

# METHIS

STUDIA HUMANIORA ESTONICA

**34** 2024



## **FENOMENOLOOGIA JA KIRJANDUSE ERINUMBER**

Pühendatud professor Ülo Matjuse mälestusele

**Tartu Ülikooli kultuuriteaduste instituut**  
**Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Kultuurilooline Arhiiv**

**Methis. *STUDIA HUMANIORA ESTONICA* 2024, nr 34 (sügis)**  
**Fenomenoloogia ja kirjanduse erinumber**

Koostajad ja toimetajad: Karin Kustassoo, Jaanus Sooväli  
Keele- ja tegevtoimetaja: Kanni Labi  
Inglise keele toimetaja: Ene-Reet Soovik

Tartu 2024

<b>Karin Kustassoo, Jaanus Sooväli</b> Fenomenoloogia teke ja uuemad suunad. Saateks fenomenoloogia ja kirjanduse erinumbrile	5
<b>Juhan Hellerma, Karin Kustassoo</b> Kuidas ennastnäitav nähtavale tuua? Husserl ja Heidegger fenomenoloogia alustest	15
<b>Tõnu Viik</b> Filosoofilise mõtlemise keelesõltuvusest fenomenoloogilises vaates	35
<b>Jaanus Sooväli</b> Teadvuse dekonstruktsioon: Husserli fenomenoloogia Nietzsche ja Derrida vahel	55
<b>Leo Luks</b> Ontoloogilise diferentsi kogemine negatiivsusest. Fenomenoloogilise analüüsi katse	71
<b>Regina-Nino Mion</b> Passiivne süntees kultuurifenomenoloogias	89
<b>Kevin Rändi, Oliver Laas</b> Käsitsi süvavõltsitud maailm. Postfenomenoloogiline uurimus inimese ja pilditehnika suhte muutustest süvavõltsingute kontekstis	103
<b>Bruno Mölder</b> Rahvapsühholoogia ajalised piirid	122
VABAARTIKKEL	
<b>Karl Saks, Hedi-Liis Toome, Anu Sööt, Ele Viskus</b> Kirjeldamisest lavastamiseni. Loovuurimuslik vaade	136
TEORIAVAHENDUS	
<b>Marko Pajević</b> Poeetiline mõtlemine, kirjandus ja fenomenoloogia Peter Handke teadvuspoeetika näitel	151
<b>Jaanus Sooväli</b> Marko Pajević poeetilisest mõtlemisest, kirjandusest ja fenomenoloogiast	169
VARIA	
<b>Pille Tekku</b> Ülo Matjus fenomenoloogilise mõtlemise teil	172
ARHIIVILEID	
<b>Eduard Parhomenko, Marin Laak</b> „Ning minu maailmapilt laguneb hoogsalt“. Aira Kaalu kiri Ene Mihkelsonile 6. juulil 1984	192



# Fenomenoloogia teke ja uuemad suunad. Saateks fenomenoloogia ja kirjanduse erinumbrile

Karin Kustassoo, Jaanus Sooväli

**Võtmesõnad:** psühholoogism, fenomenoloogia, Edmund Husserl, meetod, fenomenoloogia Eestis

DOI: <https://doi.org/10.7592/methis.v27i34.24686>

Sõna *fenomenoloogia* pärineb kreeka sõnadest *φαινόμενον*, mis tähendab 'seda, mis ilmneb, mis ennast näitab', ning *λόγος* 'sõna, mõistus, mõistuslik kõne'. Fenomeni ja fenomenoloogia mõisteid uusaegses filosoofias kasutas juba Immanuel Kant, kes vastandas *fenomeni* kui millegi empiirilisel tajutava *noumenon*'ile, mida ei ole võimalik empiirilisel teada. Fenomenoloogia mõiste pärineb tõenäoliselt luteri pastorilt Friedrich Oetingerilt, kes 18. sajandi esimesel poolel kasutas ladina sõna *phenomenologia*. Kant ise võttis selle mõiste aga tõenäoliselt Šveitsi matemaatikult J. H. Lambertilt, kellega ta pidas kirjavahetust. Laiemas käibesse läks fenomenoloogia Georg Wilhelm Friedrich Hegeli ühe peateosega „Vaimu fenomenoloogiast“, kuid hilisema fenomenoloogia kui filosoofilise koolkonnaga on sel siiski pigem võrdlemisi vähe pistmist. Edmund Husserl, keda õigusega peetakse fenomenoloogia väljaarendajaks, oli rohkem mõjutatud Kanti, Franz Brentano (kes samuti kasutas seda mõistet) ning René Descartes'i mõtlemisest.

Kõneldes tänapäeval fenomenoloogiast filosoofias, ongi tavaks rääkida fenomenoloogiast kahes tähenduses. Ühelt poolt on tegu liikumisega filosoofia ajaloos, mille rajajaks on Edmund Husserl ja mida arendasid edasi tema õpilased või lihtsalt tema mõtlemisest mõjutatud. Tuntuimad neist on ehk Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Martin Heidegger, Edith Stein, Roman Ingarden, Max Scheler, Emmanuel Levinas, Jan Patočka jt. Teisalt kõneldakse fenomenoloogiast kui ühest distsiplinaarsest valdkonnast filosoofias. Filosoofia distsipliinina tegeleb fenomenoloogia peamiselt teaduse või kogemuse struktuuride uurimisega – tihtipeale nii, nagu need on antud esimese isiku perspektiivist –, kuid seejuures läheb mõistagi ka see tagasi Husserli suurejoonelisele fenomenoloogilisele projektile. Käesolevas erinumbris on viis artiklit, mis avavad Husserli fenomenoloogia eri tahke, kuid siinkohal tuleks eraldi rõhutada ta psühholoogismi-kriitikat, mis on mingis mõttes kogu tema fenomenoloogia alus. Psühholoogism on Husserli sõnul relativismi üks vorme ning fenomenoloogia ongi suunatud relativismi vastu.

Seoses eriteaduste jõulise arenemisega oli filosoofia 19. sajandi lõpuks jõudnud teatud identiteedikriisi, sest teadused hakkasid üle võtma valdkondi, mis varem kuu-



Husserli „Loogilised uurimused“ ilmus 1900–1901; mõned kuud varem, ehkki samuti ilmumisaastaga 1900, nägi ilmavalgust Sigmund Freudi „Unenägude tõlgendamine“, avades inimteadvuse uuringutes täiesti uue suuna, mida olid juba ette valmistanud ka mitmed teised mõtlejad, eelkõige Arthur Schopenhauer ning Friedrich Nietzsche. Kuigi ka Freud mõistis ennast veel eelkõige range teadlasena loodusteaduste mõttes, on freudiaanlik teadvus- ja alateadvuskäsitus Husserli fenomenoloogia suhtes olemuslikult võõras. Ka hilisemad fenomenoloogid üldjuhul ei jaga Husserli fenomenoloogia tunnetusteoreetilisi lähtekohti, kuid on seejuures mõjutatud ta konkreetsetest teadvusanalüüsist. Sellises kirjus ajaloolises situatsioonis võtab 20. sajandi Husserli järgne fenomenoloogia väga erinevaid vorme, tuginedes osaliselt mõistagi Husserlile endale, kuid samas ka tema suhtes heterogeensetele autoritele, nagu Kierkegaard, Nietzsche, Sigmund Freud ning paljud teised.

Nii nagu fenomenoloogia on 20. sajandi algusest alates liikunud erisugustes temaatilistes sfäärides, nii ulatub fenomenoloogia mõju ka tänapäeval väga erilaadsetesse uurimisaladesse.<sup>3</sup> On kerkinud mitmesuguseid fenomenoloogia harusid, nagu nt fenomenoloogiline sotsioloogia (Alfred Schutz) ja psühholoogia (Medard Boss), post-fenomenoloogia (Don Ihde), analüütiline fenomenoloogia (Alva Noë), materialistlik fenomenoloogia (Manuel DeLanda), lingvistiline fenomenoloogia (John L. Austin), praktika fenomenoloogia haridusuuringutes (Max van Manen), ökofenomenoloogia (David Wood), teatrifenomenoloogia (Bert O. States), kirjandusfenomenoloogia (Maurice Natanson) jne. Seejuures mõistetakse fenomenoloogiat sageli ka kui lihtsalt ühte uurimismeetodit teiste seas ning kvalitatiivse uurimismeetodina on see hakanud ühel või teisel kujul (nt kirjeldav ja hermeneutiline fenomenoloogiline meetod) levima eri uurimisvaldkondades.<sup>4</sup>

Fenomenoloogia eri suundade puhul viidatakse enamasti tagasi traditsiooni klassikutele. Kuid tänapäeval on kohati tekkinud ka lünk või isegi lõhe fenomenoloogia nime all viljeldavate uurimissfääride ja klassikute vahele.<sup>5</sup> Näiteks Dan Zahavi arvab: „Iga meetod, protseduur või lähenemisviis, mis peaks väärima *fenomenoloogia* nime, peab olema tuttav fenomenoloogilise teooriaga. See on paratamatult vajalik nõue“ (Zahavi 2019b, 137). Oma vaatepunkti fenomenoloogilisest teooriast kirjeldab ta teoses „Fenomenoloogia: põhialused“ („Phenomenology: the Basics“, 2019), osutades

3 Ajastukohast probleemistikku silmas pidades märkigem siinkohal, et peatselt on ilmumas kogumik „Digiajastu fenomenoloogiad“ (vt Cavallaro ja Warren 2025).

4 Fenomenoloogia kui kvalitatiivse uurimismeetodi kasutamise kohta sotsiaalteadustes vt eesti keeles nt Õunapuu 2014 ja Strömpl 2020.

5 On edasiarendusi, mis püüdlevad tagasi allikate poole, ent ka neid, mis ei ole enam traditsioonist teadlikud. Mil määral traditsioonist irdumine võib problemaatiliseks osutuda, on näidanud näiteks Dan Zahavi oma kirjutistes, milles ta osutab Max van Manen'i edasiarenduste puudujääkidele, tehes seda just fenomenoloogilise filosoofia traditsioonist lähtuvalt (vt nt Zahavi 2019a; 2019b; 2020).

vaatepunkti muutustele, mis fenomenoloogias aset leiavad. Fenomenoloogilises filosoofias asendub geomeetriline ruum pragmaatilisega, objektiivselt vaadeldud keha asemel kõneldakse ihulisest kogemusest, intersubjektiivsust puudutavates küsimustes on teistega kaas-olu juba alati eeldatud. Ja vast keskseimalt: fenomenoloogias kuuluvad ise, maailm ja teine triaadina otsustavalt kokku. Võib seega öelda, et fenomenoloogiline perspektiiv toob kaasa fookuse muutuse. Uuemale fenomenoloogilisele traditsioonile toetuv uurimine lähtub inimesest, kes ennekõike alati juba on maailmas, selles askeldava (mitte üksnes vaatleva, vaid asjadega läbikäiva), ihulise, sotsiaalse ning ajaloolise olendina.

Üks keskseid fenomenoloogilise lähenemise tunnusjooni on eemaldumine juba ette eeldatud kontseptuaalsetest süsteemidest ning eelhoiakutest ja keskendumine nähtusele endale, nii nagu see ennast kogemuses näitab. Fenomenoloogilise vaatepunkti eripära tuleb hästi ilmsiks, kui kõrvutada seda niisuguste lähenemistega, mis eeldavad mingit teoreetilist või ka lihtsalt sissejuurdunud ning harjumuspärast raamistikku. Fenomenoloogia juhib tähelepanu eelhoiakutele ja harjumustele, nõuab nende märkamist ning avamist ja seejärel uuesti fenomeni järele küsimist. Kuidas me maailmas oleme ja toimime? Kuidas me midagi kogeme enne, kui selle kogemuse mingisse teoreetilisse raamistikku asetame? Mida see endaga kaasa toob, kui käsitleme mistahes küsimust konkreetse inimese vaatepunktist, kes elab oma igapäevast elu tähenduslikus maailmas? Et esile tuua fookuse muutus, mida fenomenoloogia pakub, osutame järgnevalt kolmele uurimusele, mis kõik avavad kehtivat raamistikku ja pakuvad sellele ühel või teisel viisil alternatiivset vaadet, toetudes fenomenoloogilisele lähenemisele: Annemarie Mol'i, Louise du Toit' ja Robert Rosenbergeri käsitlustele.

Mol analüüsib oma teoses „Hoole loogika: tervis ja patsiendi valiku probleem“ („The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice“)<sup>6</sup> haigusega toimetulemist diabeetikute näitel, vastandades seejuures kahte lähenemisviisi: hoole või hoolduse loogika (*the logic of care*) ja valiku loogika. Ta küsimus on lihtne: mida kujutab endast hea hooldus (*good care*); tema väitel ei pea paika levinud ja populaarne arvamus, et see peaks põhinema „patsiendi valikul“. Kõrvutades vaate, mis lähtub patsiendist, kellelt eeldatakse üksnes mõistlikke valikuid,<sup>7</sup> lähenemisega, mis käsitleb pat-

---

6 Annemarie Mol'i puhul on tegu näitega uurijast, kes ei määratle oma tööd fenomenoloogiliseks. Pigem nimetab ta oma töid „empiiriliseks filosoofiaks“ ja „etnograafiliseks uurimuseks“ (Mol 2002, 1, 7). Küll aga võib tema töid lugeda fenomenoloogilisel informeeritusk, nt viitab ta seoses „hoolega, millest ta hakkab rääkima“ (Mol 2008, 5) heideggerlikule hoolle (*Sorge*) mõistele (samas, 100, märkus 10). Kõne all olevas teoses enda meetodit määratledes nimetab Mol (2008, ptk 1) oma lähenemisviisi etnograafiliseks ning lausub oma meetodeid kirjeldades „[...] lisaks filosoofiale toetumisele olen laenanud ka sotsiaalteadustest: olen teinud välitöid“ (samas, 8).

7 Valiku loogikat kokkuvõtvalt lausub Mol (2008, 92): „Valiku loogika on liikunud tervishoidu, tuues kaasa (või olles kaasa toodud) teadliku nõusoleku vormid, kohtuvaidlused, patsientidele suunatud reklaamid ja loosungi „See on teie enda valik““.



sienti kellenagi, kes on alati juba maailmas ja sellest haaratud ning osaleb selles ihuliselt kroonilise haigena kuni elupäevade lõpuni (Mol 2008, 93–94), järeldab Mol, „et hea hool ei seisne hästi argumenteeritud individuaalsete valikute tegemises, vaid see on miski, mis kasvab välja koostööl põhinevatest ja jätkuvatest katsetest häälestada teadmised ja tehnoloogiad haigetele kehadele [*diseased bodies*] ja keerulistele eludele vastavaks“ (Mol 2008, i).

Indiviidi sotsiaalse ja ihulise maailmasolu arvessevõtmist nõuab ka Louise du Toit, kes teoses „Vägistamise filosoofiline uurimus: naiseliku mina loomine ja lammutamine“ („A Philosophical Investigation of Rape: the Making and Unmaking of the Feminine Self“) uurib vägistamist Lõuna-Aafrika Vabariigi kontekstis, asetades selle laiemas sümboolsesse süsteemi<sup>8</sup> ning keskendudes ennekõike selle tähendusele vägistatud naise<sup>9</sup> maailmas. Läbi fenomenoloogilise analüüsi tahab ta tõdeda, et vägistamine oli, see juhtus, sellel on tähendus ja tagajärjed vägistatu kogu elule ja tähendusväljale.

Vaadates tagasi vägistamise mõiste ajaloolisele taustale, osutab du Toit (2009, pkt 2) esmalt, et esialgu on vägistamise puhul tegu olnud omandikuriteoga, ning väidab seejärel, et n-õ praegune peavoolu vägistamise seadus on teatavates aspektides sellesse omandimudelisse kinni jäänud.<sup>10</sup> Du Toit' väite kohaselt peegeldab seadusandlus seksuaalse subjektiivsuse (seksuaalseks subjektiks olemise) võrdsustamist seksuaalse omandi (keha) omamisega ja markeerib, et selle arusaama sees taandub vägistamine varavastaseks kuriteoks (sellega on rikutud kannatanu õiguspärasest omandiõigust tema kehale kui seksuaalsele varale) ning vägistamisega kaasnev tohutu kahju läheb kaduma. Kujunenud väärnimõistmises jäädakse du Toit' sõnul kurdiks kannatanute kaebustele ja vägistamise põhikahju – et tegu on „ohvri isesuse [*selfhood*] hävitamise kõige raskema vormiga“ (samas, 43) – jääb teadvustamata. Fenomenoloogilise lugemisega soovib ta aga just seda varjule jäävat kahju esile tuua. Kõne all oleva kahju avab ta fenomenoloogilise triaadi „ise – teine/teised – maailm“ kaudu ehk

8 Du Toit analüüsib oma teoses vägistamist patriarhaalse sümboolse korra raamistikus. Ta lausub: „[ . . . ] minu väide on, et vägistamist tuleks mõista laiemas sümboolses süsteemis, milles see toimib, aga ka, mis kõige tähtsam, selle süsteemi vastu, ja et sellest, mis vägistamises tegelikult sümboolsel tasandil toimub, saab süsteemi omakorda korralikult valgustada ainult fenomenoloogilise süvauurimise kaudu“ (Du Toit 2008, 5).

9 Uurimuse piiramisele üksnes naiste vägistamisega ja selle problemaatilisusele on teose autori poolt osutatud (du Toit 2008, 2).

10 Du Toit keskendub oma analüüsis 2007. aastani Lõuna-Aafrika Vabariigis kehtinud vägistamise seadustikule, mis kõlab: „Mees paneb toime vägistamise, kui ta astub vahekorda naisega; jõuga või jõuga ähvardades; vastu tema tahtmist ja ilma tema nõusolekuta“ (du Toit 2008, 37). Du Toit väitel peegeldab see praeguse aja peavoolu vägistamise seadust. Ta lähtub oma argumentatsioonis seaduse keskendatusest kannatanu tahtele ja nõusolekule (vrd nt Eesti Karistusseadustik §141) ning seadusandluses leiduvale dihhotoomiale „lihtne“ ja „raskendatud“ vägistamine (märka ka Eesti Karistusseadustik §141 alapunkt 2). Probleemipüstituse näitena võib kaaluda 2024. aastal käimasolevat kohtuasja Prantsusmaal, mille keskmes on proua Gisèle Pelicot ning milles 50 meest süüdistatakse toimuvast täielikus teadmatu- ses oleva ning teadvuseta proua Pelicot' vägistamises tema abikaasa loal ligi kümne aasta jooksul.

siis analüüsib vägistamise mõju seoses kannatanu ise-tundega (selle kaotusega), teis(t)e ja maailmaga (ehk kodutusega). Fenomenoloogilises vaates fookus muutub ehk nagu du Toit ütleb: „Siin pakutav fenomenoloogiline lugemine võimaldab näha, kuidas vägistamine ei ole varavastane kuritegu, vaid pigem (kogetud kui) rünnak ise-endaks ja subjektiks olemise tingimuste vastu maailmas“ (samas, 6). Oma töödes toetuvad nii Mol kui du Toit isikute kogemustele, kes enda läbielatu kohta tunnistusi annavad. Inimeste kogemuse esmasus on esil ka Robert Rosenbergeri analüüsis, kuigi tema uurimus ei toetu tunnistustele.

Rosenberger, kes on käesolevaski kogumikus käsitlemist leidva postfenomenoloogia üks keskseid uurijaid, käsitleb teoses „Kalgid objektid: disain kodutute vastu“ („Callous Objects: Design against the Homeless“) avalikus ruumis leiduvate asjade tähendust. Ta näitab, kuidas pinkide, prügikastide ja muude linnaruumis leiduvate objektide kujunduse tagant tuleb esile poliitiline agenda. Pink ei ole pelgalt ese, moraalselt neutraalne objekt, vaid tähenduslik vahend – postfenomenoloogilises keeles: see on tehnika meie maailmakogemuse vahendajana. Kogeme konkreetset pinki teatud kasutusviise võimaldavana, aga ka teisi kasutusviise, vahest ehk oodatavalt kasutuspäraseidki piiravana – kogeme pinki kui miskit meie jaoks või meie vastu. Postfenomenoloogilise filosoofia najal näitab Rosenberger (2017), kuidas disainivõtteid, mis n-ö sulgevad võimalikke kasutusviise (vahekäetoed pinkidel, prügikastide katused jne), kasutatakse avalikus ruumis kodutusega võitlemiseks. Nii näiteks võib avalike prügikastide kujunduses märgata elemente, mis ei teeni üksnes silmailu või vihmarvarju eesmärki, vaid sulgevad ka prügikastide sisu inimeste jaoks, kes võiksid nendes heidetud taara potentsiaalselt taaskasutusse viia. Samuti võimaldab teatud viisil disainitud (näiteks vahekäetugedega varustatud) pargipink muuta sellel pikemaajalise puhkamise võimatuks või ääretult ebameeldivaks. Vaadelgem kas või Tammisaare pargi pinke Tallinnas, mis 2018. aastal uue kuju said, või mistahes Eesti suurema linna bussijaama istmeridasid, mis kõik koosnevad üksikutest elementidest. Kodutu, kes varjualust otsib, ei ole siia oodatud. Nii nagu ei ole noored oodatud kogunema kaubamajadesse, kus klassikalist muusikat kasutatakse tõrjevahendina. Mida fenomenoloogiline vaatlus siinkohal saavutab, on tähelepanu pööramine „igapäevasesse maailma sisseehitatud kalkusele ja ebaõiglusele“ (Rosenberger 2017, xiii).

Tänapäeva fenomenoloogiast mõjutatud uurimus mõistab ja osutab, et teoreetiline inimene jääb praktilises maailmas teorialahtrite vahele kinni. Fenomenoloogia aitab näha, et vägistatud naine on rohkem kui õigussüsteemis määratletud omand või kahjustatud ese. Fenomenoloogilise lähenemisega kombineeritud analüüsi abil saab esile toodud patsiendi eluolu mitmetahulisus, mis ei mahu alati ettemääratud lahtritesse ning mille arvessevõtmine aitab kaasa inimese paranemisele või vähemalt heaolule kroonilise haigusega elades. Fenomenoloogiline vaatlus osutab, et pink ei ole

tumm ese, vaid miski, mis räägib kaasa meie igapäevakogemuses ja osutab avalikus ruumis läbiviidavale poliitilisele kavale.

Ka Eestis pole fenomenoloogia olnud tundmatu. Fenomenoloogilise filosoofia käsitlemist leiab siin juba 20. sajandi algupoolel, mil Loomingus avaldatakse fenomenoloogiat tutvustavaid artikleid. Nii näiteks annab Johannes Semper (1924) ülevaate Berliinis toimunud esteetika ja kunstiteaduse kongressist, kus nii mõneski ettekandes avati ja ka kritiseeriti fenomenoloogia seisukohti. Samuti avaldab Alfred Koort (1933) Saksamaa eksistentsialiste tutvustades käsitluse Heideggerist ja seejärel Husserlist tema surma puhul (Koort 1938), nimetades viimast 20. sajandi üheks tähtsaimaks filosoofiks.

Süsteemaatilisemalt hakatakse Eestis fenomenoloogiaga tegelema 1970. aastatel, mil Ülo Matjus hakkas uurima Roman Ingardeni ning Edmundi Husserli filosoofiat. 1975. aastal kaitses ta Riias kandidaadiväitekirja „Intentsionaalsuse probleem Roman Ingardeni fenomenoloogias“, milles vaatleb fenomenoloogilist lähenemist eelkõige kunstiteostele. 1980. aastatel hakkab Matjuse tähelepanu aga üha enam keskenduma Martin Heideggeri filosoofiale, mille mõju tema mõtlemisele ning uurimistegevusele on raske üle hinnata. Selles suunas saatis ja mõjutas teda ka ta legendaarne pikaegne kolleeg ja sõber Tõnu Luik. Oma tegevusaastate jooksul Tartu Ülikoolis pidasid mõlemad mitmeid loengu- ja seminarikursusi Martin Heideggeri filosoofiast, Matjus lisaks veel ka Husserli mõtlemisest. Hea ülevaate Matjuse tegevusest fenomenoloogina annab käesolevas erinumbris Pille Tekku artikkel. Et fenomenoloogia on ka tänapäeva Eestis hea tervise juures, nähtub selle erinumbri artiklitevalimikust, mille lühitutvustuste juurde nüüd suundumegi.

Juhan Hellerma ja Karin Kustassoo keskenduvad oma artiklis „Kuidas ennastnäitav nähtavale tuua? Husserl ja Heidegger fenomenoloogia alustest“ fenomenoloogilise filosoofia alguses seisva kahe suurkuju, Edmund Husserli ja Martin Heideggeri fenomenoloogia-käsitlustele. Artiklis selgitatakse, mida kujutab endast nende mõtlemises fenomen ja kuidas nad tõlgendasid fenomenoloogilist meetodit, mis peabki lähtuma fenomenist ja muutma selle kirjeldamiseks ja uurimiseks ligipääsetavaks.

Husserli ja Heideggeriga jätkab Tõnu Viik, kes oma artiklis „Filosoofilise mõtlemise keelesõltuvusest fenomenoloogilises vaates“ analüüsib enesereflektiivselt filosoofilist mõtlemist. Kasutades peamiselt Husserli, kuid osaliselt ka Heideggeri fenomenoloogia mõistelisi eristusi, toob autor välja filosoofilise mõtlemise eripära ning jõuab tõdemusele, et filosoofiline mõtlemine sõltub olemuslikult keelest – keeleteadvuse võimest tajuda asjade ja nähtuste empiirilisel tajumatuid omadusi.

Husserl ja keel on kesksed ka Jaanus Sooväli kirjutises „Teadvuse dekonstruktsioon: Husserli fenomenoloogia Nietzsche ja Derrida vahel“. Sooväli uurib, mil viisil

Husserli fenomenoloogia suhestub kahe suure õõnestaja Friedrich Nietzsche ning Jacques Derrida filosoofiatesse. Täpsemalt öeldes vaatleb autor nende kolme mõtleja teatud tekstiosade lähilugemise kaudu, kuidas Nietzsche ja Derrida dekonstrueerivad husserliku enesekohaloleva, eneseteadliku teadvuse kui (enese)teadmise tõsikindluse aluse. Kui Husserli mõtlemine püüab puhastada teadvust kõigest välisest, et muuta võimalikuks tähenduse puhas kohalolu, siis nii Nietzsche kui Derrida näitavad, et teatud välisus ja „materiaalsus“ pole mitte üksnes teadvusse alati kaasa haaratud, vaid koguni konstitueerivad teadvuse kui sellise.

Fenomenoloogia suurkujude mõtlemisest tõukub ka Leo Luksi artikkel „Ontoloogilise diferentsi kogemine negatiivsusega“. Fenomenoloogilise analüüsi katse, sedapuhku on rohkem esiplaanil Martin Heideggeri fenomenoloogia. Luks arutleb selle üle, kuidas on võimalik tajuda ontoloogilist diferentsi ehk oleva suhtes täiesti teist. Autor näitab, et selline kogemus saab võimalikuks negatiivsuse, ei-miski kogemises, mida ta mõistab tavapärase sujuva kogemuse ning tähenduslikkuse intensiivse luhtumisena.

Regina-Nino Mion aga võtab artiklis „Passiivne süntees kultuurifenomenoloogias“ vaatluse alla Tõnu Viigi kultuurifenomenoloogia. Artiklis arutleb Mion Edmund Husserli filosoofiast lähtuvalt kultuurifenomenoloogia kui meetodi üle. Ta leiab, et Viigi väljatöötatud kultuurifenomenoloogia põhineb Husserli staatilisel fenomenoloogial ja on sellisena liiga piiratud. Osutades passiivse ja aktiivse sünteesi mõistete olulisusele tähendusloomes, väidab Mion, et tähenduse kujunemise protsesside uurimiseks on sobilikum Husserli hiljem väljatöötatud geneetiline fenomenoloogia.

Kevin Rändi ja Oliver Laas analüüsivad oma artiklis „Käsitsi süvavõltsitud maailm. Postfenomenoloogiline uurimus inimese ja pilditehnika suhte muutustest süvavõltsingute kontekstis“ postfenomenoloogia perspektiivist süvavõltsinguid, keskendudes seejuures pilditehnikale. Artiklis väidetakse, et süvavõltsingud on episteemiliselt kahjulikud, sest õõnestavad usaldust salvestustehnoloogiate vastu. Süvavõltsingud muudavad meie suhet pilditehnikaga nii, et nende mõjul hakkavad meie digisalvestistega seotud normid sarnanema käsitsi tehtud pilte puudutavate normidega. Nende kogemist hakkab iseloomustama sarnane skepsis. Tuginedes esitatud analüüsile, pakuvad töö autorid artiklis välja lahendusi süvavõltsingutest lähtuvate probleemidega tegelemiseks.

Bruno Mölderi artikkel „Rahvapsühholoogia ajalised piirid“ vaatleb kogemust analüütilise vaimufilosoofia raamistikus. Rahvapsühholoogiaks nimetatakse vaimufilosoofias psühholoogilisi mõisteid, mida kasutame igapäevaselt vaimuseisundite omistamiseks ning mille abil seletame nii iseenda kui ka teiste käitumist. Mölder uurib oma artiklis, kas rahvapsühholoogial on ajalised piirid, s.t kas see rakendub või ei

rakendu ülilühikesel ajaskaalal ehk mikroskaalal. Autor osutab eri võimalustele, kuidas käsitleda rahvapsühholoogiat, mikroskaala ja mentaalse omavahelisi seoseid.

Erinumbri teemaartiklitele järgneb vabaartikkel, mis on seekord teatriteaduse valdkonnast. Karl Saks, Hedi-Liis Toome, Anu Sööt ja Ele Viskus kirjutavad artiklis „Kirjeldamisest lavastamiseni. Loovuurimuslik vaade“ Tartu Ülikooli Viljandi kultuuriakadeemias etenduskunstide õppekava lavastaja eriala üliõpilastega läbi viidud loovuurimuslikust projektist, mille eesmärk oli luua ja katsetada kujutlusvõimet käivitavaid ülesandeid. Õppeprotsess põhines kombinatsioonil kunstiajaloo kasutusel olevast ekfraasist ning sotsiaalteadustes kasutatud hõredast ja tihedast kirjeldusest. Hüpotees, et teistest distsipliinidest pärit meetodid annavad üliõpilastele uusi kompositsioonilisi ideid ja võimaldavad neil jõuda oma loomingus uute töövõtteni, leidis projekti käigus tõestust.

Teoriavahenduse rubriigis ilmuv artikkel jätkab vahetult erinumbri teemat. Marko Pajević vaatleb artiklis „Poeetiline mõtlemine, kirjandus ja fenomenoloogia Peter Handke teadvuspoeetika näitel“ kirjanduse ja fenomenoloogia suhteid, rõhutades just keele möödapääsmatut rolli fenomenide tajumisel ning keskendudes seejärel 2019. aasta Nobeli kirjandusauhinna laureadi Peter Handke poeetikale. Handke sugestiivse lühijutu „Spliti saapapuhastaja“ („Der Schuhputzer von Split“) üksikasjaliku analüüsi kaudu tõdeb Pajević, et Handke kirjutamisviisi võib laias laastus õigusega pidada fenomenoloogiliseks. Kirjatükis viitab autor korduvalt ka omaenda poeetilise mõtlemise mõistele, mille ta on põhjalikumalt välja arendanud teoses „Poeetiliselt mõtelda. Nüüd ja kohe“, mis on tõlgitud ka eesti keelde (Tartu Ülikooli Kirjastus, 2023).

Rubriigis „Varia“ annab Pille Tekku ülevaate Tartu Ülikooli filosoofia ajaloo professori Ülo Matjuse (1942–2023) fenomenoloogilisest mõtlemisest ja tegevusest. Ülo Matjus oli Eestis üks esimesi akadeemilisi ja süstemaatilisi fenomenoloogia traditsiooni uurijaid. Artiklis „Ülo Matjus fenomenoloogilise mõtlemise teil“ vaatleb Tekku, kuidas Matjus Nõukogude filosoofilisel maastikul üleüldse fenomenoloogiani jõudis ning mis probleemid teda selles kõige enam huvitasid. Tekku artikkel võtab vaatluse alla ka Matjuse fenomenoloogilised kirjutised, loengud ning ettekanded. Kokkuvõttes on artikkel heas mõttes isiklik – Pille Tekku puutus Matjusega isiklikult kokku, sest oli üks ta viimaseid juhendatavaid magistriõppes.

Rubriigis „Arhiivileid“ kommenteerivad Eduard Parhomenko ja Marin Laak luuletaja Aira Kaalu kirja nooremale kolleegile Ene Mihkelsonile 6. juulist 1984, mis pakub võimalust arutleda maailmapildi mõiste filosoofilis-ideoloogilise tähenduse üle ja mõtteainet luuletaja vastuolulise muutumise kohta ajas.

## Allikad

- Cavallaro, Marco ja Nicolas de Warren, toim. 2025. *Phenomenologies of the Digital Age: The Virtual, the Fictional, the Magical*. Routledge Studies in Contemporary Philosophy. Routledge.
- Du Toit, Louise. 2009. *A Philosophical Investigation of Rape: The Making and Unmaking of the Feminine Self*. New York; Oxon: Routledge.
- Jacquette, D., toim. 2003. *Philosophy, Psychology, and Psychologism Critical and Historical Readings on the Psychological Turn in Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Koort, Alfred. 1933. „Uusi teid filosoofias (Eksistentsifilosoofia Saksas). II. Heidegger.“ – *Looming* 8: 932–937.
- . 1938. „Fenomenoloogiline filosoofia (Edmund Husserli surma puhul).“ – *Looming* 6: 656–666.
- Mol, Annemarie. 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham, NC: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822384151>.
- . 2008. *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*, London: Routledge.
- Pelegrin, Laura. 2024. „Paul Natorp and the psychologismus-streit.“ – *ARGUMENTOS – Revista de Filosofia*, nr 31, 194–204.
- Rosenberger, Robert. 2017. *Callous Objects: Designs Against the Homeless*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Semper, Johannes. 1924. „Esteetika ja kunstiteaduse kongressilt.“ – *Looming* 9: 693–704.
- Strömpl, Judit. 2020. „Sissejuhatus. Kvalitatiivsete meetodite seosed neile omaste uurimisparadigmadega.“ – *Kvalitatiivsed uurimismeetodid sotsiaalteadustes* (õppematerjalid veebis), toim. Mari-Liis Tikerperi. <https://sisu.ut.ee/wp-content/uploads/sites/394/paradigmad.pdf>.
- Zahavi, Dan. 2019a. “Getting it Quite Wrong: van Manen and Smith on Phenomenology.” – *Qualitative Health Research* 29 (6): 900–907.
- . 2019b. *Phenomenology: The Basics*. Abingdon; New York: Routledge.
- . 2020. „The practice of phenomenology: The case of Max van Manen.“ – *Nursing Philosophy* 21 (2): 1–9 [e12276]. <https://doi.org/10.1111/nup.12276>.
- Õunapuu, Lembit. 2014. *Kvalitatiivne ja kvantitatiivne uurimisviis sotsiaalteadustes*. Tartu: Tartu Ülikool.

---

**Karin Kustassoo** – PhD, mõtteloo külalisteadur Tartu Ülikooli filosoofia osakonnas. Tema uurimisvaldkonnad on fenomenoloogia, Martin Heideggeri ja Søren Kierkegaardi filosoofia.

E-post: [karin.kustassoo\[at\]ut.ee](mailto:karin.kustassoo[at]ut.ee)

**Jaanus Sooväli** – PhD, mõtteloo teadur Tartu Ülikooli filosoofia osakonnas. Peamised uurimisvaldkonnad: Friedrich Nietzsche filosoofia, 19.–20. sajandi saksa ja prantsuse filosoofia, eksistentsifilosoofia, Eesti filosoofia.

E-post: [jaanus.soovali\[at\]ut.ee](mailto:jaanus.soovali[at]ut.ee)

# Kuidas ennastnäitav nähtavale tuua? Husserl ja Heidegger fenomenoloogia alustest

Juhan Hellerma, Karin Kustassoo

**Teesid:** Fenomenoloogilise filosoofia alguses seisavad selle suuna kaks kesket suurkuju, Edmund Husserl ja tema õpilane Martin Heidegger. Mõlemad mõtlejad näevad fenomenoloogias ennekõike filosoofilist meetodit – viisi läheneda, mis aga saab suunised oma aineselt, fenomenilt ehk sellelt, mis end ise näitab. Käesoleva artikli eesmärk on välja joonistada, kuidas need kaks mõtlejat mõtestavad fenomenoloogiat, küsides, mida kujutab nende käsitluses endast fenomen ja kuidas sellele ligipääsu saavutada. Oma käsitluses rõhutame kahe mõtleja jagatud fenomenoloogilist põhihoiakut, ent toome välja ka aspekte, milles nende käsitlused lahknevad.

**Võtmesõnad:** fenomenoloogia, fenomenoloogiline meetod, transsendentaalne subjektiivsus, fenomenoloogiline ontoloogia, Edmund Husserl, Martin Heidegger

DOI: <https://doi.org/10.7592/methis.v27i34.24687>

## Sissejuhatus

Fenomenoloogia on 20. sajandi filosoofia üks mõjukamaid suundmusi, mille rajas Edmund Husserl (1859–1938). Temalt saadud filosoofilistest mõjutustest kasvas välja terve rida eriilmelisi mõtlejaid, kellest tuntuimaks on Husserli õpilane Martin Heidegger (1889–1976). Mõlemad autorid nägid fenomenoloogiat filosoofilise mõtlemise uue algusena, mida kehastas loosung „asjade eneste juurde“. See üleskutse tähistas fenomenoloogia püüdlust murda lahti abstraktsetest spekulatsioonidest ja iganenud klišeedest ning naasta eheda ja vahetu kogemuse juurde – nii, nagu see ennast ise näitab ja ise ilmneb. Fenomenoloogia kui lähenemisviisi murrangulisus ja radikaalsus pidigi seisnema selles, et see aitab luua traditsiooni ja harjumuse inertsisit vabanenud filosoofilise nägemise, mis lähtub üksnes ja ainult „asjast endast“, mitte aga mistahes varem omaks võetud teoriast ja eelarvamusest. Naasmine „asjade eneste juurde“ ei tähenda seega püüet sirutada inimkogemusest sõltumatu, n-ö objektiivse reaalsuse poole, vaid keskendumist subjekti kogemuse ja maailmas olemise viisidele, eeldades seejuures, et viimaseid iseloomustab teatud laadi püsivus ja üldkehtivus. Lisaks rõhutasid Husserl ja Heidegger, et uutlaadi fenomenoloogiline nägemine ei teostu niisama lihtsalt – selleks, et fenomenide väli ehk see, mis ennast ise näitab, tõepoolest nähtavale tuleks, on see vaja avada ja ligipääsetavaks teha. Fenomenoloogia ei selgita seega üksnes seda, mis fenomen ehk ennastnäitav täpsemalt on, vaid pakub välja ka meetodi, kuidas sellele ligi pääseda.

Käesoleva artikli eesmärk on avada, kuidas Husserl ja Heidegger mõtestasid fenomenoloogia kui filosoofilise lähenemisviisi kahte keskset küsimust: 1) mis tähenduses saab fenomene mõista ennastnäitava ehk iseilmnevana; 2) milles seisneb fenomenoloogiline meetod. Oma käsitluses rõhutame kahe mõtleja jagatud fenomenoloogilist põhihoiakut, kuid toome välja ka erisusi ja lahknevusi, mis algavad juba alusmõistetest. Kui Husserli fenomenoloogia keskmes on subjektiivsus ning eri kogemusviiside intentsionaalne analüüs, siis Heideggeri fenomenoloogia lähtub olemisküsimusest ja uurib inimlikule olemasolule ehk *Dasein'* ile iseloomulikke olemisviise.

Siinse käsitluse taustaks on oluline märkida, et Husserli ja Heideggeri võrdlemine on omaette mahukas uurimisteema, mille juures võib leida üpris vastandlikke käitlusi. On kommentaatoreid, kes väidavad, et kahe mõtleja ühisosa on üpris ahtake, aga leidub ka neid, kes leiavad, et Heidegger ei pakkunud fenomenoloogiale sisuliselt midagi uut, see tähendab ei midagi sellist, mida Husserl juba poleks teinud.<sup>1</sup>

Artikli esimeses osas käsitleme Husserli fenomenoloogia metoodilisi lähtekohti kartesiaanliku maksiimi „mõtlen, järelikult olen“ taustal ja sellest võrsuvana. Arutleme, kuidas Husserl radikaliseerib Descartesi'i ideed metoodilises kahtluses avastatud puhtast subjektiivsusest, tõlgendades seda kaemuspäraste evidentside avara uurimisväljana. Teises osas vaatleme, kuidas Heidegger võtab Husserlilt üle fenomenoloogilise põhihoiaku, kuid arendab seda oma originaalses raamistikus. Analüüsime kohalikus retseptsioonis vähem käsitletud teemat ehk kuidas Heidegger mõtestab fenomeni ja sellest lähtuvalt fenomenoloogilist meetodit. Mõtestame Heideggeri peateoses „Olemine ja aeg“ (1927) rakendatud fenomenoloogilist meetodit kolme metodoloogilise momendi kaudu, mida Heidegger on valdavalt tematiserinud „Olemisele ja ajale“ eelnevates ning märksa hiljem publitseeritud loengukursustes. Kuigi nende metoodiliste aspektide rolli on „Olemise ja aja“ kontekstis rahvusvahelises uurimistöös märgatud, ei ole seda meile teadaolevalt tehtud viisil, mis käsitleb kõiki kolme aspekti tervikuna, nagu on välja pakutud käesolevas töös.<sup>2</sup> Lõpetuseks puudutame Heideggeri retseptsiooni Eestis ja selles aset leidnud tõlkevaidlusi.

### **Subjektiivsus kui filosoofia mängulava**

Edmund Husserl mõistab fenomenoloogiat range teadusena, mis peab vastama teadmise kõige kõrgemale standardile. See peab olema teadus absoluutsetest evidentsidest, mida ammutatakse kõigist mõeldavaist eelarvamustest vabanenud filosoofilisest kaemusest. Hoidudes kõikidest varem omandatud uskumustest ja teooria-

---

1 Hea ülevaate retseptsioonis leiduvatest käsitlustest annab näiteks Hanne Jacobs (2018, 651–652).

2 Varasemalt on kolmest metodoloogilisest momendist kirjutanud Kustassoo (2018), ent ta ei ole seda rakendanud „Olemise ja aja“ mõtestamiseks.



test, lubab fenomenoloog esile astuda üksnes sellel, mis mingil viisil tõendub iseen-  
dast lähtuvalt ehk ilmneb ja näitab ennast ise. Seda põhimõtet nimetab Husserl  
printsipiide printsiibiks.

Mitte ükski mõeldav teooria ei saa meid eksitada *Kõigi Printsipiide Printsibi juures: et iga algupäraselt andev kaemus on tunnetuse õigusallikas, et kõik, mis ennast meile „intuitsioonis“ algupäraselt (nii-öelda oma kehalises tegelikkuses) esitab, peab olema vastu võetud lihtsalt sellena, millena ta ennast annab, aga ka ainult nendes piirides, milles ta end annab.* (Husserl 1950, 52; tõlge pärineb Laasik 2013, 116)

Mõistagi ei ole kaugeltki selge, mis see fenomenide ehk iseilmneva sfäär ikkagi on, kuidas sellele ligi pääseda ja millist laadi teadmist see kehastab. Alates „Loogilistest uurimustest“ (ilmunud 1900/1901), mida loetakse fenomenoloogia läbimurdeteoseks, tegeles Husserl nende küsimustega läbi mitme aastakümne, arendades välja mitmesuguseid sissepääsuviise fenomenoloogilisse uurimishoiakusse ning põhjendades fenomenoloogia olulisust teisi distsipliine teoreetiliselt põhjendava alusteadusena. Üks võimalus, kuidas avada Husserli filosoofilise programmi lähtekohti, on vaadelda tema poleemikat uusaegse filosoofia suurkuju René Descartes' iga (1596–1650). Nii Husserl kui Descartes nägid filosoofia keskset ülesannet kõikidele teadustele tõsikindla vundamendi rajamises, reageerides ühtlasi oma ajastu intellektuaalsele õhustikule, mida läbistasid kahtlused ja skeptitsism üldkehtiva teadmise võimalikkuse osas (MacDonald 2000, 5–6). Husserli silmis annab Descartes filosoofiale murrangulise tõuke, niivõrd kui see otsib teadmise viimseid põhjendusi ja aluseid subjektiivsusest (Husserl 1976, 83). Iseäranis oluliseks peab ta Descartes'i 1641. aastal ilmunud teost „Meditatsioonid esimesest filosoofiast“, mille kahes esimeses meditatsioonis jõuab Descartes oma kuulsusrikka teesini mõtleva mina kaheldamatust eksistentsist.<sup>3</sup> Niivõrd kui Descartes avastab subjektiivsuse kui tõsikindla olemispinna, toimub meditatsioonides märgiline lähenemine fenomenide ehk iseilmneva sfäärile. Kuid tegemist on just nimelt lähenemisega – päris kohale Descartes fenomenoloogia vaatevinklist ei jõua. Husserli suhe oma eelkäijaga ongi rõhutatult kahemõtteline: ühelt poolt nimetab ta fenomenoloogiat 20. sajandi kartesianismiks ja tunnustab Descartes'i fenomenoloogia „päristise esiisana“, teiselt poolt võrdleb Husserl Descartes'i Kolumbusega, kes on küll avastanud uue kontinendi, kuid ei tunne seda sellisena ära (Husserl 1993, 1389; Husserl 1956, 63–64).

Vaatleme järgnevalt Descartes'i meditatsioonide keskseid argumente, et selgitada, mis tähenduses saab rääkida subjektiivsusest kui millestki iseilmnevast. Puudutades

---

3 Sõnasõnaline formuleering „ma mõtlen, järelikult ma olen olemas“ pärineb 1637. aastal ilmunud teosest „Arutlus meetodist“, vt Descartes 2016, 38.

Husserli kriitikat Descartes' i suunas, markeerime, mil viisil problematiseerib fenomenoloogia subjekti ja objekti eristuse, ning selgitame, kuidas erineb fenomenoloogiline meetod Descartes' i kahtlemise meetodist. Mäletatavasti rakendab Descartes viimast selleks, et leida teadmisele tõsikindel alus. See aga eeldab kõikide seniste teadmiste, arvamuste ja uskumuste radikaalset küsimuse alla seadmist. Kahtluse ala laieneb ka meelelis-kehalise maailma olemasolule, mis, olgugi et igapäevaselt tuttav ja ilmne, võib osutada unenäoks või illusiooniks, mille on üles seadnud meid eksitada tahtev kuri deemon. Descartes kirjutab:

Oletangi nüüd, et mitte kõige kõrgem Jumal, tõe allikas, vaid mingi pahatahtlik jõud (samavõrd ülimalt võimas kui osav) on kogu oma pingutuse rakendanud selleks, et mind petta: et ma arvaksin, et taevas, õhk, maa, värvid, kujud, hääled ja kõik väline ei ole midagi muud kui unenägede jaburused, mille eesmärk on minu kergeusklikkust püüda. (Descartes 2014, 48)

Selle mõtteeksperimenti eesmärk on niisiis leida miski, milles ei ole võimalik kahelda mitte ühegi, isegi äärmusse viidud skeptilise argumendi najal. See miski, mille olemasolus ei ole võimalik kahelda, peab seega mingil viisil iseeneses ilmne ja evidentne olema. Küsimus ongi, kas üldse jääb midagi järele, kui mitte ainult kõik teadused, vaid ka kogu meeleline maailm, sealhulgas filosoferija enda füüsiline eksistents on oma harjumuspärase kehtivuse kaotanud. Siin nihkubki tähelepanu otsustavalt subjektile. Descartes argumenteerib, et isegi siis, kui ei eksisteeri midagi sellest, mida arvame tajuvat ja tahtvat, ei saa ometi väita, et poleks olemas subjektiivseid kogemusi endid, nagu näiteks soovimine, tahtmine ja tajumine. Ei ole võimalik väärata fakti, et on olemas subjekt, kes maailma mingil viisil kogeb, kelle jaoks see mingil viisil ilmneb. Kahtluskatse jõuabki otsitud usaldusväärse toetuspunktini siis, kui ta avastab tingimuse, mis kogu kahtlemise võimalikuks teeb: ilmnemine ise. Võib kahelda, kas see, mis ennast kogemuses näitab, on olemas või mitte, aga ei saa kahelda selles, et see ennast näitab, et miski ilmneb. Seda äratundmist kirjeldab Descartes järgnevalt:

[. . .] sest kui ka mitte ükski kujutletud asi pole tõeline, nagu eeldanud olen, siis ometi eksisteerib tõeliselt kujutlusvõime ise, ja moodustab osa mu mõtlemisest. Lõpuks olen samuti mina see, kes aistib ehk kes täheldab kehalisi asju justkui meelte kaudu. Ma näen ju ikka ja jälle valgust, kuulen müra, tunnen soojust. Need pole ehtsad, sest ma magan. Aga ma näin täiesti kindlalt nägevat, kuulvat, sooja tundvat. See ei saa olla ebaehtne [. . .]. (Descartes 2014, 53–54)

Niisiis harjumuslik usk sellesse, et välismaailm eksisteerib, osutus eelarvamuseks, niivõrd kui eelarvamuse kriteeriumiks on asjaolu, et selles on võimalik kahelda. Descar-

tes täpsustab, et tähelepanu liikumine maailmalt subjektiivsusele ei tähenda siiski, et maailmast ja selle eriilmelistest objektidest ei saaks enam ühelgi viisil rääkida.

Tõesti aga ma pidasin enne paljutki täiesti kindlaks ja ilmseks, mille ma pärast siiski leidsin olevat kaheldava. Mis need asjad olid? Nimelt maa, taevas, tähed ja kõik selline, mida haarasin meeltega. Mis ma aga nende kohta selgelt tajusin? Nimelt seda, et mu vaimus ilmnesid nende asjade ideed või mõtted. Aga ka nüüd ma ei eita, et need ideed on minus. Kuid oli veel midagi, mida kinnitasin ja mida uskumise harjumusest arvasin end selgelt tajuvat, aga siiski ei tajunud: nimelt et minust väljaspool on mingid asjad, mis loovad neid minu ideid ja millele need on täiesti sarnased. (Descartes 2014, 60)

Radikaalse kahtlemise käigus toimub seega oluline modifikatsioon: kui enne oli endastmõistetav ja loomulik, et eksisteerib kogemusest eraldiseisev maailm, siis nüüd selgub, et range tõsikindlusega saab väita üksnes subjektiivse kogemuse olemasolu, milles aga maailm ikkagi mingil viisil *a n t u d* on – nimelt idee või mõttena maailmast. Nõnda kerkib subjektiivsus esile mingit laadi iseseisva tunnetussfäärina, mille olemasolu ei sõltu sellest, kas maailm objektiivselt eksisteerib või mitte. Seejuures ei kehtestata subjektiivsust metafüüsilise spekulatsiooni või loogilis-koherentse järeldamistehtena, vaid see tõepoolest näitab ennast *i s e*, selle olemasolu *i l m n e b* paratamatu ja ümberlukkamatuna.

### **Iseilmneva piiritlemine: Husserl vs Descartes**

Fenomenoloogia vaatekohalt seisneb nüüd otsustava tähtsusega küsimus selles, mida see „kartesiaanlik puhta subjektiivsuse esiletõstmine“ meile päriselt võimaldab ja kuidas sellele läheneda (Husserl 1956, 68). Husserli jaoks toimub siin tõeline filosoofiline köielkõnd: avastatu uudsus on koheselt ohustatud harjumuste ja eelarvamuste inertsist ning väiksemgi järeleandmine hakkab seda moonutama. Just viimane juhtub Husserli tõlgenduses Descartes'iga. Olles jõudnud millegi uue ja ennenägematu lähedusse, ei suuda ta justkui selle juures piisava eheduse ja järjekindlusega püsida. Nii juhtubki, et sama lätte juurest hargnevad kaks üpris eriilmelist, kui mitte öelda vastasuunalist teed: Husserli fenomenoloogia paatos, nagu ülal tsiteeritud printsiipide printsiip sedastas, on püsida ennastnäitava ja iseilmneva juures ja piires; Descartes seevastu rakendab subjekti tõsikindluse teesi ühe hoopis teistsuguse paradigma teenistusse.

Konkreetsemalt heidab Husserl Descartes'ile ette, et hoolimata eelarvamustevaba hoiaku deklareerimisest teadis Descartes justkui juba ette, millise tulemuse tema meditatsioon pidi saavutama. Niivõrd kui Descartes lähtus aksiomaatilis-deduktiivsest arutlemismudelist, nägi ta subjektiivsuse evidentsuses aksioomi, millest esmalt tuleb tada heasoovliku ja kõikvõimsa jumala eksistents ning selle kaudu omakorda eelnevalt

kahtluse alla seatud objektiivse maailma olemasolu (Husserl 1963, 48–49). Teisisõnu, Descartes leidis subjekti tõsikindluses toetuspunkti, „maailma väikese lõpptüki“, mille abil järeledata ka meelelis-materiaalse maailma olemasolu, mis, nagu ülal nägime, vahetus kaemuses tõsikindlana ei tõendunud (Husserl 1993, 1396). Descartes'i kandev eesmärk ei olnud seega subjektiivsuse kui omalaadse tunnetussfääri iseendana tundmaõppimine, vaid naturalistliku ehk loodusteadusliku käsitlusviisi tõsikindlalt aluselt põhjendamine ja legitimeerimine (vt Kern 1964, 309–311).

Kui Descartes kasutas subjekti tõsikindlust justkui hüppelauana, et teha väiteid selle kohta, mis asub subjektist ja puhaste evidentside sfäärist väljaspool, siis fenomenoloog peab lähtuma üksnes evidentsiaalsest ehk iseilmnevast ning, nagu Husserl rõhutab, „ei too niisiis ütlusse midagi, mida me ise ei näe“ (Husserl 1993, 1396). Siit saabki edasi küsida, mida ennastnäitav subjektiivsus näha võimaldab, kuidas iseilmneva ehk fenomenide sfääri täpsemalt kirjeldada. Husserli jaoks on fenomenoloogilise kirjeldustöö kandvaks lähtekohaks intentsionaalsus ehk kogemuse suunatus objektidele: nägemise juurde kuulub nähtav, kujutluse juurde kujutletav, jne. Siin avaneb subjektiivsete aktide ja nendes haaratud objektide avar uurimisväli, niivõrd kui eri aktitüüpide juurde kuuluvad neile olemuslikud antuseviisid. Näiteks toob Husserl välja, et meeletajus haaratud materiaalse asja juurde kuulub antud-olemine varjundites: materiaalselt asja ei ole võimalik näha kõikidest külgedest korraga, see ilmneb meile alati mingi nurga alati. Fenomenoloogilisest kirjeldusest selgub, et antud ei ole siiski üksnes asjade parasjagu esilolev külg, vaid mingil viisil ka asjatervik, mis tähendab, et me näeme justkui rohkem, kui kogemuses vahetult ilmneb.

Ülal nägime, et ka Descartes märkas, et pärast maailma kahtluse alla seadmist on objektide sfäär subjektiivsuses endiselt mingil viisil alles. Husserli jaoks Descartes siiski üksnes riivab subjektiivsuse ja selles haaratud objektide problemaatikat, suutmata selles näha iseseisvat uurimisperspektiivi ning veel vähem sellest võrsvat transtsendentaalse fenomenoloogia programmi. Descartes takerdub Husserli silmis realismiprobleemi, mis seab vastamisi subjektiivsed ettekujutused ja nendest eraldi seisva objektiivse välismaailma (Husserl 1956, 334). Subjekti ja objekti, kogemuse ja sellest sõltumatu reaalse maailma eristusel põhinev tunnetusteoreetiline lähtekoht küsib selle järele, kuidas subjektiivsed ettekujutused suudavad välismaailma tabada. Husserli jaoks tähendab see probleemi vääriti seadmist. Tema jaoks ei seisne mõistatus selles, kuidas subjektiivne peegeldab objektiivset, vaid selles, et just sellisena – iseendas eksisteerivana – on maailm meile juba alati kogemuspäraselt antud. Transtsendentaalne fenomenoloogia, mida võib eristada Husserli varasemast ehk deskriptiivsest fenomenoloogiast, küsibki selle järele, kuidas kogemus maailmast subjektiivsuses ilmnevana võimalikuks saab (Zahavi 2003, 43). Küsimisväärne ei ole seega mitte

see, kas ilmnemisele midagi kuskil väljaspool vastab, vaid see, kuidas ilmnemises eneses maailma mõte ja kehtivus konstitueerub.

Niivõrd kui Husserli fenomenoloogia uuritavaks on puhas transtsendentaalne subjektiivsus, saab nüüd markeerida, kuidas fenomenoloogiline meetod ehk fenomenoloogiline *epoché* seda uurimisvälja avab ja ligipääsetavaks teeb. Kartesiaanlik kahtluskatse näitas, et subjektiivsuse nähtavale toomine eeldab harjumuspärase maailmausu neutraliseerimist ehk väljalülitamist. Just selle motiiviga haakub fenomenoloogiline *epoché*, aga erinevalt kartesiaanlikust kahtlemisest ei neutraliseeri see maailmausku ajutiselt – kuniks leiduvad argumendid, mille najal see uuesti kehtestada –, vaid püsivalt ja järjekindlalt. *Epoché* eesmärk ei ole langetada mistahes otsust maailma eksistentsi kohta, ei eitada ega jaatada, vaid kehtestada omalaadne hoidumishoiak, mis välistab igasuguse huvi subjektist sõltumatu olemasolu kohta.

Mis aga fenomenoloogi huvitab, nagu ülal märgitud, on see, kuidas meie harjumuspärane olemisusk, mida Husserl nimetab ka loomuliku hoiaku üldteesiks, subjektiivsuses moodustub ja võimalikuks saab. Just seetõttu, et meie kogemust juba alati eksisteerivast ja tähenduslikust maailmast uurida ja mõista, tuleb muidu anonüümselt lahtirulluvast kogemusvoost mingil kujul välja astuda.

*Teesist, mille me oleme täide viinud, me ei loobu, me ei muuda midagi oma veendumuses, mis iseendas jääb selliseks, nagu ta on, kuni me ei vii sisse uusi otsustusmotive: ning just seda me ei tee. Aga siiski leiab aset üks muudatus – sellal kui ta jääb selleks, mis ta on, asetame meie ta otsekui „aktsioonist välja“, me „lülitame ta välja“, „võtame ta sulgudesse“. Ta on endiselt olemas, nagu on sulgudesse võetu sulgudes, nagu väljalülitatu väljaspool vooluringi. Me saame ütelda: tees on elamus, aga me ei „kasuta seda“. (Husserl 2014, 2186–2187).*

Meetod, mille Husserl formuleeris esmakordselt 1905. aastal ja tutvustas avalikult 1907. aastal peetud loengukursusel, võib ometi segadust tekitada: ühelt poolt loobutakse igasugusest küsimisest kogemusest sõltumatu maailma kohta, teiselt poolt ei eita fenomenoloogia, et maailm *il m n e b* just sellisena – eksisteeriva tegelikkusena. Husserli vaates ei ole need kaks perspektiivi vastuolus, vaid moodustavad ühe mündi kaks külge: küsimused selle kohta, kas maailm iseendana on olemas, jäetakse kõrvale üksnes selleks, et saaksime olemasolust mõelda fenomenoloogiliselt – see tähendab niivõrd, kuivõrd see teostub ja paiskub esile subjektiivsete kogemusaktide lakkamatus voos. Niivõrd kui maailma olemasolu juhatakse tagasi subjektiivsusele, võib rääkida fenomenoloogilist *epoché*'d täiendavast meetodilisest sammust ehk transtsendentaalsest reduktsioonist.

## Heideggeri fenomenoloogia: varjul viibiv olemine

Oma fenomenoloogilise teekonna alguses on Heideggeri jaoks oluline Husserlilt saadud orientiir, et maailma olemasolu ei tule tõestada, vaid mõista. Heideggeri puhul väljendub see äratundmine püüdluses mõista inimeksistentsi kui konkreetset maailmasolu, mida ei saa taandada subjektiivsete kogemuste intentsionaalsetele struktuuridele. Kuna Heidegger mõtestab ümber, mis on üldse fenomen, tuleb revideerida ka meetodit. Inimliku maailmasolu ehk *Dasein*'i üksikasjalik eritlemine eeldab seega mõnevõrra teistsugust metodoloogilist tööriistakasti, mida Heidegger Husserlilt tükides arendama hakkab.

Oma originaalse lähenemise väljatöötamisel tugineb Heidegger ülal mainitud Husserli sõnastatud printsiipide printsiibile, mis nõuab, et fenomenoloogia uuriks elavat elu ennast, nii nagu see ennast ise näitab. Nagu Heidegger Husserli assistendina 1919. aastal Freiburgi ülikoolis peetud loengukursusel rõhutab, peab fenomenoloogiline meetod sellest lähtuvalt võrsuma elava kogemuse sügavusest, mitte lähenema sellele väljastpoolt:

Meie probleemi jaoks tuleneb fenomenoloogilisest põhihoiakust otsustav suunis: mitte konstrueerida meetodit väljastpoolt ja ülevalt, [mitte] mõelda dialektiliste kaalutluste kaudu välja uut teoreetilist teed. Kuna fenomenoloogia üksi saab ennast ja ainult iseenda kaudu tõestada, on iga seisukohavõtt patt omaseima [*eigensten*] vaimu vastu. Ja surmapatt oleks arvamus, et see ise on vaatepunkt. (GA 56/57, 110)

Husserlilt saadud „otsustava suunise“ kohaselt peab niisiis fenomenoloogia eemalduma teoreetilisest lähenemisviisist. Fenomenoloogiline meetod peab selles mõttes olema enesekohane, juhindudes üksnes fenomenist ehk ennastnäitavast. Seejuures on oluline, et erinevalt Husserlist ei usu Heidegger, et fenomenoloog suudab ennast elavast elust täielikult välja tõsta, nii nagu seda pidi võimaldama fenomenoloogiline *epoché*. Selle asemel, et eluvoogu justkui kõrvaltseisjana kirjeldada, nõuab Heidegger, et fenomenoloogiline lähenemine põhineks „absoluutsel sümpaatial elu enese vastu“ (*Lebenssympathie*) (GA 56/57, 109–110). See tähendab, et fenomenoloog peab sukelduma isiklikku elatud ellu selle situatsioonilises täideviiduses ja ometi saama sellest filosoofiliselt kõnelda. Niisiis saab küsimuseks, kuidas me maailmas olevatena, absoluutses sümpaatial eluga selle ligipääsu saavutame.

Rääkides Heideggeri fenomenoloogiast, on rangelt võttes kõne all tema varane mõtlemine. Heideggeri fenomenoloogiline filosoofia jääb ajavahemikku 1917–1929/30 (vt nt Großheim 2021, 574). Nagu Husserl enne teda ja temaga paralleelselt, võtab Heidegger meetodi probleemi oma nn fenomenoloogiliste aastate ehk varase perioodi

jooksul üha uuesti üles.<sup>4</sup> Probleem ei kao, vaid saab üha taas-mõeldud ja -sõnastatud. Pisut utreerides võiks kogu Heideggeri varast perioodi iseloomustada tema 1919. aasta loengukursusel lausutu kaudu: „Sellepärast on kogu see loengukursus päriselt ainult ümber meetodi-küsimuse liikunud“ (GA 56/57, 110).

Küsides järgnevalt, mida kujutab endast Heideggeri fenomenoloogia, toetume tema enda poolt „Olemises ja ajas“ väljatoodud määratlusele, mille kohaselt filosoofia on fenomenoloogiline ontoloogia (SZ, 38). Heideggeri jaoks kuuluvad fenomenoloogia ja ontoloogia otsustavalt kokku (vt ka SZ, 35, 37; GA 61, 60; GA 62, 364; GA 63, 2; GA 20, 98, 200; GA 24, 27). Selles määratluses osutab *ontoloogia* filosoofia teemale ja *fenomenoloogia* sellele meetodile. Sellest lähtuvalt mõtestame Heideggeri fenomenoloogia eripära lahti kahe sammu kaudu – esmalt küsides fenomenoloogia teema järele ja seejärel visandades fenomenoloogia kui meetodi.

Nagu ülaltoodud tsitaadist nähtub, tõstab Heidegger fenomeni fenomenoloogias esmaseks. Fenomen peab määratlema meetodi ja mitte vastupidi, nagu ta „Fenomenoloogia põhiprobleemides“ Husserli intentsionaalsuse väärtõlgenduste üle arutledes selgelt ütleb (GA 24, 87). Fenomeni esmasuse ja sellega fenomeni kui sellise mõistmise olulisus fenomenoloogia määratlemisel tuleb selgelt esile „Olemises ja ajas“. Ühtlasi osutab ta selles, et tema arusaam loosungist „asjade eneste juurde“ ning seega fenomenist kui sellisest on erinev Husserli omast. Konkreetsemalt aitab kahe mõtleja erinevust fenomenoloogia juhtlause mõistmisel<sup>5</sup> selgitada Heideggeri eristus formaalse ja fenomenoloogilise fenomeni mõiste vahel.

Viidates tagasi Husserlile, kirjeldab Heidegger fenomenoloogiat lähenemisena, mille eesmärk on „seda, mis ennast näitab, nii nagu see end iseenesest näitab, iseendalt näha lasta“ (SZ, 34). Selline fenomeni definitsioon kirjutab ette, et oma objekti tuleb käsitleda otse ja temast enesest lähtuvalt. Heideggeri jaoks on nüüd oluline, et selline määratlus jätab eristamata, millisest olevast on jutt. Teisisõnu jääb määratlemata, missuguseid olevaid mõistetakse „fenomenidena“, samuti jääb lahtiseks, kas see, mis end näitab, on olev või oleva omadus (samas, 31, 34–35).

Säherdune formaalselt mõistetud fenomen vajab Heideggeri sõnutsi de-formaliseerimist, mis on ühtlasi punkt, kus ta oma lähenemise Husserli omast eristab. De-formaliseeritud fenomeni nimetab Heidegger fenomenoloogiliseks fenomeni mõisteks. Fenomeni de-formaliseerimine tähendab ennekõike selle temaatilist määratlemist (samas, 31, 35). Võib väita, et see, kuidas Heidegger seda käiku mõtestab, on üheks võtmeteguriks tema fenomenoloogilise käsitluse mõistmisel.

4 Heideggeri meetodikäsitlusest tema n-ö fenomenoloogiaeelses mõtlemises vt nt Matjus 2020.

5 Heideggeri fenomenoloogia loosungi ümbermõtestamisest seoses Husserliga vt lisaks nt Keiling 2021, 477–478.

Fenomenoloogiliselt mõistetud fenomeni keskmes on kaks asjaolu. Esmalt, nagu öeldud, filosoofia on fenomenoloogiline ontoloogia, ehk see, mida fenomenoloogia peab meil näha laskma (mis peab end temaatiliselt näitama), on olemine. See tähendab, et Heideggeri fenomenoloogia teemaks ei ole ükskõik missugune olev, vaid hoopis olevate olemine ja seda mõistetuna ontoloogiliselt diferentsilt.<sup>6</sup> Olemine on see, mis nõuab fenomeniks saamist ja mille fenomenoloogia on võtnud enda temaatiliseks objektiks (samas, 35). Täpsemalt, fenomenoloogilise fenomeni mõiste juures peetakse silmas, et „see, mis ennast näitab, on olevate olemine, selle tähendus, modifikatsioonid ja derivaadid“ (samas).

Eelneva seotult saab fenomeni teiseks oluliseks momendiks asjaolu, et olemine võib olla antud mitmeti, ja see, et enamasti ja ennekõike on olemine kinni kaetud ehk varjatuses (*Verdecktheit*). See tähendab, et olemine – see, mida fenomenoloogia peab laskma näha – on miski, mis enamasti ennast niisama näha ei lase – miski, mis on peidus või mis näitab end maskeeritult, millegi muuna kui sellena, mis ta on (samas, 35, 37). „Olemises ja ajas“ (samas, 28–31, 36) osutab Heidegger varjatuse eri viisidele. Nii võib fenomen olla varjatud kui mitte-veel-avastatu või kunagi küll avastatud, ent hilisemalt taas kinni kaetud (*verschüttet*). Samuti võib varjatuse esineda viisil, et see, mida kohatakse, viitab millelegi, mis ta ise ei ole, nagu näiteks sümptom osutab haigusele (seda viisi nimetab Heidegger nähtuvuseks (*Erscheinung*)). Kõige sagedasemaks ja (sellest läbimurdmise mõttes) raskemaks varjatuse viisiks peab Heidegger paistvust (*Scheinen*) ehk eelnimetatud enese näitamist millenagi, mis too iseenesest ei ole. Nii näiteks võib teatava valguse käes õhetavana näiv pale tekitada eksliku ettekujutuse, et tegemist on palavikule viitava sümptomiga, kuigi nii ei ole. Seejuures on oluline, et varjatuse viisid, sh ka paistvus, tuginevad ühel või teisel moel fenomenile. See tähendab, et kõik varjatuse viisid eeldavad midagi, mis end näitab.

Asjaolust, et fenomenoloogia teema on olemine, tõuseb „Olemises ja ajas“ fenomenoloogilise filosoofia keskmesse *Dasein*'i<sup>7</sup> fundamentaalanalüüs. Heideggeri sõnul on olemine alati oleva olemine, mistõttu tuleb olemise esiletoomiseks pöörduda spetsiifilise oleva poole. Täpsemalt tuleb pöörduda *Dasein*'i poole – oleva poole, kellel on

---

6 Ontoloogiline diferents on Heideggeri fundamentaalontoloogia keskne printsiip. See osutab otsustavale erinevusele olemise (*Sein*) ja olevate (*Seiendes*) vahel, asjaolule, et olemine ei ole mõni olev. Esmakordselt ja põhjalikumalt käsitleb Heidegger ontoloogilist diferentsi 1927. aasta suvesemestril peetud loengukursuses „Fenomenoloogia põhiprobleemid“ („Die Grundprobleme der Phänomenologie“, GA 24). Selles loengukursuses lausub Heidegger: „[Ontoloogiline diferents] puudutab erinevust olevate ja olemise vahel. Ontoloogiline diferents ütleb: olevaid iseloomustab tõepoolest teatud olemise konstitutsioon [*Seinsverfassung*]. See olemine ise ei ole midagi olevat. Seejuures jääb pimedusse, mis ühe oleva olemisse kuulub“ (GA 24, 109).

7 *Dasein* on Heideggeri termin, mis viitab inimese olemasolule, ent mida ei saa inimeseks olemise tähendusele taandada. „Olemises ja ajas“ tähistab *Dasein* ühtlasi avatust, millelt olemismõistmine saab võimalikuks (vt ka Parhomenko 2009, 233–242). Terminil tõlkimisest eesti keelde vt tõlkija Ülo Matjuse allmärkus 6 (Heidegger 1994b, 1921).



teiste olevate ees teatav esmasus, kuivõrd tema olemismõistmine kuulub tema olemisse (samas, 7, 12, 37). Nii kujutab „Olemine ja aeg“ endast ennekõike *Dasein*'i olemisstruktuuride analüüsi.<sup>8</sup> *Dasein*, selle olemisülesehitus, on fenomenoloogia lähtepunkt ja siht (samas, 37). See on see, millest fenomenoloogiline filosoofia peab lähtuma ja mida too saab ja peab esile tooma, otsides ja samas rajades nii teed mõistmis-võimalikkuseks absoluutses sümpaatias eluga. Seejuures rõhutab Heidegger korduvalt, et fenomenoloogia on teatav meetod (vt nt GA 20, 117–118; GA 24, 27; SZ, 27). „Olemises ja ajas“ fenomenoloogilist lähenemisviisi ehk meetodit määratledes lausub Heidegger: „„Fenomenoloogiline“ tähendab kõike, mis kuulub esituse ja eksplikatsiooni viisi juurde ning mis moodustab käesolevas uuringus nõutava mõistelisuse“ (SZ, 37).

### **Varjuloleva esiletoomine: fenomenoloogilise meetodi kolm aspekti**

Niisiis on küsimus selles, mis on see fenomenoloogia kui vahend: kuidas fenomenoloogia kui meetodi kaudu *Dasein*'i olemisstruktuurid esile tuuakse, pidades silmas fenomenide kalduvust ennast varjata. Nagu Heidegger rõhutab, tuleb meetodi rakedamisel ennekõike säilitada enesekriitika:

Olemise ja olemisstruktuuride kohtamisviis fenomenidena tuleb kõigepealt fenomenoloogia objektidest esile võita. Seetõttu nõuavad analüüsi lähtepunkt [*Ausgang*], samuti juurde pääs [*Zugang*] fenomenile ja läbi pääs [*Durchgang*] valitsevatest varjamistest oma metoodilist kindlustatust. Nähtuste „originaalse“ ja „intuitiivse“ haaramise ja eksplitseerimise idee on vastupidine juhusliku, „vahetu“ ja mõtlematu „kaemuse“ [*Shauens*] naiivsusele. (SZ, 36–37)

Kuigi ka „Olemises ja ajas“ leiame fenomenoloogia kui meetodi kohta eksplitsiitseid juhiseid, väidame, et selles teoses Heidegger ennekõike rakendab juba varasemalt väljatöötatud „Olemine ja aeg“ kui olemisküsimuse ettevalmistus *Dasein*'i olemisülesehituse esiletoomise kaudu pigem tahab juba öelda olemist sellele kohasel viisil. Sellele, kuidas olemist fenomenoloogiliselt esile tuua, osutatakse korduvalt, ent üldjuhul ei tematiseerita seda eraldi. Nii kuuleme läbivalt, et midagi destrueeritakse,<sup>9</sup> millelegi on osutatud formaalselt (vt nt SZ, 114, 132, 231, 329), või midagi eksplitseeritakse (vt nt SZ, 21, 27, 196). Tegemist on fenomenoloogilise meetodi momentidega, mis saavad põhjalikuma seletuse „Olemisele ja ajale“ eelnevates tekstides.<sup>10</sup> Küsides, mida

8 Et saada ülevaadet Heideggeri „Olemises ja ajas“ esitatud *Dasein*'i olemisülesehitusest, suunaksime eestikeelse lugeja Eduard Parhomenko Heideggeri filosoofiat käsitleva artikli juurde (vt Parhomenko 2009).

9 Destruktsiooni käsitleb Heidegger eksplitsiitselt ka „Olemises ja ajas“, vt SZ, §6. Mõiste ise tuleb Heideggeri terminoloogiasse aga juba märksa varem.

10 Peame siinkohal silmas ennekõike Heideggeri esimese Freiburgi perioodi ja Marburgi perioodi loengukursuseid, mis on Heideggeri kogutud teostes („Gesamtausgabe“) avaldatud väljaannetena vastavalt GA 56/57 kuni GA 63 ja GA 17 kuni GA 26.

kujutab endast fenomenoloogiline meetod, mille abil oleva olemist näha lastakse, näitame järgnevalt, kuidas need momendid võiksid saavutada sobiva (või filosoofiale enesekohase) lähtepunkti, juurde- ja läbipääsu. Seejuures märkame, kuidas meetod peab esimese asjana arvesse võtma oma temaatilist objekti ja selle võimaliku varjatuse asjaolu. Vaadelgem Heideggeri fenomenoloogilise meetodi juurde kuuluvaid momente lähemalt.

Heideggeri loenguid ja kirjutisi läbib ühine joon, mis ulatub kaugemale tema fenomenoloogilisest perioodist. Nimelt alustatakse probleemi lahkamist selle ajaloolise tausta ja olemasoleva seisundi analüüsiga. Olgu selleks siis ontoloogia ajalugu „Olemises ja ajas“ või kaasaegse füüsika aja-käsitlus „Aja mõistes“ (eesti keelde tõlkinud Eduard Parhomenko, vt Heidegger 2003), tehnika määratlemine essees „Küsimus tehnika järele“ (eesti keelde tõlkinud Ülo Matjus, vt Heidegger 1989), küsimine kunsti päritolu järele ettekandes „Kunsti päritolu ja mõtlemise piiritelmu“ (eesti keelde tõlkinud Tõnu Luik, vt Heidegger 1994a) või mistahes muu probleemikäsitlus. Säherdused sissejuhatused ei ole lisatud moe pärast, täitmaks akadeemilisele kirjatükile ettekirjutatud nõuet tutvustada asjade seisu, ega ka mitte sissevaateks olemasoleva probleemistikku eesmärgiga pakkuda sellele mõnevõrra erinevast maailmavaatelist punkti lisandusi (oleks ju surmapatt arvata, et fenomenoloogia ise on vaatepunkt (GA 56/57, 110)).<sup>11</sup> Tegemist on konkreetse metodoloogilise sammuga, mõistmaks olemasolevaid hoiakuid, et leida neist siis väljapääs ja võimaldada sellega esmane juurdepääs probleemile – tegu on fenomenoloogilise destruktsiooniga.<sup>12</sup>

Nagu eelnevalt öeldud, esmalt ja ennekõike fenomen ei näita ennast, vaid on varjatud, mistõttu fenomenoloogia kui vahend fenomeni haaramiseks peab seda varjatust alati arvesse võtma, peab sellest johtuma. Fenomenoloogiline destruktsioon on metodoloogiline vahend toomaks seda varjatust esile ning andmaks suuniseid varjatusest väljumiseks. See nõuab pöördumist olemasolevate käsitluste poole ja seda mitte vastandamiseks, vaid neis sisalduvate kalduvuste ja eelhoiakute väljatoomiseks:

Samuti ei ole destruktsioonil negatiivset tähendust, mis ontoloogilise traditsiooni maha raputaks. Vastupidi, ta peaks selle märgistama oma positiivsetes võimalustes ja see tähendab alati oma piirid es, mis on faktiliselt antud kunatises [*jeweiligen*] küsimusepüstituses ja selles, kuidas võimalik uurimisvaldkond on etteantult piiritletud. (SZ, 22)

11 Heideggeri varaseid tekste läbib filosoofiale kui teadusele ja kui maailmavaatele vastandumise teema (vt nt GA 56/57, §1; GA 58, §9; GA 59, §2; GA 60, 10; GA 61, §2.A.a; GA 62, 362; GA 63, 63; GA 20 §4; GA 24, §2–3).

12 Heideggeri fenomenoloogilise destruktsiooni kohta vaata lähemalt Kustassoo 2020.

Destruueerimise kaudu osutatakse sellele, mis on ja kuidas on olnud: avatakse olemasolevaid lähenemisi ja mõtestatakse käibelolevat kui *Dasein*'i olemasolu selle kalduvusis. See on vältimatult tarvilik metodoloogiline moment, et fenomenist endast lähtuvalt positiivse käsitluseni jõuda. Seega on Heideggeri lähenemise järgi filosoofiaga tegeledes paratamatult tarvilik pöörduda filosoofia ajaloo poole. Teisiti toimimine tähendaks filosoofia seisukohalt probleemist ebakriitiliselt irdumist, kuivõrd olemasoleva (või ka traditsioonilise) filosoofia kalduvustest saab tuvastatud nii varjatuse asjaolu kui ka see, millest varjatus johtub.

Destruksiooni esmane eesmärk ongi välja tuua eelhoiakud, mis küsimärgistamata olemasolevaid lähenemisviise kannavad. Keskne eelhoiak, mis sel viisil esile tuuakse, on objektiveerimine ehk nn teoreetilisest eelhoiakust lähtuv kalduvus fikseerida nähtused juba ette subjekti vastas seisvate objektidena. Oma 1920.–1921. aasta talvesemestri loengukursusel „Sissejuhatus religioonifenomenoloogiasse“ sõnastab Heidegger selle hoiaku nii: formaal-ontoloogiline määratlus pöördub ühekülgselt sisu (*Gehalt*) poole ning jätab täielikult tähelepanuta täideviiduse (*Vollzug*) (GA 60, 63). Enamgi veel, Heideggeri väitel näitab pilguheit filosoofia ajaloole, et formaalne objektimääratlus (*die formale Bestimmtheit des Gegenständlichen*) valitseb filosoofias täielikult (samas). Filosoofia (=fenomenoloogia) ette kerkib nõue tollest valdavast lähenemisviisist hoiduda. Võimalus hoiduda tematiseerub järgmiste metodoloogiliste momentide kaudu.

