

Tartu Ülikool

Maailma keelte ja kultuuride kolledž

Carina Pöldme

LUC FERRY TEOSE „A BRIEF HISTORY OF THOUGHT“ KAHE PEATÜKI TÕLGE JA
SELLE ANALÜÜS

Magistritöö

Juhendaja: Piret Rääbus

Tartu

2016

Sisukord

LÜHENDID	3
SISSEJUHATUS.....	4
1. LÄHTETEKST	6
2. SIHTTEKST	38
3. TÕLKEANALÜÜS.....	70
3.1. TÕLKETEOREETILISED LÄHTEKOHAD.....	70
3.2. TERMINITE ANALÜÜS	73
3.2.1. FILOSOOFILISED TERMINID.....	73
3.2.2. KRISTLUSEGA SEOSTUV TERMINOLOOGIA	93
3.2.3. IDIOOMID.....	97
3.2.4. STILIELEMENDID	101
KOKKUVÕTE.....	107
KASUTATUD KIRJANDUS	109
SUMMARY	114

LÜHENDID

Magistritöös on kasutatud järgmisi lühendeid:

Eesti Keele Instituudi masintõlkesõnastik = IES

Eesti keele seletav sõnaraamat = EKSS

Eesti õigekeelsussõnaraamat 2013 = ÕS

Festart sõnastik 2010 = Festart

Merriam-Webster Dictionary = Merriam-Webster

Oxfordi Filosoofialeksikon = filosoofialeksikon

SISSEJUHATUS

Käesoleva magistritöö sisuks on prantsuse filosoofi Luc Ferry teose „A Brief History of Thought: A Philosophical Guide to Living” kahe peatüki tõlge ja selle analüüs tõlketeoreetiliste põhjendustega. Magistritöö mahupiirangu tõttu ei sisalda tõlge tervet kolmandat peatükki, vaid esimesi alapeatükke sellest. Kuues peatükk on tõlgitud aga täies mahus.

Magistritöö formaadivaliku (sõnastik, tõlge või võrdlus) probleemi otsustasin lahendada tõlkega, kuna vähemalt minu jaoks on enim muutunud just arusaam tõlkimise protsessist kui sellisest: mäletan selgelt, kuidas sisseastumiskatsel tõlkisin ma veel täielikult sõnu ja mitte mõtet. Olles tõlketeooriate ja strateegiate suhtes täiesti teadmatu, kippusidki tõlked alguses väga inglispärased olema, selle asemel, et olla eesti keelele omasemad. Lugematuid tekste ja põhjalikku tagasiside hiljem tundsin, et oma tõlke loomine sobib mulle selle kooliõppe etapi lõpuks kõige paremini.

Iroonilisel kombel tuli selle teksti puhul kohati ette just sedasama sõnade, mitte mõtte tõlkimist. Põhjusest räägin põhjalikumalt oma valitud tõlketeoreetilisi lähtekohti käsitlevas peatükis.

Otsustasin tõlke jaoks valida just selle raamatu, kuna minu seos sellega on võrdlemisi eriline. Nimelt pani see raamat mind inglise keelde kiinduma veel sügavamalt, kui olin seda juba teinud. Olgugi et ette tuli palju võõraid sõnu ja enamgi veel, tegu on siiski filosoofiat käsitleva raamatuga, mis on teatavasti üks keerulisemaid teemasid, millest kirjutada, siis olin ma täielikult vaimustunud sellest, kuidas see raamat oli kirjutatud: ma justkui hõljusin üle sõnade. See tekitas, vähemalt minu jaoks, kõrgema või, kui võib nii öelda, filosoofilise tunde.

Kuid selle raamatu võlu ei peitu pelgalt selles, kuidas nimetatud autor kirjutab (pikad laused, palju komasid ja põimlauseid), mis mulle isiklikult väga sümpatiseerib, kuid mis on samal ajal subjektiivne arvamus, ning võib ehk mitte kellegi teise eelistustega kattuda, vaid ka selles, kuidas ta kirjutab neil teemadel, mis esma- (ning vahest ka teisel-kolmandal) pilgul nii mõistmatud ja kompleksed tunduvad. Ning seda enam tundus minu jaoks uskumatu, et üks filosoofiline raamat saab nii *hõljuv* tunduda.

Minu töö on tegelikult tõlke tõlge, kuna „A Brief History of Thought: A Philosophical Guide to Living” on Luc Ferry teose „Apprendre à vivre : Je vais te raconter l'histoire de la philosophie” tõlge Theo Cuffe’ilt. Tõlge ilmus kahe pealkirja all: „*Learning to Live: A User’s Manual*” ja minu kasutatav „A Brief History of Thought: A Philosophical Guide to Living”. Kuna prantsuse keelt piisavalt oskamata on keeruline originaalteksti pealkirja põhjalikult

analüüsida, siis võhiklikul esmapilgul tundub, et kaks ingliskeelset tõlget said kumbki ühe osa originaalpealkirjast: *Apprendre à vivre* tähendab põhimõtteliselt *Learn(ing) to Live* ja *Je vais te raconter l'histoire de la philosophie* põhimõtteliselt [...] *History of Philosophy*.

Kuna teine pealkiri oleks ehk raamatukaane järgi hindamisel liigselt eneseabi raamatu mulje jätnud, kus leidunuks soovitusi ja reegleid, mida järgides lugeja elu paremaks muutuks, kuid millega Ferry teose puhul kindlasti tegu ei ole, siis olen õnnelik, et minu kätte just „A Brief History of Thought“ sattus. Nagu ta ise ütleb, on tema raamat ülevaade filosoofiast, mis on „nii tagasihoidlik kui ka ambitsioonikas: tagasihoidlik, kuna see on mõeldud mitteakadeemilise lugejaskonna jaoks; ning ambitsioonikas, kuna ma ei lubanud endale liigset lihtsustamist“ (Ferry 2011, lk 9) (töö autori tõlge).

Ning sellisena püüdsin ma seda säilitada ka oma tõlkes. Ometi, arvestades potentsiaalset lugejaskonda – eestlased, kes pole filosoofia ja selle ajalooga veel tuttavad, kuid soovivad sellest üldist, ning mitte liigselt lihtsustatud pilti saada, pidasin ma õigustatuks mõningat lihtsustamist. Ferry lähenemisviis või eesmärk on omamoodi huvitav, kuid et tegu on siiski filosoofiaga, on see samal ajal ka mõistetav. Kui mõne muu keerulise teema puhul võiks ehk kehtida arusaam, et kui midagi ei osata selgeks teha 6-aastasele, ei olda valdkonnas veel ise täielikult vilunud, siis filosoofia puhul on ehk arusaadav, miks päris kõike ei saa lõpmatuseeni lihtsustada: esiteks, kuna filosoofia püsib aktuaalsena just sel põhjusel, et seda ei suudeta üksmeelselt lõpmatuseeni lihtsustada, ning teiseks, kuna selline käitumisviis eemaldaks filosoofialt sellele mõningal määrasel omase mitmetähenduslikkuse, mis on suuresti selle suurim võlu.

Mainitud mitmetähenduslikkus tuli korduvalt esile ka tõlkimisel, ning enda soovitud valikuid ja protsesse, mis mind nende tõlgeteni viisid, kirjeldan ma pikemalt tõlke analüüsi peatükis.

1. LÄHTETEKST

3 THE VICTORY OF CHRISTIANITY OVER GREEK PHILOSOPHY

First, as I suggested at the end of the last chapter, the doctrine of Christian salvation, although fundamentally non-philosophical, even anti-philosophical, found itself in direct competition with Greek philosophy. It was to profit, so to speak, from the flaws which weakened the Stoic response to the question of salvation. The Christian solution even appropriated the vocabulary of philosophy for its own ends, assigning new religious meanings, and put forward an entirely fresh response to the question of our relation to death and to time. Its approach supplanted more or less entirely the answers supplied by the philosophy of the preceding centuries. This merits our attention.

The second reason is that even if the doctrine of Christian salvation is not a philosophy, there remains nonetheless a place for exercise of reason at the heart of Christianity: on the one hand, to reflect on the great evangelical texts – to interpret the message of Christ; on the other hand, to gain an understanding of the natural order which, in so far as it is God's work, must surely bear some mark of its creator. We shall return to this question, but it will suffice for now to understand that, paradoxically, there was to be a place after all – subordinate and modest, certainly, but nonetheless real – for philosophical activity at the heart of Christianity: a role for human reason to clarify and reinforce a doctrine of salvation, even if the latter would remain fundamentally religious and founded on faith.

The third reason proceeds directly from the second: that there is no more illuminating way of understanding philosophy than to compare it with what it is not; to place it in relation to that to which it is most firmly opposed and yet so closely linked, namely religion. Ultimately setting their sights on the glittering prize of salvation, both religion and philosophy are closely linked, through their attempt to conquer anxiety over human mortality. They are at the same time opposed, because the means used by each are not merely different but irreconcilable. The Gospels, the Gospel of John in particular, reveal a level of familiarity with Greek philosophy, notably Stoicism. There can be no doubt, therefore, as to the confrontation and competition between opposing doctrines of salvation – Christian and Greek. An examination of the reason why the former prevailed over the latter is essential for an understanding not only of the nature of philosophy, but also for an understanding of how, after the long epoch during which Christian

ideas were dominant, philosophy was able to re-emerge and set off for new horizons – those of modern thought.

Finally, there are in Christian thought, above all in the realm of ethics, ideas which are of great significance even today, and even for non-believers; ideas which, once detached from their purely religious origins, acquired an autonomy that came to be assimilated into modern philosophy. For example, the idea that the moral worth of a person does not lie in his inherited gifts or natural talents, but in the free use he makes of them, is a notion which Christianity gave to the world, and which many modern ethical systems would adopt for their purposes. It would be obtuse to try and pass from the Greek experience to modern philosophy without any mention of Christian thought.

The Birth of the Modern Idea of Humanity

One might have expected that the stranglehold of religion over thought would have as a consequence a reduction of the ethical plane. However, one could argue that the reverse happened. Christianity was to bring to ethical thought at least three novel ideas, none of which was Greek – or not *essentially* Greek – and all of which directly linked to the theoretical revolution we have just observed in action. These new ideas were arresting in their modernity. It is probably impossible for us, no matter how much effort we make, to imagine just how disruptive they must have seemed to contemporaries. The Greek world was fundamentally an aristocratic world, a universe organised as a hierarchy in which those most endowed by nature should in principle be ‘at the top’, while the less endowed saw themselves occupying inferior ranks. And we should not forget that the Greek city-state was founded on slavery.

In direct contradiction, Christianity was to introduce the notion that humanity was fundamentally identical, that men were equal in dignity – an unprecedented idea at the time, and one to which our world owes its entire democratic inheritance. But this notion of equality did not come from nowhere.

Here, I shall restrict myself to describing the three characteristics which are critical for an understanding of early Christian ethics. First: freedom of choice, ‘free will’, became the foundation of morals, and the notion of the equal dignity of all human beings made its first appearance. The natural (Greek) order is fundamentally hierarchical: for each category of beings, nature displays a full range, from the most sublime excellence to the deepest mediocrity. It is evident that if nature is our guide, we are endowed unequally: we are more or less strong, swift, tall, beautiful, intelligent etc. All natural gifts are unequally distributed. In the moral vocabulary of the ancient Greeks, the notion of ‘virtue’ was always directly linked to those of talent or natural endowment. Which is why, to give a typical example of Greek thought, Aristotle can tranquilly speak of a ‘virtuous eye’ in one of his works devoted to ethics, by which he simply meant an ‘excellent’ eye, a perfectly functioning eye, neither long-sighted nor short-sighted.

To explain further: The Greek world is an aristocratic world, one which rests entirely upon the conviction that there exists a natural hierarchy, of organs of sight, of plants, or of animals, but also of men: some men are born to command, others to obey, which is why the Greek political life accommodates itself easily to the notion of slavery.

For Christians, this belief in a natural hierarchy has no legitimacy. To speak of a ‘virtuous’ eye no longer makes any sense, because the gifts received at birth are unequally distributed among men; some men are much stronger or more intelligent than others, just as there exist in nature sharper eyes and less sharp eyes. These inequalities have no bearing on morals. Here all that counts is how we use the qualities with which we have been endowed, not the qualities themselves. What counts as moral or immoral is the act of choice, what philosophers began to call ‘free will’. This may seem self-evident, but it was literally unheard-of at the time, and it turned an entire world-order upside down. To summarise: we exit an aristocratic universe and we enter a ‘meritocratic’ universe, a world which first and foremost values not natural or inherited qualities, but the *merit* which each of us displays in making use of them. We leave behind a natural order of inequality and enter a constructed order (in the sense that it is devised by us) of equality; human dignity is the same for everyone, whatever their actual inequalities, because it is connected to our freedom to choose how to act, not upon our innate endowments.

The Christian argument is at once very simple and very powerful. It says the following: there is indisputable proof that the talents bestowed by nature are not intrinsically virtuous, that they are in no sense inherently moral, because, without exception, they can be employed as much for ill as for good. Strength, beauty, intelligence – all natural gifts received at birth – are self-evidently qualities, but not on a moral plane. You can use your strength, your beauty or your intelligence to commit the most wicked crime, and you demonstrate by this alone that there is nothing inherently virtuous about natural gifts. Therefore, you can choose what use to make of them, whether good or bad, but it is the use that is moral or immoral, not the gifts themselves. ‘Free will’ becomes the determining factor of the morality of an action. With this idea, Christianity revolutionised the history of thought. For the first time in human history, liberty rather than nature had become the foundation of morality.

At the same time, the idea of the equal dignity of all human beings makes its first appearance: and Christianity was to become the precursor of modern democracy. Although at times hostile to the Church, the French Revolution – and, to some extent, the 1789 Declaration of the Rights of Man – owes to Christianity an essential part of its egalitarian message. We see today how civilisations that have not experienced Christianity have great difficulties in fostering democratic regimes, because the notion of equality is not so deep-rooted.

The second upheaval is directly linked to the first: that, in the moral sphere, the spirit is more important than the letter, the ‘inner forum’ of conscience more decisive than the ‘outward

forum' of secular law, which can never be more than an external imposition. Here, a passage from the Gospels may serve as a model: it concerns the famous episode where Christ comes to the defence of a woman accused of adultery, whom the crowd is preparing to stone to death. At this time adultery, the deception of a husband or a wife, was universally regarded as a sin, and the law stated that an adulteress should be stoned to death. But what about the spirit, the 'inner conscience'? Christ steps out from the God-fearing crowd and appeals directly to their conscience, saying:

In your heart of hearts (*inner forum*), are you sure that all is well? And were you to examine yourselves, are you certain that what you would find would be better than this woman whom you are preparing to kill and who, perhaps, has sinned only through love? He that is without sin among you, let him first cast a stone at her...

And all these men, instead of following the letter of the law, look into themselves, into their hearts, and reflect on their own defects. And they begin to doubt that they should act as merciless judges.

It is difficult at first to grasp the immense novelty of Christianity, not merely in relation to Greek thought, but even more so perhaps in relation to the Jewish world. Because Christianity placed so much weight on conscience, on the spirit over the letter, it imposed almost no jurisdiction over everyday life. Rituals such as eating no fish on Fridays are mostly modern, dating back no further than the nineteenth century and having no origins whatsoever in the Gospels. You can read and re-read the Gospels, and find next to nothing about what you should or should not eat, how and to whom you should get married; there are hardly any rituals required for proving to yourself and others that you are a good and committed believer. While the lives of Orthodox Jews and Muslims are filled with duties to be carried out in civil society, Christianity left everything up to the individual as to whether something is good or not.

This attitude smoothed the passage to democracy, and the arrival of secular rather than religious societies: as morality was essentially a matter of internal conscience, it had less reason to come into conflict with external conventions. It mattered little whether one prayed once or a hundred times daily, or that one was forbidden to eat this or that: all laws, more or less, became acceptable if they did not infringe the spirit of the Christian message.

And now to the third fundamental innovation: the modern notion of humanity makes its entrance. Not, of course, that this notion was unknown to the Greeks, or to other civilisations: there existed an awareness of a 'human species', as distinct from other animal species – the

Stoics in particular were especially attached to the idea that all men formed a single community. They were true ‘cosmopolitans’.

But with Christianity, the idea of a common humanity acquired a new strength. Based on the equal dignity of all human beings, it was to take on an ethical aspect. As soon as free will becomes the foundation of moral action and virtue is located not in natural, ‘unequal’ gifts, but in the use to which they are put, then it goes without saying that all men are of equal merit. Humanity would never again be able to divide itself (philosophically) according to a natural and aristocratic hierarchy of beings: between superior and inferior, gifted and less gifted, masters and slaves. From then on, according to Christians, we were all ‘brothers’, on the same level as creatures of God and endowed with the same capacity to choose whether to act well or badly. Rich or poor, intelligent or simple, it no longer holds any importance. And this idea of equality leads to a primarily ethical conception of humanity. The Greek concept of ‘barbarian’ – synonymous with ‘stranger’ (‘anyone not Greek’) – will slowly disappear to be replaced by the conviction that humanity is ONE. To conclude, we could say that Christianity is the first *universalist* ethos, *universalism* meaning the doctrine or belief in universal salvation.

In a whole unprecedented manner, Christianity responded forcefully to the fundamental question of how to conquer the fears aroused in man by the sense of his own mortality. Whereas the Stoics represent death as a transition from a personal to an impersonal state of existence (from a condition of individual consciousness to that of a cosmic fragment without consciousness), the Christian version of salvation promises us nothing less than individual immortality. The idea of which is not easy to resist.

This promise is not superficial: on the contrary it is part of a coherent intellectual framework – a concept of love and the resurrection of the body – and one of extraordinary profundity.

6 AFTER DECONSTRUCTION: CONTEMPORARY PHILOSOPHY

But first of all, a question for philosophy: once again, why go further? Why not stay with Nietzsche and his corrosive lucidities? Why not rest satisfied, as many have done, with developing his project, with filling the still empty compartments of his thought, and elaborating upon the theses that he has handed down to us? And if we do not like some of them, if we find that his thought flirts uncomfortably with cynicism and with fascist ideologies why not rewind a little, to the Rights of Man, to the idea of the Republic, to the Enlightenment?

These questions cannot be dodged even by the simplest history of philosophy. For to consider the transition from one epoch to another, from one vision of the world to another, is from now on part of philosophy itself. I will state the matter as simply as possible: the deconstruction of the idols of metaphysics revealed too many things for us not to take account of them. It is not possible, even were it desirable, to go backwards. Versions of 'a return' to a prior dispensation never make much sense: if the earlier positions were so feasible and so convincing, they would not have been abandoned, would not have laid themselves open to the rigours of criticism, would never have ceased being in season. The desire to regain lost paradises always proceeds from a lack of historical sense. We can of course try to bring back school uniforms, blackboards and chalk; we may prefer to go back to the Enlightenment, or re-embrace the Republican ideal, but this can never be more than a posture, a performance that ignores time's passage, as if the latter were null and void – which of course is not the case. The problems of advanced democracies are not those of the 18th century; our communitarianism has changed, human aspirations have changed, as have our relations with authority and our habits of consumption; new rights and new political actors (ethnic minorities, women, children) have emerged, and there is no point in pretending otherwise.

The same applies to the history of philosophy. Whether we like it or not, Nietzsche asks questions which we cannot pretend have not been asked. We do not think in the same way after him as we did before, as if he had not occurred, as if his famous 'idols' were still standing bolt upright. This is simply not the case. An upheaval has occurred – not only with Nietzsche, but with the whole of what can be called postmodernity: the avant-gardists have passed through, and we can no longer think, write, paint or play music quite as we did before. Poets no longer extol moonlight or sunsets. A certain disenchantment with the world occurred, but was accompanied by new forms of lucidity, and new freedoms. Who today would seriously wish to return to the time of Dickens' *Oliver Twist*, when women lacked the vote, where workers went

without holidays, where tiny children laboured, where the countries of Africa and Asia were colonised one after another. Nobody would wish for a return to this, which is why the nostalgia for lost paradises is a display of desire rather than an act of will.

Where does this leave us? And if Nietzsche is so 'un-ignorable', why not rest there and content ourselves, as have so many of his disciples (Michel Foucault or Gilles Deleuze, among others) with continuing the work of the master? This is one possibility, and we find ourselves today caught between alternatives which might be summarised along these lines: whether to continue along a path opened up by the founders of deconstruction, or to take once more to the high road.

A First Possibility for Contemporary Philosophy

It is of course possible to carry on up the path set out by Nietzsche, or, more generally, that of *deconstruction*. I say ‘more generally’, because Nietzsche is the greatest but by no means the only ‘genealogist’, the only ‘deconstructor’, the only nemesis of idols. There are also Marx and Freud, and since the beginning of the twentieth century, these three have had an extended progeny. And these philosophers of suspicion have been joined by the massed ranks of the human sciences, which have broadly pursued the deconstructive work of the great materialists.