Nimetatud religioonifenomenoloogia loengukursusel sõnastab Heidegger usutavasti kõige kompaktsemalt selle, mida ta oma varasel perioodil peab silmas fenomeni ja fenomenoloogia all. Nimelt lausub Heidegger selles loengus, et iga kogemuse kohta saab küsida kolmes tähendussuunas: saab küsida 1) selle algupärase „mis“ kohta, mida kogemuses kogetakse (sisu, *Gehalt*), 2) selle algupärase „kuidas“ järele, milles seda kogetakse (suhetus või suunatus, *Bezug*), ja 3) algupärase „kuidas“ järele, milles seosetähendus täide viiakse (täideviidus, *Vollzug*) (GA 60, 63).<sup>13</sup> Nii näiteks võime tähendussuundade kaudu Aleksandr Solženitsõni „Gulagi arhipelaagi“ lahti mõtestades esmalt kõnelda vangilaagri kogemusest kui miskist Solženitsõni poolt kogetust – kogemuse sisust. Selle sisu juurde on võimalik jääda (ning traditsiooniliselt jäädasegi) ja sellest oma uurimuse objekt teha. Ent selle kohta saab edasi küsida – kirjeldatud kogemust saab edasi eksplitseerida, küsides suunatuste järele, mis sellesse tähenduslikku kogemusse on kätketud ja selle loovad: saame rääkida nt Solženitsõni suhetatusest ümberilma, teiste inimeste kui ka iseendaga ehk tematiseerida ilmasolu viisid

13 Tegemist on tähendussuundadega: sisutähendus (või ka „täenduslik sisu“, *Gehaltssinn*), suhetähendus (või ka „täenduslik suunatus“, *Bezugssinn*) ning täideviiduse tähendus (või ka „täenduslik täideviidus“, *Vollzugssinn*). Tähendussuundade eksplikatsiooni kohta vaata nt ka Escudero 2021; Kisiel 1995, 128, 169, 395–396, 493. Tähendussuundade seotust Husserliga (noemaatilise ja noeetilise) ja selle Heideggeri poolset edasiarendust konkreetse situatsiooni suunas vt lisaks nt Guidi 2020, 84–85.

nagu *Umwelt*, *Mitwelt* ja *Selbstwelt*. Teisiti öeldes, saame rääkida *Dasein*'i olemisülesehituse formaalsetest ontoloogilistest struktuuridest. Nii kogemust lahates peame samas tõdema iga kogemuse konkreetsust – selle täide- või elluviimist ainitises situatsioonis konkreetse mina poolt. Aleksandr Issajevitš Solženitsõn kogeb arhipelaagi rägastikke teisiti kui Arnold Susi – lugeja oma tugitoolis sirutub loetu poole, võib-olla eksplitseerib fenomeni, ent ei vii täide ehedat vangilaagri kogemust.

Fenomen on Heideggeri käsitluses tähendustervik nendes kolmes suunas ning fenomenoloogia on tähendusterviku eksplikatsioon (GA 60, 63). Eksplitseerimine aga ei ole ilma suunisteta. Kuidas maailmas olevatena, absoluutses sümpaatias eluga sellele elule ligipääs saavutada ning enamasti ja ennekõike varjatuses viibivat esile tuua, on sõnastatud kolmanda metodoloogilise momendi, formaalse osutuse (*formale Anzeige*) kaudu.

Formaalsel osutamisel, mis „kuulub metodoloogilise momendina fenomenoloogilisse eksplikatsiooni endasse“ (GA 60, 63) ja mis tuleb selgeks teha fenomenoloogilise destruktsiooni kontekstis (GA 61, 141), on ennekõike kaks ülesannet: hoiatada ja osutada (samas, 141–142). Seega sõnastab Heidegger formaalse osutusega ühelt poolt vajaduse valitseva eelhoiaku ärahoidmiseks ehk hoiatab kergekäelise suhtumise eest olemasolevatesse teooriatesse (see on see, mille formaalne osutus Heideggeri sõnutsi saavutab (GA 60, 63)). Teiselt poolt sõnastab ta formaalse osutusega nõude (kui ka viisi) fenomenoloogia teema pilku haaramiseks. Nimelt:

Miks seda „formaalseks“ nimetatakse? Formaalne on midagi suhtepärast. Osutus peab ette fenomeni suhtele osutama – negatiivses mõttes siiski ka hoiatuseks! Fenomen peab olema nii ette antud [*vorgegeben sein*], et selle suhtetähendus hoitakse avatuna [*in der Schweben*]. Peab olema ettevaatlik, et mitte eeldada, et suhtetähendus on algupäraselt teoreetiline. (GA 60, 63–64)

Õelduga juhatab Heidegger esmalt fenomenoloogia osutama selle jaoks võimalikus ja tarvilikus suunas. Fenomenoloogia ülesanne on osutada suhtetähendusele. „Olemise ja aja“ keeles kõneldes, kus fenomenoloogia on temaatiliselt ontoloogiana määratletud: tuleb osutada *Dasein*'i fundamentaalsetele struktuuridele. Teiseks peab formaalne osutamine ära hoidma langemise eelhoiakutest kantud lähenemisse. Kerkib nõue osutada fenomeni suhtetähendusele nii, et samal ajal hoidutakse võtmast enesestmõistetavalt, et tegu on millegi teoreetilisega. Ent mitte ainult. Lisaks eelnevale tõstab Heidegger esile nõude, et temaatilisele objektile osutataks nii, et selle täideviidus hoitakse avatuna (GA 60, 64). See tähendab, et analüüsid näiteks Solženitsõni kogetud sõprust Arnold Susiga, on fenomenoloogi võimuses avada seda kogemust kui teatud struktuuri, kaasolu (*Mitsein*), väljendust, ent nende omavahelised konkreetsed käepigistused jäävad neile endile.

Ehk siis, fenomenoloogia ülesanne on eksplitseerida fenomeni. Fenomeni eksplitseerimine tähendab selle järele küsimist kolmes tähendussuunas. Küsimisel tuuakse välja, mis on. Avatakse olemasolev varjatus (destrueerimise kaudu tuuakse esile valdavaks kujunenud teoretiseeriv keskendumine sisutähendusele); osutatakse sellele, mida fenomenoloogiline lähenemine peaks esile tooma, ehk suunatakse vajadusele keskenduda suhtetähendusele (maailmas olemise viisidele), mis omakorda peab olema määratletud nii, et suhtetähenduse konkreetne elluviimine jäetakse situatsioonis avatuks (täideviidus-tähendus).

### Lõpetuseks: märkusi keeleriiust

Formaalse osutuse juures on otsustav tähtsus keelekasutusel. Formaalne osutamine ütleb ennekõike, kuidas midagi öelda – see on viis fenomeni mõisteliselt artikuleerida. Eesti lugejale on Heideggerist kõneldes vast just tema keelekasutuse teema tuttavaim. Siinse Heideggeri diskursuse püsiv osa näib olevat Heideggeri tõlkimisest kasvanud „riid“, millest Eduard Parhomenko on korduvalt kirjutanud<sup>14</sup> ning mille üks haripunkt on jälgitav 1992. ja 1993. aasta Akadeemia numbrites avaldatud poleemilistes artiklites.<sup>15</sup> Heideggeri tekstide eestikeelsetele tõlgetele etteheidetud võõristavat keelekasutust on varasemalt korduvalt mõtestatud ja selgitatud (vt Matjus 1988; 1989; 1991; 1993; [1996] 1999; 2002; vt ka Matjuse enda poolt toodud osutused teemakäsitlusele 1996/1999, lk 302, viide 47; Luik 1994; Parhomenko 2016). Kuivõrd formaalne osutamine fenomenoloogilise momendina kõneleb just keelekasutuse otsustavusest, on siinkohal paslik ära märkida, kuidas Heideggeri keelekasutus (kui ka eestikeelsetele tõlgetele etteheidetud raskepärusus) on fenomenoloogilise meetodi poolt põhjatud. Nimelt, nõue formaalselt osutada tähendab juba keelekasutuse kaudu hoiatada, osutada ja jätta avatuks. Nii näiteks osutab termin *Dasein* formaalselt inimolule nii, et toob esile meie viisi ilmas olla (*Da* kui seal-olu, siin-ollu heidetusele osutav) ning teeb seda osutusega fenomenoloogia temaatilisele objektile, olemisele (*sein*), jättes samas konkreetse *Dasein*'i olemasolu avatuks tema ainutises situatsioonis elluviimiseks. Lisaks hoidutakse sõnaga *Dasein* (vältides sõnu *inimene*, *eksistents* vms) kergekäelisest laskumisest traditsioonilistesse eelhoiakutesse ning tõugatakse lugeja ühtlasi võõristavat sõna kasutades küsima, millest on jutt. Või nagu Ülo Matjus on öelnud (ja Eduard Parhomenko (2002; 2023) korduvalt öeldule taas-osutanud): „Martin Heidegger peaks ka eesti keeli võõrastama, meid piidlema sundima – sest teisiti mõteldu tähendab ka: teisiti üteldu“ (Matjus 1988, 1091).

14 Vt Parhomenko 2002, 2016, 2023. Samuti on Parhomenko teemat käsitlenud 2023. aastal Ülo Matjuse mälestuseks korraldatud näitusel „Raamatu saatusest“ (<https://filsem.ut.ee/et/sisu/kauaaegsele-filosoofiaprofessorile-ulo-matjusele-puhendatud-naitus-raamatu-saatusest-motiskleb>).

15 Vt Kaalep 1992; Lepikult 1993; Matjus 1992a ja 1992b.

Naastes alguses osutatud küsimuse juurde, kuidas Husserli ja Heideggeri lähene-misi võrrelda, võib tõdeda, et kuigi Heideggeri silmis saavutas Husserl ainult esmase läbimurde fenomenoloogiasse (vt nt GA 62, 365; GA 20, 108; GA 64, 17 viide 1; GA 80.1, 131, 133; SZ, 38) ja Husserl jõuab peale „Olemise ja aja“ lugemist järeldusele, et filosoofili-selt pole tal „Heideggeri sügavmõttelisusega mingit pistmist“ (Husserl 1931, viidatud Parhomenko 2009 järgi), käivad kaks mõtlejat sarnast küsimusepüstitust silmas pida-des ikkagi ühist teed: mõlemad otsivad meetodit, mille abil leida ligipääs „asjadele enestele“ – olgu selleks siis objektide ja maailma antus subjektiivsuses või hoopis enamasti varjatult viibiv olemine. Nõnda ühendab kahte mõtlejat ka äratundmine, et fenomen ehk ennastnäitav ei näitagi ennast ise ja niisama lihtsalt, vaid avaneb üksnes fenomenoloogiliselt koolitatud pilgule.

*Uurimistööd on finantseerinud Eesti Teadusagentuur (PUTJD128).*

---

## Allikad

Descartes, René. 2014. *Meditatsioonid esimesest filosoofiast*. Ladina keelest tõlkinud Meelis Friedenthal ja Marju Lepajõe. Tartu: Ilmamaa.

———. 2016. *Arutus meetodist. Aru õigeks juhtimiseks ja tõe otsimiseks teadustes*. Prantsuse keelest tõlkinud Andres Raudsepp. Tartu: Ilmamaa.

Escudero, Jesús Adrián. 2021. „Actualization (Vollzug).“ – *The Cambridge Heidegger Lexicon*, toimetanud M. A. Wrathall, 16–18. Cambridge: Cambridge University Press.

GA 20 = Heidegger, Martin. 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

GA 24 = Heidegger, Martin. 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

GA 56/57 = Heidegger, Martin. 1999. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe 56/57. 2. parandatud ja täiendatud trükk. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

GA 58 = Heidegger, Martin. 1993a. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Gesamtausgabe 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

GA 59 = Heidegger, Martin. 1993b. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Gesamtausgabe 59. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

GA 60 = Heidegger, Martin. 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

GA 61 = Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Gesamtausgabe 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

GA 62 = Heidegger, Martin. 2005. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Gesamtausgabe 62. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

GA 63 = Heidegger, Martin. 1988. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

- GA 64 = Heidegger, Martin. 2004. *Der Begriff der Zeit*. Gesamtausgabe 64. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- GA 80.1 = Heidegger, Martin. 2016. *Vorträge*. Teil 1: 1915 bis 1932. Gesamtausgabe 80.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Großheim, Michael. 2021. „Phenomenology (Phänomenologie).“ – *The Cambridge Heidegger Lexicon*, toimetanud M. A. Wrathall, 574–577. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guidi, Lucilla. 2020. „The Pragmatic and Transformative Dimension of Heidegger’s Early Method of Formal Indication.“ – *Bollettino Filosofico* 35, 83–92. <https://doi.org/10.6093/1593-7178/7440>.
- Heidegger, Martin. 1989. „Küsimus tehnika järele.“ Tõlkinud Ülo Matjus. – *Akadeemia* 1 (6): 1195–1222.
- . 1994a. „Kunsti päritolu ja mõtlemise piiritlem.“ Tõlkinud Tõnu Luik. – *Akadeemia* 6 (1): 73–97.
- . 1994b. „Fenomenoloogia ja teoloogia.“ Tõlkinud Ülo Matjus. – *Akadeemia* 6 (9), 1915–1943.
- . 2003. „Aja mõiste.“ Tõlkinud Eduard Parhomenko. – *Akadeemia* 15 (5): 1019–1041.
- Husserl, Edmund. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Gesammelte Werke, Band III. Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1956. *Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil. Gesammelte Werke, Band VII. Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1963. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Gesammelte Werke, Band I. Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Gesammelte Werke, Band VI. Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1993. „Pariisi ettekanded.“ Tõlkinud Ülo Matjus. – *Akadeemia* 5 (7): 1389–1424.
- . 2014. „Fenomenoloogiline alusvaatlus. (Katkend).“ Tõlkinud Juhan Hellerma. – *Akadeemia* 26 (12): 2179–2193.
- Jacobs, Hanne. 2018. „Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty on The World of Experience.“ – *Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, toimetanud Dan Zahavi, 650–675. Oxford: Oxford University Press.
- Kaalep, Ain. 1992. „Spiegel’i-kõnelus Martin Heideggeriga.“ – *Akadeemia*, nr 5, 1992, lk 942–968.“ – *Akadeemia* 4 (5): 1102–1103.
- Keiling, Tobias. 2021. „Matter, the (Sache).“ – *The Cambridge Heidegger Lexicon*, toimetanud M. A. Wrathall, 477–478. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kisiel, Theodore J. 1995. *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Kern, Iso. 1964. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kustassoo, Karin. 2018. *Paths Towards Philosophy: Søren Kierkegaard’s Place in Martin Heidegger’s First Freiburg Period Lecture Courses (1919–1923)*. Doktoritöö. Juhendanud R. D. N. van Riessen, kaasjuhendanud R. Uljée. Leideni Ülikool. <https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/63087>.
- . 2020. „Ajaloostruktuuri: noore Martin Heideggeri lähenemisest filosoofia ajaloole.“ – *Studia Philosophica Estonica* 13, 154–173. <https://ojs.utlib.ee/index.php/spe/article/view/18456>.
- Laasik, Kristjan. 2013. „Asjade antusest tajus.“ – *Akadeemia* 25 (1): 104–123.
- Lepikult, Mirjam. 1993. „Tundmatu jumal, tuttav viha.“ – *Akadeemia* 5 (10): 2223–2228.

- Luik, Tõnu. 1994. „Heideggeri tõlgitsevates jälgedes.“ – *Akadeemia* 6 (1): 86–97.
- Matjus, Ülo. 1988. „Teed – Mitte teosed. Martin Heideggeri saateks eesti keelde.“ – *Looming* 8: 1089–1092.
- . 1989. „Tehnika järele küsimise järel. Martin Heideggeri tõlkimisest.“ – *Akadeemia* 1 (6): 1222–1227.
- . 1991. „Martin Heidegger: Wozu übersetzen?“ – *Jahrbuch der Estnischen Goethe-Gesellschaft*, 107–113. Tartu: Eesti Goethe-Selts.
- . 1992a. „See üks vastus.“ – *Akadeemia* 4 (5): 1105–1108.
- . 1992b. „Kõik suur seisab tormis: Lisandusi *Spiegel*'i kõnelusele Martin Heideggeriga.“ – *Akadeemia*, 4 (6): 1246–1268.
- . (1996) 1999. „Juhatus väljumaks metafüüsikast.“ – Martin Heidegger, *Sissejuhatus metafüüsikasse*, 275–295. Tartu: Ilmamaa.
- . 2002. „Ülo Matjus: Esteetika ületamisest.“ – Martin Heidegger, *Kunstiteose algupära*, 177–186, Tartu: Ilmamaa.
- . 2020. „Martin Heidegger meetodi mõistest oma fenomenoloogia-eelses filosoofias.“ – *Studia Philosophica Estonica* 13, 143–153. <https://ojs.utlib.ee/index.php/spe/article/view/18089>.
- MacDonald, Paul S. 2000. *Descartes and Husserl. The Philosophical Project of Radical Beginnings*. State University of New York Press.
- Parhomenko, Eduard. 2002. „Võõra sõna järeleküpsemine, pärisoma sünnivalu. Ülo Matjusele.“ – *Sirp*, 14. juuni. <https://www.sirp.ee/archive/2002/14.06.02/Kirjand/kirjand1-4.html>.
- . 2009. „Martin Heidegger.“ – 20. sajandi mõttevoolud, toimetanud Epp Annus, 229–262. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- . 2016. „Võõra sõna järelküpsemine, pärisoma sünnivalu. Heideggeri tõlkimisest.“ – *Tagasi mõteldes. Tõid filosoofia ajaloost Eestis*, toimetanud Jaanus Sooväli, 259–266. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- . 2023. „Ülo Matjusele mõteldes“ – *Sirp*, 3. veebruar. <https://www.sirp.ee/s1-artiklid/c9-sotsiaalia/ulo-matjusele-moteldes/>.
- Zahavi, Dan. 2003. *Husserl's Phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press.
- SZ = Heidegger, Martin. (1967) 2002. *Sein und Zeit*, Elfte. Unveränderte Auflage, Digitalisiert in Deutschland 2002 vom Schwarzkommando. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

---

**Juhan Hellerma** – PhD, mõtteloo teadur Tartu Ülikooli filosoofia osakonnas ja Berliini Vabaülikooli järel doktor. Tema uurimishuvideks on ajaloo filosoofia ja fenomenoloogia. E-post: juhan.hellerma[at]ut.ee

**Karin Kustassoo** – PhD, mõtteloo külalisteadur Tartu Ülikooli filosoofia osakonnas. Tema uurimisvaldkonnad on fenomenoloogia, Martin Heideggeri ja Søren Kierkegaardi filosoofia. E-post: karin.kustassoo[at]ut.ee



## How to Bring the Self-showing to Light? Husserl and Heidegger on the Foundations of Phenomenology

Juhan Hellerma, Karin Kustassoo

**Keywords:** phenomenology, phenomenological method, transcendental subjectivity, phenomenological ontology, Edmund Husserl, Martin Heidegger

This article presents Edmund Husserl's and Martin Heidegger's take on phenomenology. In a critical dialogue with traditional approaches, Husserl and Heidegger demonstrated the possibility of a philosophy that captures human existence as it shows itself in a living experience. The article offers a reading of how Husserl and Heidegger conceived the concept of the phenomenon, i.e. the self-showing. It likewise elucidates how both thinkers interpreted the phenomenological method that ought to make the phenomenal sphere accessible for description and scrutiny. We highlight that while Husserl and Heidegger share the basic attitude, their approaches are also subject to disagreements and ambiguities.

The first part of the article dissects the methodological starting points of Husserl's phenomenology against the background of the Cartesian axiom 'I think, therefore I am'. Radicalizing Descartes's idea of pure subjectivity discovered in methodological doubt, Husserl conceives phenomenology as an inquiry exclusively devoted to the realm of self-showing subjectivity. Based on the Cartesian insight into the unquestionable existence of subjective experiences, Husserl establishes phenomenology as a study of experiential modes of relating to objects, an endeavour Descartes failed to articulate. Furthermore, unlike Descartes, whose reasoning stems from a realist framework, opposing subjectivity to the independent external world, Husserl unfolds the notion of a transcendental subjectivity within which the sense of the world as existing and real is constituted and made possible to begin with. By suspending all questions and interest regarding the independent existence of the world, Husserl's concept of the phenomenological method – the phenomenological epoché – reflects the imperative to focus solely on the inherent structures of subjectivity.

In the second part of the article, we explain that, while guided by the principle of principles formulated by Husserl, which requires focusing solely on what shows itself, Heidegger modifies Husserl's phenomenology. Significantly, for Heidegger, Husserl fails to conceive the fundamental question of philosophy, which is the question of Being. According to Heidegger, phenomenology goes hand in hand with ontology, which gives phenomenology its theme. Accordingly, Heidegger emphasises that what must show oneself is not any being, therefore not a Husserlian subjectivity, but Being of that being itself. Furthermore, as Heidegger points out, Being is something which, first and foremost, does not show itself but rather is covered up or hidden in one way or another. Exploring how to reveal a phenomenon, which mostly stays hidden, the article examines Heidegger's phenomenological method. We unfold Heidegger's phenomenological method through three methodological moments or aspects, drawing mainly on Heidegger's early lecture courses preceding *Being and Time*, his *magnum opus*: phenomenological destruction, phenomenological explication, and formal indication.

In short, phenomenological explication describes how one should approach a phenomenon. According to Heidegger, a phenomenon is a totality of sense in three directions of sense, and the task

of phenomenology is to explicate the phenomena in these directions. This means inquiring into an experience with respect to its 'what' and 'how': what is experienced in the experience (content sense), what kind of relation is at work in the experience (its 'how', relational sense), and how the relational sense is further enacted (actualisation sense). Phenomenological destruction, on the other hand, is a methodological means to understand and bring out existing attitudes, including highlighting that the theorising focus on the meaning of the content has become the predominant way of approaching anything whatsoever and thus causing the hiddenness of the phenomenon. Finally, the formal indication is a methodological moment that aims to lead us out of hiddenness toward the possible articulation of a phenomenon. It has a twofold task. First, it warns us against following habitual tendencies and becoming stuck in an object-theoretical attitude. Second, it indicates the direction the phenomenological approach can and should highlight, i.e. the need to focus on the relational sense (or fundamental structures), which in turn must be defined in such a way that the concrete implementation (its actualisation) of the relational sense is always left open for fulfilment in a concrete situation. An example of a formally indicated phenomenon is *Dasein*, both as a notion and as a being, which Heidegger destructs and explicates throughout his *Being and Time*, articulating its tendencies and pointing to its fundamental structures.

Thus, we show that the autopsy of these methodological aspects helps us to understand the fundamental analysis of *Dasein* presented in Heidegger's main work *Being and Time*. In addition, the analysis of Heidegger's methodological moments enables us to shed light on his sometimes alienating use of language and related translation problems, which are well known to the Estonian reader.

**Juhan Hellerma** – PhD, research fellow at the Chair of Intellectual History of the Department of Philosophy, University of Tartu, and postdoctoral fellow at the Free University of Berlin. His research interests include philosophy of history and phenomenology.

E-mail: juhan.hellerma[at]ut.ee

**Karin Kustassoo** – PhD, visiting research fellow at the Chair of Intellectual History of the Department of Philosophy, University of Tartu. Her research areas are phenomenology and philosophy of Martin Heidegger and Søren Kierkegaard.

E-mail: karin.kustassoo[at]ut.ee

## Filosoofilise mõtlemise keelesõltuvusest fenomenoloogilises vaates

Tõnu Viik

**Teesid:** Filosoofilise mõtlemise kogemuse fenomenoloogiline analüüs toob esile filosoofia põhimõttelise sõltuvuse keeleteadvuse võimest tajuda asjade ja nähtuste empiirilisel tajumatuid omadusi. Edmund Husserli, Martin Heideggeri ja Robert Sokolowski käsitlustele tuginedes võime öelda, et keelelise kogemuse registris on asjad meile antud teatud eriomasel „tühjal“ viisil – oma (empiirilise) kohaloleku puudumise ehk äraoleku kujul. Seega tuleb filosoofilist mõtlemist määratleda kui kogemust maailma kohalolematutest ehk äraolevatest asjaoludest ja omadustest. Ja kui see tees eelduseks võtta, jõuame tõdemuseni, et filosoofilist sisu pole keelevälistes teadvuse registrites, nagu näiteks kujutlusvõimes, võimalik luua. Filosoofia suudab midagi saavutada ainult seetõttu, et keel seda suudab.

**Võtmesõnad:** filosoofia, filosoofiline mõtlemine, fenomenoloogia, keeleteadvus, keelelisus, kategoriaalne tajus, tühi tähendusintentsioon, tähenduse liigosa

DOI: <https://doi.org/10.7592/methis.v27i34.24688>

Kui küsida, mida filosoofid teevad, siis üks võimalik vastus sellele on, et nad mõtlevad ja väljendavad oma mõtlemise tulemusi kirjalikes või suulistes tekstides. Filosoofidele endile ilmselt tundub, et nad loovad oma mõtletegevuse abil uusi arusaamu, seletusi, põhjendusi, tõestusi, kirjeldusi, mõisteid ja kontseptsioone, ning see tundmus on loomulik hoiakus filosoofi enese perspektiivist hästi põhjendatud, kuid fenomenoloogilise analüüsi huvides peame me tõepoolest arvestama asjaoluga, et filosoofilise vaimutegevuse tulemuseks on alati keelelised ühikud – lühemad ja pikemad tekstid. Ma loodan oma järgnevas arutelus näidata, et mittekeeleline filosoofia on võimatu, sest keelelisus – filosoofia põhimõtteline asetsemine keeles ja piiritletus keele võimustega – on filosoofeerimise vajalik ja asendamatu omadus.

Üks teine, palju enam levinud arusaam peab filosoofilise mõtlemise iseloomulikuks omaduseks selle kõrget abstraktsuse astet. Ja küllap on kerge nõustuda väitega, et filosoofilist mõtlemist iseloomustab teatud teemade ring, mõistete repertuaar ja midagi žanrireeglite sarnast, mis on omakorda ühe või teise filosoofilise aladistsipliini tunnuseks. Nende mõistete, teemade ja reeglite tundmaõppimine on asendamatu ja vajalik osa filosoofi tööst, kuid see vaimutegevus ei pruugi tingimata olla klassifitseeritud filosoofilise mõtlemise kogemuseks selle sõna kitsamas tähenduses, millele me edaspidi keskendume. Sest üks asi on omada teadmisi filosoofeerimisest ja teine asi on filosoofeerida. Keegi võib olla väga hea filosoofia tundja, olles näiteks mõne filosoofi loomingu või mõne filosoofilise erialavaldkonna asjatundja. Aga teine asi on olla niisuguse filosoofilise mõtlemise läbiviija ja autor, kelle tekste me filosoofiliseks peame.

Enamasti on filosoofilised autorid muidugi ka head filosoofia tundjad ning akadeemiline ehk ülikooli-filosoofia on üldse võimalik ainult väga põhjaliku filosoofia tundmise pinnalt, kuid filosoofilist mõtlemist poleks õige taandada filosoofia tundmisele.

Teise artikli teemat piiritleva märkusena olgu öeldud, et mõistagi ei jõua me siin isegi selle eelnevalt piiritletud filosoofilise mõtlemise kogemuse igakülgse ega ammendava kirjelduseni, vaid me keskendume selle ühele tunnusjoonele, mis tuleneb filosoofia põhimõttelisest keelesõltuvusest. Lisaks keelesõltuvusele on minu arvates ilmne, et filosoofiline mõtlemine sõltub olemuslikult ka niisugustest mõjutajatest nagu akadeemiline institutsioon oma reeglitega, filosoofilise kogukonna uskumused, veendumused, akadeemilised moed, praktikad, jms. Filosoofia on institutsionaalne, ühiskondlik, majanduslik ja nende oma tahkude kaudu ajalooliselt määratletud tegevusvorm ning filosoferimine on seotud sõltuvuslike ja vormindavate faktoritega kõigist nimetatud valdkondadest.

Kui nüüd veel korraks rääkida mõtlemisest selle sõna võimalikult laias, mitte tingimata filosoofilises tähenduses, siis mõtlemise kogemuse eri aspekte on fenomenoloogiliselt uuritud juba alates Edmund Husserli „Loogilistest uurimustest“, kus ta analüüsib mõningaid matemaatilise mõtlemise näiteid. Tänapäevasemad näited mõtlemise kogemuse fenomenoloogilise analüüsi võimalustest on välja toodud Breyari ja Gutlandi toimetatud artiklikogumikus (Breyer ja Gutland 2016), mis keskendub argisituatsioonides ette tulevatele mõtlemise kogemuse aktidele. Võime ju mõtlemiseks pidada kõiki vaimuseisundeid, kus inimene vaeb, mida teha, lahendab praktilisi või moraalseid dilemmasid, peab plaane, unistab, muretseb kellegi tervise pärast, küsib kolleegilt nõu või vestleb naabriga ilmast.

Teaduslik mõtlemine on sellega võrreldes palju rangemini piiritletud mentaalne aktiivsus. Ja kuigi alates matemaatikast kuni sotsioloogia- ja kirjandusanalüüsini on teadusliku mõtlemise vormid väga erinevad, siis võib siin ühisosa otsida teatud meetodilises ranguses ja loogikareeglite rollis teadusliku teksti loomisel, teoreetiliste kontseptsioonide, mõistevõrgustike ja piirsõnavarade kasutamises, propositsioonide, teeside ja hüpoteeside sõnastamises või muus sarnases. Teaduslik mõtlemine tugineb mõistetele ja on kontseptuaalne palju rangemas ja kitsamas tähenduses, kui seda on loomulikku keelt kasutav argimõtlemine või kirjanduslik loometegevus.

Erinevalt paljudest teadusvaldkondadest on filosoofia või vähemalt mõned filosoofilised žanrid kirjandusliku ja argimõtlemisega rohkem seotud, kui see tänapäeva teadustes üldiselt kombeks on. Filosoofilise mõtlemise kogemuse sisu poolest võib temaatilisi erisusi filosoofia ja kirjanduse, filosoofia ja argimõtlemise ning filosoofia ja teaduste vahel mõistagi leida. Kuid mõtlemise vormi või tüübi seisukohast pole filosoofia erinevus nii ilmne. Ma ei oska isegi arvata, kas teaduslik, kirjanduslik ja argimõtlemine on laiemad, rohkem mõtlemise eri tüüpe sisaldavad kategooriad kui filosoofi-

line mõtlemine oma eri žanrites alates Platoni dialoogidest kuni nüüdisaegse kontinentaalse ja analüütilise filosoofia eri vormideni või mitte.

Küll aga on siinse arutelu kontekstis oluline välja tuua üks oluline erinevus filosoofia ning argimõtlemise ja kirjanduse vahel, mis puudutab justnimelt filosoofia ja keele vahekorda. Mõtlemine selle sõna laias tähenduses ei pea tingimata keeleline olema ning seda on näidatud ka fenomenoloogilise analüüsi abil. Dieter Lohmar väidab õigustatult, et mõtlemine, täpsemalt kategooriaalne kaemus ei ole Husserli fenomenoloogias taandatav keeleliselt vormindatud mõtlemisele (Lohmar 2012) ning teatud tüüpi mittelingvistiline mõtlemine on omane isegi loomadele (Lohmar 2016). Kui nii, siis küllap on võimalik ka kirjanikul ja argisituatsioonides toimijal mittelingvistilist mõtlemist rakendada. Kui mul aga järgnevas õigus on, siis filosoofia puhul ei ole võimalik eristada keele-eelset või keelest puutumata mõtlemist sellisest mõtlemisest, mille tagajärjel sünnib kas suuline või kirjalik filosoofiline tekst. Kui keegi peaks väitma, et tal on olnud mittelingvistiline, tekstiks mitteformuleerunud või isegi selleks põhimõtteliselt mitteformuleeritav filosoofilise mõtlemise kogemus, siis ei ole ka tal endal võimalik kuidagi kindlaks teha, kas tal ka tegelikult selline kogemus oli või oli tal mulje, illusioon, ettekujutus või unelm filosoofilise mõtlemise kogemuse läbielamisest. See ei ole nii ainult filosoofia puhul. Ka luuletamise puhul oleks absurdne väita, et ma kogen luulet (näiteks oman ideed sonetist), mis ei ole veel sõnadesse pandud või mida ei saagi sõnadesse panna.<sup>1</sup>

Nii nagu luule, on ka filosoofia põhimõtteliselt keeleline ettevõtmine ning filosoofilise mõtlemise kogemus on seetõttu olemuslikult võimalik ainult meie keelevõime kontekstis. See lähtekoht seab mind kohe algusest peale pisut teisele rajale kui mõtlemise fenomenoloogias tavaks, sest ma vaatlen filosoofilise mõtlemise kogemust ühe meie keelevõimest sündinud kogemusvõime eritüübina, mitte aga empiirilisest kogemusest lähtuvate üldistuste tuletamise ja siis nendest üldistuste kombineerimise ja neist deduktiivsete järeldamiste harjutusena. Samuti proovin ma järgnevas vaielda Platoni ja Aristotelese kuulsa seisukohaga, millele vastavalt võiks filosoofilise mõtlemise meediumiks olla meie kujutlusvõime või mingit sorti keele-eelne sisekõne.

Et mõista, millist rolli mängib keelelisus filosoofilise mõtlemise kogemuses, võrdleme filosoofilisi mõisteid empiiriliste objektide kohta käivate mõistetega keeletaju ning vaatleme, (1) millist lisaväärtust keeleline vahendatus empiirilisele tajule annab, ning (2) kuidas erineb asjade antus puhta keeletaju vahendusel nende kujutlemisest. Ma lähtun siin Husserli „Loogiliste uurimuste“ VI raamatus toodud konkreetsest näitest, mille abil autor kategooriaalset kaemust iseloomustab, ning üldistan tema tähele-

---

<sup>1</sup> Loomulikult võib väita, et ma kogen mingit mittekeelelist ideed või tundmust teemast või ainesest, millest võiks soneti luua. Aga see kogemus on ikkagi soneti teema kogemus, mitte luule kogemus.

panekuid Martin Heideggeri ja Robert Sokolowski abil keeleteadvuse kui niisuguse iseloomustamiseks. See analüüs valmistab meid ette mõnedeks järeldesteks filosoofilise mõtlemise kogemusele iseloomulike joonte kohta.

Meie kui keeeliste olendite teadvus töötab lisaks empiirilisele kogu aeg ka keeletes registris. See tähendab muu hulgas seda, et isegi empiirilises registris töötades on meie taju keeleliselt moduleeritud, sest oleme teadlikud asjade keeelistest nimetustest ega koge empiirilisi objekte nende keeelistest määratlustest sõltumatult. Võib väita, et me tajume empiirilisi objekte ja situatsioone enamasti kui teatavat tüüpi (kui teatavale kategooriale vastavaid) asju ja asjaolusid. Husserli sõnul peamegi rääkima tajust (*Wahrnehmung*) ja asjade kaemisest (*Anschauung*) selle sõna kitsas ja laias tähenduses. Kitsas tähenduses peame me silmas füsilistlikult konkreetsete ja individuaalsete objektide puhtalt meelelist taju (*sinnliche Wahrnehmung*, *sinnliche Anschauung*), aga laiemas tähenduses on taju (*Wahrnehmung*) enamasti keeleliselt, või Husserli terminites, nii nagu ta seda „Loogilistes uurimustes“ sõnastab, „kategoriaalselt“ vormitud, ning laiemas tähenduses peame me seetõttu alati rääkima kategoriaalsest kaemusest (*kategoriale Anschauung*) või kategoriaalsest tajust (*kategoriale Wahrnehmung*) (Husserl 2009, VI, §45–46, 670–676).

Keelelise ehk kategoriaalse taju objektidele on omane „kategoriaalne vormindatus“ (*kategoriale Formung*) (samas, §45, 671). Selle kohta, kuidas see keeleline vormindatus toimib, toob ta järgmise näite: kui ma näen tindipotti, mis mu laual seisab, ja nimetan selle oma tindipotiks, siis on toimunud vähemalt kaks teineteisega seotud teadvuse akti: esimeses nägin ma oma perspektiivist, kus ma laua taga istun, laual olevat kolmemõõtmelist eset ja tundsin selle ära tindipotina. Juba see on keeleliselt vormindatud empiirilise taju abil läbi viidud klassifikatsiooni- või äratundmise akt (samas, §6, 559). Kui ma nüüd veel selle juurde toon kuuldavale sõnad: „Minu tindipott“, siis on meil lisaks äratundmise aktile tegemist nimetamis- ja laiemalt tähistamisaktiga (*signitive Akt*) (samas, §8, 569). Tähistamisakti objekt kattub sel juhul taju objektiga: ma nimetan just nimelt seda, mida ma näen: „nimi näib kuuluvat nimetatu juurde ja on sellega üks“ (samas, §7, 561).

Husserl toob välja, et keeleline väljend *minu tindipott* asetub (*legt sich*) justkui vahetult asjale, mida ta nimetab – keelend näib olevat asjale „laotatud“ (*aufgelegt*) justnagu selle rüü või rõivas (*Kleid*) ning kuulub „tajutavalt selle asja juurde“ (*gehört fühlbar zu ihm*). Aga Husserl märgib kohe, et see asja juurde „kuulumine“ (*Zugehörigkeit*) on erilist tüüpi: „Sõnad ei kuulu kuidagi objektiivse ja füüsilise asi-komplekti juurde, mida nad väljendavad; neil pole seal mingit kohta, nad ei ole osa asjast, mida nad nimetavad“ (samas, §6, 558–559).

Kuidas siis sõnad ikkagi asjade juurde kuuluvad? Husserli vastus sellele küsimusele „Loogilistes uurimustes“ on, et tähenduse vahendusel. Me ei seo minu poolt

empiiriliselts ära tuntud tindipotti mitte kirjamustri või helikõlaga *minu tindipott*, vaid selle kirjamustri või helikõla tähendusega (samas, §9, 571). Kuna osutavat funktsiooni kannab tähendus, mitte keelemärgi kehand, siis sellepärast ongi võimalik eri keeltes väljendatud lauseid samamoodi mõista: *minu tindipott* ja *meine Tintenfaß* seostuvad keele valdaja jaoks meeleliselt tajutud objektiga ühtemoodi, kuigi nende väljendite kirjamuster ja helikõla on erinevad (samas, §7, 563). Nii eesti kui saksa keeles „rüütavad“ sõnad tajutud objekti nii, et sõna näib kuuluvat objekti enese juurde, kuigi me teame, et selle väljendiga on võimalik seostada tervet hulka empiirilisi objekte; täpsemalt kõiki neid, mida võib klassifitseerida tindipottideks, mis kuuluvad väljendi esitajatele (samas, 563). Kuid samal ajal on oluline märkida, et ma ei muutu teadlikuks mitte sõnade *minu tindipott* üldisest tähendusest, kuigi see on mulle teada, ning ma võin soovi korral ka sellele eraldi keskenduda ja selle oma keeletaju objektiks muuta – nagu näiteks siis, kui keegi mult küsib: „Mida tähendab sõna *tindipott*?“ Enamasti muutun ma keeleteadvuse registris teadlikuks siiski mitte keelendite tähendusest, vaid sellest, millele sõnad osutavad. Selle näite puhul on mu teadvus suunatud konkreetsele tindipotile, millest Husserl räägib ja mis on tema ees laual.

Aga mis juhtub siis, kui me loeme või kuuleme väljendit *minu tindipott*, aga meie ümbruses pole konkreetset objekti, mida võiks tindipotina ära tunda või tindipotiks nimetada? Sel juhul, väidab Husserl, on objekt meile antud „tühjalt“ ehk „mitte täidetult“ (samas, §20, 605; §21, 607). Empiiriline taju annab meile objekti „täidetult“ selles mõttes, et taju objekt on meie meeltele antud oma ajalises kohalolus, konkreetses tajumise situatsioonis ja individuaalses eripäras. Ma näen seda tindipotti siin ja praegu, kui ma selle poole vaatan, aga mitte siis, kui ma teise tuppä lähen; samuti ei näe ma seda enam aasta pärast, kui tindipott on tühjaks saanud ja ma olen selle ära visanud. See tindipott on minu asukohast ja asendist vaadatuna – kui ma laua taga istun – nähtav ühe oma külje poolt, teatud perspektiivis, ning sellele lähemale liikudes võin ma märgata õrna tooni üleminekut, mis annab tunnistust sellest, kui palju temas veel tinti järel on. Ma võin lähemalt vaadelda tindipotile kleebitud etiketti, korki ja märgata paari tindipritset pudelikese kaelal, võin objekti kätte võtta, seda pöörata ja igakülgselt uurida. Selline avatus meeltele toodab kogemuse sisu, mis jooksvalt minu tindipoti-kogemust rikastavad ja taju objekti aina tihedama empiirilise sisuga „täidavad“. Puhtalt keeleteadvuse abil loodud objekt on seevastu määratletud kogu niisuguse sisu puudumise kaudu – ning selles mõttes on Husserli sõnul tegemist „tühja“ ehk „mitte täidetud“ objektiga. Objekt on meile ikkagi antud, aga temas ei ole niisugust sisu, mida objekti reaalne kohalolu meie taju väljal saaks meile pakkuda: ma ei saa silmitseda selle külgi, selle etiketti või korki, nende kuju või muid tindipoti omadusi. Husserli sõnul on meil sel juhul tegemist „tühja tähendusintentsiooniga“ (*leere Bedeu-*

*tungsintention*) (Husserl 2009, I, §9, 44) ning selles seisnebki puhta keelelise kogemuse olulisim eripära.

Kuigi puhas keeleline tajus on „tühi“, ei saa sellest järeldada, et meile niisugusel juhul kogemuses üldse midagi antud ei ole ning et intentsionaalset suhet väljendi objektiga ei moodustu. Kui ma mõistan, mida tähendavad sõnad *minu tindipott*, siis muutun ma teadlikuks sellest samast tindipotist, mida ma selle kohalolu puhul empiirilise tajus väljal võiksin empiirilise sisuga „täita“. Ehk teiste sõnadega, kui mulle tindipott ka empiirilisel antud on, siis oleks keeletajul ja meelelisel tajul üks ja seesama intentsionaalne objekt – see konkreetne Husserli laual olev tindipott (Husserl 2009, VI, §7, 562). Kui meile aga see tindipott empiirilisel antud ei ole, näiteks nagu nüüd, kui me loeme tindipoti tajus analüüsi kohta Husserli tekstist ilma seda tindipotti empiirilisel vaatlemata, siis ka sel juhul on meie keeletajus objektiks ikka seesama Husserli laual olev tindipott, lihtsalt see on meile antud teisel moel, teistsuguse teadvuse akti kaudu ehk teistsuguses teadvuse registris, mida me kutsume siin keeleliseks.

Keeletajus akti vahendusel esitatud objekti puhul jääme me ilma kogu sellisest empiirilise kogemuse sisust, mida tindipoti visuaalne, auditivne, taktiline, olfaktoorne või ka gustatoorne kogemine võiks meile pakkuda, kuid me muutume teadlikuks millestki muust, mida empiiriline vaatlus meile kunagi ei anna. Kui ma ei teaks, mis asi on tint ja milleks seda kasutatakse, oleks mul raske ühte tumeda vedelikuga täidetud pudelikest just nimelt sellise funktsionaalse esemena ära tunda, mida me tindipotiks nimetame. Minu ees oleks lihtsalt mõistatuslik, ebaselge funktsiooniga pudelike, mis on täidetud tumeda ja määriva vedelikuga. Ja teiseks ei tuleks tindipotti empiirilisel uurides kuidagi välja, kelle oma see on. Tindipoti väidetav kuulumine ütleja omandusse, kas õiguslikus või mõnes muus mõttes, on täiskasvanud keelekasutajus jaoks kergelt tuletatav kaheliikmelisest keelendist *minu tindipott*, kuid selle tuvastamine empiirilisel vaadeldava tindipoti omadusena on väga raske või võimatu.

Seega toob keeletajus minu teadvusesse kaks mitteempiirilist asjaolu: objekti tüübi, selle olemusliku määratluse („identiteedi“, nagu Husserl seda kohati nimetab (samam, §8, 570)) ja ühe reaalse või vähemalt realselt kellegi poolt väidetava asjaolu, mis seob tindipoti teatud kindlas mõttes ütleja või kirjutajus isikuga – praegusel juhul omandisuhet kasutades. Nendes kahes mõttes muutumegi me selle näite puhul tänu keeleteadvusele teadlikuks millestki niisugusest, mis meile empiirilisel midu antud ei oleks. Teisisõnu, keelelise väljendi mõistmisel tekkinud tähendusintentsioon (*Bedeutungsintention*) annab meie kogemusele sisu, mida meeleline tajus ei anna (samam, §40, 661). Husserl kutsub seda „tähduse ülejäägiks“ või „liigosaks“ (*Überschuß in der Bedeutung*) (samam, 660) ning toob selle nähtuse ilmestamiseks seekord valge paberilehe näite, mida ta oma laual näeb ja mille kohta ta jällegi samal ajal ütleb: „Valge paber“ (samam, 659). Sellisel juhul, kirjutab ta, ei seisne minu kogemuse sisu lihtsalt



selles, et see paberileht näitab mulle ennast kogemuses valgena. Kuigi empiirilisel nähtava eseme värvi-aspekt saab meie kogemuses väljendiga *valge paber* adekvaatselt „rüütatud“, siis on see tajutav väljendi kattumine asjaga ikkagi ainult üks osa keelendi *valge paber* tähendusest. Keelelise tähendusintentsiooni ülejääk või, teiselt poolt vaadates, lisaväärtus seisneb Husserli sõnul selles, et me oleme välja toonud paberilehe ühe olemusliku joone – nimelt tema olemise valgena meie kogemuses; „Valge paber on valgelt olev paber“ (*weiß seiendes Papier*) (samam, 660). Järelikult me toome nende kahe sõnaga välja midagi paberilehe olemisviisi kohta maailmas, avame teda fenomenina – nii nagu seda sorti asjad ennast meile maailmas näitavad. Ja tööpoolest, laual olev paber eksisteerib meie jaoks valgena, ta on siin meie ees ja meie käeulatuses valgelt ning tema olemuslikuks jooneks on olla meie käsutuses samasugusena ka enamikes järgmistes olukordades, kus me valge paberilehega kokku puutume, ning just seetõttu saab see objekt kirjutamise pinnana oma funktsiooni täita.

Seni oleme vaadelnud juhtumeid, kus me kogeme tähenduslikuna ühte või kahte sõna. Aga niisugune olukord on erandlik, sest enamasti pole keelelise tunnetuse aluseks mitte üksik sõna või sõnapaar, vaid pikemad sõnade jadad nende süntaktilises, loogilises, teoreetilises, poeetilises või narratiivses seoses. Keelelise kogemuse objektideks on enamasti laused, väited, hüüatused, küsimused, propositsioonid, argumentid, jutud, veenmised, selgitused, teooriad, jne. Tänu süntaktilisele seosele neis sõnakogumites muutub lugeja või kuulaja jaoks tähistajaks vastav sõnakogum ehk tekst, mitte selle üksikud sõnad. Husserl kutsub selliseid pikemaids süntaktilisi keelemoodustisi „Loogilistes uurimustes“ „väljendusteks“ (*Ausdrücke*).

Oluline on märkida, et „väljendused“ ei osuta enamasti mitte enam füüsikalistlikult reaalsele, ideaalsele või universaalsele üksikobjektidele, vaid neid üksikobjekte puudutavatele „asjaoludele“ (*Sachverhalte*). Laused nagu „Selle arvuti protsessor on katki“ või „Taevas on selge“ viitavad tavaolukorras empiirilistele asjaoludele, kuid ainult teine neist lausetest on niisugune, mille objekti saaks vahetult visuaalse vaatluse teel „täita“. Teatud empiiriliste tegevuste abil võib spetsialist muidugi ka esimese lause „objektiks“ oleva asjaolu kindlaks teha, aga see ei pruugi ikkagi visuaalselt näha olla. Seevastu niisugused laused nagu „See koolimaja on ehitatud 1953. aastal“, või „Einstein avastas relatiivsusteooria“, või „Ego cogito, ergo sum“, viitavad asjaoludele, milles on tõenäoliselt võimatu empiirilise vaatluse teel veenduda. Seda, millest need laused räägivad, on võimalik tajuda ainult keelelise teadvuse registris. Võib öelda, et selles lauses väljendatud asjaolu on intelligiibne – see on meile kogetav ainult intellektuaalselt, kusjuures just nimelt keeleliselt formeeritud intellekti vahendusel. Nende lausete tähendust ei ole võimalik muusikaliselt ette mängida, tantsuga näidata või joonistuse abil visualiseerida. Husserli sõnul on selliste lausete intentsionaalne objekt (ehk see, millele mu teadvus seda lauset mõistes suunatud on) loodud puhtalt „katego-

riaalse“ kaemuse või taju abil. Puhtalt kategooriaalse taju registris on meile antud ka kahes esimeses näites väljendatud asjaolud, kui me mingil põhjusel neid oma meeltega „täita“ ei saa, näiteks on arvuti parasjagu kusagil mujal või kui taevast meie asukohast vaadates näha ei ole või kui me kuuleme neid lauseid läbi telefoni või loeme raamatust.

Kuigi me neid oma meeltega täita ei saa, väidab Husserl, on need asjaolud tajutud (*wahrgenommen*) nii, et neisse on „sisse nähtud“ (*'eingesehen'*), ning nad on „oma evidentsuses välja toodud“ (*in der Evidenz 'erschaut'*) (Husserl 2009, §45, 673). Neisse on „sisse nähtud“ ka juhul, kui vastavaid asjaolusid füüsikalistlikus mõttes reaalses maailmas ei leidugi. Vastavus maailmaga ei ole selle evidentseks muutmise protsessi juures, mis keelelises tajus toimub, otsustav. Keeleliste komponentide tähendused ja süntaks on palju olulisemad.

Keelel on järelkult võime asju, ja eelkõige „asjaolusid“, teatud erilisel viisil „näidata“, s.t neid meie kogemuses esile tuua. See idee on üks nurgakivisid ka Heideggeri fenomenoloogias ning ka tema kasutab keeletaju tulemusi kirjeldades nägemise metafoori. „Olemises ja ajas“ kirjutab ta, et keel on oma olemuses fenomenide „nähalaskmine“ (*Sehenlassen*): keele kasutamine võimaldab rääkijatel „näha“ ja „silmas pidada“ seda, millest nad räägivad. Sellega eristab ka Heidegger oma fenomenoloogilise keeleteooria tõe vastavusteooriast. Keelendid ei ole maailmaga seotud vastavuse teel, vaid keel on see, „mis asjad ja asjaolud „nende varjatusest välja toob“ (*aus seiner Verborgenheit herausnehmt*) ja avatult näha laseb (*sehen lässt*), [neilt] kätte eemaldab (*entdeckt*)“. Heidegger ütleb kohe, et sama mündi teine pool on keele võime meid petta ja valetada selles mõttes, et keelega saab asju ka „kinni katta“ (*verdecken*): „[. . .] millegi nähalaskmise asemel midagi muud näha lasta; asju millegi niisugusena esitada, mida need ei ole“ (Heidegger 1993, §7B, 32–33). Näiteks võime me kasutada keelt nii, et see näitaks ja avaks inimeseks olemist maailma avaval viisil (*in der Weise des Entdeckens der Welt*), aga ka selliselt, et see meie „maailmas-olemise“ kinni katab (*verdeckt*) (samam, §34, 165; §35, 169).

Robert Sokolowski selgitab seda keeleteadvuse „sissenägevat“ ehk „nähalaskvat“ efekti järgmiselt:

Sedamööda kuidas sõnad kuuldavale tulevad [*stream by*], muutuvad asjad, mida nad väljendavad, manifestseteks, ning teatud maailma aspektid tulevad esile. Olgu asi tähtis või triviaalne, maailm ja asjad tema sees tuuakse varjatusest välja [*are being disclosed*]: meile öeldakse midagi ühe hoone kohta, patsiendi tervise kohta, aktsiaturu seisu kohta, kellegi teo leaalsete tagajärgede kohta, jne. Sedamööda, kuidas sõnad voluvad, valgustuvad välja [ühed või teised] maailma aspektid ja kaovad siis jälle pimedusse. (Sokolowski 2002, 178)

Keeleline tunnetus on ühelt poolt „tühi“, sest jätab haardeulatusest välja kõik selle, mida annaks meile asja siin-olemine, tema kohalolu ja reaalne „käepärast-“ (*Vorhanden-sein*) või „käte-all-olemine“ (*Zuhanden-sein*); teiselt poolt avab ta empiirilisi fenomene nende sellistes joontes, milleks empiiriline tajus üksi võimeline ei ole. Lisaks sellele on keeleteadvus võimeline meie teadvuses sünnitama niisuguseid ideaalseid ja universaalseid objekte ja asjaolusid, mida empiirilises maailmas ei leidu. Selles mõttes tulebki Husserli „Loogilistes uurimustes“ analüüsitud keeleteadvust käsitleda kui äraolevate ehk empiirilises mõttes mitte-siin-olevate objektide tajus (Sokolowski 2000, 77–82; 1974, 18–56). Objektid tuuakse keelelises teadvuses esile põhimõtteliselt kohalolul kujul, tühjana kõigest sellest, mida nende kohalolemine võiks meile kogeda anda. Võib sõnastada ka nii, et asjad ja asjaolud tuuakse keelelises evidentsuses välja nende äraoleval kujul. Igal juhul on keeleteadvus asjade kohalolul tajus. Nagu ülal nägime, ei tähenda see kõikide keeletajus objektide puhul tingimata seda, et nad jääksid põhimõtteliselt teisele poole empiirilise tajus ulatust – mõningaid neist on teatud situatsioonides võimalik empiirilise tajuga „täita“ –, vaid seda, et puhtalt keelelises kogemuse registris on nad antud erilisel, „tühjal“ viisil – oma kohaolul vormis ehk äraoleval kujul.

Keeleteadvusega võib kaasneda, aga ei pea kaasnema kujutlusvõime töö. Kujutlusvõimel on Husserli fenomenoloogilises teoorias omakorda eriline, sellele ainuomane viis intentsionaalset suhet teostada, mis erineb keeleteadvusest. Kujutlemise (*Imagination*) puhul suhestub teadvus samuti puuduva objektiga – see omadus on kujutlusvõimel sarnane keeleteadvusega. Aga teiselt poolt on kujutlemine sarnane empiirilise tajuga selle poolest, kuidas objekt kujutlusvõime vahendusel antud on. See avaneb ühe külje poolt vaadates, s.t. perspektiivist, mida võib varieerida, kuid millest igal hetkel on aktualiseeritud vaid üks võimalus; ning objekt on siin alati antud koos oma konkreetsete omadustega, mis puudutavad objekti kuju, selle osi ning osade ja terviku suhteid (nt kork pudeli peal). Erinevus empiirilise teadvuse ja kujutlemise vahel seisneb selles, et kujutlemise puhul on objekti konkreetsete omadused realiseeritud ettekujutuses, mitte empiirilisel. Kujutlemise erinevus meelelisest tajust on ilmne, kui mõtleme näiteks olukorrale, kui me laua taga istudes kujutleme tiigrit, ja võrdleme seda olukorraga, kui samas situatsioonis avaneks meie pilgule seesama tiiger, kuid meeltega tajutaval kujul. Nii esimesel kui teisel juhul on ta antud teatud perspektiivist koos oma konkreetsete omadustega, kuid teadvusakti modaalsus on erinev. Esimesel juhul on ta antud ebareaalsena, teisel juhul reaalsena, ning see modaalsuse erinevus tingib meie reaktsiooni erinevuse. Seevastu puhta keeleteadvuse akti käigus ei ole objekti konkreetsete omadused üldse mitte mingil moel realiseeritud – me ei kujuta Husserli sõnul sõna otseses tähenduses midagi ette, ehk teiste sõnadega: meie teadvuses ei pruugi tekkida üldse mingisugust visuaalset ettekujutust keeleteadvuse abil

antud objektist (Husserl 2009, VI, §21, 607). Teatud juhtudel ei ole keeleteadvuse abil loodud objekti üldse võimalik ette kujutada; näiteks on mul võimalik vormistada keeleliselt väljend *ümmargune ruut* või *lõputu sirge*, neid objekte keelevõime abil kogeda ja need keelendid mõttekatesse süntaktilistesse seostesse panna, kuid kujutlusvõime ei ole võimeline neid minu teadvuses esile tooma.

Võib muidugi juhtuda, et me mingit lauset või pikemat teksti lugedes ka midagi keeleteadvuses loodud objektiga seotut ette kujutame, kuid see pole tingimata vajalik keelelise sõnumi mõistmiseks ning seda ettekujutamise akti ei saa samastada keeleteadvuse enda eripärase tööga. Samamoodi ei saa me kujutlusvõime tulemust keeletaju töö tulemusega samastada. Kujutlusvõime on iseseisev teadvuse akt, mille me endale märkamatult võime seostada keeleteadvuse aktis kogetuga, kuid fenomenoloogilises vaates tuleks neid kahte eristada.

Selle ilmestamiseks võtame veel korra vaatluse alla ülal käsitletud tindipoti näite. Ma kirjutasin, et ilma keeleliselt formeeritud teadmisteta sellest, mis asjad on tindipotid, oleks meil päris raske ühte väikest tumeda vedelikuga täidetud pudelikest tindipotina ära tunda. Olin Husserli tindipoti näitele mõeldes loonud oma peas kujutluse tindipotist, mille elemente („õrn tooni üleminek“ pudelikese küljel, etikett, kork) ma oma tekstis kasutasin. Kui aga Husserl ise oma tekstis hiljem tindipoti näite juurde naasis, siis viitas ta sellele kui „pronksist tindinõule“ (*Tintenfaß aus Bronze*) (samas, §40, 658). Selle koha peal sain aru, et minu keeleteadvusega kaasnev kujutlusvõime oli loonud objekti, mis päriselt ei vastanud sellele, mida Husserl silmas pidas. Husserli laual võis tõenäoliselt olla niisugune tindinõu, kuhu on mugav sulge sisse kasta ning mida suuremast tindianumast aeg-ajalt täidetakse. Ma olin mõtlematult täitnud sõna *tindipott* kujutlusega tüüpilisest tindinõust 20. sajandi lõpus, kui ma ise selliste objektidega kokku puutusin, mida eelkõige täitevsulepea täitmiseks kasutati, samal ajal kui tüüpiline tindipott „Loogiliste uurimuste“ kirjutamise ajal 19. sajandi lõpus nägi välja teistsugune. Minu kujutlusvõime töö oli ekslik ning „täitis“ keeleteadvuse abil loodud objekti omadustega, mida sellel ei olnud. Keelevõime abil loodud sisu oli seevastu korrektne – tegemist oli siiski Husserli töölaual oleva, tema enda väitel talle kuuluva ja sellist vedelikku hoidva anumaga, mis on mõeldud tindiga kirjutamiseks.

Seega minu kujutlusvõime eksis, kuid keelevõime mitte. Sellised konfliktid keeleteadvuse ja kujutlusvõime tulemuste vahel on sagedased seal, kus me keeleteadvuse abil millestki niisugusest teadlikuks muutume, mida on põhimõtteliselt ka empiiriliselt võimalik kogeda. Ja ühe hoopis teistsuguse näite abil sama konflikti iseloomustades saame öelda, et kirjandusteoste tõlkimisel pildi- või filmikeelde on konflikt keelevõime ja kujutlusvõime vahel paratamatu, sest loodava pildilise teadvuse objekt peab paratamatult olema „täidetud“ empiiriliste omadustega, mida keeleteadvuse objektidel põhimõtteliselt olla ei saa.

Siit saame pöörduda filosoofilise mõtlemise kogemuse juurde. Enne selle võrdlemist keeletaju, kujutlusvõime ja empiirilise tajuga vaatleme korra ka filosoofilise mõtlemise objekte. Kõigepealt meenutame, et fenomenoloogias loetakse teadvuse intentsionaalseks objektiks kõik see, millele teadvus on kogemuses suunatud või mis moodustab kogemuse temaatilise sisu mingil ajahetkel, ehk selle, millest ma kogemuse akti käigus teadlik olen. See objekt võib olla selgepiiriline (nt taburet minu kõrval) või hägune (kellegi ärevuse põhjus), lihtsasti hoomatav (lause „ $2+2=4$ “), raskelt hoomatav (Putini seisukoht Ukraina sõja küsimuses) või arusaamatu (elu või surma mõte). Kogemuse objekt võib olla empiiriline või ideaalne, loogiline või võimatu, visualiseeritav või mitte, stabiilne või ebastabiilne, lihtne või kompleksne, staatiline või protsessuaalne, objektiivne ja kõigile tajutav või individuaalselt privaatne nagu näiteks unenägu. Nagu ülal empiirilise taju, keeletaju ja kujutlusvõime näitel selgitatud, võib üks ja seesama teadvuse objekt olla kogemuses samaaegselt või ka järjestikku antud väga erinevatel viisidel. Objekti esituse viis teadvuses sõltub kogemuse registrist ehk modaalsusest: näiteks visuaalse taju ja kujutlusvõime objekt on alati antud perspektiivselt (sõltuvalt vaataja asukohast) ja koos ruumilise horisondiga (asetsevana millegi taustal või mingite teiste asjade vahel). Keeleteadvuse objektid, nagu nägime, on kogemuses esil hoopis teisel kujul. Enamasti meie teadvuse modaalsused vahelduvad pidevalt ja täiendavad selle tõttu meie kogemust mingist objektist. Ja nagu nägime, võib see teadvuse registre vaheldumine meid ka eksiteele viia, lisades keeleteadvuse poolt loodud sisule näiteks kujutlusvõime poolt loodud sisu elemente, mis objekti juurde tegelikult ei kuulu.

Nüüd saame oma algse küsimuse juurde naasta ja selle järgmiselt sõnastada: kui filosoofid mõtlevad, siis mis on nende teadvuse intentsionaalseks objektiks? Õigupoolest peame küsimuseasetust täpsustama. Filosoofid – nagu kõik teised inimesed – võivad mõtelda kõigele. Inimestena viib nende teadvus läbi lisaks filosoofilisele mõtlemisele ka kõikvõimalikke muid tegevusi ning filosoofidel endil ei pruugi olla lihtne ühte teisest eristada. Samuti puuduvad enamikul filosoofidest fenomenoloogia tööriistad nende eristuste tegemiseks, millest me siin huvitatud oleme. Seega formuleerime oma täpsustatud küsimuse järgmiselt: mis on filosoofilise mõtlemise intentsionaalseks objektiks, kui seda tegevust fenomenoloogiliselt vaadelda?

Fenomenoloogiline lähenemine teadvusele lükkab kõrvale mõned levinud seletused mõtlemise loomuse kohta. Esiteks inimese teadvuse tegevust arvuti tööga samastav vaade kognitiivteadustest, et kontseptuaalne mõtlemine kujutab endast teatavate teadvuse-siseste üksuste (vaimsete sümbolite) omavahelist kombineerimist vastavalt mõtlemise reeglitele. See vaade ei ole kooskõlas sellega, kuidas mõtleja ise oma mõtlemist kogeb. Fenomenoloogiliselt lähenedes näeme, et mõtleja teadvus on mõtlemise ajal suunatud asjadele ja nähtustele, mida ta tahab mõista, probleemidele, mida ta

tahab lahendada, argumentide sisule, mida ta püüab sõnastada, jne. Filosoof proovib anda asjadele ja nähtustele filosoofilisi seletusi või põhjendusi, avada nendega seotud asjaolusid, sõnastada ja põhjendada oma seisukohti, lahendada filosoofilisi probleeme ning oma seisukoha adekvaatse väljendamise huvides saada aru teiste filosoofide töödest ja teooriatest. Meie teadvus ei ole mõteldes suunatud teadvuse-sisestele ühikutele, mida me siis oma peas ühte- või teistmoodi kombineeriks. Vastupidi, me oleme mõteldes teadlikud asjadest, mille peale me mõtleme ning mis moodustavad selle nähtuste välja, millest filosoofilised teooriad räägivad. See fenomenoloogiline seisukoht ei lükka tingimata ümber arvutusteooriast (*computational theory*) lähtuvat arusaama teadvuse tööst, kui seda näiteks ajutegevust iseloomustava protsessina „kõrvalt“ vaadelda, kuid see ei ole kindlasti teadvuse töö fenomenoloogiliselt adekvaatne kirjeldus ainsuse esimese isiku perspektiivist.

Mõistagi ei mõtle me ka keelenditele endile, millega meie teadvus töötab, vaid sellele, millele keelendid meie teadvuses osutavad. Husserli keeleteadvuse teooria on kooskõlas semiootilise märgiteooriaga ja toetab põhijoontes semiootikas levinud arusaama semioosi toimimisest. Kull ja Salupere (2018, 84) kirjutavad, et Husserli märgiteooria on triaadiline ja eristab (1) märgi empiirilisel tajutavat, visuaalselt vaadeldavat või auditiivselt kogetavat kehandit, (2) sellega seotud tähendust ja (3) objekti, millele märk läbi oma tähenduse osutab. Märgi loomusele vastab meie semiootilise (keelee poolt vormitud) teadvuse töö mitmeastmelisus: meie teadvus on võimeline korraga (1) nägema märki kui empiirilist objekti, (2) lähtuma märgi empiirilise kehandi interpreteerimisel selle tähendusest, ning (3) teadvustama endale seda, millest tekst räägib. Need astmed ei eristu kogemuslikult, vaid analüütiliselt. Teadvuse akti analüüsis võime öelda, et „kõigepealt“ toimub teadvuses konkreetse keelelise väljendi kui füüsilise fenomeni meeleline tajumine, mille käigus empiirilisel reaalse objekti märgiline iseloom kõigepealt ära tuntakse ja selle tähendus aktiveeritakse. Seejärel muutume me teadlikuks sellest, millest tekst räägib, ehk fenomenoloogiliselt sõnastades, meie teadvuses moodustub kogemuse objekt, millest me lugedes teadlikud oleme. Võime öelda, et meelelise taju akti käigus näen ma kirjamärki kui empiirilist objekti ja tunnen selle kirjamärgina ära ning keeletajule omase tähendusloome akti käigus muutun ma teadlikuks teksti referendist (vt ka Husserl 2009, V, §14, 398). Kogemuse tasandil toimub see kõik üheaegselt ning enamasti on teadvuse fookuses kohe teksti referent, kuigi visuaalne tajumine peab olema fookuseväliselt ka märgi empiirilise kehandi meieni toonud.

Kuigi ka filosoofilist teksti lugedes peame me paratamatult teksti meelelisest antusest lähtuma, ei moodusta see meie filosoofilise teadvuse temaatilist sisu. Filosoofilise lugemise ja mõtlemise käigus viibime me keeleteadvuslikus modaalsuses, kus me oleme fookuseeritult ja tematiseeritult teadlikud sellest, millest tekst räägib, ning kirjamärkidega tegelev meelelise taju akt enamasti meie teadvuse fookuses ei

ole. Ehk teiste sõnadega, kirjamärkide äratundmine toimub teadvuse fokuseeritud töö taustal ning ei mõjuta oluliselt meie keskendumist teksti semantilisele sisule. Tindipoti näite juurde naastes võime öelda, et me oleme teadlikud Husserli tindipotist, mitte tema väljendist *minu tindipott*.

Samal, intentsionaalsuse argumendist lähtuval põhjusel tuleb kõrvale jätta Platonist ja Aristotelesest lähtuv idee, et filosoofiline tekst, mida me loome, oleks justkui meie peasisese kõne tõlge kõris asuvatest häälepaelttest alguse saavasse suulisesse ja siis omakorda seda kopeerivasse kirjalikku teksti. Filosoofilises kogemuses oleme me ikkagi teadlikud teksti referendist, mitte meie sisekõnest selle kohta. Sisekõne postulaati on raske mittemetafoorse fenomenoloogilise reaalsusena võtta, sest kui me filosoofiliselt mõeldes tõepoolest oma peas mingit häält kuuleksime, mida me oma suuga justkui kordaksime, viitaks see pigem skisofreenilisele kui filosoofilisele teadvuse toimiviisile (vt ka Jorba ja Vicente 2014).

Seega tuleb lugeda filosoofilise mõtlemise objektiks kõik see, millele filosoofilised tekstid – mõtleja enda ja tema mõttega dialoogis olevate autorite teosed – osutavad. See tulemus on ühelt poolt triviaalne ja teiselt poolt paradoksaalne, sest me oleme harjunud uskuma, et filosoofiline mõtlemine toimub juba enne keeleliste väljendite formuleerimist filosoofi poolt, ükskõik siis kas see formuleerimine on kirjalik, suuline või mentaalne (kui lause formuleeritakse keeleliselt oma peas ilma seda välja ütlemata).

Paradoksi lahenduseni jõudmiseks peame esiteks meenutama peamist õppetundi Husserli tindipoti käsitlusest keeleteadvuse objektina. Nagu lugesime, toob keeletaju isegi konkreetsele objektile viidates teadvuses esile selle objekti olemusliku määratluse – meie näidete puhul tindipoti olemuse tinti hoidva anumana tindisulega kirjutamise tarbeks ning valge paberilehe olemuse tindisulega kirjutatud teksti loomiseks sobiva valge pinnana. Filosoofias oleme me enamasti huvitatud asjade olemusest vähemalt selle sõna nõrgas tähenduses. See tähendab, et filosoferides huvitavad meid rohkem teatud nähtuste tüübile omased jooned kui konkreetsete individuaalsete asjade kordumatu eripära. Teisisõnu, filosoofid tegelevad enamasti olemuslike üldistustega. Kui näiteks Foucault ütleb midagi diskursiivse formatsiooni kohta, siis ta tahaks, et see ei kehtiks mitte ainult nähtuse kohta, mida ta kutsub hulluse kogemuseks 18. sajandil, vaid ka teiste nähtuste kohta, mida ta diskursiivse formatsioonina vaatleb (karistus, seksuaalsus).

Ja teiseks näitas meile Husserl, et keeletajul on võime tuua meie teadvusesse intelligiibseid asjaolusid, mida meeleline kogemus või kujutlusvõime meile põhimõtteliselt anda ei suuda. Väga paljud, kui mitte kõik filosoofilised kontseptsioonid on sellised, et neid ei ole võimalik aduda üheski teises teadvuse registris peale keeleteadvuse. See keeleteadvusele iseloomulik tähenduse „liigosa“, mis maailma ja selle

nähtuste kohta käivad intelligiibsed asjaolud nähtavale toob, ongi filosoofilise heuristika põhiline tööriist. Ehk teiste sõnadega, filosoofia suudab midagi saavutada sellepärast, et keel seda suudab.

Kui me räägime fenomenoloogiast, Hegeli vaimust, Chalmersi teadvuse raskest küsimusest, või Descartes'i teooria metodoloogilisest lähteprintsiibist „ego cogito, ergo sum“, siis erinevalt ilukirjandusest räägime me niisugustest reaalse maailma ja selle nähtuste kohta käivatest asjaoludest, mida ainult keeleteadvuse vahenditega ongi võimalik edasi anda. Need asjaolud jäävad põhimõtteliselt „tühjaks“ ehk empiirilisel ja igal muul moel peale puhta keelevõime rakendamise teadvusele kättesaamatuks. Neid asjaolusid ei saa illustreerida, ekraniseerida ega mingil muul moel teadvusele vahendada. Filosoofia on selles mõttes kogemus maailma äraolevatest asjaoludest. Filosoofiline mõtlemine on maailma äraoleva külje kogemine, empiirilisel kogevate asjade kohalolutute omaduste ning empiirilisel täiesti kohaolutute asjade ja asjaolude tajul. Ilukirjandusest, mis samuti keeleteadvuse abil toimib, eristub filosoofia selle poolest, et huvi objektiks on siin siiski reaalsus ise, vaatamata sellele, et reaalsusest huvitab filosoofe mitte selle füüsikalistlikult konkreetne, vaid vastupidi, selle reaalsuse empiirilisele tajule põhimõtteliselt mittepresentne pool.

Rein Raud on meie kultuuripraktikate käigus toimuvat tähendusloome protsessi analüüsides väitnud, et me peaksime ülaltoodud semiootilist arusaama märkide triaadilisest struktuurist laiendama, et eristada semioosi käigus toimuva tähendusloome töös kogemuslike ja keelesiseste mõistete rolli (Raud 2018, 68–79). Ta väidab, et tähendusloome käigus teadvuses loodavate intentsionaalsete objektide kujunemisel osalevad nii „kogemuslikud mõisted“, mis tähistavad konkreetsete empiiriliste objektide (veel) keeleliselt artikuleerimata tunnuseid, kui ka „keelesisesed mõisted“, mis loovad oma tähenduse „[. . .] teiste keeleliste märkide kaudu üksteisest vastastikku sõltuvate märkide süsteemis“ (Raud 2018, 69). Oma näite puhul võiksime kogemuslike mõistete kujunemisest rääkida, kui kujutleme tindipoti tajumist inimese poolt, kes ei tea, mida tähendab sõna *tindipott*. Nagu ülal öeldud, ei tekiks tal sõna *tindipott* tajumisel mingit konkreetset maailma asjade kohta käivat ettekujutust ning tindipoti empiirilisel tajumisel näeks ta tumeda vedelikuga täidetud väikest nõud, mille otstarve oleks talle mõistetamatu. Filosoofilise mõtlemise eripära seisneks aga vastupidi selles, et siin osalevad taju objekti loomises ainult keelesisesed mõisted ning loodud intentsionaalsele objektile pole võimalik rakendada ühtegi „kogemuslikku mõistet“. Matemaatiline mõtlemine on filosoofilise mõtlemisega selles mõttes sarnane vaimutegevuse tüüp.

Et filosoofilise mõtlemise objektide äraolevat kuju ja kohaolutut vormi pole võimalik teadvuse teistes registrites täita, siis saame filosoofia kohta öelda, et selle kogemine tähendab keelevõime ühe kõige huvitavama võimaluse rakendamist, keele viimist selle tähendusloome võimaluste piiridele. Seda võimet omistatakse sageli luulele,



kuid erinevalt luulest jätab filosoofia „maha“ igasuguse kujutlusliku sisu ja kogu autori subjektiivsuse, mida luule siiski sisaldab ning millele siiski veel mingeid „kogemuslikke“ ehk meelelisele kogemusele omaseid mõisteid rakendada saab. Filosoofia on seetõttu kõige järjekindlam viis meie keeles peituvat äraoleva esiletoomise võimet rakendada. Sellest ei saa mõistagi järeldada, et filosoofia on kõige olulisem, tähtsam või nooblim keeleteadvuse kasutamise viis, vaid ikkagi ainult seda, et ta rakendab kõige järjekindlamalt ühte inimlikule keeleteadvusele iseloomulikku võimet, milleks on empiirilisel ja meelelisel põhimõtteliselt mittepresentsete reaalse maailma asjaolude esiletoomine. See, et keelevõime abil saab rääkida ka empiirilisel presentsetest asjadest, kujutlusvõime ja mälu objektidest, ei ole mõistagi inimkonna jaoks kuidagi vähem oluline või tähtis.

Nüüd see, et filosoofia suudab maksimaalselt teha ainult nii palju, kui keel lubab, ei tähenda muidugi seda, et iga keeleteadvuse kandja suudaks teha filosoofiat, vähemalt mitte selle sõna akadeemilises tähenduses. Viimase jaoks on lisaks keelevõimele vaja vastava akadeemilise traditsiooni, sinna juurde kuuluvate piirsõnavarade ja žanrireeglite tundmist ja head valdamist. Filosoofia on institutsionaliseeritud mõtlemise vorm, mis ainult institutsionaliseerununa üldse võimalik on, aga nagu eespool öeldud, filosoofilise mõtlemise kultuurisõltelise ja ajaloolise dimensiooni fenomenoloogiline vaatlus selle artikli raamidesse ei mahu.

Ühte võimalikku vastuväidet siin esitatud mõttele, et filosoofia on põhimõtteliselt meie keeleteadvuse ühe erilise võime funktsioon, peame me veel siiski arutama. See vastuväide lähtub filosoofide endi kogemusest, kellele tundub, et kui nad filosoofiliselt mõtlevad, siis selle lähtekohaks on midagi keelelise kogemuse eelset. Neile tundub, et filosoofiliselt mõteldes nad kõigepealt alles otsivad sõnastusi mingitele intuitsioonidele, tundustele või veel mõne muul mitteverbaalsel kujul teadvusele antud ideedele või mõttealgetele. Seega midagi oleks nagu filosoofia aineks veel enne sõna.

See kogemus toetub sagedastele olukordadele meie argiteadvuses, kus meil on raske leida keelelisi väljendeid millegi kommunikeerimiseks. Näiteks on meil sageli raske verbaalselt väljendada erilisi, justkui lapsepõlvest tuttavaid lõhnu või maitseid. Ilma psühholoogilise ettevalmistuseta ja vastava treeninguta on meil raske sõnastada ka oma emotsioone ja muid afektiivseid tundmuseid. Sageli on meil tunne mõne oma seisukoha suhtes, mida me kaitsta ei suutnud, et seisukoht oli õige, me lihtsalt ei leidnud vajalikul hetkel õigeid sõnu ja väljendeid. Samuti teame argikogemusest, et sõnade abil on sageli raske edasi anda empiirilisel kordumatuid asjaolusid. Proovige näiteks kirjeldada sõnaliselt mõne teie ühise tuttava näojooni nii, et kuulaja selle inimese, kelle nägu te kirjeldate, ära tunneks, ilma et te oleksite tema nime maininud. See on väga raske, kui mitte võimatu ülesanne. Kunstnikud ja loovisikud on harjunud meedias rääkima oma loomingu lähtekohtadest nende teadvuses, mida neil on raske

sõnadesse panna, ning see võib tõepoolest olla tingitud asjaolust, et „idee“ või „mõte“, millele nad väljendust otsivad, väljendubki paremini mittesõnalistes väljendusvormides nagu heli, pildiline kujund või värv.

Kõik need juhtumid näivad toetavat seisukohta, et ka filosoofilise mõtlemise kogemuse sisuks võiks olla midagi mittekeelelist. Midagi, mis võib-olla eelneb autori teadvuses filosoofilisele keeletöölle, olles selle olemuslik osa. Kuigi ma ei ole oma positsioonis lõpuni kindel, tahaksin ma välja tuua mõned argumentid, mis selle seisukoha vastu räägivad. Kõigepealt tuleb aga nentida, et autobiograafiliselt ja psühhofüüsiliselt on filosoofilise mõtlemise kogemus iga konkreetse inimese tajus tõesti selline, et tema keeleteadvusliku kogemusega piirnevad ja kaasnevad teised kogemuse modaalsused ja episoodid. Ajateljel võib olla nii, et kui ma teatud hetkel tegelen filosoofiaga keeleteadvuslikus registris, siis sellele eelnes vahetult hetk, kus mul oli mingi kohe algava filosoofilise tegevuse sisuga seotud tundmus, mida ma sõnades väljendada ei osanud. Aga kuna igal filosoofilise mõtlemise episoodil on argielus oma algus, lõpp, katkestused ja sellega paralleelselt toimuvad teadvuse protsessid, siis ei ole meil veel iseeneest põhjust neid eelnevaid, kaasnevaid ning filosoofiaga külgnevaid teadvuse protsesse tingimata filosoofilise kogemuse osaks pidada. Empiirilises elus võivad need teadvuse protsessid muidugi olla ühe psühhofüüsilise isiku filosofoerimise reaalseks tõukejõuks, ajendiks või motivaatoriks ning selle ühe või teise konkreetse psühhofüüsilise isiku jaoks tema eluloolises mõttes tõepoolest filosoofilise mõtlemise juurde kuuluda. Sinna juurde võib ta ise olla välja kujundanud teadlikke seisukohti ja veendumusi nende külgnevate teadvuse protsesside olulisusest filosoofia jaoks. Näiteks võib keegi ette kujutada, et ta saab filosoferida ainult oma toas laua taga istudes, või vastupidi, jalutades, või siis tingimata piipu popsutades. Samuti võib keegi arvata, et filosoofiliselt saab mõelda ainult koos teiste filosoofidega, või siis just nimelt üksi olles. Keegi võib arvata, et filosoofiline mõtlemine vajab kindlat tüüpi afektiivset meeleseisundit, nagu näiteks tõsidus, hardus, julgus, või siis valmidus kõiges kahelda.

Kogu küsimus on mõistagi selles, kas need argielus filosoofiaga paratamatult piirnevad ja kaasnevad meeleseisundid ning filosoofi enda väljakujunenud harjumused ja uskumused nende seisundite kohta on filosoofilise mõtlemise kogemuse suhtes olemuslikult vajalikud või mitte. Ja teistpidi on küsimus selles, kas niisugused keeleteadvuslikud olendid, kes teisi inimesele iseloomulikke teadvuse modaalsusi ei tunne, saaksid filosoferida või mitte.

Kuna üks ja seesama objekt võib põhimõtteliselt olla antud teadvuse eri registrites, siis peaksime me olema avatud võimalusele, et vähemalt mõnikord (filosofoerimisega alustamise hetkel, näiteks) avaneb meile filosoofilise kogemuse sisu mingi intuitsiooni või tundmuse vormis ning hiljem lisandub samale kogemuse objektile selle keeleteadvuslik vorming, mille abil filosoof oma intuitsiooni või tundmuse ka teistele

kättesaadavaks muudab. Sisuliselt võiks meil olla tegemist samasuguse olukorraga, kui ma lisaks tindipoti vahetule empiirilisele tajule, mida ma hetkel kogen, ütlen: „Minu tindipott“. Sama teadvuse objekt on sel juhul antud meile kas vaheldumisi või korraga teadvuse kahe modaalsuse vahendusel, kusjuures ühe kaudu saadud informatsioon täiendab teist nii, et objekti tähendus „täitub“ ja „tiheneb“.

Niisugune seisukoht filosoofiaga alustamise kohta on kooskõlas meie argiintuitsiooniga filosoferimisest, ent on vastuolus meie ülaltoodud argumentatsiooniga. Me järeldasime, et filosoofilise kogemuse objektid on põhimõtteliselt „tühjad“ ehk äraolevad ning seda mitte osaliselt või mõne oma aspekti suhtes nagu tindipott, mille ühed aspektid tulevad esile keeleteadvuses ja teised empiirilises tajus, vaid et need objektid on meile kättesaadavad „täielikult“ ja „ülени“ ainult keeleteadvuses. Me ütlesime eespool, et filosoofia sisuks on see keeleteadvuse „liigosa“, mis maailma ja selle nähtuste kohta käivad mittepresenteeritavad asjaolud esile toob, ning et erinevalt luulest jätab filosoofia „maha“ ka igasuguse kujutlusliku sisu ja autori subjektiivsuse. Kui me räägime filosoofiliselt Hegeli vaimust või teadvuse raskest küsimusest, siis pole meie eesmärgiks rääkida mitte oma muljetest nende teooriate kohta ega sellest, mis meid isiklikult kunagi nende teooriate juurde viis või nende juures paelus, vaid ikkagi neist teooriatest endist, kõike subjektiivset ja kujutluslikku „maha jättes“. Samuti ei räägi me trükistest, mida me oleme Hegeli vaimu teooriast arusaamise loomiseks kasutanud. Filosoofiline teadvus on just selles mõttes tühi teadvus, maailma aspektide kohalolutu taju. See tühi kogemuse register võimaldab luua objekte, mis teistes teadvuse modaalsustes võimalikud ei ole. Ning just filosoofilisele kogemusele omaste objektide tõttu ongi raske ette kujutada, et teistes teadvuse modaalsustes loodud kogemussisud filosoofilisele keeleteadvusele midagi justkui „ette annaksid“, nii nagu meeleline taju mulle keeletaju jaoks tindipoti „ette andis“.

Kui me jääme selle juurde, et filosoofilise mõtlemise objektid on kogemuses antud kui reaalse maailma mittepresentsed asjaolud, mida empiiriliselt, kujutluslikult ega afektiivselt käsitleda ei saa, siis tuleks tõenäoliselt ikkagi idee igasugustest filosoofilise keeleteadvusega paratamatult kaasnevate ja külgnevate kogemussisude heuristilisest väärtusest kõrvale heita ning öelda, et filosoofilises teadvuses käsitletavad objekte on võimalik luua ainult keeleteadvuse töö abil. Mingis muus vormis kui keeleteadvuses filosoofiline sisu meile antud ei ole ning väljaspool filosoofilisi väiteid, argumente ja teooriaid me filosoofiat järelkult kogeda ei saa. Järelkult ei ole olemas ka mingisugust loogilist või tunnetusteoreetilist üleminekut mitte-filosoofilisest hoiakust filosoofiasse, kuigi me loomulikus hoiakus selliseid üleminekuid kogu aeg läbi elame ja nende kohta individuaalseid ja kollektiivseid uskumusi loome.

## Allikad

Breyer, Thiemo ja Christopher Gutland, toim. 2016. *Phenomenology of Thinking: Philosophical Investigations into the Character of Cognitive Experiences*. London; New York: Routledge. <https://ndpr.nd.edu/reviews/phenomenology-of-thinking-philosophical-investigations-into-the-character-of-cognitive-experiences/>.

Heidegger, Martin. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Husserl, Edmund. 2009. *Logische Untersuchungen* [1900–1901; Nach Husserliana XVIII, 1975 Und XIX/1-2, 1984]. Toimetanud Elisabeth Ströker. Hamburg: Felix Meiner.

Jorba, Marta ja Agustin Vicente. 2014. „Cognitive Phenomenology, Access to Contents, and Inner Speech.“ – *Journal of Consciousness Studies* 21 (9–10): 74–99.

Kull, Kalevi ja Silvi Salupere, toim. 2018. *Semiootika*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Lohmar, Dieter. 2012. „Language and Non-Linguistic Thinking.“ – *Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, toimetanud Dan Zahavi, 377–398. Oxford: Oxford University Press.

———. 2016. *Denken Ohne Sprache. Phänomenologie Des Nicht-Sprachlichen Denkens Bei Mensch und Tier Im Licht Der Evolutionsforschung, Primatologie und Neurologie*. Phaenomenologica 219. Springer.

Raud, Rein. 2018. *Tähenduste keeris. Tervikliku kultuuriteooria visand*. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.

Sokolowski, Robert. 1974. *Husserlian Meditations. How Words Present Things*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

———. 2000. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.

———. 2002. „Semiotics in Husserl's Logical Investigations.“ – *One Hundred Years of Phenomenology: Husserl's Logical Investigations Revisited*, toimetanud Dan Zahavi ja Frederik Stjernfelt, 171–184. Dordrecht: Springer Science+Business Media.

---

**Tõnu Viik** – PhD, Tallinna Ülikooli filosoofia professor, kelle töö on keskendunud kultuurifilosoofia ja kultuuriteooria, fenomenoloogia, kultuurisõltelise tähendusloome, kollektiivsete emotsioonide, õnne, armastuse ja enesepette uurimisele. Alates aastast 2021 on ta Tallinna Ülikooli rektor.

E-post: [tonu.viik\[at\]tlu.ee](mailto:tonu.viik@tlu.ee)

## Philosophical Thinking and Language: A Phenomenological Approach

Tõnu Viik

**Keywords:** philosophy, philosophical thinking, phenomenology, consciousness of language, categorial perception, empty meaning-intention, surplus of meaning

The paper investigates the nature of philosophical thinking experience from the phenomenological point of view. Philosophical thinking is here understood as a subjective experience of engaging with philosophy in a cognitively heuristic and productive manner. It is the experience of ‘doing philosophy’ that occurs prior to, or interchangeably, or in parallel with the communication of the results of this subjective process in writing or speech. It is a mental experience when the philosopher’s mind is occupied with solving a philosophical problem, understanding a particular phenomenon, intuiting the ‘right’ view or explanation, weighing the arguments, finding a good way of expressing a certain idea, etc.

The main goal of the paper is to demonstrate that non-lingual or pre-predicative philosophical experience is impossible, because linguisticity or linguality (*Sprachlichkeit*)—philosophy’s fundamental grounding in language and its cognitive limitations by the possibilities of language—is a necessary and irreplaceable feature of philosophical thinking. In order to understand the role linguisticity plays in a mental act of philosophical thinking, the paper compares philosophical concepts with the concepts related to empirical objects in our cognition. In carrying out this analysis the paper concentrates on the example of the inkpot, used in Husserl’s *Logical Investigations*, Book VI, where Husserl works on the categorial intuition. Then the paper generalises Husserl’s observations with the help of Heidegger and Robert Sokolowski to elaborate certain features of linguistic consciousness as such. This prepares us for drawing conclusions regarding this characteristic feature of philosophical thinking.

According to Husserl, the most important distinguishing feature of purely lingual cognition (comprehending a proposition, for example) lies in the fact that acts of linguistic cognition are ‘empty meaning intentions’ (*leere Bedeutungsintentionen*), whereas in the case of empirical perception our intentions are always formed by perspective and ‘filled’ with sense-data. However, by means of linguistic consciousness we are capable of becoming aware of something that is empirically not given to us. In other words, the act of cognition carried out by the subject in understanding a linguistic expression provides her with the content that sensory perception cannot offer. Husserl refers to this additional content as a ‘surplus of meaning’ or its ‘excess’ (*Überschuß in der Bedeutung*).

Thus lingual cognition can be understood as the perception of empirically absent or non-present features, aspects, or characteristics of the world. The cognitive contents achieved by linguistic intentions are empty of all features that empirical cognition could offer us. It does not mean that all intentional objects of linguistic cognition necessarily remain beyond the reach of empirical perception—some of them can, in certain situations, be ‘fulfilled’ by empirical intentions—but it does imply that in the modality of pure linguistic cognition they are given in a specific, ‘empty’ manner. Other objects and their features, such as categories, numbers, or certain types of propositions, can be merely intellectual, and totally unapproachable by means of sensory experience.

While a lot of phenomena we encounter in our everyday life can be approached both empirically and linguistically, a large part of philosophical concepts is of such a nature that they cannot be appre-

hended in any other modality of consciousness than linguistic intentions. Thus philosophy works predominantly with the 'surplus of meaning' that is available by means of linguistic intentions only, which brings forth the purely intellectual features and characteristics of the world and its phenomena.

Philosophical thinking, in this sense, is experiencing the (empirically) absent aspects of the world. Experiencing philosophical thinking means occupying oneself with either purely intellectual properties of empirically perceivable things (such as types or essences of empirical things), or with entirely intellectual, non-empirical phenomena (such as monads or necessary conditions of experience). What distinguishes philosophy from fiction, which also operates largely by means of lingual consciousness, is that the objects of philosophical intentions are real (even if not in the physicalistic sense) or at least objectively valid or objectively belonging to the real phenomena.

Now, if we maintain that the objects of philosophical thinking are given in experience as empirically absent features of the real world that cannot be addressed by sense-perception, imaginatively, or affectively, then it would be necessary to discard the idea of heuristic value of the input of sense-perception, imagination or affection for philosophical thinking. Instead, we would have to conclude that the objects dealt with in philosophical thinking can only be created through the work of linguistic intentions, meaning that philosophical content cannot be given to us in any other way than by lingual consciousness, and that outside of philosophically relevant linguistic expressions (propositions, arguments, and theories) we cannot experience philosophical thinking. This position brings us to a counterintuitive view of the subjective process of philosophical thinking, because it often seems to us that we first experience something pre-predicative—an intuition, a feeling, a hunch, an idea not yet verbalised, and then 'translate' it into words. Yet if the paper succeeds in its argumentation, then this kind of transfer of mental cognitive contents that are given in modalities other than lingual consciousness should be impossible for being used in philosophy. In other words, non-linguistic philosophical experience is not just unlikely, but fundamentally impossible.

**Tõnu Viik** – PhD, professor of philosophy at Tallinn University. His work focuses on cultural philosophy and cultural theory, phenomenology, culturally dependent meaning-making, and collective emotions, as well as the study of happiness, love, and self-deception. Since 2021, he has been rector of Tallinn University.

E-mail: tonu.viik[at]tlu.ee

# Teadvuse dekonstruktsioon: Husserli fenomenoloogia Nietzsche ja Derrida vahel

*Jaanus Sooväli*

**Teesid:** Käesolev artikkel uurib, kuidas Friedrich Nietzsche ning Jacques Derrida dekonstrueerivad husserliku teadvuse kui vahetu (enese)teadmise asupaiga. Derrida, kes on tuntud kui poststrukuralismi üks klassikuid, alustas fenomenoloogia rajaja Edmund Husserli tõlgendaja ja uurijana. Oma teoses „Hääl ja fenomen“ dekonstrueerib ta üksikasjalikult Husserli märgi- ja teadvusekäsituse. Huvitaval kombel katub see dekonstruktsioon teatud olulistes osades Nietzsche teadvusekriitikaga ta teoses „Röömus teadus“. Artiklis tõlgendan ning analüüsin nende kolme autori asjassepuutuvaid tekstikohti ning avan selle kaudu nii Nietzsche, Husserli kui ka Derrida filosoofiat tervikuna ning ühtlasi fenomenoloogia suhet poststrukuralismi.

**Võtmesõnad:** teadvus, märk, tähendus, Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl, Jacques Derrida, dekonstruktsioon

DOI: <https://doi.org/10.7592/methis.v27i34.24689>

## I

Fenomenoloogial on pikk ja kaalukas ajalugu ning ühtlasi mõjukas pärand. Selle peamine väljaarendaja Edmund Husserl on näidanud René Descartes'i erakordset teenet fenomenoloogia sünni juures, kuid seejuures ei saa muidugi alahinnata ka Immanuel Kanti filosoofia ja sellest väljakasvanud uuskantiaanluse ning ühtlasi Franz Brentano filosoofilise psühholoogia panust. Vaatamata väga suurele sisemisele rikkusele ning olulistele erinevustele kuulub kogu see mõttetraditsioon – s.t fenomenoloogia algus või esimene järk – teadvusfilosoofia alla. Kui nüüd rääkida pärandist, siis tuleb loomulikult nimetada fenomenoloogia hilisemate arendajate Martin Heideggeri, Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka ning väga paljude teiste nimesid, kes kõik ühel või teisel viisil püüavad osutada teadvusfilosoofia piiridele, olles ise muidugi samal ajal tugevalt Husserli fenomenoloogiast mõjutatud. Kuid võib-olla mõnes mõttes üllatavalt alustas ka Jacques Derrida kui üks dekonstruktsiooni ja ka poststrukuralismi rajajaid oma akadeemilist karjääri Husserli-uurijana. Üks käesoleva artikli küsimusi ongi, kuidas suhestub poststrukuralistlik (ja ühtlasi postmodernistlik) mõtlemine husserliku fenomenoloogiaga. Teadvusfilosoofia kriitikuid leidis muidugi ka enne neid fenomenoloogia hilisemaid arengufaase, juba 19. sajandil ja veel enne Husserlit. Võib-olla tuntuim ja mõjukaim neist kriitikuist on Friedrich Nietzsche, kes Husserlist (kes oli ka 15 aastat noorem) ei teadnud midagi, kuid oli tuttav Descartes'i, Kanti ning uuskantiaanliku teadvusfilosoofiaga. Eelöeldut silmas pidades uurin käesolevas

artiklis, kuidas Nietzsche ja Derrida dekonstrueerivad enesekohaloleva, eneseteadliku teadvuse kui vahetu teadmise asupaiga, kusjuures Derrida kriitikas keskendun ta varasele teosele „Hää ja fenomen“, mis kujutab endast Husserli „Loogiliste uurimuste“ teatud osade lähilugemist. Kui rääkida artikli metodoloogias, siis võib seda laias laastus nimetada hermeneutikaks – s.t teostan Nietzsche, Husserli ning Derrida tekstide teatud osade lähilugemist.

Nietzsche nimetab oma õõnestustööd või kriitikat „võib-olla ohjeldamatuks oletuseks“ (*vielleicht ausschweifende Vermutung*) (Nietzsche [1887] 1988, 590), mis mingis mõttes, nagu näitan, haarab ette, ennetab Derrida Husserli-kriitikas väljatoodud sisulist argumentatsiooni. See asjaolu ei ole tingimata ka üllatav, sest Derrida oli Nietzsche teoste ja mõtlemisega juba varakult tuttav.

## II

Ma vaatlen selles artiklis niisiis „võib-olla ohjeldamatut oletust“ – nimelt Nietzsche oletust teadvuse algupära kohta, või, nagu ta sulgudes täpsustab, selle kohta, mida tähendab „millestki teadlikuks saada“. Esialgu on see üksnes oletus, isegi „võib-olla ohjeldamatu oletus“, milles on midagi, mis võib kõlada solvavalt „vanemale filosoofile“ (Nietzsche [1887] 1988, 590). Tõepoolest, solvangud on siin täiesti vältimatud – ja eelkõige pea(n)(b) „mina“ saama mõnel määral solvatud. Kes või mis on see „mina“ – kes ma olen? – see *mina* selle lõigu alguses? See on ilmselgelt sõna, millega „kestahes see, kes on kõneleja, tähistab iseennast“ (Husserl 1992, 88). Kas aga see kontseptuaalne mõte konstitueerib kogu selle sõna tähenduse või on see, nagu Husserl „Loogilistes uurimustes“ rõhutab, üksnes „tähenduse funktsioon“, mis funktsioonina kindlasti panustab midagi selle tähendusse, kuid üksnes nii, et selle tõeline ja tavaline tähendus asub kusagil mujal? Husserl kirjutab, et *mina* tähenduse saab „võtta üksnes elavast lausungist ning vaadeldavatest olukordadest, mis seda ümbritsevad (samas, 87). Kui me ei tea, kes selle sõna on kirjutanud, siis „on see võõrutatud selle normaalsest tähendusest“ (samas). On see tõesti nii? Kas me ei mõista seda sõna, kui meil pole aimugi, kes selle on kirjutanud? Kuid Husserl läheb sellest veel sammukese kaugemale – selle sõna tähendus leidub üksnes üksildases kõnes ja see seisneb vahetus ettekujutuses omaenese isiksusest (samas, 88). Mida tähendaks see aga suhtluse või kommunikatsiooni jaoks? Kuidas funktsioneeriks *mina* tähendus kommunikatsioonis? Vastava kõneleja jaoks seisneb ka siin selle isikulise asesõna tähendus vahetus ettekujutuses omaenese isiksusest, kuid see ettekujutus, teatud põhjustel, mille juurde tuleme hetke pärast, ei saa enam tõenäoliselt olla nii vahetu. Kuid teiste jaoks on *mina*’l kommunikatsioonis eelkõige *indikaatiivne* või osutav (*anzeigende*) funktsioon – see osutab kuulajale, et kõneleja mõtleb või peab silmas iseennast, et ta on omaenese kõne vahetu objekt (samas). See



iseäralik mina-ettekujutus või mina-presentatsioon, see tähendab, selle sõna normaalne või tavaline tähendus, on kuulaja eest varjatud. Niisiis, *mina* tähenduse võiks leida üksnes üksildases kõnes, kus selline dialoogi-olukord paistab olevat täielikult katkestatud.

Kuid millest siin ikkagi juttu on ning mis on sellel pistmist Nietzsche „võib-olla ohjeldamatu oletusega“ teadvuse kohta? Me tahaks mõista seda oletust teataval taustal, me tahaks võtta kuulda seda „võib-olla ohjeldamatut“ selles oletuses; ja meil on siin mõistagi tegemist suhtluse või kommunikatsiooniga – ning „mina“ surmaga. Täpsemalt, ma tahaksin näha, kui veel kord korrata, kuidas Nietzsche oma ohjeldamatu oletusega ja Derrida oma Husserli-kriitikaga dekonstrueerivad selle, mida tavaliselt kutsutakse subjektiivsuseks, mõistetud siin subjekti enesekohaloluna. Kuid esialgu peame me veel natuke täpsemalt järgima Husserli mõttekäiku, et mõista Derrida kriitikat ta raamatus „Hääl ja fenomen“ ning ühtlasi saada selgust tausta kohta, millelt Nietzsche oletuse võimalik ohjeldamatus välja paistab ja meid tabab või üllatab.

### III

„Loogiliste uurimuste“ esimeses uurimuses („Väljendus ja tähendus“) osutab Husserl, et märgi mõiste sisaldab endas kahte võrdlemisi erinevat mõistet või ideed. Ta eristab tähenduslikku märki, väljendust (*Ausdruck*), ning indikatiivset märki (*anzeigende Zeichen; Anzeichen*), mis olemuslikult tähendab osutamist, viitamist, mingis mõttes ka viipamist. Indikatsioon funktsioneerib viisil, et teatud objekte või asjaolusid, mille olemasolu kohta omatakse tegelikku teadmist, kogetakse (kuid üldse mitte *evidentselt*, lisab Husserl juurde) motiividena oletamaks või uskamaks teiste objektide või asjaolude olemasolu (Husserl 1992, 32). Selles seoses on oluline, et märgid indikatsiooni tähenduses ei väljenda tavaliselt midagi, neil ei ole ei tähendust ega mõtet,<sup>1</sup> „välja arvatud siis, kui nad juhtumisi täidavad indikatiivse funktsiooni kõrval ka tähendusfunktsiooni“ (samas, 30).

Silmas pidades väljendusi kui tähenduslikke märke, kui märke, mis tahavad intentsionaalselt midagi ütelda ning on tähendusest laetud, väidab Husserl, et iga kõne või kõne osa on õigupoolest väljendus, kuid seejuures pole üldse oluline, kas

---

1 „Loogilistes uurimustes“ ei erista Husserl tähendust (*Bedeutung*) ja mõtet (*Sinn*): „Tähendust kasutatakse järgnevalt „mõttega“ [tõlgin *Sinn*’i siin mõtteks – J. S.] sünonüümsena“ (Husserl 1992, 58). Kuid teoses „Ideed I“ teatud eristus tehakse: *Bedeutung* viitab seal eelkõige väljenduslikule (lingvistilisele) tähendusele; *Sinn* aga hõlmab ka väljenduseeelse tähenduse või mõtte kihti. – Siin tasub ka küsida, mida Husserl peab üldse silmas „tähenduse“ all? Eelkõige on see midagi, mida kõne tahab ütelda – mida kõnega mõeldakse. Lisaks eristab Husserl tähendust-andvaid teadvusakte ning tähendust. Ainult neis intentsionaalsetes aktides muutub väljendus tähenduslikuks, see tähendab, tähendus saab konstitueerida ainult neis aktides, kuid seda ei tohi nendega samastada. Tähendus on pigem väljenduse ideaalne ja objektiivne sisu.

kõne on kõneldud ja päriselt väljendatud. Paradoksaalselt ei ole suhtlus või kommunikatsioon Husserli käsitluses väljenduste jaoks olemuslik, sest kommunikatsioonis peavad kõik väljendused alati funktsioneerima ühtlasi indikatsioonidena. Kommunikatiivses kõnes väljendused kui indikatsioonid osutavad midagi kuulajale – „kuulaja jaoks on need otsekui kõneleja „mõtete“ märgid“ (samas, 40) – kuid nende põhjal saab kuulaja üksnes oletada, s.t mitte-evidentselt ja kaudselt, et kõnelejal on nii- ja niisugused tähendus- andvad sisemised kogemused ja intentsioonid. Seda lingvistiliste väljenduste funktsiooni nimetab Husserl teadaandvaks funktsiooniks (*die kundgebende Funktion*) (samas). Kuid kui tahetakse avastada väljenduse kui tähendusliku märgi tõeline ja ehtne sfäär, tuleb sellisest vihjamisi teadaandvusest radikaalselt lahti murda. See sfäär on üksildane hingeelu (*das einsame Seelenleben*). Husserl rõhutab kõigepealt, et üksildases hingeelus ei kasuta me tegelikke sõnu, vaid üksnes ettekujutatud (*vorgestellt*) sõnu, mis tegelikkuses ei eksisteeri, sest me ei tohi segi ajada kujutluslikke esitusi (presentatsioone, *Phantasievorstellungen*) kujutletud objektidega (samas, 42). Sõna mitte-olemasolu kujutluses on mõeldud näitama, et üksildases hingeelus ei saa enam olla tegemist indikatsiooniga, sest viimaseid, nagu eelpool ilmnes, tuleb kogeda millegi eksisteerivana. Semiootiliselt väljendudes on siin niisiis tegemist tähistaja kui millegi materiaalse redutseerimisega; see, mis jääb, on üksnes viimase ideaalne, immateriaalne vorm. Üksildases hingeelus ei võlgne sõna ühtsus midagi üheleegi empiirilisele eksistentsile, „sel ei ole vaja empiirilist keha, vaid üksnes selle keha ideaalset ja identset vormi“ (Derrida 1993, 22) ning tähendus- andvad aktid elustavad üksnes seda vormi. Selles heistub veel üks teine oluline eristus Husserli jaoks, millele sai juba eelpool vihjatud – eristus ettekujutatud (*vorgestellt*) ning tegeliku kommunikatiivse kõne vahel. Selles eristuses, nagu Derrida osutab, võib juba ära tunda teatud „maailma sulustamise“ või sulgudesse asetamise, see tähendab, selle esimese astme, mida Husserl hiljem nimetab fenomenoloogiliseks reduktsiooniks. Seejuures ei saa siin jääda ka märkamata, et Husserli argumentatsioon paistab soovivat kindlustada mina (subjekti, subjektiivsuse) identiteeti ja ühtsust, täpsemalt, siin on tegemist teisesuse, võõruse ning välisuse reduktsiooniga mina identiteedile – ja seetõttu ka metafüüsika probleemiga üldiselt (Tewes 1994, 1).

Niisiis, saavutamaks ning hoidmaks mina identiteeti üksildases hingeelus, tuleb kommunikatsioonis või suhtluses leiduv Teine välistada ning märgi empiiriline pool redutseerida. Tegelikus suhtluses või kommunikatsioonis ei ole intentsioonid ja mentaalsed aktid kuulajale kohal, sest seal sõltutakse alati kahekordsest „ebapuhtast“ vahendusest, see tähendab, kõne füüsilisest ja empiirilisest poolest (materiaalsetest tähistajatest) ning olevatest, millele selline kõne oletatavalt osutab. Mingid eksisteerivad ja tegelikud märgid osutavad vahendatud viisil teisi olevaid, mis on üksnes tõenäo-

liselt olevad. Mentaalsete aktide kohalolu, tähendus-intentsiooni puhtust ei ole võimalik tegelikus kõnes (teisele) lausuda. Kuid üksildases hingeelus on see kõik välistatud; keele *telos* ja olemus, nagu paistab, on täielikult teostunud – ja Derrida sõnul on see *telos* Husserli jaoks just nimelt sihilik, intentsionaalne teadvus kui tähendus (Derrida 1993, 38). See, mis niisiis lõpuks eristab väljendust kui tähenduslikku märki indikatsioonist, pole midagi muud kui just elava kohaloleva vahetu kohalolu.

Kuid kas üksildases hingeelus pole mingit dialoogi, suhtlust või kommunikatsiooni? Husserl muidugi möönab, et ka (sise)monoloogis on võimalik kujutada ennast iseendale rääkiva ja iseendaga suhtlevana, näiteks kui keegi lausub endale: „Siin oled sa eksinud, nii sa jätkata ei tohi“ (Husserl 1992, 43). Kuid see on üksnes ettekujutatud kommunikatsioon, kõneleja üksnes kujutab ennast ette kommuniqueerivana, tegelikkuses ei kommuniqueerita siin midagi – ja nõnda ei saa see funktsioneerida mentaalsete aktide indikatsioonina. Sest, nagu Husserl sõnab, „selline indikatsioon oleks siin päris mõttetu. Sest me kogeme kõnealuseid akte endid sel samal silmapilgul“ (samas). Üksildases kõnes ei kommuniqueeri subjekt seega iseendale midagi, ta ei õpi enese kohta midagi uut, mentaalseid akte kogetakse vahetult – subjekt on hetkeliselt, silmapilkselt iseenesega identne. See diskursus paistab ilmselgelt taotlevat mentaalsete aktide ja nende sisude punktuaalset enese-kohalolu.

Need olemuslikud eristused, mida Husserl „Loogiliste uurimuste“ esimese uurimuse alguses teeb, iseäranis eristus väljenduse ning indikatsiooni vahel, valitsevad Derrida sõnul kõiki Husserli järgnevaid analüüse. Isegi tema päris hilises kirjutises „Euroopa teaduste kriis“ (1936) olevat need tähendust ja keelt puudutavad eeldused endiselt kohal. Kui Derridal on õigus, puudutavad need eristused kogu Husserli fenomenoloogiat, mis kogu kriitilisusele ja uuenduslikkusele vaatamata jätkab oma algupärasel ja iseäralikul viisil kohalolu filosoofiat. Nende olemuslike eristuste dekonstruktsioon puudutaks niisiis samuti kogu Husserli fenomenoloogilist projekti. Teatud märgiteoreetilisest perspektiivist teostab Derrida sellise dekonstruktsiooni oma varases teoses „Hää ja fenomen“, kusjuures ta kriitika meenutab vähemasti osaliselt hilise Wittgensteini kriitikat privaatterkele võimalikkuse kohta.

Siinkohal tuletab ennast aga taas meelde Nietzsche võib-olla ohjeldamatu oletus. Fundamentaalsed sarnasused Nietzsche oletuse ning Derrida Husserli-kriitika vahel on märkimisväärsed (kuigi nad väljenduvad erisugustes diskursiivsetes keeltes), ja need ei ole tõenäoliselt ka kaugeltki juhuslikud, sest Derrida oli juba varakult Nietzsche teoste innukas lugeja. Enne aga kui me selle oletuse ohjeldamatuse juurde pöördume, tuleb veel lähemalt vaadata Derrida husserlike eristuste dekonstruktsiooni.

#### IV

##### Alustuseks kirjutab Derrida nõnda:

Kogu tähendusteooria, mis ilmneb selles olemuslikele eristustele pühendatud esimeses peatükis, kukuks kokku, kui *Kundgabe/Kundnahme* funktsiooni ei saaks mu enese elava kogemuse sfääris redutseerida, teisisõnu, kui „tõelise“ subjektiivsuse ideaalne või absoluutne üksildus vajaks endiselt indikatsiooni, et luua oma suhe iseendasse. (Derrida 1993, 46)

Küsimus või probleem on niisiis selles, kas üksildane hingeelu katkestab või üksnes internaliseerib dialoogisituatsiooni. Või kui teisiti väljenduda: kuna iga inimene lausub iseendast kõneldes „mina“, on sellel sõnal üldise toimiva indikatsiooni iseloom. Kas üksildases hingeelus on sellel sõnal aga teistsugune iseloom? Me juba nägime, et Husserli käsitluses on *mina* täielik tähendus kui „omaenese isiksuse vahetu ettekujutus“ leitav üksnes viimases. Kuid võib-olla on asjalood siiski teisiti, nimelt nii, nagu selgitab Derrida „Hääles ja fenomenis“, et „minu surm on struktuuraalselt paratamatu lausumaks „mina“? (Derrida 1993, 108). „Mina“ – olen ma surnud või elan veel?

Derrida sõnul toimub ka üksildases hingeelus (või teisisõnu „minas“), kus subjekt kasutab üksnes ettekujutatud sõnu, teatud laadi dialoog. Ta proovib seda näidata representatsiooni mõiste kaudu. Seda mõistet tuleb korraldaks selgitada. Sõna *representatsioon* tavatähendus eesti keeles on 'esindus, esindamine', filosoofia kontekstis oleks see eksitav. Pole sugugi iseenesestmõistetav, kuidas seal inglise (*re*)*presentation*'it või prantsuse (*re*)*présentation*'i tõlkida. Selles artiklis eelistan ma sõna (*taas*)*esitus*, kuid mõnel puhul ja selguse huvides kasutan ka edaspidi sõna *representatsioon*. Saksa *Vorstellung*, mida tihtipeale ja ka selles artiklis on tõlgitud sõnaga *ettekujutus*, on inglise või prantsuse keelde tõlgitud samuti sõnaga (*re*)*presentation*, mõnel puhul aga ka kui *imagining*. Mõistmaks Derrida argumenti, tuleb siin silmas pidada, et saksa *Vorstellung*, kuid samamoodi ka *Vergegenwärtigung*, mida Husserl samuti kasutab, on (*re*)*presentatsiooni* üks alaliike.

Niisiis, eristus ettekujutatud ja tegeliku kõne vahel tundub Derridale mõneti kahtlane. Husserli üksildases hingeelus, nagu me nägime, ei ole meil enam tarvis tegelikke, vaid üksnes ettekujutatud või representeeritud sõnu, mis tegelikkuses ei eksisteeri, me kasutame üksnes tähistaja ideaalset vormi; ja tegelikult me ei kõnelegi iseendaga, me kujutame ennast üksnes ette, representeerime või esitame end kõneleva ja suhtlevana. Derrida sõnul tuleneb siit, et Husserli käsitluses kuulub üksnes väljendus (*re*)*presentatsiooni* või (*taas*)*esituse* sfääri ja mitte tegelik või kõneldud kõne või tähistus üleüldse (samas, 56). Ta näitab, et nii see ilmselgelt olla ei saa. Vormi ideaalsus – kõigepealt Husserli enda mõtlemises – tähistab sama kestvust ja selle igavese kordamise võimalikkust. Märk pole kunagi ühekordne sündmus, see peab alati olema korratav –

hoolimata kõikvõimalikest empiirilise kasutuse poolt põhjustatud moonutustest peab see jääma korratavaks ja samana äratuntavaks (samas, 55). Märk peab olema ühelt poolt empiiriline sündmus ja teiselt poolt formaalne identsus. Ainult sellisena saab iga märk ja iga kõne üleüldse funktsioneerida. See korratavus eeldab paratamatult representatsioone või taasesitusi, nimelt *Vorstellung*'i kui üldise ideaalsuse sfääri mõttes; *Vergegenwärtigung*'i kui üldise reproduktiivse kordamise mõttes; ja viimaks *Räpresentation*'i kui asenduse mõttes (iga tähistav sündmus on tähistatava nagu ka tähistaja ideaalse vormi asendus) (samas, 56).

Niisiis, mitte üksnes üksildases hingeelus, kus kasutatakse ettekujutatud või representeeritud sõnu, vaid kogu keele-fenomen kui selline eeldab alati lõpmatul hulgal representatsioone või taasesitusi. Kuid kui asjalood on nii, kui keele alusstruktuuriks on tõepoolest korratavus, siis ei ole enam võimalik eristada tegelikku ja ettekujutatud või representeeritud keelekasutust. Kui ma kõnelen tegelikult või päriselt, pean ma kasutama täpselt samu ideaalsusi, samu formaalseid identsusi nagu sisemonoloogis. Nagu Derrida rõhutab, iga märk on olemuslikult sepietatud fiktsioonist (samas, 63). Kõne on iseenda taasesitus või representatsioon. Ning sel põhjusel ei leidu ka enam kriteeriumi, mille põhjal oleks võimalik eristada „ettekujutatud“ (nagu (sise)monoloogis) ja tegelikku suhtlust või kommunikatsiooni (mis on seotud indikatsiooniga). Kuid selline kriteerium on paratamatult vajalik, kui soovitakse eristada indikatsiooni ja väljendust. Ja see tähendaks lõpuks, et ettekujutatud või representeeritud või fiktiivne kõne on sama „tegelik“ kui tegelik kõne suhtluses – ja mõistagi ka ümberpöörduvalt.

Niisiis, märgi alusstruktuuri kuulub kordamisvõimalikkus, korratavus. Selle võimalikkuse tõttu „kummitab tähenduse kohalolevat ja olevikulist esitust või presentatsiooni selle kordus“ (Bennington 1999, 66). Selle taasesitus või representatsioon on alati võimalik. Kuid see korduse võimalikkus juba võõrandab tähenduse minult, see viitab mu puuduolule, isegi mu surmale. Niisiis, tähendus on alati juba sisse kirjutatud taasesituse või representatsiooni välja, mis omakorda muudab võimatuks mistahes lihtsa presentatsiooni või esituse. „Niipea, kui tegemist on märgiga, on eristus esimese korra ja korduse ning järelikult kohalolu ja mitte-kohalolu vahel hakanud juba hägustumata“ (samas, 68).

Derrida „Hääl ja fenomen“ ilmus aastal 1967, samal *annus mirabilis*'el ilmusid ka ta kaks teist olulist (pea)teost „Grammatoloogias“ ning „Kiri ja erinevus“. Kuid 1967. aastal ilmus veel üks ühe teise autori poolt kirjutatud lühike, kuid nüüdseks krestomaatiline tekst, mis on Derrida „Hääle ja fenomeniga“ ilmselges sisulises suguluses, nimelt Roland Barthes'i „Autori surm“. Võib vist küll öelda, et mingis mõttes pakub Derrida Barthes'i „Autori surmale“ teoreetilise aluse, mis sel endal puudub. Barthes väidab, et autor, kellele kirjandusteoorias on peamiselt keskendutud, keda on mõistetud kirjandusteose tähenduse allika ning viimse instantsina, on surnud, sest „kõnelejaks on

keel, mitte autor [. . .]“ (Barthes 2002, 119). Kirjanik, nagu Barthes veidi edasi selgitab, ei saa teha

muud kui jäljendada mingit alati juba olemas olevat ja mitte kunagi algupärast žesti. Ta võib vaid kirjutisi segada, neid omavahel vastandada, toetumata kunagi täielikult ühele neist; tahab ta end väljendada, peab ta vähemalt teadma, et see sisemine „miski“, mille „vahendamisele“ ta pretendeerib, pole muud kui juba valmis sõnaraamat, mille sõnu saab seletada üksnes teiste sõnade abil, ja nii lõpmatuseni [. . .]. (Barthes 2002, 122)

Teisisõnu, Barthes'i väitel pole olemas mingit geniaalset kirjaniku subjektiivsust, mis väljendab oma karakterites oma elukogemusi, elutarkust ning psühholoogilist sügavust. Selles diskursuses on keel see, mis kõneleb autorit, mitte vastupidi. See argument, Barthes'i enda tekstis mõnevõrra loosunglik ja võib-olla isegi propagandistlik-ideoloogiline, on mõistetav üksnes selle kaudu, mida Derrida nimetab keele korratavuseks, representatsiooniliseks või ka teatud „ideaalsuseks“. Mõtelgem selles seoses näiteks ChatGPT-le – kui juhendada teda mingil suvalisel etteantud teemal luuletust kirjutama, võib tulemus olla üllatavalt meisterlik (teda saab ka suunata klassikalise või avangardistlikuma luulekirjutamise poole), kuid ilmselgelt puudub tal subjektiivsus, elukogemused jne, mida ta tahab väljendada. Ta lihtsalt reastab sõnu tohutu, meie jaoks vaevu hoomatava „luuleinfo“ (s.t varem inimese (ja nüüd juba ka masina) poolt loodu) põhjal ning teatud statistiliste algoritmide alusel. Ka Husserl, nagu me eelnevalt mainisime, kõneleb kordusest ja ideaalsusest. Üldine progress inimteadmistes sõltub Husserli sõnul ideaalsete tõdede konstitueerimisest, mida on võimalik lõpmatult korrata sellesamana olevikus ja kohalolevana. Husserl püüdis lepitada kordamisvõimalikkuse ja tähenduse puhta kohalolu (Bennington 1999, 69). Kuid just kordus, mis toob sisse mitte-kohalolu ja puudu-olu, välistab lihtsa presentatsiooni või esituse. Esitus või presentatsioon sõltub representatsioonist, taasesitusest, tagasipöördumisest ning kordusest, mis välistab puhtuse ja tõsikindluse, mida Husserl nähtavasti otsis. Derrida kutsub seda korratavust ka iterabiilsuseks, viidates, et kordus ei ole sellesama kordus: „„Sama“ sõna on alati teine vastavalt alati erinevatele intentsionaalsetele aktidele, mis muudavad sõna tähistavaks“ (Derrida 1989, 104).

Vahemärkusena võib siin öelda, et kogu subjektiivsuse õõnestamise kiiluvees ning silmas pidades uusi arendusi tehisingellekti vallas on juba praegu aset leidmas (ja see on õigupoolest juba alati aset leidnud) tagasipöördumine ja tagasikäändumine teatud laadi „subjektiivsusse“, mis ühtlasi tähendab: teatud laadi „fenomenoloogilisse“ enese- ja maailmamõistmisse.

## V

Niisiis tähenduse „silmapilkne“ kohalolu on seatud kahtluse alla. Kuid küsigem nüüd, mis üleüldse konstitueerib selle enesele-kohaloleva subjekti või subjektiivsuse. Üksildases hingeelus kasutan ma ettekujutatud või representeeritud kõnet, et iseennast iseendale väljendada; see sisekõne on meedium, mis peaks säilitama nii silmas peetud tähenduse kohalolu kui ka subjekti enesekohalolu. Sedasorti sisekõne on *autoafektsioon*, milles subjekt mõjutab, „afekteerib“ iseennast; üsna erilist laadi autoafektsioon, sest tundub, et subjekt kuuleb ennast täpselt samal ajal, kui ta kõneleb, ilma et ta peaks kasutama midagi materiaalist või maailmalikku. Enese kuulmine kõnelemise hetkel paistab säilitavat mu identsuse iseendaga, see tähendab, siin paistab säilivat absoluutne enese-lähedus. Aga kuna „elav nüüd“, nagu Husserli enda temporalisatsiooni-analüüsid osutavad, on alati konstitueeritud retentsiooni kui mitte vahetult kohaloleva kaudu, sekkub siin puhas ajaline erinevus, mis jagab või lahutab subjekti kaheks. Kui ma niisiis üksildases hingeelus iseendaga kõnelen, on seal paratamatult lünk või tühimik, mis lahutab mu kõnelejaks ja kuulajaks, eristab mind minust endast. Kuid asi pole selles, et autoafektsioon alles jagab varem eksisteerinud eneseidentse subjekti, vastupidi, see ülepea loob subjekti kui sellise: „Autoafektsioon ei ole kogemuse modaalsus, mis iseloomustab olevat, mis juba on ise. See loob samasuse kui enesesuhte eneseerinevuses; see loob samasuse kui mitteidentsuse“ (Derrida 1993, 92). Niisiis loob autoafektsioon subjekti kui mitteidentsuse. Derrida sõnul pole eneseteadvusel identsset subjekti, mis eelneb mitteidentsusele; nad tekivad samal hetkel. Marika Enwald on kirjeldanud seda nõnda: „Identsus (samasuse valdkond) on loodud nii, et autoafektsioon loob seisundi, milles sama eraldab ennast iseendast ning loob eralduse ja mitteidentsuse“ (Enwald 2004, 239). Lühidalt, autoafektsioonis „sama“ (millest me ei tea midagi) eraldab ennast iseendast ning muutub nõnda identseks subjektiks, mis õigupoolest on mitteidentne (sellest oleme me teadlikud). See autoafektsioon on oma olemuselt *différance*, mis toob enesekohalolusse puhta erinevuse: *différance* loob subjekti kui millegi duplikaadi, mis on juba kadunud: „Kui ma kuulen ennast kõnelemas, on kuulmine juba kadunud rääkimise kordus; representatsioon [*Vergegenwärtigung*] on sekkunud“ (Lawlor 2002, 194). Ja see puhas erinevus hõlmab kõike, mida Husserl tahtis välistada: „ruum, välisus, maailm, keha“ (Derrida 1993, 92).

Derrida kutsub seda autoafektsioonis loodud subjekti ka jäljeks (samas, 95): subjekt on millegi jälg, mis on juba kadunud või käest libisenud ja mis pole ka kunagi kohal olnud. Seda jälge nimetab ta ühtlasi *archi-écriture*'iks (algkirjaks), mis viitab sellele, et isegi väljenduseelsel tasemel, mida Husserl püüdis keele-korrast eraldada, on kõik keelele omane (korratavus, taasesitus) juba sekkunud. See, mis autoafektsioonile eelneb, on „väljaspool teadvust ja teadmist“ (Enwald 2004, 240).

## VI

Siinkohal peame pöörduma Nietzsche „võib-olla ohjeldamatu oletuse“ juurde. See oletus leidub „Röömsa teaduse“ V raamatus<sup>2</sup>, aforismis, mis kannab nimetust „Liigi geeniusest“ („Vom Genius der Gattung“). See on viide Arthur Schopenhauerile, kes mõistab selle all teatud laadi bioloogilist „kaitsevaimu“, mis toob inimesed liigi säilimise huvides paljunemiseks kokku. Nietzsche silmis see, mis toob inimesed kokku ja neid ühendab, ei ole muidugi selline pool-metafüüsiline, pool-bioloogiline kaitsevaim, vaid, nagu me hetke pärast näeme, teadvus.

Milles see Nietzsche oletus siis seisneb? Tema sõnul oleme jõudnud (eelkõige tänu füsioloogiale ja antrozooloogiale (*Tiergeschichte*)) uue arusaamise alguseni või lävele teadvuse kohta. Selles uues alguses on viimaks mõistetud, et on võimalik „mõtelda, tunda, tahta“ ning toimida ka ilma teadvuseta, teadvusetult; et teadvuslik mõtlemine on üksnes väike osa sellest, mida mõteldakse. Ning just seetõttu oleme sunnitud küsima küsimuse, mis võib „kõlada solvavalt vanemale filosoofile“. Küsimus on niisugune: „Mis eesmärgil teadvus üleüldse eksisteerib, kui see on põhimõtteliselt üleliigne?“ (Nietzsche [1887] 1988, 590). Nietzsche „võib-olla ohjeldamatu oletus“ seisnebki sellele delikaatsele küsimusele vastuse andmises. See vastus jaguneb vähemasti kaheks osaks ning võimendub järkjärgult. Vaadelgem kõigepealt esimest osa:

Kui soovitakse kuulda mu vastust ja selle võib-olla ohjeldamatut oletust, siis näib mulle, et teadvuse peenus ja tugevus on alati suhtes inimese (või looma) suhtlusoskusega [*Mittheilungs-Fähigkeit*], suhtlusoskus aga on omakorda suhtes suhtlusvajadusega [*Mittheilungs-Bedürftigkeit*]. (Nietzsche [1887] 1988, 590f)

Kõigepealt tekib küsimus, milles see „teadvuse peenus ja tugevus“ võiks seisneda? Nietzsche seda eksplitsiitselt ei ütle, kuid annab siiski mõned selgitavad vihjed, kui ta kirjutab, et inimesel oli teadvust tarvis eelkõige selleks, et enda kohta teada, mis tal puudu on, mida ta tunneb, mida mõtleb (Nietzsche [1887] 1988, 591f). Seega võib ütelda, et teadvuse peenus ja tugevus seisneb enesest paremini teadlikuks saamises, eneseteadvuses, vilunud oskuses iseennast jälgida, vaadelda ja tunnetada. Millele aga viitab see Nietzsche oletus, et seesama vilunud oskus iseennast jälgida on suhtes suhtlusoskusega, mis omakorda on suhtes suhtlusvajadusega? Eelkõige sellele, et mina enesetunnetuse ja eneseteadvuse kasv saab võimalikuks üksnes teise vahendusel. Teisisõnu, algselt tahtetakse iseennast üksnes seetõttu paremini tundma õppida,

---

2 V raamatu lisan Nietzsche „Röömsale teadusele“ (1882) juurde viis aastat hiljem (1887, pärast teose „Sealpool head ja kurja“ lõpetamist), mitmete silmapaistvate Nietzsche-uurijate silmis (nt Werner Stegmaier) esindab see V raamat ta filosoofiat selle kõige küpsemas ja läbimõeldumas vormis.



et teisega paremini suhelda, et talle oma vajadusi ja kalduvusi teatavaks teha. Teadvus ja selle peenus on seega suhtluse või kommunikatsiooni poolt juba algusest peale „reostatud“. Ainuüksi juba see asjaolu võib endaga kaasa tuua mõningaid hävitavaid järeldusi kogu Husserli fenomenoloogia jaoks (rääkimata üldse Descartes'ist), milles otsitakse just väljenduse tähenduse puhtust üksildases hingeelus, kus kommunikatsioon on välistatud. Kuid lugegem edasi ning pöördugem oletuse teise osa juurde, mis eelöeldut veel olulisel määral tugevdab ja teravdab:

Eeldusel, et see vaatlus on õige, võin ma minna edasi oletuse juurde, et teadvus üleüldse arenes üksnes suhtlusvajaduse surve all, – et see oli algusest peale vajalik ja kasulik inimese ja inimese vahel, ja arenes üksnes suhtes selle vajalikkuse määraga. (Nietzsche [1887] 1988, 591)

Nietzsche vaatepunkt paistab siin olevat Husserli mõtlemisele päris vastandlik – tema arvates ei ole puhas teadvus ja tähenduse täielik kohalolu üksildases hingeelus mitte üksnes pidevalt kommunikatsiooni poolt n-ö läbi torgatud – nagu näitas Derrida oma Husserli-kriitikaga –, vaid teadvus (või üksildane hingeelu) tervenisti sai areneda üksnes „suhtlusvajaduse surve all“. Teadvuse päritolu viiakse siin niisiis selgelt tagasi v a j a d u s e l e – kommunikatsiooni- või suhtlusvajadusele. See oletus on perspektiivide päris radikaalne ümberpööre tollases filosoofias.

Nietzsche jätkab:

Teadvus on õigupoolest üksnes ühendusvõrk inimese ja inimese vahel – ainult sellisena pidi see välja arenema: eraklikul ja rõövloomalikul inimesel poleks seda tarvis olnud. (Nietzsche [1887] 1988, 591)

Teadvus on seega algusest peale midagi sotsiaalset. Inimesel, nagu Nietzsche pool-geneoloogiliselt, pool-evolutsiooniteoreetiliselt jutustab, oli tarvis kaitset ja abi, ning selleks et oma vajadusi ja häda teisele võimalikult hästi ja mõistetavalt teatavaks teha, pidi ta iseennast tundma õppima, oli tarvis omandada teadvust iseenda kohta. Edasi kirjutab Nietzsche, et üksnes see teadvuslik mõtlemine leiab aset sõnades, kommunikatsioonimärkides, „mis reedab ka teadvuse päritolu. [ . . . ] Keele ja teadvuse areng käivad käsikäes“ (Nietzsche [1887] 1988, 592). Seejuures ei ole üksnes keel sillaks inimese ja inimese vahel, vaid ka pilgud ja žestid. Ka siin argumenteerib Nietzsche hoopis teisel häälel kui Husserl: viimase käsitluses on žestid ja miimika väljenduse sfäärist (nii nagu see funktsioneerib kommunikatsioonis) välja arvatud: need on täiesti tähenduseta, sest need ei taha midagi kavatsuslikult ja tahtlikult ütelda.

Edasi rõhutab Nietzsche, et teadvuslik mõtlemine on üksnes „mõtlemise „pealiskaudseim, halvim osa“, et teadvus ei kuulu inimese individuaaleksistentsi juurde, vaid selle juurde, mis temas esindab kogukonna- ja karjaloomust“. Ja kuigi meie teod olla

„oma põhiolemuse poolest võrreldamatul viisil isiklikud, ainulaadsed, piiramatu individuaalsed“, toob iga inimene, niipea kui ta soovib end oma parima tahtmise juures mõista nii individuaalselt kui võimalik, „oma teadvusse ikka ainult mitte-individaalse, oma keskpärase“ (samas). Siin võib peituda ka teatav vastuolu: kui need on tõesti eelkõige füsioloogia ja antrozoologia, mis sunnivad meid küsima teadvuse eesmärgi järele, mis on juhtinud meie tähelepanu sellele, et teadlik mõtlemine ning teadlikud teod on üksnes üks osa mõtlemisest ja tegudest, koguni halvim osa, kuidas tuleks siis mõista seda teadvustamata tegude piiratud individuaalsust ja absoluutset ainulaadsust? Kas me pole füsioloogiliselt võrdlemisi sarnased? Kas füsioloogia just ei välista individuaalsust? Muidugi võivad erinevused ka füsioloogilisel tasandil olla märkimisväärsed, kuid see „piiritu individuaalsus“ võib siiski küsimusi tekitada.

Nietzsche igatahes jätkab:

See on tegelik fenomenalism ja perspektivism, nagu mina seda mõistan: loomaliku teadvuse loomus toob endaga kaasa, et maailm, millest me võime saada teadlikuks, on üksnes pealiskaudsuse- ja märgimaailm. (Nietzsche [1887] 1988, 593)

See, mis meid selles tsitaadis iseäranis huvitab, on Nietzsche poolt rõhutatud sõna *mina* kõrvallauses „nagu mina seda mõistan“. Esmalt paistab see olevat Nietzsche individuaalsuse ja ainulaadsuse väljendus ja rõhutus võrreldes teistega – „mina, Friedrich Nietzsche, täiesti ainulaadne, mõistan fenomenalismi ja perspektivismi nii ja nii“; „Sest ma olen see ja see. Ärge mind eelkõige segi ajage!“ (Nietzsche 1996, 7).

Husserli sõnul on see *mina* indikatsioon, s.t ilma täieliku tähenduseta, sest, nagu me nägime, *mina* puhta tähenduse võib leida üksnes üksildases kõnes. Nietzsche jaoks aga, kui ta lausus seda sõna enne kirjanemist üksildases kõnes, oli sel sõnal täielik tähendus kui tema enda isiksuse „vahetu ettekujutus“. On see tõesti nii? Me mõistame seda sõna ka praegusel hetkel, kui me seda loeme, see on meie jaoks tähenduslik sõna. Ja selle põhjus on see, et sel sõnal on üsna vähe pistmist inimesega, kes seda lausub või kirja paneb. Või kui kasutada Derrida sõnu: „Mu surm on struktuuriliselt paratamatu selleks, et lausuda sõna *mina*“ (Derrida 1993, 108). Üksnes tähenduse ideaalsuse kaudu on võimalik selgitada asjaolu, et me mitte üksnes ei mõista seda sõna siis, kui selle autor on meile tundmatu, vaid ka siis, kui ta on täielikult fiktiivne.

Nietzsche on sellest ilmselgelt teadlik, et tema surma võimalikkus on eeldatud niipea, kui ta iseennast tähistades lausub sõna *mina*. Ta on teadlik, et ilma üldise keeleta pole teadvust, ja et niipea, kui me tahame ennast individuaalselt mõista, toome me oma teadvusse ainuüksi mitte-individaalse. Kuid ometi rõhutab ta *mina* kõrvallauses „kuidas mina seda mõistan“. Soovib ta selle sõnaga väljendada ja markeerida oma individuaalsust – mis kujutaks endast teatud paradoksi – või oma indivi-

duaalsuse surma? See pole muidugi ainus kord, mil Nietzsche seda sõna rõhutab, ja sedasama rõhutust võib eriti kohata „Ecce homos“, kus ta jutustab, „kes ma olen“ (Nietzsche 1996, 7). Öelda „kes ma olen“ eeldab mu surma võimalikkust, minu mitteolemist. Kas on selle rõhutuse puhul tegemist äärmusliku *amor fati*'ga, oma surma igavesti tagasipöörduva jaatusega niipea, kui lausutakse sõna *mina*?

Kuid siin on siiski midagi enamat. Nietzsche ajal ning iseäranis filosoofias ei olnud kuigi tavaline seda sõna rõhutada, nagu polnud ka tavaline jutustada „miks ma nii häid raamatuid kirjutan“ või „miks ma nii tark olen“. Sellega, et ta, Friedrich Nietzsche, kasutas seda sõna ja märke üleüldse uutel viisidel, suutis ta kõigest hoolimata jätta keelesüsteemi jälje oma individuaalsusest. See rõhutatud *mina* ei ole niisiis midagi vähemat kui paradoks: ühtaegu nii omaenese individuaalse surma jaatus ja markeering kui ka Nietzsche elava individuaalsuse väljendus.

Pöördudes lõpetuseks tagasi Husserli fenomenoloogia juurde, võib öelda, et see kujutab endast n-ö teadvusfilosoofia ülimalt peenekoelist ja nüansirohket arendust, kuid juba tema ajal puhusid ka hoopis teised tuuled. Peale Nietzsche võib loomulikult nimetada veel psühhoanalüüsi, mis saigi mõjutusi esimeselt. Husserli fenomenoloogia juhib küsimus, kuidas on tõsikindel objektiivne ja universaalne teadmine võimalik, seetõttu on ta ka igasuguse psühholoogiseerimise (tähenduse, loogika, matemaatika) vastu. Nietzsche mõistagi oli sellisest küsimusepüstitusest juba loobunud. Loomulikult on ka poststrukturealism niisuguse küsimuse suhtes väga skeptiline, kuid seda huvitavam on tõsiasi, et Derrida alustas Husserli-uurijana, ta tõlkis prantsuse keelde Husserli „Geomeetria algupära“ ning kirjutas sellele pika sissejuhatuse. Hoolimata niisiis „tuulte pöördumisest“ on Husserlil sellegipoolest oluline osa mängida ka poststrukturealismis sünni juures. Olgugi et Husserl ei loobu kunagi oma algse fenomenoloogia põhipostulaatidest (teadmise tõsikindlus jne), viivad ta analüüsid teda paikadesse ja tulemusteni, mille tähtsus ulatub kaugelt üle teadvusfilosoofia piiride, seda tõendab kas või tema õpilaste rohkus. Seega isegi kui osa Husserli teooriast on n-ö „ületatud“, leidub tema mõtlemises teadvusanalüüse, mille olulisus ka tänapäeva filosoofias on väljaspool kahtlust.

*Käesolev artikkel on täiendatud versioon ingliskeelsest artiklist „The Absence and the Other. Nietzsche and Derrida against Husserl“, lk 161–177 kogumikus „As The Spider Spins: Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language“, toimetanud J. Constâncio ja M. J. Mayer Branco (Berlin; Boston: De Gruyter, 2012).*

## Allikad

Barthes, Roland. 2002. *Autori surm*. Toimetanud Marek Tamm. Tallinn: Varrak.

Bennington, Geoffrey. 1999. „Derridabase.“ – Geoffrey Bennington, Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, tõlkinud Geoffrey Bennington. Chicago; London: University of Chicago Press.

Husserl, Edmund. 1992. *Logische Untersuchungen*. 2. köide, I osa. Gesammelte Schriften 3. Toimetanud E. Ströker. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Derrida, Jacques. 1993. *La Voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.

———. 1989. *Edmund Husserl's „Origin of Geometry“: An Introduction*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Enwald, Marika. 2004. *Displacements of Deconstruction: The Deconstruction of Metaphysics of Presence, Meaning, Subject and Method*. Acta Universitatis Tamperensis 988. Tampere: Tampereen yliopistopaino Oy Juvenes Print.

Lawlor, Leonard. 2002. *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*. Indiana: Indiana University Press.

Nietzsche, Friedrich. (1887) 1988. „Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza“).“ – *Morgenröthe. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, 3. köide, toimetanud Giorgio Colli, Mazzino Montinari, 343–652. Munich/Berlin/New York: De Gruyter.

———. 1996. *Ecce homo: kuidas saadakse selleks, mis ollakse*. Tallinn: Vagabund.

Tewes, Ulrich. 1994. *Schrift und Metaphysik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

---

**Jaanus Sooväli** – PhD, mõtteloo teadur Tartu Ülikooli filosoofia osakonnas. Peamised uurimisvaldkonnad: Friedrich Nietzsche filosoofia, 19.–20. sajandi saksa ja prantsuse filosoofia, eksistentsifilosoofia, Eesti filosoofia.

E-post: jaanus.soovali[at]ut.ee

## Deconstruction of Consciousness: Husserl's Phenomenology between Nietzsche and Derrida

*Jaanus Sooväli*

**Keywords:** consciousness, sign, meaning, Nietzsche, Derrida, Husserl, deconstruction

In this article, I investigate the main arguments by means of which Friedrich Nietzsche and Jacques Derrida deconstruct Husserlian consciousness as the site of immediate (self)knowledge. Jacques Derrida is known as one of the founders of poststructuralism, but it is by no means uninteresting that he started as a Husserl scholar and interpreter, translating his text 'Origins of Geometry' into French and writing a long and detailed introduction to it. In his early book *Speech and Phenomena* (1967), Derrida deconstructs Husserl's conceptions of signs and consciousness. Interestingly, this deconstruction, in quite essential and crucial ways, reminds us of Nietzsche's criticism of the self-presence of consciousness in his book *The Gay Science*. By close reading of some of the texts of these three authors the intricate relationship between phenomenology and poststructuralism will be explained and historically situated.

The article first analyses Husserl's conception of signs and what it means for the constitution of meaning in human consciousness. Husserl distinguishes between meaningful signs, expressions, and indicative signs, indications which do not have meaning by themselves, but which intimate, point towards meaning. Husserl then shows that in communication, expression as a meaningful sign always has to function also as an indication because it indicates to the hearer that the speaker has such and such sense-giving inner experiences and intentions. He then poses the question about the real and pure sphere of meaning where all kinds of indications are excluded. This sphere according to him is 'solitary mental life' (*das einsame Seelenleben*). It is important for Husserl that in solitary mental life we do not use real speech, real signifiers anymore, but only imagined words, (re)presented speech, thus the ideal form of signifiers. This reduction of the signifier is crucial for Husserl because it helps to guarantee the purity and presence of the meanings. Thus, in solitary mental life, where we only use imagined words, the meanings are instantly present to us since they do not have to make a detour over or through material signifiers.

In his elaborate analysis Derrida deconstructs the main distinctions that Husserl makes in the first of the 'Logical Investigations', that is, the distinction between expression and indication, and real speech and imagined speech. The article provides a detailed analysis of Derrida showing that also in the solitary mental life we cannot really get rid of indications as meaningless signs, and hence the purity of meaning is contaminated and the self-presence of the subject undermined. In other words, Derrida demonstrates that the idea of 'imagined words' always presupposes a number of representations which intervene in the supposed purity of the solitary mental life. The solitary mental life cannot thus free itself from communication because it also communicates—namely, to itself, and by means of the 'imagined speech' which always refers back to real speech.

The article then shows that with his argumentation and critique of Husserl, especially with his insight regarding the functioning of signs, Derrida in a way also lays the theoretical ground for Roland

## Summary

Barthes's famous short essay 'The Death of the Author' (which itself seems to lack that ground) which is the main text of poststructuralist theory of literature.

The last part of the article analyses Nietzsche's criticism of consciousness and shows that it anticipates many of the same points that Derrida made in his criticism. Nietzsche calls his critique 'possibly extravagant conjecture' and demonstrates that consciousness is always, and already from the very beginning, contaminated by relations to the other, thus, by communication and language, and precisely for that reason it can never serve as a site of immediate (self)knowledge that Husserl was looking for. The similarities between Nietzsche's and Derrida's arguments are not necessarily surprising because from early on Derrida was an avid reader of Nietzsche.

**Jaanus Sooväli** – PhD, research fellow at the Department of Philosophy at the University of Tartu. His main research topics include the philosophy of Friedrich Nietzsche, German and French philosophy in the 19th and 20th Centuries, philosophy of existence, Estonian philosophy.

E-mail: jaanus.soovali[at]ut.ee

# Ontoloogilise diferentsi kogemine negatiivsuse. Fenomenoloogilise analüüsi katse

Leo Luks

**Teesid:** Artiklis kirjeldatakse, kuidas on võimalik kogeda ontoloogilist diferentsi – oleva suhtes täiesti teist. Säärane ontoloogiline kogemus leiab siinse arutluse kohaselt aset negatiivsuse, ei(miski) kogemises, mis omakorda seisneb tähendusloome luhtumises olulisimate üldisemate probleemide puhul ning sellega kaasnevas negatiivses häälestuses. Ontoloogilise diferentsi kogemine leiab aset afektiivsel väljal, häälestustes, mis toimivad üldjuhul intentsionaalsete aktide taustal horisondina, kuid muutuvad erilistel puhkudel keskseks, halvates sujuva kogemuse, muutes tähenduslikkuse tõrke sedavõrd intensiivseks, et negatiivne häälestus haarab kogeja läbinisti enda võimusesse.

**Võtmesõnad:** eksistentsiaalne fenomenoloogia, ontoloogia, eimiski, luhtumine, häälestused, Edmund Husserl, Martin Heidegger

DOI: <https://doi.org/10.7592/methis.v27i34.24690>

## Sissejuhatus

Artikli eesmärgiks on kirjeldada fenomenoloogiliselt ontoloogilise diferentsi – s.t oleva suhtes täiesti teise kogemist. Nagu teada, pärineb selline probleemiseade Martin Heideggerilt, kes sõnastab mõtlemise peaküsimuse olemisküsimusena (Heidegger 1967, 2–40) ning pühendab sellele kogu oma pika mõtteteeakna. Ajapikku selginevas püüdluses mõelda olemist ennast lahus mistahes olevast, mõelda ontoloogilist diferentsi seisneb Heideggeri mõtlemise eripära, mis muudab selle Edmund Husserli rajatud fenomenoloogia aluste valguses üpris veidraks, isegi algsele hoiakule vastupidiseks. Kui Husserli jaoks on fenomenoloogia range teadus ilmselt, teadvusele intentsionaalsete objektidena antust (Husserl 1993, 1423), siis Heidegger rajab mitte-ilmsuse, varjulehoiduva fenomenoloogia (vt Heidegger 1969).

Kui „Olemises ja ajas“ püütakse veel rajada fenomenoloogiat fundamentaal-ontoloogia, mille peaülesandeks on püstitada õigel viisil küsimus olemise mõtte järele ning sellele hiljem ka vastata, siis juba 1920. aastate lõpul kerkib Heideggeri ontoloogilistes otsingutes esiplaanile afektiivsel väljal, häälestuses esinev negatiivsus, „eimiski“ (*Nichts*) – kuulsaimaks sellise lähenemise teetähiseks on 1929. a ettekanne „Mis on metafüüsika“ (Heidegger 1978). Just see lähenemine on mindki inspireerinud ning on ka käesoleva artikli algtoukeks. Vaadeldava perioodi töödes sõnastatud tees „olemine: eimiski – seesama“ jääb kehtima Heideggeri mõttetee lõpuni (Heidegger 1977, 85). Mitmekesisiste ontoloogiliste seikluste ja käänete tulemusena teiseb ka Heideggeri hoiak – taotlus olemist põhjaneval viisil määratleda ja mõista

üha nõrgeneb, järk-järgult üteldakse lahti nii mõtlemise metoodilisusest kui kuuluvusest fenomenoloogiasse, metafüüsikasse, filosoofiassegi, piirdudes lõpuks teise mõtlemise nimetusega (Heidegger 1992, 961). 1930. aastatel asub Heideggeri mõtlemine kahekõnesse luulega (Heidegger 1971), muutub ka ise stilistiliselt üha poeetilisemaks, alusepaneku tahe asendub maldavusega (*Gelassenheit*), leppimisega jätta olemine saladusena saladuslikuks (Heidegger 2018).

Üldises plaanis pean Heideggeri mõtlemise muutumise õppetundi väga oluliseks ja järgimisväärseks. Ontoloogiline süvenemine, ontoloogilise diferentsiga tegelemine saab minu parima äratundmise alusel olla vaid negatiivne, ei-line, poeetiliselt vihjav ja ambivalentne, milleks tuleb pruukida rangete teooriate asemel hägusa esseistika sõnavara. Ometi olen selles artiklis kaugel taotlusest hakata Heideggeri ontoloogilisi mõttekäike imetledes järele kordama. Järgnevalt üritan näidata, et jutt ontoloogilisest negatiivsusest pole pelgalt filosoofiast väljuv luule, vaid selle kogemist, „ei“<sup>1</sup> kogemist on võimalik kirjeldada ka fenomenoloogiliselt, n-ö Husserli jälgedes. Järgnevas tõlgenduses nopin tööriistu nii Husserli kui Heideggeri kastist, püüdes sellega näidata, et asjade endi poole liikumisel on mõttekas hüljata koolkondlikud kaevikud. Omamata usku fenomenoloogiasse transtsendentaalse idealismina, mis võiks jõuda kogemuse täieliku, ammendava läbivalgustamiseni, positsioneerin ennast mõtlejana eksistentsiaalsesse fenomenoloogiasse, mis tunnistab iga, ka kõige pingsamalt filosoofeeriva mina sattumuslikkust (vt Wrathall 2006, 32).

Oma tõlgenduses vaatlen kogemusi, kus leiab aset tähenduslikkuse radikaalne luhtumine. Seda teemat käsitledes puudutan esimeses peatükis tähenduse ja mõtte erinevust ning toetun olulisel määral kogemushorisoni mõistele. Teises peatükis toon mängu kogemuse afektiivse tasandi, jõudes järeldusele, et ontoloogilise kogemuse antuse viis on just esmajoonel afektiivne, häälestuses avalduv. Ontoloogilise kogemuse põhitunnuseks on minu analüüsi kohaselt täitumatus, tõrge intentsionaalse objekti moodustumisel kogemusaktis.

### **Tähenduslikkuse radikaalne luhtumine horisontidega põrkumisel**

Alustame analüüsi Husserli kogemusteooriast. Kuigi tema terminoloogia ja ka rõhuasetused ajas muutuvad (liikumine eideetilisest fenomenoloogiast transtsendentaalsesse, eluilma käsitus hilisel loomeperioodil),<sup>2</sup> on siinse uuringu jaoks olulised

---

1 Kasutan negatiivsusega seotud sõnavara eesti keeles harjumatul viisil: *ei*, *ei-ma* jms, vältimaks eimiski mõistega seotud tagasilangust ontoloogilise sfääri, kogetakse ju ka ei-miskit ühe miskina (vt pikemalt Luks 2015, 38–43).

2 Olgu öeldud, et selles kirjatöös puudub pretensioon vastata küsimusele, mis on Husserli filosoofia lõplik alus või viimane sõna. Mõnede tõlgendajate jaoks (nt Matjus 1993) on selleks transtsendentaalne idealism, teised (Steinbock 1995) väidavad, et hiline Husserl kääneb Heideggeri mõjul tagasi elulähedasemaks, kolmandad (Mohanty 2003) leiavad, et tema mõtlemise kõik faasid on ühtseks tervikuks põimuvad.



peamised lähtekohad paigas juba 1900.–1901. aastal ilmunud „Loogilistes uurimustes“. Nendest lähtudes on inimese teadvus mistahes kogemuse seostatud voog (Husserl 2009, II: 363–364), mille põhiomaduseks (seostavaks omaduseks) on *intentsionaalsus*, pidev suunatus millelegi (samas, 379–384). See, millele kogemus on suunatud, on *intentsionaalne objekt* (samas, 415). Pole liialdus väita, et intentsionaalsus ongi Husserlil teadvus ise (Matjus 1993, 1585). Kuigi juba iga lihtne kogemisakt (nt tuttava argise objekti tajumine) on mitmekesine sünteetiline tervik, kogetakse selles objekti ühtsena tänu tähendusloomele, tähenduse haaramisele. Intentsionaalne objekt ongi *transsendentne tähendusühitus*<sup>3</sup>, millesse mitmekesised kogemisaktid koonduvad (Husserl 2009, II: 427). Kogemus on terviklik ja selgepiiriline tänu sellele, et üks akt domineerib ja moodustab *haaramistähenduse* (*Auffassungssinn*, samas, 432) – nt teadvus identifitseerib objekti pallina, selmet jääda ekslema punasuse, ümaruse, ruumis liikuvuse, pörkamisvõime jne mitmekesiste kogemusaktide vahel.

See ei tähenda Husserlil mõistagi seda, et kogemus oleks triviaalne – loomulikus hoiakus<sup>4</sup> kulgev tavakogemus peidab endas paljutki, mida tuleb selgitada selle olemuslikke struktuurseid elemente tematiseerides ja analüüsides (eideetiline reduktsioon), kuid mehhanism on seesama – analüüsides teoreetiliselt oma kogemuse aspekte (nt kogemisakti mateeriat ja kvaliteete,<sup>5</sup> samas, 425–431) või koguni kogedes iseennast transsendentaalses reduktsioonis puhta egona (Husserl 1993, 1418–1419), haaratakse ikka ja alati tähenduse abil intentsionaalseid objekte. Kui Husserl ka tunnistab mitte-intentsionaalse ainese olemasolu (nt meelteandmete *hyle*, Husserl 1976, 191–196), on tema arvates fenomenoloogiliselt mõttekas tegeleda üksnes antuga – s.t intentsionaalsete objektidega. Ainult sellel pinnal saab Husserli meelest üles ehitada tõese ja ehtsa universaalse ontoloogia, Heideggeri vaimus jutt olemisest ilma olevata on tema jaoks tühi ja formaalne (Husserl 1993, 1423).

Nõnda mõistetuna on teadvus üks peatumatu tähenduste haaramise masinavärk. Kahtlemata võib mõni kogemusakt küll luhtuda – see tähendab Husserlil ootushorisoni täitumatust, pettumist, kuid arvatu asemel täitub siis mõni teine tähendusakt: „Kinnituse, täitumuse asemel sünnib siis sageli pettumus, tühistus, negatsioon“ (Hus-

---

3 Transsendents on Husserli jaoks siinkohal immanentne, teadvusesisene omadus, mitte teispoolne kogemuse jaoks, nagu varasemas filosoofias. Hoidudes otsustusest kogetu reaalse olemasolu suhtes (fenomenoloogiline *epoché*, vt Husserl 1993, 1394–1395) ning vältides seega lõputut idealismi–materialismi tüli, on fenomenoloogia jaoks kõik kogetud objektid teadvuses antud (vt Matjus 1993, 1586–1587).

4 Loomulikus hoiakus eeldatakse kogetava maailma reaalsust, olemasolu ka väljaspool võimalikku kogemust.

5 Akti mateeria on Husserlil intentsionaalselt antud sisu, mis-sus, millest objekt moodustub. Kvaliteet aga on antuse viis, kuidas-sus, nt tajumine, kahtlemine, kujutlemine jne.

serl 1993, 1408).<sup>6</sup> Objekti identifitseerimine on aluskogemus, mille peale ehituvad kõik ülejäänud.

Järgnevalt üritan sedasorti kontseptualismi kõigutada, võttes arvesse fenomenoloogia sajandipikkused töötulemused, kuid lähtudes Husserli enda filosoofias esinevast horisondi mõistest (vt Husserl 1993, 1405–1407). Eelnev tähenduslikkuse rõhutamise ei tähenda seda, nagu mõistaks Husserl kogemust atomistlikult – ühelt isoleeritud kogemuselt teisele, ühe intentsionaalse objekti juurest teisele liikumist. Intentsionaalne elu kulgeb läbipõimitud kogemusvoos, millel on läbivalt horisondiline struktuur. Lühidalt kokku võttes on horisont kogemuses see, mis võimaldab kogemuse ühtsust ja ajalist sujuvust, kuid jääb seejuures kogemuses varjule, taustana mitte-temaatiliseks. Lihtsamast alustades – juba argise asja kogemine on sünteetiline paljusus, mille käigus kogetaval objektil on oma sise- ja välis horisondid, mis võimaldavad tähenduslikkuse täitumist (Steinbock 1995, 105). Näiteks vaadates laual olevat raamatut, tajun ma meeltega üksnes tema nähtavat külge, kuid ometi kogen seda tervikliku raamatuna, ilma et peaksin esmalt igalt poolt uurima; seejuures mängib kaasa vaikiv ootus, et raamatu sees on lehed teksti ja/või piltidega. Seda võib nimetada Husserli käsitluse järgi tajumisakti sisehorisondiks (vt Overgaard 2004, 114). Kui ma ka raamatut pingsalt jöllitan, mängib ometigi kaasa taust: kogen raamatut laual olevana, kuigi ma lauda ei tematiseeri – kuid kui laud haihtuks ja raamat õhku rippuma jääks, ärataks see kindlasti mu tähelepanu. Samuti olen perifeerselt teadlik, et viibin toas, tuba on majas, see maja on kusagil tänaval, linnas jne. Neid võiks nimetada kogemusakti välis horisontideks ning kokkuvõtlikult tajumuslikeks / psühholoogilisteks horisontideks (Steinbock 1995, 105).

Kas horisondid on kogemuses intentsionaalselt kaas-antud? Mõned küllap on, taustale omaselt, nõrgemal viisil kui kogemuse fookuses olev objekt (näiteks seesama laud, millel mind huvitav raamat lebab). Kuid kuna horisonte on mistahes kogemuse puhul tohtu hulki, siis paljud neist toimivad küllap teadvustamatult, kuid ometi mõjutades objekti antuse viisi kogemuses (nt meeleolu-horisont, mälu kaudu kaasa mängivad varasemad kogemused, üldisest elukogemusest välja kasvavad ootused jne). Heideggeri kaalukas argielu analüüs „Olemises ja ajas“ näitab veenvalt, kuidas toimib praktika horisont – mitte sugugi objektilt objektile, vaid asjad toimivad pigem käepärasuses, vahenditena omavahelistes kasutusseostes ja üleminekutes toi-

---

6 Täitumist (*Erfüllung*) mõistan siin artiklis avaralt, keelefilosoofilistesse peensustesse sukeldumata kui intentsionaalse objekti edukat tähendusega haaramist kogemusaktis. Kuigi Husserl kasutab täitumise mõistet esmajoonel taju analüüsid (Husserl 2009, II: 43–45), siis mitte ainult, vaid näiteks ka matemaatilise tunnetuse puhul (Moran ja Cohen 2012, 130–131).

mivalt, ilma et nad sageli üldse tähelepanu fookusse tõuseksidki (Heidegger 1967, 66–82).

Rangelt fenomenoloogiliseks jäädes ei tohi muidugi postuleerida selliseid horisonte, mis jääksid mistahes kogemusele täiesti kättesaamatuks. Esmapilgul paistab, et Husserl lahendab selle probleemi elegantsel viisil – kõik horisondid on *mõnetulene* kogemuse potentsiaalsused – seega küll mitte alati igas kogemuses aktuaalselt intentsionaalsed, kuid põhimõtteliselt tematiseeritavad, mõnes järgnevas kogemuses intentsionaalseks objektiks muudetavad. Kõige võimsam horisontide läbi-  
valgustaja on Husserli jaoks mõistagi transtsendentaalne fenomenoloogia ise:

Ma võin küsitleda iga intentsionaalset elamust ja see tähendab, et ma võin sisse tungida ta horisontidesse, neid tõlgitseda, ning seega vabastan ma ühelt poolt oma elu potentsiaalsuses, teiselt poolt selgitan ma arvatud mõtet esemelises suhtes. (Husserl 1993, 1405)

Eksistentsiaalse fenomenoloogia eeldustest lähtudes on ka filosoferiva mina kogemus horisondiline ning seda pole võimalik transtsendentaalses reduktsioonis lõplikult läbi valgustada.<sup>7</sup> Selline antifundatsioonistlik hoiak, mis võtab õppust 20. sajandi filosoofia paljusid suundi läbinud heroilistest luhtunud alusepaneku-katsetest, on moodsas filosoofias, sh ka analüütilises filosoofias üldlevinud, kuid vajaduse korral saab selle üle mõistagi vaielda teisel.

Jätkame arutlust horisontide tematiseeritavuse teemal, otsides siit ligipääsu ontoloogilisele kogemusele. Selleks tuleb meil vältimatult kummutada Husserli väide kõigi horisontide potentsiaalsest tematiseeritavusest. Kui me Husserli seisukohaga nõustuks ja fenomenoloogias idealismi auru välja laseks, siis jääks meile esmapilgul alles üksnes igapäevane kogemuste immanentne sfäär, mille määramatuses (s.t kogemuse lõpliku intentsionaalse analüüsi teostamatuses praktilistel põhjustel) pole mingit ontoloogilist salapära. Arvukad fenomenoloogilised uurimisprogrammid toimetavadki usinalt sellisel immanentsusväljal ning pakuvad kahtlemata praktilises mõttes viljakaid tulemusi (nt Pollio, Henley ja Thompson 2002). Liigume probleemi edasi lahates üldisemate ja keerukamate transtsendentaalsete modaalsete horisontideni (Steinbock 1995, 106) ja vaatleme nende võimalikku kogemist paari näite abil. Alustame maailmast, mis on oluline mõiste nii Heideggeri mõtlemises, kuid seda käsitleb ka hiline Husserl – tõenäoliselt Heideggerist inspireerituna – elumaailma (*Lebenswelt*) mõiste abil (Husserl 2008, 2012). Elumaailm on Husserli mistahes kogemuse universaalhorisont, kõige üldisema tasandi eelantus, mis ühen-

<sup>7</sup> Näiteks on esile toodud, et transtsendentaalse reduktsiooni ego ei sea kahtluse alla evidentsusnõuet ennast (Matjus 1993, 1578).

dab praktika ja tähenduse, raamib kogu kogemust (Steinbock 1995, 108; vt ka Viik 2009). Seda ei tule mõista nii, nagu oleks tegu üksikhorisontide üldistava koondamisega: praktikahorisondid kui viiteseosed, väärtushorisondid jne, vaid see kõige laiem ühtsus on kogemuses alati juba antud (kuigi mitte teadvustatud), võimaldades kõigel konkreetsemal ilmuda. Husserli sõnul iseloomustab elumaailma just mitte-temaatilise teadvussisuna, see on ainuke ja unikaalne mõiste (s.t pole olemas elumaailmu mitmuses, konkreetset kultuurid on alati üles ehitatud elumaailma sees – samas, 105). Viimaks tuleb öelda, et elumaailm kui horisont on määratlematu, defineerimatu ja võimalikkuste lõputu väljana avatud (vt samas, 108–109).