An entire wing of sociology, for example, has undertaken to show how individuals who think of themselves as autonomous agents are in fact entirely determined in their choices, whether ethnic, political, cultural, aesthetic or even sartorial – and by ‘class habitus’, which is to say, determined by the family and social milieu into which they are born. The hard sciences themselves joined in – starting with biology, which can be used to demonstrate, in Nietzschean mode, that our famous ‘idols’ are merely a product of the entirely physical functioning of our brains, if not a mere by-product of the necessity of progressive adaptation to its environment by the human species over the course of its history. To take one example, our prejudices in favour of democracy and the rights of man are to be explained, in the final analysis, not by a disinterested intellectual choice, but by the fact that there is more at stake, for our survival as a species, in cooperation and harmony than in conflict and war.

We can continue to think and theorise in the philosophical style inaugurated by Nietzsche, and this essentially has been the path followed by contemporary philosophy. Not that this style speaks with one voice, by any means. It is in fact rich in diversity, and one would be hard pressed to reduce it to the business of pure deconstruction. We should mention, for example, the Anglophone tradition of ‘analytical philosophy’, which is concerned above all with the functioning of the sciences, and which is regarded by some as all-important, even if it not much spoken about on the Continent. In another sphere of activity, philosophers have attempted to pursue the work of Kant, both modifying and extending it to embrace contemporary questions such as social justice and the ethical principles which should regulate discussion between free and equal citizens; or the nature of science and its proper relation to the democratic idea.

In France, and also to a great extent in the United States, it has been deconstruction which has, at least until recent years, prevailed over other currents of thought. As I said, the ‘philosophers of suspicion’, Marx, Nietzsche and Freud, have had numerous disciples. Each

has attempted to unmask the idols in which we believe, the concealed and unconscious logic which imprisons us without our knowledge. Following Marx, the focus has been upon economic and social relations; following Freud it has been upon language and buried subconscious instincts, and following Nietzsche upon our nihilist tendencies and submission to reactive forces in all their forms.

Where is it going – this interminable trial of the ‘idols’ of humanism, conducted in the name of lucidity and the critical spirit? What purpose does it serve? And where is deconstruction itself coming from? Beneath its bold and avant-gardist shell, under the claim to be elaborating a ‘counter-culture’ in order to thwart the ongoing ‘idols’ of the bourgeoisie, there is the paradoxical risk of making absolutely sacred the real as it is. Which would be entirely logical: by disqualifying these famous ‘idols’, by refusing to accept that there can be any other horizon of thought than that of ‘philosophising with a hammer’, we can only end, as Nietzsche does, with his *amor fati*, by prostrating ourselves before the real as it is.

How, in these circumstances, do we avoid the fate of those former revolutionary activist *converts* to the laws of the market-place, who turned into ‘cynics’ in the most debased sense of the term: disillusioned, shorn of all ambition other than that of an efficient accommodation to the terms and conditions of reality? And must we resign ourselves, in the name of an increasingly problematic notion of lucidity, to paying our last respects to the ghosts of Reason, Liberty, Progress and Humanity? Does nothing remain in these words, which were once so charged with the light of hope, that can escape the rigours of deconstruction and survive demolition?

How to Move Beyond Deconstruction?

If deconstruction tips into cynicism and the critique of ‘idols’ enshrines things as they are, how do we move beyond deconstruction? For me, these questions open up another path for contemporary philosophy. Not that of a turning back towards Enlightenment, reason, the republic, humanism – which would make no sense – rather, an attempt to rethink them, not ‘as before’, but after deconstruction, and in its light.

Not to make such an attempt is to risk submitting to things as they are. In which case deconstruction, which set out to liberate minds and break the chains of tradition, has involuntarily turned into its opposite – a new form of adaption, disillusioned rather than clear-sighted, to the hard reality of a globalised universe. We cannot hedge our bets for ever; on the one hand advocating with Nietzsche *amor fati* and good riddance to all ‘higher ideals’, but at the same time shedding crocodile tears for the disappearance of utopian aspirations and the harshness of a rampant capitalism.

To become fully aware of this predicament, I need to enlist the thought of Martin Heidegger, who remains in my view the most important contemporary philosopher. He too was one of the founding fathers of deconstruction, but his thought is not a version of materialism and is not hostile to the idea of the transcendental. He is to my mind the first to have given the contemporary world – what he refers to as ‘the world of technology’ – a reason why we cannot remain content with being Nietzscheans, if we do not wish to become complicit with a reality which today takes the form of capitalist globalisation. Despite its extraordinarily positive aspects – formidable economic growth and wider distribution of wealth than ever before – it also has devastating effects upon the life of the mind, on the political sphere and, fundamentally, on our existence.

By way of an introduction to contemporary philosophy, I would like to begin by exploring this fundamental aspect of Heidegger’s thinking. First of all, because it is an inspired and brilliant body of thought, and one which sheds incomparable light upon the present. Second, because it equips us to understand not only the economic, cultural and political landscape which surrounds us, but also to grasp why the tireless pursuit of Nietzschean deconstruction can at this point lead only to the hallowing of the realities – however trivial and un-sacred they may be – of a liberal universe given over to accommodation.

Many people say as much today, ecologists in particular, or those who describe themselves as ‘alter-globalists’. But the originality of Heidegger and his critique of ‘the world

of technology' is that it does not content itself with the habitual criticism of capitalism and liberalism. Usually, the latter are reproached indiscriminately for increasing inequality, destroying regional cultures and identities, reducing biological diversity and the species-count, widening the gap between rich and poor, and so on. All of which is not only highly questionable but misses the essential. (It does not follow, for example, that poverty increases in the world if inequality widens, nor that rich countries are unconcerned about the environment. On the contrary, developed societies are indefinitely more concerned than poor countries – for whom the necessities of development take precedence over those of conservation – just as they are also the first to see public opinion become truly preoccupied with the preservation of local identities and cultures.)

All of the above can be debated at length, but what is certain and what Heidegger enables us to understand, is that liberal globalisation is in the process of betraying one of the most fundamental promises of democracy – how collectively to make our own history, to participate in it and have our say about our destiny, and to try and change it for the better – because the world which we are entering not only 'escapes' us on all sides, but turns out to be devoid of sense: stripped of meaning and of direction.

Each year, your mobile phone, your MP3 player and computer games change, along with everything else around you: their functions multiply, they become smaller, their screens get bigger or become coloured, and so on. And you know that a product which does not keep in step is going to fail. Unless it follows suit. It is not a question of taste, of one choice among others, but a necessity without choice, in which survival is at stake.

In this sense, we could say that in today's world of globalised capital which places all human activities in a state of perpetual and unending competition, history is moving beyond the will of men. Competition is becoming not only a form a destiny, but, what is more, there is nothing to suggest that it is moving in the direction of what is better. Who can seriously believe that we shall have more freedom and be happier because in a few months the weight of our MP3 players will have halved, or their memory doubled? In accordance with Nietzsche's wishes, the idols are all dead: no ideal, in effect, animates or disturbs the course of things, only the absolute imperative of change for the sake of change.

To use an ordinary but suggestive image: as a bicycle must keep going in order not to topple over, or a gyroscope must keep spinning to remain on its axis, we must ceaselessly 'progress'; but this mechanical progress induced by a struggle for survival can no longer be integrated within a grand design. Here too, the transcendental bias of the great humanist ideals

Nietzsche mocked has well and truly disappeared – so that in a sense it is indeed Nietzsche’s programme that has been accomplished to perfection by globalised capitalism – as Heidegger suggested was the case.

The difficulty is not so much that globalisation supposedly impoverishes the poor in order to engorge the rich, as ecologists and alter-globalists suggest, but that it dispossesses us all of any purchase on history, and divests history itself of all purpose. Dispossession and directionlessness are the terms which best characterise it – in which respect again it fulfils perfectly, in Heidegger’s eyes, the philosophy of Nietzsche: a body of thought which assumed, as no other has ever done, the complete eradication of all ideals at the same time as the logic of historical direction.

The Advent of a ‘World of Technology’ and the Retreat of Meaning

In a brief essay entitled *Overcoming Metaphysics*, Heidegger described the domination of technology which characterises the contemporary universe as the result of a process which took root in 17th-century science and spread slowly into all areas of democratic life.

I would like to offer the principle aspects of this argument in simple language. I should warn you, however: what I am going to say will not be found in this form in Heidegger. I have added various examples which are not his, and I present his technical argument in my own non-technical fashion. Nevertheless, the central idea is certainly his, and what matters here is not the provenance of any particular concept, but the idea to be drawn from Heideggerian analysis: according to which, the project of mastery of nature and history which accompanied the birth of the modern world and which gives all its meaning to the democratic idea, can be seen to turn finally into its exact opposite. Democracy promised us the possibility of taking part in the collective construction of a free and fair world. Yet today we are losing almost all control over the course of the world in which we live – a supreme betrayal of the promises of humanism, implicit in democracy, and one which raises many questions.

The first moment of the process Heidegger describes coincides with the birth of modern science, which broke with ancient philosophy at every point and which saw the emergence of a project of domination over Earth, of its total mastery by the human species. According to the famous formula of Descartes, scientific knowledge would permit man to make himself ‘as if the master and owner of nature’: ‘as if’, because he was not yet entirely alike to God, his creator, but almost. This aspiration to scientific domination takes a dual form.

It was to express itself first on a straightforwardly ‘intellectual’ or theoretical level: that of knowledge about the world. Modern physics was entirely founded on the premise that nothing, in the world, occurs without reason. In other words, everything must be rationally explicable, sooner or later; every event has its cause, a reason for being, and the role of science is to discover these reasons. Scientific progress became merged with the progressive eradication of the mystery that, in the Middle Ages, was believed to be part and parcel of nature.

A second impulse to domination emerges behind that of the need for knowledge; this time an entirely practical dominance, proceeding not from the intellect but from the will of men. If nature is no longer mysterious or sacred but on the contrary can be reduced to an inventory of merely physical phenomena entirely devoid of meaning or value, then there is nothing to prevent us from harnessing nature in whichever way seems appropriate for our ends. To take

an example, if the tree growing in the forest is no longer (as it was in the fairytales of our childhood) a magical being, likely to transform itself into a witch or a goblin during the night, but merely a piece of wood devoid of a soul, nothing prevents us from turning it into furniture or chucking it in on the fire to warm ourselves. Nature as a whole loses its spell, and becomes a vast warehouse on which humans can draw at will, without restriction other than that imposed by a conceivable need to keep something back for the future.

For all that, with the birth of modern science we have still not quite arrived at what Heidegger would call ‘the world of technology’, which is to say a universe in which the preoccupation with ends – with the ultimate purpose of human history – has totally disappeared, in the interests of an overriding and exclusive preoccupation with means. In 17th- and 18th-century rationalism – in the thought of Descartes, or the Encyclopedists, or Kant, for example – the project of a scientific mastery of the universe still possesses an emancipatory purpose, by which I mean that, in its principles, it remains subject to the fulfilment of certain ends and objectives considered to be beneficial for humanity. We are not as yet exclusively interested in the means which will enable us to dominate the world, but in the objectives which such domination might enable us to realise. In this respect, clearly, human interest in domination has not yet become purely technological. If this means dominating the universe both theoretically and practically, through scientific knowledge and the exercise of will, it is not merely for the pleasure of domination or a fascination with our own powers. The project is not about mastery for mastery’s sake, but about understanding the world and, if necessary, being able to exploit it in order to reach certain higher objectives, which ultimately can be grouped under two headings: liberty and happiness. In this sense, it becomes clear that at its birth modern science has not yet been reduced to pure technology.

From Science to Technology: The Disappearance of Ends and the Triumph of Means

During the 17th and 18th centuries, science still rested on two convictions which underpinned an Enlightenment optimism in human progress. The first conviction is that science will allow us to liberate our spirit, to emancipate humanity from the shackles of superstition and medieval opposition to new knowledge. Reason will emerge triumphant from its combat with religion and, more generally, from the combat against all forms of argument based on the monopoly of authority. And in this sense, as we have seen in connection with Descartes, modern rationalism prepared the way intellectually for the French Revolution. The second conviction is that mastery of nature will liberate us from the ills and natural servitude to which we are heir, and turn them to our advantage. You will recall the emotions provoked by the famous Lisbon earthquake of 1755 which, in a matter of hours, killed thousands of people, and set in train a debate between philosophers as to the ‘wickedness’ of a natural order which bore no relation to received ideas about a harmonious and well-intentioned *cosmos*. Virtually everything at the time concluded that science would save us from the tyranny of nature. Thanks to science, it would be possible finally to foresee and therefore prevent the catastrophes so regularly visited upon us by nature. Here the seeds of the modern idea of happiness dispensed by science, of wellbeing made possible by mastery over the world, make their first appearance.

And it is on account of these two convictions or purposes – freedom and happiness, which together define the idea of progress – that the development of the sciences appears as the vector of another idea, that of civilisation and its march. No matter that such a vision strikes us as naïve or otherwise. What counts is that the will to mastery over nature is still linked to higher objectives and motives, and in this sense cannot be reduced to a purely instrumental or technological rationalism.

For this vision of the world to become thoroughly technological required only one more step; that the project of the Enlightenment be integrated and ‘docked’ with the world of competition, so that the engine of history – the evolutionary principle – ceased to be linked to any vision or ideal, to become instead the mere outcome of competition.

The Passage from Science to Technology: The Death of the Great Ideas

In this new perspective, that of generalised competition – which we refer to today as ‘globalisation’ – the idea of progress changes its meaning completely: instead of being inspired by transcendental ideals, the progress of society (or, more neutrally, its forward *movement*) is gradually reduced to meaning no more than the automatic outcome of the free competition between its constituent parts.

At the core of businesses, but also of scientific laboratories and research centres, the unceasing imperative to measure oneself against others (what is today known by the awful term ‘benchmarking’), to increase productivity, to develop expertise and above all to apply the fruits to industry and the economy – consumption, in other words – has become an absolutely vital imperative. The modern economy functions like Darwinian natural selection: within the logic of globalised competition, a business which does not ‘progress’ each day is quite simply doomed to extinction. But this advance has no other end than itself – to stay in the race with other competitors.

Hence the fearsome and incessant development of technology, tethered to and largely financed by economic growth, and the fact that the increase of human power over nature has become completely automatic, uncontrollable and blind, because it everywhere exceeds the conscious will of the individual. And this is, quite simply, the inevitable result of competition. In which sense, contrary to the philosophy of the Enlightenment, which aimed at emancipation and human happiness, technology is well and truly a process without purpose, devoid of any objectives: ultimately, nobody knows any longer the direction in which the world is moving, because it is automatically governed by competition and is in no sense directed by the conscious will of men collectively united behind a project, at the heart of a society which, as recently as the last century, could still think of itself as *res publica*: ‘the common weal’.

In the technological world, which from now on means the world as such, since technology is a planetary phenomenon without limits, it is no longer a question of dominating nature or society in order to be more free or happy, but of mastery of mastery’s sake, of domination for the sake of domination. Why? For no end, precisely, or rather: because it is quite simply impossible to do otherwise, given the nature of societies entirely governed by competition, by the absolute imperative to ‘advance or perish’.

Now we understand why Heidegger calls the universe in which we live ‘the world of technology’, or the technical world, and let us think for a moment of the significance assumed

by the word 'technique' in current usage. It generally designates the ensemble of means required in order to achieve a given end. It is in this sense, for example, that we say of a painter or pianist that he or she possesses a 'good technique', to indicate that they master their art sufficiently to be able to paint or play whatever they wish. It is important to note that, before all else, technique concerns means and not ends, that is, it can be placed in the service of different ends, but does not in itself choose them: essentially the same technique will serve a pianist playing classical or jazz, traditional or modern, but the question of choosing which works to play does not in any sense derive from technical competence. The latter operates in a world of 'if this... then that'. 'To achieve this, you must do that', it says – but never does it tell us what to choose as an objective, or why. A 'good doctor', in the sense of a good technician of medicine, can both kill or cure his patient – the first perhaps more easily than the second. But the decision to kill or to cure is indifferent as far as the logic of technique is concerned.

It is equally legitimate to say that the universe of globalised competition is, in a broader sense, 'technical'. For there too, scientific advancement well and truly ceases to have ends in view that are exterior to or higher *than* itself, but becomes a kind of end in itself – as if the proliferation of means, or power and mastery of mankind over nature have become their own finality. It is precisely this 'technicalisation of the world' which occurs in the history of thought, according to Heidegger, with the Nietzschean doctrine of 'the will of power', which deconstructed and even destroyed all 'idols', all higher ideals. In reality – and no longer merely in the history of ideas – this mutation occurs in the advent of a world where 'progress' has become a process automated and divested of purpose, a sort of self-regulating mechanism from which human beings are totally dispossessed. And it is just this disappearance of ends in the interests of an overriding logic of means that constitutes the victory of technology.

Here is the final difference, the gulf separating us from the Enlightenment and dividing the contemporary world from that of the Moderns: no one can be reasonably convinced any longer that this teeming and disruptive evolutionary impulse, this incessant movement unconnected by a common project, leads infallibly towards what is better. Ecologists are sceptical, as are critics of globalisation, but equally republicans and even liberals become nostalgic for a time that is still recent yet seems irrevocably of the past. From which comes a sense of doubt. For the first time in the history of life, a living species holds the means to destroy the entire planet, and this species does not know where it is going. Its powers of transformation and, if need be, of destruction, are by now unbounded, but like a giant with the faculties of an infant, they are totally dissociated from any capacity for reflection – while at the same time

philosophy itself withdraws from engagement with such questions, likewise seized by a passion for the technical.

No one today can seriously claim to believe in a guarantee of survival for our species, and many are troubled, but no one knows how to take the reins: from Kyoto protocols to ecological summits, our heads of state participate impotently, brandishing a rhetoric crammed with pious hopes but with no real power to control even those scenarios most clearly identified as potentially catastrophic. The worst does not always come to pass, and nothing prevents us of course from remaining optimistic, but this is more an act of faith than having any basis in reason. Hence the Enlightenment ideal gives way to a diffuse and multiform anxiety, always at the ready to focus upon this or that particular threat, in such a way that fear is slowly becoming the characteristic democratic emotion.

What lessons are to be drawn from such an analysis? First, that the genealogical and technical attitudes are, as Heidegger thought, two sides of the same coin: the first is the close-fitting philosophical double of the second, which is merely its social, economic or political equivalent. There is a paradox here, of course. On the surface, nothing could seem further removed from the technical world – with its democratic mandate, insipid and collectivist, at the opposite pole to any notion of a ‘grand style’ – than the aristocratic and poetic formulations of Nietzsche.

From this point of view Heidegger is correct, and Nietzsche is well and truly ‘the thinker of technology’ – the philosopher who, like no other, sings the disenchantment of the world, the eclipse of meaning, the disappearance of the higher ideals in the interest of the single-minded logic of the will to power. That Nietzsche was held up as something as a radical utopian during the 1960s is one of the great blunders in the history of misinterpretation. Nietzsche is an avant-gardist, of course, but certainly not a thinker of utopias. Quite the opposite, he is their most ardent and effective denigrator.

The risk is therefore great that the indefinitely prolonged and inexhaustible pursuit of deconstruction will only be laying siege to a door that is already fairly wide open. The problem is no longer, regrettably, that of breaking yet again the poor ‘clay feet’ of those unfortunate ideals that no one can manage any longer even to identify, so fragile and uncertain have they become. The urgent need is certainly no longer to challenge concealed ‘powers’ by now so invisible as to be non-existent, so mechanised and anonymous has the course of history become; but on the contrary, to enable new ideas and even new ideals to arise vigorously, so as to regain a minimum of control over the shape of things. For the real problem is not that history is in the

covert hands of figures of ‘authority’, but on the contrary that it now eludes all of us, authorities included. It is no longer power that inhibits us, but the absence of power – so that the desire to keep on deconstructing idols, to keep on discovering yet again the hiding places of ‘Power’ with a capital ‘P’, is not so much to work for emancipation of mankind as involuntarily to conspire with a blind and demented globalisation.

The priority, in our current situation, is, as we have said, to take the reins: to attempt if possible to ‘keep our mastery in check’. For his part, Heidegger did not believe that this could be done, or rather did not believe that democracy was equipped for such a challenge – which is no doubt one of the reasons why he embraced instead the worst authoritarian regime mankind has even known. He believed, in effect, that democracies are fatally wedded to the structures of the technical world. Economically so, because they are intimately bound to the liberal creed of competition. And this system, as we have seen, of necessity triggers an unlimited and automatic proliferation of productive forces. Politically, likewise, because elections also take the form of organised competition which imperceptibly tends towards a logic whose fundamental elements – that of the popular vote and the supremacy of the ratings poll – are the very essence of the technical world, the society of globalised competition.

Heidegger therefore chose Nazism, convinced without any doubt that only an authoritarian regime could prove equal to the challenge of humanity posed by the technical world. Subsequently, in his later writings, he distanced himself from all voluntarism, all attempts to transform the world. Although understandable, either of these positions is unpardonable, even absurd – which proves that tragically mistaken conclusions may be drawn from an analysis of a genius. A large part of Heidegger’s work is for this reason desperately disappointing, and sometimes unbearable, although the essence of his conception of the technical world is extraordinarily illuminating.