Kuid kas maailm kui universaalhorisont võib samuti saada kogemuse teemaks, kogemusakti sisuks? Husserli enda käsitus on siin kahemõtteline. Ühelt poolt ta rõhutab eluilm eelantust, mille horisondi sees leiavad aset mistahes teadused ja nende poolt konstrueeritud „objektiivsed maailmad“. Teisalt nõuab transtsendentaalse fenomenoloogia fundatsioonistlik hoiak kogu kogemuse (seega ka kõigi selle horisontide) tematiseerimist, sellest lähtudes tuleks ka eluilm püüda objektiviseerida uurida, isegi filosoofia universaalse probleemina, milles me oleme Husserli hinnangul alles täitsa algajad (Husserl 2012, 143–146). Mõned uurijad väidavad Husserlile toetudes, et eluilm võib küll saada kogemusakti sisuks, kuigi hämaral moel (Overgard 2004, 127), elumaailma eelantust päris lõpuni refleksioonis haarata ei saa (Viik 2009, 11). Seevastu Steinbock tõlgendab Husserli nii, et elumaailma kui transtsendentaalse-modaalse horisondi olemisviis on intentsionaalsete objektide olemisviisist täiesti erinev: vähemalt seda horisonti ei saa objektiviseerida asjana, teemana ega ka nähtumuse taga peituva olemusena. Küsida horisondi kohta, mis see on, oleks viga, horisondil kui temaatiliste kogemuste võimaldajal pole mis-sust, vaid üksnes kuidas-sus (Steinbock 1995, 107). Horisondi kuidas-sus avaldub praktiliste viiteliste implikatsioonidena ühelt aspektilt teisele, nõnda et intentsionaalsed objektid ilmuvad seostatud kogemuslikus antuses. Ometi on ju viidatud töödes ja ka siinses artiklis maailmahorisont tematiseeritud-objektiviseeritud. Ma mõtlen maailmast, kahtlemata on see minu kogemuse intentsionaalseks objektiks, mitte üksnes arutlust võimaldavaks horisondiks. Kuid need kaks maailma on eri „asjad“, sama nimetuse alla on kokku toodud horisondi kaks tähendust: esiteks minu arutluse objektiks olev segu modaalsetest-substantiaalsetest perspektiividest ning teiseks transtsendentaalne modaalne horisont (samas, 106) – selle viimase kuidas-suse võimaldava horisondi sees kulgeb minu kogemus jätkuvalt neid ridu kirjutades, ma adun, et ma ei saa ennast maailmast välja arutada ning vastav tähendusloome protsess luhtub.

Teiseks vaadelgem Heideggeri (1967, 246–267) poolt tuntuks kirjutatud lõplikkuse-surma probleemi. Esmapilgul võib öelda, et minu tuleviku poole suunduvat, sealt aktiivselt üha uuteks kogemusteks ainest ette haaravat teadvust ümbritseb võimalik-

kuste, võimalike kogemuste horisont, mis on vähemalt praktilises mõttes lõpmatu. Kuid selline tõdemus kehtib üksnes kitsamal ajaskaalal ja sealgi tõenäosuslikult, mitte tõsikindlalt. Elava olendina olen teadlik oma elu lõplikkusest, ajalisest piiratudusest – elu horisondil varitseb surm, mis on kõigi mulle tuttavate kogemustüüpide, ehk isegi minu täielik lõpp ning samas täiesti vältimatu. Ma ei suuda seda ähvardavat surma tähenduslikult kogeda, s.t teda intentsionaalse objektina haarata püüdes ei leidu sobilikku haaramistähendust ja tähendusloome luhtub taas. On täiesti mõistetav, et säärase eksistentsiaalse tundmatu kodustamiseks käibivad enamikus inimkultuurides uskumused surmajärgsest elust, mis jätkub küll ehk veidi teisiti, kuid struktuurselt siiski tuttavlike kogemuste voona. Teiseks, tänapäeva sekulaarsetes kultuurides domineerivaks toimetulekustrateegiaks on surma tõrjumine ja vältimine – filosoofiliselt heroiliseimaks sääraseks katseks võib pidada Husserli enda käsitust transtsendentaalsest egost, mis on omalaadse monaadina erinevalt argielu-subjektist surematu (vt MacDonald 2007). Kuid isegi kui lõplikkust ja surma temaatiliselt tõrjuda, kujundab see horisont perifeerselt meie igapäevapraktikaid lõplike olenditena.

Viimase näitena tematiseerin ontoloogilise diferentsi enda – mistahes olevast erineva olemise. Kui siseneme korraks 20. sajandi alguskümnendite vaimsesse õhkkonda, võib koita unistus, et saame küsimusele olemise mõtte järele fenomenoloogia abil vastata, nõnda et puhas olemiskogemus tähenduslikult täituks. Ometi teame tagantjärele tarkusega, olles Heideggeri luhtumistest õppinud, et selline taotlus on põhimõtteliselt täitumatu – Husserli stiilis fenomenoloogia võimalikkuse piirideks on intentsionaalsed objektid ning olemist säärasena tematiseerides juhtub sama, mis eelnevalt maailmaga – see muutub teadvuse objektiks, tähendusühitsuseks, sellisena igatahes olevaks, olgu see olev kasvõi eimiski epiteediga kaunistatud. Olemine on küll igas kogemuses teatud mõttes kaasa-kogetud, aga üdiseimalt parasjagu tähenduslikult täituvat oleva (intentsionaalse objekti) n-ö eksistentsi-horisondina, alati seega oleva olemisena (vt Husserl 1993, 1423).

Nende näidete varal saab teha mõned esmased üldistused. Paistab olevat nii, et üldisemad transtsendentaal-modaalsed horisondid ei ole rahuldaval määral tähenduse abil haaratavad, nende refleksioonis intentsionaalse objektina haaramise püüded luhtuvad. Seda kinnitab kogu senine filosoofia ajalugu – kui ka mõni filosoof arvab olevat esitanud kogu maailma, olemist, aega jne ammendavalt esitava süsteemi, leidub peagi selles kahtlejaid ja kriitikuid. Sestap saamegi väita, et filosoofiaprobleemid on igavesed, lõplikult lahendamatud. Huvitav on seejuures ka tõik, et need üldised horisondid toimivad ka oma hägususes päris edukalt argikogemuste raamistajatena, nende piisava tähenduslikkuse tagajatena.

Sellise toimivuse seletamiseks on viljakas eristada tähendust (*Bedeutung*) mõttest (*Sinn*). Husserl teadvustab selle eristuse ambivalentsust ning tema teostes jääb nende

mõistete kasutus ebarangeks. Don Weltoni tõlgendusele tuginedes väidan, et inimlik maailmas-olemine ei ole üksnes tähendusvõrgustik kontseptuaalselt eksplitsiitses mõttes, vaid n-ö automaadina toimuv mõttekuse-võrgustik, *habituuaalne käepärasus* (Welton 2003, 229–231). See positsioon on kriitiline Husserli filosoofiat isoleerimustava kontseptualismi suhtes: kogemuste seostumus ei käi mitte alati läbi artikuleeritud ja piiritletud tähenduste, asjade mõte võib avalduda pigem praktilises vastastik-toimivuses, habituuaalses, protsessuaalsuses, ning olla hägusa tähendusega ja isegi mitte-intentsionaalne. Mõte jääb inimese elu ümbritsevaks transtsendentaalseks horisondiks, mis ei ammendu kunagi lõplikult tähenduses.

Senisest arutlusest on võimalik teha vastakaid järeldusi. Lähtudes omaks võetud antifundatsionalismist ning skepsisest tähendusi fikseeriva teooriatöö võimekuse suhtes, võiks jõuda metafüüsiliste teemade vältimise soovituseni. Eeskujuks võib tuua ka mitmeid idamaiseid mõtetraditsioone (taoism, konfutsiaanlus), kus välditakse teoreetilist süsteemiloomet, edastades elamisõpetuslikku mõtet vihjeliselt, mõistulugude vormis. Filosoofiliste suurprobleemidega tegelemine on justkui pidev peaga vastu seinaga jooksmine, lõputu piinarikas rännak. Metafüüsik on nagu matkaskes, kes püüab rännata horisondini, silmapiiri endani, mis mõistagi tema eest pidevalt kaugeneb. Säärases ettevõtmises ei kehti Husserli poolt esitatud tavakogemuslik seaduspärasus, et ühe ootushorisondi luhtumisel täitub kogemuses midagi muud – oluliste probleemide tähendusega täitumatus on pealetungiv, painav, see intentsionaalse objekti täitumatus *mitte*, *ei* ise täidab filosoofi kogemuse monstrumina, nii et sageli muutub kogu tema elu pelutuks (*Unheimlich*).

Vaatamata pragmaatikute manitsustele ei ole mitmed olulised kontinentaalsed mõttevoolud ja avangardsed kunstivoolud tänini loobunud ontoloogilisest süvenemisest, keskendumisest tähenduse abil väljendamatuks. Tähenduslikkuse vaatevinklist on kogu selline mõtlemine üks luhtumiste jada, ebamäärane ja segane vihjamine. Meie eelnevad kolm näidet ei olnud juhuslikult valitud, Heideggeri tõlgenduses on kõigi nende koondumispunkt ontoloogilises negatiivuses, *ei-s*. Tähenduslikkust minema pühkivalt tungib maailm ise kogemuses esile, annab ennast (*es gibt*) eimiskina (Heidegger 1967, 186; vt ka Motzkin 1987; Luks 2017). Tähendusliku kogemusena võimatu surm on inimesele antud eimiski loorina (Heidegger 1994, 18). Ontoloogilise diferentsi ranguusega käsitletud olemine *ei-b*, see ei ole ega saa kunagi olema midagi muud kui eimiskiga seesama (Heidegger 1977, 85). Viimase sajandi mõttelugu tundes saame öelda, et Heidegger pole selles tähenduste luhtumise kõrbes jäänud ainsaks hüüdjaks hääleks, vaid on hoopiski häälestanud hulganisti temast inspireeritud mõtlejaid ja koolkondi.

Siinse artikli raames kerkib nüüd pakilisim küsimus – millist sisulist pistmist saab *ei-le* häälestanud mõtlemisel olla veel fenomenoloogiaga? Kas *ei* ontoloogilist mõtet

jahtiv mõtlemine, püüdes n-ö saladust saladuseks jätta, ei pea mitte suunduma oma-moodi kvietismi, radikaalselt luhtuma, olema hämar, mõistetamatu, ebadiskursiivne, isegi diskursiivseid tervikuid lammutav (*à la* dekonstruktsioon)? Pean kõige viljakamaks võimalikuks „ei-loogiaks“ seda teed, mis viib filosoofia ja kirjanduse ühtesulamiseni, panustab sõnumi tähenduslikkuse asemel retoorilisele miljöole, paatosele. Arvan siiski, et ontoloogilise diferentsi mõtlemist ei pea fenomenoloogiast lõplikult lahku viima. Fenomenoloogia vaatepunktist võiks kõiki retoorilisi tõrjemanöövreid eirates, ehk pisut naiivseltki edasi küsida: mis on siiski antud selles negatiivsuse kogemuses, kus tähendusloome ehk intentsionaalse objekti täisvereline moodustumine luhtub? Minu parima mõistmise järgi on ontoloogilisel negatiivsuse kogemusel siiski teatav antus, teatav sisu, mis avaldub afektiivsel väljal – häälestustes, atmosfäärides. Järgnevalt üritan seda antuse viisi täpsustada ja selgitada.

### Ontoloogiline kogemus negatiivsetes häälestustes

Asjaolu, et Heidegger kirjeldab teataval loomeperioodil ontoloogilise diferentsi kogemust afektiivsuse abil, on asjatundjate seas üldteada, seda lähenemist on palju uuritud ning ka kritiseeritud (Waghorn 2014). Mõnevõrra originaalseks võib pidada minu lähenemist, mille kohaselt ontoloogilisel kogemus saab avalduda ainuüksi afektiivsel väljal (Luks 2020).

Heidegger artikuleerib 1920. aastate lõpul ontoloogilist kogemust selliste alushäälestuste (*Grundstimmung*) kaudu, mis on negatiivsed nii tavamõistuslikus tähenduses (s.t ebameeldivad, painavad) kui ka kitsamalt fenomenoloogiliselt, sest nad on standardanalüüsi kohaselt küll väga intensiivsed ja pealetükkivad, kuid pole seotud ühegi konkreetse intentsionaalse objektiga. Kuulsaimaks Heideggeri näiteks sellisest häälestusest on juba „Olemises ja ajas“ tematiseeritud (Heidegger 1967, 184–190), kuid fokuseeritult ettekandes „Mis on metafüüsika?“ (Heidegger 1978) avatud äng (*Angst*), kuid sama oluliseks võib pidada ühel loengukursusel (Heidegger 1983) analüüsitud igavust. Sedasorti häälestusi on tuvastanud ja kirjeldanud teisedki peale Heideggeri, nt kogemus „leidub“ (*il y a*) Emmanuel Levinasi varases filosoofias.

Heidegger omistab *Stimmung*'i mõistele ontoloogilise aktsendi ning manitseb, et seda ei tohiks käsitleda subjektiveerivalt-psühholoogiseerivalt (Heidegger 1967, 145–150) – eesti keeles juurdunud tõlkevaste *häälestus* järgib seda üleskutset, psühholoogia-keskselt võiks selle tõlkida ka *meeleoluks* (ingl k *Mood*). Kuna me üritame praegu luua sildu Heideggeri laadi ontoloogilise mõtlemise ja Husserli stiilis fenomenoloogia vahel, alustagem siiski küsimusest, millist rolli mängib afektiivne sfäär Husserli fenomenoloogias ja selle edasiarendustes. Siinkohal on oluline eristada emotsioone-tundeid häälestustest. Emotsioone, nagu ka tajumusi, iseloomustab intentsionaalsus – ma olen vihane, rõõmus vms millegi üle, ma kardan kedagi või midagi (seejuures pole

fenomenoloogiliselt oluline, kas kardetu on taju või üksnes kujutluse viisil antud). See miski – intentsionaalne objekt – mille kohta tundeid tuntakse, on kogemuses alust-rajav, emotsioon kuulub antuse viisi juurde, selle juurde, kuidas objekti kogetakse, seega objekti olemismooduse (Husserl 1993, 1400) või „Loogiliste uurimuste“ aegses terminoloogias intentsionaalse akti kvaliteedi juurde. Kuid ka emotsioonid ise on intentsionaalselt antud, alati ehk küll mitte sama selgepiirilisel kui need objektid, mille kohta nad käivad, kuid siiski juba ka argimõistuslikule järelemõtlemisele. Analüüsi tihendades kõneleb Husserl kogemuse ü h e n d a k t i d e s t (*zusammengesetzter Akt*), kus on lisaks osaaktide intentsionaalsele sisule ka tervikuna osaakte ühendav tähendus (Husserl 2009, II: 417). Näiteks korvpallimängus läbib minu kogemust kiires tempos terve rida üksikuid kogemusakte: püüan palli, põrgatan seda, söödan kaas-mängijale, teen kiire sööstu, et uueks sööduks vabaneda jne. Kõik need kogemusepi-soodid on osaaktid korvpallimängu tervikus, mis mu tegevust raamistab ja mida ma samuti adun (nagu ka reegleid, mis minu tegevusi piiravad, nt ei tohi põrgatada kahe käega korraga) – ilma selle ühendaktita võiks mu tegevusi pidada hullumeelseks tõmblemiseks. Ühendaktidele on omane, et sel aktil, mis moodustab osa-aktide ühtsuse, on suur aktiivsuse määr, selles me n-ö elame (samas, 421), meie näite puhul võiks olla ühendaktiks mängu ülimate mõtet lihtsustav „pall-korvi“ (ma ei vali palliga vabalt korvi alla sattudes hoopiski põrgatamise jätkamist ilu pärast). Sellest lähtudes on minu hinnangul õige väita, et vähemalt teatavate tugevalt emotsionaalselt laetud sündmuste puhul on ühendakti moodustavaks tähenduseks just emotsiooni enda, mitte seda võimaldavate objektide identifikatsioon. Näiteks sündmus, kus kaks inimest teineteise peale vihastuvad ja karjudes tülitsevad, saab raamitud just viha kaudu, mitte nt tuttava inimese tajuväljas kohtamise kaudu.

Mille poolest erinevad häälestused emotsioonidest? Lühidalt eritledes võiks esile tuua järgmist:

- 1) Häälestused (meeleolud) on ajaliselt püsivamad kui konkreetne tunne või afekt.
- 2) Häälestus on kõikehõlmav (sh kehalisust, kehastumist) afektiivne taust, millelt konkreetsed tunded tärkavad, tunnete tekkimise võimalikkuse tingimus, üldine emotsionaalne atmosfäär. See taust ei ole igapäev rangelt privaatne, häälestusi jagatakse kollektiivselt, võib kõnelda ajastule omastest põhilistest häälestustest (Haar 1992).
- 3) Häälestus võib olla mitte-intentsionaalne ja isegi inimese jaoks teadvustamatu. Sellel puudub konkreetne intentsionaalne objekt ja selgelt adutav tekkepõhjus. See ei tähenda mõistagi, nagu kujuneksid ja muutuksid häälestused ja emotsioonid täiesti erinevates režiimides, kahtlemata on siin mängus kahepoolne mõju. Thomas Fuchsi (2013, 10) sõnul on häälestustel tendents ennast konkretiseerida ning tunnetel kalduvus taustale vajudes häälestusteks muutuda.



Küsimuse üle, kas häälestused on intentsionaalsed, kestavad filosoofias senini hoogsad vaidlused (Ratcliffe 2009; Elpidoru 2013). Siinkohal ei tule õnneks lähtuda üksnes edasiarendustest, ka Husserli siiani trükis avaldamata M-manuskriptis<sup>8</sup> leidub häälestuste fenomenoloogia. Häälestus on seal ebaselge taust, mis seob ühte kõik teadvust pidevalt läbistavad tunded. Fenomenoloogiliselt öeldes on häälestused seega emotsionaalsuse horisondiks ja neil on horisondile omane ebaselge intentsionaalsus (M, 95, vt Lee 1998, 115). Horisondina ei organiseeri häälestus mitte üksnes teadvustatud tunnete üldist paletti, vaid „värvib“ ka kõikide objektide kogemist, „värvib“ koguni maailma kui kõigi kogemuste universaalhorisonti. Lee teeb siit korrektse järelduse, et Husserli häälestuse käsitusest tuleneb, et vähemalt loomuliku hoiaku puhul omavad mitte-objektiveerivad aktid üldist eelist objektiveerivate aktide ees (Lee 1998, 116). Nagu horisonte üldse, saab ka häälestusi tematiseerida ja analüüsida – nende nimetamiseks on ju olemas ka sõnad – kuid siingi kehtib eelnevalt sedastatu, et horisondina-kogemine ja objektina-kogemine on eri kogemisviisid, objektina analüüsitu ei toimi siis enam horisondina, vaid on n-õ selle mudel. Afektiivses registris kallutab teadvustamise kasv häälestust emotsiooni suunas. Olgu öeldud, et eksistentsiaalse fenomenoloogia positsioonil olles jagan seisukohta, mille kohaselt iga kogemus on häälestatud, afektiivset horisonti ei ole võimalik redutseerida. See mõne aja eest manifesteeritud afektiivse pöörde käigus moodi läinud tõdemus leidub juba „Olemises ja ajas“ (eesti keeles vt Heidegger 1997, 127).

Kuidas viib afektiivne häälestushorisont meid lähemale ontoloogilise diferentsi kogemisele? Ega enamasti ei viigi. Argised meeleolud toimivad taustal, moodustades teadvustatud emotsioone ja „värvides“ intentsionaalseid objekte. Nagu juba öeldud, seostuvad ontoloogilise kogemusega vaid mõned üksikud erilised negatiivsed häälestused, mida võib eksistentsialismi sõnavara kasutades nimetada ka piirkogemusteks. Nende imelike, pelutavate seisundite puhul tungib afektiivne horisont esile, n-õ matab inimese enda alla, kuid mitte emotsioonile omaselt (koos intentsionaalse objektiga, mille suhtes tunnet tuntakse), vaid ei-valt, objektitult ja ilma näiva põhjusega, tekitades nii – nagu eelnevalt vaadeldud universaalhorisontide üle mõtleminegi – totaalse tõrke liikumises objektilt objektile (või siis käepärasuses vahendilt vahendile). Selline kogemus hajutab ka eneseteadvust. Lisame siia mõned näited. Esiteks vaatleme, kuidas eritleb Heidegger ängi põhiahäälestust hirmust.

Äng on põhjalikult erinev hirmust (*Furcht*). Me kardame alati seda või toda määratletud olevat, mis meid mingil tuntud viisil ohustab. Hirm ... ees hirmutab alati millegi määratletu eest. Kuna hirm on kohane

---

<sup>8</sup> Siiski on rõõmustaval kombel ka paljud veel avaldamata käsikirjad tehtud uurijatele üle ilma kättesaadavaks, kõnealune aadressil: [https://husserl.hu/read/nachlass/M\\_III\\_3\\_II\\_1\\_588](https://husserl.hu/read/nachlass/M_III_3_II_1_588).

oma mille ees (*wovor*) ja mida (*warum*) piiratudolemisega, hoitakse kartjat ja arga kinni selles, milles ta asub. Püüdes end selle määratletu eest päästa, muutub ta teisegi suhtes ebakindlaks, lõpuks tervenisti „pea kaotanuks“.

Äng ei lase sellisel tohuvabohul enam tekkida. Vastupidi, ta põhjustab iseäraliku rahu. On ju äng alati äng ... ees, mitte selle või teise ees. Äng ... ees on alati äng ... eest, aga mitte selle või teise eest. Ja selle määratlematus, mille ees ja mille eest me ängistume, ei ole paljas määratletuse puudumine, vaid loomupärane võimatus määratletuseks. (Heidegger 1978, 111–112)

Sarnasel viisil kirjeldab Heidegger ka kõikematvat igavust, kuigi ontoloogilistesse eristustesse süvenedes avab ängistus tal eimiski, igavus aga oleva terviku.

Oleva terviku ükskõiksus avab ennast olemas-olemisele (*Da-sein*), aga talle kui sellisele. Sellega on öeldud: olemasolemine leiab end selle igavuse kaudu just oleva terviku ette seatud, nõnda et selles igavuses ei paku meid ümbritsev olev mitte mingit võimalust tegutsemiseks ega tegutsemisest hoidumiseks. Leiab aset keeldumus (*es versagt sich*) kõigi nende võimaluste suhtes tervikuna. (Heidegger 1983: 210)

Eksistentsiaalsest fenomenoloogiast inspireeritud noor Emmanuel Levinas kirjeldab sellist piirkogemust kui „leidub“ (*il y a*), kommenteerides oma mõttete lõpul, et kogu tema mõtlemine on seisnenud katsetes tollest „leidub“ mitte-mõttest välja pääseda (Levinas 1996: 510).

Öös, kuhu me oleme needitud, ei tee me tegemist millegagi. Kuid see eimidagi pole puhta eimiski oma. Pole enam „seda“ või „toda“, pole enam „midagi“. Kuid see universaalne puudumine pöördub kohalolusse, absoluutselt vältimatusse kohalolusse [. . .] Ei ole diskursust. Miski ei vasta meile peale selle vaikuse; selle vaikuse hääl on arusaadav ja hirmutav nagu lõputute ruumide vaikus, millest Pascal räägib. „Leidub“, üldiselt, ilma et läheks korda, mis seal on, ilma et oleksime võimelised fikseerima sellele terminile substantiivi. „Leidub“ on impersonaalne vorm, nagu „sajab“. Selle anonüümsus on olemuslik. (Levinas 1978, 58)

Nende näidete ja selle kaudu ka sarnaste häälestuste eri nimetuste loetelu võiks jätkata. Minu hinnangul pole vajalik hakata kõiki ontoloogilisi häälestusi pedantlikult eritlema ja nende kataloogi moodustama, õigupoolest viiks selline tegevus häälestust objektiviseerides ja hajutades meid isegi ontoloogilise kogemuse võimalusest eemale. Eri mõtlejate antud nimetusi ja kirjeldusi peaks käsitlema troopidena sellest samast negatiivsest ontoloogilisest põhihäälestusest. Selle ühise piiritlemiseks püüan nüüd kirjeldada struktuurselt kõigi eelnevates näidetes toodud häälestuste ühisjooni.

1. Need häälestused on sügavad ja inimest läbinisti endasse haaravad, vangistavad. Olles küll kogemuses intensiivselt esil, on nad samas objektitud. Ebamäärases üleüldises mõttes ollakse ängistunud või igavuses (*es gibt Angst*).
2. Need häälestused desorienteerivad inimese subjektiivsust, tekitavad tardumuseisundi, kus nii tähendusloome protsessi sujuv jätkamine kui ka eelkontseptuaalne-habituaalne elu mõttekus luhtuvad (Mulhall 2011, 128). Selliste häälestuste käes viibides intentsionaalsuse masinavärk n-ö „hangub“ – need häälestused ei lase ennast tõlgendada mõneks konkreetsemaks tundeseisundiks, millel võiks kogeja meelest olla mõni konkreetne põhjus (Withy 2012).
3. Seega leiab neis häälestustes fenomenoloogiliselt öeldes aset kohtumine kogemuse universaalhorisondiga (maailmaga, olemisega, eimiskiga...). See on piirkogemus, puudulik-luhtuv objektitu tühi intentsionaalsus, kuid siiski mitte veel teadvusetuse must auk.
4. Need häälestused on negatiivsed just kogemuse kuidas-suse mõttes ja ontoloogilised, kuna nendes avaldub mitte-olev, s.t kogu oleva „mitte-“. Ontoloogilises sihis on sääraseid häälestused tõesti põhimised (*Grundstimmungen*), kuigi võttes õppust Heideggeri käände järgest maldavusest lasta olemisel kui põhjal langeda, oleks kohasem neid nimetada põhjatuiks (*ab-grundige*).

Negatiivsete ontoloogiliste häälestuste kogemus on seega totaalse tõrke, täieliku luhtumise kogemus – ei, mitte täidab kogu kogemusvälja, nõnda et ruineeritud pole üksnes mõne üksiku – olgugi väga tähtsa – tähendusakti täitumine (nagu see juhtus eelnevalt horisontide filosoofiliste haaramiskatsete puhul), vaid kogu kogemuste sujuvus-jätkuvus (e intentsionaalne elu) ülepea. Ontoloogilise häälestuse tardumuse käes viibides on elu läbinisti m õ t t e t u – sulgub võimalikkuste väli, milles inimene loomulikult viibib, mitte miski ei lähe korda. Selliseid häälestusi ei ole tähele pannud mitte üksnes filosoofia, vaid ka psühhiaatria ning leidub ka nende kahe lähenemise viljakaid dialooge (Ratcliffe 2008), nendega kaasneb küll ontoloogilise kogemuse naturaliseerimise oht.

### Lõppjärelused

Selles artiklis viisin läbi ühe filosoofilise avantüüri, üritades kirjeldada fenomenoloogia vahenditega ontoloogilist kogemust äärmuslikus tähenduses, s.t ontoloogilise diferentsi, oleva suhtes täiesti teise kogemust. Arutlusest ilmnis ühelt poolt, et selline kogemus saab olla üksnes suur tõrge ja luhtumine, kuid teisalt on sellel luhtumisel, massiivsel mitte-l ometigi teatav kogemuslik väljendus, mida on võimalik fenomenoloogiliselt avada. Artiklis esitasin selle kogemuse kohta kaks erinevat, kuigi omavahel tihedalt seotud kirjeldust, mida ühendas tõlgenduses kesksel rolli mänginud kogemushorisondi mõiste.

Esimeses peatükis kirjeldatud tähenduslikkuse radikaalset luhtumist horisontidega pörkumisel on lihtne pisendada üheks tillukeseks vahe-etapiks teadvuse pidevas tähendusi haaravas protsessis. Sellest võib mööda hiilida – ja seda ongi filosoofias palju tehtud – mööndes meie tunnetusvõime piiratud või vastupidi, inimliku kujutlusvõime võimsust, mis võib luua ka absurdsusi, ilma osutusega tühje mõisteid (nagu „puust raud“). Teises peatükis esitatud ontoloogilise kogemuse afektiivse kirjeldusega üritasin näidata, et negatiivsuse kogemine radikaalses luhtumises pole pelgalt metafüüsilise mõtlemise abstraktsioonidest sündinud kimäär, vaid sellel on ka väga intensiivne eluline väljendus. Negatiivsete häälestuste halvav pealetungivus on minu tõlgenduse kohaselt ainus võimalik ontoloogilise diferentsi kogemus – kõik katsed liikuda sellest edasi mingisuguse positiivsema ontoloogilise kirjelduseni on ette luhtuma määratud, kuna nende käigus moodustub teadvuses mingisugune miski, intentsionaalne objekt.

Artikli põhjal saab ainus võimalik ontoloogiline kogemus olla afektiivne. Kas ei vii minu seisukohavõtt paratamatult n-ö ontoloogilisse labasusse, mõne naturalismimaigulise realismi? Sugugi mitte, selle ohu vastu võrsub päästev Husserli fenomenoloogia alustest – ontoloogilisele sfäärile rakendatud fenomenoloogiline *epoché*. Pole võimalik tõestada ei ontoloogilise diferentsi, selles kummitava ei tegelikku olemasolu ega ka mitte selle subjektiivset, teadvusest tulenevat staatust. See küsimus ei ole fenomenoloogiliselt üldsegi oluline – piisab adumisest, et ontoloogiline kogemus leiab meie puhul aset, julgen isegi öelda, et eritleb meid inimestena (me ei neeldu maailma).

Kuigi viisin käesolevad ontoloogilise kogemuse kirjelduskatsed läbi Husserli fenomenoloogia aluseeldustelt, on oluline täpsustada, et negatiivsetest häälestustest (nagu ka mitte keerukamatest transtsendentaal-modaalsetest tähendushorisontidest) ei ole võimalik esitada adekvaatset ranget kirjeldust isegi mitte fenomenoloogiliste reduktsioonide abil. Kuna nende käigus luhtub ja tardub kõik – tähendus, mõte, võimalikkuste ettehaare, ka kogev subjektiivsus ise, siis saavad sellise kogemuse kirjeldused olla üksnes metafoorsed ja ligikaudsed (meil tuleb eeldada siiski teatavat ebamäärast mälu-pidet, mis võimaldab neid kirjeldusi tagantjärele esitada). Just need esitamised keelduvad nn asjad on ontoloogilise häälestuse prisma läbi vaadates inimelus kõige olulisemad. Tuleb loobuda Husserli üleskutsest rajada filosoofia range teadusena ning tõlkes ümber tõlgendada tema loosung *zu den Sachen selbst*. Mitte asjade endi j u r d e, see „juurde jõudmine“ on olulisimate ei-asjade puhul võimatu, vaid asjade endi p o o l e – üha luhtudes ja luhtumise paratamatust teades, olles negatiivselt häälestunud.

*Artikli valmimist on toetanud Eesti Teadusagentuuri rühmagrant PRG 1667 „Tsiviilseeritud rahvuse teke: dekadents kui üleminek 1905–1940“.*

Täna Tõnu Viiki ja postuumselt Ülo Matjust, kelle intensiivsed erikursused aitasid edendada Husserli fenomenoloogia mõningase mõistmiseni.

---

## Allikad

- Elpidorou, Andreas. 2013. „Moods and Appraisals: How the Phenomenology and Science of Emotions Can Come Together.“ – *Human Studies* 36 (4): 565–591. <https://doi.org/10.1007/s10746-013-9298-5>.
- Fuchs, Thomas. 2013. „Zur Phänomenologie der Stimmungen.“ – *Stimmung und Methode*, toimetanud Burkhard Meyer-Sikendiek ja Friedrike Reents, 1–15. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Haar, Michael. 1992. „Attunement and Thinking.“ – *Heidegger: A Critical Reader*, toimetanud Hubert L. Dreyfuss ja Harrison Hall, 149–161. Oxford; Cambridge: Blackwell.
- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- . 1969. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.
- . 1971. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1977. *Vier Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1978. „Was ist Metaphysik?“ – *Wegmarken*, 103–122. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1992. „Spiegel'i kõnelus Martin Heideggeriga.“ Tõlkinud Ülo Matjus. – *Akadeemia* 4 (5): 942–968.
- . 1994. *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1997. „Olemine ja aeg, §§ 31–34.“ Tõlkinud Andrus Tool. – *Filosoofilise hermeneutika klassikat*. Avatud Eesti raamat, 127–164. Tartu: Ilmamaa.
- . 2018. „Maldavus.“ Tõlkinud Henri Otsing. – *Akadeemia* 30 (5): 849–859.
- Husserl, Edmund. 1976. *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Kd 1, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1993. „Pariisi ettekanded.“ Tõlkinud Ülo Matjus. – *Akadeemia* 5 (7): 1389–1424.
- . 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Dordecht: Springer.
- . 2009. *Logische Untersuchungen*. Hamburg: Felix Meiner.
- . 2012. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Lee, Nam-In. 1998. „Edmund Husserl's Phenomenology of Mood.“ – *Alterity and Facicity. New Perspectives on Husserl*, toimetanud Natalie Depraz ja Dan Zahavi, 103–120. Dordrecht: Springer.
- Levinas, Emmanuel. 1978. *Existence and Existents*. The Hague: Marinus Nijhoff.
- . 1996. „Eetika ja Löpmatus.“ Tõlkinud Jana Porila. – *Akadeemia* 8 (3): 495–542.
- Luks, Leo. 2015. *Nihilism ja kirjandus. Ei kogemine filosoofia ja kirjanduse ühtesulamisel*. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.

- . 2017. „Art as the Silence of the World. An Attempt at a Phenomenological Interpretation.“ – *Journal of the British Society for Phenomenology* 48, 275–286. <https://doi.org/10.1080/00071773.2017.1362779>.
- . 2020. „Negative Moods as the Only Possible Locus of Ontological Experience.“ – *Problemos* 98, 83–93. <https://doi.org/10.15388/Problemos.98.7>.
- MacDonald, Paul. 2007. „Husserl, the Monad and Immortality.“ – *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* 7 (2): 1–18.
- Matjus, Ülo. 1993. „Edmund Husserl Descartes'i teil.“ – *Akadeemia* 5 (8): 1571–1604.
- Mohanty, Jitendranah H. 2003. „The Unity of Husserl's Philosophy.“ – *Dans Revue Internationale de Philosophie* 57 (2): 3–20.
- Moran, Dermot ja Joseph Cohen. 2012. *The Husserl Dictionary*. London, New York: Continuum.
- Motzkin, Gabriel. 1987. „Heidegger's Transcendent Nothing.“ – *Languages of the Unsayable. The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, toimetanud Sanford Budick ja Wolfgang Iser, 95–116. Stanford: Stanford University Press.
- Mulhall, Stephen. 2011. „Attunement and Disorientation: The Moods of Philosophy in Heidegger and Sartre.“ – *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking*, toimetanud Hagi Keenan ja Ilit Ferber, 123–141. Dordrecht etc: Springer.
- Overgaard, Søren. 2004. *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht; Boston; London: Kluwer.
- Pollio, Howard R., Tracy B. Henley ja Craig B. Thompson, toim. 2002. *The Phenomenology of Everyday Life*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Ratcliffe, Matthew. 2008. *Feelings of being. Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. New York: Oxford University Press.
- . 2009. „The Phenomenology of Mood and the Meaning of Life.“ – *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, toimetanud Peter Goldie, 349–372. Oxford: Oxford University Press.
- Steinbock, Anthony J. 1995. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- Viik, Tõnu. 2009. „Kultuuri ruum. Maailm. Ilmalava.“ – *Tuna* 2: 2–11.
- Welton, Don. 2003. „World as Horizon.“ – *The New Husserl*, toimetanud Don Welton, 223–232. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Withy, Katherine. 2012. „The Methodological role of Angst in Being and Time.“ – *Journal of the British Society for Phenomenology* 43 (2): 195–211. <https://doi.org/10.1080/00071773.2012.11006767>.
- Wrathall, Mark. 2006. „Existential Phenomenology.“ – *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, toimetanud Hubert L. Dreyfus ja Mark A. Wrathall, 31–47. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell.

---

**Leo Luks** – PhD, filosoof ja kirjanik, Eesti Maaülikooli maamajanduse ökonomika õppetooli vanemlektor; Underi ja Tuglase Kirjanduskeskuse vanemteadur. Peamised uurimisvaldkonnad: nihilism, dekadents, kirjandusfilosoofia, Nietzsche filosoofia, fenomenoloogia.

E-post: leoluks[at]hot.ee

## Experiencing Ontological Difference as Negativity: An Attempt at a Phenomenological Analysis

Leo Luks

**Keywords:** existential phenomenology, ontology, nothingness, failure, attunements, Husserl, Heidegger

The aim of the article is to describe how it is possible to experience an ontological difference—i.e. something completely different from all beings. Such an ontological experience, the author argues, takes place in the experience of negativity, of nothingness, which in turn consists in the failure of meaning-making in the most important general problems and the negative attunements (*Stimmung*) that accompanies it. Thus, the experience of ontological difference takes place in the affective field.

Experiences of this kind have been analysed to some extent in the light of Martin Heidegger's thought. The originality of this article lies in its attempt to describe the experience of ontological difference in the vocabulary of classic, Husserl-inspired phenomenology. According to the mainstream interpretation, Heidegger's ontological radicalism abandons the original idea of phenomenology to remain within the boundaries of things themselves (i.e. given to consciousness as intentional objects). This interpretation is also deepened by Heidegger's post-turning renunciation of the description of his own thinking as phenomenology. Inspired mainly by Husserl (and often also by the sections of Heidegger's *Being and Time* devoted to everyday experience), contemporary phenomenology analyses all kinds of phenomena and spheres of subjectivity given to everyday experience, leaving nothingness, ontological difference, etc. as a mystical-paradoxical remnant about which nothing can be said.

In the first chapter of the article, 'The Radical Failure of Significance in the Clash of Horizons', ontological experience is reconstructed in terms of the concept of the horizon. Already in his late phenomenology of the lifeworld, Husserl pays considerable attention to the horisontal construction of experience. Horizons in experience are either not given intentionally at all or have a weak, background intentionality. It is true that in ordinary perceptions it is possible to transform the horizon into a full-blooded intentional object. However, according to the discussion here, this is not the case for special boundary horizons, for general horizons that maintain the overall coherence of meaning-making, e.g. world, death, infinity. The urge for meaningful fulfilment inherent in consciousness in general (and philosophy in particular) tries to thematise these too, but unsuccessfully, incompletely.

While there is much that is horizontally non-intentional in the simple acts of meaning-making, all the parts play together to produce meaning. In the case of a negative boundary experience, it is the failure that becomes the central seized sense (*Auffassungssinn*), rather than—which is amplified in the absence of meaningful content, in the case of empty intentionality—the attunement. This is the focus of the second chapter of the article, "Ontological Experience in Negative Attunements". The chapter begins by discussing the question of the intentionality of attunements, and, following Husserl, arrives at the premise that attunements thus constitute a horizon of emotionality and have an ambiguous intentionality inherent in the horizon. As a horizon, attunement not only organises the general palette of conscious sensations, but also 'colours' the experience of all objects, even the world as a universal horizon of all experience. In the ontological experience, only a few particular negative attunements, which, using the vocabulary of existentialism, can also be called marginal experiences, are present. In

the case of these strange, frightening (*unheimlich*) states, the affective horizon intrudes, so to speak buries the person under itself, but not in the manner of an emotion (together with the intentional object in relation to which the emotion is felt), but in a non-objective way, without any apparent cause, thus creating—as in the reflection on the universal horizons discussed above—a total repulsion in the movement from object to object. Such an experience also dispels self-consciousness.

Regarding the relationship between the themes explored in the two chapters, the article argues that, while it seems that creative activity (including philosophy) inspired by the fundamental problems of a strained ontology, clashing with so-called universal horizons, is often accompanied by a persistent negative attunement, so that the creative person falls out of everyday life, the causal links between these phenomena remain open.

The specificity of the human being does not lie in the mere operation of linguistic meanings, but in the fact that it is inherent to him/her to philosophise: to push towards the most important horizons of experience and to experience in relation to them the failure of the creation of meaning, to experience the ontological differentiation of not-ness. Here, the article remains in the position of the phenomenological epoché: it is not possible to know that such a mode of not-ness is something proper (*Ereignis*), as Heidegger implies throughout. However, the derivation of such experiences from the valorisation of language, as naturalists and pragmatists proclaim, remains equally unproven. It remains the task of phenomenology to bear the human incongruity, to remain—to paraphrase Husserl's famous slogan—directed towards the things themselves (*zu den Sachen selbst*).

**Leo Luks** – PhD, philosopher and writer, senior lecturer at the Chair of Rural Economics, Estonian University of Life Sciences, and senior researcher at the Under and Tuglas Literature Centre. His main areas of research include nihilism, decadence, philosophy of literature, Nietzsche's philosophy, phenomenology.

E-mail: leoluks[at]hot.ee



# Passiivne süntees kultuurifenomenoloogias

Regina-Nino Mion

**Teesid:** Oma artiklis soovin arutleda kultuurifenomenoloogia kui meetodi üle. Sel teemal on Tõnu Viik avaldanud mitmeid nii inglise- kui ka eestikeelseid artikleid. Ma leian, et Viigi arendatud kultuurifenomenoloogia on liialt Husserli staatilise fenomenoloogia raamistikus – otsides invariantseid, eideetilisi struktuure (noem–noees). Oma hilisemas filosoofias arendab Husserl aga geneetilist fenomenoloogiat. Kui uurida tähendusloome protsesse, siis peaks kindlasti vaatama Husserli geneetilist fenomenoloogiat ja tema aktiivse ja passiivse sünteesi ideed. Ma soovin näidata, et just kogemuse passiivne tasand aitab seletada mõningate kultuuriobjektide kogemist, samuti kultuurikriiside tekkeid ja nendest väljatulekuid.

**Võtmesõnad:** Edmund Husserl, kultuurifenomenoloogia, passiivne ja aktiivne süntees

DOI: <https://doi.org/10.7592/methis.v27i34.24691>

## 1. Tähendusloome fenomenoloogiline analüüs

Oma kultuurifenomenoloogia teemalistes kirjutistes huvitub Tõnu Viik peamiselt küsimusest, kuidas kultuurivormid (kultuuristruktuurid) osalevad tähendusloomes ja kuidas tähendusloome protsessid aset leiavad nii indiviidi kui ka kollektiivi tasandil. Tema põhihuvi on seega uurida tähendusloome protsesse: „Need on protsessid, mille vahendusel liigendub subjekti maailm ning moodustuvad selle maailma äratuntavad ühikud ja erisused nende vahel – see toimub nii ruumilises, ajalises, kui ka materiaalses ja ideaalses plaanis“ (Viik, Torop ja Raudsepp 2018, 34). Protsesside kirjelduse juures lähtub ta eelkõige Husserli väljatöötatud teadvusaktide kirjeldusest. Näiteks artiklis „Understanding Meaning-Formation Processes in Everyday Life“ kasutab ta Husserli terminit *Auffassungssinn*, mis on Husserli käsitluses tähendust andev osa-akt („Loogilistes uurimustes“). Viik pakub välja, et *Auffassungssinn* võiks olla seda liiki tähendus, mis annab intentsionaalse objekti „üldise tähenduse“, ja kuna üldine tähendus eelneb alati partikulaarsele tähendusele – et ära tunda täringut, pean ma teadma, mis on täring – pakub Viik välja, et *Auffassungssinn* võiks olla „kultuurivorm“ (Viik 2016b, 159).

Artiklis „Meaning-Formation in Everyday Life“ leiab Viik, et kultuuriline dimensioon objektide tajumise juures võiks olla üks „horisontidest“. Ta arutleb järgnevalt: Husserli sõnul on iga teadvusakt, ja seega ka iga tähendusloome akt protsess, mis organiseerib *hyle* intentsionaalseteks (noem–noees-struktuuriga) ühikuteks. Seda protsessi saab nimetada ka identifikatsiooni sünteesiks. Selle protsessi käigus ühendatakse nähtav ja nähtamatu. Esimene on kõik see, mis meile on tajuandmete poolt antud mingil kindlal hetkel, ja teine kõik, mida me sellel samal hetkel ei näe. Me ei saa ühel hetkel, ühekorrana näha kõiki täringu külgi; need küljed,

mis jäävad tajule nähtamatuks, on horisondil. Kuid nii nagu me saame rääkida füüsilistest horisontidest (näiteks mingi eseme tagumine külg), saame rääkida ka sümboolsetest ja kultuurilistest horisontidest. Selles artiklis jõuab Viik järeldusele, et kuna horisondid on paratamatult alati igas kogemuses kaasas, võime ka öelda, et ka kultuurilised ja sümboolsed horisondid on alati tajuobjekti kogemuses kohal. Tsiteerides Viiki, „tajuobjekt tervikuna on alati nii sümboolse (kultuurilise) kujutlusvõime kui ka taju produkt“ (Viik 2014, 103).

Viik mainib küll identifikatsiooni sünteesi, kuid ei erista sealjuures passiivset ja aktiivset sünteesi. Järgnevalt esitan lühidalt Husserli passiivse ja aktiivse sünteesi eristuse ning vaatlen, kuidas sellest võiks kasu olla kultuuriobjektide ja kultuurikriiside analüüsil.

## 2. Passiivne ja aktiivne süntees

Husserl arutleb passiivse ja aktiivse sünteesi üle näiteks teostes „Kartesiaanlikud meditatsioonid“ („Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge“, Husserl 1973), „Kogemus ja otsustus“ („Erfahrung und Urteil“, Husserl 1939) ja loomulikult „Passiivse sünteesi analüüsid“ („Analysen zur passiven Synthesis. Auf Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926“, Husserl 1966).<sup>1</sup> Viimane koondab selleteemalised Husserli eluajal avaldamata kirjutised. Alustuseks tuleb ära märkida, et passiivse ja aktiivse sünteesi käsitlus on väga otseselt seotud Husserli filosoofia liikumisega staatilisest fenomenoloogiast geneetilise fenomenoloogia juurde.<sup>2</sup> Esimest faasi võib nimetada ka eideetiliseks või deskriptiivseks, kirjeldavaks fenomenoloogiaks ja hilisemat transtsendentaalseks. Seejuures ei pea viimast tingimata rangelt vastandama esimesele, vaid saab lugeda esimese faasi edasiarenduseks.<sup>3</sup> Kui rääkida tähendusloome protsessidest (Viik 2014), siis tundub igati kohane uurida Husserli geneetilist fenomenoloogilist meetodit. Näiteks Victor Biceaga rõhutab oma raamatus „The Concept of Passivity in Husserl’s Phenomenology“, et staatilise fenomenoloogia kõige suurem puudus ongi selles, et see uurib kogemuse objekte sõltumata nende ajalisest dimensioonist (Biceaga 2010, xiv). Geneetiline fenomenoloogia seevastu otsib tähenduste lähtekohta (*source of meaning*) inimese (ego) maailmakogemusest ning see ego ja maailma suhe on alati ajalooline. Mis veelgi olulisem, lähtudes intentsionaalsuse

---

1 Inglise keeles ilmunud pealkirja all „Analyses Concerning Passive and Active Synthesis“ (Husserl 2001). Tõlkinud Anthony J. Steinbock.

2 Vt näiteks Husserli teksti „Statische und genetische phänomenologische Methode“ (Husserl 1966, 336–345).

3 Eesti keeles võib selle kohta lugeda Üle Matjuse artiklist „Edmund Husserl Descartes’i teil“, kus autor rõhutab, et Husserli hilisem filosoofia ei vastandu varasemale: „Nagu üteldud, see [transtsendentaalne] fenomenoloogia ei tühista varasemat, vaid hoopis eeldab seda oma vältimatu alusena. Transtsendentaalne fenomenoloogia viib varasema absoluutselt võimalike loogiliste konsekventsideni. Ses mõttes on ta ka järjekindel fenomenoloogia“ (Matjus 1993, 1586).

ajalisest iseloomust, toob geneetiline fenomenoloogia esile läbielatud kogemuste noemaatiliste sisude lõpetamatuse (samas, xv). Ma leian, et kultuuriobjektide kogemuse analüüsi juures on see väga oluline aspekt.

Täpsuse huvides tuleb ära mainida, et Husserli uurija ja tõlkija Anthony J. Steinbock leiab, et geneetilise fenomenoloogia kõrval on Husserlil ka generatiivne fenomenoloogia. See eristust puudutab nii metodoloogilist kui ka temaatilist jaotust. Steinbocki sõnul keskendub geneetiline fenomenoloogia peamiselt indiviidi elutsüklile (elu–surm, elu tekkimine ja ühtsus) ja sellega seotud tähenduste korrale (*order of meaning*). Generatiivne fenomenoloogia seevastu vaatab ajalisust laiemalt, ehk siis neid protsesse, mis on seotud geograafilis-ajaloolis-sotsiaalsete muutustega. Põhirõhk on kogukondade ühtsusel (*unity of communities*) ja nende traditsioonidel, mistõttu keskmes ei ole ka mitte „ego“ ja „alter ego“, vaid just „kodu maailm“ (*homeworld*) ja „võõras maailm“ (*alienworld*) (Steinbock 1994, 452). Selline jaotus – geneetiline ja generatiivne fenomenoloogia – annab hea aluse rääkimaks passiivsusest isiklikul kui ka kogukondlikul tasandil.

Tulles tagasi Husserli varasema ja hilisema filosoofia eristuse juurde, siis sellest lähtuvalt saab näidata, et just geneetiline fenomenoloogia eristab kahte tüüpi geneese ehk sünteesi: aktiivne ja passiivne. Milles siis seisneb aktiivse ja passiivse sünteesi erinevus? Lihtsustatult öeldes on erinevus selles, kui aktiivselt ego osaleb tähendusloomes. „Kartesiaanlikes meditatsioonides“ liigitab Husserl passiivse geneesi „kõige madalamaks tasemeks“ (*unterste Stufe*) ja aktiivse geneesi „kõrgemaks tasandiks“ (*höher*). Ta rõhutab, et aktiivne tasand eeldab alati madalamat. Kõik n-ö juba ees valmis olevad asjad meie elus on ennekõike antud iseendana (*es selbst*) passiivses sünteesis (algupäraselt) ja alles seejärel me aktiivselt anname neile „vaimseid“ omadusi (*Charakteren*)<sup>4</sup> – kõigepealt on *daseiendes bloßes Ding* ja alles seejärel „haamer“, „laud“, „esteetiline looming“ jne. Aktiivne genees toimib sel juhul, kui „mina“ (ego) aktiivselt loob või konstitueerib (midagi) spetsiifilise mina-akti kaudu (Husserl 1973, 111). Aktiivne genees võib anda ka täiesti uue algupäraselt konstitueeritud objekti (samas, 111), kuid oluline on ikkagi see, et aktiivse sünteesi juures kasutab ego juba olemasolevat ja eelantud „materjali“. Aktiivne süntees on näiteks otsustusakt, mis toob esile asjade seisu (*state of affairs*) – „laud on pruun“ –, kuid see eeldab laua tajumist – „tajun lauda pruuni na“ (Drummond 2008, 34).

Siinse artikli kontekstis on oluline, et mitte ainult aktiivsuse, vaid ka juba passiivsuse tasandil toimub tähendusloome. Tsiteerides Steinbocki: „Mitte ainult aktiivsed, vaid ka passiivsed sünteesid toimivad selliselt, et moodustavad eri kooslustest mõistetavaid (*intelligible*) ja tähenduslikke (*meaningful*) tervikuid“ (Steinbock 2001, xxxix).

4 Inglisekeelses tõlkes on lisatud *kultuuriline*: „the „spiritual“ or „cultural“ characteristics...“ (Husserl 1960, 78).

Biceagale toetudes võib isegi ütelda, et passiivsusest saab kõige silmapaistvam selektav faktor fenomenoloogilises tähendusloomes (Biceaga 2010, xvi).

Passiivne süntees on Husserlil (1939, 300) omakorda jaotatud kaheks: primaarne või algupärane passiivsus (*ursprüngliche Passivität*) ja sekundaarne passiivsus (*sekundäre Passivität*). Primaarse passiivsuse juurde kuulub asjade eelantus (sh aja-teadvuse kaudu) ja sinna alla kuuluvad ka seoste loomise (*Assoziation*) ja afektiivse kogemuse (*Affektion*) struktuurid:

Iga aktiivne objekti haaramine [*Erfassung*] eeldab, et see on eelantud [*vorgegeben*]. Retseptiivsed objektid [*Gegenstände der Rezeptivität*] on eelantud algupärasel passiivsuses [*in ursprünglicher Passivität*] assotsiatiivsete [*Assoziation*], afektiivsete [*Affektion*] jt struktuuridega. Nende haaramine on aktiivsuse madalam aste, algupärasel passiivsuses eelkonstitueeritud tähenduse pelk vastuvõtmine. (Husserl 1939, 299–300)

Tuleb märkida, et afektiivsete kogemuste alla ei loe Husserl emotsioone (rõõm, kurbus) ega meeleseisundeid (hirm, ärevus): nende kohta ta eelistab terminit *Gemüt* (Biceaga 2010, 31). Kuid kõik emotsionaalsed tunded ja meeleseisundid koos afektiivsete (Husserli tähenduses) kogemustega kuuluvad teadvuselu kõige madalamale geneetilisele tasemele (samam), ja seega saab lugeda primaarse passiivsuse alla.

Sekundaarse passiivsuse juurde kuulub näiteks harjumus (*Habitualität*) (Husserl 1939, 336), kuigi Husserl (1966, 360) eristab ka passiivset ja aktiivset harjumust (*die Habitualität in der Passivität und in der Aktivität*). Passiivsel kujul on harjumus tagasi-pöördumine säilitamisse (*Übergang in die Retention*) ja selle kaudu „näiliselt surnud unustusse“ (*scheintote Vergessenheit*), mida saab passiivselt taasäratada mäletamise (ehk reproduktsiooni) kaudu (samam). See puudutab igat läbielatud kogemust ja selle mõttes saab öelda, et harjumuspärane on ka kõik „harjumuspäraseks muutunud aktiivsus“ (samam, 342).<sup>5</sup>

### 3. „Passiivsus“ ja kultuur

Eelnevalt sai viidatud tekstile, kus Husserl rõhutas aktiivse geneesi olulisust kultuuriobjekti kogemise juures. Ehk siis, me saame eristada passiivse geneesi tasandit, kus objektid on antud „sealoleva puhta asjana“ (*daseiendes bloßes Ding*), ja aktiivse geneesi tasandit, kus tuleb juurde „vaimse“ ja „kultuurilise“ tähenduse tasand (Husserl 1973, 112). Siit tekib küsimus, kui oluline on üldse analüüsida passiivse sünteesi tasandit kultuuriobjektide ja kultuuri puhul üldiselt. Järgnevalt toon välja kaks näidet, kus passiivne süntees mängib olulist rolli. Esiteks, kultuuriobjektide, sealhulgas kunsti-

5 „Alles Habituelle gehört zur Passivität. Also auch das habituell gewordene Aktive“ (Husserl 1966, 342).

teoste emotsionaalne ja afektiivne kogemine, mis selgitab primaarse passiivsuse tähtsust kultuuriobjektide tähendusloomest. Teiseks, kultuurikriiside analüüs ja sekundaarse passiivsuse roll nendest väljatulemisel, kus on olulisteks harjumuse ja traditsioonide mõisted.

### 3.1. Emotsionaalne haaratus

Viimastel aastatel on ilmunud artikleid, mille eesmärk on näidata, et Husserli „passiivne süntees“ võib seletada mõningaid kogemusi kultuuriobjektide puhul. Seejuures alati rõhutatakse, et „passiivsus“ ei ole Husserli käsitluses tegevusetus või puhas vastuvõtmine, vaid eel-reflektiivne tasand, mis eelneb aktiivsele. Meie tajumine on alati juba organiseeritud ja tähenduslik, enne kui me hakkame aktiivselt, teadlikult seda endale teadvustama.

Simon Høffding ja Tone Roald uurivad oma artiklis „Passivity in Aesthetic Experience“ selliseid kogemusi, kus vaataja või ka esitaja ise on täielikult haaratud (*the experience of being moved or carried away*) või justkui toimuks täielik subjekti-objekti kokkusulamine (*subject-object fusion*) (Høffding ja Roald 2019, 1). Nad intervjuerisid oma artikli jaoks kunstimuuseumi külastajaid ja muusikuid. Kunstiteoste kogemusekirjelduste juures tõid nad välja selliseid näiteid, kus öeldakse, et kunstiteos võtab täiesti hingetuks või on võtnud vaataja üle kontrolli. Üks külastaja näiteks ütleb, et „kunstiteosed mõjutavad teda [*affect him*] viisil, kus tal ei ole midagi kaasa rääkida [*he has no say*]. Ta lihtsalt elab läbi, mida kunstiteosed temaga teevad“; või siis „see kogemus oli väga „tugev“ ja „vägivaldne“ [. . .] see mõjutab tema hingamist ja tal võib hakata pea ringi käima. See on väga „võimas“ kohtumine, mis „puudutab“ teda, justkui maal „lööks teda““ (samas, 3). Need on kogemused, kus on tunne, nagu kunstiteos mõjutaks vaatajat vastu tahtmist ja kehaliselt, tuues kaasa vahetud kehalised reaktsioonid kunstiteostele (samas).

Muusikuid intervjuerides märkasid Høffding ja Roald, et palju räägitakse „automaatsest kehast“ (*automatic body*), s.t kui muusik elab sisse oma esitusse (*musical absorption*), siis tal on tunne, nagu ta keha „mängiks ise“, ta ei pea eraldi tähelepanu pöörama oma sõrmede ja käte liikumisele. Sellest tulenevalt on muusikul ka tunne, justkui muusika mängiks ise (samas, 4).

Høffding ja Roald leiavad, et selliseid intensiivseid esteetilisi kogemusi saab seletada Husserli „passiivse sünteesi“ mõiste kaudu, öeldes muuhulgas järgnevat:

Me ei väida, et emotsioonid on loomupäraselt [*inherently*] passiivsed. Pigem lihtsalt juhime tähelepanu sellele, et passiivsuse keel [*language of passivity*], nagu Husserl seda kasutab, s.t kui „miski, mis juhtub sinuga“, on esteetilise kogemuse kirjeldamiseks parem kui aktiivsuse keel [*language of activity*], s.t „kavatsema“ [*intending*] või „tahtma, et miski juhtuks“. (Høffding ja Roald 2019, 9)

Høffdingi ja Roaldi artiklist inspireerituna on Harri Mäcklin avaldanud artikli „Ingarden, Dufrenne, and the Passivity of Aesthetic Experience“, kus ta kiidab heaks Husserli passiivse sünteesi kasutamist esteetilise kogemuse kirjeldamiseks, leides ka, et see aitab seletada Ingardeni ja Dufrenne'i omavahel vastukäivaid esteetilise kogemuse kirjeldusi ja ühendada neid viisil, kus mõlema teooria tugevused tulevad esile. Mäcklini kriitika on aga selles, et tema arvates jääb Høffdingi ja Roaldi artikkel visandlikuks (*tentative*) ja ei vasta paljudele küsimustele, nagu näiteks, mis liiki (*kind of*) passiivse sünteesiga on tegemist esteetilise kogemuse juures ja mis tingimustel „passiivsus ületab aktiivsuse“ (Mäcklin 2021, 32). Ent Mäcklin võtab hästi kokku Høffdingi ja Roaldi kirjelduse passiivsest sünteesist – see on kogemus, kus minul kui kogejal on „omanikutunne“ (*sense of ownership*), s.t ma tunnen, et mina olen see, kes elab läbi neid kogemusi või kogeb nende tegevuste tulemusi, kuid mul puudub „agentsuse tunne“ (*sense of agency*), s.t ma ei tunne, et mina oleks nende kogemuste algataja (samas, 28).

Eelneva kahe artikli põhjal võib näha, et kultuuriobjektide tähendusloome analüüsi juures võib passiivse sünteesi mõistest abi olla. Ilmselgelt ei kaasne kõikide objektide kogemusega tugev emotsionaalne haaratus, ka mitte kunstiteoste puhul. Kuid emotsionaalset haaratust ei peaks piirama ka esteetilise kogemusega. Täiesti tavalised objektid, näiteks nagu kohvitass, pastapliats võivad meis tekitada tugevaid emotsionaalseid tundeid, kasvõi sellepärast, et me peame neid enda omaks ja meid häirib see, kui keegi teine nendega hoolimatult ümber käib, kuni selleni välja, et me tunneme lausa, et keegi teine ei tohi neid üldse puutuda. Sellisel viisil objektidesse suhtumine kuulub just primaarse passiivsuse alla.

Tõnu Viigi positsioon näib olevat, et me loome inimestena aktiivselt tähendusi kultuuriobjektide puhul. Seda võiks näiteks järeldada lausest: „Fenomenoloogiliselt ja sotsiaalkonstruktivistlikult positsioonilt saab väita, et inimene aktiivselt „paigutab“ asjadesse tähendusi, ning selle tagajärjel tajubki maailma ja asju enda ümber tähenduslikena“ (Viik, Torop ja Raudsepp 2018, 35). Ma leian aga, et Viigi artikkel „Falling in love with robots“ justkui liiguks ka vastupidises suunas. Ta kirjeldab armastuse tunnet kui midagi tahtmatut ja passiivset: „[. . .] ma ei otsusta armuda, kuigi ma tõepoolest „satun“ [„falling“] ootamatult ja mõnikord ka tahtmatult sellesse armastuse kogemusse“ (Viik 2020, 57). See kirjeldus sarnaneb paljuski Høffdingi ja Roaldi artiklis välja tooduga. Ka artiklis „Kultuurifilosoofia“ keskendub Viik palju emotsionaalsete kogemuste analüüsile ja sellele, kuidas kogemuse objekt on afektiivselt konstitueeritud (Viik 2016a, 76). Kuigi selles artiklis on põhiorhk kollektiivsel kogemusel, ei ole sel vahet fenomenoloogilise meetodi seisukohalt – ka kollektiivse kogemuse juures saame eristada passiivset ja aktiivset sünteesi ning ka siin on afektiivne objekt primaarse passiivsuse tasandil konstitueeritud. Seega ma leian, et Tõnu Viigi tekstides on palju passiivse sünteesi kirjeldust, kuigi ta seda eraldi välja ei too.

### 3.2. Kultuurikriisid

Ühes oma tekstis, mis on avaldatud lisas nr 2 raamatus „Aufsätze und Vorträge (1922–1937)“, vastandab Husserl omavahel kaks eluvormi (*Lebensformen*) (Husserl 1989, 96–97). Esimene on naiivne loomulik elu (*naiv natürliches Leben*), mis avaldub omakorda kahel viisil: kas lihtsalt passiivselt oma igapäevaelu elades, kus põhieesmärk on enesesäilitamine (*Selbsterhaltung*), ilma et sellest oleks mingit selget arusaamist, või siis, kui inimene elab mingi universaalse eesmärgi (*universale Zwecke*) nimel, mis reguleerib kogu tema elu, nagu näiteks ametialane eesmärk. Kuid ka see viimane on ikkagi passiivne elu, kuna inimene laseb endale need eesmärgid kogukonna ja selle traditsioonide poolt ette kirjutada. Teine eluvorm on kõrgem vorm (*höhere Form*), mis avaldub selliselt, et inimene loob endale ise eesmärgiidee (*Zweckidee*), mida ta omaenda tahtest lähtuvalt järgib ja mis hakkab kogu tema elu reguleerima. Husserl toob näitena, et see võib olla mõni religioosne idee või universaalne eetiline idee. Oluline on siinkohal see, et inimene tahab oma elu korraldada „vabast mõistusest lähtuvalt parimal võimalikul viisil“ (Husserl 1989, 96f). Husserl lisab veel, et need kaks eluvormi ei avaldu mitte ainult indiviidi elus, vaid me võime analoogiat näha ka kogukonnaelus (*Gemeinschaftsleben*) (samas, 97).

Eluvormide kirjeldus aitab mõista Husserli arusaama kultuurikriisidest. Seejuures tuleb kohe mainida, et paljud Husserli tekstid annavad alust järeldada, et kui küsimuse all on inimese eetiline käitumine ja inimese osalemine kultuuris, eriti kultuurikriisides, siis Husserl on väga kriitiline passiivse tasandi suhtes, peaaegu et süüdistades kõikides hädades inimese passiivset, „madalat“ tasandit. R. Philip Buckley näiteks võtab selle kokku sõnadega, et passiivsusel pole üldse väärilist kohta Husserli filosoofias (Buckley 1992, 141). Buckley toob välja selle, et Husserli arvates peab inimene taotlema *autentsust*, mis seisneb selles, et ratsionaalne, aktiivne mina on sõltumatu passiivsest ehk madamalast minast (Buckley 2000, 113). See ühtlasi tähendab seda, et tõeline mina (*true self*) teab, mida ta teeb ja miks ta seda teeb, ja võtab ka täieliku vastutuse oma tegude eest. Pühak ei ole inimene, kes teeb head, vaid kes ka teab, miks ta seda teeb. Vastasel juhul on tegemist ikkagi mitte-autentse ja passiivse eluga (samas). Autentne elu on absoluutne, ratsionaalne omavastutus (samas, 113) ja ühtlasi võitlus kõige selle vastu, mis ei ole tahtlikult ja ratsionaalsel teel valitud (samas, 112).

Kuidas siis täpsemalt kultuurikriisid tekivad ja kuidas nendest välja tulla? Kõigepealt peab mainima, et Buckley sõnul toob Husserl oma teoses „Euroopa teaduste kriis ja transtsendentaalne filosoofia“ välja kolm peamist kriisi: teaduste kriis, mis hõlmab nii loodus- kui ka humanitaarteadusi (*Natur- und Geisteswissenschaften*), kriis filosoofias ja kultuurikriis (Buckley 1992, 9). Kuigi neid saab eristada, on need tihedalt omavahel seotud, ja eelkõige selliselt, et kriis teadustes ja filosoofias toob kaasa kriisi kultuuris:

Kultuur, vähemalt Läänes, on Husserli käsitluses rajatud teadusel ja ebakindel teadus [*insecure science*] toob kaasa ebakindla kultuuri [*insecure culture*]. Seega ei ole üleskutse filosoofiale kui rangele teadusele [*philosophy as a rigorous science*] mitte pelgalt üleskutse teoreetiliste aluste parandamisele. See on üleskutse kindlustada kultuuri alused. (Buckley 1992, 67)

Sama mõte tuleb välja ka nn Kaizo artiklites<sup>6</sup>, tekstides, kus Husserl pöörab erilist tähelepanu just kultuuri kriisidele. Kriis seisneb selles, et meil on kadunud usk ratsionaalse olemasolu võimalikkusesse, kuid just see peaks olema autentse inimkonna eesmärk: tõeline inimelu peab olema ratsionaalne. Ka moraaliväärtused peaksid olema ratsionaalselt määratletud (Buckley 1992, 69).

Kriisist väljatulemiseks on vaja uuenemist (*Erneuerung*) (Husserl 1989, 3), mis omakorda nõuab aktiivsust. Nagu Husserl kirjutab, on tõeliselt eetiline elu pidev uuenemine, mis ei kasva välja „iseendast“ (*von selbst*), orgaanilise passiivsuse teel (*in der Weise organischer Passivität*) (samas, 42). Veelgi enam, passiivsus takistab uuenemist. Selle on hästi kokku võtnud Biceaga:

Nendes [nn Kaizo] artiklites väitab Husserl, et [Esimene maailma]sõda oli suures osas põhjustatud passiivsete tendentside kiirest kasvust – nii indiviidi kui ka intersubjektiivsuse tasandil – mis ühtlasi varjutas mõistuse ideaale. Tekitades vaoshoitust, võimetust [*impotence*] ja orjameelsust [*servitude*], takistavad [*obstruct*] passiivsed tendentsid reflekteerimist ja endale hinnangu andmist [*self-evaluation*] ja lükkavad kõrvale võimalused uuenemise eetilise ülesande edukaks läbiviimiseks. (Biceaga 2010, 73–74)

Biceaga leiab ka, et Husserli käsitluses on just sekundaarne passiivsus see peamine takistus filosoofia jaoks, et saavutada loodetud teaduslik ja eetiline uuenemine (Biceaga 2010, xviii). Eelnevalt sai mainitud, et sekundaarse passiivsuse alla kuulub näiteks harjumus. Biceaga rõhutab seejuures, et sekundaarsest passiivsusest saab rääkida ka intersubjektiivsel ja kultuuri tasandil – me saame rääkida kogukonnasisestest ühistest harjumustest (samas, 67). Ta toob ka välja selle, et ühelt poolt aitab harjumus vähendada energiakulu igapäevaelus toimetulemiseks. Teisalt, mida rohkem harjumusi, seda passiivsemaks inimene muutub (samas, 69). Vajalikku uuenemist takistabki täpsemalt harjumus (*habitus*) ja mäletamine (*memory*), mis koos toodavad settitud (*sedimented*) sünteetiliste tulemuste kihi (samas, xviii).<sup>7</sup>

6 1920. aastate alguses kirjutas Husserl artikleid Jaapani ajakirjale Kaizo. Need on avaldatud väljaandes „Husserliana XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922–1937)“. Esimese artikli „Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode“ ingliskeelne tõlge on avaldatud väljaandes „Husserl: Shorter Works“ (Husserl 1981).

7 *Sete* (*Sedimentierung*) on Husserlil teadlikult laenatud termin geoloogias (Biceaga 2010, xiii), mida ta kasutab ka koos terminiga *traditsioonilisus* (*Traditionalisierung*) (Husserl 1976, 52). Husserl räägib ka näiteks settitud tähendustest (*sedimentierten Bedeutungen*) (samas, 24).



Aga just seda väidet, et kriiside põhjustaja on passiivsus ja et see takistab mõistuse ideaalide esiletulemist, on kritiseerinud Biceaga, leides, et Husserli enda kirjutised annavad ka hoopis teistsuguse lahenduse: kuna passiivsus ja aktiivsus on tihedalt omavahel seotud, siis miks ei võiks näidata, et passiivsusel on ka oma roll uuenemise juures. Passiivsus mitte ainult ei põhjusta kultuurikriise, vaid ka viitab võimalusele kriisidest ülesaamiseks (samas, 75). Just harjumused ja traditsioonid aitavad alles hoida kõike aktiivselt mõeldut, ka teaduslikke saavutusi (samas, 75).

Ka teised Husserli-uurijad toovad seda esile. David Carr kommenteerib Husserl teksti „Geomeetria algupära“ ja juhib tähelepanu sellele, et igal teadusdistsipliinil on oma ajalooline sete (*historical sedimentation*). Kui iga teadlane üritaks tõsiselt uuesti läbi käia kõike, mida tema eelkäijad on teinud, siis tal ei jääks enam aega ega energiat seda distsipliini edasi arendada. Tänu sellele, et teadlane võtab omaks ja kasutab oma distsipliini põhitõdesid (*fundamental tenets*), saab ta liikuda edasi. Seega „mis võib paista puudusena [*defect*] ideaali suhetes, on tegelikult tingimuseks, et distsipliin saaks ka tegelikult eksisteerida ja areneda“ (Carr 1981, 252).

Anthony Steinbock viitab samuti Husserli tekstidele, kus tuleb välja, et „setteid“ on vaja uurida ja neil on oma roll uuenemise juures. Täpsemalt, Steinbock analüüsib Husserli kriitika mõistet teoses „Euroopa teaduste kriis ja transtsendentaalne filosoofia“ ja näitab, et Husserli sõnul on meil vaja oma ajaloo kriitilist mõistmist, ning selline „ajalooline tagasivaade“ on just settinud ja meile edasi antud väärtuste ja eesmärkide uurimine, mis ühtlasi seob meid ka tulevaste põlvvedega. See ei ole üksiku filosoofi ülesanne, vaid intersubjektiivne. Selline ajalooline kriitika on vastutustundlik kriitika (*responsible critique*), mille eesmärk pole mitte ainult välja tuua varjatu või settinu, et vabaneda eelarvamustest ja eeldusest, vaid selle eesmärk on ka uuenemine (*renewal*): „see on püüe taaselustada [*revitalize*] ja kanda edasi [*carry on*] settinud väärtuste ja eesmärkide süsteemi kui iseenesestmõistetavat – isegi „radikaalse transformatsiooni“ kujul“ (Steinbock 1994, 458). See oleks generatiivse kogukonna taaselustamine (*reawakening*). Husserl nimetab sellist protsessi ehtsaks (*genuine*) või kõige sügavamaks eneserefleksiooniks (*Selbstbesinnung*) (samas).

Seega on kultuurifenomenoloogia seisukohalt oluline välja tuua ka sekundaarne passiivsus tähendusloomes, mis on seotud tihti harjumuste ja traditsioonidega. Seejuures saab harjumusi ja „setteid“ eristada nii indiviidi kui ka kollektiivi tasandil. Ja nagu eespool näidatud, on ka täiesti uute (aktiivselt) loodud tähenduste puhul sekundaarne passiivsus vajalik – selle pinnalt saab uusi tähendusi luua.

#### 4. Kultuurifenomenoloogia meetod

Käesolevas artiklis olen ma lähtunud kultuurifenomenoloogia meetodi järele küsides Husserli fenomenoloogiast ja selle edasiarendustest, kuigi, nagu võib kerge vae-

vaga teadusartiklite andmebaasidest järele vaadata, saab „kultuurifenomenoloogiat“ uurida ka teistele filosoofidele ja teoreetikutele toetudes, nagu Merleau-Ponty, Cassirer jt, ja ka sellistes valdkondades nagu psühhiaatria, antropoloogia jt. Seega on Husserli teadusaktide struktuuri kirjeldus üks võimalikest lähenemisviisidest kultuurifenomenoloogilisele analüüsile. Lisaks olen ma püüdnud edasi arendada Tõnu Viigi käsitlust tähendusloome protsessidest kultuuri uurimisel, mis toetub otseselt Husserli fenomenoloogiale. Eesmärk oli näidata, et Husserli passiivse ja aktiivse sünteesi eristus on oluline (Husserlist lähtuva) kultuurifenomenoloogia meetodi väljaarendamises, ja eelkõige just seetõttu, et oluline on välja selgitada, kui suur on passiivse tasandi roll tähendusloomes. Seejuures ei tohi unustada, et aktiivsus ja passiivsus on Husserlil lahutamatu seotud ja vastastikku sõltuvad (Biceaga 2010, xix).

Ma tõin eraldi välja kaks näidet, mis toovad esile passiivsuse tähtsust. Esiteks on paljud Husserli uurijad hakanud esile tooma „passiivse sünteesi“ olulisust kultuuriobjektide kogemisel, täpsemalt seda, kuidas tugevad emotsionaalsed ja afektiivsed läbielamised aitavad kirjeldada esteetilist kogemust. Tõin ka välja, et sellise primaarse passiivsuse tasandil läbi elatud kogemus, mille juures kogeja tunneb, justkui objekt mõjutaks teda vastu tema tahtmist, võib esineda ka mitte-esteetiliste kogemuste puhul. Teine näide kirjeldas kultuurikriiside geneesi ja aitas seletada, kuidas harjumused ja „setted“, mida võib lugeda sekundaarse passiivsuse alla, mitte ainult ei põhjusta kultuurikriise, vaid aitavad ka nendest välja tulla.

Üks oluline küsimus, millele käesolev artikkel ei keskendunud, on: kas kõik tähendusloome tasandid, nii passiivne kui ka aktiivne, on kultuuriliselt määratletud, kultuurisõltelised? Ja vahest kõige olulisem oleks seda küsida just primaarse ja sekundaarse passiivsuse kohta. Näiteks, kas kunstiteoste tugevalt emotsionaalne kogemine on ainult mõnede kultuuridele omane? Või kas kultuurides, kus ei peeta ratsionaalsust (*Rationalität*) ja vaba tahet „kõrgeimaks“ eluvormiks – näiteks eelistades traditsioonide järgimist –, ilmnevad ka kultuurikriisid teistmoodi?

Tundub, et paljud kultuurifenomenoloogid tahaksid väita, et passiivsuse tasand on samuti kultuurisõlteline. Ma toon siinkohal ainult mõned näited. Teema ise vajaks kindlasti pikemat käsitlust. Näiteks Tõnu Viigi „kultuuriline alateadvus“ (*cultural unconscious*) (Viik 2020, 58) võiks minna selles suunas. Ta kasutab seda terminit, seletamaks tugevat armastusetunnet kellegi vastu, ja ütleb, et „kultuuri ja ühiskonna puudumisel me ei koge armastust“ (Viik 2020, 58). Kuidas minu kultuuris saadakse aru „armastusest“, määratleb ka, vähemalt mingil määral, milliseid tundeid ma tunnen ja kuidas ma käitun (samas, 58). Steven Connor toob samuti välja selle, et kultuurifenomenoloogia peaks keskenduma sellistele teemadele nagu harjumused, rituaalid, kinnisideed, tunnete protsessid ja mustrid (*processes and patterns of feeling*) jne. Seejuures peaks kindlasti keskenduma „kultuurikogemuse afektiivsetele, kehalistele

dimensioonidele“ (Connor 2000, 3). Conner leiab ka, et kultuurifenomenoloogia peaks üldse loobuma usust „autentsesse kehasse“ (*authentic body*), et on mingi algupärane vorm inimese kehalises suhtes maailmaga (Connor 1999, 21). Kõik see viitab sellele, et kultuurifenomenoloogia keskendub tähendusloome eri tasanditele ja Husserli mõistes aktiivse ja passiivse sünteesi eristusest saab olla palju kasu.

*Artikli valmimist on toetanud Eesti Teadusagentuuri projekt PRG636.*

## Allikad

- Biceaga, Victor. 2010. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Contributions to Phenomenology 60. Springer.
- Buckley, R. Philip. 1992. *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*. Springer.
- . 2000. „Personality of Higher Order: Husserlian Reflections on the Québec Problem.“ – *Phenomenology of the Political*. Contributions to Phenomenology 38, toimetanud Kevin Thompson ja Lester Embree, 105–120. Kluwer Academic Publishers.
- Carr, David. 1981. „Introduction to „The Origin of Geometry“.“ – *Husserl: Shorter Works*, toimetanud Peter McCormick ja Frederick A. Elliston, 251–253. University of Notre Dame Press.
- Connor, Steven. 2000. „Making An Issue of Cultural Phenomenology.“ – *Critical Quarterly* 42 (1). *Cultural Phenomenology*, toimetanud Steven Connor ja David Trotter, 2–6. <https://doi.org/10.1111/1467-8705.00269>.
- . 1999. „CP: Or, A Few Don'ts By A Cultural Phenomenologist.“ – *Parallax* 5 (2): 17–31. <https://doi.org/10.1080/135346499249678>.
- Drummond, John J. 2008. *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*. Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements 81. Scarecrow Press.
- Høffding, Simon ja Tone Roald. 2019. „Passivity in Aesthetic Experience: Husserlian and Enactive Perspectives.“ – *Journal of Aesthetics and Phenomenology* 6 (1): 1–20. <https://doi.org/10.1080/20539320.2019.1589042>.
- Husserl, Edmund. 1939. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prag: Academia.
- . 1960. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Tõlkinud Dorion Cairns. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff.
- . 1966. *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Toimetanud Margot Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1973. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Toimetanud S. Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Toimetanud Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1981. „Renewal: Its Problem and Method.“ – *Husserl: Shorter Works*, tõlkinud Jeffner Allen, toimetanud Peter McCormick ja Frederick A. Elliston, 326–331. University of Notre Dame Press.

———. 1989. *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Toimetanud Thomas Nenon ja Hans Rainer Sepp. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

———. 2001. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Tõlkinud Anthony J. Steinbock. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

Mäcklin, Harri. 2021. „Ingarden, Dufrenne, and the Passivity of Aesthetic Experience.“ – *Journal of Aesthetics and Phenomenology* 8 (1): 21–36. <https://doi.org/10.1080/20539320.2022.2052616>.

Matjus, Ülo. 1993. „Edmund Husserl Descartes' i teil.“ – *Akadeemia* 5 (8): 1571–1603.

Steinbock, Anthony J. 1994. „The Project of Ethical Renewal and Critique: Edmund Husserl's Early Phenomenology of Culture.“ – *The Southern Journal of Philosophy* 32 (4): 449–464. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1994.tb00724.x>.

———. 2001. „Translator's Introduction.“ – Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, xv–lxvii. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

Viik, Tõnu. 2014. „Meaning-Formation in Everyday Life: A Phenomenological Analysis of Patriotic Feelings.“ – *Glimpse*, nr 15, 101–105. <https://doi.org/10.5840/glimpse20141519>.

———. 2016a. „Kultuurifilosoofia“ – *Kuidas uurida kultuuri? Kultuuriteaduste metodoloogia*, koostanud ja toimetanud Marek Tamm, 51–84. Tallinna Ülikooli Kirjastus.

———. 2016b. „Understanding Meaning-Formation Processes in Everyday Life: An Approach to Cultural Phenomenology.“ – *HUMANA.MENTE. Journal of Philosophical Studies* 9 (31): 151–167.

———. 2020. „Falling in Love with Robots: A Phenomenological Study of Experiencing Technological Alterities.“ – *Paladyn, Journal of Behavioral Robotics* 11 (1): 52–65. <https://doi.org/10.1515/pjbr-2020-0005>.

Viik, Tõnu, Peeter Torop ja Maaris Raudsepp. 2018. „Kultuurisõltelise tähendusloome teoreetilised mudelid.“ – *Acta Semiotica Estica*, nr XV, 32–63.

---

**Regina-Nino Mion** – PhD, Eesti Kunstiakadeemia vanemteadur. Tema uurimisvaldkonnad on esteetika, pildiline representatsioon ja Edmund Husserli fenomenoloogia. E-post: [regina-nino.mion\[at\]artun.ee](mailto:regina-nino.mion[at]artun.ee)

## Passive Synthesis in Cultural Phenomenology

Regina-Nino Mion

**Keywords:** Edmund Husserl, cultural phenomenology, passive and active synthesis

The aim of the article is to contribute to the study of the methodology of cultural phenomenology based on Edmund Husserl's philosophy. More specifically, it aims to develop further, but also criticise, Tõnu Viik's understanding of the meaning-formation in Husserl's phenomenology. I find that the cultural phenomenology developed by Viik is too constrained in the framework of Husserl's static phenomenology, describing the invariant, eidetic structure of consciousness. Husserl later developed genetic phenomenology that, in my view, is better suited to examine the *processes* of meaning-formation. This is why the concepts of passive and active synthesis in genetic phenomenology become important.

According to Husserl's distinction between passive and active synthesis (or genesis) presented in the *Cartesian Meditations*, passive synthesis is the lowest level of our experience. However, active synthesis, as a higher form, necessarily presupposes the passive synthesis in which the objects are already given. In active genesis, the Ego functions through specific Ego-acts that are productively constitutive. On the basis of already given objects (in passive synthesis), active synthesis can constitute new objects originally. As Anthony Steinbock emphasises, it is important to see that already passive synthesis functions to form intelligible, meaningful wholes out of diverse manifolds. Thus, passive synthesis is an important part of meaning-formation.

In *Experience and Judgment*, Husserl divides passive synthesis into primary or original passivity (*ursprüngliche Passivität*) and secondary passivity (*sekundäre Passivität*). The former is a mere act of receiving the sense originally preconstituted in passivity and involves the structures of association and affection. Secondary passivity involves, for instance, habituality and traditions or sedimentations. In my article, I would like to show that the concept of *primary passivity* can be used to explain our strong emotional responses to certain cultural objects and that the concept of *secondary passivity* can be useful in understanding the emergence of cultural crises and the ways to overcome them.

Simon Høffding and Tone Roald argue in their article 'Passivity in Aesthetic Experience' (2019) that Husserl's concepts of *passive synthesis* and *passivity* are helpful in explaining intense aesthetic experience, that is, the experience of being moved or carried away, or the putative experiences of subject-object fusion. Harri Mäcklin follows Høffding and Roald's approach in his article "Ingarden, Dufrenne, and the Passivity of Aesthetic Experience" (2021) and summarises 'passive synthesis' in the following way: it is a peculiar experience of which I have a *sense of ownership* (a sense of being the one who experiences the results of those acts), but no *sense of agency* (a sense of being the instigator of those acts). In my article, I take this description of passive synthesis to correspond to Husserl's *primary passivity* and suggest that it is not limited to aesthetic experience. Some ordinary everyday life objects that we own, such as a cup of coffee, can evoke strong affective responses in us, so much so that we might even be reluctant to let someone else touch them. These experiences could be explained by the concept of primary passivity.

Many of Husserl's texts suggest that cultural crises are instigated by the upsurge of passive tendencies (containment, impotence and servitude). To overcome crises, we need *renewal* (*Erneuerung*)

which can only be achieved through *activity*. As Husserl argues in the so-called Kaizo-articles, passive tendencies obstruct reflection and self-evaluation, that is, truly authentic human life. Authenticity consists in the sovereignty of the rational, active self over the passive self. However, as many Husserl scholars have shown, passivity can also play an important role in overcoming cultural crises. Victor Biceaga shows that there is no clear-cut divide between passivity and activity in Husserl's philosophy. Moreover, passive *sedimentations* (secondary passivity) are necessary for the conservation of actively thought. Thus, passivity not only causes cultural crises, but also contributes to the accomplishment of the *renewals*.

This article highlights the importance of distinguishing between passive and active synthesis to emphasise that passivity plays an important role in meaning-formation. A further step would be to examine whether primary and secondary passivity are culture-defined, culturally dependent. For example, is the strongly emotional experience of works of art specific to certain cultures? Or, do cultural crises manifest differently in cultures that do not consider rationality (*Rationalität*) and free will to be the 'highest' form of life?

**Regina-Nino Mion**, PhD, senior researcher at the Estonian Academy of Arts. Her research fields are aesthetics, theories of depiction and Edmund Husserl's phenomenology.

E-mail: regina-nino.mion[at]artun.ee

# Käsitsi süvavõltsitud maailm. Postfenomenoloogiline uurimus inimese ja pilditehnika suhte muutustest süvavõltsingute kontekstis

Kevin Rändi, Oliver Laas

**Teesid:** Artikkel pöörab postfenomenoloogilise pilgu süvavõltsingutele. Postfenomenoloogia on subjektiivsest kogemusest lähtuv mõtteviis, mis uurib, kuidas tehnika kui materiaalsed esemed ja nende kasutusviisid mõjutavad tähendusloomet. Artiklis keskendume süvavõltsingutega kaasnevale inimese ja maailma suhetele, mille keskmes on pilditehnika ja salvestised. Oma käsitluses toome välja, et süvavõltsingute kogemusega kaasneb arusaam digitaalsete salvestiste episteemilistest normidest, mis sarnanevad käsitsi tehtud piltide omadega.

**Võtmesõnad:** postfenomenoloogia, süvavõltsingud, tehisintellekt, hermeneutiline suhe, pilditehnika

DOI: <https://doi.org/10.7592/methis.v27i34.24692>

## Sissejuhatus

Tehisintellekti (TI), täpsemalt masinõppe võimalused kujutiste loomisel ja salvestiste töötlemisel on korraga nii intrigeerivad kui ka problemaatilised. Näiteks ennustatakse, et salvestiste kontrollimatu manipuleerimise tulemusel kaob meie jagatud arusaam faktidest ning tegelikkusest. See on tingitud pilditehnika<sup>1</sup> laialdasest levikust ning olulisest rollist kohtu- ja teaduspraktikas. Salvestised täidavad seal tõendite rolli nendega seotud episteemiliste normide tõttu. Süvavõltsingud (*deepfakes*) – TI abil genereeritud salvestised, milles inimesi kujutatakse tegemas midagi, mida nad tegelikult teinud ei ole – võivad neid episteemilisi norme kahjustada.

Meie hinnangul on senised filosoofilised arutelud süvavõltsingute üle jätnud tähelepanuta kogeva ja tähendusloome protsessides osaleva inimese suhte pilditehnikaga. See on aga oluline osa salvestistega seotud normide kujunemisest süvavõltsingute kontekstis. Fenomenoloogiliselt perspektiivilt lähenedes väidame, et süvavõltsingute puhul on olulised meie muutuvad arusaamad pilditehnikast.

Tehnoloogiliselt reprodutseeritud kujutisi on juba uuritud postfenomenoloogiaks nimetatavas fenomenoloogia ja tehnikafilosoofia harus (Fried ja Rosenberger 2021). Toetatakse arusaamale, et tehnika moodustavad konkreetsetes esemed, mis kasutuse käigus osalevad tähendusloome protsessides ning kujundavad subjekti ja tema kogevavat maailma.

Artikli esimeses osas teemegi täpsemalt juttu postfenomenoloogilise filosoofia kujunemisest ja lähtekohtadest. Postfenomenoloogia põhiliseks hoiakuks on konk-

---

<sup>1</sup> Pilditehnika hulka kuuluvad salvestusseadmed, salvestised ja töötlusvahendid.

reetsete esemete kasutusviiside ja nende kogemise kirjeldamine, mis avalduvad, kui analüüsime inimese ja tehnika suhteid. Pilditehnika osas peab postfenomenoloogia oluliseks kirjeldada tehnikaga vahendatavat hermeneutilist akti.

Teises osas tutvume lähemalt süvavõltsingute ning nende tekitatud episteemiliste kahjudega seotud filosoofiliste aruteludega. Paljudes neist ei arvestata konkreetsete praktikate ja igapäevasusega, mistõttu eelistamegi postfenomenoloogilist lähenemist.

Kolmandas osas tegeleme postfenomenoloogia enda problemaatikaga. Süvavõltsingutega seotud kogemuste ja praktikate mõtestamiseks on tarvis TI süsteemide ja algoritmide kirjeldust inimese ning tehnika suhetes. Kõnealune kirjeldus viib meid postfenomenoloogia edasiarendusteni, mille kohaselt TI-d ei saa mõista esemena, vaid süsteemina. Samuti väidame, et süvavõltsinguid võimaldaval TI-l on koht meie jagatud arusaamades.

Neljandas osas selgitame süvavõltsingutega seotud algoritmide ja teatavate sotsiotehniliste normide osalust meie tehnikaga vahendatud maailma kogemises. Täpsemalt seisneb süvavõltsingute probleem subjekti jaoks peamiselt suutmatuses eristada autentseid salvestisi võltsingutest. Postfenomenoloogia on kirjeldanud hermeneutilisi strateegiaid pilditehnika vahendatud maailma mõistmiseks (Rosenberger 2008). Kui hermeneutiliselt on oluliseks ka pildilist kogemust moodustav tehniline ese, siis hermeneutiline akt ei piirdu vaid pildil olevaga. Korduv suutmatus eristada võltsinguid autentsetest salvestistest, koos jagatud arusaamaga sellest suutmatusest, muudab meie hermeneutilist suhet pilditehnikaga. Öeldust järeldame, et süvavõltsingute mõjul hakkavad meie digisalvestistega seotud normid sarnanema käsitsi tehtud piltidega seotud normidega. Seda põhjustab süvavõltsingutega kaasnev usaldamatus salvestiste vastu.

Artikli viimases osas näitame, et postfenomenoloogia pakub ka usaldusega seotud eetilisi suuniseid. Neile toetudes pakume välja konkreetseid disainisoovitusi, kuidas süvavõltsingutega haakuvaid episteemilisi probleeme vältida.

## **1. Tagasi „esemete“ juurde: postfenomenoloogia ja tehnikafilosoofia**

20. sajandi esimese poole filosoofia andis olulise panuse tehnikat võimaldavate inimolu tingimuste mõistmiseks. Alates 1980. aastatest rõhutatakse aga, kuidas praktilise elu esemed võivad kanda endas mõningaid ühiskondliku ja kultuurilise elu elemente. Kujunenud hoiak sai hiljem tuntuks kui „empiiriline pööre“ (Achterhuis 2001). Fenomenoloogiline uurimisviis moodustab märkimisväärse osa empiirilise pöörde järgsest tehnikafilosoofiast. Olulisel kohal on Don Ihde (1934–2024) tööd, mis käsitlevad inimese kogemuse intentsionaalset suhet maailmaga, mille keskmes on esemed. Praegu postfenomenoloogiaks kutsutavat haru nimetas Ihde oma teoses „Technics and Praxis“ (1979) esialgu inimese–tehnika suhte fenomenoloogiaks (*phenomenology*



of human-technology relations). Võrreldes näiteks Edmund Husserli, Martin Heideggeri ja Maurice Merleau-Ponty filosoofiaga, on postfenomenoloogias mitmeid erinevusi, kuid ka kokkupuutepunkte.

Ei saa alahinnata Heideggeri olulisust postfenomenoloogia kujunemisest. Muuhulgas saadab postfenomenoloogiat viis, kuidas Heidegger analüüsis tööriistade käepärasust (*Zuhandenheit*) praktikate ja maailmaga suhestumise raames (Ihde 1979, 116–124). Teisalt lükkavad postfenomenoloogid kõrvale Heideggeri romantilise suhtumise inimesesse ning arusaama tehnikast kui millestki abstraktselt (Rosenberger ja Verbeek 2015, 10). Husserlist lähtuvalt saame iga subjektiivse kogemuse puhul rääkida intentsionaalsusest – teadvuse tunnusest, milles kogemus on alati suunatud millegi või kellegi poole maailmas. Ihde tunnistab, et Husserlil oli õigus, kui ta rääkis inimese ja asjade või maailma suhte korreelaadist. Ta selgitab seda skeemiga:

„inimene → maailm“ (Ihde 1979, 6),  
 milles „→“ tähistab intentsionaalsust.

Ihde (2016, 96) leiab, et Husserli fenomenoloogias jääb subjekti ja objekti relationiline sidusus kinni „teadvuse keelde“ ja on seetõttu avatud subjektivismi süüdistustele. Lahenduseks on fenomenoloogia ühitamine pragmatismiga: tõsiselt tuleks võtta nii intentsionaalsust kui ka kogemise viise, mis moodustuvad keskkonnas (kehalise) tegevuse vahendusel. Ihde (2016, 131) sõnul mõistsid nii Heidegger kui ka Merleau-Ponty, et instrumentidel on vahendav roll meie kogemuses. Verbeek (2005, 11) toob välja, kuidas tehnika vahendusel (*technological mediation*) koosmoodustuvad nii „mina“ subjektina kui ka „maailm“ minu jaoks.

Nagu Merleau-Ponty, peab ka Ihde oluliseks meie kehastunud suhet konkreetsete esemetega. Kehastumus moodustab põhjaneva suhte maailmaga ja kokkupuutepunkti esemetega. Nii saame rääkida erinevast kogemuse struktuurist. Postfenomenoloogia täiendab eelnevalt mainitud Husserli subjekti ja maailma korreelaadi skeemi „inimene → maailm“. Ihde (1979, 8) nimetab kehastunud suhteks (*embodiment relation*) seda, milles mõni ese on kasutuses kehastunud ning kujundab minu maailma taju:

(inimene–tehnika) → maailm.

Kehastumus on põhjanev, kuid see ei tähenda, et kõik suhted esemete ja maailmaga oleksid sama skeemi alusel mõistetavad. Näiteks meditsiinitöötaja, kes korduvalt teeb ultrahelidiagnostikat, ei pane tähelegi klahvide vajutust ühe käe all ja sondi liigutamist teises käes. Küll aga on talle oluline ekraanil toimuv. Kehatajus muutub tehnika läbipaistvaks, aga näiteks pilditehnika jäädvustusi tuleb „tõlgendada“ ning võib täheldada, et see, kui „läbipaistev“ on meile maailm, sõltub vilumusest instrumendi käsitlemisel (Rosenberger ja Verbeek 2015, 17). Siin joonistub Ihde (1990, 87) töödes teine suhe ja skeem, mida ta nimetab hermeneutiliseks suhteks (*hermeneutic relation*):

inimene → (tehnika–maailm).

Hermeneutilises suhtes saab eristada kahte aspekti: kuidas tehnika vahendab arusaama maailmast (näiteks kellal olev aeg kui meie arusaam ajast); kuidas konkreetsed tõlgendused võimalikuks saavad ja tähendused tõlgendusest ning kasutusest levivad. Ihde (1990, 146) nimetab tehnika kasutuse ja tähenduse variatsioone *multistabiilsuseks* (*multistability*). Selle näiteks on arst, kes hoiab patsiendi ees röntgenipilti, mille tähendus varieerub sõltuvalt patisendi või arsti pilgust. Ihde sõnul on tähenduste variatsioonid osa kõikidest tajudest ja esemete kasutusviisidest. Postfenomenoloogia otsibki selliseid variatsioone, mitte olemust (Ihde 1995). Rosenbergeri (2008) sõnul kasutatakse variatsioonide muutmiseks hermeneutilisi strateegiaid. Näiteks üritab üks meditsiinitöötaja teisele selgeks teha, mida pildil nägema peaks.

Postfenomenoloogiline perspektiiv, et pildiline kogemus moodustub tehnika vahendusel, võib selgitada süvavõltsingute kogemust ning nende episteemilist kahjulikkust. Pildilisel kogemusel on konkreetne (pildi)tehniline tekstuur. See tähendab, et me kogeme pilte ja fotosid oma kehastunud tajus esemelistena – paberile trükituna, raamistatuna, pildialbumis, galeriiseinal. Digitaalsete salvestiste esemelisuse puhul tulevad mängu ekraanid, veebirakendused, kasutajaliideste elemendid ning jagamise, kommenteerimise jt funktsioonid. Need kõik on osa meie kogemusest ja hermeneutilisest suhtest tehnikaga. Pildiline kogemus on alati juba esemete poolt töödeldud. Tehnikaga kaasnevad mitmed kasutus- ja tähendusvariatsioonid. Kui soovime uurida hermeneutilist suhet – kuidas me tehnikast midagi maailma kohta välja „loeme“ –, tuleb arvestada, et pildilise kogemuse multistabiilsed variatsioonid sõltuvad juba kehalisest paigutusest ja esemetest meie ümber.

Salvestiste multistabiilsusele ning tehnilisele tekstuurile keskendumise vajadus tuleneb algoritmide interaktiivsusest ja võimest kasutajaid suunata. Digitaalsete esemete (Wiltse 2014) ning algoritmide võime kujundada meie kogemust ja käitumist (Wellner 2020) tekitab vajaduse ümber mõtestada mõningad Ihde intentsionaalse inimese–tehnika suhte skeemid. Selle juurde pöördume tagasi artikli 4. osas.

## 2. Episteemilise kahju käsitluste problemaatika

Levinud on nii visuaalsed kui ka helilised süvavõltsingud. Keskendumise siinkohal visuaalsetele süvavõltsingutele, sest heli kogemus (kuigi käsitletav hermeneutiliselt inimese–tehnika suhtena) erineb nägemisest piisavalt, et selle lisamine ületaks käesoleva artikli piirid.

Süvavõltsinguid on kasutatud ka episteemilise kahju tekitamiseks. Selmet alustada „episteemilise kahju“ määratlusest, alustame näidetega, sest määratlused on seotud filosoofiliste episteemilise kahju käsitlustega. Mõningad elulised näited episteemilise kahju põhjustamisest:

- ajakirjaniku maine kahjustamine temast süvavõltsitud pornograafia levitamise kaudu (Ayyub 2018);
- poliitiku poolt valijatele oma keelelistest oskustest eksitava mulje jätmine (Christopher 2020);
- Belgia peaministri (Galindo 2020) ja Vene ning Ukraina presidentide suu läbi valeinfo levitamine sotsiaalmeedias (Baig 2022);
- autentsete salvestiste süvavõltsingutena käsitlemine poliitilisest skandaalist pääsemiseks (Schick 2020).

Viimastel aastatel on ilmunud mitmeid filosoofilisi seletusi süvavõltsingute episteemilisest kahjulikkusest. Uurima on hakatud ka süvavõltsingutega kaasneda võivat düstoopiat – infokalüpsis või episteemiline apokalüpsis –, mis puudutab kogu ühiskondlikku elu ja reaalistaju (Habgood-Coote 2023). Järgnevad vastuargumendid aga puudutavad argipraktikate ja hoiakute rolli ning nendega seonduvaid puudujääke süvavõltsingute episteemilise kahjulikkuse käsitlustes. Samuti suunavad nad meid süvavõltsingute postfenomenoloogilise käsitluse poole ning toovad esile selle vajalikkuse.

Rini (2020) leiab, et salvestised moodustavad nn episteemilise piirde, sest me toetume neile tunnistuste kontrollimisel. Ilmekaks näiteks on kohtupraktika, kus turvakaamerate salvestised tõenditena on pealtnägijate tunnistustest kaalukamad. Salvestised täidavad episteemilise piirde funktsiooni nendega seotud episteemiliste normide abil. Süvavõltsingud on episteemiliselt kahjulikud, sest nad õõnestavad neid norme. Fallis (2020) leiab, et see käsitlus on poolik, sest ei seleta, kuidas süvavõltsingud salvestistega seotud episteemilisi norme õõnestavad. Samuti ei ole selge, miks me ei saaks salvestistele toetumise asemel tunnistusi kontrollida teiste tõendite või allika usaldusväärsuse alusel.

Fallise (2020) sõnul on süvavõltsingud episteemiliselt kahjulikud, sest nad kahan-davad salvestiste poolt edastatava informatsiooni hulka. Vaadakes salvestisi neil kujutatud olukordade kohta informatsiooni edastavate signaalidena. Tõese d p o s i t i i v s e d signaalid kujutavad salvestise tegemisel aset leidnud olukordi, v a l e p o s i t i i v s e d aga mitte. Süvavõltsingud on episteemiliselt kahjulikud, sest nad suurenda-vad salvestiste populatsioonis valepositiivsete kohtamise tõenäosust ja kahandavad sellega salvestiste usaldusväärsust tõenditena.

Sellel käsitlusel on mitmeid puudusi. Kui tõeste positiivsete hulk kasvab koos valepositiivsete hulgaga, mis paistab parasjagu juhtuvat, siis ei suurenda süvavõltsingud, vähemalt praegu, valepositiivsete sagedust salvestiste populatsioonis (Carlson 2021). Samuti ei ole Fallise seletus psühholoogiliselt usutav, sest salvestisega kokku puutuva inimese kõhklused ei tulene tõeste ning valepositiivsete esinemissagedusi puudutavatest teadmistest, vaid sellest, et ta ei suuda neil vahet teha (Laas 2023).

Carlson (2021) väidab, et süvavõltsingud on episteemiliselt kahjulikud, sest loovad lõhe olukordade ja salvestiste kui nende kohta käivate tõendite vahele. See lõhe viib skeptitsismini selle osas, kas salvestised tõenditena saavad õigustada uskumusi neil kujutatud olukordade kohta. Carlsoni arvates on tegemist kartesiaanliku deemoni sarnase olukorraga, sest ka deemoni hüpotees tekitab lõhe meeleanndmete kui tõendite ning välismaailma puudutavate teadmiste vahele. Erinevalt kartesiaanlikust skeptitsismist esitavad süvavõltsingud meie teadmistele praktilise väljakutse, sest suutmatus võltsinguid autentsetest salvestistest eristada mõjutab meie argipraktikaid.

Ka sellel käsitlusel on omad puudused. Süvavõltsingud mõjutavad meie argipraktikaid ainult siis, kui nad muudavad meie hermeneutilist suhet salvestistega ehk seda, kuidas me neid tõlgendame, mis omakorda tähendab seda, et skeptitsism on mingisuguse sügavama põhjuse tagajärg, mitte ise süvavõltsingute kahjulikkust seletav põhjus (Laas 2023).

Matthews (2022) kirjutab, et süvavõltsingud on episteemiliselt kahjulikud, sest soosivad intellektuaalset künismi – negatiivset hoiakut internetivideote kui teadmiste allikate ning tõendite suhtes. Selle tulemusel kujuneb välja küüniline tundelaad ehk harjumus internetivideosid ebausaldusväärsetena näha. Intellektuaalne künism on episteemiline pahe, väidab Matthews, sest selle mõjul takistab küünik informatsiooni levikut, pidades usaldusväärseid videoid ebausaldusväärseteks.

See seletus ajab segamini põhjuse ja tagajärje: intellektuaalne künism on hoiaku muutuse tagajärg, mitte selle põhjus. Kasutaja küüniline tundelaad kujuneb välja usaldamatusest internetivideote vastu, mis omakorda tuleneb korduvatest eksimustest autentsete videote võltsingutest eristamisel (Laas 2023). Selline küünilise tundelaadi kujunemine sarnaneb teiste inimeste suhtes küüniliseks muutumise protsessiga, mis algab usaldust õõnestavatest kogemustest.

### **3. ...Aga kui tehisintellekt pole „ese“**

Ka postfenomenoloogial on süvavõltsingute käsitlemisel omad piirangud. Liiga esemetekeskne lähenemine jätab varju TI-le iseloomulikud tunnused, laiema tähenduste ja kultuurisõltelise tausta (Coeckelbergh 2022). TI-d on raske taandada pelgalt esemele (Crawford 2021). Coeckelbergh osutab tööikadele, kus TI astub erisugustesse sotsiaalsetesse rollidesse (2020) ning kujundab meie narratiive TI tulevikust (2021). Isegi kui postfenomenoloogia kohaselt konkreetne TI ilmneb meie jaoks selle teisena – justkui „kunstnik“ või „kaasautor“ –, jäävad nende mitmed tähenduslikud rollid märkamata, kui ei arvestata, kuidas strukturalistlikult, kultuurisõltelisel ja keelisel tasandil arusaamad TI-st kujunevad (Coeckelbergh 2022).

Coeckelberghi (2022, 151) sõnul tuleks filosoofidel uurida TI transtsendentaalseid tingimusi või sotsiaalset mõõdet nõnda, et arusaam tehnikast jääks konkreetseks. Üks

võimalus selleks on läheneda süsteemikeskselt, kus tähelepanu on nii TI tehnilistel kui ka sotsiokultuuriliste kasutuspraktikatega seotud aspektidel. Alustame eristusest digitaalsete fotograafia ja traditsioonilise analoogfotograafia vahel ning analüüsime nende poolt vahendatud maailma kogemise viiside episteemilisi erinevusi.

Fotode vahendusel maailmas leiduvate olukordade kogemise taustal on üldlevinud teadmised traditsioonilisest fotograafiast kui tehnoloogias. „Tehnoloogiat“ mõistame siinkohal sotsiotehnilise süsteemina, mille moodustavad:

1. tehnilised esemed,
2. inimtoimijad ja
3. nende poolt järgitavad institutsioonid või reeglid (van de Poel 2020, 391).<sup>2</sup>

Traditsiooniline fotograafia kui tehnoloogia on samuti sotsiotehniline süsteem, mis koosneb kaameratest, nende (osade) valmistajatest, kasutajatest, fotode levitamise viisidest, ühiskondlikust tööjaotusest jne.<sup>3</sup> Need asjad koos muudavad fotograafia kui sotsiokultuurilise visuaalse kommunikatsiooni praktika võimalikuks.<sup>4</sup>

TI süsteemid on sotsiotehnilised süsteemid, milles inimtoimijaid täiendavad või asendavad autonoomsed ja interaktiivsed tehnilikud toimijad – masinõppe mudelid, (jutu)robotid – ja institutsioone asendavad või täiendavad tehnilised normid – põhjuslik-füüsikalised reeglid (algoritmid), mis suunavad tehnilike toimijate käitumist ning on osa toimija tarkvarast või TI süsteemi disainist (van de Poel 2020). Tehnilised normid ei piirdu TI süsteemidega. Nad võivad kodifitseerida episteemilisi, juriidilisi ja moraalseid norme tehnikatesse, mõjutades nende disaini viisil, mis suunab kasutajaid moraalselt ning juriidiliselt soovitud käitumisviiside poole ja eemale soovimatutest käitumisviisidest (van den Berg ja Keymolen 2017).

Süvavõltsinguid võib pidada TI süsteemiks eespool toodud tähenduses. Nad koosnevad riistvarast (kaamerad, arvutid), tarkvarast (kaasa arvatud masinõppe mudelid) süvavõltsingute loomiseks ja nende levitamise kanalitest. Selle süsteemi osade käitumist suunavad sotsiaalsed ning tehnilised normid.

Traditsioonilistel kaameratel ja neid ümbritseval sotsiotehnilisel süsteemil on teatud omadused, mida teavad kaudselt ka pelgalt fotosid vaatavad inimesed ning mis mõjutavad nii nende vaatamiskogemust, fotode poolt vahendatud suhet maailmaga kui ka fotode tõlgendamise viisi.

2 Alternatiivsete käsitluste seast eelistame seda, sest see on hõlpsalt laiendatav süvavõltsingutele kui TI tehnoloogiale.

3 Ühiskondliku tööjaotuse all peame silmas, et nii traditsiooniliste kaamerate käsitsemise kui ka filmi ilmutamise tehnilised oskused, nagu ka kaamerate valmistamise ning parandamise tehnilised oskused on kogukonnas jaotunud sellisel, et saame eristada spetsialiste tavakasutajatest, professionaalseid fotograafe hobifotograafidest.

4 Tehniliste esemete määratlus erineb sotsiotehniliste süsteemide määratlusest selle poolest, et viimane hõlmab eri gruppide ja institutsioonide kohati vastakaid huve ning arusaamu mingi tehnilise eseme sihipärasest kasutamisest. Tehnilised esemed saavad oma sihid ja kasutusviisid sotsiotehnilistest süsteemidest, millesse nad kuuluvad ning milles parasjagu mõne huvigrupi arusaamad prevaleerivaks osutuvad.

Esimene asjakohane omadus on, et traditsiooniline fotograafia on informatsiooni säilitav põhjuslik süsteem, mis piirab inimeste võimalusi fotode tegemise etappides neisse uut informatsiooni sisestada (Hopkins 2012). Seetõttu pakuvad traditsioonilised fotod kaudset faktilist pildilist kogemust neil kujutatud asjaoludest.<sup>5</sup>

Teist asjakohast omadust kirjeldab Kendall Waltoni (1984) läbipaistvuse tees, mille kohaselt fotod on läbipaistvad selles mõttes, et  $x$ -i kujutava foto vaatamisel me näeme kaudselt ja vahendatult  $x$ -i.<sup>6</sup> Näiteks praegust Eesti presidenti kujutava foto vaatamisel me näeme artikli kirjutamise ajal vahendatult Alar Karist.

Need kaks omadust on osa ühisest teadmisesest digitaalse fotograafia eelses kultuuris, millele pädevad vaatajad toetuvad. Traditsiooniliste fotode poolt pakutav kaudne faktiline pildiline kogemus toetab tavatingimustes vaataja vaikivat doksastilist reaktsiooni (*default doxastic response*), mille kohaselt ta usub, et  $P$ , kui fotol on kujutatud propositsiooni  $P$  kinnitav olukord (Cavedon-Taylor 2013, 295).<sup>7</sup> Näiteks tavatingimustes Alar Karist kujutavat traditsioonilist fotot vaatav inimene kogeb, et ta näeb selle kaudu Karist, mis omakorda tekitab vaikiva doksastilise reaktsiooni, mille kohaselt ta usub fotol kujutatut (näiteks, et Karis kandis pildistamise ajal tumesinist pintsakut).

Hopkins (2012) leiab, et digifotograafial ei ole traditsioonilise fotograafia kahte omadust. Põhjus on selles, et digifotodesse uue informatsiooni lisamine on oluliselt lihtsam. Seda kinnitavad nii fototöötlustarkvara pakutavad võimalused kui ka nutitelefoni kaamerarakendustesse programmeeritud filtrid, mis kahandavad digifotodel kujutatu muutmiseks vajalike oskuste taset. Hopkins järeldab, et digifotod ei paku kaudset faktilist pildilist kogemust, mistõttu nad ei ole Waltoni mõttes läbipaistvad ega tohiks esile kutsuda eespool kirjeldatud vaikivat doksastilist reaktsiooni.

Leiame, et Hopkins püüab luua aredat eristust, mida praktikas ei esine. Digifotod võivad samuti esile kutsuda vaikiva doksastilise reaktsiooni, mille kohaselt me usume, et asjaolud on või olid nii, nagu digifoto neid kujutab. Seda kinnitavad inimeste reaktsioonid digifotodele ja nende kasutamine asitõenditena kohtus.<sup>8</sup> Seega leiame, et siin on tegemist pigem määra kui liigi erinevusega.

---

5 Faktiline pildiline kogemus on kogemus, milles me „haarame, mida pilt kujutab“ ja milles, „kui pildil nähakse, et  $p$ , siis  $p$ “ (Hopkins 2012, 2, 3). Nimetame seda kogemust siin kaudseks, sest soovime seda seostada traditsioonilise fotograafia teise asjakohase omadusega.

6 Algselt esteetilist teesi on hiljem hakatud kasutama fotode episteemilise staatuse ja nendega seotud episteemiliste normide seletamiseks (Cavedon-Taylor 2013, 284 m. 2). Väidame, et teesi sisu võib tavavaatajale intuiitiivselt tuttav olla varasemate vaatamiskogemuste ning fotograafiaga seotud kultuuriliste ja episteemiliste normide põhjal.

7 Kuigi räägime siin fotodest, laieneb analüüs tavatingimustes ka (traditsiooniliste) analoogvideotele.

8 Hopkins võiks vastu väita, et meie digifotosid hõlmav praktika on episteemiliselt ekslik, kuid leiame, et tema eristus võib küll kehtida filosoofia ideaalses maailmas, aga mitte tegelikkuses, sest massilise eksimise omistamine nii suurele hulgatele inimestele nõuaks Hopkinsi poolt esitatutest tugevamaid tõendeid.

Erinevalt traditsioonilistest kaameratest, mis olid mehaanilis-keemilised süsteemid ja kujundasid sellistena meie pildilist kogemust, on nüüdisaegsed digikaamerad valdavalt TI süsteemid, milles meie pildilist kogemust kujundavad ka tehnilised normid. Nii nutitelefonide kui ka digikaamerate tehtud pildid on algoritmiliselt töödeldud, sest nende sensorite töö on tarkvara poolt kontrollitud. Näiteks hämarates tingimustes tehtud digifotode puhul korrigeerivad uuemad nutitelefonid automaatselt pildi kvaliteeti lähtuvalt tarkvara osaks olevate masinõppe algoritmide ennustustest selle kohta, mida pildistaja neis (või ideaalsetes) tingimustes näeks.

#### 4. Hermeneutiline suhe tehnikaga ja salvestustehnika „intentsionaalsus“

Tuleme tagasi üksiksubjekti, inimese ja tehnika suhete ning intentsionaalsuse juurde, et tuvastada, kuidas eespool öeldu avaldub konkreetsetes inimese–tehnika suhetes. Argikogemuses ilmneb süvavõltsingute probleem ennekõike individuaalsel tasandil, kus üksikisik ei suuda autentseid salvestisi võltsingutest eristada.

Seoses algoritmidega saab rääkida tehnikale omasest „intentsionaalsusest“, mis lähtub tehnika valitud reaktsioonist ning võimest „ilmutada uusi aspekte reaalsusest“ (Wellner 2020). Ihde (1979, 77–78) ja Verbeek (2008, 392) toovad näiteks diktofoni, millega soovime jäädvustada meile tähenduslikku heli (nt õppejõu juttu), kuid diktofon salvestab sama valjult taustamüra (nt kedagi tagareas kõhinas). Verbeek (2008) leiab, et kunstis ja mujal kasutatakse ära seda, et tehnika „märkab“ muud või lausa loob seda, mida inimese enda tajud ei pruugi võimaldada. Seda saab kirjeldada inimese–tehnika suhtena, milles „esemed ise mängivad kesket rolli inimese intentsionaalsusega koostöös“ (Verbeek 2008, 392). Seda nimetatakse postfenomenoloogias liitsus-suhteks (*composite relation*):

inimene → (tehnika → maailm) (Verbeek 2008, 393).

Öeldu valguses pakume välja, et meie digifotode ja -videote poolt vahendatud suhet tegelikkusega saab iseloomustada järgmiselt:

inimene → (fototehnoloogia – tehnilised normid → maailm).<sup>9</sup>

Meie skeemis on sulud samal põhjusel mis ülemise, hermeneutilise suhtega sarnase liitsussuhte puhulgi: tehnika ilmutab maailma, kuid teeb seda ka teisele kuuluva intentsionaalsusega. Skeemi puhul on oluline, et kui teisele kuuluva intentsionaalsusega segunevad normid, fototehnoloogia ja algoritmid, siis on seda kõike tajuval inimesel raske eristada, kelle või mille intentsionaalsus see on.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Siin käivad tehniliste normide alla ka algoritmid.

<sup>10</sup> Normide rõhutamine intentsionaalsusest rääkimisel on oluline, sest kuigi Verbeek ja teised on valmis heaks kiitma intentsionaalsust tehnika tunnuseks, võib tekkida arusaamatus, kuna fenomenoloogias on intentsionaalsus teadvuse tunnus. TI puhul võib tehnilisest intentsionaalsusest muidugi rääkida, aga rõhutades, et selles justkui on intentsionaalsus meie jaoks.

Verbeek (2008) näitlikustas liitsussuhet kaameraga kunstiteoste loomise abil. Kunstnik adub, et kaamerasilm võimaldaks jäädvustada midagi, mida inimsilm tajuda ei suuda. Sellistel puhkudel suudab vaataja eristada oma tajuviisi jäädvustuse omast, mis kutsub teda viimast tõlgendama. Süvavõltsingute puhul on aga iseloomulik olukord, kus TI süsteem salvestises jääb märkamatuks ja – postfenomenoloogilises tähenduses –, selline salvestis on hermeneutiliselt sama läbipaistev kui autentne „reaalse“ sündmuse jäädvustus.

Mõned variatsioonid on aga veel võimalikud. Võtame näiteks kellegi, kes üritab diktofoni „üles seada“, et auditoorset loengut salvestada. Ta püüab tähelepanu allikale võimalikult lähedale minna, sest teab, et diktofon võib subjekti jaoks üles korjata taustamüra. Pädev lindistuste tõlgendaja oskab selles olukorras konkreetse tehnikaga ennetavalt suhestuda. Ühest küljest on see kehastunud suhe, kuna ta liigutab ruumis diktofoni justkui oma kunstliku ja kehast väljaulatuvat „kõrva“. Kuid võimalik on ka hermeneutiline suhe: konkreetne salvestustehnika ei ole ainult keha laiendus, vaid pädeva kasutuse moodustab ideaaltingimustel see, kuidas kasutaja tõlgendab salvestusinstrumenti ennast – selle funktsionaalsust ja iseloomulikkust (tehnilist „intentsionaalsust“), et ümbritsevast tähenduslikku infot saada.

Seega leidub kasutamise variatsioone, inimese ja tehnika suhete võimalusi, mille põhjal saame öelda, et moodustuvad suhted tehnikaga, mille analüüsimisel ilmnevad eespool mainitud süsteemsed faktorid. Saame kirjeldada, kuidas võib muutuda hermeneutiline suhe digisalvestistega. Neid muutusi aitab mõista Ihde (1990, 75) tähelepanek, et tehnika ei muutu „minu“ ja „maailma“ vahel kunagi täiesti „läbipaistvaks“ – nt prillid ei asenda silma, kuna võivad hõõruda ja tuleb puhastamiseks eemaldada. Teisisõnu on tehnikal materiaalsed ja funktsionaalsed piirangud ning määravaks osutuvad ka mitmesugused normid, mis nõuavad meie tähelepanu. Öeldu põhjal saame rääkida, a) kuidas me tõlgendame maailma tehnika kaudu ja muudame tõlgendusi (Rosenberger 2008); ning b) kuidas me tõlgendusi muudame vastavalt tehnika iseloomule maailma vahendada.

Muutuste paremaks mõistmiseks võrdleme digifotode poolt vahendatud suhet maailmaga käsitsi tehtud kujutiste, joonistuste ja maalide vahendatuga, sest ka siin sõltub maailma vahendava kujutise sisu teise osalise, käsitsi tehtud kujutise autori kavatsustest ning tõlgendustest. Alustame taaskord käsitsi tehtud kujutiste kui tehnoloogia omaduste kirjeldamisega.

Hopkins (2012, 1–2) leiab, et oma hõlpsa manipuleeritavuse tõttu sarnanevad digifotod pigem käsitsi tehtud piltide kui traditsiooniliste fotodega. Ta lisab, et käsitsi tehtud pildid võivad kajastada fakte. Illustratsioon tehnilises käsiraamatus, õlivärvidega tehtud portree või reporteri visand kohtusaalist võivad kõik täpselt tabada kuju-



tatud stseene. Kui nad seda teevad, siis me näeme neis piltides seda, kuidas asjad tegelikult on (või olid).

Aga faktilisus nõuab enamat kui faktide tabamist, see nõuab nende paratamatut tabamist. Käsitsi tehtud pildid ei tee seda mitte kunagi, sest isegi kui nad on täpsed, siis on nad seda seetõttu, et nad kajastavad, kuidas keegi – kes iganes pildi tegi – asjaolusid tajus. Selle tulemusel on käsitsi tehtud piltide puhul alati vea oht, hoolimata sellest, kas neis tegelikult vigu esineb. (Hopkins 2012, 6–7)

Teiste sõnadega on käsitsi tehtud pildid täpsed siis, kui nad kujutavad seda, kuidas nende autorid pildi tegemise hetkel kujutatud asjaolusid õigesti ja täpselt tajusid. Inimautori intentsionaalsuse ja tõlgenduste kujundav ning vahendav roll käsitsi tehtud piltide loomisel on usutavalt ühine teadmine meie kultuuris. Skemaatilisel saame käsitsi tehtud piltide poolt vahendatud suhet maailmaga kujutada järgmiselt: inimene → (inimene–pilditehnika → maailm).<sup>11</sup>

Sellel suhtel on olulised tagajärjed nii meie teadmiste kui ka pildilise kogemuse jaoks. Kui faktilisus eeldab paratamatust, siis meie pildiline kogemus käsitsi tehtud piltidest ei saa olla faktiline. Kuna me ei saa käsitsi tehtud pildi enda põhjal otsustada, kas see kujutab fakte tõepäraselt või mitte, siis saab pildi autorist selle faktilisust määrav faktor.

Näiteks võõras linnas teed küsides me usume vastuseks saadud juhiseid, kui me peame nende autorit usaldusväärseks. Oletame, et keelebarjääri tõttu ei ole verbaalsed juhised arusaadavad. Kui meie kaasvestleja saab sellest hoolimata aru, mida me küsime ja kuhu soovime jõuda ning tema joonistatud juhiste järgimine viib meid soovitud sihtkohta, siis täitis joonistus sama kommunikatiivset funktsiooni mis verbaalsed juhisedki. Nagu verbaalsete juhiste puhul, otsustame ka joonistatud juhiste täpsuse üle autori usaldusväärseuse põhjal.

Seda, et verbaalne tunnistus ja joonistus võivad kanda sarnast informatsiooni ning me hindame mõlema faktilisuse üle autori usaldusväärseuse põhjal, kinnitab veel järgmine näide.<sup>12</sup> Oletame, et meist kumbki ei ole kunagi Alar Karist näinud ning foto- ega videosalvestisi pole samuti käepärast. Meil on aga kaks joonistust, esimene tuntud karikaturisti ja teine lugupeetud portretisti poolt. Kummast joonistusest peaksime lähtuma, kui soovime tuvastada, kas restoranist väljuv mees on Alar Karis? Tundub, et kindlam oleks toetuda portretisti joonistusele, sest temal on parem maine loodud kujutiste täpsuse ja tõepärasuse osas.

11 Siinkohal peame pilditehnika all silmas käsitsi tehtud pildi valmistamiseks kasutatud vahendeid: estampgraafikat, õlimaali, pliiatsijoonistust jne.

12 Episteemilist sarnasust tunnistuse ja joonistuste vahel kinnitavad ka ajaloolised näited joonistatud kaartidest ning tagaotsitavatest.

Õeldust tuleneb, et käsitsi tehtud piltide puhul sõltub meie kogemuse faktilisus nende päritolust ehk inimesest eespool toodud suhte „inimene–pilditehnika“ koosluses. Kui Hopkinsil on õigus, et digifotod sarnanevad nii kogemuslikult kui ka episteemiliselt pigem käsitsi tehtud piltidega, siis sõltub meie kogemuse faktilisus ka nende puhul traditsioonilise fotograafiaga võrreldes enam digifoto päritolust.

Süvavõltsingud ei too selles osas kaasa sisulisi muutusi. Pigem kiirendavad nad veelgi digifotograafia poolt algatatud protsesse, sest teevad senisest lihtsamaks inimeste tõlgenduste fotodesse ning videotesse sisestamise. Süvavõltsingud muudavad fotod ja videod episteemiliselt ning kogemuslikult käsitsi tehtud piltide ja animatsioonide sarnaseks (Laas 2023). Meie suhet maailmaga, süvavõltsitud kujutise poolt vahendatuna, võiks üldistatult kujutada nii:

inimene → (TI süsteem → maailm).

Selles skeemis hõlmab TI süsteem tehnoloogilisi esemeid (foto- ja videokaamerad), inim- ja tehismoimijaid ning tehnilisi norme. Sellise koosluse puhul saame rääkida erisugustest intentsionaalsustest ning nende vastasmõjust. See suhe on sarnane käsitsi tehtud piltide poolt vahendatud suhtega, kuid inimautori poolseid, fotol või videol kujutatut kujundavaid tõlgendusi mõjutavad siin autonoomsete tehnilike toimijate (masinõppe mudelite) „tõlgendused“.

Sarnaselt käsitsi tehtud pildiga ei ole ka süvavõltsitud kujutise pildiline kogemus faktiline. Erinevalt käsitsi tehtud pildist on süvavõltsitud kujutise pildilise kogemuse osaks teatud pettus või semiootiline mimikri. Kvaliteetselt süvavõltsitud kujutis kutsub esile (digi)fotoodega seotud vaikiva doksaatilise reaktsiooni, sest jätab mulje, et oleme selle vahendusel suhtes „inimene → (fototehnoloogia – tehnilised normid → maailm)“, kuigi tegelikult oleme hoopis skeemiga „inimene → (TI süsteem → maailm)“ kirjeldatud suhtes, mis eeldaks hoopis käsitsi tehtud piltidele omast vaikivat doksaatilist reaktsiooni. Teiste sõnadega, süvavõltsitud kujutis tekitab kogemuse, mille varal me usume kujutisel kujutatu põhjal, et *P*, kuigi peaksime hoopis uskumuste moodustamisest hoiduma ning kujutise päritolu tuvastama, et selle põhjal kujutise tõepärasuse üle otsustada.

## 5. Usaldus, süvavõltsingud ja postfenomenoloogiline eetika

Lisaks suhete kirjeldusele peaks postfenomenoloogiline uurimus aitama kujundada ka tehnika suhtes normatiivseid seisukohti (Verbeek 2019). Järgnevalt proovime seda teha seoses süvavõltsingutega.

Tuleks arvestada võimalusega, et võimetus autentseid (digi)fotosid ja -videosid süvavõltsingutest eristada, koos korduvate eksimustega, viib usaldamatuseni sal-

vestustehnoloogia vastu (Laas 2023).<sup>13</sup> Usaldus ja usaldamatus on tõlgenduslikud hoiakud, mis mõjutavad seda, kuidas me oma kogemusi ning käepäraseid tõendeid tõlgendame (Govier 1997, 34, 35). Seetõttu võib pelk teadmine süvavõltsingute olemasolust ja võimalikkusest viia salvestustehnoloogia vastu tuntava usalduse kaahanemise või kadumiseni. Sõltumata sellest, kas usaldamatus tuleneb teadmisest või isiklikust kogemusest, võib see nakatada kõiki meie salvestistega seotud pildilisi kogemusi.

Meie arutelu põhjal on võimalik, et usaldamatus salvestustehnoloogia vastu toob kaasa hoiakulise muutuse. Selle tulemusel hakkab salvestiste kogemus sarnanema käsitsi tehtud kujutiste kogemusele. Kui käsitsi tehtud kujutiste usutavus on seotud nende allika usaldusväärusega, siis hoiakulise muutuse tagajärjel hakkab ka salvestiste usutavus sõltuma nende allikate usaldusväärusest. Kuidas sellises olukorras kindlaks teha tehniliste salvestise allika usaldusväärus?

Üheks lahenduseks on salvestise päritolu ja allika usaldusvääruse autentimissüsteemi loomine. Selline süsteem peaks aga ise usaldusväärne olema. Laas (2023) pakub välja kolm disainiomadust, mis sellisel süsteemil peaksid olema, et see saaks kasutajatele oma usaldusväärust tõendada:

1. Usaldusväärne allikate autentimise süsteem peaks võimaldama kasutajatel korduvalt andmeid autentida ja nende allikaid tuvastada.
2. Usaldusväärne autentimise süsteem võiks olla detsentraliseeritud.
3. Usaldusväärne autentimise süsteem võiks olla avatud lähtekoodiga.

Kasutaja perspektiivilt võib neid omadusi käsitada heuristikatena, mis aitavad tehnoloogiliste lahenduste vahel valikut langetada.

Usaldusväärne autentimise süsteem peaks võimaldama salvestise päritolu ja selle allika usaldusvääruse korduvat tuvastamist. Selleks on vaja kindlat kasutuse ahelat, mis näitaks, millal ja kelle poolt mingisugune kujutis esmakordselt interneti ning meediasse toodi.

Tsentraliseeritud süsteemide peamiseks nõrkuseks on teenusepakkuja infrastruktuur, mille tõrke korral ei saaks kasutajad enam selle abil süvavõltsinguid autentsetest kujutistest eristada. Detsentraliseeritud süsteemidel, nagu P2P võrgud, selliseid probleeme ei ole, sest teenuse pakumiseks vajalikke funktsioone täidavad paljud instantsid ning süsteem tervikuna ei ole ühe institutsiooni kontrolli all. See on positiivne, sest „informatsiooni filtreeriva võimu koondamine üksikute, kasumist ajendatud tehnoloogiahiidude kätte on demokraatialle ohtlik“ (Ford 2021, 280). Oht on seda suurem, mida

---

13 Vastu saaks väita, et usaldus on hoiak, mida ei saa võtta tehnoloogia suhtes. Kuna Laas (2023) põhjendab, miks levinud arutlused tehnoloogia usaldamise vastu ei ole veenvad, siis ei hakka me siinkohal neid vastulauseid korradama, vaid soovitame lugejal seal toodud põhjendusi iseseisvalt hinnata. Siin ja edaspidi eeldame, et usaldus tehnoloogia vastu ei ole aprioorsetelt võimatu.

olulisemat rolli mängib säärane süsteem sisuliselt meie kõigi jagatud tegelikkuse loomises osalevate kujutiste valideerimises.<sup>14</sup>

Viimaks peaks usaldusväärne autentimise süsteem olema avatud lähtekoodiga, sest siis oleksid selle usaldusväärset näitavad tõendid avalikult kättesaadavad ja kõigi huviliste poolt kontrollitavad. Isegi kui kõik kasutajad ei oma sellise kontrolli teostamiseks vajalikke pädevusi, saavad nad selles osas toetuda usaldusväärsetele ekspertidele. Avatud lähtekoodiga süsteemi toimimist näitlikustavad sellised projektid nagu Linux ja Wikipedia.

Neid kolme omadust omavate süsteemide detailsem kirjeldamine ületaks käesoleva artikli piirid. Laas (2023) näitab, et Hassan ja Sallah (2019) pakuvad välja bloki-ahelal põhineva autentimissüsteemi, millel on eespool toodud omadused. Postfenomenoloogia seisukohalt on oluline, et disainiotsused arvestaksid, kuidas kujunevad meie arusaamad iseendast ja maailmast suhtes tehnikaga ja selle vahendusel. Seetõttu ei ole me piirdunud ainult süvavõltsingute poolt esile kutsutud võimetusega eristada informatsiooni, vaid arvestanud inimese hermeneutilise suhte ja tehnilise konteksti mitmetahulisusega, milles sisaldub võimekus kohandada tehnikat süvavõltsingute tõttu lootusetuna tunduvast olukorras ja arvestada muutuda võivate hoiakutega. Süvavõltsingud puudutavad enam kui pildil kuvatav ja sellele kogemusele vastavad hermeneutilised strateegiad.

### **Kokkuvõte**

Paljuski on süvavõltsingud saamas osaks digisalvestistest, platvormidest ja olemasolevatest TI kui süsteemiga seotud tehnilistest ja sotsiaalsetest normidest, mis kõik mängivad rolli meie igapäevases kogemuses. Süvavõltsingute kontekstis saab täheldada, et me tõlgendame maailma (pildi)tehnikaga kaudu, kuid oluline on ka, kuidas tõlgendatakse pilditehnikat ja mis muutusi see kaasa toob. Süsteemne vaade koos postfenomenoloogiaga toovad esile, kuidas vaataja kogemuses hakkavad süvavõltsingute tõttu digitaalsed salvestised üha enam sarnanema käsitsi tehtud piltidega.

Nende muutuse tulemusel muutuvad salvestistega seotud episteemilised normid sarnasemaks käsitsi tehtud piltidega seotud normidega, mille kohaselt kujutise tõepärasuse määrab selle päritolu ning allika usaldusväärsus. See muutus annab aimu, mida tuleks teha süvavõltsingutega võitlemiseks. Pakume välja, et lahendus peaks olema pigem sotsiotehniline, mitte pelgalt hoiakuline. Esitame kolm disainiomadust, mis salvestiste tõepärasust kontrollida võimaldaval autentimissüsteemil

---

<sup>14</sup> Detsentraliseeritud süsteemidel on omad haavatavused. Laas (2023) näitab, et need ei ole selliste süsteemide apriõorseks välistamiseks piisavalt kaalukad.

peaksid olema. Tavakasutaja jaoks toimiksid need heuristikatena, mis aitavad erisuguste tehnoloogiliste lahenduste vahel valida.

## Allikad

Achterhuis, Hans. 2001. *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*. Bloomington: Indiana University Press.

Ayyub, Rana. 2018. „I Was The Victim Of A Deepfake Porn Plot Intended To Silence Me: Rana Ayyub.“ – *HuffPost*, 3. november. [https://www.huffpost.com/archive/in/entry/deepfake-porn\\_a\\_23595592](https://www.huffpost.com/archive/in/entry/deepfake-porn_a_23595592).

Baig, Rachel. 2022. „The deepfakes in the disinformation war.“ – *Deutsche Welle*, märts. <https://www.dw.com/en/fact-check-the-deepfakes-in-the-disinformation-war-between-russia-and-ukrainea-61166433>.

Carlson, Matthew. 2021. „Skepticism and the Digital Information Environment.“ – *SATS* 22 (2): 149–167. <https://doi.org/10.1515/sats-2021-0008>.

Cavedon-Taylor, Dan. 2013. „Photographically Based Knowledge.“ – *Episteme* 10 (3): 283–297. <https://doi.org/10.1017/epi.2013.21>.

Christopher, Nilesh. 2020. „We’ve Just Seen the First Use of Deepfakes in an Indian Election Campaign.“ – *Vice*, veebruar. [https://www.vice.com/en\\_in/article/jgedjb/the-first-use-of-deepfakes-in-indian-election-by-bjp](https://www.vice.com/en_in/article/jgedjb/the-first-use-of-deepfakes-in-indian-election-by-bjp).

Coeckelbergh, Mark. 2020. „Technoperformances: Using Metaphors from the Performance Arts for a Postphenomenology and Posthermeneutics of Technology Use.“ – *AI & SOCIETY* 35 (3): 557–568. <https://doi.org/10.1007/s00146-019-00926-7>.

———. 2021. „Time Machines: Artificial Intelligence, Process, and Narrative.“ – *Philosophy & Technology* 34: 1623–1628. <https://doi.org/10.1007/s13347-021-00479-y>.

———. 2022. „The Grammars of AI: Towards a Structuralist and Transcendental Hermeneutics of Digital Technologies.“ – *Technology and Language* 2 (7): 148–161. <https://doi.org/10.48417/TECHNOLANG.2022.02.09>.

Crawford, Kate. 2021. *Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*. New Haven: Yale University Press.

Fallis, Don. 2020. „The Epistemic Threat of Deepfakes.“ – *Philosophy & Technology* 34 (4): 623–643. <https://doi.org/https://doi.org/10.1007/s13347-020-00419-2>.

Ford, Bryan. 2021. „Technologizing Democracy or Democratizing Technology? A Layered-Architecture Perspective on Potentials and Challenges.“ – *Digital Technology and Democratic Theory*, toimetanud Lucy Bernholz, Hélène Landemore ja Rob Reich, 274–308. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Fried, Samantha J. ja Robert Rosenberger. 2021. *Postphenomenology and imagining: how to read technology*. Lanham: Lexington Books.

Galindo, Gabriela. 2020. „XR Belgium posts deepfake of Belgian premiere linking Covid-19 with climate crisis.“ – *The Brussels Times*, aprill. <https://www.brusselstimes.com/news/belgium-all-news/politics/106320/xr-belgium-posts-deepfake-of-belgian-premiere-linking-covid-19-with-climate-crisis/>.

Govier, Trudy. 1997. *Social Trust and Human Communities*. Montreal: McGill-Queen’s University Press.

- Habgood-Coote, Joshua. 2023. „Deepfakes and the Epistemic Apocalypse.“ – *Synthese* 201 (3): 1–23. <https://doi.org/10.1007/s11229-023-04097-3>.
- Hasan, Haya R. ja K. Salah. 2019. „Combating Deepfake Videos Using Blockchain and Smart Contracts.“ – *IEEE Access* 7: 41596–606. <https://doi.org/10.1109/ACCESS.2019.2905689>.
- Heidegger, Martin. 1989. „Küsimus tehnika järele.“ Tõlkinud Ülo Matjus. – *Akadeemia* 6 (1): 1195–1222.
- Hopkins, Richard. 2012. „Factive Pictorial Experience: What’s Special about Photographs?“ – *Noûs* 46 (4): 709–731. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2010.00800.x>.
- Ilhde, Don. 1979. *Technics and Praxis*. Dordrecht: Reidel.
- . 1990. *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1995. *Postphenomenology: Essays in the Postmodern Context*. Evanston, Ill: Northwestern University Press.
- . 2016. *Husserl’s Missing Technologies*. New York: Fordham University Press.
- Laas, Oliver. 2023. „Deepfakes and trust in technology.“ – *Synthese* 202 (5): 1–40. <https://doi.org/10.1007/s11229-023-04363-4>.
- Matthews, Taylor. 2022. „Deepfakes, Intellectual Cynics, and the Cultivation of Digital Sensibility.“ – *Royal Institute of Philosophy Supplement* 92: 67–85. <https://doi.org/10.1017/s1358246122000224>.
- Rini, Regina. 2020. „Deepfakes and the Epistemic Backstop.“ – *Philosophers’ Imprint* 20 (24): 1–20. <https://www.philosophersimprint.org/020024>.
- Rosenberger, Robert. 2008. „Perceiving Other Planets: Bodily Experience, Interpretation, and the Mars Orbiter Camera.“ – *Human Studies* 31 (1): 63–75. <https://doi.org/10.1007/s10746-007-9078-1>.
- Rosenberger, Robert ja Peter-Paul Verbeek. 2015. „A Field Guide to Postphenomenology.“ – *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations*, toimetanud Robert Rosenberger ja Peter-Paul Verbeek, 9–41. Lanham: Lexington Books.
- Schick, Nina. 2020. *Deepfakes: The Coming Infocalypse*. New York: Twelve.
- Strupp, Catherine. 2019. „Fraudsters Used AI to Mimic CEO’s Voice in Unusual Cybercrime Case.“ – *The Washington Post*, august. <https://www.wsj.com/articles/fraudsters-use-ai-to-mimic-ceos-voice-in-unusual-cybercrime-case-11567157402>.
- van de Poel, Ibo. 2020. „Embedding Values in Artificial Intelligence (AI) Systems.“ – *Minds and Machines* 30 (3): 385–409. <https://doi.org/10.1007/s11023-020-09537-4>.
- van den Berg, Bibi ja Ester Keymolen. 2017. „Regulating Security on the Internet: Control Versus Trust.“ – *International Review of Law, Computers & Technology* 31 (2): 188–205. <https://doi.org/10.1080/13600869>.
- Verbeek, Peter-Paul. 2005. *What Things Do: Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*. Tõlkinud Robert P. University Park, Pa: Pennsylvania State Univ. Press.
- . 2008. „Cyborg Intentionality: Rethinking the Phenomenology of HumanTechnology Relations.“ – *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7 (3): 387–395. <https://doi.org/10.1007/s11097-008-9099-x>.
- . 2019. „Postphenomenology and Ethics.“ – *Technology Ethics: A Philosophical Introduction and Readings*, toimetanud Gregory J. Robson ja Jonathan Y. Tsou, 42–51. New York: Routledge.

Walton, Kendall L. 1984. „Transparency of Pictures: On the Nature of Photographic Realism.“ – *Noûs* 18 (1): 67–72. <https://doi.org/10.2307/2215023>.

Wellner, Galit. 2019. „Digital Cultural Sustainability.“ – *Sustainability in the Anthropocene: Philosophical Essays on Renewable Technologies*, toimetanud Róisín Lally, 135–149. Lanham, Maryland: Lexington Books.

---. 2020. „Material Hermeneutic of Digital Technologies in the Age of AI.“ – *AI & SOCIETY* 38: 2159–2166. <https://doi.org/10.1007/s00146-020-00952-w>.

Wiltse, Heather. 2014. „Unpacking Digital Material Mediation.“ – *Techné: Research in Philosophy and Technology* 18 (3): 154–182. <https://doi.org/10.5840/techne201411322>.

---

**Kevin Rändi** – doktorant ja nooremteadur Tallinna Ülikooli humanitaarteaduste instituudis. Lisaks töötab ta külalislektorina Tallinna Tehnikakõrgkoolis. Tema peamised huvid hõlmavad postfenomenoloogiat, tehnikafilosoofiat, protsessifilosoofiat ja kultuurifilosoofiat.

E-post: kevin.randi[at]tlu.ee

**Oliver Laas** – PhD, filosoofia lektor Tallinna Ülikooli humanitaarteaduste instituudis. Tema uurimisteemad hõlmavad mängu-uuringuid, metafüüsikat, loogikat, tehisintellekti filosoofiat, tehnikafilosoofiat, virtuaalsuse filosoofiat ja semiootikat.

E-post: oliver.laas[at]tlu.ee

## **The Handmade Deepfake World: A Postphenomenological Study of the Changing Human–Imaging Technology Relation in the Context of Deepfakes**

*Kevin Rändi, Oliver Laas*

**Keywords:** postphenomenology, deepfakes, artificial intelligence, hermeneutic relation, imaging technology

Artificial intelligence (AI) exerts a transformative pressure on our ongoing engagement with other technologies and on our meaning-making practices as they relate to ourselves as well as the world. Intriguing predictions and narratives about possible future outcomes, however, are not limited to AI as a ubiquitous technology that needs careful ethical consideration. Some relevant issues concern our present-day imaging technologies. Photos, videos, and other recordings have traditionally contributed to the creation of a shared understanding regarding the facts. Machine learning algorithms enable the creation of different forms of synthetic media, including deepfakes, which greatly simplify the manipulation of recordings. Deepfakes are notorious because they enable the generation of believable recordings of events that never took place by, for example, seamlessly replacing human faces and voices. After they emerged sometime around 2017, deepfakes have been used for generating involuntary pornographic material and spreading political disinformation. Such uses may be reason enough for taking legislative actions toward combating deepfakes.

Moral issues notwithstanding, an underlying intellectual concern has to do with the future of trust in recordings as a means of establishing the facts. The ubiquity of AI tools that facilitate the manipulation of recordings in ways that make them indistinguishable from real ones could further exacerbate the problem of disinformation. As such, deepfakes are a serious threat that cause epistemic harm and could possibly bring about a form of dystopia called the ‘infocalypse’ (Schick 2020). This possibly leads to a loss of control over information on a large scale.

We consider deepfakes from a phenomenological point of view that puts special emphasis on the role of technologies (or artefacts) as mediators of how the world gains its meaning (Verbeek 2005), known as postphenomenology. Don Ihde (1934–2024), the originator of postphenomenological thought, emphasised the practice-oriented, both culturally and technologically textured lifeworlds in which humans make sense of their surrounding world, and often use artefacts in diverse ways. Thus, postphenomenological research avoids totalising accounts of the future—like the infocalypse—and instead focuses on the complexities found in the practices and varieties of human–technology relations. Regarding deepfakes, this means taking a socio-technically embedded view of embodied human beings and their engagement with imaging technologies in which machine learning plays an active role in shaping our experience of the images.

From a postphenomenological perspective, the relation between humans and technology that characterises our use of imaging technologies is a hermeneutic one. The world mediated through technological imaging could be more ‘transparent’ for experts than non-experts and relies on strategies for interpreting the image (Rosenberger 2008). On the screens of our everyday life, even though many users are familiar with the technical or platform-related context of recordings, it could nevertheless be



argued that deepfakes further dissolve our ability to interpret and change strategies to distinguish a truthful representation from a deceptive one.

However, a purely postphenomenological account would provide an incomplete understanding of deepfakes and the possibilities of meaning-making through imaging technologies. With the increasing involvement of AI and algorithms in imaging technologies, postphenomenology has recognised the need for expanding hermeneutic human-technology relations (Wiltse 2014; Wellner 2020). Furthermore, AI poses problems for artefact-centred approaches in postphenomenology (Coeckelbergh 2022). In light of this, we argue for a socio-technical systems approach to human-technology relations combined with postphenomenology in the context of AI. From this combined theoretical perspective, we argue for a hermeneutical programme that accounts for how humans can change the perspectives from which they view recordings and how this influences their interpretations of said recordings. This is also significant for ethical purport in design against deepfakes.

Contrary to other philosophical explanations, we argue that deepfakes are epistemically harmful because they undermine trust in recording technologies. This changes our hermeneutic relationship with recordings. We analyse this change by comparing how traditional and digital photography mediates our relationship with the world. Relying on Hopkins (2012), we then suggest that deepfake technology, viewed as an AI system (a subtype of socio-technical systems), changes our hermeneutic relationship to recordings so that it begins to resemble our relationship to handmade images. After analysing the latter, we conclude that the reliability of recordings, in the age of deepfakes, depends on their provenance and the reputation of their source, as is the case with handmade images. In other words, deepfakes change the epistemic norms associated with and our hermeneutic relationship to recordings so that they resemble those we have toward handmade images.

**Kevin Rändi** is a PhD student and junior researcher in the Studies of Cultures programme at Tallinn University. He also works as a guest lecturer at Tallinn University of Applied Sciences. His primary interests encompass postphenomenology, philosophy of technology, process philosophy, and philosophy of culture.

E-mail: kevin.randi[at]tlu.ee

**Oliver Laas** has a PhD in philosophy from the School of Humanities in Tallinn University. His research interests include game studies, metaphysics, logic, philosophy of artificial intelligence, philosophy of technology, philosophy of virtuality, and semiotics. He works as a lecturer in philosophy at the School of Humanities in Tallinn University.

E-mail: oliver.laas[at]tlu.ee

## Rahvapsühholoogia ajalised piirid

Bruno Mölder

**Teesid:** Kas meie igapäevane raamistik vaimunähtuste tähistamiseks ehk rahvapsühholoogia raken-  
dub ajaliste piiranguteta? Või ei rakendu rahvapsühholoogia mikroskaalal (millisekunditest kuni  
sadade millisekunditeni). Käesolev artikkel vaeb seda küsimust ja uurib, et mis järel-  
dub sellest vaim-  
sete nähtuste olemuse kohta, kui rahvapsühholoogia mikroskaalal ei rakendu. Vaatluse alla tuleb  
eeldus, mille kohaselt vaimseid seisundeid individueeritakse rahvapsühholoogia kaudu. Toon välja  
mitmesuguseid võimalusi käsitada rahvapsühholoogia, mikroskaala ja mentaalse omavahelist seost.

**Võtmesõnad:** rahvapsühholoogia, ajalised läved, kogemus, mikroskaala, ajateadvuse mudelid

DOI: <https://doi.org/10.7592/methis.v27i34.24693>

Kui kirjeldada vaimseid protsesse ja kogemust igapäevaelust tuttava sõnavaraga, nagu *uskumine*, *kogemine*, *meenutamine*, siis kas sellise sõnavara rakendatavusel on ka mingisugused ajalised piirid? Käesolevas artiklis vaatlen seda küsimust lähemalt, kes-  
kendudes ennekõike igapäevase mentalistliku sõnavara rakendatavusele mikroskaalal  
(millisekunditest kuni sadade millisekunditeni). Mu eesmärgiks siin artiklis pole tingi-  
mata ühe või teise võimaluse kaitsmine, mis eeldaks arvatavasti ka empiirilist uurimis-  
tööd, vaid ennekõike võimalike seisukohtade eritlemine ja nendest tulenevate järel-  
duste väljatoomine. Arutlusest koorub välja ka üks vaikiv eeldus vaimsete nähtuste  
individueerimise kohta, nimelt et rahvapsühholoogia piiritleb, millised seisundid on  
vaimsed ja millised mitte. Kompromissina, mis võimaldab ühtaegu tunnistada menta-  
listliku sõnavara rakenduvust mikroskaalal ja säilitada teatud kujul mainitud vaikivat  
eeldust, pakun välja rahvapsühholoogia laiendamise võimaluse.

### Eelmäng: Orwell ja Stalin

Väide, et meie harjumuspärased psühholoogilised kategooriad ja eristused ei kehti  
ülilühikesel ajaskaalal, on inspireeritud Daniel Dennetti seisukohtadest (Dennett  
1991a, vt ka Dennett ja Kinsbourne 1992). Dennett on rõhutanud, et mikroskoopilisel  
ajaskaalal ei saa eristada mälestuste muutmist taju muutmisest, kuid mälu ja taju  
eristus on hõlpsasti rakendatav pikemal ajaskaalal. Vaatleme tema arutluskäiku lähe-  
malt. Dennett (1991a, 116–117) eristab tunnetusprotsesside nn stalinlikku ja orwellilikku  
revideerimist. Stalinlik revideerimine kujutab endast väärade tajukogemuste (hallutsi-  
natsioonide) tekitamist, sarnaselt tõendusmaterjalide fabritseerimisega kohtuistungil.  
Orwelliliku revideerimise eeskujuks on ajaloolise tõendusmaterjali muutmine tagant-  
järele, nagu toimus romaanis „1984“. Psüühikale rakendatult kujutaks see endast vää-

rade mälestuste tekitamist. Dennett märgib, et igapäevaelu mõõtkavas on selge erinevus selles, kas tegemist on väära taju või võltsmälestusega, ent väiksemal ajaskaalal see eristus enam ei rakendu.

Vaatleme Dennetti (1991a, 117–118) enda näidet. Inimene näeb pikajuukselist naist möödumas, ent peaaegu kohe sekkub varasem mälestus lühikeste juuste ja prillidega naisest ning ta teatab veidi hiljem, et nägi pikajuukselist prillidega naist. Tundub nagu oleks tegemist orwelliliku sekkumisega, kus tajuti täpselt, ent kogemise järgne mälestus muutus. Ent Dennett küsib, kas saame välistada stalinliku revideerimise võimalikust. Stalinlik revideerimine kujutaks endast teadvuse-eelset sekkumist, mille tulemusel tekib inimesel hallutsinatoorne kogemus prillidega naisest, mida mäletatakse täpselt. Dennetti meelest taju muutmise ja mälu muutmise eristus sellisel juhul ei rakendu. Tema käsitluse järgi ei ole väga lühikesel ajaskaalal võimalik tõmmata ühest piiri tajueelsete ja tajujärgsete (ehk mälu) protsesside vahele, sest see eeldaks omakorda selget piiri teadvustatud ja teadvustamata protsesside vahel. Viimast aga Dennetti teadvuskäsituse järgi täpselt tõmmata ei saa. Tema mitmekordsete visandite mudeli järgi teadvustub nende protsesside sisu, mis on piisavalt püsivad, et mõjutada käitumise juhtimist, kuid need visandid kirjutatakse töötluse käigus pidevalt üle. Seega pole võimalik teadvustatud kogemuse tekkimise ülilühikesel ajal eristada orwelliliku sekkumist stalinlikust. Dennett (1991a, 119) nimetab seda „uduseks alaks, kus subjekti vaatepunkt on ruumis ja ajas laiali määratud“. Küsimus pole mitte meie episteemilises piiratuses, suutmatuses kindlaks teha, kumma sekkumisega oli tegu, vaid objektiivses tõsiasjas, et nõnda lühikesel ajaskaalal orwelliliku ja stalinliku sekkumise eristus lihtsalt ei rakendu.

Dennetti arutlus lähtus tema mitmekordsete visandite teadvuse mudelist, kuid idee, et meie igapäevaste psühholoogiliste kategooriate rakendamisel on ajalised piirid, pakub huvi ja on toetatav ka sõltumatult Dennetti konkreetsest mudelist.

### **Põhimõisted: rahvapsühholoogia ja skaalast sõltuvus**

Raamistikku, mis koondab meie igapäevaseid psühholoogia-alaseid mõisteid, nimetatakse rahvapsühholoogiaks. On tõsiasi, et terminit *rahvapsühholoogia* on mõistetud erinevalt. Ühes äärmuses on filosoofiliste sidumuste poolest võrdlemisi kasin arusaam rahvapsühholoogiast kui vaimuseisundite (nt uskumuste, soovide, mõtete jne) omistamise praktikast või selle aluseks olevast võimest. Teises äärmuses asub filosoofiliselt laetud arusaam rahvapsühholoogiast, mille järgi vastavad rahvapsühholoogilistele omistusele sisemised diskreetsed esitused, mis mängivad põhjuslikku rolli. Siinses artiklis pean rahvapsühholoogia all silmas midagi nende kahe äärmuse

vahepealset – mentaalsete mõistete kogumit koos nendevaheliste seostega.<sup>1</sup> Tegemist on mõistetega, mida kasutame igapäevaselt vaimuseisundite omistamiseks nii endale kui teistele. Nende omistuste kaudu seletame käitumist ja püüame seda mõista vaimuseisundite ja teiste vaimunähtuste kaudu. Rahvapsühholoogia mõisteid väljendatakse eesti keeles selliste sõnadega nagu *uskumine, tahtmine, kujutlemine, mõtlemine, tajumine* jne. Mõistete kogumiga käib mõistagi kaasas ka võime seda rakendada, kuid pelgalt võimet ma rahvapsühholoogiaks ei nimetaks. Siinse artikli jaoks on termin *rahvapsühholoogia* oluline, sest selle abil saab markeerida mentalistlikku sõnavara.

Järgnevalt tutvustan skaalast sõltuvuse mõistet. Skaala on siinses käsitluses midagi, mis iseloomustab maailma ennast, mitte mõõtevahendi astmestikku. Kui rääkida näiteks ajaskaalast, siis sündmuse lühiajalisus on omadus, mis kuulub selle sündmuse enda juurde, mitte meie mõõteriistade juurde, millega selle sündmuse kestust võime mõõta. Aga mis on skaalast sõltuvus? Omadus on skaalast sõltuv parajasti siis, kui see kehastub üksnes teatud skaalal.<sup>2</sup> Vastavalt on skaalast sõltuvad terminid sellised terminid, mis rakenduvad üksnes objektidele, mis asuvad teatud kindlal skaalal. Skaalast sõltumatu omadus aga võib kehastuda ükskõik millisel skaalal. Klassikalise füüsika arusaamade kohaselt on mõned niinimetatud primaarsed kvaliteedid nagu näiteks ulatus, liikumine, arv, suurus skaalast sõltumatud.<sup>3</sup>

### **Makroskaala ja mikroskaala**

Käesolevas artiklis vaatlen hüpoteesi, et rahvapsühholoogia terminite rakenduvus sõltub ajaskaalast. Kui arusaam, et vaimunähtustel on ruumiline asupaik, on vaieldav või koguni absurdne, siis ettekujutus vaimunähtuste ajalisest positsioonist seda ei ole. Esiteks kinnitab seda fenomeniline kogemus: oleme tuttavad olukordadega, kus mõni kogemus tekib või lahtub, näiteks tekib selgepiiriline tahtmine ja nu kustutada või viha läheb üle. Teiseks on ajalist kestust kerge eeldada, kui vaimuseisundeid käsitada kestvate seisunditena, asetleidvate protsessidena või omaduste ajaliselt dateeritavate

---

1 Rahvapsühholoogia sõnavara on see osa harilikust keelest, mis käib vaimuseisundite kohta. Sellesse kuuluvate sõnade ja terminitega väljendatud mõisteid nimetan lühiduse kaalutlusel „mentaalseteks mõisteteks“ või „vaimumõisteteks“. Samuti kirjutan vaheldumisi terminitest ja mõistetest neis kontekstides, kus erinevus nende kahe kategooria vahel ei ole oluline. Rahvapsühholoogiast rääkides ei kinnita ma veel tugevamat väidet, et rahvapsühholoogia oleks teooria, millest saaks ekstraheerida mentaalsete terminite implitsiitseid definitsioone.

2 Kui eeldada, et leidub vaid üks ajaskaala, siis on skaalast sõltuv omadus see, mis kehastub üksnes skaala teatud osas. Käesolevas artiklis lähtun eeldusest, et mikro- ja makroskaala on eri ajaskaalad, mitte ühe skaala eri osad.

3 Don Ross, James Ladyman ja John Collier arendavad Dennetti (1991b) reaalsete muustrite ideest lähtuvalt skaalarelatiivset ontoloogiat. Selle järgi on väited millegi olemasolu kohta suhtelised, sõltudes skaalast, millel maailma mõõdetakse (Ladyman ja Ross 2007, 199). Siinne käsitlus skaalarelatiivset ontoloogiat eeldama ei pea.

kehastumistena. Ka siis, kui vaimunähtusi käsitada hetkeliste, ajalise ulatusega aktidena, tuleks kuidagi seletada tajutavat kestust, mis sel juhul paigutatakse akti sisse.

Skaalast võib põhimõtteliselt sõltuda mõlemas suunas. Inimese tunnetuse ja aja-skaalade suhtes tuleks eristada makro- ja mikroskaalat.

Makroskaala: ulatus sekunditest tundide, päevade ja aastakümneteni.

Mikroskaala: ulatus millisekunditest sadade millisekunditeni.

Makroskaala on siin väga lai, kuid saab tuua näiteid vaimuseisunditest, mis kestavad aastaid. Näiteks kui uskumust pidada dispositsiooniliseks seisundiks, siis selline dispositsioon võib olla väga pikaajaline. Samuti pole midagi enneolematut aastatepikuses vimmas ja vihapidamises, kui rääkida näiteks emotsioonidest.

Mõistagi ei saa rahvapsühholoogia terminite rakenduvus makroskaalal olla täiesti kitsendamata. Üheks oluliseks kitsenduseks on inimese surm. Tavaarusaama kohaselt katkevad eksistentsi lõppedes ka vaimuseisundid ning rahvapsühholoogilisi omistusi surnutele ei tehta.<sup>4</sup> Seepärast olen siinses käsitluses makroskaala ulatuse piiranud aastakümnetega, mitte aastasadadega.

Artikli fookuses on siiski mikroskaala. Küsimus on selles, kas rahvapsühholoogia terminid rakenduvad ka mikroskaalal või piirdub nende rakenduvusala üksnes makroskaalaga. Teisisõnu: kas saab rääkida vaimuseisunditest, mille kestus on lühem sadadest millisekunditest?

Üks kaalutlus, miks arvata, et vaimuseisundite omistamine, mis kasutab rahvapsühholoogia sõnavara, on skaalast sõltuv ehk rakendub üksnes makroskaalal, pärineb empiirilisest uurimistööst. Morewedge, Preston ja Wegner (2007) on leidnud tõendeid selle kohta, et vaimu omistamisele on omane teatava ajaskaala eelistamine: vaimu ja vaimuseisundeid kalduetakse omistama objektidele, mille liikumise kiirus sarnaneb inimese liikumise kiirusega. Selliste objektide seas oli isegi lilla klimp, mis liikus animatsioonis sama kiiresti nagu teda ümbritsevad inimesed. See annab tunnistust sellest, et vähemalt vaimu omistamine on eeljärgjekorras seotud makroskaalaga.