The Failure of Materialism

Even when it chooses openly to address ethics, or indeed a doctrine of salvation – which Nietzsche, for example, only ever attempted to do surreptitiously – contemporary materialism seems unable to command sufficient coherence to be persuasive. Which does not mean that there is no truth in the materialist position, nor compelling intellectual principles, but rather that the attempts to have done with humanism end in failure. I would like to dwell for a moment on this renewal of materialism – which has similarities with Stoicism, with Buddhism and of course with the thought of Nietzsche – because through its failure, indirectly, as I have suggested, a new humanism may be conceivable.

In this context of contemporary thought, the French philosopher Andre Comte-Sponville has probably pushed furthest and with most rigour the attempt to found a new ethics and a new doctrine of salvation, on the basis of a radical deconstruction of the claims of humanism to transcendency of ideals. In this sense, even if Comte-Sponville is no Nietzschean – and strenuously rejects the fascistic overtones to which his philosophy is sometimes prey – he shares with Nietzsche nonetheless the conviction that the ‘idols’ of authority are clay-footed, that they need to be deconstructed, traced back genealogically to their origins, and that the only possible wisdom is one of radical (this-worldly) immanence. His thought, too, culminates therefore in one of the numerous versions of *amor fati*, in an appeal for reconciliation with the world as it is, or, if you prefer, in a radical critique of hope. ‘Hope a little less, love a little more’ – such is, at bottom the key to salvation for Comte-Sponville. For hope, contrary to what is commonly thought, far from helping us to live better, in effect makes us forego the essence of life, which is here and now. As for Nietzsche and the Stoics, hope is manifestly a misfortune rather than a virtue. In a maxim as encompassing as it is terse Comte-Sponville summarises: ‘To hope is do desire without consummation, without knowledge, without power.’ It is therefore a blight, and not an attitude which can give any zest to life.

This maxim describes hope, first and foremost, as to desire without consummation, for by definition we do not possess objects of our hopes. To wish to be richer, younger, healthier and so on, is necessarily not to be in possession of these things. It is to place ourselves in a relation of absence to what we would wish to have to be. But hope also means to desire without knowledge: if we knew when and how the objects of our hopes were to be realised, we would no doubt content ourselves with waiting for them – and waiting has a different meaning to hoping. Finally, hope means to desire without power since, self-evidently, if we had the capacity

or the power to act out our wishes, here and now, we would not deprive ourselves but would put them into effect without the preliminaries of hoping for them.

This reasoning is faultless. Frustration and impotence are the salient properties of hope, from a materialist point of view – in which respect Comte-Sponville’s critique shares a kinship with the spirituality of Stoicism and Buddhism. From Greek wisdom the materialist doctrine of salvation freely borrows the famous notion of *carpe diem* - ‘seize the day’ – that is, the conviction that the only life worth the pain of living is located in the here and now, in our reconciliation with the present. According to which the two evils which ruin human existence are nostalgia for a past which no longer exists and the expectation of a future which has yet to exist; thus, we miss life as it is, the only life with any validity: a present moment which we must finally learn to embrace for what it is. As with the Stoic message, but also with Spinoza and Nietzsche, we must endeavour to love the world, and ascend to the level of *amor fati* - this being the final word on the subject from what we might call, paradoxical though it may sound, a materialist ‘spirituality’.

Nor can its invitation leave us entirely cold. I am convinced that it has its own truth, which corresponds to an experience we have all had: those moments of ‘grace’ in our lives, when, by good fortune, the world as-it-is ceases to seem threatening, vile or ugly, but on the contrary benevolent and harmonious. This might arise through a walk along the riverbank, the natural beauty of a landscape, or even – within society – when a conversation or an encounter overwhelms us. All of these examples I have borrowed from Rousseau. Each of us can remember for ourselves such moments of weightless happiness, when we experience a sense that the real is in no need of transformation or improvement, through our hard work, but is there to be savoured for the sake of the moment, without past or future – in joy and contemplation rather than in the hope of better days.

It is clear that, in this sense, materialism is a philosophy of happiness; and when all is going well, who would not willingly yield to its charms? A philosophy for the good times, in short, but can we still follow its lead when the weather turns nasty? This is precisely where our materialist guide might be of some assistance, but suddenly he slips from our grasp – which is what the greatest philosophers, from Epictetus to Spinoza, have been forced to concede: the true sage is not of this world, and beatitude remains, sadly, inaccessible. Faced with imminent catastrophe – a sick child, the rise of fascism, an urgent political or military decision – I know of no materialist sage who does not instantly turn into a vulgar humanist, weighing up the

alternatives, suddenly convinced that the course of events must in some sense depend on his free choices.

That we must prepare for misfortune, even anticipate it, as has been said, in the mood of the future perfect tense ('When it comes, I will at least have been prepared for it'), I wholeheartedly agree. But that we must embrace what happens under whatever circumstances seems to me quite simply impossible. What meaning can the imperative of *amor fati* have confronted with the fact of Auschwitz? And what value can our revolutions and our acts of resistance have if they are inscribed for all eternity in the real, alongside and undifferentiated from everything to which they are opposed? I have yet to encounter a materialist, ancient or modern, who was able to prove an answer to this question. Which is why, all things considered, I prefer to commit myself to the path of humanism which has the courage fully to take on the problem of transcendence. For this is what is at stake: our logical incapacity to put aside the notion of liberty as we have encountered it in Rousseau and Kant – the idea, in other words, that there is within us something in excess of nature or history.

Contrary to what is claimed by materialism we are unable to think of ourselves as totally determined by history and nature; we are unable to eradicate the sense that we can detach ourselves sufficiently to be able to look upon them critically. One can be a woman and yet refuse to be determined by what nature appears to have planned in the matter of womanhood: child-rearing, family life; one can be born into a socially disadvantaged milieu and yet transform oneself, thanks to education perhaps, and enter worlds quite different to those which a social determinism would have programmed for us.

To convince yourself of this, reflect for a moment upon a logic which you have undoubtedly experienced, which we all experience whenever we make a value judgement. To take a particular example: like more or less everyone, you cannot help but feel that the Bosnian Serb armed forces which ordered the massacre of Bosnian Muslims at Srebrenica were wicked. Before the slaughter, they amused themselves by terrifying their victims, shooting them in the legs, making them run before mowing them down, cutting off their ears, torturing and then murdering them. I cannot see how one can think about the perpetrators of these acts other than as wicked. When I say this, it is self-evidently because I presume that, like other human beings, these men could have acted differently; they possessed *freedom of choice*. If the Serb generals responsible for these acts of genocide were bears or wolves, I would not think of bringing a value judgement. I would merely deplore the massacre of innocent men by wild beasts, but it would not occur to me to judge from a moral point of view. If I do so, it is precisely because

generals are not wild beasts but human beings, to whom I attribute the capacity to choose between alternatives.

From a materialist perspective, one might of course argue that such value judgements are illusory. One could trace their ‘genealogy’, show their direction of origin and bias, how they are determined by a particular history, milieu, education and so on. The problem, however, is that I have yet to meet anyone, materialist or otherwise, who was able to dispense with value judgements. On the contrary, the literature of materialism is peculiarly marked by its wholesale profusion of denunciations of all sorts. Starting with Marx and Nietzsche, materialists have never been able to refrain from passing continuous moral judgement on all and sundry, which their whole philosophy might be expected to discourage them from doing. Why? Quite simply because, without realising it, they continue to attribute human beings a freedom in everyday life which they deny to them in philosophical argument – to such a degree that we can only conclude that the illusion resides less in the idea of liberty than in the theses of materialism itself, which quite simply prove to be unsustainable.

Beyond the moral sphere, all judgements of value – from a remark about a film you have enjoyed to some music that has affected you – imply that you believe yourself to be free, that you represent yourself as speaking freely rather than as a being in the grip of unconscious forces which talk across you, so to speak, without you being aware of the fact.

What must we trust, then? Your own sense of yourself of acting freely, which is implicitly the case whenever you utter a judgement? Or the materialist, who tells you (freely?) that you are nothing of the kind – while himself continuing to scatter value judgements whenever the occasion arises, all of which presuppose his own freedom? It is your choice, so to speak.

For my part, I would prefer if possible not to exist in a continuous state of self-contradiction. To which end, I attribute to myself – even if it remains a mysterious business, like life – a faculty of self-removal from both nature and history: the faculty which Rousseau and Kant called liberty of perfectibility, even if this occupies a position of transcendence in respect of the historical and biological codes within which materialism would imprison us. I would add for good measure, and to explain the simple reflex of value-judgement which I have been describing, that there exists not merely a transcendence of liberty, so to speak, *within* us, but also values which reside *outside us*: that it is not we who invent the values which guide and animate us; not we who invent, for example, the beauty of nature or the power of love.

Let me make myself clear: I am not saying that we ‘need’ transcendence, as a somewhat insane modern habit of thought is given to proclaiming (that we ‘need’ meaning, that we ‘need’ God). Such formulas are problematic, because they instantly rebound on those who use them: it is not our need for something that proves its existence. Quite the contrary: there is a strong likelihood that the need pushes us to invent the thing, and then to defend it, with all the arguments of bad faith at our disposal, because we have become attached to it. The need for God is, in this respect, the greatest argument against His existence that I know of.

I am not saying, therefore, that we ‘need’ the transcendence of being free agents, or the transcendence of values. I am saying that we cannot dispense with them, which is quite a different manner; that we cannot think about ourselves, or our relation to values, without positing the hypothesis of transcendence. It is a logical necessity, a rational constraint, not an aspiration or a desire. What is being debated here is not a matter of our comfort, but of our relation to truth. Or, to put the matter differently: if I am not convinced by materialism, it is not because it seems uncomfortable, or lacking in solace. Quite the contrary. As Nietzsche said, moreover, the doctrine of *amor fati* is a source of solace like none other, the ground of an infinite serenity. If I feel obliged to go beyond materialism, to try and push things further, it is because I find it literally ‘unthinkable’ – too full of logical contradictions for me to settle down with intellectually.

To outline once again the principal ground of these contradictions, I will say that the cross of materialism is that it never quite succeeds in believing what it preaches, in thinking its own thought. This may sound complicated, but is in fact simple: the materialist says, for example, that we are not free, though he is convinced, of course, that he asserts this freely, that no one is forcing him to state this view of the matter – neither parents, nor social milieu, nor biological inheritance. He says that we are wholly determined by our history, to change our destiny, to revolt where possible! He says that we must love the world as it is, turning our backs on past and future so as to live in the present, but he never stops trying, like you and me, when the presents weighs upon us, to change it in the hope of a better world. In brief, the materialist sets forth philosophical theses that are profound, but always for you and me, never for himself. Always, he reintroduces transcendence – liberty, a vision for society, the ideal – because in truth he cannot *not* believe himself to be free, and therefore answerable to values higher than nature and history.

From which arises the fundamental question for contemporary humanism: how to formulate transcendence under both aspects – within ourselves (as liberty) and outside ourselves

(as values) – without falling immediately back into the clutches of a materialist genealogy and a materialist deconstruction. Or: how to formulate a humanism which is finally relieved of those metaphysical illusions which it was carting around with it right from the start, at the birth of modern philosophy.

Rethinking Salvation

What I would like you to understand, since it is crucial to grasp the senses in which love imparts meaning, is that between the two realities – the particular with its focus, and the universal which potentially includes all of humanity, there is room for a middle term: the singular, or the individual. And it is this latter reality, and this only, which is the object of our loves and the bearer of meaning.

Let us try to make sense of an idea which, quite simply, is the beam supporting the entire philosophical edifice of a secular humanism. To help us to see this more clearly, I will begin with a definition of singularity, inherited from German romanticism. If, as has been the case since classical antiquity, we designate by the term ‘singularity’ or ‘individuality’ a distinctive quality which is not merely that of the particular case, but graduates towards a broader horizon, to attain greater universality, it is immediately apparent that the work of art offers the most perfect model. And it because they are, in this precise sense, the authors of singular works, at once rooted in their culture and epoch of origin, but at the same time capable of addressing themselves to all men in all ages, that we still read Plato or Homer, Moliere or Shakespeare, and that we still listen to Bach or Chopin. The same is true of all great masterpieces and even great historical monuments: we can be English and Protestant and yet be profoundly moved by the temple of Angkor Wat, by the Great Mosque of Cairo, by a canvas of Vermeer or a scroll of Chinese calligraphy. Because they have raised themselves to the supreme level of ‘singularity’: meaning that they have dared to satisfy themselves neither with the particularities which formed them (as they form every individual) nor with an abstract, disembodied universality (like a chemical or mathematical formula, for example). The work of art worthy of the name is neither a local artefact nor is it a universal denuded of touch and taste, as is the product of scientific research. And it is to this singularity, this individuality that is neither entirely particular nor entirely universal, that we respond so powerfully.

From which you may also see how the notion of singularity links directly to our ideal of an enlarged thought: by uprooting myself to become another, by enlarging the field of my experiences, I become singular – because I go beyond the particularities of my origins to accede, not to pure unmediated universality, but to a broader and richer awareness of the possibilities which are those of humanity as a whole. One simple example: when I settle in another country to learn a foreign language, I enlarge my horizon continually, whether I am aware of it or not. I afford myself the means of entering into communication with a larger number of people; and

an entire culture is attached to the language I am discovering, so that I enrich myself incomparably by this new and external addition to my original particularity. In other words, singularity is not merely the primary characteristic of a work of art – this ‘thing’ that is external to me – but is also a subjective and personal attribute of the human individual as such. And it is this attribute, to the exclusion of all others, which is the primary object of our love for each other. We never love the particular as such, nor the universal in its abstraction and vacancy. Who would fall in love with a hedgehog or an algebraic formula?

If we hold on a little longer to this notion of singularity, to which the ideal of an enlarged horizon has led us, we must add the dimension of love: because it is love that gives its ultimate justification and meaning to the whole business of ‘enlargement’ which can and should guide human experience. Considered as such, it is the fulfilment of a humanist soteriology (the branch of theology that deals with salvation), the only plausible response to the question of life’s meaning – in respect of which, once again, a humanism without metaphysics can easily look like a secularised Christianity.

We may be assisted in understanding this question by a fragment in Pascal’s *Pensees*, where he quizzes himself, in effect, about the exact nature of the objects of our affection, and on the self that experiences affection:

What then is this ‘I’?

Suppose a man places himself by a window to see those who pass by. If I pass by, can I say that he placed himself to see me? No; for he does not think of me in particular. But does the man who loves someone on account of her beauty really love that person? No; for the smallpox, which will kill her beauty while sparing her person, will cause him to love her no more. And if someone loves me for my judgement, or for my memory, he does not love me, for I can lose these qualities without losing myself. Where, then, is this ‘I’, if it be neither in the body nor in the soul? And how love the body or the soul, except for those qualities which do not constitute an ‘I’, since they are perishable? For it is impossible and would be unjust to love the soul of a person in the abstract and for whatever qualities might be therein. We never, then, love a person, but only qualities. Let us therefore no longer jeer at those who are honoured on account of rank and office; for we only ever love a person on account of borrowed qualities. (*Pensees*, 323)

The conclusion usually drawn from this text runs as follows: the ‘I’, which Pascal constantly refers to as ‘hateful’, because it is always more or less vowed to egotism, is not a tenable object of love. Quite simply because we all tend to attach ourselves to particularities, to the ‘external’ qualities of those we claim to love: to their beauty, strength, humour, intelligence etc. This is what initially seduces us. But given that such attributes are bound to fail, love sooner or later gives way to weariness and boredom. And this, for Pascal, is our most common experience:

„He no longer loves the person whom he loved ten years ago. I can well believe it. She is no longer the same, nor is he. He was young, and she was too; now she is quite different. He would perhaps love her still, were she as she was before.“ (*Pensees*, 123)

Yes, sadly. Far from having loved in the other person what we understood to be their most intimate essence – what I have been calling their singularity – we merely become attached to their particular and consequently entirely abstract qualities, which could easily be found in any number of other people. Beauty, strength, intelligence etc. are not the preserve of this or that person, nor are they linked in any inward and essential sense to the ‘substance’ of this person as opposed to that person; these qualities are so to speak interchangeable. If Pascal’s bored husband persists in his folly, he will probably divorce her in order to find a younger and more beautiful woman, just like the one he married ten years earlier.

Well before the German romantics of the early 19th century, Pascal discovered that the irreducibly particular and the interchangeably abstract and universal, far from being opposites, ‘merge into each other’, and are but two sides of the same coin. Reflect for a moment on the following all-too-common experience: you telephone a friend and you simply say, ‘Hello, it’s me’, but this tells them nothing about who is speaking. This ‘I’ is abstract and lacking in singularity because everyone in the world call themselves ‘I’. Only by taking other information into account – your voice, for example – will your friend be able to identify you. But not by simple reference to an ‘I’ that remains paradoxically generalised and unlovably abstract.

In other words, the particular is not the same as the singular. And we need to grasp that singularity alone, which transcends equally the particular and the universal, can be the proper object of love.

If we content ourselves with itemising particularities, we end up by failing ever to love anybody, in which case Pascal is correct: let us stop jeering at those who value only the borrowings of rank and office. After all, whether we go after beauty or medals comes down to the same thing: the first is (almost) as external to the person as the second. What makes an individual lovable, what creates the conviction that we could continue loving them even if their looks are ravaged by illness, is not reducible to an external attribute, a quality, however important it may be. What we love in the beloved (and are loved for in return, at least potentially), is neither pure particularity nor abstract universal attributes, but the singularity which distinguishes and renders he or she unlike any other. Of the one we love, we may say, affectionately, with Montaigne, ‘because he was he, because I was I’, but not, ‘because he was handsome, strong, intelligent...’

And this singularity, you may be sure of it, was not handed out at birth. It is formed of a thousand details, and habits, of which moreover we are not even conscious. It is formed over the course of existence, and through experience; which is why, precisely, it is irreplaceable.

Hedgehogs are all alike. As are kittens. Adorable, certainly. But it is only slowly, when it begins to smile that the child becomes *humanly* lovable. From the moment he enters into a specifically human history, that of his relation to others.

In this sense, we can reinvest the Greek ideal of the ‘eternal instant’: this present moment which is freed from the anxieties of mortality – by virtue of its singularity, and because we regard it as irreplaceable, preferring to weigh it on its own terms rather than discard it in the name of nostalgia for what came before or hopes for what might follow.

It is here, once more, that the question of meaning connects with that of salvation. If withdrawal from the particular and exposure to what is universal are what create singularity of experience – if this double process gives singularity to our lives and allows us to recognise what is singular in others – it offers us simultaneously the means of enlarging our thought and of acceding to moments of grace, where the fear of death (linked as it is to dimensions of time that are outside the present) is itself removed.

You might object that, compared to the doctrine of Christianity – whose promise of the resurrection of the body means that we shall be reunited with those we love after death – a humanism without metaphysics is small beer. I grant you that amongst the available doctrines of salvation, nothing can compete with Christianity – provided, that is, that you are a believer. If one is not a believer – and one cannot force oneself to believe, nor pretend to believe – then we must learn to think differently about the ultimate question posed by all doctrines of salvation, namely that of death of a loved one.

There are, it seems to me, three ways of considering the loss of a loved one and three ways of preparing yourself for it. We can be tempted by the counsels of Buddhism, which can be reduced to a fundamental principle: do not become attached. Not from indifference – Buddhism, like Stoicism, speaks up for human compassion and the obligations of friendship, with the precaution that if we allow ourselves to be trapped by the net of attachments in which love invariably entangles us, we are without doubt preparing the worst of sufferings for ourselves: because life is a state of flux and impermanence, and human beings are perishable.

We do not deprive ourselves only of happiness and serenity, in advance to the fact, but also of freedom. The words we use for these things are themselves suggestive: to be *attached* is to be *linked* or *bound*, as opposed to free; and if we wish to emancipate ourselves from the bonds forged by love, we must practise as early as possible that form of wisdom known as non-attachment.

Another response, diametrically opposed to the above, characterises the great monotheisms – Christianity above all, since only Christianity professes the resurrection of the body as well as the soul. This consists of promising that as long as we practise love in God – in other words, a love that bears upon what is immortal in our loved ones rather than upon what is mortal – we shall experience the bliss of finding them again. In other words, attachment is not prohibited as long as it is correctly oriented. This promise is symbolised in the Gospels through the episode of the death of Lazarus, a friend of Christ. Christ weeps when he learns that this friend is dead – which Buddha would never allow himself to do. He weeps because, having taken human form, he is experiencing this separation as grief, as suffering. But he also knows, of course, that he will soon be united once more with Lazarus: that love is stronger than death.

Here are two forms of wisdom, then, two doctrines of salvation, which although opposed in almost every respect, deal nonetheless with the same problem: that of the death of loved ones. To put it bluntly, neither of these attitudes persuades me. Not only am I unable to prevent myself from forming attachments, I have no wish to do so. Nor am I in the least ignorant as to the sufferings to come – indeed I am already familiar with some of their bitterness. However, as the Dalai-Lama acknowledges, the only way of truly living according to the rules of non-attachment is to follow the monastic life, to be solitary (*monastikos*) in order to be free, to avoid all bonds. I believe that to be the case. Therefore, I must renounce the wisdom of Buddhism, as I renounce that of Stoicism – with respect and esteem, but also with a sense of unbridgeable difference.