Miks on vaimuseisundite omistamine seotud makroskaalaga, eriti selle osaga, mis vastab inimese liikumiskiirusele? Morewedge jt (2007, 8) pakuvad välja evolutsioonilise seletuse. Kuivõrd vaimuseisundite omistamine on tavapärasel elukeskkonnas kohasumuslik, siis aitab edukale toimimisele sotsiaalses keskkonnas kaasa see, kui vaimuseisundeid omistatakse objektidele, mille puhul omistamine aitab paremini reageerida nende käitumisele. Reageerimine hõlmab nii käitumise ennustamist kui selle matkimist. Sellised objektid on enamasti kaasinimesed, kes liiguvad sama kiiresti kui omistaja ise.

---

<sup>4</sup> Kui aga usutakse, et inimese eksistents jätkub ka pärast surma, siis – nagu eksperimentaalfilosoofilised uurimused näitavad – omistatakse vaimuseisundeid (näiteks emotsioone) ka kehatule hingele (Buckwalter ja Phelan 2014).

Niisiis võib üldistada, et me oleme harjunud rakendama rahvapsühholoogiat objektidele, kelle tegevus toimub makroskaalal. See aitab nendega interakteeruda ja ennustada nende edasisi samme. Lisaks tundub mikroskaalaga piirduvate protsesside kirjeldamine rahvapsühholoogilises sõnavaras intuiitiivselt absurdne – ei saa olla mõtet, mis möödub nii kiiresti, et seda ei jõua mõeldagi, või uskumust ja soovi, mis kestavad vaid paarkümmend millisekundit.

Kõrvalmärkusena on ehk huvitav mainida, et Dennett (1996) peab võimalikuks rakendada rahvapsühholoogiat ka protsessidele, mis leiavad aset aastatuhandete jooksul. Nimelt vaatleb ta läbi intentsionaalse seisukoha ka evolutsiooni, mis tähendab viimase tõlgendamist intentsionaalses sõnavaras.<sup>5</sup> Lisaks küsib ta, et kas võib leida olendeid, kelle vaimsed protsessid leiaksid aset meie omadest mitme suurusjärgu võrra aeglasemalt. Ta pakub kaalumiseks järgmise mõttelise eksperimendi: Maad külastavad marslased, kelle mõtlemisprotsessid leiavad aset meist niivõrd palju kiiremini, et me paistame neile vaimselt sama aktiivsed nagu puud. Dennett (1996, 62) väidab, et kui marslased järeldaksid, et me oleme mõistusetu olendid, siis nad eksiksid. Samamoodi eksiksime meie, kui eitaksime äärmiselt aeglaselt mõtleivate mõistuste võimalikkust.

Minu meelest sellised mõttelised eksperimendid veel siiski ei näita rahvapsühholoogia mõistete rakenduvust mikroskaalal või megaskaalal (makroskaalale järgneval skaalal). Tegemist on ekstrapolatsiooniga makroskaalalt. Nimelt selleks, et neid mõisteid rakendada ja nende abil vastava skaala otstes asuvaid olendeid või protsesse tõlgendada, peame siiski kujutlema, et nad asuvad meile omasel ajaskaalal. Selleks, et mõista Dennetti mõttelist eksperimenti, on vaja kujutada ette marslasi, kes mõtlevad põhimõtteliselt samamoodi nagu meie, ja siis kujutleda, et nende mõtlemisprotsessid toimuvad palju kiiremini. Samamoodi tuleb selleks, et mõista äärmiselt aeglaselt olen- deid, nende vaimseid protsesse kiirendada, muutes jällegi neid meie sarnaseks.<sup>6</sup>

### **Rahvapsühholoogilise individueerimise printsiip**

Artikli põhiküsimust on seni püstitatud rahvapsühholoogia mõistete rakenduvuse kaudu. Lugejal võib tekkida õigustatud küsimus, et miks mitte rääkida otse vaimuseisunditest. Nimelt saab eristada:

---

5 Intentsionaalselt seisukohalt ennustatakse (ja seletatakse) mingi süsteemi käitumist sellele süsteemile vaimuseisundite olemise kaudu, eeldusel, et süsteem toimib ratsionaalselt. See süsteem ei pea tingimata olema inimene. Rohkem intentsionaalse strateegia kohta vt Dennett 2021.

6 Üks kirjanduslik süžee, mis paneb meid ette kujutama olendeid, kes elavad ajaliselt meist erinevas maailmas ja ei paista inimestele algselt üldse mitte mõtleivate olenditena, on Ukraina ulmekirjaniku Igor Rossohhovatski (1971) lugu „Kohtumine ajas“. Ka seal osutub võimalikuks neid olendeid tõlgendada ja mõista vaid siis, kui nende protsesse „ajakatalüsaatoriga“ kiirendada nii, et nad asuksid meie harjumuspärasel makroskaalal.

- 1) küsimust objektitasandil: Kas leidub vaimuseisundeid, mis kestavad väga lühikese aja (kuni mõnisada millisekundit)?
- 2) küsimust keelelisel tasandil: Kas rahvapsühholoogia mõisted rakenduvad mikro-kaalal ehk kas sellistest seisunditest saab rääkida?

Põhjus, miks räägime pigem mõistetest kui seisunditest, peitub ühes, sageli vaikimisi omaksvõetud eelduses. Just selle eelduse vaatlus ongi käesoleva artikli üks eesmärke ning keskendumine ajaskaalale võimaldab seda eeldust selgemalt esitada ja ka seda kritiseerida. Nimelt võib *rahvapsühholoogiat* pidada lihtsalt vaimumõistete kogumi või hulga sünonüümiks. Vaimumõisted on kõik need mõisted, mis figureerivad rahvapsühholoogias sobivas rollis, ja rahvapsühholoogilised omistused on vaimuseisundite omistused. Ometi pole see sugugi süütu eeldus. Kui see kehtib, siis määrab rahvapsühholoogia vaikimisi, millised omadused on vaimsed ja millised seda ei ole. Kuivõrd tegu on vaikiva eeldusega, siis pole selle üle eksplitsiitselt arutletud.<sup>7</sup> Et eeldus ei jääks ka edaspidi vaikivaks, anname talle nimeks „Rahvapsühholoogilise individueerimise printsiip“:

Rahvapsühholoogilise individueerimise printsiip (RIP): vaimuseisundeid individueeritakse vaid rahvapsühholoogia kaudu.

Siinkohal on *vaimuseisund* katustermin igasuguste vaimunähtuste jaoks, näiteks loeme nende hulka ka vaimsed protsessid, sündmused ja omadused, mida detailsema käsitluse puhul võiks seisunditest eristada. Rahvapsühholoogia kaudu individueerimine tähendab, et vaimuseisundi määratlemine toetub rahvapsühholoogia mõistete võrgule ja nendevahelistele seostele. Oma tugevama, s.t rohkem sidumusi omaval kujul võib see eeldada teoreetiliste terminite mõistelise rolli semantikat ning seda, et mentaalsed terminid on teoreetilised terminid. Kuid rahvapsühholoogilisest individueerimisest saab kõnelda ka ilma nende eeldusteta (vt Mölder 2016, 6).

Kui rahvapsühholoogia piirdub üksnes makroskaalaga ja rahvapsühholoogilise individueerimise printsiip kehtib, siis mis järeldeb sellest protsesside<sup>8</sup> kohta, mis leiavad aset mikroskaalal ehk millisekundite jooksul? On kaks võimalust. Esimene võimalus on, et need on protsessid, mida me ei kategoriseeri vaimseteks ehk mentaalseteks protsessideks, ja teine võimalus on, et nad ei ole mentaalsed protsessid.<sup>9</sup> Esimene

---

7 Erandiks on mu enda varasem tekst, kus nimetasin seda eeldust rahvaeelduseks (Mölder 2016). Selles tekstis nimetasin rahvaeeldusele probleemsete nähtuste seas ka vaimseid protsesse, mis leiavad aset väga lühikesel ajaskaalal. Käesolevat artiklit võibki pidada tolle teksti jätku-uurimuseks, mis keskendub just nimelt mikrokaalal toimuvate protsesside vahekorrale rahvapsühholoogiaga.

8 Selliseid protsesse on mõnevõrra keerukas piiritleda. Ei saa öelda, et need on vaimsed või mentaalsed, sest see ongi vaidlusalune küsimus. Inimese kehas ja ajus toimub hästi lühikese ajavahemiku jooksul mitmeid protsesse ja kõik neist pole kindlasti seotud vaimuga. Ent neid protsesse saab piiritleda ekstrapolatiivselt – siin ja edaspidi on vaatluse all protsessid, mida klassifitseeriksime kahtlusteta vaimseteks, kui nad kestaksid kauem kui mõnisada millisekundit.

9 Need võimalused langevad kokku, kui RIP kehtib, ja lahknevad, kui RIP tagasi lükata.

võimalus järeldeb triviaalselt mainitud eeldustest ja jätab lahtiseks võimaluse, et tegu on siiski mentaalsete protsessidega, ent üksnes meie kategoriseerimise süsteem on puudulik. Teine võimalus on huvitavam, sest siin sugeneb järeldeb nähtuse enda ise-loomu kohta. See eeldab, et mentaalne on äratundmisest sõltuv omadus: omadus on mentaalne vaid siis, kui seda on võimalik määratleda vaimumõistega. Sest kui omadus ühegi vaimumõiste alla ei lange, siis mis alust on seda pidada vaimseks? On võimalik kaitsta seisukohta, et me ei saa mõttekalt pidada vaimseks ühtegi sellist omadust, mida me ei tunne ära vaimse omadusena. Ning kui vaimumõisted on rahvapsühholoogia mõisted, siis saab öelda, et omadus on mentaalne vaid siis, kui sellele leidub rahvapsühholoogiline määratlus.

Teisalt, kui rahvapsühholoogia piirdub makroskaalaga, kuid on häid kaalutlusi selle kasuks, et vaimsed protsessid sellega ei piirdu, siis kujutaks see endast vastuväidet RIP-le. Seega on küsimus rahvapsühholoogia ajalistest piiridest oluline proovikivi nii RIP-i kui õige vaimukäsituse jaoks.

### **Kogemus ja mikroskaala**

Kas on alust pidada mõningaid mikroskaala sündmusi vaimseks, ehkki mitte rahvapsühholoogiliselt määratletavaks? Sellise kaalutluse võib leida psühholoogilistest uurimustest, kus on tehtud kindlaks stiimulite eristamise läved (Wittmann 2011). Need läved sõltuvad modaalsusest. Madalaim lävi on auditoorsetel stiimulitel (ainult 2-millisekundilisest intervallist auditoorsete stiimulite vahel piisab tuvastamiseks, et tegu pole üheaegsete stiimulitega). Stiimulite järjestamiseks aga on vaja vähemalt 20 millisekundi pikkuseid intervale stiimulite vahel. Ent kas samaaegsuse tuvastamine ja stiimulite järjestamine on vaimusündmused? Vähemalt esmapilgul tundub, et nad peaksid olema, kui tegemist on teadvuslike sündmustega. Seetõttu saab neid võtta vastunäitena eeldusele, et vaimuseisundeid individueeritakse vaid rahvapsühholoogia kaudu. See tooks kaasa RIP-i tagasilükkamise ja väite, et mikroskaalal toimuvad protsessid on mentaalsed.

Siinkohal võib RIP-i pooldaja omakorda vastu väita, et ajalistel lävedel põhinevad kaalutlused ei näita, et mikroskaalal leiab aset sündmusi, mis on vaimsed, ent ei kuulu rahvapsühholoogiasse. Nimelt on võimalik väita, ent need väga lühiajalised teadvuslikud kogemused on tegelikult neuraalsed, aga mitte vaimsed sündmused. Pole kahtlust, et ajuprotsessid leiavad aset mikroskaalal ja asi on selles, et ajuprotsesside eristamise tööriistadel on parem ajaline lahutusvõime kui rahvapsühholoogial. Seda esiteks. Teiseks võib RIP-i kaitsja rõhutada, et teadvuslik kogemus on samuti rahvapsühholoogia termin. Seega ei räägi ajalistel lävedel põhinevad kaalutlused vastu rahvapsühholoogilise individueerimise printsiibile. On oluline märgata, et neist kahest vastusest sugenevad erisugused järeldused rahvapsühholoogia aja-



liste piiride kohta. Esimesel juhul nõustatakse, et rahvapsühholoogia lahusvõime piirdub makroskaalaga, kuid kinnitatakse, et see ei kõiguta RIP-i, kuna mikroskaalal toimuvad protsessid ei ole vaimsed. Teisel juhul aga saab lubada, et rahvapsühholoogia käib ka mikroskaalal toimuvate sündmuste kohta, ja jääda ühtlasi truuks RIP-ile. Selleks tuleb teha vahet vaimuseisundi tüüpidel. Isegi kui tunnistada, et mõnda tüüpi vaimuseisundid (uskumine, soovimine, meenutamine) piirduvad makroskaalaga, rakenduvad mõned vaimuseisundid (kogemine, valu tundmine) ka mikroskaalal.

Mida nendest vastustest arvata? Esimene vastus võib sattuda raskustesse, kui üritab pakkuda terviklikku pilti sellest, kuidas seonduvad neuraalsed kogemused vaimusündmustega. Makroskaalal paiknevaid kogemusi võib ilma probleemideta liigitada „vaimseks“. Aga kui mikroskaalal paiknevad „kogemused“ või teadvuslikud sündmused on üksnes neuraalsed, mitte vaimsed, siis tuleks seletada, millisel hetkel saab teadvuslikust sündmusest tõeline vaimusündmus. See ei pruugi olla lihtne ülesanne. Muidugi kujutab see endast vastuväidet vaid siis, kui eeldada, et sündmuse mentaalsus täidab käsitluses mingisugust seletuslikku rolli. Kui see eeldus ei kehti, siis ei pea ka täitma ka nimetatud ülesannet.<sup>10</sup>

Mis puutub teise vastusesse, siis tuleb pärida, kas kogemuse mõiste ikka rakendub probleemilt nendele eristuslikele seisunditele (samaaegsuse tuvastamine ja järjestamine). Teise vastuse vastu on põhimõtteliselt võimalik nuputada välja mõttelisi eksperimente Dennetti stiilis, mis muudavad ähmaseks, milliseid mõisteid peaksime kasutama mikroskaalal toimuvate sündmuste puhul. Kas need on tajukogemused või väga värsked mälestused?

Kui öelda pelgalt, et tegu on kogemustega, siis jääb vastus liiga üldiseks. Nimelt leian, et kogemuse mõiste pole piisavalt spetsiifiline, selgitamaks tunnetuse toime mehhanisme. Näiteks Barry Dainton, kes on palju uurinud teadvusliku kogemuse ajalisi aspekte, pakub välja „paindliku strateegia“ termini *kogemus (experience)* kohta: „[Teadvus]voo täielik hetkeline ristlõige on kogemus, voo täielik sisu teatud intervalli jooksul on kogemus, mistahes voos koosinevate sisude kombinatsioon on kogemus [ . . . ] Tavalise teadvuse voo saab jagada üksikkogemusteks paljudel eri viisidel“ (Dainton 2006, 23).

Ent isegi kui võtame selle strateegia omaks igapäevaelus, siis pole sugugi selge, et see aitab luua produktiivseid teadvuse mudeleid või isegi seletada, mis täpselt

<sup>10</sup> Ma olen ise nimetanud teadvusliku kogemuse omistuseelset osa ja seda osa, mida omistus paratamatult ei taba, protosisuks (Mölder 2010, 247–256; 2023, 384–387). Iga katse kirjeldada protosisu mentaalses sõnavaras annab tulemuseks järjekordse omistuse, kuid ükski neist ei ammenda protosisu ning ta ei ole omistuste õigustuslik alus. Selles mõttes ei ole tegemist mentaalse nähtusega, see on pigem viis, mismoodi on omada ajuprotsesse. Protosisu on pidev ja sõnuseletamatu, mistõttu saab see olla just selline mikroskaalal asetleidev protsess, millele rahvapsühholoogia ei rakendu. See võiks olla üks võimalik lahendus sellele ülesandele.

toimub ajalistel lävedel. See küll võimaldaks öelda, et mikroskaalal leidub kogemusi, ent toimunu täpsemaks ja detailsemaks kirjeldamiseks oleks vaja täiendavat sõnavara ja nende poolt nimetatud protsesside individueerimise mittesavalisi viise (vt ka Mölder 2014).

Siit võiks sugeneda ka üldisem järeldus ajateadvuse filosoofiliste mudelite kohta, mis on sõnastatud, kasutades traditsioonilist rahvapsühholoogia sõnavara (nt termineid *kogemus*, *mälu*, *taju*, *uskumus*): kui need terminid ei rakendu mikroskaalal või rakenduvad seal probleemide ja mööndustega, siis oleks produktiivsem rajada ajateadvuse mudeleid terminoloogiale, mis on rahvapsühholoogia piiratuse ületanud. Heaks eeskujuks on siin Edmund Husserli (1991) retentsiooniline mudel, mis kasutab selliseid tehnilisi termineid nagu *esmane mulje*, *retentsioon* ja *protentsioon*. Retentsioonilise mudeli järgi on teadvusaktidel sisu, mis esitab ajalise ulatusega intervalli. Teadvusakt ise ajalist ulatust ei oma, ent selle akti keerukas mikrostruktuur teeb võimalikuks ulatuse akti sisus. Nimelt koosneb teadvusakt Husserli teooria järgi kolmest elemendist. Täpsemalt on igal teadvusakti faasil kolmeosaline intentsionaalne struktuur: esmane mulje tajuobjekti praegusest momendist, retentsioon, mis talletab tajuobjekti just möödunud momendi, ja protentsioon ehk kohe saabuva momendi ennustus. Husserli mudel on keerukam, kui siin on võimalik kirjeldada, kuid praegu on selle detailidest olulisem asjaolu, et see mudel kasutab sõnavara, mis rakendub ka mikroskaalal ja mis ei ole rahvapsühholoogiline selle sõna traditsioonilises tähenduses.<sup>11</sup>

### **Vahetähepe**

Senise arutelu käigus on välja pakutud mitmeid võimalusi rahvapsühholoogia ja mikroskaala vahetähepe kohta. On paslik teha nendest vahetähepe. Võimalikud on niisiis järgmised olukorrad. Esimesed kaks sarnanevad selle poolest, et rahvapsühholoogia rakendusala piirdub makroskaalaga, ent erinevad selle poolest, mis sellest järeldub mentaalse jaoks.

Olukord 1. Rahvapsühholoogia ei rakendu mikroskaalal. Kuna kehtib RIP, siis mistahes sündmused, mille kestus piirdub mikroskaalaga, ei ole mentaalsed.

Olukord 2. Rahvapsühholoogia ei rakendu mikroskaalal, kuid RIP ei kehti. Seega saab mikroskaalal toimuvaid sündmusi ja protsesse pidada mentaalseks, ent rahvapsühholoogiliselt määratlematuks.

Järgmised kaks olukorda aga lähtuvad eeldusest, et rahvapsühholoogia rakendub mikroskaalal.

---

<sup>11</sup> Husserli käsitluse lähemate detailide ja arengu kohta vt Gallagher 1998.

Olukord 3. Rahvapsühholoogia rakendub mikroskaalal ja samuti kehtib RIP. See tähendab, et protsessid, mille kestus piirdub mikroskaalaga, on nii mentaalsed kui ka määratletavad rahvapsühholoogiliselt (näiteks terminiga *kogemus*).

Olukord 4. Rahvapsühholoogia rakendub mikroskaalal, aga RIP ei kehti. Nendel tingimustel ei järeldu sellest mentaalse kohta midagi.

Senine arutelu on näidanud, et kui rahvapsühholoogiat mõista traditsiooniliselt uskumuste ja soovide psühholoogiana, siis see mikroskaalal ei rakendu. Sõltuvalt RIP-i staatusest jäävad siis sõelale olukorrad 1 ja 2. Esimesel juhul tuleb selgitada, mis laadi sündmused on need mittementaalsed sündmused mikroskaalal. Teisel juhul aga läheb tarvis rahvapsühholoogia suhtes alternatiivset sõnavara, milles määratleda mikroskaalal toimuvaid vaimseid sündimusi. Sel juhul tuleks põhjendada, mille tõttu on siis ikkagi tegu vaimusündmustega.

Kui aga vaimuseisundeid diferentseerida ja pidada rahvapsühholoogiasse kuuluvaks ka selliseid termineid nagu *valu* ja *kogemus*, siis tuleks tunnistada, et osaliselt rakendub rahvapsühholoogia ka mikroskaalal (olukord 3). Olukorrad 1 ja 3 sarnanevad selle poolest, et mõlemad tunnistavad RIP-i kehtivust, ent 3. variant on optimistlikum rahvapsühholoogia väljavaadete suhtes mikroskaalal. 4. olukord on samuti võimalik, kuid muudaks käesoleva arutluse võrdlemisi ebahuvitavaks.

### **Rahvapsühholoogia 2.0**

Kuid on veel üks võimalus. Ma juba mainisin, et ka *kogemus* ei ole rahvapsühholoogia termin, kui rahvapsühholoogiat mõista väga kitsalt üksnes propositsiooniliste hoiakute raamistikuna. Pole aga tarvidust mõista rahvapsühholoogiat nii kitsalt. Ent kui juba seda möönda, siis miks mitte olla avatud ka radikaalsemale võimalusele, et rahvapsühholoogiat saab laiendada ja arendada. Näiteks nõnda, et see hõlmaks ka viiteid sündmustele, mis leiavad aset mikroskaalal. Nende seisundite ja sündmuse iseloomustamiseks vajaksime uut sõnavara, ja see sõnavara võib pärineda mudelistest, mis ei toetu rahvapsühholoogiale (nt mainitud Husserli terminid *protentsioon* ja *retentsioon*). Laiendatud rahvapsühholoogiale võib anda nimetuse *rahvapsühholoogia 2.0* (vt lähemalt Mölder 2016). Seda ei tähenda tingimata, et see sõnavara peaks siirduma igapäevakasutusse. Pigem võib rahvapsühholoogiat 2.0 võtta kui meie implitsiitse rahvapsühholoogilise kompetentsi väljendust, mis on täpsem kui traditsiooniline rahvapsühholoogia, mida rahvapsühholoogia 2.0 ent samuti hõlmab.

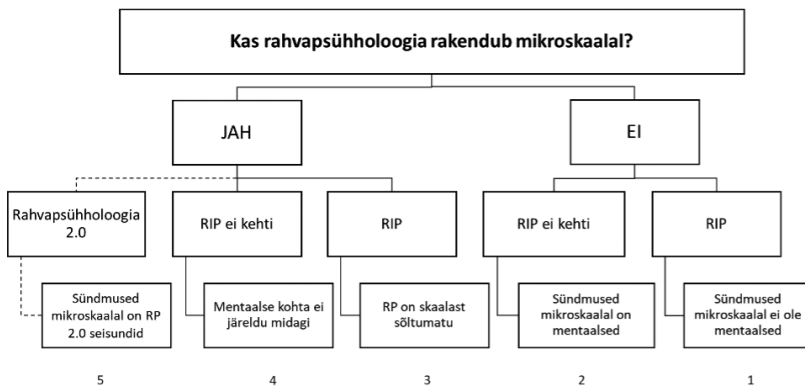
Rahvapsühholoogia 2.0 tunnustamine võimaldab säilitada RIP-i veidi muudetud kujul.

Rahvapsühholoogilise individueerimise printsiip 2.0: vaimuseisundeid individueeritakse vaid rahvapsühholoogia 2.0 kaudu.

Seda arvestades võib öelda, et traditsiooniline rahvapsühholoogia kehtib üksnes makroskaalal, kuid rahvapsühholoogia 2.0 rakendub ka mikroskaalal. On oluline märkata, et see, kas rahvapsühholoogiat saab laiendada mikroskaalat tabava sõnavara, ei ole iseenesest faktiküsimus. Väite taga, et nt väikese ajalise eraldusvõimega stiimulite diskrimineerimine on mentaalne sündmus, ei peitu sügavam reaalsus, mis selle tõeseks teeb. Pigem sõltub see asjaolust, kas nimetame neid sündmusi mentaalseks või mitte, ja see sõltub omakorda sellest, kas me tahame rõhutada rahvapsühholoogilise ja teadusliku sõnavara vahelist järjepidevust. Nõnda on see pigem keelekasutuses kokkuleppimise küsimus kui faktiküsimus. Selle seisukoha eeskujuks on Peter Godfrey-Smith (2004, 157), kes on väitnud, et see, kas teaduslikus psühholoogias esinevaid seisundeid pidada rahvapsühholoogiliste „uskumuste“ täpsemaks kirjelduseks või mitte, pole faktiküsimus, sest rahvapsühholoogia ise pole piisavalt täpne uskumuste koha pealt, vaid sõltub sellest, kas rõhutada teaduslike ja rahvapsühholoogiliste mudelite järjepidevust või nendevahelist katkestust.

Seda ettepanekut võib kohelda kompromisslahendusena, kuivõrd ühest küljest säilitab see RIP-i (nagu eeldavad olukorrad 1 ja 3), ehkki veidi muudetud kujul, ning teisalt võimaldab väita, et sündmused mikroskaalal on ikkagi mentaalsed sündmused (nagu kinnitab olukord 2).

Kokkuvõtteks olgu esitatud joonis võimalikest vastustest küsimusele, kas rahvapsühholoogia rakendub mikroskaalal.



Artikkel põhineb 2015. aastal Helsingis konverentsil „Toward a Science of Consciousness“ ja 2016. aastal Pistoias Itaalia analüütilise filosoofia seltsi (SIFA) XII konverentsil peetud ettekannetel.

## Allikad

- Buckwalter, Wesley ja Mark Phelan. 2014. „Phenomenal consciousness disembodied.“ – *Advances in Experimental Philosophy of Mind*, toimetanud Justin Sytsma, 45–73. Bloomsbury: London.
- Dainton, Barry. 2006. *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience*. Teine trükk. London; New York: Routledge.
- Dennett, Daniel C. 1991a. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown.
- . 1991b. „Real Patterns.“ – *Journal of Philosophy* 88 (1): 27–51.
- . 1996. *Kinds of Minds*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- . 2021. „Tõelised uskujad: Intentsionaalne strateegia ning miks see töötab.“ Tõlkinud Bruno Mölder. – *Akadeemia* 33 (3): 436–471.
- Dennett, Daniel C. ja Marcel Kinsbourne. 1992. „Time and the Observer: The Where and When of Consciousness in the Brain.“ – *Behavioral and Brain Sciences* 15: 183–247. <https://doi.org/10.1017/s0140525x00068229>.
- Gallagher, Shaun. 1998. *The Inordinance of Time*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Godfrey-Smith, Peter. 2004. „On Folk Psychology and Mental Representation.“ – *Representation in Mind: New Approaches to Mental Representation*, toimetanud Hugh Clapin, Phillip Staines, Peter Slezak, 147–162. Amsterdam: Elsevier. <https://doi.org/10.1016/b978-008044394-2/50011-7>.
- Husserl, Edmund. 1991. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*. Tõlkinud John B. Brough. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Ladyman, James ja Don Ross (kaasautorid David Spurrett ja John Collier). 2007. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199276196.001.0001, ac>.
- Morewedge, Carey K., Jesse Preston ja Daniel M. Wegner. 2007. „Timescale Bias in the Attribution of Mind.“ – *Journal of Personality and Social Psychology* 93 (1): 1–11. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.93.1.1>.
- Mölder, Bruno. 2010. *Mind Ascribed. An Elaboration and Defence of Interpretivism*. Amsterdam: John Benjamins
- . 2014. „How Philosophical Models Explain Time Consciousness.“ – *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 126: 48–57. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.02.314>.
- . 2016. „Mind and Folk Psychology: A Partial Introduction.“ – *Studia Philosophica Estonica* 9.1: 1–21.
- . 2023. *Vaimu tõlgendades. Tekste vaimufilosoofiast*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Rossohrovatski, Igor. 1971. „Kohtumine ajas.“ Tõlkinud Hans Treimann. – *Horisont* 11: 55–60, 12: 58–63.
- Wittmann, Marc. 2011. „Moments in time.“ – *Frontiers in Integrative Neuroscience* 5 (66): 1–9. <https://doi.org/10.3389/fnint.2011.00066>.

---

**Bruno Mölder** – PhD, Tartu Ülikooli filosoofia osakonna vaimufilosoofia professor ning filosoofia ja semiootika instituudi juhataja. Tema uurimislade hulka kuuluvad vaimufilosoofia ning analüütiline metafüüsika.

E-post: [bruno.moelder\[at\]ut.ee](mailto:bruno.moelder[at]ut.ee)

## Temporal Limits of Folk Psychology

Bruno Mölder

**Keywords:** folk psychology, microscale, temporal thresholds, experience, models of time consciousness

It has been claimed that familiar psychological categories do not apply at a very short time scale. The conceptual framework that collects our everyday psychological notions is called 'folk psychology'. This paper explores the following question: is there a limited time scale in which folk psychology is applicable, and if that is the case, then what does this tell us about the nature of mental phenomena? In particular, the question concerns the applicability of folk psychology at the microscale (ranging from milliseconds up to hundreds of milliseconds). I outline several options concerning the relationship between folk psychology, the microscale and the mental.

Why does this matter? First, this is important since if folk psychology applies only within certain temporal limits, this is an obstacle to developing models of micro-scale time consciousness in folk-psychological terms. Second, 'folk psychology' can be understood as just another name for a set of mental terms. This is not an innocent assumption. If this assumption holds, then the folk conception tacitly settles which properties are mental. We can call this assumption the 'Principle of Folk Individuation' (FIP): mental states are individuated only through folk psychology.

If folk psychology is limited to a macroscale, and the FIP holds, then processes happening outside this scale at the millisecond range are not mental. This presumes that the mental is recognition-dependent: a property is mental only if it has a specification in mental (folk) terms; if it lacks it, there is no reason to classify it as mental. On the other hand, if folk psychology is limited to the macroscale, but there are good reasons to think that the mind is not, then this tells against the Folk Individuation Principle.

Some reasons for considering certain events at the microscale as mental, albeit not part of folk psychology, could be found in research in psychology, where scientists have ascertained certain modality-dependent thresholds for distinguishing stimuli. The lowest threshold is for auditory stimuli (only a two-ms interval between stimuli suffices to detect them as separate). The ordering of stimuli requires intervals between stimuli of at least 20 ms. Are these discriminations mental? *Prima facie*, they must be, for these are conscious events. Therefore, they provide a counterexample to the FIP. This would lead to the position that the microscale processes are mental.

At this point, someone who would like to keep the FIP might argue that considerations based on temporal thresholds do not show that the microscale events are mental but not folk-psychological. First, one could hold that these short-lived conscious experiences are neural states and that the brain has better temporal resolution than the mind/folk psychology. However, this reply might cause difficulties in giving a full picture of how neural consciousness relates to mental events. If microscale conscious events are merely neural, one is faced with the task of explaining at what point a conscious event becomes properly mental. The second option is to point out that 'conscious experience' is a folk-psychological term, too. Hence, considerations from temporal thresholds do not tell against the FIP. However, one may ask if the term 'experience' applies without problems to these discriminatory

states. For instance, how can we tell that these states are perceptual experiences, not recent memories?

There is another option. There is no need to construe folk psychology narrowly as a theory of beliefs, desires, memories and thoughts. In principle, folk psychology can be extended and developed: it could also include reference to events that take place at the microscale. We would need a new vocabulary to characterise those states, but this new vocabulary could still be part of an extended folk psychology—folk psychology 2.0. In this way, we could keep the FIP by updating it to state that mental states are individuated only through folk psychology 2.0 (which includes folk psychology and more). Then, one could say that although folk psychology, as traditionally conceived, applies only at the macroscale, folk psychology 2.0 also spans the microscale.

**Bruno Mölder** – PhD, is the head of the Institute of Philosophy and Semiotics and a professor of philosophy of mind at the same institute at the University of Tartu. His research interests include philosophy of mind and analytic metaphysics.

E-mail: [bruno.moelder\[at\]ut.ee](mailto:bruno.moelder[at]ut.ee)

## Kirjeldamisest lavastamiseni. Loovuurimuslik vaade

*Karl Saks, Hedi-Liis Toome, Anu Sööt, Ele Viskus*

**Teesid:** Käesolev artikkel tutvustab TÜ Viljandi kultuuriakadeemias etenduskunste õppekava lavastaja eriala üliõpilastega läbiviidud loovuurimuslikku projekti, mille eesmärk oli luua ja katsetada erisuguseid kujutusvõimet käivitavaid ülesandeid. Lähtuti hüpoteesist, et ekfraasi ning hõreda ja tiheda kirjelduse kasutamine tekitab üliõpilastel uusi kompositsioonilisi ideid ja võimaldab neil jõuda oma loomingus uute töövõtetereni. Uurimus kinnitas, et teistest uurimuslikest praktikatest pärit meetodite rakendamine etenduskunste kontekstis on viljakas ning üliõpilased kasutasid kirjeldamist nii lavastusprotsessi ettevalmistamisel kui ka lavastuses endas. Projekti lõppedes võib väita, et õppeprotsessi käigus selgines mudel, mis on potentsiaalselt universaalne, korratav ja laiemalt kasutatav.

**Võtmesõnad:** lavastajaõpe, ekfraas, tihe kirjeldus, hõre kirjeldus, loovuurimus

DOI: <https://doi.org/10.7592/methis.v27i34.24694>

### Sissejuhatus

Käesolev artikkel tutvustab loovuurimuslikku projekti, mille eesmärk oli luua ja katsetada lavastaja eriala üliõpilaste kujutusvõimet käivitavaid ülesandeid. Lähtuti hüpoteesist, et eri keskkondade detailne kirjeldamine tekitab lavastaja eriala üliõpilastel uusi kompositsioonilisi ideid ja võimaldab neil jõuda uute töövõtetereni oma loomingus, mis õppeaine raames realiseerus semestrilavastusena. Ülesanded baseerusid kunstija kirjandusteadusest tuntud ekfraasil ning sotsiaalteadustes kasutusel oleval hõredal ja tihedal kirjeldusel. Uurimuse eesmärk oli avada etenduskunste interdistsiplinaarset potentsiaali ning laiendada arusaama, et mitmed humanitaar- või sotsiaalteaduslikud, aga ka reaal- või loodusteaduslikud teoreetilised kontseptsioonid saavad olla reaalsed uue materjali loomise allikad. Pärast õppe- ja loomeprotsessi läbimist viidi üliõpilastega läbi intervjuud, mille eesmärk oli uurida, kuidas mainitud ülesanded aitasid kaasa semestrilavastuse loomisele.

Uurimus viidi läbi Tartu Ülikooli Viljandi kultuuriakadeemias (TÜ VKA), kus on viimastel aastatel jõuliselt reformitud etenduskunste õppekava, sealhulgas lavastajaõpet. Etenduskunste õppekava iseloomustab mitmekülgsus – kõrvuti õpivad näitlejad, lavastajad, koreograafid, tantsuõpetajad, tehnilised produtsendid ja visuaaltehnoloogid. TÜ VKA lõpetaja peab olema etenduskunsti eri vormides orienteeruv loovisik, kes omab mitmekülgset ja kaasaegset teoreetilist ning praktilist ettevalmistust. Õppejõududeks on nüüdisaegsel etenduskunste väljal tegutsevad loovisikud, nii on õppes esindatud postdramaatilise teatri ideestik, sealhulgas visuaalsete ja heliliste komponentide integreerimine. Lavastajaõppes antakse igal semestril eri teemaga/fookusega



lavastajaülesanne, mis lähtub üliõpilaste autoripositsioonist ning fikseerub semestri-lavastusena.

Artikli esimeses osas avatakse teatrimärkide mitte-hierahiat, ekfraasi ning tiheda ja hõreda kirjelduse mõisteid. Seejärel antakse ülevaade õppe- ja uurimisprotsessist ning analüüsitakse kogutud empiirilist materjali.

### **Teatrimärkide mitte-hierarhia**

Hollandi meedia ja etenduskunste professor Maaïke Bleeker märgib, et kuigi teater on suurel määral visuaalne kunst, on ajalooliselt lavastamise lähtekohaks olnud tekst (Bleeker 2011, 2). 21. sajandi teatris, mis on saanud mõjutusi nii tegevus-, visuaal-, kui tantsukunstist, on teksti tähtsus teatris vähenenud (samas, 8). Bleeker viitab siin Lehmannile, kes ütleb, et on toimunud nihe logotsentrilisest teatrist tekstimaastikest (*textual landscapes*) lähtuva teatri poole (samas). See tähendab, et „terviklikkus, illusioon, maailmale representeerimine“ kui tekstikeskse ehk dramaatilise teatri peamised elemendid ei „kujuta endast enam reguleerivat printsiipi, vaid üksnes teatrikunsti võimalikku varianti“ (Lehmann 2024, 36). Sellises teatris on lugu kaotanud oma tähtsuse ning selle kirjeldamiseks sobib kasutada kategooriat „seisundid“ („states“) (samas, 119), mille saavutamiseks on oluline sünteesist loobumine ja märkide mitte-hierarhiline kasutamine, sest eesmärk on märkide tihedus, mitte nende kokkukõla (samas, 146–148).

Postdramaatilises teatris tähtsustatakse sünteesi asemel sünesteesi. Lehmann tundub olevat laenanud mõiste tajupsühholoogiast, kus sünesteesia viitab inimese meditatiivsele seisundile, kus ühe meeleeelundi stimuleerimisel reageerib automaatselt ka mingi teine meeleeelund. Kuigi uuringud on näidanud, et sünesteesia vorme on väga erinevaid, on kõige enam levinud juhtumid, kus auditiivne impulss käivitab visuaalse impulsi (Harrison 2001, 3). Just kuulmise ja nägemise omavaheline seos võib olla peamiseks põhjuseks, mis Lehmann selle mõiste teatriga seob. Sellisel juhul peaks toimuma füüsilise ja mentaalse taju ühtlustumine. Sünesteesia mõistega seostub ka ekfraasi mõiste, mis Vana-Kreekas tähendas oraatori võimet kõneleda selliselt, et kuulajad jutu sisu elavalt ette kujutavad (Kurr 2023, 19). Ekfraasi mõiste tänapäeva kasutuses seletatakse artiklis lahti edaspidi.

Samuti on postdramaatilise teatri tunnustuseks füüsilisuse ja musikaalsuse tähtsustumine tekstiga võrdse väljendusvahendina. Andy Lavender kirjutab, et „postdramaatilise esmane tähendus on seotud pigem sensoorse laengu ja ruumilis-visuaalse esitusega kui narratiivse ajendiga“ (Lavender 2016, 112). Seetõttu on artikli aluseks olevas uurimisprojektis kasutatud kirjeldust, et käivitada üliõpilaste kujutlusvõimet selliselt, et nad oskaks tähele panna erisuguseid märgisüsteeme, ka väliskeskonnast lähtuvaid, ning käsitleda neid võrdselt olulistena lavastuse loomisel. Õppetöös kasu-

tusel olnud loominguks praktikaks oli kombinatsioon kunstiajaloost kasutusel olevast ekfraasist ning sotsiaalteadustes kasutatud hõredast ja tihedast kirjeldusest. Järgnevalt tutvustatakse nende terminite tähendusvälju ning kasutust käesoleva loovuurimuse kontekstis.

## Ekfraas

Termin *ekfraas* võeti kasutusele juba antiikajal, tähistamaks „kõnet, mis toob teema elavalt silme ette“ (Webb 2009, 1). Selliste ekfraasiliste kirjelduste eesmärk oli kirjandusteadlase Silvia Kurri (2023, 19) sõnul veenda kuulajaid, et nad näevad seda, mida elavalt kirjeldatakse. Kirjelduse objektiks võis olla mistahes nähtav, alates inimestest kuni maastikuni (Kasrathati 2015, 93; Webb 2009, 8), kusjuures oluline polnud mitte objekt ise, vaid mõju, mida see vaatajatele avaldas (samas, 1). Alates 5. sajandist kasutatakse ekfraasi mõistet peamiselt kunstiteose kirjeldamise kontekstis (Heffernan 2015, 36; Karasthati 2015, 93), see tähendab „pildilise või skulpturaalse kunstiteose poeetilise kirjeldusena“ (Spitzer 1955, 207, viidatud Webb 2009, 10 kaudu), laiemas tähenduses „visuaalse representatsiooni sõnalise taasesitusena“ (Heffernan 1993, 3). Claus Clüver (2017, 34) näeb James Heffernani definitsioonis põhjendamatuid piiranguid, mis jätab ekfraasi mõistest välja näiteks arhitektuuri, moodsa skulptuuri, mittefiguraalse maalikunsti ehk mitte-representatiivsed kunstiteosed laiemalt. Selle asemel defineerib Clüver ekfraasi kui reaalse või fiktiivse mitte-kineetilise visuaalse meediumi vormi verbaalset representatsiooni (samas, 33). Seega laiendab Clüver ekfraasi definitsiooni, kuna objekt, mida kirjeldatakse, ei pea tingimata ise midagi representeerima, vaid võib olla ka abstraktne.

Gabriele Rippli sõnul ei ole ekfraasilise kirjelduse objektiks eranditult kunstiteosed (Rippl 2018, 267). Ekfraas on Rippli jaoks „mistahes selgesõnaline või varjatud verbaalne/kirjanduslik viide kujutistele, sealhulgas kirjeldav-staatilised ekfraasid<sup>1</sup> ja need, mis on laetud narratiivsete impulssidega, olgu mõlemad siis sisutihedad ja lühendatud või laiendatud ja üksikasjalikud“ (samas). Heffernani „sõnaline taasesitus“ hõlmab seega eri tüüpi tekste kirjalikust auditiivseteni (nt laulud) ja need võivad olla ilukirjanduslikud, kriitilised, autobiograafilised või kanda muid funktsioone (Kennedy ja Meek 2019, 23).

Tänapäeva kirjanduse, visuaalkunstide ja uue meedia kontekstis tuleb ekfraasi mõiste ümber mõtestada. Termin *representatsioon* asemel tuleks kasutada termineid *intermeedialine viide*, *re-representatsioon*, *teise astme representatsioon* (Yacobi 2013, 1) või *esilekutsumine* (Rippl 2005, 7). Näiteks Bruhn (2000) mainib ekfraasilise kirjeldusena ka ooperit, draamat, filmi jms, mis on intermeedialised vormid. Visuaalse ja per-

---

1 S-o mitternarratiivsed (artikli autorite täiendus).

formatiivse pöörde kontekstis on kirjaliku representatsiooni tähtsus vähenenud ning ekfraasi mõiste on seega jätkuvas muutumises ning mõjutatud meedia ja tehnoloogia arengust (Kurr 2023, 21). Ka postdramaatilises teatris ei ole etenduse kese ei tekst ega narratiivne representatsioon, samal ajal ei tähenda see teksti kadumist, vaid teksti kui ühe teatri märgisüsteemi ümbermõtestamist.

Kunstiteadlane Virve Sarapik esitab maastikumaali, maastikukirjelduse ja maastikumaali kirjelduse vaatluse vahetu kogemuse ja konventsiooni suhte, selleks esitab ta neli komponenti: reaalsus, konventsioon, piltkujutis (kujutamine) ning sõna (kirjeldamine ja jutustamine). „Nelja komponenti ühendab teadvuslik kujutluspilt kui vahendaja, kokkupuude traditsiooni ja vahetu kogemuse ning omakorda sõnalise ja pildilise kujutamise vahel“ (Sarapik 1999, 274). Kui Sarapik käsitleb spetsiifiliselt kirjanduse ja maastikumaali kirjelduse omavahelist suhet, siis lavastamise kontekstis on neil neljal komponendil ja neid ühendaval teadvuslikul kujutluspildil samuti oluline roll. Kirjeldamise protsess ise kätkeb endas kategooriaid ja etappe, mille omavaheliste eristuste tuvastamine võimaldab nähtut analüüsida kõrgemal tasandil. Kui maastiku kirjeldaja jaoks on oluline küsimus, kas lähtuda nähtust või kirjeldamise traditsioonist, siis lavastaja jaoks on olulise tähtsusega harjutada vaatepunkti fikseerimist nii tehniliselt kui ka sümboliseerivalt ning kirjeldada keskkonda selle kaudu. Silmapiiri asukoha valikuga astutakse esimene määrav samm, selle selgus ja kõrgus määravad kujutaja suhtumise maastikku (Sarapik 1999, 275) ehk keskkonda. Kui kirjeldatavat keskkonda iseloomustab kaos, siis oskus fikseerida vaatepunkt, silmapiir ja moodustada neist perspektiiv on lavastajale oluliseks sammuks enda autoripositsiooni teadvustamisel. Nende tegevuste käigus saab lavastaja aru ka potentsiaalsest vaatajast, kes samuti teatriruumi asetatuna valib individuaalse vaatepunkti.

### **Tihe ja hõre kirjeldus**

Tihe kirjeldus on eelkõige Clifford Geertzi (1973) vahendusel tuntuks saanud kvalitatiivne uurimismeetod, mille defineeris esimesena Gilbert Ryle (1971), kes omistas selle kaudu inimkäitumisele kavatsuslikkust, kirjeldades subjekti oleviku ja tuleviku kavatsusi.

Tihedat kirjeldust eristab hõredast kirjeldusest kirjelduse viis ja ulatus. Hõre kirjeldus on sellises käsitluses objekti, fenomeni või tegevuse füüsiliste omaduste kirjeldus, tihe kirjeldus proovib lisaks aimata objekti, fenomeni ja tegevuste motiive ja tähendusi, näha neid kultuuriliste märkidena (Denzin 1989, 33). See tähendab, et tihe kirjeldus sisaldab endas hõredat kirjeldust – tähenduste andmise aluseks on objekti, fenomeni või tegevuse füüsiliste omaduste kirjeldamine. Kirjeldus on tihe ainult siis, kui see on võimalikult täielik – kui on kirjeldatud kõike, mida kirjeldaja suudab teema kohta kirjeldada.

Toetudes teiste autorite käsitlustele, peab Joseph Ponterotto (2006, 542–543) tiheda kirjelduse olulisemateks komponentideks muuhulgas (1) täpset kirjeldust ja selle interpretatsiooni; (2) kirjeldatud tegevuse kontekstis; (3) sotsiaalsete tegevuste kavatsuslikkuse tõlgendusi; (4) võimalikult täpset kirjeldust, mis võimaldab lugejal samastuda; (5) ja seda, et tihe kirjeldus viib „tihedate tõlgenduste ja tähendusteni“.

Tiheda kirjelduse kasutamine lavastusprotsessis võimaldab lavastajal märgata oma lavastuse eri komponentide vahelisi suhteid, mõista paremini postdramaatilise dramaturgia ja kompositsiooni põhimõtteid. Tiheda kirjelduse praktiseerimine aitab näha lavaruumis olevate märkide tähenduslikkust ning seda, et need realiseeruvad keskkonnas ja kontekstis protsessi jooksul.

### **Õppe- ja uurimisprotsess**

Üliõpilastele tutvustatud kunstiline praktika oli inspireeritud õppejõu isiklikust kogemusest osalejana Briti etenduskunstniku Ant Hamptoni töötoas „Fantasy Interventions“ (Oslo 2012, võrgustiku Nortea õppenädalal „Nordic Common Studies“), milles keskenduti kujutluse ja komponeerimise algaasidele, luues kohaspetsiifilisi etendusid ja urbanistlikke sekkumisi. Kui mainitud töötoa eesmärk oli käivitada osalejate kujutlusvõimet kirjeldamaks asju, mis pole silmaga nähtavad, või sündmusi ja tegevusi, mis tegelikult aset ei leia, siis käesolevas loovuurimuses sai olulisemaks ülesannete leidmine, mis võimaldaksid kirjeldada reaalsust konkreetselt valitud vaatenurgast võimalikult mitmekülgset. Õppejõud disainis saadud teadmised ja kogemused õppeprotsessiks, mida viidi läbi esmakordselt.

Õppeprotsess viidi läbi 2022 aasta sügissemestril nelja kuu vältel. Selle jooksul toimus kaheksa viietunnist õppesessiooni II kursuse lavastajaõppe üliõpilastega, millele lisandusid õppejõu individuaalsed konsultatsioonid. Teemade kaupa jagunes õpe viide suurde plokki:

1. Keskkonna kirjeldamine: esmalt kirjeldati fotot, seejärel siseruumi ning lõpuks väliskeskkonda. Ülesande eesmärk oli nähtava raamistamine ning sealjuures teadlikuks saamine, kuidas kirjeldaja asukoht ruumis raamistamist mõjutab.
2. Kirjeldamise eri etappide teadvustamine: a) füüsilised parameetrid, mis kirjeldavad keskkonna või objekti ruumilist kooslust (hõre kirjeldus); b) sotsiaalsed parameetrid ehk motiivid ja tähendused, kultuurilised märgid (tihe kirjeldus); c) poeetiline kirjeldus (ekfraas).
3. Kujutlusvõime käivitamine kirjelduse kaudu: ühiselt reflekteeriti kirjeldamisega kaasnevaid kogemusi, nii takistavaid kui soodustavaid tegureid. Arutleti, kuid võrd tajuti eri meelte rolli keskkondade kaardistamisel ning oma tajuprotsesside verbaliseerimist kirjutamise kaudu.

Vaheülesanne: üliõpilaste loodud kirjelduste interpreteerimine erisugustes visuaalsetes ja helilistes vormides, näiteks kirjelduse esitamine pildina, sisseloetud tekstina jne.

4. Videokunstnike John Smithi, Britt Hatziuse, Janet Cardiffi loominguga tutvumine, milles videokunstnikud fiktsionaliseerisid reaalseid keskkondi, sealhulgas luues uusi narratiive. Ülesande eesmärk oli üliõpilasi inspireerida ning tutvustada kunstnikke, kelle loomingus keskmes on luua ebarealistlikke olukordi ning anda neid ümbritsevale keskkonnale uusi tähendusi, rõhutades teksti jõudu narratiivi konstrueerimisel.
5. Videotöö loomine (montaaživõtte ülesanne), mille eesmärk oli kasutada kirjeldamise ülesannete tulemusel kogutud materjali, et selle põhjal luua audiovisuaalne kompositsioon. Video kui audiovisuaalse ja kiiresti muudetava meediumiga töötamise eesmärk oli arendada üliõpilaste arusaama võimalikust kompositsioonilisest tempost, rütmist ja tervikust üldiselt.

Nelja kuu jooksul tehti läbi eelpool kirjeldatud ülesanded, mis moodustasid omavahel struktuuri, mille põhjal üliõpilased said 2023. aasta jaanuaris valmistuda tervikteose loomiseks. Aine lõppes semestrilavastusega, mille loomist toetas individuaalne mentorlus. Mentorluse käigus aidati üliõpilastel veelkord mõtestada kursuse jooksul kasutatud ülesannete rakendamist lavastuse ettevalmistamisel. Üks lavastuse loomise tingimus oli, et see pidi etenduma siseruumis, mis välistas esitamise kirjeldatud väliskeskkonnas.

Individuaalse töö käigus pidi üliõpilane muuseas mõtlema järgmistele aspektidele: Kuidas esitada välist kogetud reaalsust ja kuidas seda abstrahereerida? Kuidas neid mõlemaid potentsiaalsele publikule edastada? Kuidas ümber komponeerida? Kuidas adapteerida väline keskkond lavaruumiga (nt *black box*'iga)? Kuidas kirjeldada lavaruumi kui kunstilist keskkonda? Kas kirjeldus ise saab olla lavastuse vahend, päästik?

Õppeprotsess lõppes viie semestrilavastuse etendumisega ning neile järgnenud kunstniku vestluse formaadis ühisaruteluga lavastusi hinnanud õppejõudude ja üliõpilastega.

Uurimisprojekti liikmed koostasid reflekteeriva poolstruktureeritud intervjuu. Poolstruktureeritud intervjuu küsimustik (vt lisa) ehitati üles kolmes mõttelises ploki. Esimese ploki eesmärk oli kaardistada üliõpilaste suhet heli ja muusikaga nii argielus kui loomingus, teise eesmärk lasta üliõpilastel reflekteerida õppeprotsessis kasutatud meetodite rakendamist loomingulises protsessis nende semestrilavastuse kontekstis ning kolmanda eesmärk saada ülevaade üliõpilaste helikujundusega töötamiseks vajalikest vahenditest-teadmistest ning õppeprotsessist kaasavõetavatest teadmistest. Käesolevas artiklis keskendutakse intervjuu teises (küsimused 5–14) ja kolmandas (küsimus 16) ploki esitatud küsimuste vastuste interpreteerimisele.

## **LISA. Intervjuu kava**

### **I plokk – üliõpilaste suhe heli ja muusikaga nii argielus kui loomingus**

1. Kui sa mõtled enda elu peale, kas saaksid tuua näiteid helilistest kogemustest, mis on olnud sinu jaoks olulised ja märkimisväärsed?
2. Milline on sinu suhe muusikaga? Kas saaksid tuua näiteid enda kogemustest muusikaga, mis on olnud sinu jaoks olulised ja märkimisväärsed?
3. Kui palju sa märkad heli ja muusikat avalikus ruumis ja avalikel sündmustel?
4. Kuidas oled käsitlenud helilisi komponente enda varasemates loominguilistes töödes?

### **II plokk – üliõpilaste refleksioon õppeprotsessis kasutatud meetodite rakendamist loominguilises protsessis nende semestrilavastuse kontekstis**

#### **Tihe kirjeldus üldiselt**

5. Tundides oli teil ülesanne staatilise ja dünaamilise keskkonna tihe kirjeldus. Milliseid tähelepanekuid saaksid esile tuua tiheda kirjelduse protsessist seoses vaatamise, kuulamise ja kirjutamisega?
6. Kuidas mõjutas tiheda kirjelduse rakendamine tekstilise, pildilise ja helilise materjali eristamist?
7. Kuidas mõjutas tiheda kirjelduse kasutamine kompositsiooni kui terviku mõtestamist?

#### **Semestrilavastus ja tihe kirjeldus**

8. Kuidas kasutasid tihedat kirjeldust enda semestrilavastuse protsessis?
9. Kuidas mõjutas tiheda kirjelduse kasutamine uute ideede genereerimist?
10. Kuidas mõjutas tiheda kirjelduse kasutamine lavastuse materjali komponeerimist?

#### **Semestrilavastus ja montaaž**

11. Kuidas mõjutas montaaživõtte rakendamine semestrilavastuse loomist?
12. Kuidas mõjutas tihe kirjeldus ja montaaž heliliste komponentide leidmist ja rakendamist semestrilavastuse loomisel?

#### **Lavastamine ja heli**

13. Mille alusel sina tegid heliliste komponentide valikuid enda semestrilavastuses?
14. Milline on heliliste komponentide funktsioon lavastamisel?

### **III plokk – üliõpilaste helikujundusega töötamiseks vajalikud vahendid-teadmised ning õppeprotsessist kaasavõetavad teadmised**

15. Kokkuvõtvalt – mis võiks sind veel toetada heliliste komponentide leidmisel, nendega eksperimenteerimisel ja kasutamisel?
16. Mida võtad sellest õppeprotsessist tulevikku kaasa?

Õppeaines osalenud viie üliõpilasega viidi poolstruktureeritud intervjuud kestvusega 45–90 minutit läbi märtsis 2023. Intervjuud salvestati ja transkribeeriti veebipõhise kõnetuvastuse (Olev ja Alumäe 2022) abil. Seejärel kodeerisid kaks uurimisrühma liiget kõik intervjuud. Intervjuude analüüsimiseks kasutati kvalitatiivset sisuanalüüsi.

### **Tulemused ja arutelu**

Järgnevalt esitatakse üliõpilaste intervjuudest saadud peamised teemakohased tulemused. Üliõpilaste arvamused esitatakse anonüümselt.

#### **Kirjeldamine kujutlusvõime käivitajana**

Seoses vaatamise, kuulamise ja kirjutamisega toodi esile, et alguses oli raske eristada, mida täpselt jälgida:

Esimeste ülesannetega oli natuke raske, mul oli tunne, et ma pean kõik kirja panema, laused jäid poolikuks. (A)

Aga mida aeg edasi, seda rohkem ma märkasin, nii tunnis kui ise viibides erinevates kohtades oli tunne, et tegelen selle harjutusega ja harjutan endale sisse selle harjumuse. (B)

Toodi välja, et fookuspunkti seadmisest oli palju abi, sellele tekkis seetõttu palju kergemini juurde kujutluspilt või fiktiivne maailm. Kirjeldamise harjutamine tekstilise, pildilise ja helilise materjali eristamiseks oli üliõpilaste sõnul oluliselt lihtsam:

See oli tõesti kasulik ülesanne, et võtta eraldi kõik asjad. Ma olen harjunud alati mingit suuremat pilti vaatama ja ma lähen detailidesse ainult asjadega, millega mina tahan minna detailidesse. Niisugune kihiti ehitamine oli hea mõte ja väga aitas. (A)

Kirjeldamise kasutamisest uute ideede genereerimise toetamisel nimetati, et selline meetod aitas neid väga ja sai aluseks kogu protsessile:

Näiteks kuidas erinevaid mõtteid panna erinevatesse vormidesse või meediumitesse. Kui pean konkreetset sõnastama ja kirja panema, siis kirjutades mõtteprotsess natuke muutub ja ma pean rohkem süvenema või keskendumale. Sellest tekkis juba mingeid uusi ideid või tekkis enda mõtetele mingi kõrvalpilk, millest tekkis uusi ideid. (C)

Toodi ka välja, et juhul kui ideed (veel) ei ole, siis saab selle abil lavastamiseks ideid leida-luua:

Kui ei ole kohe algsest lihtsalt mingit ideed, et siis proovidagi seda, et alustame mingist ühest asjast, äkki tekib sealt midagi, mitte et ma pean nüüd lavastuse mõtte välja mõtlema, siis ma pean hakkama ümber selle ehitama, vaid vastupidi, et see tuleb kõige hiljem niikuinii, kui üldse ja et valida mingisugune väiksem detail, millest alustada. (A)

Kirjeldamise protsessi tegi üks lavastaja eriala üliõpilane läbi ka oma etendajatega prooviprotsessi jooksul ning mingil määral läks kirjeldamise tulem, näiteks tekstina, ka etendusse sisse:

Oluline oli, et etendajad teadsid ja olid seotud ise tekstiloomise protsessiga, kuigi etenduse kontekstis võis see olla nonsenss publiku jaoks. (B)

Üks lavastaja eriala üliõpilane kasutas kirjeldust kui meetodit struktuurselt koos helikujundajaga, andes selle esmaseks sisendiks helikujunduse loomisel. Kirjeldamise meetod aitas tekitada materjali suhtes neutraalsust või emotsionaalset distantsi, vaadata kõrvaltvaataja pilguga. Kirjeldamine sai sel perioodil keskseks tehnikaks/meetodiks, selle juurde sai naasta, ja selle põhjal käivitusid mõtteprotsessid-ideed teisteks (s.t mitte-kirjalikeks) meediumideks. Õppeprotsessi läbi viinud õppejõu hinnangul aitab eksponentsiaalselt dünaamilisem keskkond ja selle kirjeldamine loominguks kiiremini käivitada. Samuti võimaldab tuttavama keskkonna kirjeldamise puhul tiheda kirjelduse kasutamine märgata detaile ning jõuda poeetilise kirjelduseni. Lisaks võiksid nii staatilise kui dünaamilise keskkonna kirjeldamise ülesannet semestri jooksul mõtestatult korrata ja lahti seletada kirjeldamisega seotud teoreetilised mõisted (ekfraas ning tihe ja hõre kirjeldus), et üliõpilased teadvustaksid ka üldist kultuuriloolist konteksti. Enamikul aitas kirjeldamise kasutamine kompositsiooni kui tervikut mõtestada:

Kui on tükiti lahti võetud nt visuaal, heli, lõhn, maitse, materjalid ja kui need siis omavahel kokku pandud, siis tekib võime aru saada, mis on üleliigne või mis näiteks ka ei sobi või mis, vastupidi, sobib väga hästi, mida võiks suurendada, laiendada, lisada. (B)

### **Postdramaatilise teatri komponeerimise põhimõtted**

Kuigi ülaltoodult oli kirjeldamise kasutamine baas või pidepunkt, millelt tööd alustati, siis komponeerimisel sellele enam otseselt tähelepanu ei pööratud. Montaaži võtte käsitlemine suunas üliõpilasi uusi tehnilisi vahendeid katsetama:

Kuna mul oli hästi palju lõikeid, siis montaaž mängis väga olulist rolli selles ja aitas välja kujundada seda enda nii-öelda lavastaja käekirja esteetikat, mis on minu meelest väga oluline ja ma tunnengi, et see



nüüd kujunebki aina rohkem välja ja ma tean, et ma see semester kasutan sedasama montaaži esteetikat suure tõenäosusega. (D)

Otsused montaaži kui üksikosadest terviku loomise meetodi osas tehti tunnetuslikult, kuid samas aitas meetod kõrvale astuda ja emotsionaalset seotust vähendada. Sisuliselt toetas selle võtte rakendamine nihestuse tekitamist ja andis vabaduse – lavastuse osasid sai üksteisest isoleerida ning ümber mängida, mitte kasutada lavastusliku kaare või kulminatsiooni otsimisel. Saadi esmased teadmised ja kogemused, aga päris kindluseni selle rakendamisel veel ei jõutud. Tunt, et on vaja veel katsetada ja harjutada, kuidas peale selle võtte kasutamist (uuesti) tervik kokku panna. Nimetati, et semestri märksõnad olid „funktsionaalne, seisundlik ja kompositsiooniliselt väga puhas“ (D). Üliõpilaste sõnul aitavad kirjeldamine ja montaaž distantseeruda, vaadata materjali neutraalsema ning kõrvaltvaataja pilguga ning läheneda lavastamisele rohkem kompositsiooni- kui emotsioonipõhiselt. Tõdeti: „Ja me tegelesimegi otseselt sellega, et tuleb semestrilavastus ja kõiki neid ülesandeid saame seoses sellega nüüd ära kasutada“ (A), mis tõstis motivatsiooni järjepidevaks tegelemiseks. Tundide raames pidasid üliõpilased teiste videokunstnike tööde vaatamist inspireerivaks. Siiski peab montaaživõtte latusamaks ja sisukamaks kasutamiseks olema üliõpilastel eelnevad video monteerimise oskused ning selleks vajalikud tehnilised vahendid.

### **Üldised tähelepanekud**

Loovuurimusliku projekti tulemuste alusel võib tõdeda, et hõredal ja tihedal kirjeldusel ning ekfraasil põhinevate ülesannete rakendamine käivitas üliõpilaste kujutlusvõimet lavastusprotsessi eri etappides. Neid kasutati nii olemasolevate ideede lavastamiseks kui lavastuse idee väljatöötamiseks. Seega on kirjeldamine oluline nii kujutlusvõime käivitajana kui komponeerimise toetajana. Sealjuures kasutasid viiest üliõpilasest kaks kirjeldamist mitte ainult lavastuse ettevalmistamisel, vaid otseselt ka lavastusliku vahendina. Lisaks aitas kirjeldamine pöörata tähelepanu keskkonnas olevatele elementidele ning mõista selle kaudu hiljem ka lavastusprotsessi käigus teatrimärkide mitte-hierarhilisuse kontseptsiooni. Kuna ülesannete üks eesmärke oli kujutlusvõime käivitamine, tuleks veelgi leida ja lisada ülesandeid, mis õpetavad ideid genereerima, mitte ainult keskkonda kirjeldama, et üliõpilased jõuaksid kirjeldamise tasandilt fiktsionaalsele tasandile. Kuigi kirjeldamise ja montaaži praktika rakendamine semestrilavastuse ettevalmistamisel oli soovituslik, otsustasid kõik õppeprotsessi läbinud üliõpilased neid oma lavastusprotsessis või lavastuses kasutada. Võiks kaaluda, kas õppeprotsessi lõpptulemuseks peaks olema iseseisva lavastuse loomine või võiks õppeprotsessi käigus tegeleda ka loomingulise praktikaga ilma tervikliku lõpptulemuseta.

## Kokkuvõte

Käesoleva artikli aluseks olnud loovuurimusliku projekti hüpoteesiks oli, et erisuguste keskkondade detailne kirjeldamine tekitab lavastaja eriala üliõpilastel uusi kompositsioonilisi ideid ja võimaldab neil jõuda uute loominguliste tövõteteni semestrilavastuse kontekstis.

Õppe- ja uurimisprotsess kinnitas hüpoteesi, et (1) kirjeldamine on oluline nii kujutlusvõime käivitajana kui komponeerimise toetajana. Kuna üliõpilased said tänu kirjeldamisele palju enam teadlikuks keskkonna elementidest, (2) aitas see neil ka paremini mõista postdramaatilise teatri komponeerimise põhimõtteid, kus on olulised kõik märgisüstseimid.

Kirjeldamist peaks pidevalt kordama, et see muutuks harjumuseks. Sealjuures on oluline just verbaliseerimise protsess ehk nähtu sõnaline kirjeldamine. Keskkondade – sealhulgas nii auditiivsete kui visuaalsete komponentide – detailne kirjeldamine on lavastaja jaoks oluline oskus.

Uurimus tõi esile, et teistest uurimuslikest praktikatest pärit meetodite – ekfraasi, tiheda ja hõreda kirjelduse rakendamine etenduskunstide kontekstis on viljakas ning üliõpilased kasutasid kirjeldamist nii lavastusprotsessi ettevalmistamisel kui ka lavastuses endas. Õppeprotsessis kasutatavad ülesanded võiksid olla ka hiljem lavastajatöös rakendatavad. Projekti lõppedes võib väita, et õppeprotsessi käigus selgines mudel, mis on potentsiaalselt universaalne, korratav ja kasutatav ning artikli autorid soovivad mudelit katsetada mõne teise kunstiala õpetamisel. Samuti on soovitatav kasutada mudelit sarnases õppeprotsessis uuesti.

*Artikli kirjutamist rahastas Kultuuriministeeriumi loovuurimuslik projekt 7-11/5419 „Helikujundusele fokuseeritud loomepraktika väljatöötamine lavastajatöös“.*

---

## Allikad

- Bleeker, Maïke. 2011. *Visibility in the theatre. The locus of looking*. Palgrave Macmillan.
- Bruhn, Siglind. 2000. *Musical Ekphrasis: Composers Responding to Poetry and Painting*. Pendragon Press.
- Clüver, Claus. 2017. „A new look at an old topic: ekphrasis revisited.“ – *Todas as letras, São Paulo* 19 (1): 30–44. <http://dx.doi.org/10.5935/1980-6914/letras>.
- Denzin, K. Norman. 1989. *Interpretive Interactionism*. Newberry Park, CA: S
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation Of Cultures*. Basic Books.
- Harrison, John. 2001. *Synaesthesia: The Strangest Thing*. Oxford University Press.
- Heffernan, James A. W. 1993. *Museum of Words: The Poetics of Ekphrasis from Homer to Ashbery*. Chicago: University of Chicago Press

Karastathi, Sylvia. 2015. „Ekphrasis and the Novel/Narrative Fiction.“ – *Handbook of Intermediality: Literature – Image – Sound – Music*, toimetanud Gabriele Rippl, 92–112. Berlin and Boston: De Gruyter.

Kennedy, David ja Richard Meek. 2019. „Introduction: From Paragone to Encounter.“ – *Ekphrastic Encounters: New Interdisciplinary Essays on Literature and the Visual Arts*, toimetanud David Kennedy ja Richard Meek, 1–24. Manchester: Manchester University Press.

Kurr, Silvia. 2023. *Material Ekphrasis: Bringing Together New Materialisms and Ekphrastic Studies*. Dissertationes litterarum et contemplationis comparativae Universitatis Tartuensis 23. Tartu: University of Tartu Press.

Lavender, Andy. 2016. *Performance in the Twenty-First Century: Theatres of Engagement*. Routledge, Taylor & Francis Group.

Lehmann, Hans-Thies. 2024. *Postdramaatiline teater*. Saksa keelest tõlkinud Tiina-Erika Friedenthal. Eesti Teatriliit, Eesti Muusika- ja Teatriakadeemia Lavakunstkool.

Olev, Aivo ja Tanel Alumäe. 2022. „Estonian Speech Recognition and Transcription Editing Service.“ – *Baltic Journal of Modern Computing* 10 (3): 409–421. <https://doi.org/10.22364/bjmc.2022.10.3.14>.

Rippl, Gabriele. 2018. „The Cultural Work of Ekphrasis in Contemporary Anglophone Transcultural Novels.“ – *Poetics Today* 39 (2): 265–285. <https://doi.org/10.1215/03335372-4324444>.

Rippl, Gabriele. 2005. *Beschreibungs-Kunst: Zur intermedialen Poetik angloamerika-nischer Ikontexte (1880–2000)*. Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 110. München: Fink.

Ponterotto, Joseph G. 2006. „Brief Note on the Origins, Evolution, and Meaning of the Qualitative Research Concept Thick Description.“ – *The Qualitative Report* 11 (3): 538–549. <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2006.1666>.

Sarapik, Virve 1999. *Keel ja kunst*. Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus.

Spitzer, Leo. 1955. „The „Ode on a Grecian Urn,“ or Content vs. Metagrammar.“ – *Comparative Literature* 7 (3): 203–225. <https://www.jstor.org/stable/1768227>.

Webb, Ruth. 2009. *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. Farnham: Ashgate.

Yacobi, Tamar. 2013. „Ekphrastic Double Exposure and the Museum Book of Poetry.“ – *Poetics Today* 34 (1–2): 1–52. <https://doi.org/10.1215/03335372-1894487>.

---

**Karl Saks** – MA, Tartu Ülikooli Viljandi kultuuriakadeemia kompositsiooni ja improviatsiooni lektor. Ta viib läbi loovuurimust Eesti Muusika- ja Teatriakadeemia doktoriõppes, kus uurimisvaldkonnaks on helikujundus ja lavastamine.

E-post: karl.saks[at]ut.ee

**Hedi-Liis Toome** – PhD, Tartu Ülikooli teatriteaduse lektor. Tema peamisteks uurimisvaldkondadeks on teatri ja ühiskonna suhte, publiku- ja retseptsiooniuringud ja meetodid. Alates aastast 2020 on ta iga-aastase teatrifestivali „Draama“ juht ja kuraator.

E-post: hedi-liis.toome[at]ut.ee

**Anu Sööt** – PhD, Tartu Ülikooli Viljandi kultuuriakadeemia tantsupedagoogika lektor. Tema uurimisvaldkonnaks on tantsuharidus ja refleksioon hariduses. Ta on avaldanud mitmeid tantsupedagoogika teemalisi raamatuid. Alates 2005. aastast on ta iga-aastase Tantsunädala peakorraldaja.

E-post: anu.soot[at]ut.ee

**Ele Viskus** – MA, Tartu Ülikooli Viljandi kultuuriakadeemia etenduskunstide rakendus-teooria lektor. Tema uurimisvaldkonnad on tantsukunst, semiootika ning visuaalne teater.

E-post: ele.viskus[at]ut.ee

## From Describing to Staging: A Practice-as-Research Look

Karl Saks, Hedi-Liis Toome, Anu Sööt, Ele Viskus

**Keywords:** directing study, ekphrasis, thick description, thin description, practice-as-research

The article presents an overview of a practice-as-research project carried out with the directing students of the University of Tartu's Viljandi Culture Academy. The aim of the project was to apply and analyse creative practices that are based on ekphrastic and thin and thick description to find out whether and how these kinds of practices activate the imagination of the students in creating their own personal performances.

Viljandi Culture Academy is currently restructuring its study curriculum for directing students. The focus point will be on the students' own author-positions and de-hierarchisation of theatrical signs, meaning that the postdramatic theatre approach is more included in the study programme.

The research project was carried out with the second-year directing students. The undergraduates participated in the following activities: 1) describing different environments; 2) practising thin description, thick description and ekphrasis; 3) activating imagination through descriptive practices; 4) getting acquainted with different works by various video artists; 5) montage. All these exercises were meant to support the creation process of an individual performance, the outcome of the course.

Semi-structured interviews were carried out with five directing students at the end of the course. One aim of the interviews was enabling the students to reflect how and whether they had used description-based exercises in preparing their individual performances. The interviews were coded and analysed using qualitative content analysis.

The results enable us to conclude that thin and thick description and ekphrasis activated students' imagination on different levels. The exercises were used for activating imagination as well as supporting the composition process of directing, while two students out of five also used these techniques in their own performances, not only during the rehearsal process. In addition, using descriptive practices directed the students' attention to different elements in the environment and thus raised the understanding of the concept of de-hierarchization of theatrical signs.

Describing more dynamic and unfamiliar environments quickens the activation of creativity. However, describing as an exercise should be used repeatedly, and theoretical concepts (thin and thick description and ekphrasis) should be explained more thoroughly to students. Even though using descriptive practices for preparing the individual performances was optional, all of the students used them.

Both the learning process and then the research proved that description is useful in activating imagination as well supporting the understanding of composing practices. Description as a creative practice should be used repeatedly in order to turn it into a habit. It raises one's awareness of the surrounding environments and enables the student to notice how he or she uses his or her different senses. Being able to describe—therefore express verbally both auditory and visual elements present in the environment—is a very relevant skill for directors.

## Summary

The research shows that using ekphrasis and thin and thick description—methods used in other fields—is a fruitful practice and the description based exercises are later useful in their professional career as directors.

We argue that we developed a model that is potentially universal, repeatable and useful and the authors recommend using it in teaching some other art studies. It is also recommended to use the model again in a similar learning process.

**Karl Saks** – MA, composition and improvisation lecturer at the University of Tartu Viljandi Culture Academy. He is doing artistic research in Estonian Music and Theater Academy (PhD) on the subject of sound design and theatre making.

E-mail: karl.saks[at]ut.ee

**Hedi-Liis Toome** – PhD, lecturer in Theatre Studies at the University of Tartu. Her research interests are the relationship between theatre and society, reception and audience research and methodologies. Since 2020 she is the creative and managing head of the annual Estonian theatre festival *Draama*.

E-mail: hedi-liis.toome[at]ut.ee

**Anu Sööt** – PhD, lecturer in dance pedagogy at the University of Tartu Viljandi Culture Academy. Her research interests are dance education and reflection in education. She has published several dance pedagogical books. Since 2005 she is the creative and managing head of the annual week lasting Dance Week.

E-mail: anu.soot[at]ut.ee

**Ele Viskus** – MA, lecturer of applied theories in performing arts in University of Tartu Viljandi Culture Academy. Her research interests include dance, semiotics and visual theatre.

E-mail: ele.viskus[at]ut.ee

## Poeetiline mõtlemine, kirjandus ja fenomenoloogia Peter Handke teadvuspoeetika näitel<sup>1</sup>

Marko Pajević

**Teesid:** Käesolev artikkel toob esile seose kirjanduse ja fenomenoloogia vahel. See rõhutab eeskätt keele tähtsust fenomenide tajumisel. Seejärel keskendub see 2019. aasta Nobeli kirjandusauhinna laureaadi Peter Handke poetikale, kusjuures kõigepealt visandatakse lühidalt tema aistimispoetika, et siis lühiteksti „Spliti saapapuhastaja“ („Der Schuhputzer von Split“) näitel välja tuua, mispoolest seda kirjutamise viisi võib nimetada fenomenoloogiliseks, mida seejärel süvendatakse tema poetoloogiliste mõtteavalduste varal. Sealjuures viidatakse ikka ja jälle ka minu poeetilise mõtlemise mõistele.

**Võtmesõnad:** fenomenoloogia ja kirjandus, Peter Handke, poeetika, poeetiline mõtlemine, teadvuspoeetika

DOI: <https://doi.org/10.7592/methis.v27i34.24695>

### Fenomenoloogia, keel ja kirjandus

Fenomenoloogia uurib põhjalikult seda, kuidas inimesed asju kogevad. Kujutelma, et need kogemused seisnevad üksnes asjades endis, ei ole algusest peale tunnistatud ja tänapäeva fenomenoloogid rõhutavad just nimelt asjaolu, et inimeste kogemused kätkevad alati keeles ning kultuuris. Kui Edmund Husserl pani oma kuulsale üleskutsesega minna „asjade endi juurde“ (Husserl 1901, 7) fenomenoloogiale süstemaatilise aluse, ei saanud seda mingil juhul mõista empiiriliselt faktide ja asjade sõltumatu eksistentsi tähenduses. Husserl kritiseeris empiirikat, tahtes oma *epoché* või „sulustamise“ (*Einklammerung*) mõistega jõuda otsese arvustamise juurest edasilükatud hinnanguni kogemuse analüüsis (Husserl 1913). Nagu juba Kant oli oma trantsendenttaalfilosoofiaga avastanud, oli ka talle selge, et inimese poolt tajutud maailm ei eksisteeri sõltumatult tajumise viisidest. Tähelepanelikkus fenomenide suhtes vajab tähelepanelikkust nende kirjeldamise osas. Orienteeritusega fenomenidele tahtis Husserl siiski ära hoida igasuguseid eelarvamusi tunnetusprotsessis ja õigustada fenomenoloogiat ainsa tõeliselt tõsise teadusena. Husserli järel rõhutasid siis eeskätt retseptiooniesteetikud selgemalt, et kirjeldus sõltub horisondist (Husserl oli selle mõiste tarvitusele võtnud juba oma kartesiaanlikes meditatsioonides, vt Husserl [1931] 2012), kirjeldaja autorihorisondist, nagu ka retsiipiendi ootuste horisondist (Jauß 1994, 126–162). Fenomenoloogia on lai valdkond ja sel puuduvad selgelt definee-

<sup>1</sup> Artikkel on käesoleva erinumbri teemale kohandatud versioon minu raamatu „Poeetilisest mõtlemisest“ („Poetisches Denken und die Frage nach dem Menschen“, 2012) alapeatükist „Poetik der Wahrnehmung – Peter Handke“ (lk 272–289).

ritavad piirid. Rõhutada tuleb, et kui tahame maailma kohta midagi väita, siis peame mõistma, kuidas see maailm inimteadvuses teoks saab, ja see tähendab ka, et inimese maailm on alati prevaleeriv maailm. See tekib asjadest, nagu neid lastakse läbi meie tajumise filtri, meie konkreetsetes ajaloolises, kultuurilises ja ühiskondlikus situerituses.

Nende tajumisprotsesside puhul etendab rolli tohutu hulk asju, kuid alati on mängus keelelised aspektid. Sest keeled on Wilhelm von Humboldti väitel maailma vaated (Humboldt [1822] 1905, 27), nad kujutavad endast ise perspektiivi. Keele abil me mitte ainult ei kirjelda maailma teistele ja iseendale – kommunikatsioon on kõigest üksainuke, sealjuures pigem teisejärguline keele aspekt, ennekõike on keel kognitsioon. Me mõtleme keeles. Kui ka Husserli õpilane Martin Heidegger arendas hiljem välja pigem keelemüstika, torkab siin silma tema sõna keelest kui „olemise majast“ (nt teoses „Holzwege“: Heidegger [1946] 1977, 310). Isegi kui inimesed ütlevad, et mõtlevad vormides, värvides, helides, tunnetes, siis saavad kõik need asjad alles keeles mõistetavaks vaimselt teadliku nimetatavuse mõttes. See ei tähenda, et maalikunstnikul või muusikul puudub teadlikkus maailma töötlemisest, see ei ole lihtsalt selgelt väljendatud, seda ei saa järelikult sel kujul mõista – selleks on siis jälle vaja mõisteid, seega keelt, mis muudab tajumise mõistetavaks. Keel etendab niisiis fenomenoloogilisest lähtepunktist otsustavat rolli.

Keel on teatud moel meie ligipääs maailmale. See on, võttes uuesti appi Humboldti, „mõtte kujundav organ“ (Humboldt [1835] 1908, 53) või „vaimutöö“ (samas, 46). Siin saab fenomeni juba näitestada: me teame, et sõnad *vaim* (*Geist*), *esprit* ja *mind* tähendavad täiesti erinevaid asju, ehkki on otsetõlked üksteisest – nad on nimelt *intraduisibles/untranslatables*, nagu Barbara Cassin (2004) seda nimetab. Eri keeltes on erisugused mõisted ja teatud asju mõistetakse sellele vastavalt eri viisil. See ületab üksikute sõnade tasandi. Need on samuti prosoodilised ja kõlalised ühendused, mis on semantiliselt mõjusad. Assonantsid ja alliteratsioonid loovad mõttelisi seoseid, mis ei seisne tingimata signifikaatides, vaid tekivad signifikaatide kaudu iga kord uuesti, igas väljenduses. See, kuidas fenomenid meile ilmuvad, sõltub seega mõistetest ja neist teistest semantilistest protsessidest, mida Henri Meschonnic nimetab Émile Benveniste'ile toetudes *signifiance*'ideks, millega on silmas peetud kõlalisi mõtte-loomeprotsesse (vrd Pajević 2011).