I find the Christian proposition infinitely more tempting – except for the fact that I do not believe in it. But were it to be true I would certainly be a taker. I remember my friend, the atheist and historian Francois Furet, being asked on television what he would wish God to say to him were they ever to meet. To which he gave an immediate answer: ‘Come quickly, your loved ones are waiting for you!’ I would have given the same answer, and with the same undertone of disbelief.

What remains, then, other than to await the inevitable without paying it too much attention? Nothing, perhaps. Except, despite everything, to develop on one’s own account, without any illusions, something resembling a ‘wisdom of love’ – as well as a love of wisdom. We each of us know that we must be reconciled with our parents before they die, whatever the tensions of that relationship. Because later, whatever Christianity may say, is too late. If we

acknowledge that the dialogue with our loved ones must have a stop, then we must draw the consequences of this life.

To me this form of wisdom – a wisdom of love – is elaborated by each of us largely in silence. But I think that, to one side of Christianity or Buddhism, we can learn how to live and love as adults, even if this means thinking of death every day. Not out of morbidity, but to discover what needs doing, here and now, with those whom we love and whom we shall lose, unless they lose us first. I am convinced, even if I myself am still far from possessing it, that this type of wisdom exists, and that it is the crowning achievement of a humanism released finally from the illusions of metaphysics and religion.

2. SIHTTEKST

3 KRISTLUSE VÕIT VANA-KREEKA FILOSOOFIA ÜLE

Esiteks oli kristluse lunastust lubav doktriin, olgugi et oma olemuselt mitte-filosoofiline, isegi antifilosoofiline, otseses vastasseisus Vana-Kreeka filosoofiaga. See oleks pidanud õppima, kui võib nii öelda, stoitsismi vigadest, mis nõrgendasid selle vastust lunastuse küsimusele. Kristlik lahendus kohandas selle tarvis endale sobivaks isegi filosoofia sõnavara, omistas uusi religioosseid tähendusi, ning andis meie suhet surma ja ajaga uurivale küsimusele täiesti uue vastuse. Kristlik lähenemisviis tõrjus enam-vähem täielikult troonilt eelnevate sajandite ajal võimutsenud filosoofia. Selline saavutus on ära teeninud meie tähelepanu.

Teiseks, isegi kui kristluse järgi lunastust lubav doktriin ei ole filosoofiline teooria, on selle keskmes sellegipoolest ratsionaalsus: ühelt poolt selleks, et mõelda tähtsamate evangeelsete tekstide üle – et tõlgendada Kristuse sõnumit; ning teiselt poolt, et mõista loomulikku korda, mis Jumala poolt looduna peab kahtlemata kandma mingit enda looja märki. Me pöördume selle küsimuse juurde raamatu järgmistes peatükkides tagasi, kuid praegu piisab mõistmisest, et paradoksaalselt oli kristluse keskmes koht – kahtlemata küll teisejärguline ja tagasihoidlik, kuid sellegipoolest reaalne – filosoofilise tegevuse jaoks: koht, kus inimmoistus pidi lunastust lubavasse doktriini selgust tooma, ning seda kindlustama, isegi kui see oli jätkuvalt põhimõtteliselt religioosne ja rajatud usule.

Kolmas põhjus lähtub otseselt teisest: nimelt ei ole filosoofia mõistmiseks valgustavamalt viisi kui selle võrdlemine millegagi, mida see ei ole; selle paigutamine kõrvuti millegagi, millega see on kõige vastandlikum, ning samal ajal väga tihedalt seotud – religiooniga. Kuna nii religioon kui ka filosoofia keskenduvad vastupandamatule lunastusele, üritades ületada inimeste surelikkuse üle tekkivat ärevust, on nad tegelikkuses tihedalt seotud. Samal ajal on nad vastandlikud, kuna võtted, mida kumbki lunastuse saavutamiseks kasutab, ei ole lihtsalt erinevad, vaid omavahel lepitamatud. Uue Testamendi evangeeliumites, eriti Johannese evangeeliumis, on võimalik näha teatud sarnasust Vana-Kreeka filosoofiaga, eelkõige stoitsismiga. Seega ei saa olla mingit kahtlust, et kahe vastandliku – kristluse ja Vana-Kreeka – doktriini vahel on nii vastasseis kui ka võistlus. Selleks, et mõista nii filosoofia olemust kui ka seda, kuidas pärast pikka perioodi, mil kristluse ideed domineerisid, filosoofia taas pinnale suutis tõusta, ning uute horisontide taha teele asuda – sinna, kus on kaasaegne filosoofia – on vaja analüüsida, miks neist kahest doktriinist sai teisest jagu just esimene.

Viimane põhjus on see, et kristluses, eelkõige just moraalinormides, leidub ideid, millel on suur kaal ka tänapäeval, ning seda isegi mitteuskujate jaoks; ideid, mis pärast nende puhtalt religioosest päritolust eraldamist omandasid autonoomia, mis aja jooksul kaasaegsesse filosoofiasse assimileeriti. Näiteks idee, et inimese moraalne väärtus ei seisne tema kaasasündinud võimetes või loomupärastes annetes, vaid selles, kuidas ta neid kasutab, on arusaam, mille tõi maailma just kristlus, ning mille mitmed kaasaegsed eetikasüsteemid on enda eesmärkidel tarvitusele võtnud. Oleks nürimeelne üritada liikuda Vana-Kreeka filosoofiast otse kaasaegse filosoofia juurde, seejuures kristlust kordagi mainimata.

Kaasaegse arusaama teke inimkonnast

Pärast seda, kui religioon filosoofia asemele kerkis, oleks loogiline tagajärg olnud eetilise tasandi nõrgenemine. Võiks aga väita, et aset leidis just vastupidine. Kristlus lisas eetikasse vähemalt kolm uutset ideed, millest ükski polnud Vana-Kreeka päritolu – või vähemalt mitte põhiolemuselt vanakreekalik –, ning millest kõik olid otseselt seotud teoreetilise revolutsiooniga, mille käiku me just uurisime. Need uued ideed olid kütkestavad tänu oma kaasaegsusele. Ilmselt on meil, ükskõik kui väga me ei pinguta, võimatu ette kujutada seda, kui lõhestavad nad tollel ajal elanud inimeste jaoks täpselt olla võisid. Vana-Kreeka maailm oli printsipiaalselt aristokraatlik maailm; universum, mis järgis hierarhia korraldusi. Selle maailmavaate kohaselt pidid need, kes olid looduse poolt enim õnnistatud, olema tipus, samas kui neid, keda loodus nii rikkalikult õnnistanud polnud, nähti alama klassi rollides. Lisaks ei tohi me unustada, et Vana-Kreeka linnriigid asutati orjuse sammastele.

Sellega otseses vastuolus olev kristlus pidi juurutama arusaama, et inimloomus on põhimõtteliselt identne, et kõik inimesed on väärilisuselt võrdsed – idee, mis oli tol ajal ennekuulmatu, ning miski, mis pärandas maailmale meie arusaama demokraatiast. See võrdsuse arusaam ei tulnud aga nagu välg selgest taevast.

Siinkohal piirdun ma kolme peamise tunnuse kirjeldamisega, mis on varakristliku eetika mõistmiseks kriitilise tähendusega. Esiteks sai valikuvabadusest või „vabast tahtest“ eetika alus, ning aktuaalseks sai ka idee, et kõigil inimestel on võrdne väärikus. Loomulik (Vana-Kreeka) kord on fundamentaalselt hierarhiline: iga olend on looduses esindatud, alates selle kõige kõrgemast näitest kuni kõige madalama keskpärasuseni. On ilmne, et kui loodus on meie teenäitaja, siis oleme me õnnistatud ebaühtlaselt: osad meist on tugevamad, kiiremad, pikemad, ilusamad, intelligentsemad jne kui teised. Kõik loomupärased anded on jaotatud ebaühtlaselt. Vana-Kreeka moraalsust käsitlevas sõnavaras oli „võruslikkus“ alati otseselt seotud loomupärase ande või kaasasündinud võimega. Mistõttu, tuues tüüpilise näite Vana-Kreeka filosoofiast, saab Aristoteles ühes oma eetikale pühendatud teoses rääkida „võruslikust silmast“, mille all mõtles ta lihtsalt „suurepärasest“ silma, mis näeb ideaalselt, selle asemel et olla kaug- või lühinägelik.

Veelgi enam: Vana-Kreeka maailm on aristokraatlik maailm, mis toetub täielikult veendumusele, et universumis on loomulik hierarhia nii nägemisorganite, taimede, loomade ja ka inimeste seas: mõned inimesed sünnivad, et juhtida, teised, et alluda, ning selle uskumuse tõttu kohandub Vana-Kreeka poliitika nii hõlpsasti orjuse ideega.

Kristlaste jaoks ei ole sel loodusliku hierarhia ideel mitte mingisugust seaduspärasust. „Vooruslikust“ silmast rääkimine ei ole enam loogiline, kuna sünniga saadud anded on inimeste seas ebavõrdselt jaotatud; mõned inimesed on palju tugevamad või intelligentsemad kui teised, just nagu looduses eksisteerivad silmad, mis näevad paremini, ning silmad, mis näevad halvemini. Nendel ebavõrdsustel ei ole moraalide vaatevinklist tähtsust. Loeb hoopis see, kuidas me neid omadusi, millega meid on õnnistatud, kasutame, mitte omadused ise. Meie valik on see, mis on moraalne või ebamoraalne, ning seda hakkasid filosoofid kutsuma „vabaks tahteks“. See võib tunduda iseenesest mõistetavana, kuid selline mõtlemisviis oli tol ajal sõna otseses mõttes ennekuulmatu, ning keeras kogu maailmakorra pea peale. Kokkuvõtteks: vaba tahtega lahkume aristokraatlikust universumist ja siseneme „meritokraatlikusse“ universumisse, mis on maailm, kus ei väärtustata looduslikke või kaasasündinud omadusi, vaid eelkõige *voorust*, mida igäüks meist neid omadusi kasutades ilmutab. Jätame selja taha ebavõrdsuse loodusliku korra, ning siseneme võrdsuse loodud (selles mõttes, et see on meie poolt välja mõeldud) korda; inimväärikus on kõigi jaoks sama, olenemata meie tegelikest ebavõrdsustest, kuna see on seotud meie vabadusega valida, kuidas käituda, mitte meie loomupäraste annetega.

Kristluse argument on korraga nii väga lihtne kui ka väga võimas. See väidab järgnevat: olemas on vaidluse alla mittekuuluv tõestus, et looduse poolt kingitud anded ei ole oma olemuselt vooruslikud, et nad ei ole mitte mingis mõttes loomupäraselt moraalsed, sest neid saab erandlikult kasutada nii hea kui ka halva tegemiseks. Tugevus, ilu, intelligentsus – loomulikud anded, mis saadakse sündides – on iseenesestmõistetavalt omadused, kuid nad ei asu moraalsel tasandil. Inimene võib enda tugevust, ilu või intelligentsust kasutada, et panna toime kõige ebamoraalsem kuritegu, ning sellega tõestab ta, et loomulike annete juures ei ole midagi loomupäraselt vooruslikku. Seega saab inimene valida, kuidas neid kasutada: kas heaks või halvaks, kuid just kasutusviis on see, mis on moraalne või ebamoraalne, mitte anded ise. Nii saab „vaba tahe“ tegevuse moraalsust määravaks teguriks. Selle ideega tõi kristlus filosoofia ajalukku revolutsioonilise tähtsusega pöörde. Esimest korda inimkonna ajaloos oli vabadus, ja mitte olemus, saanud moraalsuse põhialuseks.

Samal ajal tõusis esimest korda esile idee, et kõik inimesed on võrdselt väärilised: ja just kristlus oli see, mis pidi kaasaegse demokraatia ettekuulutajaks saama. Kiriku suhtes kohati vaenulikult meelestatud Prantsuse revolutsiooni – ja mõningal määral ka 1789. aasta „Inimese ja kodaniku õiguste deklaratsiooni” – egalitaarne sõnum põhineb suuresti kristlusel. Tänapäeval on võimalik näha, kuidas nendel tsivilisatsioonidel, mis ei ole kristlusega kokku puutunud, on

demokraatlike režiimide viljelemisel suuri raskusi, kuna võrdsuse termin ei ole seal nii sügavalt juurdunud.

Teine murrang on otseselt seotud esimesega: moraalsel tasandil on vaim tähtsam kui kirjatäht, südametunnistuse „sisemine kamber“ on määravam kui ilmaliku seaduse „väline kamber“, mis ei saa kunagi olla enam kui välispidine kehtestamine. Siin võib ehk näiteks tuua lõigu evangeeliumist, mis käsitleb tuntud juhtumit, kus Kristus astub välja naise kaitseks, keda süüdistatakse abielurikkumises, ning kelle kividega surnuks loopimiseks rahvahulk valmistub. Tol ajal peeti abielurikkumist ehk enda mehe või naise petmist üldiseks patuks, ning seadus sätestas, et abielurikkujat peab kividega loopima, kuni ta sureb. Kuhu on siin aga kadunud vaim või „sisemine südametunnistus“? Kristus astus jumalakartliku rahvamassi ette ning pöördus otseselt nende südametunnistuse poole, öeldes:

Oled sa enda südamepõhjas (*sisemises kambris*) kindel, et kõik on hästi? Kui sa iseennast küsitleksid, kas sa oled siis kindel, et see, mida sa teada saaksid, oleks parem kui see naine, kelle tapmiseks sa valmistud, ning kes, võib-olla, on pattu teinud ainult läbi armastuse? Kes teie seast ei ole pattu teinud, visaku teda esimesena kiviga! (Töö autori tõlge)

Selle peale vaatavad kõik need inimesed, selle asemel et seaduse kirjatähte järgida, enda sisse ja enda südamesse, ning mõtlevad enda puuduste peale. Ning nad hakkavad kahtlema, kas nad ikka peaksid halastamatu kohtuniku rolli enda mängida võtma.

Kristluse määratud uudsust on esimesel pilgul keeruline hoomata, võrreldes seda nii Vana-Kreeka filosoofia kui ka, ning ehk enamgi veel, judaismiga. Kuna kristlus asetas rõhku pea et ainult südametunnistusele ehk vaimule kirjatähe asemel, ei mõjutanud see igapäevaelu peaaegu üldse. Kombetalitlused, nagu näiteks reedeti kala mittedöömine, on enamasti kaasaegsed, pärinedes mitte varasemast kui 19. sajandist, ning neil ei ole mitte mingisuguseid juuri evangeeliumides. Evangeeliume võib lõpmata kordi lugeda, kuid sealt ei leia peaaegu mitte midagi, mis ütleks, mida inimene peaks või ei peaks sööma, kuidas ja kellega ta peaks abielluma; nendes ei leidu peaaegu ühtegi kombetalitlust, mis oleks vajalikud, et endale ja teistele tõestada, et ollakse hea ja pühendunud usklik. Kui ortodokssete juutide ja muslimite elud on täis talitlusi, mida kodanikuühiskonnas läbi tuleb viia, siis kristlus jättis otsuse, kas miski on hea või mitte, üksikisiku teha.

Selline suhtumine rajas tee demokraatiale ning ilmalike ja mittereligioosete ühiskondade tekkele: kuna moraalsus oli sisuliselt sisemise südametunnistuse küsimus, oli ebatõenäoline, et see satuks väliste käitumisnormidega vastuollu. See, kas inimene palvetas üks või sada korda päevas, või kas inimesel oli keelatud seda või teist süüa, oli väheoluline: rohkemal või vähemal määral olid kõik reeglid nüüd vastuvõetavad seni, kuni nad ei sattunud vastuollu kristliku sõnumi mõttega.

Ning kolmas kardinaalne muutus: tänapäevane arusaam inimkonnast kerkib esimest korda esile. Mitte, et see idee oleks kreeklastele või teistele tsivilisatsioonidele tundmatu olnud, kindlasti mitte: „inimliigist“ ning sellest, et see on teistest loomaliikidest eristuv, oldi teadlikud – ideesse, et kõik inimesed moodustavad ühtse kogukonna, olid eriti kiindunud stoikud. Just nemad panid aluse kosmopolitismile, nagu me seda praegu tunneme.

Kuid tänu kristlusele muutus inimkonna idee tugevamaks. Kuna see lähtus kõikide inimeste võrdselt väärilisusest, siis pidi see käsitlema ka eetilist. Niipea, kui vaba tahe muutub moraalse tegevuse aluspõhjaks, ning vooruslikkus ei asu enam loomulikes, „ebavõrdses“ annetes, vaid selles, kuidas neid otsustatakse kasutada, siis on ütlematagi selge, et kõik inimesed on võrdselt vooruslikud. Inimkond ei suudaks end enam kunagi vastavalt olendite loomulikule ja aristokraatlikule hierarhiale (filosoofiliselt) jagada: kõrgemasse klassi ja madalamasse klassi, andekamaks ja vähem andekamaks, omanikeks ja orjadeks. Vastavalt kristlastele oleme me sellest hetkest alates kõik „vennad“, kes on samal tasemel, kus Jumala olendid, ning õnnistatud samasuguse võimega valida, kas toimida hästi või halvasti. See, kas inimene on rikas või vaene, intelligentne või lihtsameelne, ei oma enam mitte mingisugust tähtsust. See võrdsuse arusaam viib inimkonna peamiselt eetilise olemuseni. Kreeka termin „barbar“ – mille sünonüüm on „võõras“ („kõik, kes ei ole kreeklased“) – kaob aeglaselt, ning see asendatakse veendumusega, et inimkond on ÜHTNE. Kokkuvõtteks võib öelda, et kristlus on esimene *universaalne* loomulaad, kus *universalism* tähendab doktriini või usku, mis võimaldab lunastust kõigile. Kristluse lahendus ühele peamisele probleemile, mis proovib leida vastust sellele, kuidas inimesed saaksid ületada oma hirmud, kui nad taipavad, et nad on surelikud, oli seninägematu. Samal ajal kui stoitsismi pooldajad kirjeldavad surma kui üleminekut isiklikust eksistentsist ebaisikuliseks (individuaalsest eneseteadvusest eneseteadvuseta kosmiliseks killuks), lubab kristluse lahendus lunastusele meile ei midagi vähemat kui individuaalset surematust.

Ning sellele pakkumisele on raske vastu panna. Samuti ei ole see lubadus pealiskaudne: vastupidi, see on osa sidusast vaimsest raamistikust – arusaamast armastusest ja keha ülestõusmisest –, ning sel on erakordne sügavus.

6 PÄRAST DEKONSTRUKTSIOONI: KAASAEGNE FILOSOOFIA

Kuid esiteks küsimus filosoofiale: miks minna sügavamale? Miks mitte rahulduda Nietzsche ja tema söövitavate väljaütlemistega? Miks mitte olla rahul, nagu on paljud olnud, tema visandi arendamisega, tema filosoofia siiani tühjade kohtade täitmisega, ja tema pakutud teeside viimistlemisega? Ja isegi kui mõned neist meile ei meeldi, ning me leiame, et tema filosoofia ning küünilisuse ja fašistliku ideoloogia vaheline piir on liiga ähmane, siis miks mitte kerida ajas veidi tagasi, „Inimese ja kodaniku õiguse deklaratsiooni“, Platoni riigi või valgustusajastuni?

Isegi kõige pealiskaudsem filosoofia ajalugu ei saa neid küsimusi tähelepanuta jätta. Seda seetõttu, et üleminek ühest ajajärgust teise või ühest maailmavaatest järgmisesse moodustab nüüd osa filosoofiast endast. Sõnastan selle teema võimalikult lihtsalt: metafüüsika ebajumalate dekonstruktsioon paljastas liiga palju, et me saaks need paljastused tähelepanuta jätta. Ajas tagurpidi liikumine, isegi kui seda soovitaks, ei ole võimalik. Eri viisid eelmise maailmakorralduse juurde „tagasi pöördumiseks“ pole kunagi eriti mõistlikud: kui eelmised arusaamad oleks olnud teostatavad ja veenvad, poleks neist loobutud, nad ei oleks kriitika teravate noolte ette jäänud, ning nad ei oleks kunagi moest ära läinud. Soov kaotatud paradiise tagasi saada lähtub alati sellest, et inimestel on liiga vähe ajaloolist meelt ehk nad ei mõista, et ajalugu pole miski, mis on kaotatud, vaid selle mõju ulatub tänaseni. Loomulikult võime me koolidesse tagasi tuua koolivormid, vanaaegsed tahvlid ja kriidi; me võime valgustusaja poole tagasi pöörduda või võtta uuesti omaks Platoni riigi ideaali, kuid see ei saaks kunagi olla enam kui seisukoht; miski, mis eirab aja möödumist, nagu see oleks ebaoluline ja kehtetu – mida see muidugi ei ole. Arenenud demokraatiate probleemid ei ole samad, mis nad olid 18. sajandil; meie kogukondlikkus ja suhted võimuorganitega on muutunud, inimesed püüdlevad uute eesmärkide poole, samuti on muutunud meie tarbimisharjused; esile on kerkinud uued õigused ja poliitilised jõud (rahvusvähemused, naised, lapsed), ning vastupidise teesklemisel pole mõtet.