Kirjandus on eriliselt intensiivne laboratoorium nendele *signifiance*'idele või nendele mõttetekkeprotsessidele, mis ühtelugu keeles aset leiavad, sest neis omistatakse eriline väärtus sellistele uutele ühendustele ja juhatakse neile tähelepanu. Kirjanikud, seega keelekunstnikud eksperimenteerivad keelelisuse kõikide tasanditega ja transformeerivad nõnda maailma tajumist. Mida kirjanduslikum on keeleline väljendus, seda suurem on transformatsioon. Poetilise tegelik tähendus on ju just nimelt see



loominguline akt keeles – kreekakeelne sõna *poiein* tähendab 'tegema/looma'. Sel põhjusel kõnelen ma poeetilisest mõtlemisest (Pajević 2012; 2022). Kui oleme teadlikud sellest keelelisuse toimimisviisist ja selle tagajärgedest meie praegusele maailmale, tunneme ka keele võimu. Me loome oma maailma keeles. Mida poeetilisem on kõnelemine, seda tugevam on transformatiivne jõud, seda suurem inimliku teadvuse – iseteadvuse ja maailmateadvuse – laienemine. Selles suhtes on kirjandus fenomenoloogiaga tihedalt seotud. Kirjandus on privilegeeritud valdkond, et uurida fenomenoloogilisi protsesse, ja teadliku keelena kehastab ta isegi intensiivsel moel kogu fenomenoloogia printsiipi.

### **Peter Handke teadvuspoeetika**

Nobeli kirjandusauhinna laureaadi Peter Handke (s 1942) poeetikas keerleb kõik selle teadvust loova tähelepanu ümber iseenda ja asjade suhtes, mis vahendab siis tegelikkuse tunnet (Pütz [1985] 2004, 181). Et seda demonstreerida ja et selle toel jõulisemalt kontuurides visandada poeetilist mõtlemist, tahaksin siinkohal ära tuua ning läbi arutada ühe Handke lühikese proosateksti, et tema laiemate poetoloogiliste mõtteavalduste varal teha see teadvuspoeetika poeetilise mõtlemise mõistele viljakaks ja nõnda näitlikustada fenomenoloogia ning kirjanduse seost. Pöördun sealjuures eeskätt Handke 1970., 1980. ja 1990. aastate loomefaasi poole, juurdekuuluv poeetika aga on kogu tema loomingu aluseks ning vastavaid tõestusnäiteid võib leida kõikidest loomeaegadest.

Juba hilistel 1960. aastatel nimetas noor Handke kirjandust vahendiks, et saada suuremat selgust iseenda osas, ja kirjeldab seda eneseteadvust selgelt iseenda filosoofilise teadvusena. Kirjandus peaks tooma kaasa muutusi ja teadvustama veel mitte teadvustatud tegelikkuse võimalust (Handke 1985, 19). Sellega tahab ta oma kirjanduses täiesti *cultural criticism*'i vaimus fenomenoloogiat kaasates näidata, kuidas enesestmõistetavana näiv ei ole mitte loomulik, vaid kultuurilis-ajalooline saadus, ning kuidas inimesel on vajadus ikka ja jälle lahti muukida lõplikuna näivaid maailmapilte, et asju tõeliselt tajuda. Ses osas järgib ta vene formalismi, mis samuti tahtis ikka ja jälle automatisme eirata, et jõuda seega „sõna ülestõusmiseni“ (Šklovskij [1914] 1972). Tegelikkus ühendatakse sel viisil täiesti fenomenoloogiliselt omaenda tajumisega, see ei ole enam näiliselt objektiivne instants, vaid saab igäühe isiklikuks tegelikkuseks. Vastavalt sellele kavatseb Handke oma meetodiga, seega kirjandusliku kujutamise lasta asjadel mõeldavaks saada (Handke 1985, 25), seega lõpuks luua intensiivsemal moel sideme asjade ja mõtlemise, objekti ning subjekti vahel. Ja väga tunnustusväärselt viitab ta sellele ühes naabertekstis – ajal, mis oli jäägitult pühendunud ühiskondlikule tegevusele ning poliitilisele aktiivsusele – et kirjanduse kirjanduslikkus tekib

keeleliselt: „Nimelt ei mõisteta, et kirjandust tehakse keelega ja mitte asjadega, mida kirjeldatakse keele abil“ (Handke 1985, 29).

On põhiline mõttes läbi kaaluda „kuidas“- ja mitte ainult „mis“-varianti, kui taetakse tabada kirjanduslikkust – ka see on fenomenoloogia. Samamoodi keskendub ka poeetiline mõtlemine sellele „kuidas“-ile. Seda, mis nüüdseks peaks teoreetiliselt olema käibetõde, nimelt et ei ole olemas vormist lahutatud sisu, tuleb ikka ja jälle peegeldada ka toimumisviisis ning see peab säilitama oma positsiooni mõttevahetuses.

## **Tekstianalüüs: „Spliti saapapuhastaja“**

Kõigepealt aga kõnealune lühitekst:

### **Spliti saapapuhastaja**

Kui reisimees oli 1987. aasta 1. detsembril pikalt silmitsenud nikerdatud figuure Spliti katedraali puitportaalil, Johannesega, kes viimsel õhtusöömaajal taas kord kurva pea Jeesuse õlale toetab, sealjuures üks käsi – variatsioon – õpetaja varrukast lohutust otsimas, läks ta alla päikselisele rannapromenaadile, kus silmas elatanud saapapuhastajat, kuidas ta, ilmselt juba kaua tegevusetult passinud, hakkas puhastama omaenda jalavarje. Nood vajasis tõepoolest puhastamist. Ja rauk tegi seda tööd niisama suure hoolega, nagu teinuks kellelegi teisele, teisiti ta ei osanudki, aeglaselt, kaalutletult, nahalapp nahalapi järel. Ja tema saapad, lõpuks veel kenasti üle silutud, löid nüüd särama ning hiilgasid lõpuks palmi all, kus puhastaja istus. „Lähem õige ka ja lasen tal oma saapad ära puhastada!“ mõtles reisimees. Mõeldud-tehtud. Juba kõverdatud tolmuharja käsitsemine käis saapapuhastajal suure õrnuse ja samal ajal kindlusega, mis koos mõjusid jalgadele, põiavõlvile, varbaotstele naudingut tekitavalt. Tema purgisi oli alles veel vaid sõrmeküünesuurune kämp saapaviksi, kuid tal õnnestus sellega tupsutades hoolikalt, täielikult, põhjalikult sisse määrida kogu pahklust kõrgemale ulatuva säärega saapapaar, ta käis hoolikalt ümber iga raasuga, kunagi ei sattunud kaks tükki ühte ja samasse kohta. Lõpuks keeras mees ümber koguni määrdepurgi kaane, lootes sealt leida veel viimast vikisijäänust. Reisimehe saapapaelad sidus ta väga pikkamisi ja püsikindlalt, lausa tseremoniaalselt tegutsedes kõvemini kinni ning pistis need enne lapatsite viksimise kallale asumist saapasääre ja soki vahele. (Saapaviksija enda sokid olid lontis, püksisäärest piilus välja pikkade aluspükste määrdunud serv, samuti löi täiesti mustaks tõmbunud särgikrae pildi üksikust või iseenda hooleks jäetud inimesest.) Kui ta võttis kätte kaks läikeharja ja neid vaheldumisi üle saapa libistas, muutus tema tegevus kunstiteoseks, ning harjade silitus kostis läbi sadamapromenaadi kära kui väga vaikne, sahisev, vaimustav muusika, kui erilisel keskendunud, sisekaemusesse süvenenud džässmuusikust löökriistamängija trummihari, ei, veel palju peenemalt, õrnemalt, tungivamalt, ennekuulmatu kõrvaltoon muessini meeldetuletuslaulule üleval minaretis. Palmi otsast pudenenud tumedad marjad ühinesid eelmise päeva talvevihmade lompides üheks suureks päikese käes säravaks saarestikuks; selle kohal saapapuhastaja ümmargune valge juukseparja ning päevitunud peanahaga õõtsuv pea. Iga kord, kui reisimees pidi jalga vahetama, koputas vana mees otsekui spetsiaalselt selleks mõeldud väikese harjaga kõvasti ja kiiresti vastu oma kasti. Saapad läikisid nüüd juba nagu ei iial

varem, tema aga tuli finaalsiks lagedale veel pisikesse musta läikelapiga, raputas lapikesse eelnevalt pisikesse tseremoniaalsusega puhtaks ja libistas siis lõpetuseks üle kannakappide – ainult üle nende –, nii et neilt lisandus veel viimane, mitte elu seeski võimalikuks peetud läige, naha kõige kitsamatest, esimest korda nähtavale tulnud pragudest ning soontest. Siis oli tema töö tehtud ja ta kloppis end puhtaks. Lahkudes röömustas reisimees nagu ei iial varem jalas olevate saabaste läike üle. Restoranis tõmbas ta jalad laua alla, et keegi neid ei riivaks ja kogemata ära ei määriks. Hiljem bussiski hoidis ta jalgu istme all peidus, vältis nende hooletut vahekäiku sirutamist, ükski bussi astuja ei tohtinud pääseda tema saabastele ligilähedalegi. Keset saapapuhastaja tööd oli teda vallanud nägemus, et too on portretist, hoopis teistsugune kui eelmisel päeval nähtud tegelik turistide joonistaja, lõpmata palju õigem, tõelisem, reisimehele sobiv. Üheks põgusaks hetkeks nägi ta Spliti saapapuhastajas pühakut: hoolikuse pühakut, või „väikese tähtsusega pühakut“. Päev hiljem, kui vihma kallas, kaugemal lõunas, jättis ta saapad tuppä. Järgmisel nädalatel aga kandis ta neid Makedoonia lumes, Peloponnesose mägede rohutolmus, Liibüa ja Araabia kõrbe kollases ning hallis liivas. Ja veel mitme kuu pärast, ühel päeval Jaapanis, piisas naha lapiga ülepuhkimisest, ning Spliti promenaadi algne läige ilmus taas, rikkumata kujul. (Handke [1990] 1992, 7–9)

Juba selle lühiteksti pealkiri sisendab midagi mõistukõnelist ja esimene väga komplekselt üles ehitatud lause seob siis ka reisimehe, religioosse elemendi ning saapapuhastaja. Reisimeheks nimetamist ilma pikema seletuseta võib seostada ka otsinguga. Reisimees – keda võib kergesti võrdsustada Handkega, kelle jaoks reisimine on ju niikuinii tema enese- ja kirjandusemõistmise olemuslik element – tuleb jumalakojust, kus teda on kõnetanud jüngri lahkumise kujutamine oma õpetajast, kelle juurest too lohutust otsis.

Huvitav on isikulise asesõna *ta* kasutamine. Lause esimene „*ta*“ käib küll mõttele vastavalt reisimehe kohta, kuid on siiski eelnenud pika Johannest puudutava kiilosa tõttu loetav ka viimase kohta käivana, nii et jünger ja reisimees langevad peaaegu kokku. Ja järgmisel real nihkub see „*ta*“ siis saapapuhastajale („kus silmas elatanud saapapuhastajat, kuidas *ta* [ . . . ]“). Handke kirjutab uuesti „*ta*“ ühemõttelisema „*too*“ asemel. Sellega haaratakse ka saapapuhastaja sellesse jüngrite ritta, ehkki tuleb endalt küsida, kas saapapuhastajale ei ole siin omistatud koguni mitte õpetaja roll. Vähemalt nimetatakse teda ju hiljem ühemõtteliselt pühakuks ja tema töös on reisimehe silmis midagi õpetlikku. Igal juhul võime lähtuda sellest, et siin on tegemist õpetuse, nimelt lunastusõpetuse ülekandmisega.

Saapapuhastaja kohta eeldatakse, et *ta* on juba pikka aega töötanud ja puhastab seejärel lõpuks omaenda saapaid. Nagu hiljem selgub, seisneb tema õpetus puhastamise viisis. Huvi puudumine lunastusõpetuse vastu langeb kokku reisimehe otsinguga, lunastust ei ole enam lihtne leida. Siiski saab reisimehele siin selle kohtumise käigus osaks lunastust toov kogemus. Eelhäälestatud katedraali puunikerduse vaatle-

misest, märkab ta saapapuhastaja hoolikat tegevust, ja see tegevus, mida kirjeldatakse edaspidi kui „pühalikku, tseremoniaalset“, ning mitu korda isegi kui „kunstiteost“, evib tingimatus, paratamatuse iseloomu igas mõttes. Mitte ainult et saapad „vajasid“ hooldust ja saapapuhastaja „ei osanudki teisiti“ kui toimida nii hoolikalt, ta pöörab sealjuures ümber ka otsija kitsikuse ning jagab nii „lohutust“, mida jünger püüab leida Jeesuselt religioosel kunstiteosel kujutatud viimsel õhtusöömaajal.

Väike ime, et nii pikalt hooletusse jäetud saapad tänu saapapuhastajale „särama“ löövad, mõjub tõepoolest nagu valgustumine reisimehele, kes piibellikult paatoslikus keeles kuulutab endale oma pöördumist: „„Lähen õige ka ja lasen tal oma saapad ära puhastada!“ mõtles reisimees.“ Selles usuvahetuse kirjelduses aimub tõepoolest saabaste sissemäärimise seost võidmisega.

Veel tuleks esile tõsta, et saapad on ju meie maailmas edasiliikumise põhialus, neil me seisame ja nendega kõnnime. Saapapuhastaja enda kirjeldus, kelle kasimatus on teravas kontrastis tema hoolika tegevusega, on eraldatud teksti ainsatesse sulgudesse, millega tõstetakse esile erinevust olemise ja väljanägemise vahel, mis samuti kujutab paralleeli Jeesusega või alandlikkuse üldise kristliku väärtusega.

Saapapuhastaja tegevuse otsustav kvaliteet seisneb tema pühendumises ja süvenemises, nagu annavad mõista võrdlused sisekaemusesse süvenenud džässmuusikuga ning muessini lauluga. See siiras tegevus taandub rannapromenaadi „kära“ ees, keskendatus meelelahutuse ees. Väljendi *teadlikuks saama (Innewerden)* esitab Handke sellekohaselt ühes teises kohas kui näite saksa keele suurepärasusest (Handke 1983, 40). Et jutustaja eelistab viimast võrdlust, seega muessini palveleketset, ja muessini laulu nimetatakse „meeldetuletuslauluks“, rõhutab ühest küljest religioossust, teisest küljest misjonärliku kogunemissignaali teisele inimesele suunatust. Selline töö muudab maailma tajumist, marjadest lompides saab päikese käes särav saarestik – transformatsiooni poeetiline moment sümboliseerib fenomenoloogilist printsiipi: meie antud hetke tajumine määrab olemise. Asjad paistavad meile vastavalt meie parajasti valitsevale teadvusele ja see saab alguse keelelisest sfäärist ning keel toob selle ilmale.

Nõnda töötavat ja tegutsevat meest iseloomustatakse tema juukseparja kaudu, millega antakse kerge vihje *poeta laureatus'*ele, keskaja pärjatud luulevürstile. Samuti annab seda seostada Kristuse okaskrooniga. Saapapuhastaja on poeetiliselt tegev, ta loob oma teost, mis lisab maailmale sära, kusjuures „enneolematut“ sära. Ta annab saabastele „mitte elu seeski võimalikuks peetud ja esimest korda nähtavaks saanud lisäläike“, mida uhkab materjalist endast. Handke sugereerib siin emanatsiooniõpetust. Ka sellest esile kutsutud rõõm pärineb teisest dimensioonist, reisimees rõõmustab „nagu ei iial varem“ jalas olevate saabaste läike üle. Sel moel, saabaste, seega tema reisivahendi kaudu, omandab tema reisimine eesmärgi: levitada sära ja hiilgust.

See sära peab jääma plekituks, keegi ei tohi tema saapaid „ära määrida“. See seos pärispatuta saamisega rõhutab veel kord kogemuse müstilist mõõdet. Ja nii nagu saabaste materjalist tuuakse esile sügaval peituv sära, tuuakse reisimehest esile tema tõeline mina. Saapapuhastajat nimetatakse tõelisemaks portretistiks kui eelmisel päeval nähtud tegelikku turistiportreede joonistajat. Sära esiletoomine on „reisimehele sobiv“, tema säras, pigemini selle emanatsioonis, näeb ta ilmselt talle olemuslikku. Seepärast käsitatakse saapapuhastajat ka pühakuna, kes toob oma hoolikuse ja tähelepanelikkusega detailide osas tõepoolest lunastust ning loob terviklikkuse ja seose, mida reisimees otsib ning mida maailmal ilma sellise tööta ei ole. Selles võiks näha Handke poeetilist programmi, kui aktsepteerime, et reisimees võrdsustatakse siin kirjanik Handkega: tähelepanelik kirjutamine tagab asjade olemasolu. Poeetiline mõtlemine kirjutamise aktis on fenomenoloogia.

Ta küll usub, et peab seda sära esialgu säästma, siis aga käib ta sellega läbi nii-öelda kogu ilma ja vaatamata suurele koormusele ning intensiivsele ja mitmekesisele kokkupuutele maailmalikkusega peab elamuse jõud vastu. Seda saab kerge vaevaga taas aktualiseerida, kusjuures põhjanev müstiline kogemus tuuakse kogu tema hiilguses kerge ülepühkimisega uuesti esile nagu džinn lambist. Maailm ei saa sellisele kogemisele enam mingit kahju teha, kogetud lunastust ei saa enam võtta, tekst lõpeb sõnadega „rikkumata kujul“. Ja loomulikult suletakse sellega ka ring ning alguses õhtusöömaaja stseenis vihjatud Kristuse ristilöömine viiakse ülestõusmiseni. Rikkumata-olek tähendab lunastust, tähendab pühadust. Meil on siin tegemist uusromantilise kunstireligiooniga, kusjuures kunst näib olevat väga avaralt määratletud ja seda tuleb mõista pigem üldiselt hoolikuse, tähelepanelikkusena elu argiste toimingute ning asjade suhtes – elukunstina. Omistada igapäevastele töödele väärikus, tähtsus ja keskus on Handke poeetiline taotlus (Handke 1987, 115). See Handke kirjutiste keskne soov vastab romantilisele universaalpoeesiale samavõrra kui fenomenoloogilisele algele, et fenomenid saavad alles konkreetse tajumise käigus selleks, mis nad on.

### **Handke fenomenoloogia**

Vaadelgem nüüd täpsemalt, kuidas need kujutlused on seotud Handke poeetika, poeetilise mõtlemise ja fenomenoloogiaga üldiselt. Ühes 1974. aastast pärinevas tekstis kirjeldab Handke „elu ilma poeesiata“, nagu pealkirjas öeldud, järgmiselt:

Sel sügisel on aeg möödunud peaaegu minuta  
ja mu elu seisis niisama paigal nagu toona  
kui tahtsin meelehärmist õppida masinakirja  
[...]  
Olen tulnud ja läinud ega oleks

osanud enda kohta midagi öelda  
Võtsin end nii tõsiselt et see torkas mulle silma  
Ma ei olnud meeleteitel ainult rahulolematu  
Mul puudus enesekindlus ja tundemeel  
millekski muuks  
(Handke 1974, 9)

Elu ilma poeesiata tähendab seega Handkele olla tundemeeta, nii iseenda kui kõige muu suhtes; see on vallapäätatud-olek seotusest maailmaga, mille juures ei saa kaasa rääkida ja lihtsalt talitletakse maailma saginas. Poeesia tähendab vastandjärel-  
dusena siis tundemeele ja enesekindluse evimist, maailmaga ühendatud olemist. Selleks „maailmatundeks“ nimetab Handke „poetilist naudingut maailmast“ (Handke 1974, 21). Handke silmis on kirjutamine seose teostumine, mis nõnda tema puhul avaldub subjekti konfiguratsioonina.<sup>2</sup> Kunst on ligipääs maailmale ja maailmatundele, võib-olla on need kaks Handkel koguni võrdseks seatud, ilma kunstita või pigem ilma poeesiata on ta maailma suhtes ükskõikne ega ilmuta mingeid tundeid: „Kui väga vajan ma ometi iga päev üha uuesti kunsti, et mitte kõige armsamatele inimestele surma soovida või lasta neil oma ükskõiksuses surra!“ (Handke [1977] 1982, 66).

Lunastusõpetus, mille kohta saime selgust kogemuses Spliti saapapuhastajaga, on kogemus, mis loob seose olemisega ja ei ole just ükskõiksus. Küsimus, kuidas on võimalik jõuda sellise elamise viisini, on ka tema raamatu „Sainte-Victoire'i õpetus“ („Die Lehre der Sainte-Victoire“, 1996) keskmes. Handke lähtub siin „õnnestavast hetkest“, mis ilmselgelt on seotud lunastusega ja mida ta tunneb ka oma „poolunepiltidest“, seega on need hetked, mil puudub ratsionaalse vaimu tavapärase distants ning „mina“ on vahetumalt olemisega seotud. Neid hetki võrdsustatakse müstilise *nunc stans*'i, püsiva siin-ja-praegu-hetkega (Handke [1980] 1996, 9). Niisiis on tegemist olevikuga ja seega kohalolekuga. Oleviku mõiste hõlmab ju alati ühtaegu ajalist ja ruumilist kooskõla. Seda olevikku, mis õnnestab oma kohalolekuga, nimetab Handke ka kodusolemiseks.

Ta kirjeldab üht sellist „kehtiva tegelikkuse“ hetke lähemalt:

Siis (mitte „äkki“), tänava ja puudega, oli maailm valla. „Siis“ oli ka mujal. Maailm oli kindel kandev mullapind. Aeg seisab igavesti ja iga päev. Vallaolev võib ikka ja jälle olla ka „mina“. Ma võin soovida suletuse

---

2 Vt selle kohta Christoph Bartmanni kirjutist (2004), mille viimane lause kõlab nii: „Mitte teema ei ole selle kirjutamisstiili põhiküsimus. Selle põhiküsimus on vorm kui sündmus ja vorm kui struktuur. Kirjutis on soovitud vormina subjektile configureerunud seose realiseerumine.“ Selle mõistega viitan ma Henri Meschonnic'i poetikale kui seosele keelelises sfääris, vrd Pajević 2011.

kadumist. Ma pean pidevalt olema nii rahulik väljas maailmas (värvides ja vormides). Süü tabab mind siis, kui ma, ohus oma südant sulgeda, ei soovi eluajaks võimalikku mõtteerksust. (Handke [1980] 1996, 20)

Olevikus valla olev maailm, milles „mina“ omandab oma põhialuse ja seose, on desideraat. Ka Handkel sõltub väga palju tahtest ja hoiakust. Tahe ei saa küll üksi val-laolekut esile meelitada, kuid tahe selleks on element ja ilma õige hoiakuta kantakse ise selle puudumise süüd. „Mina“ seisund siin ja praegu valla olevas maailmas on poeetiline – vastavalt sellele seisundile mõelda tähendab mõelda poeetiliselt, mis omakorda on fenomenoloogiline, kuna see allutab taju transformeeruvale keele kujunemisele ning seega kulgeb läbi subjekti.

Kui Handke räägib seoses sellega kehtivast tegelikkusest, siis võib seda võrrelda reaalsusele vastandatud tegelikkusega Martin Buberi dialoogika realiseerivas mõtlemises (vrd Pajević 2012, 192–248). Selleks tõelisemaks tegelikkuseks on Handkele kunstivaldkond, nii ütleb ta näiteks: „„Lõpuks ometi tõeline!“ – selline hüüatus peaks kõlama kunstiteose ees seistes“ (Handke 1983, 67). Või: „Alles kunsti avalduste, vormide, viiside puhul tean ma „ka nii võib seda öelda“ asemel: jah, nii see on (viimaks on sellele teemale osaks saanud õiglus)“ (Handke 1983, 86). Ja see tegelikkus seisab sõnaselgelt vastu kokkuleppele, konventsionaalsele reaalsusele: „Kirjanduse koht on paradoks: s.t kokkuleppele vaieldakse vastu, kuidas asjad on tegelikult (mõistagi mitte loogiline paradoks, „kõige hullem mõtlemise kapriis“, Nietzsche)“ (samas, 83). „Tegelik“ vastab Handkel vormide valdkonnale, kus tõelised ideed langevad kokku oma teemadega (Handke [1980] 1996, 22–23). Platonistlikust ideedeõpetusest lähtuvalt säilitab ta siin seega siiski ligipääsu tegelike vormide teisele valdkonnale, mida ta nimetab teiseks õiguskorras. Sellele tegelikkusele tunneb ta end tänu võlgu olevat. Kunst püüdleb selle tegelikkuse täiuslikkuse poole, milles üksi konkreetne teema teostub, Handke kasutab eksplitsiitselt sõna *teostuma* (samas, 29), mis on juba Buberi dialoogilises ontoloogias nii otsustav. Ta vastandab selle tegelikkuse muuseas funktsionaalse maailma võimule: „Toona mõistsin ma võimu. Sel „otstarbevormides“ talitleval, kuni viimaste asjadeni sildistatud ja samal ajal täiesti keeletul ning hääletul maailmal ei olnud õigus.“ Niisiis keerleb koolitatud juristi Handke jaoks kõik jälle õige „õiguskorra“ ümber, poesia õigus on üle funktsionaalsuse õigusest ja võimust, milles kõik on küll kategoriseeritud ning registreeritud, ent miski pole enam juuresolev ega kohane.

Kui Handke arvab siis üht konkreetset Paul Cézanne'i maali vaadates mõistvat, millega on tegu, kasutab ta seda „millega-on-tegu“ ilma pikema seletuseta, seega kui suurt „millega-on-tegu“ üldiselt, kui elu mõtet, mis saab kogetavaks alles kunsti kaudu või siis kunstihetke asetleidmise, seega poeetilise mõtlemise kaudu. Sellist hetke nimetatakse siis „muutmatuks“, „maailmasündmuseks“ (samas, 60). Sellised kehtiva

tegelikkuse hetked kunsti kujunemises ja kunsti kogemises on elule olemuslikud, nagu Handke poeetiliselt mõistab. Seoses Walter Benjaminiga kasutab Handke selle oleviku ja tema tohutute võimaluste kohta ka praegusaja mõistet (samas, 35).<sup>3</sup> Cézanne, kelle kunsti varal ta oma kaalutlusi esitab, on „praegusaja inimkonna õpetaja“ (samas, 59). Seega on see kunstist tuletatud õpetus niihästi oleviku õpetus kogu inimkonnale kui ka inimeseks kujunemise õpetus.

Nentisime juba, et sel õpetusel on ka kunstireligioosne iseloom. Handke puhul väljendatakse seda nõudmist sageli, nii märgib ta näiteks: „Küsimus Matisse' ile: „Kas te usute jumalat?“ – „Jah, kui töotan, siis küll.“ (Seda tsiteerinud isik pidas vastust naljaks.)“ (Handke 1983, 85). Kunsti loomine on jumalateenistus. Handke nõuab tekstilt, et selles peab olema tunda võitlust inglīga, mille käigus Jaakobist sai Iisrael (samas, 23), ja seda mõõdet saab puudutada ainult kunstilise ümberütlemise käigus: „Pühadust [. . .] ei saa uurida, saab ainult ümber öelda, jutustada, ümberütlevalt jutustada (õpi ümberütlemist)“ (samas, 14). See millegi kõrgema tunnetamine seisab väljaspool kavatsuslikkust ja tuleneb tähelepanelikkusest maailma vastu kunstiprotsessis ning Handke poetikas võib selle kokku võtta nii: „Ma ei taha ju tingimata olla ambitsioonikas, vaid ambitsioonid tõstavad minus pead, ja ma püüan seda väljendada, see on kõik“ (samas, 17). Handke ettekujutus ei vasta täielikult Paul Celani või Martin Buberi dialoogikale, sest Buberi „vahel“-sfäär ilmutab end siin vaid reservatsioonidega. Vastandina subjekti-subjekti-suhte Buberi dialoogikas kirjeldab Handke pigem edaspidi subjekti-objekti-suhet, mille puhul tuleb mängu koguni vallutamine. Seal on vaieldamatult olemas poeetiline avanemine, kuid selle formuleeringu puhul puudub poeetilise mõtlemise dialoogiline mõõde, nagu mina seda määratlen.

Vastandina minu poeetilise mõtlemise mõistet kujundavale Buberi dialoogika mõistele jääb Handke tajumise subjekti-objekti-suhte juurde. Handke satub küll avatud seisundisse, ent jääb sellega siiski enda juurde, „sina“ ette ei tule, puudub ka „vahel“, milles avaneb subjekti-subjekti-suhte uus mõõde. Teisest küljest on ka tema puhul tegemist piiridest vabastava kogemusega, seosega maailmaga, maailmatundega. Ootuse ja joovastuse vabaduses saab ka see kandvaks. See on maailma seoses püsimine, kus Handke naudib oma eneseusaldust.

Handke tsiteerib Cézanne'i, kes viitab sellele, kuidas objekt muutub seetõttu mitmekesiseks ja huvitavaks, et „mina“ perspektiivi kergelt paigast nihutab (Handke [1980] 1996, 31). Ka siin on lähtekohaks „mina“, tegemist on seesmise rikkuse äratamisega, isegi kui see ei saa toimuda ilma välismaailmata. Loomulikult juhtub siis midagi ja võib-olla koguni „vahel“, kuid see ei ole niimoodi mõeldud. Seega seisab see ühe teise hoiaku eest ja hoiaku tähendust sai ju juba korduvalt esile tõstetud. Niisiis näeme,

---

3 Vt Handke ja Benjamin seoste kohta Zschachlitz 2000.



kuidas Handke kasutab fenomenoloogilist alget, kusjuures poeetiline mõtlemine ilmub sellele lisaks veel ka dialoogilist elementi.

Kuid nagu juba näidatud, püüdleb ka Handke seose poole: „Soov ühe järele kõiges. Ma ju teadsin: seos on võimalik. Mu elu iga üksik silmapilk sobib kokku iga teisega – ilma abistavate lülideta. On vahetu ühendus: mul tuleb see vaid vabaks fantaseerida“ (samas, 78–79). Ka siin lähtub Handke „minast“, „mina“ üksi fantaseerib seose vabaks, see ei astu „kohtumise saladusse“ (*Geheimnis der Begegnung*), nagu seda nimetab Celan (1986, 198). Ja perspektiiv, mis on Handkele oluline, on tema enda elu seos, mitte niivõrd seos, milles jõustub mingi muu loogika kui subjekti oma.

Ent nagu öeldud, läheneb Handke poeetilisele mõtlemisele omal kombel, tema puhul võib leida kaugeleulatuvaid paralleele sellega. Et selgitada Handke puhul seda, vaatamata eespool mainitud piirangutele määravat poeetilise mõtlemise mõõdet, kaalutlegem asja veel kord, ja nimelt tema tühjuse mõiste seisukohast. Tühjust samastab Handke vaikusega, ta kasutab selle tähistamiseks samuti vaikimise mõistet. Tühjus on seega talle võimaluste ja projektsioonide ruum. Ta vajab vaba kohta, millest võimalikkus saab alles tekkida. Tühjus tahab täitmist, nagu Handke väidab, kusjuures see jääb kirjutamisel ühtaegu täidetuks ja alles. Selleks vaikimise säilimiseks läheb vaja vormimist. Selline kirjanduslik vormimine, mis säilitab vaikimise, on Handke auahnus ja lähtepunkt, nagu ta väidab (Handke 1987, 114–115). Ta jääb selle oma eksistentsi lähtepunkti juurde, ilma selliste niigi harva ette tulevate hetkedeta ei oleks tal enam midagi (samas, 131). Kui Handke nimetab selliseid hetki, mil avaneb tühjus, väärtuslikeks vältushetkedeks ja algushetkedeks, mis nagu helihark annavad kätte väärtused, evides seega põhjanevat tähendust, siis oleme dialoogilisusele üsna lähedal. Siiski esitab Handke ühe teise lähtepunkti, tal tekib üldisest, tühjusest või vabadest vahe-ruumidest võimalus senini tundmatuks, millega jõutakse tegelikkuse hetkeni; see ei sünni Handkel konkreetsest mina-sina-sidemest teise inimesega (samas, 130). Sellest hoolimata on esindatud seesama taotlus, Handke astub välja püüdluse eest algupärasuse poole selles mõttes, et põhjendatavus tuleb elamuse kvaliteedist. Sellega esitatakse käsitus isiklikult omandatud tõest vastandina objektiivsele tõemõistele.

Sellele kaunile taotletud vaikimisele vastandab Handke keeletuse, „tõenäoliselt ühe kõige hullematest kogemustest, mida inimene...“ (samas, 181) – Handke jätab siin tõepoolest õudusest pooleli, ta ei lõpeta lauset. Handke keeletusel on oluline seos Jean-Paul Sartre'i ja Albert Camus' prantsuse eksistentsialismi tülgaustusega, nagu tema raamat „Värvavahi hirm 11 meetri karistuslöögi ees“ („Die Angst des Tormanns beim Elfmeter“, 1972) on ju otsekui Camus' romaani „Võõras“ („L'Étranger“, 1942) päevakohastamine. Jutustamine seevastu tähendab tema puhul alati inimväärse maailma visandamist (samas, 167) – jutustamisega ei ole loomulikult silmas peetud mitte lugude

jutustamist, vaid jutustamist iseenesest, enda sõnadesse panemist. Seepärast võib ta öelda: „Kõige ilusam asi üleüldse on minu jaoks jutustav inimene“ (samas, 41).

Alles selles leiab tema silmis kinnitust inimeseks olemine sellisena, nagu see paistab. Nii väidab ta ka, et kunstnik on instants inimeses (Handke 1983, 83). Kunst ja kultuur üldiselt kutsuvad esile tammi rajamise ebainimliku olemasolu vastu:

lgasugune kultuur on ju alati olemas olnud vaid selleks, et jäädaks inimese vähemalt pooleldi... vähemasti talutava seisundi juurde, ei muud. Ma ei mõtle kunagi paradiisist. Kõik kunstiteosed on saavutanud vaid seda, et asi ei läheks täiesti elajalikuks, ei muud. Et peatataks see suur elajalikkus, mis peitub meis kõigis, et mõra bestiaariumis kinni topitaks. Järgmisel hetkel murdub see igal pool uuesti lahti ja topitakse uuesti kinni. See on kultuur, ei muud. Iial ei saa see olema midagi muud, mitte iial. Ja see on küllaldaselt suur. (Handke 1987, 101–102)

Kunstiteosed peavad seega elus hoidma hinnalist ja haruldast inimlikkuse hüvet. Ta vaatleb kaugemale looduse ruumidest või lisandina neile inimese ruumi kui „inimlik-jumalikku ruumi“ (*sic!*) ja teeb seda järgmiselt: „See kogemus ei ole tekkinud mitte hirmust läve ees, vaid rahustusest, et võib astuda üle läve, teise inimese suunas“ (Handke 1987, 183). Kuigi edaspidi ainult „minast“ lähtuvalt, formuleerib Handke siin siiski selgesõnaliselt dialoogilise lähtekoha. Teise inimese juurde viiv lävi kui kohtumine omandab Handkel siin suure tähenduse: „Kogemus asjast, esemest – lävi – oli nii tugev, et raputas läbi kogu mu keha. See oli silmapilk, kus ma tööst, kus ma üleüldse ei teadnud, kas ma järgmist sõna veel...“ (samas, 183). Handke jätab pooleli, kahetseb oma dramaatilisust, ent kinnitab selle õigsust.

Ta loob ise seose müstikaga ja selgitab, et kogemuse ironiseerimine oleks talle rohkem meelt mööda, et luua sellega veidi distantsi. Kuid sellise kogemise puhul on ju oluline just nimelt see, et ei valitseks mitte distants, vaid vahetus. See võib olla probleemiline, ent täpselt nii see on. Just nagu Kafka, keda Handke nimetab oma „autoriteedik“ (Handke 1982, 156), püüab ta leida seda kogemust, täiel määral selle talumise võimatust teadvustades. Järelikult on siin tegemist mõistatuslikkuse paradoksaalse kogemusega, mis on müstilise pretensiooniga kunstile aluseks. Huvitavalt formuleerib Handke, et läve saab luua ainult aeglustades, et olla oma parimas vormis (Handke 1987, 184), mis varieerib Celani „Geschwindeni“ kriitikat, seega kadumist kiiruses (Celan 1986, 197; vrd Pajević 2000, 217–220). Oma parimas vormis olemine tähendab kohal olemist.

Ka „asjade tänulik olemise“ kauni formuleeringu koha pealt ületab Handke subjekti-objekti-mõtlemise ja seisab poeetilise mõtlemise eest. Selles avaneb „mina“ ja maailma seose uus sfäär, mille poole Handke püüdleb. Esitan selle väljendi kontekstis: „Kirjutamise, lugemise, elamise eesmärk: mingi asi, kivitrepp, visteeria, uks, on mulle

nähtav ja äratav tänumeelt: ning seetõttu on ka asjad tänulikud“ (Handke 1983, 39). Kirjandus, nagu ka Cezanne oma maalikunstiga „inimkonna õpetaja“ rollis, on tee selle nägemise juurde ja seega astumiseks seosesse, mida siin määratletakse tänulik olemissena. „Kirjandus seab mulle eluprillid ette,“ ütleb Handke (1987, 88). Poeetilise mõtlemise abil näeme elu teravamalt. Fenomenid saavad alles poeetilises transformatsioonis selleks, mis nad on.

Kui Manfred Durszak arvab teiste kriitikute asemikuna, et Handke puhul on pärast tema varase keele tähendusrikast täpsust tegemist „regressiivsete joontega“ arenguga „afektiivse irratsionalismi“ poole, koguni „analoogiatega „vere-ja-maaga“ ning „prohvetlikult sosistava kuulutava tooniga“ (Durszak 1982, 152 ja 170–174), siis on selliseid tõrjuvaid hinnanguid küll võimalik põhjendada, kui seda soovitakse teha, kuid need võivad siiski põhineda niihästi isiklikel eelistustel kui ka kindlasti olla osalt seletatavad natsionaalsotsialistliku paatose hukatusliku kogemusega ja järelikult Saksamaa Liitvabariigis vähemalt esialgu vajaliku rõhutatud ratsionalismiga. Nad jätavad siiski minu hinnangul tähelepanuta, mis on seda laadi kirjutamise puhul oluline, ja lasevad hääbuda kunsti ühel olulisel mõõtmel. Handke ise defineerib küll ühest küljest irratsionalismi mõtlemisvõimetusest, ratsionalism teisest küljest olevat muutunud „mõtteloiduseks“, kuna ei juurdle enam irratsionaalse üle, vaid heidab selle tühjate fraasidena kõrvale (Handke 1983, 87). Sellega nõuab ta, et ratsionalism peab mõtestama ka mõeldamatut. Just täpselt seda teeb ka poeetiline mõtlemine. See ei ole ei irratsionalism ega ka ennast piirav ratsionalism, vaid mõtlemine, mis vaeb mitmekülgset ja realistlikult tegelikustuvat „vahel“ olemist, ületades seega fenomenoloogiliselt nähtuste arvatava sõltumatu olemise piire.

Oma kirjutisi alates 1980. aastatest nimetab Handke ise „piiride ületamiseks“. Kirjandus olevat paljud positsioonid käest andnud, jättes need obskurantismile või religioonile. Need positsioonid, mis varem olid kirjanduse ajendiks, tulevat nüüd tagasi vallutada. Siiski peab ta peaaegu võimatuks sellest rääkida, see saavat juhtuda vaid kirjanduslikus praktikas, hetke õnnistusel (Handke 1987, 106). See elamus oma parimas vormis olemisest on Handkele osaks saanud enam-vähem üksnes kunstis; religioon ja rahva teadvus ei suutvat seda tunnet enam anda ning teadus polevat seda kunagi suutnud. Vormi määratlemine sellele tema puhul ainsana õigustatud kunstiviisile olevat tal siiski võimatu (samas, 166). Kui ta mainib halastuse mõistet, siis võib järeldada, et see peab aset leidma just nimelt ette arvestamata, avanemisest tajumises või eventuaalselt kirjelduses, seega kunstilises transformatsioonis.

Ühest raamatukriitikast saame aimu, mida Handke sellega silmas peab. Ta kritiseerib kirjanike üldist taotlust muuta elu poeetiliseks; just nimelt seetõttu, et nad on kogu aeg poeetilise peal väljas, jäävat nad poeesiakaugeks. Kirjandus seevastu peab

avastama ja kirjeldama „seda defineerimata, veel tundmatut lugu“, omamoodi keelevääratusena, nagu ta ütleb. See olevat küll tibatilluke, ent maailma mõjutava tähtsusega (Handke 1982, 49–55). Poeetiline on niisiis alati midagi veel teadvustamatut, see peab inimesele osaks saama. Kõik, mida oodatakse, olgu see kuitahes ilus, ei saa järelikult olla poeetiline. Siin on niisiis mängus tajumine, nagu alguses kirjeldatud, sisseharjunud kujutluste lahtimuukimine ja seega värske pilk fenomenidele. See ei ole siiski seesama mis uue taotlemine, see ei vasta avangardi uuele vormileidmisele, kuna siin ei ole ju tegemist materiaalselt uuega, vaid kogemusliku uudsusega, ja see omandab alati kindla koha inimese ning maailma koosmõjus, selle taga on ikka ja alati see aset leidev „vahel“, fenomenide poeetiline transformatsioon inimeste maailma.

### Lõppsõna

Seose kogemus, vahendatuna taju kaudu ja selgitatuna Handke lühiteksti „Spliti saapapuhastaja“ näitel, viitab poeetilise mõtlemise mõõtmele, mis ulatub kaugemale ratsionaalsusest, mis ei vae irratsionaalset ning nimetab nõnda inimliku elumaailma kogemusi ning teeb neid nimetamisele ligipäasetavaks. Ilma sellise vaagimise ja nimetamiseta läheks inimlikule elule kaduma see teatav miski, mis moodustabki inimlikkuse.

Poeetiline mõtlemine, millele oleme siin Peter Handke kirjanduse ja poeetika abil lähenenud, näitab niisiis fenomenoloogilisi positsioone selles mõttes, et jälgib inimlike tajumisviise. Keel, ja luulekeel, seega keelekunst, sellele vastavalt intensiivsemal kujul, on privilegeeritud väli seoses inimese lähenemisega fenomenidele. Kirjandus, kui me talle selle koha omistame, etendab olulist rolli inimese ja maailma ühendamisprotsesside juures. Fenomenoloogia seab keskpunkti Kanti tunnetuse, et me inimestena saame maailma tajuda ainult meile kasutada olevate vahenditega ja et need kujundavad seega inimlikku reaalsust. Kirjandus – vähemalt selle teatud vormid – jälgib neid mõtte tekkimise protsesse. Ta uurib ja näitlikustab, kuidas inimesed loovad keeles maailma (maailma kui alati juba inimliku maailma erinevalt asjade materiaalsusest, millele meil ei ole vahetut ligipääsu). Handke poeetika on tajumis-poeetika *par excellence*, meie tajumisprotsessid ja see, mida need teevad meie olemisega maailmas, seisavad tema teoste keskmes. Tema kirjandus on fenomenoloogiline, kuna ta teab, et fenomenid saavad konkreetseks fenomeniks alles inimliku tajumise käigus. Mõistagi ületab poeetilisus fenomenoloogiat, kuna ei koosne üksnes fenomeni analüüsist, vaid on mõistetav poeetiliselt, seega loovana. Poeetilises keele tekkimises kujuneb inimese vastav maailm. Minu poeetilise mõtlemise mõistmiseks etendab dialoogilisus selles kujunemisprotsessis otsustavat rolli, seega erilist sfääri, mis avaneb dialoogilises subjekti-subjekti-sidemes ja millest siis kasvab välja transformatoorne jõud. Handke ei mõtle seda dialoogilisust sellel kujul, ta lähtub alati

ainult „minast“, kuid ka tema kohtub sealjuures teisega ja käivitab poeetilise protsessi, milles fenomenid saavad selleks, mis nad meile parasjagu on.

### Saksa keelest tõlkinud Krista Räni

---

## Allikad

Bartmann, Christoph. 2004. „Der Zusammenhang ist möglich'. *Der kurze Brief zum langen Abschied* im Kontext.“ – Peter Handke, toimetanud Raimund Fellingner, 114–139. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Camus, Albert. 1942. *L'Étranger*. Paris: Gallimard.

Cassin, Barbara. 2004. *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Seuil. (Inglise keeles: 2014. *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, tõlkinud E. Apter, J. Lezra ja M. Wood. Princeton: Princeton University Press.)

Celan, Paul. 1986. *Gesammelte Werke in fünf Bänden*. Toimetanud Beda Allemann ja Stefan Reichert. 3. kd, *Gedichte, Prosa, Reden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Durszak, Manfred. 1982. *Peter Handke und die deutsche Gegenwartsliteratur. Narziß auf Abwegen*. Stuttgart: Kohlhammer.

Handke, Peter. 1972. *Die Angst des Tormanns beim Elfmeter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 1974. „Leben ohne Poesie.“ – *Als das Wünschen noch geholfen hat*, 9–23. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. (1977) 1982. *Das Gewicht der Welt: ein Journal (November 1975 – März 1977)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 1982. *Das Ende des Flanierens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 1983. *Phantasien der Wiederholung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 1985. *Ich bin ein Bewohner des Elfenbeinturms*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 1987. *Aber ich lebe nur von den Zwischenräumen. Ein Gespräch, geführt von Herbert Gamper*. Zürich: Amman Verlag.

———. (1990) 1992. *Noch einmal für Thukydides*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

———. (1980) 1996. *Die Lehre der Sainte-Victoire*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heidegger, Martin. 1977. *Gesamtausgabe*. 5. kd, *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Husserl, Edmund. 1901. *Logische Untersuchungen*. 2. kd, 1. osa, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle an der Saale: Niemeyer.

———. 1913. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 1. kd, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Halle an der Saale: Niemeyer.

———. (1931) 2012. *Cartesianische Meditationen*. Toimetanud Elisabeth Ströker. Hamburg: Meiner.

Humboldt, Wilhelm von. (1822) 1905. „Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung (1820).“ – *Wilhelm von Humboldts gesammelte Schriften*, toimetanud Albert Leitzmann. 4. köide, 1–34. Berlin: Behr.

———. (1935) 1908. „Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts (1830–1835).“ – *Wilhelm von Humboldts gesammelte Schriften*, toimetanud Albert Leitzmann. 7. köide, 1. osa, 1–344. Berlin: Behr.

Jauß, Hans Robert. 1994. „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft.“ – *Rezeptionsästhetik*, toimetanud Rainer Warning, 126–162. München: Fink.

Pajević, Marko. 2000. *Zur Poetik Paul Celans. Gedicht und Mensch – die Arbeit am Sinn*. Heidelberg: C. Winter.

———. 2011. „Beyond the Sign. Henri Meschonnic's Poetics of Rhythm and Continuum. Towards an Anthropological Theory of Language.“ – *Forum for Modern Language Studies (FMLS)* 47 (3): 304–318.

———. 2012. *Poetisches Denken und die Frage nach dem Menschen. Grundzüge einer poetologischen Anthropologie*. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber. Reihe *Dia-Logik*.

———. 2022. *Poetisch denken. Jetzt*. Passagen Philosophie. Wien: Passagen Verlag. (Inglise keeles: 2023. *Poetic Thinking Now*. Routledge Focus on Literature. Tõlkinud Nicola Creighton. New York: Routledge; eesti keeles: 2023. *Poetiliselt mõelda. Nüüd ja kohe*. Tõlkinud Jaanus Sooväli. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.)

Pütz, Peter. (1985) 2004. „Schläft ein Lied in allen Dingen.“ – *Peter Handke*, toimetanud Raimund Fellinger, 177–181. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Šklovskij, Viktor. (1914) 1972. „Die Auferweckung des Wortes.“ – *Texte der russischer Formalisten II. Texte zur Theorie des Verses und der poetischen Sprache*, toimetanud Wolf-Dieter Stempel, 3–17. München: Fink.

Zschachlitz, Ralf. 2000. „*Epiphanie*“ ou „*illumination profane*“? *L'oeuvre de Peter Handke et la théorie esthétique de Walter Benjamin*. Bern: Peter Lang.

---

**Marko Pajević** – PhD, saksa kirjanduse ja kultuuri kaasprofessor Uppsala Ülikoolis ning külalisprofessor Tartu Ülikooli filosoofia ja semiootika instituudis. Ta peamised huvialad keskenduvad poeetilisele mõtlemisele, saksa kirjandusele, Peter Handke poetikale ning kuristikute kirjanduslikele ja filosoofilistele käsitustele.

E-post: marko.pajevic[at]moderna.uu.se

## **Poetic Thinking, Literature and Phenomenology—on the Example of Peter Handke's Poetics of Awareness**

Marko Pajević

**Keywords:** phenomenology and literature, Peter Handke, poetics, poetic thinking, poetics of perception

This article shows the relationship between literature and phenomenology, referring throughout to my concept of poetic thinking. It starts out by emphasising the importance of language for the perception of phenomena. It then focuses on the poetics of Peter Handke, winner of the 2019 Nobel Prize for Literature, first briefly outlining his poetics of perception and then using the example of his short text 'The Shoe Shiner of Split' to demonstrate how this type of writing is phenomenological, which is then deepened by means of his poetological statements.

Phenomenology explores how people experience things. Edmund Husserl, the founder of phenomenology, argued against empirical views, building on Immanuel Kant's transcendental philosophy and asserting that the human world is always shaped by our means of perception. He introduced the concept of epoché, which involves suspending judgment to analyse experiences. Husserl's focus on the perception of phenomena aimed to avoid prejudices in the cognitive process and establish phenomenology as a rigorous science. The world is thus always the result of the perceiver's historical, cultural and social situatedness. To understand the world better, we must thus better understand the processes of perception.

Language plays a crucial role in phenomenology and the processes of perception. Wilhelm von Humboldt described languages as worldviews, which shape our cognition and understanding of the world. Language is essential for making sensory experiences intelligible. Literature, as the art of language, serves as a laboratory for these processes, transforming our perceptions through poetic thinking, that is, the constitution of a subject in creative and dialogical speech, transforming its ways of feeling and thinking in short, its ways of perceiving the world.

Handke's short text 'The Shoe Shiner of Split' describes an encounter between a traveller and a shoe shiner in Split, set against a backdrop rich in religious and philosophical undertones. The traveller, after contemplating religious figures at the cathedral, witnesses the shoe shiner meticulously polishing his own shoes with extraordinary care and precision. Moved by the shoe shiner's dedication, the traveller decides to have his own shoes shined. The shoe shiner's actions are depicted with reverence, emphasising the spiritual and ceremonial nature of his work. His care transforms the traveller's shoes into shining artifacts, providing a sense of enlightenment and healing. This act is portrayed as a form of anointment, resonating with religious themes and the traveller's search for meaning. Handke's use of language underlines the transformative power of attention to the phenomena. This experience underscores Handke's broader literary theme of finding deep significance and beauty in ordinary moments, bridging the gap between the human being and the world, aligning with phenomenological principles of perception.

After an analysis of Handke's phenomenological writing in this short text, the article further explores in Handke's poetological writings how his poetic thinking relates to phenomenology. Handke's view of 'life without poetry' is characterised by a lack of feeling and detachment from the world, func-

tioning mechanically within it. Conversely, poetry brings a sense of connection and self-awareness. For Handke, writing is a realisation of this connection, identifying art with intense and aware perception, making it a gateway to the world and feelings.

Handke's approach aligns with Martin Buber's 'realising thinking' in dialogical thinking, differentiating veritable reality from conventional reality. This veritable reality is the domain of art. Paul Cézanne's art influences Handke, teaching the importance of perspective shifts to awaken the inner richness. Handke values the 'presence' in art, where moments become constitutive of life. He uses terms such as 'now-time' from Walter Benjamin to highlight art's role in making the present meaningful and transformative.

Handke's poetics, however, differs from Buber's dialogical thinking, which emphasises the subject–subject relationship. Handke remains in a subject–object framework, focusing on individual perception and on the connection of an 'I' with the world, rather than an encounter of two subjects. Despite this difference, his work parallels the pursuit of connection and world-feeling found in poetic thinking.

Literature, in Handke's view, in granting the phenomena attention, makes the things reveal themselves, thus showing their appreciation ('das Sich-Erkennlich-Zeigen der Dinge'). This perspective aligns with phenomenology but also transcends it by actively creating a human world through poetic transformation. Handke's poetics epitomises phenomenology's focus on perception. Handke's literature is phenomenological because it recognises that phenomena gain their meaning through the human meaning-making perception process. However, poetic thinking extends beyond phenomenology by being inherently creative. It does not merely analyse phenomena but actively participates in their creation. Through poetic thinking, a human world emerges, continuously formed and reformed by our engagement with it.

**Marko Pajević** – PhD, currently holds an associate professorship of German literature and culture at Uppsala University and is a visiting professor at the Institute of Philosophy and Semiotics at the University of Tartu. His main research interests include poetical thinking, German literature, Peter Handke's poetics, literary and philosophical conceptions of the abyss.

E-mail: marko.pajevic[at]moderna.uu.se



## Marko Pajević poeetilisest mõtlemisest, kirjandusest ja fenomenoloogiast Jaanus Sooväli

DOI: <https://goi.org/10.7592/methis.v27i34.24736>

Marko Pajević ei ole Eesti lugejaskonnale tundmatu. Ta on saksa keele-, kultuuri ja kirjandusteadlane, kes aastatel 2018–2022 oli ka Tartu Ülikoolis saksa uuringute professor. Praegu on ta Tartu Ülikooli filosoofia osakonnas külalisprofessor ning Uppsala Ülikooli saksa kirjanduse ja kultuuri kaasprofessor. Lisaks sellele on ta teinud pikka aega uurimistööd ning õpetanud nii Pariisis, Londonis kui ka Berliinis. Ta uurimistöö keskendub saksa kirjandusele, Wilhelm von Humboldtist ning Henri Meschonnicist mõjutatud keeleteooriatele, (bio)poliitiliste küsimuste kultuurilis-kirjanduslikele representatsioonidele ning iseäranis viimasel ajal kuristikku (sks *Abgrund*, ingl *abyss*) mõiste kirjanduslikele, antropoloogilistele, fenomenoloogilistele ning filosoofilistele käsitustele (vt Pajević 2024). Lisaks arvukatele teadusartiklitele ning toimetatud kogu-mikele on ta avaldanud raamatuid Franz Kafkast (vt Pajević 2009), Paul Celanist (vt Pajević 2000) ning võib-olla olulisimalt „poeetilisest mõtlemisest“ (vt Pajević 2012), mida võib mõista antropoloogilise teooriana inimesest. Ta „poeetilisest mõtlemisest“ tutvustav raamat-essée „Poeetiliselt mõelda. Nüüd ja kohe“ ilmub paar aastat tagasi ka eestikeelses tõlkes (vt Pajević 2023).

Selles erinumbris avaldatud tekst „Poeetiline mõtlemine, kirjandus ja fenomenoloogia Peter Handke teadvuspoeetika näitel“ põhineb Pajevići raamatu „Poeetiline mõtlemine ja küsimus inimese järele“ („Poetisches Denken und die Frage nach dem Menschen. Grundzüge einer poetologischen Anthropologie“, vt Pajević 2012) alapeatükil „Tajupoeetika – Peter Handke“ („Poetik der Wahrnehmung – Peter Handke“). Kuna taju ning selle modaalsused on fenomenoloogias kesksed, mõistab Pajević Peter Handke poetikat just fenomenoloogilise poetikana. Kuid esmalt mõni sõna autori poeetilise mõtlemise mõistest.

Nii nagu näiteks Martin Heideggeri ja mitmete teiste 20. sajandi filosoofide mõtlemine, püüab ka poeetiline mõtlemine ületada vana kuulsat subjekti-objekti vastandusel põhinevat maailmatõlgitsust. Just selline tehnoloogilis-objektivistav maailmakäsitlus, mis läheb tagasi vähemalt Rene Descartes'ini ning mis saavutas erilise hoo valgustusajal, olevat tõuganud meie lääne ühiskonnad looduse ja teiste inimeste äärmusliku esemestamise ning ekspluateerimiseni. Mõistagi on selle esemestamisega kaasnenud ka täiesti erakordne tehnoloogiline progress, kuid tänapäeval muutuvad selle prog-ressi võimalikud ohud üha ilmsemaks. Seejuures on sellesse objekteerimisprotsessi haaratud ka keel ning objekteeritud keel omakorda süvendab asjade ja inimeste esemestamist. Keelt objekteerivat keelekäsitlust nimetab Pajević märgimõtlemiseks, millele ta vastandab oma poeetilises mõtlemises keskse keelemõtlemise, mille mõned põhiideed lähevad tagasi juba Herderi ning Humboldtni. Kui märgimõtlemine

analüüsib keele üksikelementideks ning on oma olemuselt staatiline, keskendub keelemõtlemine kõneaktis teostuvalle seosele, protsessile, kontiinumile, või, kui kasutada Meschonnici väljendit, „rütmile“, võttes seejuures arvesse ka keeleväljendit ümbritsevat „materiaalset“ konteksti. Selles seoses meenutab Pajević Humboldti sõnu, et keele grammatika ja sõnavara on kõigest keele surnud luustik või karkass (Pajević 2023, 89). Keel ilmnevat kontiinumina kõige selgemalt kirjanduses ja luules, millega märgimõtlemine ei oska eriti midagi peale hakata ning mida keeleteadlased seetõttu meelega vältivat. Selline keelemõtlemine ei muuda aga ainult meie suhet keelde, vaid kogu olemisse, sest keel on ju üks peamisi viise, millega me maailma mõtestame. Siit ilmnevad ka poeetilise mõtlemise fenomenoloogilised sugemed. Uutmoodi mõistetud keel võimaldab nimelt uue, sügavama, mitmekesisema, rikkalikuma, võib-olla ka austava hoiaku fenomenide suhtes, s.t niisuguse suhte olevatesse, mis ei käsitle neid pelgalt objektide või ressursidena, mida me saame pragmaatiliselt ära kasutada. Kui Husserli fenomenoloogiat võib veel vähemalt osaliselt pidada traditsiooniliseks teadvusfilosoofiaks, siis suur osa hilisemaid fenomenolooge, iseäranis Martin Heidegger ning Emmanuel Levinas keskenduvad just keele ütlemis- ja avamisväele. Pajević ei tsiteeri Heideggeri palju, kuid pole kahtlust, et vähemalt mingites osades asetub ta poeetiline mõtlemine selle vahetusse mõttelisse lähedusse. Sama on õigupoolest lugu ka Emmanuel Levinasi kui Teisesuse mõtlemisega, olgugi et Pajević ka talle ulatuslikult ei osuta. Küll aga toetub Pajević tugevalt Martin Buberile ning tema mina-sina-suhte käsitusele, arendades selle põhjal välja oma dialogilise mõtlemise (vt Pajević 2023, 97–111). Viimane muutvat võimalikuks mina ja Teise päristise või autentse kohtumise ning avavat seekaudu uue olemissfääri, mis samamoodi ületab subjekti-objekti-suhtel põhineva olemistõlgitsuse.

Käesolevas erinumbris ilmuvas tekstis arutleb Pajević kirjanduse ning fenomenoloogia suhte üle ning analüüsib seejärel Austria kirjaniku, 2019. aastal Nobeli kirjanduspreemia pälvinud autori Peter Handke lühijutustust „Spliti saapapuhastaja“. Kirjandust peab Pajević privilegeeritud alaks, milles fenomenoloogilisi protsesse uurida, sest kirjanduslik-poeetiline keel avardab nii meie enese- kui ka maailmateadvust ja laseb asjadel ilmnedu uutel viisidel. See uute ilmneviiside avamine iseloomustavtki iseäranis Peter Handke teadvuspoeetilist kirjandust, mis tihtipeale paljastab, kuidas enesestmõistetavana ilmnev on ära kulunud kultuurilis-ajalooline produkt, millest tuleb lahti murda, et võimaldada olevate teistsuguseid, päristisemaid ilmne-misi. Handke lühijutustuses „Spliti saapapuhastaja“ on terve hulk olevaid, mis asetuvad päris uude, erilisse valgusse, iseäranis reisimees, reisimehe saapad ning saapapuhastaja, kelle erakordselt hoolika käe all löövad reisimehe saapad särava. Siinkohal on võib-olla ka huvitav märkida, et fenomenolooge on miskipärast ikka huvitanud saapad, mõtelgem näiteks Heideggeri Van Goghi „Saapapaari“ (1885) kuulsale

analüüsile „Kunsteose algupäras“ (vt Heidegger 2002). Pajević käsitleb ka Handke ilusat formuleeringut *Sich-Erkentlich-Zeigen der Dinge*, mis mingis mõttes võtab kokku kogu Handke fenomenoloogilise poeetika. Väljendina tähendab *Sich-Erkentlich-Zeigen* tänulik olemist, antud juhul siis asjade-tänulik-olemist, *erkenntlich* tava-tähenduseks on aga 'nähtav, äratuntav, tunnetatav'. Handke peab silmas seda, et kui me võtame asjade suhtes teatud luulelis-fenomenoloogilise hoiaku, on asjad meile tänulikud ning paljastavad endast rõõmuga külgi, mis jääksid meie eest täielikult varjatuks, kui me läheneks neile pelgalt pragmaatiliselt või ärakasutatavalt-eksplua-terivalt. Samasugust fenomenoloogilist hoiakut kohtame me põhimõtteliselt kõigi fenomenoloogide juures, nagu peaks ilmne ka käesoleva erinumbri artiklitest.

---

## Allikad

Heidegger, Martin. 2002. *Kunsteose algupära*. Avatud Eesti raamat. Tõlkinud Ülo Matjus. Tartu: Ilmamaa.

Pajević, Marko. 2000. *Zur Poetik Paul Celans: Gedicht und Mensch – Die Arbeit am Sinn*. Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 177. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

———. 2009. *Kafka lesen. Acht Textanalysen*. Bonn: Bernstein Verlag.

———. 2012. *Poetisches Denken und die Frage nach dem Menschen: Grundzüge einer poetologischen Anthropologie*. Dia-logik 4. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber.

———. 2023. *Poeetiliselt mõtelda. Nüüd ja kohe*. Kaasaegne mõte 12. Tõlkinud Jaanus Sooväli. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

———, toim. 2024. *The Abyss as a Concept for Cultural Theory*. Textxet: Studies in Comparative Literature 106. Leiden: Brill.

## Ülo Matjus fenomenoloogilise mõtlemise teil

Pille Tekku

**Teesid:** Käesolevas artiklis annan ülevaate filosoofiaprofessor Ülo Matjuse (1942–2023) fenomenoloogilise mõtlemisest ja tegevusest. Kirjeldan Matjuse kujunemisteed fenomenoloogina, vaatlen tema kirjutatud fenomenoloogia-alaseid tekste, konverentsiettekandeid ning loenguid fenomenoloogilise filosoofiast. Ülo Matjus oli 1970. aastatest alates üks esimesi fenomenoloogilise filosoofia uurijaid Balti riikides. Ta oli fenomenoloogilise ja olemisajaloolise mõtlemise maaletooja Eestis, selle tõlkija ning õpetaja. Matjuse fenomenoloogia-alane tegevus ei piirdunud aga ainult Eestiga. Ta oli 1970. aastatel seotud Riia fenomenoloogide ringiga ning pidas ettekandeid ka Saksamaal, kohtudes saksa filosoofi Hans-Georg Gadameriga (1900–2002). Ülo Matjuse fenomenoloogia-alased tõlked ja artiklid jäävad kestma ning õpetused jätkuvad tema õpilaste kaudu.

**Võtmesõnad:** Ülo Matjus, fenomenoloogia, fenomenoloogiline filosoofia, esteetika, Roman Ingarden, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Leonid Stolovitš

DOI: <https://doi.org/10.7592/methis.v27i34.24696>

*Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.*

*Seda, mis [mis'i, mis] ennast näitab, nõnda nagu ta ennast talt endalt [lähtudes] näitab, talt endalt [lähtudes] näha lasta.*

*Martin Heidegger (2001, 34)<sup>1</sup>*

### Sissejuhatus

Artikli pealkirja „Ülo Matjus fenomenoloogilise mõtlemise teil“ saab kirjutada ainult tagantjärele, sedagi vaid temalt mõttes luba küsides, sest filosoofiaprofessor Ülo Matjus poleks enda sõnul fenomenoloogina tahtnud ega teadnud ütelda, millisel teel ta täpselt oli. Ta eelistas olla avanevate teede keskel, filosoof Martin Heideggeri sõnutsi *Unterwegs*, keset teid – teadmata täpselt, kuhu need viivad, neid endale näidata lastes. Ainult teede keskel avanevad meile ju kõik teed, nagu Matjus armastas viidata Parmenidese ütlusele (vt Matjus 2013a, 0.07:00–0.08:04). Sõna *tee* (kr *hodos*) viib mõtete kohe ka sõnale *meetod* (kr *methodos* (teed mööda järele käimine, *meta* + *hodos*), mis suunab jõuliselt ühele kindlale teele, kus on teada, kuhu minnakse, ning mis ei sobi fenomenoloogilise lähenemisega kokku (Matjus 2013a, 0.08:34–0.09:04). Fenomenoloogia laseb asjadel endil end näidata, justkui eespool tsiteeritud Heideggeri näites.

<sup>1</sup> Tõlkinud Ülo Matjus (2013a). Rahvusteaduste loengusari „Uitamisi Eesti mõtteloos“, 0.10:16–0.10:32 (<https://utvv.ee/naita?id=18208>).

Kas saab tagantjärele näha ja ütelda, milliseil teil Ülo Matjus fenomenoloogina käis, või tuleb nüüdki hoiduda nende teede täpsest määratlemisest? Käidud teid saab siiski kirjeldada nii, nagu nad endid kirjutajale näitavad.

Ülo Matjus oli filosoofiaprofessor Tartu Ülikoolis aastatel 1992–2015. Tema filosoofiline tegevus on tihedalt seotud olnud fenomenoloogilise filosoofia autorite Roman Ingardeni (1893–1970), Edmund Husserli (1859–1938) ning Martin Heideggeriga (1889–1976). Matjus oli fenomenoloogilise ja olemisajaloolise uurimissuuna algataja Eestis, selle esimesi tõlkijaid ning õpetajaid. Tema tegevus ei piirdunud aga filosoofiaprofessorina fenomenoloogia ning olemisajaloolise mõtlemise uurimise, tõlkimise ning õpetamisega. Ta oli ka Eesti mõtteloo uurija, Eesti mõtteloo professori algataja Tartu Ülikoolis ning bibliofiil. Matjus on uurinud Eesti raamatu lugu ning osalenud Eesti raamatu aasta 2000–2001 peakomitees. Eesti raamatuloo teemal on Matjuselt ilmunud mitmeid artikleid – „Eesti filosoofiline trükis 1801–1917“ (2009), „Raamat Eestis 1941–1944“ (2001), „Kalendrid Eestis 1941–1944“ (2008), „Bibliofiilseid trükiseid Eestist 1941–1944“ (2000), „Keelatud raamat Eestis – bibliofiili pilguga“ (2001) jt, mida on ka siin asjakohane meenutada, kuna järgmisel aastal tähistatakse 500 aasta möödumist esimese eesti keelt sisaldanud trükise ilmumisest.

Käesolevas artiklis keskendun Ülo Matjuse tegevusele fenomenoloogina. Kirjeldamiseks Matjust fenomenoloogina vaatlen nii tema kirjutatud fenomenoloogia-alaseid tekste, konverentsiettekandeid ja loenguid fenomenoloogilisest filosoofiast kui ka seda, mida teised on tema tegevuse kohta ütelnud. Lisaks kirjeldan Matjust ennast inimesena olukordades, milles temas avaldus fenomenoloog. Seda on muidugi palju, seetõttu kõiki tekste siin pikemalt tutvustada ei saa, ent annan enamikust olemasolevast ülevaate. Lasen suures osas Matjusega seotud tekstidel kõneleda tema teest fenomenoloogina.

### **Fenomenoloogitee algus**

Ülo Matjuse tee filosoofina ning fenomenoloogina algas sügaval Nõukogude ajal. Aastatel 1960–1966 õppis ta Tartu Ülikoolis eesti filoloogiat. Esimesi üldise filosoofia ajaloo loenguid kuulas ta juba filoloogia õppimise ajal filosoof Rem Blumilt (1925–1989) (Matjus 2016, 309). Filosoofiasse tulekut on Matjus kirjeldanud isikliku kogemusena järgnevalt:

Erinevalt tänaseist tuli tollal igapähele endal suure vaevaga, ilma kellegi *erilise sisulise* abi või juhatuseta ennast sisse töötada olulisse ja olemuslikku, ühtaegu nii kaasaegsesse kui ka sügavalt ajaloolisse mõtlemisse – otsides, katsetades, ekseldes, teatud mõttes muidugi „hilinedes“, ent millegipärast lõppkokkuvõttes siiski veel õigeks ajaks kõigi „tarvilike“ juhuste juhtudes ja kokku juhtudes [. . .]. (Matjus 2016a, 310)

Matjuse fenomenoloogitee algas täpsemalt 1970. aastatel aspirantuuri ajal Roman Ingardeni ning tema õpetaja Edmund Husserli filosoofia uurimisega kandidaadiväitekirja kirjutamiseks. Matjust huvitas varasemal perioodil peamiselt küsimus kunsti olemusest ning ta kirjutas 1970. aastatel mitmeid eestikeelseid esteetika-alaseid artikleid, näiteks „Üks ja ainus kunst“ (1971), „Kunsti spetsiifika mõistmisest keskaegses filosoofias“ (1975), hiljem „Küsitavaks kunst“ (1980).

Väitekirja kohta on Matjus öelnud, et selle teema muutus korduvalt. Eialgu planeeris ta keskenduda vaid Roman Ingardeni esteetikale, aga selgus, et selle mõistmiseks tuli põhjalikult uurida Edmund Husserli fenomenoloogiat, tema teoseid „Loogilised uurimused“ (1900/1901)<sup>2</sup> ning „Ideed puhta fenomenoloogia ja fenomenoloogilise filosoofia jaoks“ (1913)<sup>3</sup>, millele kulus suur osa aspirantuuri ajast (Matjus 1990, 135). 1973. aastal ilmus fenomenoloogilise filosoofia teemal esimene venekeelne artikkel „Intentsionaalsuse probleemi ajaloost filosoofias“ (vt Matjus 1973). Peab märkima, et Nõukogude ajale kohaselt olid Matjuse kirjutatud fenomenoloogilist filosoofiat ja Edmund Husserlit käsitlevad tekstid 1973. aastast alates enamasti venekeelsed (Matjus 1993, 1572). Väitekirja enda teemaks sai „Intentsionaalsuse probleem Roman Ingardeni fenomenoloogias“, Matjus kaitses selle 1975. aastal Riias (Matjus 1975). Selle tekst on olemas ka TÜ raamatukogus.<sup>4</sup> Väitekirjas vaadeldakse fenomenoloogilist lähenemist kunstiteosele, võrreldes Ingardeni ja Husserli lähenemisi. Väitekirja juhendaja oli filosoof ja esteetik Leonid Stolovitš (1929–2013),<sup>5</sup> kellel oli oluline roll Matjuse fenomenoloogiahuvi tekkimises, kuigi Matjus on ütelnud, et tolerantsena ei sekkunud Stolovitš teema valimisse, töö valimisse ega avaldanud sisulist survet (Matjus 2016, 306). Stolovitšile oli Matjus tänulik Ingardeni fenomenoloogia juurde, täpsemalt teadvuse intentsionaalsuse filosoofilise probleemi juurde juhatamise eest. Stolovitšil oli Ingardeniga kirjavahetus aastal 1970, mis on ka trükitult ilmunud (Matjus 1990).<sup>6</sup> Stolovitš kirjutab Matjuse väitekirja kohta tutvustava artikli „Väitekiri esteetika alalt“, kus kirjeldas seda nii:

Käsitledes dissertatsiooni esimeses peatükis intentsionaalsuse probleemi ajalugu, jälgib Ü. Matjus, kuidas selle ingardenlik, Husserli käsitusest erinev interpretatsioon avaldub esteetika kahe kardinaalse

2 „Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logic“ 1900, „Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis“ 1901.

3 „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ 1913.

4 TÜR hoidla, Diss. A-10790; TÜR arhiivkogu, ARH Diss. Tart. 445690.

5 Leonid Stolovitši panust on kohane praegu meenutada ka seoses tänavuse Immanuel Kanti 300 aasta juubeliga. Margit Sutrop: „1980. aastail uuris Stolovitš Tartu ülikooli kunagise Kanti-arhiivi (nn Tartu Kantiana) ajalugu. 1895. aastal anti arhiiv Kanti teoste akadeemilise väljaande tarbeks Saksamaale ning jäigi sinna. Stolovitš avastas arhiivi Berliinist, mis viis selle tagastamiseni Tartusse 1995. aastal“ (Sutrop 2013).

6 Ingardeni ja Stolovitši kirjavahetus on trükitud samas väljaandes lk 138–141.

probleemi – kunstiteose olemise ja väärtuse, eelkõige esteetilise (resp. kunstilise) väärtuse olemise – lahendamises R. Ingardeni poolt. (Stolovitš 1975, 380)

Ehkki dissertatsioon soovitati monograafiana avaldada, pole väitekirja ümber töötatud ega ka avaldatud, nagu Matjus on hiljem märkinud (Matjus 2004, 13).<sup>7</sup>

Iseenesest on huvitav probleem, kuidas sai Nõukogude ajal NSV Liidu piires üldse uurida mittemarksistlikke filosoofiaid, sealhulgas fenomenoloogilist filosoofiat. See küsimus kerkib üles Matjusegi töö teema juures. Matjus esitas ka ise 1989. aastal K. Marxi nimelises Leipzigi Ülikoolis Ida-Saksamaal peetud ettekandes küsimuse, kas marksistlikul filosoofil pole ohtlik uurida mittemarksistlikke filosoofiaid (Husserli fenomenoloogia ja Heideggeri fundamentaalontoloogia näitel) (Matjus [1989] 2004a, 277–278). Siis oli muidugi juba üleminekuajal. Matjuse väitekirja teema valik 1970. aastatel viitab sellele, et fenomenoloogilise filosoofiaga oli juba sel ajal võimalik marksistlikus kontekstis mingil määral tegeleda. Tema väitekirja oli selles üks esimesi, teedrajav, ehk „otsustav samm filosoofia vabanemisel ideoloogia ikke alt“ (UT 2007, 4). Samuti on Matjus ise märkinud, et ta ei pidanud tööle lisama nn eessõnafilosoofiat, nagu kohati sel ajal veel kombeks oli (Matjus 2016a, 306). 1988. aastal kirjutas ta, et väikese suletud ringi tarvis avaldati Heideggeri tekste vene keeles juba kümmekond aastat varem. Avaldajateks olid NSVL TA Filosoofia Instituut ja TA Ühiskonnateadustealase Teadusliku Informatsiooni Instituut (Matjus 1988c, 1089). Sellise suletud ringi tarvis avaldamine eeldas ilmselt ka instituudisest kokkuhoidmist, millele Matjus on teisel viidanud (Matjus 2016a, 313). Samuti aitas „teisiti kui Moskvas“ filosoofia viljelemisele kaasa eestikeelne, võõrkeelsetele hindajatele arusaamatu õpetus, filosoofia liiga keeruliseks pidamine, harjumus mõelda filosoofiast õige ja väära kategooriates, mis muutis teistsuguse ehk küsiva mõtlemise hindajatele kättesaamatuks, ning filosoofide omavaheline ühtehoidmine ja hoiatamine (samas, 311). Ülikooli raamatukogus oli saadaval mitmeid algeelset filosoofilist klassikat sisaldavaid raamatuid filosoofia ajaloo alalt, mis aitasid samuti uurimistööle kaasa (samas, 307). Riia – ja ka Tartu – olid võrreldes Moskvaga siiski läänepoolsemad kohad, mis võimaldas natuke rohkem intellektuaalset vabadust (vt Küle 2021, 29). Need olid üldised põhjused, kuidas sai tol ajal filosoofiaga tegeleda „teisiti kui Moskvas“, ehkki kõik seda ei teinud. Siiski tundub, et fenomenoloogiline filosoofia oli üks esimesi, millega oli Nõukogude režiimi lõdvenedes võimalik tegelema hakata. Läti filosoof Maija Küle (s 1951) on märkinud, et enne 1970. aastaid (1945–1970) ei olnud veel isegi fenomenoloogilise filosoofiaga võimalik liidu piires tegeleda, kümnendi keskel aga režiimi ranguse vähenedes tekkis Nelly Mot-

---

7 Matjus arvustas omakorda hiljem Stolovitši esteetikaraamatut „Ilu ja ühiskond“ (1969) artiklis „Märkusi ühe esteetikaraamatu ääriit“ (1970).

roshilova (1934–2021) ja Merab Mamardašvili (1930–1990) mõjutusel Riias fenomenoloogide ring (sammas, 15). Selle ringiga oli seotud ka Ülo Matjus, selles mõttes sattus ta tõepoolest hoolimata oludest õigel ajal õigesse kohta.

Matjusel õnnestus 1976. aastal esineda väitekirja teemal konverentsil Saksamaal. Artiklist „Tagasi Darmstadtist“ saab lugeda, et ta võttis koos Leonid Stolovitsšiga osa Saksamaal toimunud VIII rahvusvahelisest esteetika kongressist „Esteetika, argielu ja kunstid“ sektsioonis „Esteetika ajaloost. XX sajand“ ettekandega „Esteetiline ese. Vaidlus Roman Ingardeniga“. Matjus kommenteeris artiklis nii konverentsi ennast kui Ingardeni esteetika suurt populaarsust järgnevalt:

Ülepea võib märkida, et R. Ingardeni, selle poola fenomenoloogi (1893–1970) esteetilised vaated pälvivad kogu maailmas suurt tähelepanu, küllap kõigepealt sellepärast, et ta filosoofina seab tõepoolest fundamentaalseid küsimusi (kunstiteose olemus ja olemine jne), püüdes neile sama fundamentaalselt vastata, s. t. teeb seda, millega tänapäeva mittefilosoofilise loomuga esteetika küll suurt vaeva näeb, ent millega ta oma autonoomia-taotlusis filosoofia suhtes juba põhimõtteliselt toime ei tule. Marksistlik esteetika hindab fenomenoloogilise filosoofia probleemiseadet, ent teda ei rahulda põhimõttelised lahendused. (Matjus [1976] 2004, 80–81)

Siit nähtub samuti, et fenomenoloogiline filosoofia oli marksistliku esteetika seisukohalt kohati vastuvõetav – vähemalt niipalju, et sellega dialoogis olla ning selle teatud aspekte hinnata.

Väitekirja kirjutamine oli ka selles mõttes oluline teetähis, et see viis Ülo Matjuse Ingardeni ja Husserli filosoofia juurest Martin Heideggeri olemisajaloolise mõtlemise ning tema teoste tõlkimise juurde. Heideggeri mõtlemisega oli Matjusel juba varemgi kokkupuuteid, esmalt juba filosoof Mihhail Makarovi (1922–2019) loengutes esteetika aspirantuuri ajal aastatel 1967–1970, mil Makarov pidas muuhulgas mõne loengu moodust lääne filosoofiast (Matjus 2016, 309). 1969. aastal tõlkis Matjus ka Makarovi artikli „Martin Heideggeri inimene“, mis tugineb Heideggeri „Olemisele ja ajale“ (vt Matjus [1988] 2004, 294).