Sama kehtib ka filosoofia ajaloo puhul. Meeldib see meile või mitte, aga Nietzsche küsis küsimusi, mille puhul ei saa me teeselda, et neid pole küsitud. Peale teda ei mõtle me enam samamoodi nagu varem; nii, nagu teda poleks olnud, nagu tema kuulsad ebajumalad seisaksid ikka veel kindlalt püsti. See lihtsalt ei ole nii. Toimunud on murrang mitte ainult seoses Nietzschega, vaid kõige sellega, mida võib nimetada postmodernismiks: avangardism on oma töö teinud, ning me ei saa enam mõelda, kirjutada, joonistada ega muusikat teha nii, nagu me

tegime varem. Luuletajad ei ülista enam kuuvalgust või päikeseloojangut. Toimus omamoodi pettekujutluste lõhkumine maailma suhtes, kuid sellega kaasnesid uued mõtteselguse vormid ja uued vabadused. Kes sooviks tõsimeeli naasta Dickens'i „Oliver Twisti“ ajastusse, mil naistel puudus valimisõigus, mil töötajad ei saanud võtta puhkusi, mil pisikesed lapsed rügasid tööd teha, ning mil Aafrika ja Aasia riike koloniseeriti vahetpidamata üksteise järel? Mitte keegi ei sooviks sellise olukorra juurde tagasi pöörduda, mistõttu nostalgia kadunud paradiiside vastu on pigem soov, mitte teotahe.

Mida see meie jaoks tähendab? Ning kui Nietzsche on nii „ebaignoreeritav“, siis miks mitte seal peatuda ja tunda rahulolu, nagu on teinud nii paljud tema jüngrid (teiste seas Michel Foucault või Gilles Deleuze), jätkates õpetaja tööd? See oleks kahtlemata üks variant, ning täna leiame me end ristteel, mille suundi võib kirjeldada järgmiselt: kas jätkata teed, mille sillutasid dekonstruktsiooni rajajad või vaatamata sellega kaasnevatele raskustele, teha veel kord seda, mis on moraalselt õige.

Esimene võimalus kaasaegse filosoofia jaoks

Muidugi oleks võimalik jätkata Nietzsche rajatud teed või, üldisemalt, dekonstruktsiooni. Ma kasutan sõna *üldisemalt*, kuna Nietzsche on küll kõige mõjukam, kuid kaugeltki mitte ainus „moraalide genealoog“, „dekonstruktsioonija“ või ebajumalate vastane. Tema mõttemaailma jagasid veel Marx ja Freud, ning alates 20. sajandi algusest on nendel kolmel olnud suur järelkasv. Nende „kahtlevate filosoofidega“ on liitunud võimas humanitaarteaduste rivi, mis on laias laastus jätkanud võimsate materialistide dekonstruktsiooni tööd.

Näiteks on terve sotsioloogiaharu määranud enda missiooniks näidata, kuidas end sõltumatuteks vahendajateks pidavate üksikisikute otsused tegelikkuses täielikult ettemääratud on, alates nende etnilise, poliitilise, kultuurilise või esteetilise tausta, ja lõpetades nende riietumisstiiliga – täpselt samuti on nende tuleviku ette määranud ka nende „klassi *habitus*“, mis tähendab seda, millisesse perekonda ja sotsiaalsesse miljöösse on nad sündinud. Selle missiooniga on liitunud ka reaalteadused – eelkõige bioloogia, mille abil saab näidata, kuidas, Nietzsche mõistes, pole meie kurikuulsad ebajumalad midagi muud kui meie aju füsioloogia vili või lihtsalt kõrvalsaadus, mis on tulenenud sellest, et inimlik on pidanud oma eksisteerimise jooksul järkjärgult oma keskkonnaga kohanema. Näiteks peab meie demokraatiat pooldavaid eelarvamusi ja inimeste kaitseks püstitatud õigusi lõppkokkuvõttes seletama mitte erapooletu intellektuaalse valikuna, vaid sellena, et koostöö ja harmoonia aitavad meie liigil ellu jääda, samal ajal kui konflikt ja sõda seda ei tee.

Me võime jätkata mõtlemist ja filosoofilist teoretiseerimist, millega Nietzsche alustas, ning just seda rada on kaasaegne filosoofia ka sisuliselt tallanud. Mitte, et see viis oleks ühelaadne, kindlasti mitte. Tegelikult on see väga mitmekesine ja selle taandamine vaid puhta dekonstruktsiooni tasandile oleks väga keeruline. Siin peaks mainima näiteks Ameerika maailmajao ingliskeelsete riikide „analüütilise filosoofia“ suunda, mis puudutab eelkõige teaduste funktsioneerimist, ning mida peetakse esmajärgulise tähtsusega meetodiks, isegi kui sellest Euroopas kontinentaalfilosoofia kõrval eriti palju ei räägita. Teises suunas on filosoofid üritanud jätkata Kanti tööd, seda muutes ja laiendades moel, mis hõlmaks ka kaasaegseid küsimusi, nagu näiteks sotsiaalset õiglust ja neid eetilisi põhimõtteid, mis peaksid reguleerima arutelu, mis puudutab vabasid ja võrdseid kodanikke; või teaduse olemust ja selle korrektset seost demokraatia ideega.

Prantsusmaal, ja suurel määral ka Ameerika Ühendriikides, on just dekonstruktsioon olnud see, mis, vähemalt kuni viimaste aastateni, on teiste teooriate üle domineerinud. Nagu ma ütlesin, siis on „kahtlevatel filosoofidel“ Marxil, Nietzschel ja Freudil olnud palju jüngrid. Igaüks neist on üritanud paljastada neid ebajumalaid, millesse me usume, ning varjatud ja alateadvuslikku loogikat, mis meid ilma meie teadmata ahelatesse on pannud. Marxi jüngrid on tähelepanu keskmesse paigutanud majanduslikud ja sotsiaalsed suhted; Freudi eeskujul on keskendunud keelele ja peidetud alateadlikele instinktidele, ning Nietzsche eeskujul meie nihilismlikele kalduvustele ja allumisele reaktiivsetele jõududele kõigis nende vormides.

Kuhu see lõppematu humanismi ebajumalate proovilepanek, mida mõtteselguse ja kriitilise vaimu nimel täide viiakse, edasi läheb? Mis on selle eesmärk? Ja millest dekonstruktsioon ise pärineb? Keskklassi praeguste ebajumalate võimu vähendamiseks loodud kartmatu ja avangardistlik keht, mida „vastandkultuuri“ väljatöötamise väide endast kujutab, toob endaga kaasa paradoksaalse riski teha reaalsus pühaks sellisena, nagu see on. Mis oleks iseenesest täiesti loogiline: nende kuulsate ebajumalate kõlbmatuks kuulutamise, keeldumine tunnistamast, et olemas võib olla ka mõni teine mõttelaad peale „haamriga filosoferimise“, võib tähendada, et lõpuks lömitame me, just nagu tegi Nietzsche oma saatusearmastusega, reaalsuse ees, nii nagu see on.

Kuidas saaksimegi sellistes tingimustes vältida nende endiste revolutsiooniliste aktivistide saatust, kes pöörasid usku ja hakkasid elama turuseaduste järgi, kes muutusid „küünikuteks“ selle termini kõige rikutumas mõttes: pettekujutlusest vabanenud ja ainsaks ambitsiooniks see, et suudetaks reaalsuse sätete ja tingimustega kohaneda? Ja kas me peame järjest problemaatilisema mõtteselguse nimel taganema oma auavalduse näitamisest mõistuse, vabaduse, progressi ja humanismi jääkidele? Kas nendes sõnades, mis olid kord lootuse tulega nii valgustatud, ei säili midagi, mis suudaks dekonstruktsiooni karmusest pääseda ja lammutamise üle elada?

Kuidas dekonstruktsioonist edasi liikuda?

Kui dekonstruktsioon ulatab oma käe küünilisusele ja ebajumalate kriitika peab asju pühaks nii, nagu nad on, siis kuidas liikuda dekonstruktsioonist edasi? Minu jaoks avavad need küsimused kaasaegsele filosoofiale uue raja. Raja, mis ei keera tagasi valgustusajastu, mõistuse, Platoni riigi või humanismi poole – mis ei oleks üldsegi mitte loogiline – vaid pigem raja, mis üritab need uuesti lahti mõtestada, mitte nii „nagu enne“, vaid pärast dekonstruktsiooni ja selle valguses.

Sellise lahtimõtestamise mitte üritamine tähendaks alistumine asjadele nii, nagu nad on. Mis tähendaks, et dekonstruktsioon, mille eesmärk oli meeli vabastada ja traditsiooni ahelaid murda, on vastu tahtmist muutunud iseenda vastandiks – uueks kohanemise vormiks, mis on pettekujutlusest küll vabanenud, kuid mitte ettenägelik, ning mis lepib sellega, et universum on globaliseerunud. Me ei saa igavesti enda panuseid korraga mitmele asjale teha: ühest küljest pooldada Nietzsche saatusearmastust ja lahtiütlemist kõigist „kõrgemast ebajumalatest“, ja samal ajal valada krokodillipisaraid utoopiliste püüdluste kadumise ja ohjeldamatu kapitalismi karmuse pärast.

Et sellest väljapääsmatust olukorrast täit pilti saada, pean ma siinkohal kaasama Martin Heideggeri filosoofia, kes, vähemalt minu arust, on jätkuvalt üks olulisemaid kaasaegseid filosoofe. Temagi oli üks dekonstruktsiooni rajajaid, kuid tema filosoofia pole ei materialismi variant ega ka üleloomulikkuse idee suhtes vaenulik. Minu meelest on tema esimene, kes andis kaasaegsele maailmale – mida ta nimetab „tehnoloogia maailmaks“ – põhjuse, miks me ei saa olla rahul Nietzsche filosoofiaga, kui me just ei soovi saada kaassüüdlaseks reaalsuse tekkes, mis võtab kapitalistliku globaliseerumise vormi. Olgugi et sel on erakordselt positiivseid külgi – muljetavaldav majanduskasv ja ühtlasem rikkuse jaotus kui kunagi varem –, on sel ka hävitav mõju vaimu tegevusele, poliitilisele sfäärile ja, põhimõtteliselt, ka meie olemasolule.

Teed kaasaegse filosoofia sissejuhatusse tahaksin alustada seda Heideggeri filosoofia põhiaspekti uurides. Esiteks seetõttu, et see on hingestatud ja geniaalne, ning heidab võrreldamatut valgust olevikule. Teiseks, kuna see varustab meid millegagi, mis aitab meil mõista mitte ainult meid ümbritsevat majanduslikku, kultuurilist ja poliitilist maastikku, vaid selgitab ka, miks Nietzsche väsimatu dekonstruktsioon võib praegusel hetkel viia vaid reaalsuste pühaks kuulutamiseni – ükskõik, kui triviaalsed ja ebapühad need võivad olla – ning selleni, et liberaalne universum antakse üle kohanemisele.

Paljud inimesed arvavad täna nii, eelkõige ökoloogid või need, kes peavad end „alter-globalistideks“ ehk kuuluvad liikumisse, mis on mures globaliseerumise inimväärtsi vähendava mõju pärast. Kuid Heideggeri originaalsus ja tema „tehnoloogia maailma“ kriitika seisneb selles, et see ei piirdu vaid harjumuspärase kapitalismi ja liberalismi kriitikaga. Tavaliselt heidetakse viimati mainitutele ette seda, et nad suurendavad ebavõrdsust, hävitavad regionaalseid kultuure ja identiteete, vähendavad bioloogilist mitmekesisust ja liikide arvu, suurendavad lõhet rikaste ja vaeste vahel, ja põhjustavad muud sarnast. See kõik ei ole vaid tõsiselt küsitav, vaid jätab tabamata ka tuuma. (Näiteks ei ole tõi, et vaesus maailmas kasvab, kui ebavõrdsus suureneb, ega ka see, et rikkad riigid ei huvitu keskkonnast. Tegelikult on olukord vastupidine: arenenud ühiskonnad on kahtlemata rohkem kaasatud kui vaesed riigid – kelle jaoks on vajadus areneda tähtsam kui loodushoid –, samuti huvitub sealne avalik arvamus tõsiselt kohalike identiteetide ja kultuuride säilitamisest.)

Kõige eelneva üle saab pikalt diskussiooni pidada, kuid mis on kindel, ja mille Heidegger meie jaoks arusaadavaks teeb, on see, et liberaalne globaliseerimine on reetmas ühte põhilist demokraatia lubadust – teha ühiselt oma ajalugu, selles osaleda, enda saatuse üle võimu omada ja üritada seda paremaks muuta –, kuna maailm, kuhu me liikumas oleme, mitte lihtsalt ei „põgene“ meie eest igas mõttes, vaid see ei ole enam mõtestatud: selle tähendus ja suund on kadunud.

Iga aastaga muutuvad meie mobiiltelefonid, MP3-mängijad ja arvutimängud, lisaks kõigele muule meie ümber: nende funktsioonid mitmekordistuvad, nad muutuvad väiksemaks, nende ekraanid muutuvad suuremaks, värviliseks ja nii edasi. Lisaks on teada-tuntud fakt, et toode, mis ei jõua sammu pidada, põrub läbi. Välja arvatud juhul, kui see ei käi enda konkurentide sammudes. Ellujäämine ei seisne maitstes või ühes valikus teiste seas, vaid vajaduses ilma valikuta.

Selles mõttes võib öelda, et tänapäeva globaliseeritud kapitali maailmas, mis paigutab kogu inimtegevuse igavesse ja lõpmatusse konkurentsi, on ajalugu liikumas inimtahtest kaugemale. Konkurents on saamas mitte lihtsalt saatuse vormiks, vaid veel hullem, enam ei vihja miski, et see on saamas millekski, mis on parem kui praegune. Kes suudaks südamest uskuda, et siis, kui meie MP3-mängijate kaal on poole väiksem ja mälu poole suurem, on meil rohkem vabadust ja me oleme õnnelikumad? Nietzsche soovid on täide läinud ehk kõik ebajumalad on surnud: mitte ükski neist ei elavda ega häiri päriselt asjade kurssi, seda teeb vaid hädavajalik muutus muutuse enda tarvis.

Kasutan igapäevast, kuid paljutähendavat kujundit: nii nagu jalgratas peab edasi liikuma, et see ümber ei kukuks, või nagu vurr peab edasi keerlema, et see oma teljel püsima jääks, peame ka meie lakkamatult „edasi liikuma“; kuid seda ellujäämise jaoks vajalikku mehaanilist edasiliikumist ei saa enam pidada kõrgema eesmärgi täitmiseks. Ka selles mõttes on Nietzsche poolt pilgatud humanistlike ebajumalate üleloomulik tendents täielikult kadunud – nii et mõnes mõttes on tõesti globaliseerunud kapitalism viinud Nietzsche filosoofia täiuslikkuseni –, nagu ka Heidegger arvas.

Probleem ei seisne niivõrd selles, et globaliseerumine võtab väidetavalt vaestelt raha, et rikastada rikkaid, nagu ökoloogid või alter-globalistid väidavad, vaid selles, et see röövib meilt kõigilt võimaluse ajalugu kontrollida, ning ajaloolt endalt igasuguse eesmärgi. „Ilmajäämine“ ja „sihitus“ on terminid, mis globaliseerumist kõige paremini iseloomustavad – ning selles mõttes, jällegi, täidab see Heideggeri silmis ideaalselt Nietzsche filosoofiat: kuna see oletas, nagu ei olnud teinud mitte miski varem, et samal ajal hävinevad kõik ebajumalad ja ajalooline suund.

„Tehnoloogia maailma“ saabumine ja tähenduse taandumine

Oma lühisessees „Overcoming Metaphysics“ kirjeldab Heidegger tänapäeva universumile iseloomulikku tehnoloogia ülemvõimu, mis on 17. sajandi teaduses juurdunud protsessi tulemus, ning mis levis aeglaselt kõikidesse demokraatliku elu aspektidesse. Tahaksin selle argumendi põhimõtted lihtsas inimkeeles välja tuua. Ometi peaksin ma lugejat hoiatama: see, mida ma kavatsen öelda, ei leidu sellisel kujul Heideggeri essees. Olen lisanud mitmeid näiteid, mis ei ole tema poolt välja toodud, ning ma esitan tema tehnilise argumendi minu enda, mitte-tehnilisel moel. Keskne idee on sellegipoolest kahtlemata tema oma, ning siin ei ole tähtis mingi kindla kontseptsiooni päritolu, vaid idee, mis on peidus Heideggeri analüüsis: demokraatiat ülistav soov, mis sai alguse koos modernse maailmaga, ning mis tahab saavutada ülemvõimu looduse ja ajaloo üle, on muutumas iseenda täielikuks vastandiks. Demokraatia lubas anda meile võimaluse võtta osa vaba ja õiglase maailma kollektiivsest loomisest. Kuid tänasel päeval oleme me kaotamas peaaegu igasugust kontrolli selle maailma käekäigus, kus me elame – mis on humanismi lubaduste ülim reetmine, endastmõistetavalt ka demokraatias, ning selline reetmine tõstatab palju küsimusi.

Heideggeri kirjeldatud protsessi esimene moment langeb kokku kaasaegse teaduse sünniga, mis katkestas kõik suhted antiikfilosoofiaga, ning mis nägi ette Maa üle domineerimise projekti, mille järgi oleks inimliigil selle üle täielik ülemvõim. Vastavalt Descartes'i filosoofiale lubaksid teaduslikud teadmised inimesel endast teha „justkui looduse käskija ja omaniku“: „justkui“, kuna inimene ei olnud veel täiesti samasugune nagu Jumal, tema looja, kuid peaaegu. See teadusliku domineerimise pürgimus võtab kaks kuju.

Kõigepealt pidi see väljenduma puhtalt „intellektuaalsel“ või teoreetilisel tasandil: teadmiste tasandil maailma kohta. Moderne füüsika oli püstitatud täies mahus eeldusele, et mitte miski siin maailmas ei leia aset põhjusetu. Teisisõnu peab kõik, varem või hiljem, olema ratsionaalselt seletatav; igal sündmusel on oma põhjus, aset leidmise alus, ja teaduse roll on need põhjused üles leida. Teaduse areng ühines selle mõistatuse progressiivse hävitamisega, mida keskajal usuti olevat looduse lahutamatu osa.

Teine domineerimise ajend ilmnis teadmiste vajaduses; sel korral täiesti praktiline ülemvõim, mis ei lähtunud mõistusest, vaid inimeste tahtest. Kui loodus ei ole enam salapärane või püha, vaid vastupidi, miski, mida saab lahti harutada kui lihtsalt füüsikaliste nähtuste kogu, millel puudub igasugune tähendus või väärtus, siis ei takista meid miski kasutamast loodust mis tahes viisil, mis vaid meie eesmäärke teeniks. Näiteks kui metsas kasvav puu ei ole enam (nagu

see oli meie lapsepõlve muinasjuttudes) maagiline olend, mis suure tõenäosusega end öösel nõiaks või paharetiks muudab, vaid on lihtsalt puutükk, millel puudub hing, siis ei takista meid miski seda mööbliks muutmast või lõkkesse viskamast, et end soojendada. Loodus kui selline kaotab oma võlu, ning muutub hiigelsuureks laoks, mida inimesed enda heaks kasutada saavad, ning mille ainus piirang on see, mille on kehtestanud kujuteldav vajadus säästa midagi ka tulevikuks.

Võttes seda kõike arvesse, ei ole me kaasaegse teaduse sünniga ikkagi jõudnud päris sinna, mida Heidegger nimetas „tehnoloogia maailmaks“ ehk universumiks, kus eesmärkidega mõttesuund – mille peamine eesmärk on inimajalugu – on täielikult kadunud, ning selle asemele on kerkinud erakordne mõtteviis, kus kõige tähtsamad on vahendid. 17. ja 18. sajandi ratsionalismis – Descartes’i, entsüklopedistide või näiteks Kanti filosoofia järgi – on projektil saada universumi üle teaduslik ülemvõim ikkagi vabastav eesmärk. Selle all mõtlen ma seda, et ülemvõimu otstarve on jätkuvalt seotud nende teatud eesmärkidega täitmisega, mida inimkonnale kasulikuks peetakse. Hetkel ei ole meie peamised huviobjektid veel vahendid, mis võimaldaks meil maailma domineerida, vaid eesmärgid, mida selline ülemvõim võib aidata meil mõista. Selles suhtes on selge, et inimeste huvi ülemvõimu vastu ei ole veel muutunud puhtalt tehnoloogiliseks. Kui see tähendab maailma üle domineerimist nii teoreetiliselt kui ka praktiliselt, teaduslike teadmiste ja tahte teostamise kaudu, siis ei ole see puhtalt domineerimise rõõmu, või meie enda võimete veetluse pärast. See projekt ei seisne ülemvõimus ülemvõimu enda pärast, vaid maailma mõistmises, ning kui vaja, siis võimaluses seda kasutada, et teatud kõrgemate eesmärkideni jõuda, mis lõppkokkuvõttes võib jagada kaheks: vabadus ja õnn. Selles mõttes saab selgeks, et kaasaegne teadus ei ole veel taandatud puhta tehnoloogiani.

Teadusest tehnoloogiani: eesmärkide kadumine ja vahendite võidukäik

17. ja 18. sajandil seisnes teadus veel kahes veendumuses, mis inimelus valgustusajastu optimismi peitsid. Esimese veendumuse kohaselt võimaldab teadus meil vabastada oma vaim, ning päästa inimkond ebausuhelatest ja keskajale omasest vastuseisust uutele teadmistele. Mõistus võidab võitluse religiooniga, ning üldisemalt, võitluse kõikide argumentidega, mis põhinevad autoriteedi ainuõigusel. Ja selles mõttes, nagu me oleme näinud seoses Descartes'iga, rajas kaasaegne ratsionalism intellektuaalselt tee Prantsuse revolutsioonile. Teise veendumuse kohaselt päästab ülemvõim looduse üle meid meie päritud hädadest ja loomulikust sunnitööst, ning muudab need meie eelisteks. Sellega meenuvad kuulsa Lissaboni maavärina poolt esile kutsutud emotsioonid aastal 1755, kui paari tunni jooksul hukkus tuhandeid inimesi. See pani filosoofe arutama loodusliku korra „kurjuse“ üle, millel puudus aga igasugune seos ideedega, milleni oldi just jõutud, ning mille kohaselt oli *kosmos* harmooniline ja heatahtlik. Tol ajal viitas peaaegu kõik sellele, et teadus võib meid looduse türanniast päästa. Tänu teadusele oleks meil lõpuks võimalik ette näha ja seega ka ennetada katastroofe, mida loodus meie poole nii tihti saatis. Siinkohal kergitasid esimest korda pead need kaasaegsed ideed, mille kohaselt tagab teadus õnne, ning ülemvõim maailma üle võimaldab heaolu.

Nende kahe veendumuse või eesmärgi – vabadus ja õnn, mis üheskoos tähendavad edasiliikumist – tulemusena kerkis esile idee, mille kohaselt oli teaduste areng tsivilisatsiooni ja selle käigu osa. See, et selline visioon võib meile tunduda naiivse või muu sarnasena, ei loe. Oluline on, et looduse üle ülemvõimu saavutamine on jätkuvalt seotud kõrgemate eesmärkide ja motiividega, ning selles mõttes ei saa seda taandada pelgalt instrumentaalsele või tehnoloogilisele ratsionalismile.

Et see maailmavaade muutuks täielikult tehnoloogiliseks, pidi see veel läbima vaid ühe etapi; valgustusajastu visiooni pidi konkurentsi maailma integreerima nii, et ajaloo mootor – evolutsiooniline põhimõte – ei oleks enam seotud ühegi visiooni ega ideaaliga, ning muutuks selle asemel pelgalt konkurentsi tulemuseks.

Teekond teadusest tehnoloogiani: suurte ideede surm

Selles uues üldise konkurentsi perspektiivis – mille all me täna „globaliseerumist“ silmas peame – muudab edasiliikumise idee täielikult oma tähendust: selle asemel et olla inspireeritud üleloomulike ebajumalate poolt, taandatakse ühiskonna arengu (või neutraalsemalt öeldes, selle edasiliikumise) tähendus mitte millelegi rohkemale kui vaba konkurentsi põhialuste automaatsele tulemusele.

Äritegevuse, teaduslaboratooriumite ja uurimiskeskuste keskmes on lakkamatu kohustus ennast teistega võrrelda (mida tänapäeval tähistab kohutav termin „võrdlusanalüüs“), tootlikkust suurendada, teadmisi arendada, ning ennekõike kogu saadud kasu tööstuses ja majanduses – teisisõnu tarbimises – rakendada. See kohustus on muutunud lausa elutähtsaks. Tänapäeva majandus töötab nagu Darwini looduslik valik: globaalse konkurentsi loogika järgi on ettevõtte, mis iga päev ei „arene“, põhimõtteliselt hukule määratud. Kuid sellel edasiliikumisel ei ole muud eesmärki kui edasiliikumine ise – püsida konkrentsis.

See on ka põhjustanud kardetud ja vahetpidamatu tehnoloogia arengu, mida kontrollib ja suures osas ka rahastab majanduskasv, ning asjaolu, et inimvõimu suurenemine looduse üle on muutunud täiesti automaatseks, kontrollimatuks ja pimestatuks, kuna see on kõikjal üksikisiku teadliku tahte alt väljunud. Ning see on, üsna loogiliselt, konkurentsi paratamatu tagajärg. Selles mõttes on tehnoloogia vastuolus valgustusajastu filosoofiaga, mis püüdis vabanemise ja inimeste õnne poole, ning see on tõeliselt otstarbetu edasiliikumine, millel pole ühtegi eesmärki: lõppude lõpuks ei tea enam keegi, mis suunas maailm liigub, kuna seda juhib automaatne konkurents ja mitte mingil määral inimeste enda teadlik tahe, mis seisaks kollektiivselt oma eesmärgi eest keset ühiskonda, mis alles eelmise sajandil võis end ikka veel rahva omaks pidada, tähtsustades „üldist hüve“. Tehnoloogilises maailmas, mis nüüd tähendab lihtsalt maailma, nagu see on, kuna tehnoloogia on kogu planeeti hõlmav piiranguteta nähtus, ei seisne küsimus enam looduse või ühiskonna domineerimises selleks, et olla vabam või õnnelik, vaid ülemvõimus ülemvõimu enda pärast, domineerimises domineerimise enda pärast. Miks? Mitte mingil kindlal põhjusel, või pigem: kuna teisiti teha oleks lihtsalt võimatu, arvestades vaid konkurentsi ja „arene või hävine“ korra poolt reguleeritud ühiskondade laadi.

Nüüd me mõistame, miks Heidegger viitab universumile, kus me elame, kui „tehnoloogia maailmale“ või tehnilisele maailmale, ning mõtelgem siin hetkeks sellele ilmekusele, millega sõna „tehnika“ igapäevases kasutuses seostub. Üldiselt tähistab see teatud eesmärgi saavutamiseks vajalike vahendite komplekteerimist. Sarnaselt ütleme me näiteks, et

maalijal või pianistil on „hea tehnika“, väljendamaks, et nad valdavad oma ala piisavalt hästi, et olla suutelised maalima või mängima, mida iganes nad soovivad. Seejuures on oluline, et tehnika tähendab vahendeid ja mitte eesmärke, mistõttu saab seda kasutada erinevate eesmärkide teenimiseks, kuid seejuures ei vali tehnika ise neid: põhimõtteliselt kasutab pianist sama tehnikat nii klassikalise või džässi, traditsioonilise või kaasaegse muusika mängimiseks, kuid valik, milliseid palasid mängida, ei tulene mitte mingil määral tehnilisest pädevusest. See on „kui see... siis see“ maailma pärusmaa. Tehniline pädevus käitub „et saavutada seda, pead sa tegema toda“ põhimõtte järgi – kuid see ei ütle meile kunagi, millist eesmärki valida või miks. Selles mõttes võib „hea arst“ kui meditsiini hea tehnik enda patsiendi nii tappa kui ka terveks ravida – vahest on esimest teha isegi kergem kui teist. Kuid valik tapmise ja terveks ravimise vahel on tehnika mõttes neutraalne.

Samuti võib õigustatult öelda, et globaliseerunud konkurentsi maailm on laiemas mõttes „tehniline“, kuna ka teaduslikel edusammudel ei ole enam muid eesmärke kui need, mis on nendest endast välised või kõrgemad, ning teaduslikud edusammud muutuvad omaette eesmärgiks – justkui oleks vahendite levik või inimkonna mõjuvõim ja ülemvõim looduse üle iseenda lõplikkuseks saanud. Just see „maailma *tehniliseerumine*“, mis Heideggeri järgi leiab aset Nietzsche „võimutahte“ õpetuses, ongi see, mis kõik ebajumalad ja kõrgemad ideaalid dekonstrueeris ja isegi hävitas. Reaalsuses – ja enam mitte pelgalt vaid ideede ajaloos – esineb selline mutatsioon maailma tulekuga, kus „edasiliikumine“ on muutunud automaatseks protsessiks, millelt on röövitud eesmärk, mis on omamoodi isereguleeriv mehhanism, ning kus inimestel ei ole enam sõnaõigust. Just see eesmärkide kadumine, et teha ruumi pealetungivale vahendite süsteemile, kujutab endast tehnoloogia võitu.

Selles seisneb ka viimane erinevus, mis meid valgustusajastust eristab ja kaasaegset maailma modernismiaegsest eraldab: mitte keegi ei saa enam põhjendatult veendunud olla, et see kihav ja lõhkuv evolutsiooniline ajend, see lakkamatu liikumine, mida ei seo ühine eesmärk, eksimatult millegi parema poole viib. Ökoloogid ja globaliseerumise kriitikud on skeptilised, lisaks on vabariiklased ja isegi liberaalid muutunud nostalgiliseks aja suhtes, mis on küll hiljutine, kuid mille puhul tundub, et see kuulub naasmata minevikku. Ning see kergitab kahtlusi. Esimest korda ajaloos on elusliigil vahendid, mis võivad hävitada kogu planeedi, ja see liik ei tea, kuhu ta liigub. Selle ümberkujundamise, ning vajaduse korral hävitamise võimed on nüüdseks piiramatud, kuid just nagu hiiglane imiku oskustega, on nad täielikult eraldunud igasugusest refleksioonivõimest – ning samal ajal kaugeneb filosoofia selliste küsimustega tegelemisest, olles samuti halvatud tehnilise vastu tekkinud huvi poolt.

Mitte keegi ei saa tänapäeval tõsimeeli väita, et nad usuvad meie liigi kindlasse ellujäämisesse ja paljud ongi mures, kuid keegi ei tea, kuidas ohje enda kätte võtta: alustades Kyōto protokollidega ja lõpetades ökoloogiliste tippkohtumistega, kus meie riigipead jõuetult osalevad, vehkides ringi retoorikaga, mis on täis väärikaid lootuseid, kuid kellest mitte kellelgi pole mitte mingisugust reaalselt võimu kontrollida isegi neid stsenaariume, mida on selgelt määratletud kui potentsiaalselt katastroofilisi. Elu ei lähe alati kõige hullema stsenaariumi järgi, ning loomulikult ei takista miski meid optimismi säilitamast, kuid siin on tegu pigem usu kui mõistusega. Seega teeb valgustusajastu ideaal ruumi hajusale ja mitmetahulisele ärevusele, mis on alati valmis keskenduma sellele või teisele konkreetsele ohule nii, et hirm on aeglaselt saamas demokraatiale omaseks emotsiooniks.

Mida on sellisest analüüsist õppida? Esiteks, et genealoogilised ja tehnilised hoiakud on, nagu Heidegger arvas, ühe ja sama mündi kaks eri külge: esimene on teise kitsam filosoofiline kaksik, ning teine on esimese sotsiaalne, majanduslik või poliitiline vaste. Siin on aga loomulikult peidus paradoks. Esmapilgul tundub, et mitte miski ei ole tehnilisest maailmast kaugem – olles elatud, kollektivistlikud ja demokraatliku mandaadiga, iga „suurejoonelise stiili“ arusaama vastandid – kui Nietzsche aristokraatlikud ja poetilised väljaütlemised.

Sellelt seisukohalt on Heideggeril õigus ja Nietzsche on tõeline „tehnoloogia mõtleja“ – filosoof, kes nagu ei keegi teine, lõhub maailma pettekujutlust, räägib tähenduse varju jätmisest, ning kõrgemate ideaalide kadumisest eesmärgikindla võimutahte esile kerkimise tarvis. See, et Nietzschet peeti 1960ndatel radikaalseks utopistlikuks, on väärtõlgendamise ajaloo üks suurimaid prohmkaid. Nietzsche on, otse loomulikult, avangardist, kuid mitte mingil juhul utoopiate mõtleja. Otse vastupidi, ta on üks nende kõige tulihingelisemaid ja mõjukamaid mahategijaid.

Seega on suur oht, et lõputult pikaleveninud ja ammendamatu dekonstruktsioon püüab avada ust, mis on juba praegu pärani lahti. Probleem ei ole enam kahjuks selles, et murtakse jällegi nende õnnetute ideaalide savijalgu, mida keegi ei oska enam isegi tuvastadagi, kuna nad on muutunud nii hapraks ja ebakindlaks. Praegu ei ole ka kõige pakilisem vajadus enam leida vastuväiteid varjatud „võimudele“, mis, kuna ajaloo kulg on muutunud nii mehhaniseerituks ja anonüümseks, nüüdseks nii nähtamatud on, et neid peaaegu enam ei eksisteerigi: vaid vastupidi, võimaldada uutel ideedel ja isegi uutel ideaalidel jõuliselt tõusta, et olukorra üle mingigi kontroll saavutada. Tegelik probleem ei ole see, et ajalugu on „autoriteetide“ saladuslike käte käes, vaid vastupidi, et see meie kõigi, kaasa arvatud autoriteetide, käte vahelt ära libiseb. Enam ei ole võim see, mis meid pärsib, vaid võimu puudus – nii et soov ebajumalaid edasi

dekonstruktrueerida, avastada veel peidus olevaid kohti, kus suure V-ga „Võim“ asub, ei ole mõeldud inimkonna vabanemiseks, vaid pigem on tegu tahtmatu pimedate ja nõdrameelse globaliseerumisega liitumisega.

Meie praeguses olukorras on prioriteet, nagu sai juba öeldud, ohjade haaramine: üritada, kui võimalik, hoida „meie võimu kontrolli all“. Heidegger näiteks ei uskunud, et see on võimalik, või pigem ei uskunud ta, et demokraatia oleks sellise katsumuse jaoks piisavalt varustatud – mis on kahtlemata üks põhjuseid, miks ta võttis omaks kõige hullemate autoritaarse režiimi, mida inimkond on kunagi näinud. Tulemusena uskus ta, et demokraatiad on saatuslikult seotud tehnilise maailma struktuuridega. Seda just majanduslikult, kuna nad on nii intiimselt seotud konkurentsi liberaalsusega. See vajaduse süsteem, nagu minevik on tõestanud, toob kaasa lõputu ja automaatse tootlike jõudude leviku. Sarnane protsess leiab aset ka poliitikas, kus valimised toimuvad samuti organiseeritud konkurentsi kujul, mis kaldub hoomamatult loogika poole, mille peamised elemendid – rahvahääletus ja valimistulemuste ülekaal – on tehnilise maailma ja globaalse konkurentsi ühiskonna põhiolemus.

Seega pöördus Heidegger natsismi poole, olles täiesti veendunud, et ainult autoritaarne režiim suudaks tehnilise maailma poolt inimkonnale esitatud väljakutsele vastu seista. Sellest tulenevalt distantseeris ta end oma hilisemates teostes igasugusest vabatahtlikkusest ning katsetest maailma muuta. Kuigi mõlemad need seisukohad on arusaadavad, siis samal ajal on nad väljavabandamatud, isegi absurdsed – mis tõestab, et geeniuse analüüsist võib teha traagiliselt valesid järeldusi. Suur osa Heideggeri tööst on seetõttu lootusetult pettumust valmistav ja kohati väljakannatamatu, kuigi tema kontseptsioon tehnilisest maailmast on erakordselt valgustav.

Materialismi läbikukkumine

Isegi siis, kui kaasaegne materialism otsustab käsitleda eetikat või isegi lunastuse õpetust – mida näiteks Nietzsche üritas teha vaid salamahti –, siis tundub, et see ei suuda leida piisavat järjekindlust, et olla veenev. Mis aga ei tähenda, et materialistlikus vaatevinklis ei leidu mitte mingisugust tõde või mõjuvaid intellektuaalseid põhimõtteid, vaid pigem, et humanismiga seotud üritused lõpevad läbikukkumisega. Tahaksin hetkeks sel materialismi uuendusel peatuda – millel on sarnasusi nii stoitsismi, budismi, ja otse loomulikult ka Nietzsche filosoofiaga –, kuna selle läbikukkumiste kaudu võib olla kaudselt mõeldav, nagu ma olen juba välja pakkunud, uus humanismi liikumine.

Selles kaasaegse filosoofia kontekstis on Prantsuse filosoof Andre Comte-Sponville ilmselt kõige kaugemale läinud, ning kõige põhjalikumalt üritanud avastada uut eetikat ja lunastuse õpetust, ning ta tegi seda, dekonstrueerides radikaalselt humanismi lubadusi ja ideaalide üleloomulikkust. Selles mõttes, olgugi et Comte-Sponville ei ole kaugeltki Nietzsche-usku – ja lükkab tungivalt tagasi fašistlikud alatoonid, mille saagiks Nietzsche filosoofia mõnikord langeb –, nõustub ta siiski Nietzsche veendumusega, et autoriteedi ebajumalad on savijalgised, et need tuleb dekonstrueerida, genealoogiliselt oma juurteni taandada, ja et ainuke tarkus, mis üldse võimalik on, on radikaalselt immanentne. Seega kulmineerub ka tema filosoofia ühes paljudest saatusearmastuse versioonides ehk üleskutses leppida maailmaga nii, nagu see on, või kui soovid, siis läbi lootuse radikaalse kriitika. „Lootke veidi vähem, armastage veidi rohkem“ on Comte-Sponville'i jaoks lunastuse ukse võti. Kuna lootus, vastupidiselt levinud arvamusele, ei aita meil kaugeltki elada paremat elu, vaid paneb meid loobuma elu ivast, milleks on siinne ja praegune. Nii nagu Nietzsche ja stoikutega, on ka tema jaoks lootus nähtavasti pigem pahe kui voorus. Comte-Sponville võtab selle kokku mõtteteraga, mis on sama laiaulatuslik, kui see on napolisõnaline: „Lootmine tähendab soovimist ilma lõppsihti saavutamata, ilma teadmise, ilma võimuta.“ Seetõttu on sellel hävitav mõju, ning sellisel ellusuhtumisel ei ole mingisugust mõnutunnet.

See mõttetera kirjeldab lootust ennekõike kui soovi ilma lõpule viimiseta, kuna, vastavalt lootuse määratlusele, ei ole meil oma soovide objekte. Soov olla rikkam, noorem, tervislikum või muud sarnast ei tähenda tingimata, et me seda ka oleks. Lootmine tähendab enda paigutamist seosesse puudusega, mida me soovime endal olevat. Samuti tähendab lootmine soovi ilma teadmise: kui me teaksime, millal ja kuidas meie soovide objektid realiseeruks, siis me lihtsalt ootaks need ära – kuid ootamisel ja lootmisel on erinev tähendus.

Ning viimaks tähendab lootmine soovi ilma võimuta, kuna, iseenesestmõistevalt, kui meil oleks pädevus või võim meie soovid siin ja praegu täide viia, siis ei hoiaks me end tagasi, vaid viiks need kohe täide.

See mõttekäik on veatu. Materialistlikust vaatevinklist on frustratsioon ja võimetus lootuse silmatorkavad omadused – mis tähendab, et Comte-Sponville'i kriitika on suguluses stoitsismi ja budismi vaimsusega. Materialistlik lunastuse õpetus laenab meeeldi Vana-Kreeka filosoofiast kuulsat *carpe diem*'i ideed – „Kasuta käesolevat päeva“ – mis tähendab veendumust, et ainus elamise valu väärt elu asub siinses ja praeguses, ning meie olevikuga leppimises. Selle järgi on kaks pahet, mis inimkogemuse rikuvad, nostalgia mineviku vastu, mida enam ei eksisteeri, ja ootus tuleviku suhtes, mida veel ei eksisteeri; seega jääme me ilma elust sellisena, nagu see on, elust, mis on ainus kehtivusega elu: praegusest hetkest, mille puhul me peame lõppude lõpuks ära õppima, kuidas leppida sellega nii, nagu see on. Nii stoilise sõnumi kui ka Spinoza ja Nietzsche sõnade järgi peame me pürgima maailma armastamise poole, ning tõusma saatusearmastuse tasemele – ning see jääb viimaseks sõnaks teemal, mille kohta me võime öelda, kui tahes paradoksaalselt see kõlab, materialistlik „vaimsus“.

Samas ei saa öelda, et see kutse meid täiesti külmaks jätaks. Olen veendunud, et sel on oma tõde, mis vastab kogemusele, mille me kõik läbi oleme elanud: need helged hetked meie elus, mil õnne tahtel ei tundu maailm nagu-see-on enam ähvardav, põlastusväärne või kole, vaid vastupidi: lahke ja harmooniline. See mõte võib meid tabada jalutuskäigul mööda jõekallast, nautides maastiku loomulikku ilu, või isegi ühiskonnasiseselt – kui mõni vestlus või kohtumine meid endaga kaasa haarab. Kõik need näited olen ma laenanud Rousseault. Igauks meist suudab meenutada selliseid kaalutu õnne hetki, mil me tunneme, et me ei pea nägema rasket vaeva, et tegelikult ümber kujundada või parandada, vaid et see on olemas, et me seda hetke enda nimel naudiks, ilma mineviku või tulevikuta – rõõmus ja mõtiskluses, mitte helgema tuleviku lootuses.