Kuna eespool sai juba mainitud väliskonverentsidel esinemist, Riia fenomenoloogide ringi ning Matjuse seoseid sellega, siis ilmselgelt ei piirdunud Matjuse fenomenoloogiline tegevus ainult Eestiga. Eduard Parhomenko ongi pidanud seda Riias tegutsenud fenomenoloogide ringi (Andris Rubenis, Māra Rubene), kes tegid koostööd Moskva ülikooli fenomenoloogidega (Nelly Motroshilova), Ülo Matjusele ja ka Tõnu Luigele (1941–2019) otsustavaks tõukeks Heideggeri mõtlemise poole (Parhomenko 2023). Ülo Matjuse sõnul:



Käisin 70ndate aastate algul seoses väitekirja kaitsmiseks valmistumisega sageli Riias, kus sattusin ühe sealse filosoofi eraraamatukogus ka paarile M. Heideggeri teosele, mis olid ilmunud pärast sõda – enne sõda ilmunud olid Tartus olemas. Tõin T. Luige õhutusel järgmisel korral Tartusse kaasa oma raha eest ostetud koopia [Heideggeri] ettekandest „Platoni õpetus tõest“, millest teadupärast saigi alguse Tõnu Luige sügavam pöördumine olemisajaloolise mõtlemise poole, mis otsustavalt mõjutas kogu ta käsitust filosoofiast olemisajaloolisena ja mida ta pidevalt lihvides ja ümber sõnastades esitas aastakümneid oma loenguis filosoofia ajaloo üle. (Matjus 2016, 309)

Fenomenoloogia ja Matjuse seoste kohta on infot ka Läti poolt. Läti ülikooli professor ja Heideggeri uurija Raivis Bicevskis (1973) meenutab:

Tegelikult teadsin Ülo Matjusest juba varem – minu õppejõud Riia ülikoolis, prof. em. Maija Küle ja prof Richard Kūlis rääkisid mulle, et mõnda aega eksisteeris – ütleme nii – Balti fenomenoloogide koolkond (mõned kolleegid Leedust, üks rühm Riias ja hr Matjus), kes on Edmund Husserli fenomenoloogiaga väga intensiivselt töötanud alates 1980. aastate keskpaigast (ja ilmselt isegi veidi varem) – ja ma ütlen seda ilma igasuguse liialduseta – võidelnud nihke ja uue orientatsiooni eest lääne filosoofia poole tolleaegsel, marksistlikult-dogmaatilisel orienteeritud filosoofilisel maastikul (või tollases ideoloogias) Baltikumi akadeemilises elus.<sup>8</sup>

### **Fenomenoloogia-alased artiklid. 1980. aastad ja liikumine Heideggeri suunas**

Nagu eespool öeldud, olid Matjuse esimesed fenomenoloogia-alased artiklid venekeelsed. Loetlen siin kõiki artikleid, mis temalt vene keeles fenomenoloogia alalt ilmunud on. Väitekirja ja esimest artiklit sai juba nimetatud (Matjus 1975; 1973). Venekeelseina ilmusid veel Tartu (Riikliku) Ülikooli toimetiste sarjas artiklid „Väärtuste olemasolu probleemist R. Ingardeni esteetikas“ (1974), „Tõe probleemist Edmund Husserli „Loogilistes uurimustes““ (1979), „Teadvuse intentsionaalsuse kontseptsioon E. Husserli „Loogilistes uurimustes“. Rekonstruktsioon“ (1984), „E. Husserli fenomenoloogilise filosoofia vastuvõtu ajaloost Venemaal“ (1987), „Tunnetuse käsituse kohta E. Husserli fenomenoloogias“ (1988a) ja „Materiaalsete asjade“ olemise probleem E. Husserli fenomenoloogias“ (1988b) ning lühike ülevaade „Mõni sõna Roman Ingardenist“ (1990).

1980. aastate keskel ja 1990. aastatel seoses olude vabanemisega hakkas Matjuse filosoofiline fookus nihkuma Heideggeri filosoofia suunas. Heidegger sai oluliseks autoriks ka teistes Baltimaades. Lätis oli tegelikult juba varem, 1928–1939 Heideggeri koolkond, kuna Heidegger külastas Lätit 1928. aastal.<sup>9</sup> Kui Matjuse Husserli fenomeno-

8 Raivis Bicevskise e-kiri Joonas Hellermale, 2. veebruar 2023, saksakeelne e-kiri artikli autori valduses.

9 Samas.



Ülo Matjus jaanuaris 1988. Foto: Kaljo Raud. EKM EKLA, A-255:340.

loogiat käsitlevad tekstid on enamikus venekeelsed, siis Heideggeri filosoofiat ja selle tõlkimist puudutavad tekstid, mis hakkasid ilmuma 1980. aastate lõpus, on juba eesti- ja saksakeelsed. Matjus kirjeldas teistsugusele uurimistöole üleminekut seoses Eesti Vabariigi taasiseseisvumisega pigem vormilisena. Väliselt jäeti tekstidest ära dialektiline ja ajalooline materialism, sisuliselt oli aga muudatuste poole liigutud juba aastaid (Matjus 2016, 311).

1989. aastal oli Matjusel võimalus kohtuda ja vestelda Heideggeri õpilase filosoof Hans-Georg Gadameriga (1900–2002) Bonnis Bad Godesbergi linnaosas sümposiumil „Heideggeri filosoofilisest aktuaalsusest“. Sümposium korraldati Heideggeri 100. sünniaastapäeva puhul Alexander von Humboldti nimelise fondi stipendiaatidele, kelleks oli 1984–1985 aastal ka Matjus (vt Matjus [1989] 2004b, 313, 315). Samuti on Matjus vestelnud 1993. aastal Hermann Heideggeriga (1920–2020) Martin Heideggeri teose „Sissejuhatus metafüüsikasse“ tõlkimisest eesti keelde (Matjus 1999, 278–280).

Endale olulisemad eestikeelsed artiklid fenomenoloogilise ja olemisajaloolise mõtlemise alalt on Ülo Matjus koondanud autorikogumiku „Kõrb kasvab“ (2004) kolmandasse osasse „Kõik suur seisab tormis“. Enamik neist on seotud Heideggeri ja tema olemisajaloolise mõtlemisega, sealhulgas Matjuse saatesõnad tema tõlgitud Heideggeri tekstidele, millest tuleb juttu järgmises peatükis. Nagu Matjus isegi märkis, jäi kogumikust välja osa tekste, mis olid võõrkeeltes ilmunud, nii ka eespool nimetatud venekeelsed artiklid ja väitekiri, mis ei olnud ümber tõõtatud ega varem ilmunud.

Samuti jäid välja varem ilmunuta eestikeelsed ettekanded ja käsikirjad. Piir erisuguste tekstide (sealhulgas ka fenomenoloogiliste ja mittefenomenoloogiliste tekstide) vahel ei ole kogumikus muidugi absoluutselt selge, nagu ta isegi artiklis „Kõrb kasvab“ märkis (Matjus 2004, 13–14).

### Tõlgetest ja saatesõnadest

Ülo Matjuse üks olulisemaid saavutusi fenomenoloogina on muidugi tema oma-näolise keelekasutusega tõlked Martin Heideggeri tekstidest,<sup>10</sup> millele Matjus kirjutas ka järeلسõnad. Nimetan siin tema tõlgitud tekstid ning kirjeldan lühidalt ka saatesõnu.

Üks esimene olulisem eestikeelne tekst fenomenoloogia alalt, mis ilmus ka kogumikus „Kõrb kasvab“, on 1993. aastal eesti keelde tõlgitud Edmund Husserli „Pariisi ettekannete“ (1993) saatesõna „Edmund Husserl Descartes'i teil“. Ulatuslikus saatesõnas tutvustas Matjus Husserli varasemat eestikeelset kajastamist, elulugu ning tema fenomenoloogilise filosoofia peamisi rõhuasetusi. „Pariisi ettekanded“ on sissejuhatus transtsendentaalsesse fenomenoloogiasse, mis on Husserlile kõige olulisem teema. Matjus avab saatesõnas põhjalikumalt transtsendentaalse fenomenoloogia mõnda olulisemat probleemi, nentides, et fenomenoloogias ei saa tegelikult ühtki seda puudutavat teemat välja jätta, kuna kõik on omavahel seotud (Matjus 1993, 1573). Ta tutvustab, millise piirini Descartes'i ja Husserli lähenemised ühtivad ning lahknevad, ning kirjeldab Husserli fenomenoloogia kahte arenemisjärku – pöõret filosoofias kirjeldavalt ehk eideetiliselt fenomenoloogialt transtsendentaalsele fenomenoloogiale, avades põhjalikumalt intersubjektiivsuse teemat.

Järgnevad tõlked on Ülo Matjus teinud Martin Heideggeri tekstidest, alustades artiklite ja ettekannetega. 1988. aastal tõlkis Matjus esimesena Heideggeri ettekande „Filosoofia lõpp ja mõtlemise ülesanne“ (1988), millele kirjutas saatesõna „Teed – mitte teosed: Martin Heideggeri saateks eesti keelde“ (vt Matjus [1988] 2004). Saatesõnas tutvustas Matjus Heideggeri elulugu, tema varasemat kajastamist eesti keeles ning kuna tegemist oli esimese Heideggeri tõlkega, küsis, kas sellist filosoofi peaks üldse eesti keelde tõlkima. Tekkis ka küsimus tõlkimise kui sellise võimalikkusest – kas olemine üldse kõneleb eesti keelt (Matjus 1988c, 1089–1091). Samal aastal tõlkis Matjus Heideggeri ettekande „Küsimus tehnika järele“ (1989) ning kirjutas saatesõna „Tehnika järele küsimise järele: Martin Heideggeri tõlkimisest“. Saatesõna vaatleb Heideggeri tõlkekäsitlust tõlkimisest tõlgitsemisena, küsides, milline on õige tõlge. Tõlkimine on Heideggeri sõnul oma keele äratus, mis tekib vaidlusest võõraga (Matjus 1989, 1223–1226). 1989. aastal ilmus ajakirjas Akadeemia Matjuse tõlge Heideggeri raadiokõnelusest „Loov maastik: Miks me jääme provintsi?“ ning 1992. aastal „Spiegel'i kõnelus

10 Vt lisaks Kaalep 1997.

Martin Heideggeriga“ seletava saatesõnaga „Kõik suur seisab tormis: Lisandusi *Spiegel*’i kõnelusele Martin Heideggeriga“. 1994. aastal ilmus Akadeemias veel tõlge Heideggeri ettekandest „Fenomenoloogia ja teoloogia“.

Matjuse suuremad tõlked on Martin Heideggeri teos „Sissejuhatus metafüüsikasse“ (1996, 2. trükk 1999) järelsõnaga „Juhatus väljumaks metafüüsikast“ ning „Kunstiteose algupära“ (2002) järelsõnaga „Esteetika ületamisest“. „Sissejuhatus metafüüsikasse“ oli Heideggeri loengukursus 1935. aastast. Matjus tõlkis selle 1983. aasta loengu-väljaande järgi (vt Matjus [1996] 2004, 433, 436). „Kunstiteose algupära“ hõlmab Heideggeri mitte-esteetilist kunstikäsitlust. Sellest kõneles Matjus lähemalt enda tuntud esteetikaloengutes, millest kirjutan loengukursusi puudutavas peatükis.

### **Fenomenoloogia-alased ettekanded**

Eespool sai juba nimetatud mõnda Ülo Matjuse välismaal toimunud ettekannet. Esitan siin näidetena mõned huvitavad fenomenoloogiat puudutavad ning trükituna kättesaadavad ettekanded eestikeelsetelt konverentsidelt.

Esimesena vaatlen Goethe konverentsi ettekande teksti „Martin Heidegger – ning Goethe“ (1999), mis käsitles Heideggeri ning Goethe vahekorda. Matjus leidis, et Heidegger on Goethest kõnelenud vähe, võrreldes näiteks tema rohkete Hölderlini-käsitlustega (Matjus [1999] 2004, 451). Ta kirjeldab Heideggeri tekstides leiduvaid termineid ja väljendeid, mis Goethet puudutavad. Üks selline väljend on „Goethe maailm“ ehk ümbritsev ajalooline keskkond, millega Goethe oli vastastikuses mõjutuses ning mis mõjutas ka tema vaimset maailma. Goethe maailma iseloomustab Heideggeri väitel historiline humanism, metafüüsilisus ja nihilism (sammas, 452–454). Heidegger rõhutas Goethe puhul kõige rohkem nihilismi, Matjus humanismi ja metafüüsilisust (sammas, 457). Matjus eristab Goethet mõtlejana ja luuletajana. Goethe on tema sõnul luuletajana teistsugune – viipab luules sügavamale (sammas, 458).

Üks Matjuse huvitav fenomenoloogia-alane ettekanne toimus VI Eesti filosoofia aastakonverentsil Tallinna Tehnikaülikoolis ning kandis pealkirja „Intentsionaalsuse kasust ja kahjust“. Ettekandes küsis Matjus Husserli fenomenoloogia näitel, kas intentsionaalsus ja selle üle arutlemine on vajalik (Matjus 2010, 13). Küsimus intentsionaalsuse kasust ja kahjust oli Matjuse meelest ka küsimus filosoofia kasust ja kahjust. Ta esitas küsimuse, kas Husserl tõi filosoofiasse oma intentsionaalsusekäsitusega midagi uut, ning vastas, et küsimusepüstituse osas mitte, küll aga oli uus tema teadvusekäsitlus, mis mõjutas ka teisi teaduseid. Husserl taandas inimese teadvusele, intentsionaalsusele (sammas, 28–29).

Matjus pidas ka IX Eesti filosoofia aastakonverentsil Tallinnas ettekande „Fenomenoloogia interdistsiplinaarsest algupärast. Filosoofiaajaloolisi ülestähendusi“, mis on trükitult ilmunud ajakirjas Akadeemia. Artiklis käsitles Matjus esmalt sissejuhatuses

nii ajakirja Akadeemia interdistsiplinaarsust kui ka selle sõna enda algupära ja tähendust, nentides, et ehkki ta oli aastaid fenomenoloogiat uurinud, polnud ta varem mõelnud fenomenoloogia interdistsiplinaarsusele (Matjus 2014, 605). Fenomenoloogia interdistsiplinaarset algupära vaatles ta kolmes mõttes – esmalt Husserli elu ja töö kaudu, kuidas tema fenomenoloogiline mõtlemine kujunes eri distsipliinide – matemaatika, psühholoogia ja loogika vahel ekseldes (Matjus 2014, 608–610). Teiseks teadusesisene interdistsiplinaarsus ehk interdistsiplinaarsus loogika kui teadusliku distsipliini enda piires. Loogikat kui teadust saab jagada praktiliseks, normatiivseks ja teoreetiliseks loogikaks ehk distsipliiniks. Kolmandaks hõlmab fenomenoloogiline mõtlemine üldse kõiki teaduslikke distsipliine, on metoodiline õpetus igale eriteadusele, mis oli ka Husserli eesmärk (Matjus 2014, 611–612).

Huvitavaid ettekandeid oli Matjusel ilmselt veelgi, keskendusin siin fenomenoloogia-alastele ettekannetele, mis on trükitult ilmunud.

### **Fenomenoloogia-alased loengukursused Tartu Ülikoolis**

Fenomenoloogia-alaste loengute pidamine oli samuti oluline osa professor Matjuse fenomenoloogiteest. Nimetan ja kirjeldan järgnevalt 1990. aastatest alates Ülo Matjuse sagedamini toimunud või erilisemaid loengukursuseid Tartu Ülikoolis, mis olid seotud fenomenoloogilise filosoofia ja/või selle autoritega.

Tuntuimad on muidugi Ülo Matjuse Tartu Ülikoolis peetud esteetikaloengud. Loeng „Esteetika alused“ toimus aastatel 1995/1996–2001/2002, nimetuse all „Esteetika“ 2001/2002–2003/2004 ning „Esteetika II“ 2009/2010. Ainekataloogi sõnul tutvustas õppeaine Euroopa traditsioonilist filosoofilist esteetikat – metafüüsilist väärtusõpetust, elamusesteetikat ning Martin Heideggeri teost „Kunstiteose algupära“ (1935/1936) ja sellest lähtuvat mitte-esteetilist, metafüüsikavaba kunstikäsitlust, mis lähtus tõe (*aletheia*) mõistest (Moorlat jt 2001, 129).

Õppeaine „Fenomenoloogia kujunemine ja põhiprobleemid“ toimus õppeaastatel 1997/1998 ning 1999/2000. Õppeaine käsitles Edmund Husserli fenomenoloogia kujunemist, nn transsendentalismieelset fenomenoloogiat ning selle probleeme, nagu intentsionaalsus, kategoriaalne kaemus, fenomenoloogiline *a priori* ja fenomenoloogiline printsiip (Sibola 1997, 128). Sarnaseid teemasid käsitles aine „Edmund Husserli fenomenoloogiline panus 20. sajandi filosoofiasse“ (2001/2002 ja 2007/2008).

Õppeaine „Martin Heideggeri tehnikakäsitlus“ toimus Matjuse vastutusel õppeaastatel 1997/1998, 2000/2001 ja 2008/2009 ning „Martin Heideggeri sissejuhatus metafüüsikasse“ õppeaastatel 1999/2000–2006/2007. Need ained toetusid vastavatele Matjuse tõlgitud Heideggeri tekstidele.

Fenomenoloogia põhiprobleeme käsitlesid suuresti ka õppeained „Kaasaegset filosoofiat II“, mis toimus 1995/1996, 2005/2006–2007/2008 ning „Filosoofia ajalugu II: I.

Kantist fenomenoloogilise filosoofiani“ aastatel 2009/2010–2015/2016 (varasem „Kaas-aegset filosoofiat II“). Osalesin kahes õppeaines, mida saan lähemalt kirjeldada – „Filosoofia ajalugu II: I. Kantist fenomenoloogilise filosoofiani“ ning „Fenomenoloogia Eesti vaatepiirilt“, mis toimus õppeaastatel 2012/2013, 2013/2014 ja 2015/2016. Õppeaine „Filosoofia ajalugu II“ teemad toetusid suuresti Edmund Husserli „Loogilistele uurimustele“. Teemad olid õppeprogrammi järgi: „Edmund Husserl. Filosoofia kui range teadus (1910/1911) – uue filosoofia programm, Edmund Husserl psühholoogismist loogikas („Logische Untersuchungen“), intentsionaalsuse probleem Edmund Husserli fenomenoloogias, kategooriaalse kaemuse probleem Edmund Husserli fenomenoloogias, fenomenoloogilise *a priori* probleem Edmund Husserli fenomenoloogias, fenomenoloogilise meetodi (printsipi) probleem Edmund Husserli fenomenoloogias, Edmund Husserli algupärase fenomenoloogia suubumine transtsendentaalfenomenoloogilisse idealismi ning Pariisi ettekanded“.<sup>11</sup>

Matjus sidus õppeainetes fenomenoloogiat ka enda viimase uurimisteema ehk Eesti mõttelooga. Õppeaine „Fenomenoloogia Eesti vaatepiirilt“ toimus seoses rahvus-teadusliku Eesti mõtteloo professuuri loomisega. Teemadena olid siingi tutvustatud Husserli fenomenoloogia põhiprobleemid. Käsitleti fenomenoloogilise mõtlemise retseptiooni ajalugu Eestis. Kavasse olid võetud mõned Matjuse enda artiklid, räägiti ka filosoof Alfred Koortist (1901–1956), kes kirjutas esimesena eestikeelse fenomenoloogiat tutvustava artikli.<sup>12</sup> Õppeaine pealkirja põhjenduseks ütles Matjus midagi sellist, et õpime praegu ka ise fenomenoloogiat Eesti vaatepiirilt selles õpperuumis olles. Eesti mõttelooga seostus otseselt ka Liina Lukase õppeaine „Fenomenoloogiline Tartu“, kus Matjus osales aastal 2016/2017 ühe loenguga „Fenomenoloogia Tartus ja Tartu fenomenoloogias“.

Veidi erandlik oli õppeaine „Kunstiteose tajumise probleemid fenomenoloogias ja fenomenoloogilises esteetikas“, mis toimus 2015/2016. Aine eest oli vastutav Matjus, luges seda aga tema õpilane Anne Kokkov (1960–2017).

Siinkohal võiks nimetada ka mõnda Matjuse juhendatud fenomenoloogia-alast kraaditööd: näiteks Margit Sutropi (s 1963) magistritöö „Kadunud teost otsimas ehk fenomenoloogiline kirjandusvaatlus *contra* psühholoogism“ (1991), Anne Kokkovi magistritöö „Kunstiteose olemise seosest selle struktuuriga Roman Ingardeni järgi“ (2008) ning Juhan Hellerma (s 1986) magistritöö „Imestuse küsimus Edmund Husserli fenomenoloogias“ (2013, kaasjuhendaja Philippe Merz).

---

11 Pille Tekku loengumaterjalid Ülo Matjuse loengust „Filosoofia ajalugu II: I. Kantist fenomenoloogilise filosoofiani“, 11. september 2012, materjalid artikli autori valduses.

12 Pille Tekku loengumaterjalid Ülo Matjuse loengust „Fenomenoloogia Eesti vaatepiirilt“, september 2012, materjalid artikli autori valduses.

## Fenomenoloogiline hoidumuslik hoiak. Hoidumised ja hoiatused

Siinkohal võiks öelda mõne sõna Ülo Matjuse fenomenoloogilise hoidumusliku hoiaku kohta, mis väljendus nii tema tekstides kui igapäevases suhtluses. Matjusel oli teatud fenomenoloogiline hoidumuslik hoiak – ühest küljest tuleb olla fenomenoloogiale omaselt eelarvamusetu, asjadel end endale näidata lastes, teisalt tuleb teadlik olla, kelle või mille eest tuleb hoida ning kelle või mille poole tuleb hoida. Seda kõike õpetas ta oma õpilastele. Matjuse õpilane filosoof Jaanus Sooväli (s 1982) on järelehüüdes kirjutanud:

Ta pidas alati mõningast distantsi, või pigem *vahe-maad*, mis laskis iseseisvalt mõelda ja olla – nii temal endal kui vastas- ja ümberoleval. Üks sellise hoidumise väljendus oli, et me vist jäimegi teineteist teie-tama. [. . .] Kunagi küsisin talt, et kuna ta tunneb ju Heideggeri tekste põhimõtteliselt peast, vähemasti hilise Heideggeri omi, siis mispärast on ta trükisõnas tihtipeale hoidunud tolle mõtlemise sisulisest tõlgendamisest, piirdudes eelkõige tõlkimise ja teoste tekkelooliste üksikasjade kirjeldamisega. Vastus oli talle omane. Selle täpne sõnastus on ununenud, kuid see võis olla midagi sellesarnast, et ta on tõlkides juba piisavalt vägivaltsenud ning igal vägivald peavad olema piirid. Tõlkimist on ta kuskil nimetanud vägivaldse inimese kõige vägivaldsemaks tegevuseks. (Sooväli 2023)

Justkui hoidudes otseselt tekste tõlgendamast, viitas Matjus, et tõlkides on ta seda tegelikult ülearugi teinud.

Kui tuua Matjuse fenomenoloogilist hoidumuslikku hoiakut iseloomustavaid tekstinäiteid tema enda sulest, siis on ta juba kümme aastat varem kirjutatud artiklis „Linn kui mälestus“ (2013) teadlikult võtnud linna mõistet määratledes fenomenoloogiliselt eelarvamusetu hoiaku:

Kohtamaks seda, mis on linn mind „rahuldava“ linnana, otsustasin toimida teisiti. Käituda nimelt viimaks *ka ise* selle järgi, mida olen filosoofialoenguis ja -seminares püüdnud õpetada teistele: *kuulda võtta [vernehmen]* ja *näha lasta [sehen lassen]*. Pidin enda *vabaks* laskma, vabanema või vabastama ennast etteantud piiriltusist-määratlusist, mis vähemalt minu taotluse seisukohalt toimisid või paistsid eelarvamusi. See tähendab, et pidin hoiduma ette-üteldust, eel-arvatust, muutuma *eelarvamusetult* avatuks asjade endi *kuuldavõtuks [Vernehmung]* ja *nägemiseks* ning mitte laskma ennast segada sellest, mida olen arvanud ennast ja teisi juba *varem teadnuvat, õigesti teadnuvat*. See on üks avaraimas mõttes fenomenoloogilise mõtlemise, fenomenoloogilise hoiaku eeldusi ja momente. (Matjus 2013b, 2238–2239)

Näiteid sellisest hoidumuslikust hoiakust leiab ka tema konverentsiettekannetest ning loengutest. Konverentsiettekande „Omad ja võõrad eesti mõtteloos“ põhjal kirjutatud tekstis tuleb välja see hoidumuslik hoiak hoidumisena kellegi mõtteloost välja-jätmisest:

Kõigepealt rõhutan seda, et kõneldes Eesti mõtlemise ajaloost, Eesti mõtteloost, pean seda silmas tervikuna, mitte selle(st) üht või teist osa. Pean silmas kõiki neid võitlusi, mis on toimunud või toimumas Eesti mõtlemise ajaloos, mis tahes-tahmاتا tähendab, et kõik, mitte ainult kellegi meelest ühed „pooled“ kui „õiged pooled“ kuuluvad Eesti mõttelukku. Teatud mõttes on nad kõik oma isemoodi panusega seda rikastanud. Ses mõttes on nad ... omad, ses mõttes kuuluvad nad meile. Nad on seisnud ja jäävad seisma vastavalt ühe rahva mõtlemise ajaloo sisse ja sees. Võiks koguni utreeritult öelda, et isegi meie võõrad, vastased, koguni meie vaenlased on *meie omad võõrad, omad vastased ja omad vaenlased*. Muidugi siis, kui neil oli, mida mõtelda ja mida ütelda. Nimelt säärastena kuuluvad nad Eesti mõtlemise ajaloo kui terviku sisse, milles kestab riid, see alg-riid – see, mis ülepea tähendab ja tagab igasuguse mõtlemise, sh. ka Eesti mõtlemise püsivuse ja jätkuvuse. Ses mõttes on nad *omad*. (Matjus 2016b, 44)

Üks näide hoiatusest on aga Matjuse autorikogumiku pealkiri, Nietzsche teosest „Nõnda kõneles Zarathustra“ võetud nihilismi eest hoiatav ütlus – „Kõrb kasvab“, hoiatus mõtlemise kõrbestumise eest.

Matjuse hoidumuslikult, vihjeliselt väljendatud seisukohtadest tuli ise aru saada. Selleks esitas ta mitmesuguseid suunavaid ja ärgitavaid küsimusi. Isegi filosoofilist literatuuri käsitlevas loengus põikas ta vahel esteetika teemasse, küsides, mis on teos või kus on teos. Mõtelge, mõtelge – rõhutas ta ikka, olles suunava küsimuse kätte näidanud. Vastust filosoofilistele küsimustele ei pruugi ju lõplikult teada, aga küsida neid

ikka saab. Matjuse õpetus ei olnud esitatud vertikaalselt võimupositsioonilt. Tal oli respekt õpilaste suhtes ja tarkus mitte moraaliga lüüa, teades, et õpetust sellisel kujul omaks ei võetaks. Tuleb ise otsida ja leida, vihjeist aru saada – tuleb ise oma armastus leida. Samas oli ärgituseks heatahtlik õngeviskamine, ootel olek, kas ehk keegi mõtleb kaasa, taipab, ent ilma tungiva ootuseta-lootuseta. Ka see oli hoidumus, sest ta ütles, et tema lootused lähevad harva täide. Hoidumuslik hoiak jätab võimalused avatuks, ei pane asju kindlalt paika. See jätab teed küsivalt lahti.



Ülo Matjus.

Foto: Eduard Parhomenko.



## Lõpp ja mitte-lõpp ehk nõrgas transtsendentsis allesjäämine

Kui eelnevalt on kirjeldatud Ülo Matjuse fenomenoloogilise mõtlemise teid, kus ta seikles küsivalt otsides, katsetades, eksledes, siis nagu teedel on algus, on neil ka lõpp. Algus ja lõpp – matjuslikult väljendudes on need, nagu ta ettekandes „Omad ja võõrad „Eesti mõtteloo“ taustal“ omade ja võõraste kohta ütles, dialektilised vastandid, mida eraldab või ühendab dialektiline sõna *ja* (Matjus 2015). Kas need esialgu siingi ette võetud dialektilised vastandid, algused ja lõpud, mis on iseloomulikud teedele üldiselt, on fenomenoloogilises mõttes nii selgepiirilised ja lõplikud? Saab küsida, kus on algus ja lõpp fenomenoloogina. Matjuse lugu fenomenoloogina ei alga ehk filosoofiaõpingutest ega ka mitte Riiast, fenomenoloogide ringist, vaid ehk kusagilt lapsepõlvest või veelgi kaugemalt, kuhu ei oskagi tagasi minna. Kes teab – võib-olla olid fenomenoloogilise hoiaku alged juba tema raamatuarmastuses, mis algas lapsepõlves ning väljendus raamatunäljana, näljana selle järele, mis end seal näitas? Fenomenoloogitee lõpp ei olnud ju ka hilisem liikumine Eesti mõtteloo teemade juurde, vaid see tee kulges mõneti paralleelselt edasi. Kestma jääb igal juhul see, mis on juba kirjutatud, räägitud, ning ta kestab edasi selles tekstiski. See on endastmõistetav. Ent kestma jääb ta ka fenomenoloogilises transtsendentaalses mõttes. Väike rakenduslik fenomenoloogiline mõtisklus. Matjus kirjeldab Husserli intentsionaalsuse seletuse keelelist põhjendatust järgmise näitega:

Kõne, lause, sõna väidetud intentsionaalsus ilmneb selles, et nt. sõna *ema* eeldab alati *lapse* olemasolu, tähendab lapselisust, ent laps ise ei kuulu intentsionaalsesse sõna-elamusse *ema*, jäädes nimelt ja ometi oma „nõrgas transtsendentsuses“ alati alles. Arvatav reaalne „ese“ võib ära langeda, ära jääda (*fortfallen*), kuid intentsionaalses mõttes ei muutu midagi, laps *jääb alles*. Emad jäävad alati emadeks – ja mitte ainult figuraalses, metafoorses mõttes. Seda *last* ei saa *emalt* keegi võtta. (Matjus 2010, 20)

Kui nüüd asendada „ema ja laps“ „õpilase ja õpetajaga“, siis saab ka öelda, et õpilane eeldab õpetaja olemasolu, kuigi õpetaja ise ei kuulu otseselt sellesse sõnasse, jääb ta ikkagi oma nõrgas transtsendentsis alles, kuigi asi ise reaalse „esemena“ võib olemast lakata. Fenomenoloogias on ju ese see, mille eest leiame. Alati oleme ka me *e* väidetu juures, maailm tõendub meie jaoks. Niisiis see allesjäämine minu õpetajana allesjäämine, minu eseme transtsendents. Samas ütleb Matjus:

Kui intentsionaalne *ese* oleks *ainult* immanentne, siis poleks ilmselt võimalik suhtlemine, kõnelemine, veel enam – vaidlemine omavahel *ühtede ja samade asjade üle*, mida me ometi pidevalt teeme. Mingil viisil ei kuulu see *miski* ainult meile või ainult minule, *kuigi* see miski, see ese on alati ka *meie* või *minu* ese, sest muidu poleks *meil* või *minul* talle üldse ligipääsu ning me või ma ei saaks sekkuda kõnelusse

või vaidlusse, ei saaks suhelda ... – Fenomenoloogiliselt on fundamentaalne nimelt see transtsendents, see *minu eseme transtsendents* [ . . . ]. (Matjus 2010, 20)

Fenomenoloogilisest perspektiivist saame siis ka rääkida Ülo Matjusest fenomenoloogina, õpetajana, inimesena. Fenomenoloogiliselt jääb see käsitlus Matjusest siiski käsitluseks minu Matjusest fenomenoloogina, ent kõneleda saavad ning on kõnele- nud-kirjutanud temast teisedki, kinnitades seda transtsendentaalset kestmajäämist.

Milliseil teil siis Ülo Matjus fenomenoloogina käis? Fenomenoloogia on küsiva mõtlemise tee. Ülo Matjus käis küsiva mõtlemise teil, vaadates „seda, mis [mis'i, mis] ennast näitas, nõnda nagu ta ennast talt endalt [lähtudes] näitas...“ (Heidegger 2001, 34). Muust hinnangust proovin hoiduda. Mõtlemise teed kestavad edasi. Teed ilmuvad sinna, kus on küsijaid, käijaid. Matjus ütles – viipeid tasub tähele panna.

---

## Allikad

Heidegger, Martin. 1988. „Filosoofia lõpp ja mõtlemise ülesanne.“ Tõlkinud Ülo Matjus. – *Looming* 8: 1081–1088.

———. 1989. „Loov maastik. Miks me jääme provintsi?“ Tõlkinud Ülo Matjus. – *Akadeemia* 1 (2): 293–296.

———. 1989. „Küsimus tehnika järele.“ Tõlkinud Ülo Matjus. – *Akadeemia* 1 (6): 1195–1227.

———. 1992. „*Spiegel*'i kõnelus Martin Heideggeriga“. Tõlkinud Ülo Matjus. – *Akadeemia* 4 (5): 942–968.

———. 1994. „Fenomenoloogia ja teoloogia“. Tõlkinud Ülo Matjus. – *Akadeemia* 6 (9): 1915–1943.

———. 1999. *Sissejuhatus metafüüsikasse*. Tõlkinud Ülo Matjus. Tartu: Ilmamaa.

———. 2001. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

———. 2002. *Kunsteitose algupära*. Tõlkinud Ülo Matjus. Tartu: Ilmamaa.

Husserl, Edmund. 1993. „Pariisi ettekanded.“ Tõlkinud Ülo Matjus. – *Akadeemia* 5 (7): 1389–1424.

Kaalep, Ain. 1997. „Ülo Matjusest Heideggeri tõlkijana.“ – *Kolm Lydiat*. Eesti mõttelugu 18, koostanud Arne Metilai ja Lea Tooming, 366–368. Tartu: Ilmamaa.

Küle, Maija. 2021. „One Hundred Years of Phenomenology in Latvia. Phenomenology in Latvia. Studies in Phenomenology.“ – *Horizon* 10 (1): 15–44.

Matjus, Ülo. 1970. „Märkusi ühe esteetikaraamatu äärit.“ – *Looming* 2: 283–294.

———. 1971. „Üks ja ainus kunst.“ – *Looming* 8: 1257–1264.

———. 1973. „К истории проблемы интенциональности в философии.“ – *Труды по философии XVI*. Tartu Riikliku Ülikooli toimetised / Uchenye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta / Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 301, 188–212. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. = Матюс Ю. Й. 1973. „К истории проблемы интенциональности в философии.“ – *Труды по философии XVI*. Tartu Riikliku Ülikooli toimetised / Ученые записки Тартуского государственного университета / Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 301, 188–212. Tartu: Тартуский государственный университет.

———. 1974. „K probleme bytija cennostej v jestetike R. Ingardena. – *Trudy po filosofii XVII*. Tartu Riikliku Ülikooli toimetised / Uchenye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta / Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 324, 156–196. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. = Матьюс Ю. Й. 1974. „К проблеме бытия ценностей в эстетике Р. Ингардена.“ – *Труды по философии XVII*. Tartu Riikliku Ülikooli toimetised / Ученые записки Тартуского государственного университета / Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 324, 156–196. Tartu: Тартуский государственный университет.

———. 1975. „Problema intencional'nosti v jestetike Romana Ingardena.“ Latvijskij gosudarstvennyj universitet imeni Petra Stuchki. Rīga: Latvijskij gosudarstvennyj universitet. = Матьюс Ю. Й. 1975. „Проблема интенциональности в эстетике Романа Ингардена.“ Латвийский государственный университет имени Петра Стучки. Рига: Латвийский государственный университет.

———. (1976) 2004. „Tagasi Darmstadtist.“ – *Kõrb kasvab*. Eesti mõttelugu 54, toimetanud Siiri Ombler, 79–81. Tartu: Ilmamaa.

———. 1979. „K probleme istiny v „Logicheskikh issledovaniyah“ Jedmunda Gusserlja.“ – *Social'naja determinacija poznaniya. Filosofsko-metodologicheskie problemy*. Trudy po filosofii XX. Tartu Riikliku Ülikooli toimetised / Uchenye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta / Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 465, 36–44. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. = Матьюс, Ю. 1979. „К проблеме истины в «Логических исследованиях» Эдмунда Гуссерля.“ – *Социальная детерминация познания. Философско-методологические проблемы*. Труды по философии XX. Tartu Riikliku Ülikooli toimetised / Ученые записки Тартуского государственного университета / Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 465, 36–44. Tartu: Тартуский государственный университет.

———. 1980. „Küsitavaks kunst.“ – *Looming* 1: 103–113.

———. 1984. „Konceptija intencional'nosti soznaniya v „Logicheskikh issledovaniyah“ E. Gusserlja. Opyt rekonstrukcii. – *Social'naja determinacija filosofskih koncepcij. Social'naja determinacija poznaniya*. Trudy po filosofii. Tartu Riikliku Ülikooli toimetised / Uchenye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta / Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 693: 57–85. Tartu: Tartuskii gosudarstvennoi universitet. = Матьюс, Ю. 1984. „Концепция интенциональности сознания в «Логических исследованиях» Э. Гуссерля. Опыт реконструкции.“ – *Социальная детерминация философских концепций. Социальная детерминация познания*. Труды по философии. Tartu Riikliku Ülikooli toimetised / Ученые записки Тартуского государственного университета / Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 693, 57–85. Tartu: Тартуский государственный университет.

———. 1987. „K istorii vosprijatija fenomenologii E. Gusserlja v Rossii.“ – *K istorii vosprijatija zapadnoj filosofii v Rossii*. Trudy po filosofii XXXIII. Tartu Riikliku Ülikooli toimetised / Uchenye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta / Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 787, 132–165. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. = Матьюс, Юло. 1987. „К истории восприятия феноменологии Э. Гуссерля в России.“ – *К истории восприятия западной философии в России*. Труды по философии XXXIII. Tartu Riikliku Ülikooli toimetised / Ученые записки Тартуского государственного университета / Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 787, 132–165. Tartu: Тартуский государственный университет.

———. 1988a. „K ponimaniyu poznaniya v fenomenologii E. Gusserlja.“ – *Determinirujushhie faktory logikokategorial'nogo apparata myshlenija*. Trudy po filosofii XXXIV. Tartu Riikliku Ülikooli toimetised / Uchenye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta / Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 829, 36–73. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. = Матьюс, Юло. 1988. „К пониманию познания в феноменологии Э. Гуссерля.“ – *Детерминирующие факторы логикокатегориального аппарата мышления*. Труды по философии XXXIV. Tartu Riikliku Ülikooli toimetised / Ученые записки Тартуского государственного университета / Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 829, 36–73. Tartu: Тартуский государственный университет.

- . 1988b. „Problema bytija „material´nyh veshhej“ v fenomenologii E. Gusserlja.“ – *Determinirujushhie faktory logikokategorial'nogo apparata myshlenija*. Trudy po filosofii XXXIV. Tartu Riikliku Ülikooli toimetised / Uchenye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta / Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 829, 83–101. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. = Матьюс, Юло. 1988. „Проблема бытия „материальных вещей“ в феноменологии Э. Гуссерля.“ – *Детерминирующие факторы логикокатегориального аппарата мышления*. Труды по философии XXXIV. Tartu Riikliku Ülikooli toimetised / Ученые записки Тартуского государственного университета / Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 829, 83–101. Tartu: Тартуский государственный университет.
- . (1988) 2004. „Teed – mitte teosed: Martin Heideggeri saateks eesti keelde.“ – *Kõrb kasvab*. Eesti mõttelugu 54, toimetanud Siiri Ombler, 293–304. Tartu: Ilmamaa.
- . 1989. „Tehnika järele küsimise järel: Martin Heidegger tõlkimisest.“ – *Akadeemia* 1 (6): 1222–1227.
- . (1989) 2004a. „Leipzigigi filosoofia.“ – *Kõrb kasvab*. Eesti mõttelugu 54, toimetanud Siiri Ombler, 276–280. Tartu: Ilmamaa.
- . (1989) 2004b. „Üks Martin Heideggeri aasta.“ – *Kõrb kasvab*. Eesti mõttelugu 54, toimetanud Siiri Ombler, 312–317. Tartu: Ilmamaa.
- . 1990. „Slovo o Romane Ingardene.“ – *Smyslovye koncepty istoriko-filosofskogo znaniya*. Trudy po filosofii XXXV. Tartu Ülikooli toimetised / Uchenye zapiski Tartuskogo universiteta / Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 892: 135–137. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. = Матьюс, Юло. 1990. „Слово о Романе Ингардене.“ – *Смысловые концепты историко-философского знания*. Труды по философии XXXV. Tartu Ülikooli toimetised / Ученые записки Тартуского университета / Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 892, 135–137.
- . 1992. „Kõik suur seisab tormis: Lisandusi *Spiegel'* i kõnelusele Martin Heideggeriga.“ – *Akadeemia* 4 (6): 1246–1268.
- . 1993. „Edmund Husserl Descartes'i teil.“ – *Akadeemia* 5 (8): 1571–1603.
- . (1996) 2004. „Juhatus väljumaks metafüüsikast. Järelsõna.“ – *Kõrb kasvab*. Eesti mõttelugu 54, toimetanud Siiri Ombler, 433–450. Tartu: Ilmamaa.
- . (1999) 2004. „Martin Heidegger – ning Goethe.“ – *Kõrb kasvab*. Eesti mõttelugu 54, toimetanud Siiri Ombler, 451–461. Tartu: Ilmamaa.
- . 2000. „Bibliofiilseid trükiseid Eestist 1941–1944.“ – *Raamat on raamat. Artikleid ja ettekandeid aastaist 1953–2017*, toimetanud Siiri Ombler, 155–165. Tartu: Ilmamaa.
- . 2001. „Raamat Eestis 1941–1944.“ – *Raamatu osa Eesti arengus: Eesti Raamatu Aasta avakonverentsi ettekanded Tartus 6.–7. aprillil 2000*, toimetanud Tõnu Tender, 96–106. Tartu: Eesti Raamatu Aasta Peakomitee.
- . (2001) 2018. „Keelatud raamat Eestis – bibliofiili pilguga.“ – *Raamat on raamat. Artikleid ja ettekandeid aastaist 1953–2017*, toimetanud Siiri Ombler, 180–198. Tartu: Ilmamaa.
- . 2004. „Kõrb kasvab.“ – *Kõrb kasvab*. Eesti mõttelugu 54, toimetanud Siiri Ombler, 7–15. Tartu: Ilmamaa.
- . (2008) 2018. „Kalendrid Eestis 1941–1944.“ – *Raamat on raamat. Artikleid ja ettekandeid aastaist 1953–2017*, toimetanud Siiri Ombler, 113–122. Tartu: Ilmamaa.
- . 2009. „Eesti filosoofiline trükis 1801–1917“ – *Eesti- ja võõrkeelne trükis Eesti- ja Liivimaaal 1801–1917*, koostanud Vello Paatsi, 34–37. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

- . 2010. „Intentsionaalsuse kasust ja kahjust.“ – *Eesti Filosoofia VI aastakonverentsi teesid TTÜ 15–16 mai*, 12–30. TTÜ: Tallinn.
- . 2013a. „Uitamisi Eesti mõtteloos.“ – *Rahvusteaduste loengusari*. Tartu Ülikooli televisioon. UTTV, 17. oktoober 2013. <https://uttv.ee/naita?id=18208>.
- . 2013b. „Linn kui mälestus.“ – *Akadeemia* 25 (12): 2237–2247.
- . 2014. „Fenomenoloogia interdistsiplinaarsest algupäras. Filosoofiaajaloolisi ülestähendusi.“ – *Akadeemia* 26 (4): 603–615.
- . 2015. „Omad ja võõrad „Eesti mõtteloo“ taustal.“ – *TÜ ajaloo muuseumi aastakonverents 2015 „Omad ja võõrad Eesti mõtteloos“*. Tartu Ülikooli televisioon. UTTV, 4. detsember 2015. <https://uttv.ee/naita?id=23031&keel=est#>.
- . 2016a. „Filosoofiast Tartu ülikoolis 1940/1941 ja 1944–1991.“ – *Tagasi mõteldes*, toimetanud Ülo Matjus ja Jaanus Sooväli, 298–313. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- . 2016b. „Omad ja võõrad „Eesti mõtteloo“ taustal.“ – *Rahvusülikooli omad ja võõrad*. Tartu Ülikooli ajaloo küsimusi XLIV, 37–48. <https://doi.org/10.15157/tyak.v0i44.13229>.
- Moorlat, Peep, Ülle Kapsi ja Ülle Hendrikson. 2001. *Tartu Ülikooli loengud ja praktilised tööd I 2001/2002. õppeaastal*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Parhomenko, Eduard. 2023. „Ülo Matjusele mõteldes.“ – *Sirp*, 3. veebruar.
- Sibola, Aulis, Ülle Kapsi, Ülle Hendrikson, Lea Michelson ja Peep Moorlat. 1997. *Tartu Ülikooli loengud ja praktilised tööd 1997/1998. õppeaastal*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Sooväli, Jaanus. 2023. „Me mäletame...“ – *Sirp*, 3. veebruar.
- Stolovitš, Leonid. 1975. „Väitekiri esteetika alalt.“ – *Keel ja Kirjandus* 18 (6): 380.
- Sutrop, Margit. 2013. „In memoriam prof. emer. Leonid Stolovitš.“ – *Tartu Ülikool, filosoofia ja semiootika instituut* (veebileht), 5. november 2013. <https://filsem.ut.ee/et/sisu/memoriam-prof-emer-leonid-stolovits>.
- UT 2007 = „Professor Ülo Matjus 65.“ – *Universitas Tartuensis*, 15. juuni 2007. <https://dea.digar.ee/?a=d&d=universitas20070615&>.

---

**Pille Tekku** – MA filosoofias, filosoofia nooremteadur Tartu Ülikoolis. Peamised uurimisteemad: Eesti mõttelugu, eestikeelse filosoofia ajalugu. Ilmunud artikkel „Filosoofiliste teoste tõlked eesti keelde ja nende retseptioon 1944. aastani“ ajakirjas *Studia Philosophica Estonica* 14 (2021).

E-post: pille.tekku[at]ut.ee

## Ülo Matjus on the Paths of Phenomenological Thinking

Pille Tekku

**Keywords:** Ülo Matjus, phenomenology, aesthetics, Roman Ingarden, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hermann Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Leonid Stolovitš

The article introduces professor of philosophy, Ülo Matjus (1942–2023) as a phenomenological thinker. Matjus was a professor of philosophy at the University of Tartu from 1992 to 2015. His research was mainly focused on Roman Ingarden's (1893–1970), Edmund Husserl's (1859–1938), and Martin Heidegger's (1889–1976) philosophy, but he also investigated Estonian intellectual history and was an avid bibliophile. He prepared the establishing of the Chair of Intellectual History at the University of Tartu and also studied Estonian book history and published several articles on the topic.

This article focuses on Ülo Matjus as a phenomenologist. Ülo Matjus was one of the first phenomenological thinkers and researchers of phenomenological philosophy in the Baltic States in the 1970s and also a member of the Latvian Circle of Phenomenology in the same time period. Matjus started his phenomenological journey in the Soviet Union in the 1970s when Estonia was one of its parts. His earlier articles were written in Russian due to the Russian occupation and the restrictions posed by it in the Baltic States. These—for example the article 'The Problem of the Being of "Material Things" in E. Husserl's Phenomenology' (1988) introduced Roman Ingarden's and Edmund Husserl's phenomenological thinking to the Soviet intellectuals. His doctoral dissertation was also written in Russian, and was concerned with Roman Ingarden's aesthetical views on art—its title is *The Problem of Intentionality in Roman Ingarden's Aesthetics*. The thesis was supervised by professor Leonid Stolovitš (1929–2013) and defended in Riga, Latvia in 1975.

Since the 1990s when Estonia restored its independence, Matjus could concentrate more on Martin Heidegger's thinking. He had an opportunity to meet and talk with Heidegger's student, the philosopher Hans-Georg Gadamer (1900–2002) in Bonn (in Bad Godesberg) on the symposium 'On Heidegger's Philosophical Relevance' (1989). Matjus participated in the event as a scholarship holder for the Alexander von Humboldt's Foundation and gave a presentation (Matjus [1989] 2004b, 313). In 1993 Matjus also had a conversation with Martin Heidegger's son Hermann Heidegger (1920–2020) about translation of Martin Heidegger's *Introduction to Metaphysics* into Estonian (Matjus 1999, 278–280).

Matjus translated several phenomenological texts, for example Heidegger's *Introduction to Metaphysics* and *The Origin of the Work of Art* into Estonian (1999 and 2002, respectively) and wrote afterwords to the translations. He also translated some articles and presentations by Heidegger, for example 'The End of Philosophy and the Task of Thinking' (Estonian in 1989), 'A Question about Technique' (1989), 'Creative Landscape. Why we Stay in Province' (1989), 'Spiegel's Conversation with Martin Heidegger' (1992) and 'Phenomenology and Theology' (1994). He also translated Edmund Husserl's *The Paris Lectures* (1993), to which he wrote an introduction entitled 'Edmund Husserl on the Paths of Descartes'.

Matjus taught several courses on phenomenology at the University of Tartu since the 1990s and attended conferences both in Estonia as well as in Latvia and Germany. For example, in 1995/1996–2001/2002 he gave a lecture course "The Basics of Aesthetics" (later "Aesthetics" and "Aesthetics II") at

the University of Tartu, which introduced traditional European philosophical aesthetics and Heidegger's non-metaphysical aesthetics from *The Origin of the Work of Art*. In addition, Matjus gave lecture courses entitled 'Development of Phenomenology and its Basic Problems' in 1997/1998 and 1999/2000 and 'Phenomenology from the Estonian Perspective' (2012/2013, 2013/2014 and 2015/2016).

Matjus also gave presentations on phenomenological philosophy, for example, 'On the Interdisciplinary Origin of Phenomenology' (2014) and 'On the Benefits and Harms of Intentionality' (2010) at the Annual Conferences of Estonian Philosophy. Some of his students have also studied phenomenology—Margit Sutrop (b. 1963), Anne Kokkov (1960–2017) and Juhan Hellerma (b. 1986) wrote their MA theses about phenomenology.

Matjus also applied a phenomenological and open-minded attitude (i.e. an attitude without prejudice) in his life. As a professor and phenomenologist, he warned his students what to beware of, and toward which one must hold on to, which is part of phenomenological attitude, but let them stay themselves at the same time. He had respect for his students. He was very supportive and at the same time taught them that you have to find your own way. His teachings now live on through his students.

**Pille Tekku** – MA in philosophy, junior researcher in philosophy at the University of Tartu, last student of Ülo Matjus. Her main research topics include Estonian intellectual history, history of philosophy in Estonian; she has published the article "Translations of Philosophical Texts into Estonian and their reception until 1944" in *Studia Philosophica Estonica*, Vol. 14 (2021).

E-mail: pille.tekku[at]ut.ee

## „Ning minu maailmapilt laguneb hoogsalt“. Aira Kaalu kiri Ene Mihkelsonile 6. juulil 1984

Eduard Parhomenko, Marin Laak

DOI: <https://doi.org/10.7592/methis.v27i34.24697>

Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Kultuuriloolises Arhiivis leiduvad Aira Kaalu kirjad Ene Mihkelsonile aastaist 1983–1986 (EKLA, fond 421, mapp 2:16). Aira Kaalu ja Ene Mihkelsoni kirjavahetus näitab kahe kirjaniku mitu aastat kestnud lähedast suhet, mis oli arvatavasti alanud Mihkelsoni heatahtlikust arvustusest Aira Kaalu luulekogule „Saaks kord seda imet veel vaadata“ (Tallinn, 1981). Hilisematel aastatel pikemate proosateoste loomisele pühendunud suurkirjanik kirjutas 1970. ja 1980. aastatel ka kirjanduskriitikat (Olesk 202, 48) – tema arvustus, pealkirjaga „Luuletaja muutumine ajas“ oli ilmunud 1981. aasta 21. augustil kultuurilehes Sirp ja Vasar (vt Mihkelson [1981] 1986). Lähendada võis neid ka tõik, et Aira Kaal oli oma allkirjaga toetanud 40 kirja, millega 1980. aastal avaldati avalikult protesti eesti ühiskonna venestamise ja noorterahutuste vägivaldaga mahasurumise vastu. Aira Kaalu kui juunikommunisti allkiri võis mõjuda seal eriti väärtuslikuna.

Ene Mihkelsoni isikuarhiivis on vaid seitse kirja Aira Kaalult, teised kirjad ega ka Mihkelsoni vastused pole säilinud. Aira Kaalu kirjad on saadetud suvisel ajal Tornimäelt, Kaalude perekonna kodukohast Saaremaalt Võrumaale Trolla külla, kuhu 1980. aastatel oli oma suvekodu sisse seadmas Mihkelson. On teada, et 1980. aastatel käisid Ene Mihkelson ja Aira Kaal tartlastena tihedalt läbi, eriti viimase kodus Tähtveres. Järgnevas publikatsioonis on avaldatud Aira Kaalu kiri 6. juulist 1984, milles mainitud maailmapildi lagunemine kutsub arutlema selle filosoofilise mõiste tähenduse üle ja pakub veelkord mõtteainet luuletaja muutumise kohta ajas.



Ene Mihkelson Aira Kaalu 80. sünnipäeval novembris 1981. aastal ENSV Kirjanike Liidu Tartu osakonna majas Õpetaja tänaval. EKM EKLA, reg 2018/115).



Oma sisult mõjuvad Aira Kaalu kirjad argistena: neis pajatab ta läbikäimistest sugulaste ja tuttavatega, vahendab oma lektüürimuljeid ja looduselamusi. Valdavalt argine toon, justkui tühjast-tähjast rääkimine on ilmselt viis olla lähedal ja lähedane oma adressaadile. Ja nii öeldakse olulisi asju. Kas siis selles tähenduses või ka eripärasema sisu mõttes jääb silma kiri 6. juulist 1984. Selles tulevad kõne alla spetsiifilisemad teemad, millega Aira Kaal on tegeleenud ka varemalt: maailmavaade, maailmapilt ja kriitika. Omavahel seotult pingestavad need tema filosoofilisi otsinguid juba algusest.

Aira Kaalu (7. XI 1911, Saaremaa, Uuemõisa – 7. IV 1988, Tartu), kes aastail 1930–1940 õppis Tartu ülikoolis peaaoinena filosoofiat, 1941 suunati TRÜs marksismi-leninismi aspirantuuri ning aastail 1945–1950 tegutses seal marksismi-leninismi vanemõpetajana, mäletatakse eeskätt luuletajana. Siiski on kurikuulus Aira Kaalu traktaadimõõtu artikkel „Formalismide idealistlikud juured“ (1950), mis paistab tuginevat tema väitekirjaprojektile „Ideoloogia küsimused Eesti nõukogude kirjanduskriitikas“. Artiklis ründab ta eesti luulet ja kirjanduskriitikat stalinistlikus vaimus, lisades omalt poolt hoogu repressioonidele haritlaskonna seas, mis järgnesid EK(b)P märtsipleenumile (1950). Noore Aira Kaalu kui ekstaatilise juunikommunisti kujunemiskäigu kontekstis pakub huvi tema hilisem tunnistus oma maailmapildi lagunemise kohta. Kõnekas on ka tööik, et ta tunnistab seda oma kirjas kirjanik Ene Mihkelsonile (21. X 1944, Järvamaa – 20. IX 2017, Tartu), metsavenna tütrele. Kirjavahetuses kajastub Aira Kaalu looduse kogemise, aga ka lähedaste inimestega läbikäimise ekstaatiline loomus, selle vahetu seos maailmavaatelse refleksiooniga. Kui Aira Kaal oma varasemas 1940. aastate luules otsib nii oma looduselamuste kui ka sotsiaalsete muutuste kogemise kõikehaaravusele maailmavaatelist vormi materialistliku dialektika kategooriate käsitusest, siis nüüd kõnealuses kirjas märgib ta justkui selle luhtumist. Kirjas väärleb tähelepanu teatud paralleelsus looduselamuse, lähedastega läbikäimise vahetuse luulelise ja maailmapildilise haaramise vahel. Õigupoolest selle haaramatuses, mis väljendub äpardumises luuletuse kirjutamisel: „Teine ere suvine mulje jäi mulle ühest väikesest meresõidust Orissaare all. Valgus ja värvid ja pilved ja taevarannad imbusid minusse. Püüdsin isegi värssi panna, kuid tuli välja üks naiivne puterdis. Muidugi võin selle kallal veel vaeva näha, aga vähe lootust!“ Ning looduse kogemises maailmapilti lagundavana: „Muidu läheb aeg niisama. Käin vahel kadakate vahel jalutamas ja nisupõllu ääre seest rukkililli korjamas. Latran koduste ja külalistega. Ning minu maailmapilt laguneb hoogsalt [minu sõrendus – E. P.]. Sellest tekib vahel eriline pinge, teinekord jälle mõni moment sügavat igavust ...“

Kord „maailmapildist“, kord „maailmavaatest“ rääkides on Aira Kaal kasutanud neid sõnu ka varemalt intuiitiivselt, mõisteliselt eritlemata. Kui nüüd siinkohal seda eritlust üritada, siis saab kõigepealt öelda, et nii maailmavaate kui ka maailmapildi

puhul on tegemist kõikehaarava tervikteadmise (–nägemusega) maailmast selle nähtumise mitmekesisuses ja aspektide paljususes. Kuid kui maailmavaate puhul peetakse oluliseks rõhutada selle suhestatust subjektiga, määratletust subjekti kaudu ja selles tähenduses subjektiivsust, mis võib olla nii individuaalne kui ka kollektiivne, siis maailmapildile kaldutakse omistama teatud iseseisvust ja objektiivsust – maailmapilt kui tervikstruktuur, mille terviklikkus tuleneb maailmast enesest ja mille puhul pole vajadust võtta vähemalt esiotsa arvesse maailma seotust tunnetava ja tegeva subjektiga. Rõhutaks veel, et see kõikehaarav terviklikkus, mis iseloomustab igasugust maailmavaadet ja maailmapilti, pole taandatav terviku koostisosade summale (vt Mies 1999a; 1999b; Thomé 2004a; 2004b).<sup>1</sup> Aira Kaalu kohta saab aga öelda, et maailmavaadetest ja maailmapildist paistab ta kõnelevat sünonüümselt. Tema sõnakasutuses on põhimine, et nii maailmapilt kui ka maailmavaade presenteerivad maailma kõikehõlmavalt, haarates enesesse maailma ning inimese (tolle suhete ja suhestumistega) kui maailma tervikusse liigenduva.

Intensiivsus, millega Aira Kaal varasemalt oli maailmavaate küsimusele läheneanud, nähtub tema 1941. aastal ilmunud artiklist „Akadeemilise intelligentsi maailmavaadetest“. Heites toonasele eesti haritlaskonnale ette „tervikliku maailmavaate puudumist“, diagnoosides „maailmavaatelist kriisi“, maailmavaatelist kaost („teooriarägas-tik“), „kodanliku hariduse paratamatu tulemusena“, arvustab ta konkreetsemalt toonast Tartu ülikoolis antavat haridust, iseäranis filosoofia õpetamist:

Ülikooli kateedrit seletati mitmesuguseid teooriaid, kuid igaiht valgustati eri lähtekohast. Õpiti näiteks filosoofiat. Igaüks võis endale välja valida kuitahes vananenud maailmavaatelse eeskuju ja selle ümber konstrueerida oma filosoofiasüsteemi, seisukoha, millest võis hakata vaatlema kogu maailma „läbi oma isikliku prisma“. (Kaal 1941, 95)

Kirjeldatud olukorrast nägi Aira Kaal pääseteed marksismi-leninismi kui „ainsa võimaliku meetodi“ juurutamises, mis suutnuks aidata „teooriarägas-tikus“ „orienteeruda“: „Tõepoolest, selleks, et mõista teaduse, kunsti ja tehnika saavutusi ja näha nende rakendamise tingimusi rahva elu paremaks muutmisel, peab haritlasel olema tugev dialektilis-materialistlik maailmavaateline põhi. Kodanlikul noorsool see muidugi puudus“ (Kaal 1941, 98).

Et Aira Kaal selles artiklis ei nõua taga mitte lihtsalt ainuõiget maailmavaadet, vaid otsesõnu maailmavaate terviklikkust, on silmnähtavalt Leninist inspireeritud: „Marxi õpetus on kõikvõimas, sest ta on tõsi. Ta on täielik ja harmooniline, andes inimestele

---

<sup>1</sup> Vt ka Toomas Killaku artikleid maailmavaate mõiste kujunemisloost (Killak 1979; 1981; 1987). Toomas Killak õppis filosoofia aspirantuuris ja õpetas filosoofiat Tartu ülikoolis 1970. ja 1980. aastatel.

tervikliku maailmavaate, mis on lepitamatu igasuguse ebausuga, igasuguse reaktsiooniga, kodanliku rõhumise igasuguse kaitsega“ (Lenin [1913] 1953, 3–4). Marksistlik-leninistlik maailmavaate käsitus rõhutab, et kapitalistlikus ühiskonnas selle klassiiseloому tõttu ei saagi esineda „ühtset maailmavaadet“. Stalini-aegne filosoofialeksikon määratleb maailmavaadet kui „kõigi inimest ümbritsevate loodus- ja ühiskonnannah-tuste kohta käivate vaadete ja kujutelmade süsteemi“. Süsteem on siin sõna, mis käib terviku, selle totaalsuse kohta. Leksikon jätkab:

Maailmavaate tähtsus seisneb selles, et kindlaks määrates üldise käsituse maailmast ja tema seadus-pärasustest, ta sellega tingib ka inimeste suhtumist sellesse, mis neid ümbritseb. Klasside ühiskonnas ei ole ega saagi olla ühtset maailmavaadet. Iga klass, vastavalt oma ühiskondlikule positsioonile, töötab välja eri vaate kogu ümbritsevale tegelikkusele [ . . . ]. (Rosental ja Judin 1941, 156)

Aastal 1981 kirjapandud laastus „Illusioonide kütkes“ „maailmapilti“ nimetades kirjeldab Aira Kaal oma ekstaatilise loodusetaju tervikkuse ja küllalduse kogemust (Kaal 1986, 85–86). Nüüd on oluline, et maailmapildi sünn on siin vahetult seotud loo-duse tajumisega kõikehaarava tulvana, mida Aira Kaal püüab siis kirjanduslikuks laas-tuks sõnastada. Igatahes pole siin enam juttugi marksistlik-leninistlikust õpetusest või mõnest muust doktriinist kui maailmavaate/maailmapildi alusest. Teisalt ei saa jätta märkimata, et Aira Kaalu laastus kirjeldatud maailmapilt seostub kõige rohkem Kanti filosoofiaga. Kant ongi see, kes võttis sõna *maailmavaade* (*Weltanschauung*) üldse esi-mest korda kasutusele. Kanti teose „Otsustusjõu kriitika“ §-s 26 tähendab maailma-vaade võimet koondada maailm esteetilis-retseptiivse kaemuse (*Anschauung*) alla ja haarata maailm lõputult mitmekesise nähtumusena mõistesse (vt Kant [1790] 2009, 119–120). Nii tuleks see tõlkida pigem maailma kaemuseks, rõhutades selle meelelis-aistingulist päritolu. Just see on aspekt, mis siinkohal seob Aira Kaalu mõistekasutust Kantiga.

Vaatasin, kuidas taevas laotus üle mere ja meri laius silmapiirini, vabalt, suurejoone-liselt ja uhkelt. Muud ma ei näinud ega kujutlenudki, sest see, mis mu pilgule avanes, moodustas kogu mu maailmapildi. See pilt oli küllaldane. [minu rõhutus – E. P.] Ning ses pildis oli taoline õndsus, et midagi ebaseeldivat ei saanud juhtuda. Kogu maailmapilt oli puhtaks pestud pahedest; ei terroriakte, ei sõdu, ei madalaid mõtteid ega räpaseid intriige, halvast ilmast rääkimata!

Üks väike tüdruk ilmus randa ja hakkas kive vette loopima, rahulikult, kindlakäeliselt, ikka sulpsti ja sulpsti... Ning päike, sulatanud pilveloori sisse augu, langetas hiljakesi oma kuldredeli otse tema jalge ette. Näis, nagu tahaks ta ütelda: „Käi taevas ära, laps, kui sul on tahtmist!“ [ . . . ]

Ja samas käisin ise taevas ära, ehkki vaid silmapilguks. [ . . . ] kumbapidi see oli, kas mina käisin taevas või taevas minus. Igatahes täitis ta mind üleni, mu meeled ja mõtted olid temast tulvil [minu rõhu-tus – E. P.] [ . . . ]

Oli vaid taeva avaruse valgusvoog ja vete otsatuse läbipaistvus. Kõik hingas suurt selgust ja puhtust. Kõik kumas ja kumas ja peegeldus vastastikku üksteise kohal ja üksteisest läbi. (Kaal 1986: 85–86)

Kõnealuses, 1984. aasta 6. juuli kirjas Ene Mihkelsonile Aira Kaal hoopis pajatab, kuidas loodusetajude tulv ja lähedastega lävimise lähedus nimelt lagundab tema maailmapilti ja nurjab luuletamist. Mis mõttes siis? Kas selle marksistlik-leninistliku totaliseeriva maailmavaate tähenduses, mille eest ta kommunistina võitles? Või selle maailmapildi tähenduses, mille algupärana ta kirjeldab oma ekstaatiliselt kõikehaaravat loodusetaju? Ja kas nende algupärad on Aira Kaalu puhul üldse lahutatavad? Tema varasemast luulest saab ehk välja lugeda, kuidas need algselt kokku kuulusid, ning seejärel, 1940. aastate lõpust on näha, kuidas ta ideoloogilise enesekriitika korras püüab oma loodusluulet, selle ekstaatilisi momente allutada stalinistlikule materialistliku dialektika kategooriate õpetusele sisust ja vormist. Nüüd võib see kirjas kirjeldatud maailmavaateline lagunemine tähendada lõplikku lahtiütlemist sellest sügavale stalinismi juurduvast nõukogudemeelsest maailmavaatest. Või on selle taga ühtlasi sügavam hetkeline kogemus igasuguse maailmavaate kui millegi kõikehaaravale terviklikkusele pretendeeriva võimatusest ja ühtlasi kogemus õhtumaise filosoofia algusesse tagasiminevate kategooriaalsete eristuste (vorm – aine/sisu), ka neist võrsuvate esteetika kategooriate rabadusest? See äratundmine oma sügavuses jäi aga tõesti, nagu paistab, silmapilguks. Aira Kaal justkui astuks tagasi, pannes oma laastule peal-kirjaks „Illusioonide kütkes“.

Artikkel on seotud Eesti Kirjandusmuuseumi projektiga „Kultuurilugu ja arhiiv: allikad, probleemid, vaatenurgad“ (EKM 8-2/22/1) ja Eesti Haridus ja Teadusministeeriumi projektiga „Eesti kultuuri arengustrid“ (EKKD1112).

---

## Allikad

Kaal, Aira. 1941. „Akadeemilise intelligentsi maailmavaatest.“ – *Nõukogude Kõrgem Kool. Hariduse- ja Kunstiteaduste ja ELKNÜ ajakiri* 2, 95–102.

———. 1986. „Illusioonide kütkes.“ – *Seitse tõtt ja seitse valet*, 85–88. Tallinn: Eesti Raamat.

Kant, Immanuel. (1790) 2009. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Killak, Toomas. 1979. „O pozitivistskoj interpretacii problemy mirovozzrenija.“ – *Social'naja determinacija poznanija: Filosofsko-metodologicheskie problemy*. Trudy po filosofii XX. Uchenye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta 465, 67–80. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. = Томас Киллак. „О позитивистской интерпретации проблемы мировоззрения.“ – *Социальная детерминация познания: Философско-методологические проблемы*. Труды по философии XX. Ученые записки Тартуского государственного университета 465, 67–80. Тарту: Тартуский государственный университет.

———. 1981. „Duhovno-prakticheskiy smysl pervonachal'nogo upotrebleniya termina „Weltanschauung““ – *Metodologicheskie voprosy social'noj determinacii poznaniya*. Trudy po filosofii XXII. Uchenye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta 531, 118–135. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. = Томас Киллак. „Духовно-практический смысл первоначального употребления термина „Weltanschauung““ – *Методологические вопросы социальной детерминации познания*. Труды по философии XXII. Ученые записки Тартуского государственного университета 531, 118–135. Тарту: Тартуский государственный университет.

———. 1987. „Ob osmyslenii ponjatija „Weltanschauung“ V. F. J. Schellingom.“ – *Social'naja determinacija poznaniya: Metodologicheskij faktor nauchnoj dejatel'nosti*. Trudy po filosofii XXXII. Uchenye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta 786, 92–104. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. = Томас Киллак. „Об осмыслении понятия “Weltanschauung” В. Ф. И. Шеллингом.“ – *Социальная детерминация познания: Методологический фактор научной деятельности*. Труды по философии XXXII. Ученые записки Тартуского государственного университета 786, 92–104. Тарту: Тартуский государственный университет.

Lenin, Vladimir. (1913) 1953. „Marksismi kolm allikat ja kolm komponenti.“ – *Teosed*, kd 19, lk 3–8. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.

Rosental, Mark ja Pavel Judin, toim. 1941. *Lühike filosoofiline leksikon*. Tõlkinud Rudolf Kulpa ja Leo Anvelt. Tartu: Teaduslik Kirjandus. (2. tr 1945; 3. tr 1946.)

Mies, Thomas. 1999a. „Weltanschauung.“ – *Enzyklopädie Philosophie*, toimetanud Hans Jörg Sandkühler, kd 2, 1733–1737. Felix Meiner Verlag.

———. 1999b. „Weltbild.“ – *Enzyklopädie Philosophie*, toimetanud Hans Jörg Sandkühler, kd 2, 1737–1739. Felix Meiner Verlag.

Mihkelson, Ene. (1981) 1986. „Luuletaja muutmine ajas. (Aira Kaal. Saaks kord seda imet veel vaadata. Tallinn, 1981. 208 lk.)“ – *Kirjanduse seletusi. Artikleid ja retsensioone 1973–1983*, 194–202. Tallinn: Eesti Raamat.

Olesk, Sirje. 2024. „Ene Mihkelsoni elu.“ – *Tetraeeder karjamaal. Ene Mihkelsoni eluraamat*, koostanud Marju Lauristin ja Sirje Olesk, 31–74. Tallinn: Tänapäev.

Thomé, Horst. 2004a. „Weltanschauung.“ – *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, toimetanud Joachim Ritter, Karlfried Gründer ja Gottfried Gabriel, kd 12, 453–460. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

———. 2004b. „Weltbild.“ – *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, toimetanud Joachim Ritter, Karlfried Gründer ja Gottfried Gabriel, kd 12, 460–463. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

---

**Eduard Parhomenko** – õpetab filosoofiat Tartu Ülikoolis. Tema peamisteks uurimisvaldkondadeks on klassikaline saksa filosoofia, fenomenoloogia ja Eesti mõttelugu.  
E-post: eduard.parhomenko[at]ut.ee

**Marin Laak** – PhD, Eesti Kirjandusmuuseumi kirjanduse ja kultuuriloo allikate töörühma vanemteadur, raamatu „Tetraeeder karjamaal. Ene Mihkelsoni eluraamat“ (2024) toimetaja.  
E-post: marin.laak[at]kirmus.ee

Saaremaal  
6 VII 84

Kallis Ene!

Sain Su kirja ning soovustasin kullu pööra, olin just langes ülikriitilisse maledusse. Ootasin "Loomingut" - siinsesse postkontoris pole see vist veel saabunud. Teadsin ke, et paar (mu enda meelest värviket) episoodi on väl- ja tseenseeritud. Muidein pead seete, mis muul- jet see teinuke avaldab jne. Sinu suhtumise julgustas muud tublisti. Ole terve!

Mu lahkumine Tartust tundus endalegi pool- juhulike. Aga arvasin et kui kein ära Tallinnas ja põhjarannikul, siis tegagi Tartusse sõita oleas liigne vaev. "Põimasin" siis Tallinnast uude- lisa. jõudsin 16 juuni õhtupoolel uue kohale ja olen seni hõlpsalt rahulikuks elu elanud.

jaanipäev või õigemini jaanipäev laskis vihma- sest kumast noolmata hujukillast. Vambo- juures oli suur voolava torni püsti. aetend. Suur- lassi-sõnnu paari päeva ümber. Paksud vööd sel- l'os- saapad jalas. vihmavarjud peapohel ja aiato- lid taguriku all istusime nautisime lõhet- suitsu ja sädemed. Lood oli ka vee ulatuses - suituräimele, õlle, viina ja võileibade deka. kaja- kad olid vabepool ühe räimevoti (kilekott) vüll- lõhki tõmmunud ja muist sõnu kohve panand, ent meile jätkus ikkagi.

Viim tagi vahelagu. Kommunistid lõnu laulu- ma vüll ära oodake ei jõudnud. Keid' Hluisi po- ped - Maati, Peeter ja Vambo - ning väimees Olav pi- dasid vastu kommunisti kella 7-ni. Mu viisimusele- kas nad linnude võimast separeeri muulsid, vaestas.

Matti, et „laulsian ise veel valjemini“.

Täine ere süvine mulje jää mulle ilmselt väikesest mere sõjast Orissaare all. valgus ja värvid ja pilved ja taevarannad imbutid muusika. Püüdsin isegi värsi joonata, kuid tuli välja üks noaivone puterdas, sühidugi, võin selle kellel veel vaeva näha, aga vähe lootsust!

Kärsin ka hernamaal kaarutauas, koos Sleenar ja Triiduga. Mõeldavad põidlavahed on nüüd villis. Kehavars hõõrub mul elati-villid välja, pärselt tuleb peos nahk peale. Aga vaev on vintsele.

Olen ka kodus istunud ja lugenud, koriduslehtemised nagu „Gjörkö Kokko ja Ungelotare“, „Shakespear'i Hamlet“, A. A. Lihne, „Kampjoes puhk“ erutavad mind rohkem kui need raamatud. O. Lutsu mälestused - pole riig. L. Leere „Tõbevalgeus“ edeneb mul visalt. Pean end võtku võtma!

Aga G. M. Luuletused „Nõukogude Naistes“ rõõmustavad mind tõsiselt. Oled hästi-võrre... ja pilt on ka kena - ühtlasi algas ja ainas.

Ka ühes numbris vana „Tänapäev“ (1934a) peitus suurt huvi. Tänuksaare arutleb seal kirjanduse siin-nuuse üle, Ed Saamandi meel, intelligenti ja kodanlase üle - päris põnev! Palju paralleelset meid kaasajale...“

Siinida lähed aeg niisama, päin vahel kodakate vahel jalatamas ja misu põllu ääres seest muhakililli korjamas. Latsan koduste ja kütalõstega. Ning minu maailmapilt laguneb hoogsalt. Sellest täis vahel entine pinge, teinekord jälle mõni moment sügavat, parvult... oleasin õnnelik kui sooksin mi süvenemist töid teha nagu sina. See kurnab sind ka kindlalt: kuid lõppvõit võttes, jääb sulle sellest kergendust. Nii et - kannata välja!

Mul seisab homme es ruku äe Anali Elisabeth Kalauri 75. sünnipäev Järnimäel. Eks näe, mis siis saab!

Ter vitusi sulle ja seljaga!

Aira

Kallis Ene!

Sain Su kirja ja rõõmustasin hullupööra, olin just langemas ülikriitilisse meeleollu. Ootasin „Loomingut“ – siinsesse postkontorisse pole see vist veel saabunud.<sup>1</sup> Teadsin ka, et paar (minu enda meelest värvikat) episoodi on välja tsenseeritud. Murdsin pead see üle, mis muljet see tervikule avaldab jne. Sinu suhtumine julgustas mind tublisti. Ole terve!

Mu lahkumine Tartus tundus endalegi pooljuhuslik. Aga arvasin, et kui käin ära Tallinnas ja põhjarannikul, siis tagasi Tartusse sõita oleks liigne vaev. „Põrutasin“ siis Tallinnast kohe siia. Jõudsin 16. juuni õhtupoolikul kohale ja olen seni tõeliselt rahulikku elu elanud.

Jaanipäev või õigemini jaaniöö läks vihmasest ilmast hoolimata tujuküllaselt. Vambola juures oli suur kadakatorn püsti aetud. Sugulasi-sõpru paarikümne ümber. Paksud vatid seljas, saapad jalas. Vihmavarjud peakohal ja aiatoolid tagumiku all istusime, nautisime lõket, suitsu ja sädemeid. Laud oli ka käe ulatuses – suitsuräime, õlle, viina ja võileibadega. Kajakad olid vahepeal ühe räimekoti (kilekott) küll lõhki tõmmanud ja muist sisu nahka pannud, ent meile jätkus ikkagi.

Vihm tegi vaheaegu. Hommikust linnulaulu ma küll ära oodata ei jõudnud, kuid Ilmari pojad – Mati, Peeter ja Vambo ning väimees Olev pidasid vastu hommiku kella 7-ni.<sup>2</sup> Minu küsimusele, kas nad lindude võimsat segakoori kuulsid, vastas Mati, et „laulsime ise veel valjemini“.

Teine ere suvine mulje jäi mulle ühest väikesest meresõidust Orissaare all. Valgus ja värvid ja pilved ja taevaranad imbusid minusse. Püüdsin isegi värssi panna, kuid tuli välja üks naiivne puterdis. Muidugi võin selle kallal veel vaeva näha, aga vähe lootust!

Käisin heinamaal kaarutamas, koos Ilmari ja Tiiduga. Mõlemad pöidlavahed on nüüd villis. Rehavars hõõrub mul alati villid välja. Pärast tuleb paks nahk peale. Aga vaev on vintske.

Olen ka kodus istunud ja lugenud. Korduslugemised nagu Yrjö Kokko „Ungelo tare“, Shakespeare'i „Hamlet“, A. A. Milne'i „Karupoeg Puhh“ erutavad mind rohkem kui uued raamatud. O. Lutsu mälestused – pole viga. L. Mere „Hõbevalgem“ edeneb mul visalt.<sup>3</sup> Pean end kokku võtma!

Aga Sinu luuletused „Nõukogude Naises“ rõõmustasid mind tõsiselt.<sup>4</sup> Oled hästi vormis... Ja pilt on ka kena – ühtlasi uljas ja armas.

---

1 Aira Kaalu Saaremaa meeleoludest inspireeritud luuletused „Rannal“, „Päike, pilved, lainevood“ ja „Laps toore õunaga“ ilmusid alles Loomingus 1984, nr 11 (lk 1443–1445).

2 Juttu on Aira Kaalu venna Ilmar Kaalu poegadest ja tütre Ülle abikaasast.

3 Soome loomaarsti ja kirjaniku Yrjö Kokko (1903–1977) Lapimaa lindude elu jälgiv romaan „Ungelon torppa“ (Helsinki, 1957) ilmus eesti keeles Inger Tamme tõlkes pealkirjaga „Ungelo tare“ (Tallinn, 1973).

4 Ajakirjas Nõukogude Naine 1984, nr 6, lk 14 ilmusid Ene Mihkelsoni luuletused \*\*\* „Kui aeg kutsub sind tagasi ja ma“, \*\*\* „Ärgu mingi metsa kalk“, \*\*\* „Mõtlesingi endast läbi“, \*\*\* „Uks klõpsus kinni ei see“ ning \*\*\* „Kas unistused täituvad kivimajas“. Neid luuletusi ei ole autor oma luulekogudes hiljem avaldanud.



Üks number vana „Tänapäeva“ (1934 a) pakkus suurt huvi. Tammsaare arutleb seal kirjanduse suunamise üle,<sup>5</sup> Ed[uard] Laaman meie intelligentsi ja kodanluse üle<sup>6</sup> – päris põnev! Palju paralleelset meie kaasaajale...

Muidu läheb aeg niisama. Käin vahel kadakate vahel jalutamas ja nisupõllu ääre seest rukkililli korjamas. Latran koduste ja külalistega. Ning minu maailmapilt laguneb hoogsalt. Sellest tekib vahel eriline pinge, teinekord jälle mõni moment sügavat igavust... Oleksin õnnelik, kui saaksin nii süvenenult tööd teha nagu sina. See kurnab sind ka kindlasti, kuid lõppkokkuvõttes järgneb sellele kergendus. Nii et – kannata välja!

Mul seisab homme ees mu õe Amalie Elisabeth Kaburi 75. sünnipäev Tornimäel.<sup>7</sup> Eks näe, mis siis saab! Tervitusi süle ja seljaga!

Aira

---

5 Kirja autor on siin eksinud ajakirja Tänapäev ilmumisaastaga, sest ajakirja esimene aastakäik ilmus 1935. A. H. Tammsaare artikkel „Elu juhtima“ ilmus Tänapäevas nr 4, lk 130–132.

6 Eduard Laamani artikkel “Eesti haritlaskond juhtiva eliidina“ ilmus samas Tänapäeva numbris lk 136–138.

7 Amalie Elisabeth Kabur (Maali Kaal), 1909–1992.