Selles mõttes saab selgeks, et materialism on õnne filosoofia; ning hetkil, kui kõik läheb hästi, siis kes ei alistuks meeeldi selle võlule? Lühidalt on see filosoofia paremate päevade jaoks, kuid kas me saame selle eeskuju järgida ka siis, kui kätte jõuavad halvemad päevad? Just siin võiks materialistlikust õpetusest olla mõningast abi, kuid äkitselt ei suuda me selles enam orienteeruda – ning just seda on suurimad filosoofid, alates Epictetusest ja lõpetades Spinozaga, olnud sunnitud möönma: tõeline mõttetark ei ole sellest maailmast ja õndsalikkus jääb kahjuks kättesaamatuks. Seistes silmitsi möödapääsmatu katastroofiga – haige lapse, fašismi tõusu, kiireloomulise poliitilise või sõjalise otsusega – ma ei tea mitte ühtegi materialistlikku

mõttetarka, kes ei muutuks koheselt vulgaarseks humanistik, ega poleks alternatiive kaaludes äkitselt veendunud, et sündmuste käik peab kuidagi olema seotud tema vabade valikutega.

Ma olen täiesti nõus, et me peame ebaõnneks valmistuma, seda isegi eeldama, nagu on öeldud, täistuleviku ajavormis („Kui see juhtub, siis vähemalt olen ma selleks valmistunud“). Kuid see, et me peame omaks võtma kõike, mis juhtub, mis iganes olukorras, tundub mulle lihtsalt võimatu. Mis tähenduse oleks saatusearmastuse imperatiiv omistanud Auschwitzi koonduslaagrile? Ja mis väärtus saab olla meie revolutsioonidel ja vastupanuliikumistel, kui need on igaveseks sisse kirjutatud tegelikkusesse, seistes kõrvuti ja eristamatult kõigega, mille vastu nad on? Ma ei ole veel kohanud materialisti, ammust või kaasaegset, kes oleks olnud võimeline sellele küsimusele vastust andma. Mistõttu eelistan ma kõiki asjaolusid arvesse võttes end pühendada humanismi teele, mis julgeb üleloomulikkuse probleemi täielikult ette võtta. Kuna kaalul on järgnev: meie loogiline suutmatust tõsta eraldi seisvaks Rousseau ja Kanti esitletud vabaduse mõiste – teisisõnu idee, et meis on midagi, mis on looduse või ajaloo suhtes ülekaalus.

Vastupidiselt sellele, mida väidab materialism, ei suuda me endast mõelda kui millestki, mis on täielikult looduse ja ajaloo poolt paika pandud: me ei suuda välja juurida tunnet, et me saame end piisavalt eraldada, et neid kriitilise pilguga vaadata. Üks inimene võib olla naine ja ometi keelduda olla määratud selle poolt, mis loodusel talle naiseks olemisega nähtavasti kavas on: lapse kasvatamine, pereelu; inimene võib sündida sotsiaalselt ebasoodsasse miljöösse ja end muuta, näiteks tänu haridusteele, ja liikuda maailmadesse, mis on üsna erinevad neist, mis sotsiaalne determinism oleks neile programmeerinud.

Selleks, et end selles veenda, meenuta hetkeks loogikat, mida sa oled kahtlemata kogunud ja mida me kõik alati kogeme, kui me anname väärtushinnangu. Konkreetse näitena võib tuua selle, et nagu enam-vähem kõik inimesed, ei saa ka sina vastu tundele, et Bosnia serbialased, kes korraldasid Bosnia moslemite veresauna Srebrenicas, olid kurjad. Enne tapmist lõbustasid nad iseendid oma ohvreid hirmutades, nende jalgu tulistades, neid enne nende maha niitmist jooksmas sundides, nende kõrvu pea küljest ära lõigates, neid piinates, ja siis tappes. Mulle ei mahu pähe, kuidas on võimalik nende tegude toimepanijatest mõelda kui millestki muust kui kurjast. Seda öeldes on enesestmõistetav eeldamine, et nagu teisedki inimesed, oleks need mehed võinud käituda teisiti; neil oli *valikuvabadus*. Kui selle genotsiidi ees vastutavad Serbia kindralid oleks olnud karud või hundid, siis ma isegi ei mõtleks väärtushinnangu mängu toomisest. Ma peaks küll süütute meeste tapatalguid metsloomade poolt kahetsusväärseks, kuid ma ei leiaks, et ma peaksin seda hindama moraali seisukohalt. Nii tehes teen ma seda just

seetõttu, et kindralid ei ole metsloomad, vaid inimesed, kellele ma omistan võime alternatiivide vahel valida.

Materialistlikust perspektiivist vaadatuna võiks muidugi väita, et sellised väärtushinnangud on illusoorised. Nende „genealoogiat“ võiks uurida, analüüsida nende päritolu ja eelarvamusi, ning kuidas nende käitumine on kindlaks määratud teatud ajaloo, miljöö, hariduskäigu ja muu sarnase poolt. Probleem seisneb aga selles, et mul ei ole veel õnnestunud kohata kedagi, materialisti või muud, kes oleks suutnud väärtushinnangutest loobuda. Vastupidi, materialismi käsitlevale kirjandusele on iseäralikult iseloomulik igat laadi hukkamõistmiste ohtrus. Alustades Marxi ja Nietzscheaga, ei ole materialistid kunagi suutnud end takistada igaihele pidevalt moraalset hinnanguid andmast, olgugi et võiks eeldada, et terve nende filosoofia sellist tegevust maha laidaks. Miks nii? Üsna arusaadavalt, kuna nad omistavad, seda ise tähele panemata, igapäevaelus jätkuvalt inimestele vabadust, mida nad filosoofilises argumendis neile keelavad – ja seda sellisel määral, et me saame ainult järeldada, et illusioon ei peitu mitte vabaduse idees, vaid materialismi teesides, mis on osutunud jätkusuutmatuks.

Lisaks moraalsete tasandile vihjavad kõik väärtusepõhised hinnangud – alates märkusest filmi kohta, mida inimene on nautinud, kuni muusikani, mis on teda mõjutanud –, et inimene usub end olevat vaba, et ta esindab vabalt rääkides iseennast, mitte, et teda on haaranud jõud, mis temast nii-öelda üle räägivad, ilma et ta sellest ise teadlik oleks.

Mida me siis usaldama peaksime? Enda taju iseendast vabalt tegutsedes, millega on kaudselt tegu iga kord, kui inimene oma hinnangu kuuldavale toob? Või materialisti, kes inimesele (vabalt?) ütleb, et ta ei ole mitte midagi sellist – ise samas väärtushinnanguid igal tekkival võimalusel puistates, millest kõik tähendavad, et tal peab olema oma vabadus? Siin on tegu sinu valikuga, kui võib nii öelda. Mina isiklikult eelistaksin, kui võimalik, mitte elada elu pidevas vastuolus enesega. Sel eesmärgil omistan ma endale – isegi, kui see jääb salapäraseks toiminguks, nagu on ka elu – oskuse end eemaldada nii loodusest kui ka ajaloost: oskus, mida Rousseau ja Kant nimetasid täiustumise võimeks, isegi kui see võtab oma valdusse üleloomuliku rolli ajalooliste ja bioloogiliste koodide raames, kuhu materialism meid vangistaks. Pealekauba lisaks ma, et selgitada lihtsat väärtuse-hinnangu peegeldust, mida ma olen kirjeldanud, et vabaduse nii-öelda üleloomulikkus ei paikne mitte ainult meie sees, vaid ka väärtustes, mis paiknevad meist väljaspool: et mitte meie ei ole need, kes meid juhtivaid ja hingestavaid väärtuseid leiutame; need ei ole meie, kes leiutavad näiteks looduse ilu või armastuse jõu.

Lubage mul ennast selgelt väljendada: ma ei väida, et me „vajame“ üleloomulikkust, kuna sellisele teadustamisele omastatakse mingil määral hullumeelne kaasaegne filosoofia komme (et me „vajame“ tähendust, et me „vajame“ Jumalat). Sellised eeskirjad on problemaatilised, kuna nad annavad nende kasutajatele kohe tagasilöögi: see, et me midagi vajame, ei tõesta selle olemasolu. Pigem vastupidi: suure tõenäosusega sunnib see vajadus meid seda asja leiutama ja siis, kuna me oleme sellesse kiindunud, seda kaitsema kõigi pahatahtlike argumentidega meie käsutuses. Selles mõttes on vajadus Jumala järgi tema olemasolu kõige võimsam vastuargument, millest ma teadlik olen.

Ma ei väida sellega, et me „vajame“ vabadeks agentideks olemise üleloomulikkust või väärtuste üleloomulikkust. Ma ei väida, et me ei saa neist loobuda, mis oleks midagi üsna teistsugust; et me ei saa endast või meie seosest väärtustega mõelda ilma, et me püsitaks üleloomulikkuse hüpoteesi. See on loogiline vajadus, ratsionaalne piirang, mitte pürgimus või soov. Siinkohal ei käi arutlus meie mugavuse, vaid meie suhte üle tõega. Või et probleem teisiti sõnastada: see, et materialism mind ei veena, pole tingitud sellest, et see tundub ebamugav, või et see ei paku piisavalt lohutust. Hoopis vastupidi. Pealegi, nagu Nietzsche ütles, pakub saatusearmastuse õpetus rohkem lohutust kui miski muu, see on lõputu kõigutamatu rahu alus. Kui ma tunnen kohustust minna materialismist kaugemale, proovida teemat veel edasi suruda, siis on see seetõttu, et minu arvates on see sõna otseses mõttes „mõeldamatu“ – liiga täis sisulisi vasturääkivusi, et ma sellega intellektuaalselt rahule jääks.

Selleks, et nende vastuolude peamine joon välja tuua, ütlen ma, et materialismi nurjumine seisneb selles, et sellel ei õnnestu kunagi päriselt uskuda seda, mida see propageerib ega järgida iseenda filosoofiat. See võib tunduda keeruline, kuid on tegelikult lihtne: näiteks väidab materialist, et me ei ole vabad, kuigi ta on otse loomulikult veendunud, et ta väidab seda vabalt, et mitte keegi ei sunni teda seda seisukohta väljendama – ei tema vanemad, sotsiaalne miljöö ega bioloogiline pärilikkus. Ta väidab, et me oleme oma ajaloo poolt täielikult määratud enda saatust muutma ja mässama, kus võimalik! Ta väidab, et me peame armastama maailma sellisena, nagu see on, pöörama selja nii minevikule kui ka tulevikule, et elada olevikus, kuid ta ei lõpeta üritamist, nagu mina ja sina, kui olevik meie õlul raskena hakkab tunduma, seda parema maailma lootuses muuta. Lühidalt sätestab materialist filosoofilisi teese, mis on küll sügavad, kuid alati sinu ja minu, mitte kunagi tema enda jaoks. Ta toob alati tagasi üleloomuliku – vabaduse, ühiskonna visiooni, ideaali – kuna ta ei saa tegelikult uskuda, et on vaba ja seega vastutav väärtuste eest, mis on kõrgemad kui loodus ja ajalugu.

Sellest tekib kaasaegse humanismi peajasjalik küsimus: kuidas sõnastada üleloomulikku mõlemas aspektis – nii meie enda sees (vabadusena) kui ka meist väljaspool (väärtustena) – langemata seejuures kohe tagasi materialistliku genealoogia ja materialistliku dekonstruktsiooni küüsi. Või: kuidas sõnastada humanismi, mis on lõpuks vabanenud nendest metafüüsilistest illusioonidest, mida see oli kaasas kandnud alates oma tekkimisest kaasaegse filosoofia sünnil.

Lunastusest teisiti mõtlemine

Sooviksin, et sa mõistaksid, kuna see on tähtis, kuidas armastus tähendust edasi annab; et kahe reaalsuse vahel – partikulaarse ja selle fookuse ning universaalse, mis potentsiaalselt hõlmab kogu inimkonda – on koht ka keskmise termini jaoks: ainulaadsus või individuaalsus. Ja just see viimane reaalsus, ning ainult see, on meie armastuse objekt ja tähenduse kandja.

Püüdkem seda ideed, mis on ehk tala, mis toetab kogu ilmaliku humanismi filosoofialikku ehitist, lahti mõtestada. Selleks, et me teemat veidi selgemalt näeks, toon ma alustuseks välja saksa romantismist pärineva ainulaadsuse mõiste määratluse. Kui me tähistame terminitega „ainulaadsus“ või „individuaalsus“, nagu seda on tehtud klassikalisest antiikajast alates, eristavat omadust, mis ei käi pelgalt konkreetse juhtumi, vaid pigem laiema horisondi kohta, et saavutada suuremat universaalsust, siis saab koheselt selgeks, et kunstnikud on siinkohal kõige täiuslikumad näited. Nad on, just sellises kontekstis, ainulaadsete tööde autorid, korraga juurdunud oma kultuuri ja pärinemise ajastusse, ning samas ka suutelised ennast jagama kõigi inimestega igas vanuses, ning seetõttu loeme me siiani Platot või Homerost, Moliere'i või Shakespeare'i ja kuulame jätkuvalt Bach'i või Chopini. Sama kehtib kõigi suurteoste ja isegi ajaloomälestiste kohta: me võime olla inglased ja protestandid, kuid olla siiski sügavalt liigutatud Ankgor Wati templi, Kairo Muhammad Ali mošee, Vermeeri lõuendi või Hiina kalligraafia poolt. Kuna nad kõik on end tõstnud „ainulaadsuse“ kõrgemale tasemele: mis tähendab, et nad on julgenud mitte rahul olla nende iseärasustega, millest nad on moodustunud (nagu need moodustavad iga üksikisiku), ega ka abstraktse ehk kehatu universaalsusega (nagu näiteks keemiline või matemaatiline valem). Kunstiteos, mis on enda nime väärt, pole ei kohalik tehise ega ka universaal, mis on ilma jäetud nii puutest kui ka maitsest, nagu on seda teadusliku uurimistöö tulemus. Ning just sellele ainulaadsusele või individuaalsusele, mis pole ei täiesti partikulaarne ega ka täiesti universaalne, reageerimegi me nii võimsalt.

Siit saab näha, kuidas ainulaadsuse mõiste on otseselt seotud meie laienenud mõtte ideaaliga: astudes välja enda mugavustsoonist, et muutuda millekski muuks, ning suurendades enda kogemuste pagasit, muutun ma ainulaadseks – kuna ma liigun enda päritolu partikulaarsustest kaugemale selleks, et millegi muuga ühineda; mitte rikkumata ja vahendamatu universaalsusega, vaid laiema teadmisega inimkonna kui terviku võimaldatava kohta. Üks lihtne näide: kui ma lähen elama teise riiki, et õppida võõrkeelt, laiendan ma pidevalt enda silmaringi, olenemata sellest, kas ma olen sellest teadlik või mitte. Ma võimaldan endale

vahendid, et alustada vestlust suurema arvu inimestega; ja kuna selle keelega, mida ma avastan, kaasneb kogu kultuur, siis rikastan ma end võrratult selle uue ja välise lisandusega minu esialgsele partikulaarsusele. Teisisõnu ei ole ainulaadsus pelgalt kunstiteose peamine tunnus – „asi“, mis on väljaspool mind – vaid see on ka üksikisiku kui sellise subjektiivne ja isiklik omadus. Ning see omadus, mis välistab kõiki teisi, on meie omavahelise armastuse peamine objekt. Me ei armasta kunagi partikulaarsust kui sellist, ega ka universaalsust selle abstraktsuses ja tühjuses. Lõppude lõpuks – kes armuks siili või matemaatilisse valemisse?

Kui me sellel ainulaadsuse mõistel, kuhu laienenud silmapiiri ideaal meid toonud on, veel veidi püsime, siis peame me sinna lisama armastuse mõõtme: kuna just armastus õigustab lõplikult ja annab tähenduse kogu sellele „laienemise“ teemale, mis suudab ja peaks inimelu juhtima. Nii käsitletuna on humanistliku soterioloogia (teoloogia haru, mis tegeleb lunastusega) teostumine ainus usutav vastus elu tähenduse küsimusele – ning jällegi, selles suhtes võib metafüüsikata humanismi ajada kergesti segamini ilmalikustatud kristlusega.

Selle küsimuse arusaamisel võime me abi leida Pascali „Penséesi“ killukeses, kus ta, nagu hiljem selgub, küsitseb iseennast meie kiindumuse objektide täpse olemuse suhtes ja inimese enda teemal, kes kiindumust kogeb:

Keda see „mina“ siis tähendab?

Oletame, et üks mees istub akna äärde, et näha sealt mööduvaid inimesi. Kui mina sealt mööda lähen, kas see mees istus siis sinna, et mind näha? Ei; sest ta ei pea silmas konkreetselt mind. Kuid kas mees, kes armastab naist naise ilu pärast, tõesti armastab konkreetselt seda naist? Ei, sest rõuged, mis hävitavad tema ilu, jättes samal ajal tema isiksuse alles, paneksid mehe armastuse naise vastu raugema. Ja kui keegi armastab mind minu otsustusvõime või mälu pärast, ei armasta ta mind, sest ma võin nendest omadustest ilma jääda, kaotamata seejuures iseennast. Kus see „mina“ siis on, kui see ei ole ei kehas ega ka vaimus? Ja kuidas armastada keha või hinge, välja arvatud neid omadusi, mis ei moodusta kokku „mind“, kuna nad on kaduvad? Kuna oleks võimatu ja ebaõiglane armastada inimese hinge abstraktselt ja nende mis iganes omaduste pärast, mis seal võivad peituda. Seega ei armasta me kunagi inimest, vaid ainult omadusi. Lõpetagem seetõttu nende pilkamine, keda austatakse auastme ja teenistuskoha järgi; kuna me armastame inimest vaid laenatud omaduste põhjal. („Pensées”, lk 323) (Töö autori tõlge)

Sellest tekstist tehakse tavaliselt järgmine järeldus: „mina“, millele Pascal pidevalt viitab kui „vihkamisväärsel“, kuna see on alati mingil määral andunud egoismile, ei ole armastuse vääriline objekt. Seda põhjusel, et me kõik kipume kiinduma partikulaarsustesse, nende inimeste „välisesse“ omadustesse, keda me väidame armastavat: nende ilusse, tugevusse, huumorisse, intelligentsusesse jne. See on see, mis meid esmapilgul võrgutab. Kuid arvestades seda, et sellised omadused on määratud otsa saama, siis teeb armastus varem või hiljem ruumi väsimusele ja tüdimusele. Ja see on Pascali jaoks meie kõige kogetum kogemus:

Ta ei armasta enam inimest, keda ta armastas kümme aastat tagasi. Ja ma suudan seda vabalt uskuda. Naine ei ole enam sama naine, samuti ei ole mees enam sama mees. Mees oli noor ja tema oli ka; nüüd

on naine täiesti erinev. Mees suudaks ehk teda ikka armastada, kui naine oleks sama naine, kes ta oli varem. („Pensées”, lk 123) (Töö autori tõlge)

Ja nii kahjuks on. Kaugel sellest, et me oleks teises inimeses armastanud seda, mida me arvasime olevat nende kõige intiimsem olemus – millele ma olen viidanud kui nende ainulaadsusele – me lihtsalt kiindume nende partikulaarsustesse ja seega täiesti abstraktsetesse omadustesse, mida on võimalik kergesti leida ka paljudes teistes inimestes. Ilu, tugevus, intelligentsus jne. ei ole selle või tolle inimese ainuomane omadus, samuti ei ole nad ei seesmisel ega välisel moel seotud selle inimese „olemusega“, võrreldes mõne teise inimesega; need omadused on nii-öelda vastastikku vahetatavad. Kui Pascali kirjeldatud abielust tüdinenud mees jääb oma rumalaid mõtteid mõtlema, siis lahutab ta ilmselt oma abikaasast, et leida endale noorem ja ilusam naine. Selline, millisega ta kümme aastat tagasi oli abiellunud.

Pascal avastas ammu enne 19. sajandi alguse saksa romantikuid, et taandumatu partikulaarsus ning samatähenduslikud abstraktsus ja universaalsus ei ole kaugelki vastandid, vaid ühe mündi kaks külge, mis „üksteise sisse sulanduvad“. Tuleta korra meelde järgmist oh-kui-tavalist kogemust: sa helistad sõbrale ja ütled lihtsalt: „Tere, see olen mina“, kuid see ei ütle neile rääkija isikust mitte midagi. See „mina“ on abstraktne ja sel puudub ainulaadsus, kuna absoluutselt kõik inimesed maailmas kutsuvad end „minaks“. Selleks, et sinu sõber suudaks sinu isikut kindlaks teha, peab ta arvesse võtma ka muud informatsiooni – näiteks sinu häält. Kuid lihtsalt „minale“ viitamisest, mis jääb paradoksaalselt üldistatuks ja millekski, mis on abstraktne ja armastamatu, ei piisa.

Teisisõnu ei ole partikulaar sama mis ainulaadsus. Ning me peame mõistma, et ainult ainulaadsus, mis ületab võrdselt nii partikulaarse kui ka universaalse, saab olla armastuse objekt.

Kui me rahuldume partikulaarsuste loetlemisega, siis lõpuks ei armasta me kedagi, mis tähendab, et Pascalil oli õigus: lõpetagem nende pilkamise, kes austavad ainult auastme ja teenistuskoha järgi. Lõppude lõpuks ei loe, kas me väärtustame ilu või medaleid, tulemus on ikka sama: esimene on inimese suhtes (peaaegu) sama väline kui teine. See, mis teeb inimese armastusväärseks, mis tekitab veendumuse, et me võiksim teda armastada isegi siis, kui haigus on nende välimust laastanud, ei ole taandatav välisele tunnusele või omadusele, ükskõik, kui tähtis see võib olla. Mida me oma armastatus armastame (ja mida meis armastatakse, vähemalt potentsiaalselt), ei ole partikulaarsed ega abstraktselt universaalsed tunnused, vaid ainulaadsus, mis eristab ja muudab teda teistest kõigist täiesti erinevaks. Selle inimese kohta, keda me

armastame, võime me Montaigne'i järgi kiindunult öelda: „Kuna tema oli tema, kuna mina olin mina.“, kuid mitte „Kuna ta oli ilus, tugev, intelligentne...“.

Ja üks asi, milles võib kindel olla, on, et seda ainulaadust ei saada sünnil kaasa. See tekib tuhande detaili ja harjumuse tagajärjel, millest me isegi teadlikud pole. See tekib kogu meie elu käigus ja kogemuste kaudu; ning just seetõttu on see asendamatu. Siilid on kõik samasugused. Kassipojad samamoodi. Imearmsad? Otse loomulikult. Kuid see, kuidas laps muutub *inimlikult* armastusväärseks, kui ta õpib naeratama, on aeglane protsess, mis algab hetkel, kui ta siseneb inimajalukku ehk sellesse ajalukku, mis teda teiste inimestega seob.

Selles mõttes saame me tagasi tuua Kreeka „lõputu hetke“ ideaali: see praegune hetk, mis on surelikkuse hirmudest vaba – tänu oma ainulaadsusele, ja kuna me võtame seda kui miskit, mis on asendamatu, eelistades seda hinnata selle enda tingimustel, mitte eemale heita nostalgia nimel, mida me tunneme selle suhtes, mis oli enne, või lootustes selle suhtes, mis võiks tulla.

Siin seob meid tähenduse küsimus jällegi lunastusega. Kui eemaldumine partikulaarsest ja universaalse tunnetamine on see, mis teevad kogemuse ainulaadseks – kui selline topeltprotsess teeb meie elud ainulaadseks ja võimaldab meil teistes ära tunda seda, mis on ainulaadne –, siis pakub see meile samaaegselt vahendeid meie teadmiste laiendamiseks ja soostumiseks hiilguse hetkedega, kus hirm surma üle (kuna see on seotud ajadimensioonidega, mis on väljaspool olevikku) eemaldatakse.

Vastuväiteks võib tuua selle, et võrreldes kristluse doktriiniga – mille lubadus keha ülestõusmise kohta tähendab, et me kohtume peale surma taas nendega, keda me armastame – on metafüüsikata humanism tühine. Pean tunnistama, et võrreldes teiste saadavalolevate lunastuse õpetustega ei saa mitte miski kristlusega konkureerida – muidugi eeldusel, et inimene on usklik. Kui inimene ei ole usklik – ja ennast ei saa uskuma sundida või uskumist teeselda –, siis peame me õppima teisiti mõtlema ülimast probleemist, mille on püstitanud kõik lunastuse õpetused: armastatu surmast.

Mulle tundub, et armastatu kaotusega on võimalik hakkama saada kolmel viisil, ning olemas on ka kolm viisi, kuidas end selleks ette valmistada. Meid võivad ahvatleda budismi nõuanded, mida on võimalik taandada aluspõhimõtteeni: ära kiindu. Ja seda mitte ükskõiksusest – nii budism kui ka stoitsism peavad tähtsaks kaastunnet ja sõpruse kohustusi, olles seejuures teadlikud ohust, et kui me laseme end püüda kiindumuse lõksu, kuhu armastus meid eranditult kisub, siis valmistame me end kahtlemata ette kõige hullemaks kannatuseks: kuna elu on pidevas muutumises ja mittepüsiv, ning inimesed on ajutised. Me ei jäta end ilma ainult õnnest

ja rahust, vaid ka vabadusest. Sõna, mida me nende asjade kirjeldamiseks kasutame, on iseenesest ohumärk: olla kiindunud tähendab olla seotud, mis on vabaks olemise vastand; ning kui me soovime end armastuse poolt seotud sideme sõltuvusest vabastada, siis peame me võimalikult vara hakkama praktiseerima tarkust, mida kutsutakse mitte-kiindumuseks.

Teine vastus, mis on esimesele risti vastupidine, iseloomustab suuri monoteisme – eelkõige kristlust, sest ainult kristlus õpetab nii keha kui ka hinge ülestõusmist. See õpetus koosneb lubadusest, mille kohaselt, seni kuni me praktiseerime armastust Jumala vastu – teisisõnu armastust, mis kannab endas seda, mis on meie armastatutes surematu, mitte seda, mis on surelik –, kogeme me nende taasleidmise õndsust. Teiste sõnadega ei ole kiindumus keelatud seni, kuni see on õige suunitlusega. Seda lubadust sümboliseerib evangeeliumides Kristuse sõbra Laatsaruse surm. Kristus nutab, kui ta saab teada, et tema sõber on surnud – mida Buddha ei lubaks endal kunagi teha. Ta nutab, kuna pärast inimkuju võtmist kogeb ta seda eraldamist leina ehk kannatusena. Samas teab ta, otse loomulikult, et varsti kohtub ta jällegi Laatsarusega: et armastus on tugevam kui surm.

Siin on kaks tarkuse vormi, kaks lunastuse doktriini, mis, kuigi peaaegu igas suhtes vastandlikud, tegelevad siiski sama probleemiga: armastatute surmaga. Ausalt öeldes ei veena kumbki neist hoiakutest mind. Lisaks sellele, et ma ei suuda enda kiindumuste tekkimisele kätt ette panna, ei ole mul ka soovi seda teha. Samuti ei ole ma ka mingil määral teadmatuses selle suhtes, et mind ootavad ees kannatused – tõtt öelda olen ma nende kibestumustega juba tuttav. Samas, nagu dalai-laama kinnitab, siis on ainus tõeline elu, mis elatakse mitte-kiindumuse reeglite kohaselt, mungaelu, mille järgi ollakse eraklik, et olla vaba ja vältida kõiki sidemeid. Usun, et nii see ongi. Seega pean ma ära ütleva ka budismi tarkusest, nagu ma ütlen ära ka stoitsismi tarkusest – austuse ja lugupidamisega, kuid samas ka ületamatu lahkeli tundega.

Ma leian, et kristluse ettepanek on ääretult ahvatlevam – välja arvatud asjaolu, et ma ei usu sellesse. Kuid kui see oleks tõsi, siis oleksin ma kindlasti asjast huvitatud. Mäletan, et minu sõbra, ateisti ja ajaloolase Francois Furet käest küsiti televisioonis, mida ta sooviks, et Jumal talle ütleks, kui nad kunagi kohtuksid. Ta vastas sellele küsimusele kõhkluseta: „Tule ruttu, sinu armastatud ootavad sind!“ Ma oleksin samamoodi vastanud, ning samasuguse umbusu alatooniga.

Mis siis järele jääb, peale selle, et oodata vältimatut, pööramata sellele seejuures liigset tähelepanu? Vahest midagi. Välja arvatud, ilma mingisuguste illusioonideta ja kõigest hoolimata, luua iseenda jaoks midagi, mis meenutab „armastuse tarkust“ – niisamuti kui ka armastust tarkuse vastu. Me kõik teame, et peame oma vanematega lepitust otsima enne, kui

nad surevad, olenemata selle suhte võimalikest pingetest. Kuna hiljem, olgugi et kristlus vastupidist väidab, on liiga hilja. Kui me endale teadvustame, et ühel päeval peab meie dialoog armastatutega läbi saama, peame mõistma ka selle elu tagajärgi.

Minu arust täiustame me kõik seda tarkuse vormi – armastuse tarkust –, ning me teeme seda suuresti vaikuses ehk märkamatult. Kuid ma usun, et me suudame, kas kristluse või budismi õpetuse järgi, õppida elama ja armastama täiskasvanutena, isegi kui see tähendab, et mõtleme iga päev surmast. Mitte sünguse tõttu, vaid selleks, et avastada, mis vajab siin ja praegu tegemist. Koos inimestega, keda me armastame ja kellest me ilma jääme. Kui nemad just meist enne ilma ei jää. Olen veendunud, isegi kui ma ise ei ole seda veel selgeks saanud, et selline tarkus on olemas, ning et see on metafüüsika ja religiooni illusioonide alt pääsenud humanismi krooniv saavutus.

3. TÕLKEANALÜÜS

3.1. TÕLKETEOREETILISED LÄHTEKOHAD

Nagu sissejuhatuses juba mainitud, oli peamine, mis mind selle raamatu juures võlus, just autori lausestruktuur, kuna paljud pikad, kohati isegi venivad laused andsid näiteks mõttekriipsude näol lugejale aega ka oma järeldusteni jõuda või vähemalt Ferry mõtet veidi analüüsida. Kuna filosoofilistel teemadel selline võimalus kindlasti kõigi, eriti võhikute, jaoks ütlemata tervitav on, siis seadsin eesmärgiks lähteteksti tõlkimise võimalikult, ja samas mõistlikkuse ja tarviklikkuse piires, originaali sarnaselt.

Sellist lähenemisviisi võib kirjeldada Eugene Nida pakutud formaalse ekvivalentsusega, mis on dünaamilise ekvivalentsuse vastand. See peab tähtsaks lähteteksti sõnumit, nii selle sisu kui ka vormi (Nida 1964: 126–141) ja seega haakub formaalse ekvivalentsuse põhimõtte järgi tõlgitud sihttekst nii keelekasutuse kui ka struktuuri poolest lähtetekstiga, ning tõlkides võrreldakse (täpsuse saavutamiseks) sihtteksti pidevalt lähtetekstiga. Selline tõlge on lähteteksti-põhine ja selle eesmärk on, nii palju kui võimalik, hoida originaaltekst selle algses kontekstis. Tõlkimisel kasutatakse originaalile sarnaseid sõnu, grammatilisi ühikuid, leksikaalseid üksuseid ja tähendusi. Samuti peetakse kinni kirjavahemärkidest.

Dünaamilise ja formaalse ekvivalentsuse küsimus oli õhus juba siis, kui Martin Luther Piiblit tõlkis (1534) ning dünaamilist ekvivalentsust kasutas, mis oli sel ajal aga piiblitõlkes julge samm (Ross 2015). Piiblit on, laias laastus, tõlgitud kolmel viisil: järgides dünaamilist (*Good News Translation*) või formaalset ekvivalentsust (*American Standard Version*), või on tehtud nii-öelda hübriidtõlge, mis kasutab elemente mõlemast põhimõttest (*Holman Christian Standard Bible*) (The Bible Study Site). Formaalse ekvivalentsuse põhimõtet järgides tõlgitud piibleid kasutatakse tänu nende täpsusele eeskätt detailses ja põhjalikus doktriini uurimistöös. Ferry vihjab oma teoses sellele, et kristlus ise ei ole filosoofia, kuid selle doktriin on kahtlemata filosoofiline (Ferry 2011: 56). Seetõttu võib uskuda, et filosoofilisi tekste on kõige mõistlikum tõlkida just formaalse ekvivalentsuse järgi, kuna neid loetakse suurel määral selleks, et neid detailselt ja põhjalikult analüüsida. Filosoofiat võib muidugi lugeda ka äärmiselt pinnapealselt, kuid eeldades, et lugeja loetut ka enda ellu integreerida soovib, on analüüs, vähemalt mingil määral, peale kasulikkuse ka vajalik.

Arlene Calimag ja Zyra Olayrar on enda õppematerjalis *Theories of Translation: Formal Equivalence, Dynamic Function and Deductive Translation* maininud, et formaalse ekvivalentsuse tõlkestrateegia peamiseks tugevusteks peetakse järgmiseid asjaolusid:

võimaldab saavutada sihtteksti selgust ja loetavust (kuna endine haridusminister Luc Ferry on hariduselt filosoof, siis tunnistab magistritöö autor endale, et Ferry on teemaga rohkem tuttav ja seega oleks lähteteksti dünaamilise ekvivalentsuse põhimõtte järgi tõlkides veel rohkem selgemaks või loetavamaks tegemine olnud pigem võimatu); sobib tänu loetavusele suuremale lugejaskonnale; võimaldab uurida teemat põhjalikumalt; pooldab sõnasõnalist vastavust nii, et sihtkeelele oleks iga sõna kohta vaste, ning et grammatiline-lingvistiline struktuur oleks sihtkeeles samasugune, kuid samas arusaadav; ning kinnitab piirid, mille raames autori kavatsetud tööd tõlgendada. Kuid nagu igal mündil, siis on ka selle tõlkestrateegia mündil teine, nõrgem külg: see võib soodustada mitmetähenduslike terminite kasutust; põhjaliku uurimistöö jaoks vajalikku täpsust on keeruline tõestada; kõikidele sõnadele ei ole võimalik sihtkeeles vastet leida; samuti ei ole võimalik kõiki lähtekeele mustreid/struktuure sihtkeelde arusaadavalt üle tuua; see võib viia veidrate tekstideni, kus lugeja saab autori mõttest valesti aru (Calimag, Olayvar).

Minu eesmärk selle raamatu tõlkimisel oligi säilitada sihtteksti selgust, kuna, nagu juba mainitud, siis on selline olukord, mil filosoofia-teemaline teos on nii lugejasõbralik, tänuväärne, et mitte öelda harv. Samuti soovisin hoida Ferry tagasihoidlikku ja samal ajal ambitsioonikat stiili: tagasihoidlikku, ent filosoofiavõhikule sobilikku, kuid samas ambitsioonikat, mistõttu pidin end mõne koha peal tagasi hoidma, et terminite selgitamisega mitte liiale minna. Kohati pidasin seda aga vajalikuks, ning seda selgitan ma töö praktilise analüüsi osas näidete kaupa.

Luc Ferry kasutatud ambitsioonikas stiil tähendas aga kohati, et mitmetähenduslike terminite tõlkimisel tuli ette raskusi. Nii juhtus näiteks terminite puhul, mis eri religioonides küll korduvad, kuid teistsuguse tähendusega võivad olla (nt *salvation* tähendab kristlikus terminoloogias lunastust, kuid budismis pääsemist). Tema teos käsitlebki peamiselt kristlust ja budismi, ning võttes arvesse lugejaskonda ehk eestlasi, kelle seas leidub Statistikaameti 2011. aasta andmetel kristlasi oluliselt rohkem kui budiste (Filippov 2013), siis pidasin õigustatuks eelistada religiooniüleses keelekasutuses just kristlikke vasteid. Samuti on Ferry ise, olgugi et avalikult ateist, enda raamatus väitnud, et kui ta oleks usklik, siis oleks ta just kristlane (Ferry 2011: 263), mistõttu, jällegi, eelistasin kasutada just kristlikke vasteid, eeldades, et autor just kristlikke termineid silmas pidas, ning selleks, et autori mõte tõlkes samaks jääks.

Seega valisin enda tõlkestrateegiaks formaalse ekvivalentsuse, mida kohati hübriidtõlkega pidin asendama, et laused liiga kohmakaks ei muutuks.

Järgnevas peatükis ehk terminite analüüsis käsitlen nelja suuremat teemat: filosoofiliste terminite analüüs, kristlusega seostuvate terminite analüüs, idioomide tõlkimine, ning

viimasena teksti stilistilisi probleeme, muuhulgas kaldkirja ja jutumärkide kasutamist ning mõttekriipsude ohtrust.

3.2. TERMINITE ANALÜÜS

3.2.1. FILOSOOFILISED TERMINID

Filosoofiliste terminite tõlkimisel kasutasin eesti keeles ilmunud kirjandusest ilmselt üht mahukamat ja põhjalikumat leksikoni ehk 2002. aastal ilmunud Bruno Mölder ja Märt Väljataga tõlgitud „Oxfordi filosoofialeksikoni“.

THOUGHT

Esimene probleem ootas mind ees juba pealkirjas. Nagu mainitud, siis ilmus Ferry teos kahe pealkirja all: „Learning to Live: A User’s Manual“ ja „A Brief History of Thought: A Philosophical Guide to Living“. Minu tõlgitav pealkiri sisaldas seega sõna *thought*, mis esmapilgul justkui mitte mingisuguseid probleeme tekitada ei tohiks, on ju tegu nii tavapärase nimisõnaga. Pealkirjade tõlkimine on aga üks tõlkimise peenemaid kunste, seega pidasin vajalikuks selle kõik võimalikud vasted läbi vaadata. Festarti sõnastik andis relevantseteks vasteks „mõte“ ja „idee“. „Lühike mõtte/idee ajalugu“ ei tundunud aga liigselt kaasahaarav. Nii fakt, et teose autor on filosoof, kui ka teose pealkirja teine pool on selge märk sellest, et sõna *thought* all peetakse silmas just filosoofiat. Samas oleks „Lühike filosoofia ajalugu: filosoofiline juhend elu elamiseks“ juba enne teose sisu juurde jõudmist eksinud rangelt keelereegli vastu, mis soovitab kordusi vältida. Siin tuli appi Eesti õigekeelsussõnaraamat, mis määratleb filosoofiat kui mõtteteadust. „Lühike mõtteteaduse ajalugu: filosoofiline juhend elu elamiseks“ tundus juba sobiv. Samas ei saanud seda kõikjal mõtteteaduseks tõlkida, kuna näiteks lauses „*Christianity was to bring to ethical thought...*“ (Ferry 2011: 72), millega peetakse silmas seda, et kristlus pidi eetikasse midagi lisama, ei saa olla juttu eetilise mõtteteadusest või eetilise filosoofiast, kuna tõlge „eetiline mõtteteadus“ annab edasi mõtte, et mõtteteadus on eetiline, aga selle asemel peetakse silmas hoopis eetikat kui mõtteteaduse haru. Samuti toob „Filosoofia sõnaraamat“ välja näite *laws of thought*, mis tähendab mõtlemiseseaduseid ehk seda, kuidas inimesed tegelikult mõtlevad, kuid see on seotud hoopis psühholoogia ja sotsioloogiga (Meos 2013: 360).

FORMULA

Järgmine probleem oli fraasiga *formula of Descartes*, kus lähim vaste, mille Festarti sõnastik terminile *formula* leidis, oli eeskiri. Nagu ka Ferry teosest selgus, siis ei filosoofia ega ka religioon algselt mingisuguseid eeskirju ette ei näinud (nt lihasöömise keeld jms on kõik üsna hiljutised reeglid). Lisaks on väljendil *formula of Descartes* ka täiesti teistsugune tähendus: nimelt oli Descartes ka üks olulisemaid matemaatikuid ning tema *formula* all mõistetakse hoopis geomeetrilist teoreemi. Oxfordi sõnastik andis *formula* selgituseks *A method or procedure for achieving something*, mistõttu pidasin õigustatuks tõlkida siinkohal *formula* filosoofiaks, kuna Ferry teoses oli juttu just sellest, mida Descartesi filosoofia, olgugi et suuresti seotud geomeetriaga, endast kätkes.

DECONSTRUCTION

Kolmas filosoofiline termin, mille tõlkimine pikemat analüüsi nõudis, oli *deconstruction*. Selle termini ümber oli tegelikult üles ehitatud kogu raamat, nagu võib vihjata ka see, et sellele, või pigem selle tulemusele, terve kuues peatükk oli pühendatud. Filosoofialeksikon andis sellele vaste „dekonstruktsioon“, mis selles sõnastikus on välja toodud kui Jacques Derrida termin, mis tähendab skeptilist lähenemisviisi sidusa tähenduse võimalikkusele, mille kohaselt ei ole olemas privileeeritud punkti, nagu autori kavatsus või kokkupuude välisreaalsusega, mis annaks tekstile tähenduslikkust. Olemas on ainult piiramatud võimalused uute kommentaaride või tekstide jaoks. Dekonstruktivistlik lugemine õhnestab teksti näilist tähenduslikkust, paljastades selle sisemisi vasturääkivusi ja konflikte. Et aga tekstiülest tähenduslikku vaatepunkti pole võimalik leida, siis mööndakse mõnikord, et dekonstruktsioon jätab kõik vanaviisi (Blackburn 2002: 83). Derrida võttis selle termini algselt kasutusele, kui ta tõlkis Martin Heideggeri sõna *destruktion*, mis tähistas protsessi, mille raames uuriti kategooriaid ja kontsepte, mida traditsioon on sõnale kehtestanud ja kuidas (Heidegger 1927: 21–13). Derrida otsustas selle vasteks valida termini *deconstruction*, et rõhutada täpsust, mitte vägivalda (Nelson, Raffoul 2013: 403). Saksakeelne *destruktion* ei ole aga tavapärase saksakeelne sõna, vaid laenatud neologismina ladina keelest, et Heidegger saaks väljendada seda, mida ta silmas pidas, kuid mis sel ajal veel filosoofias üsna võõras kontsept oli, ning selliste ladina keelest laenamistega võib juhtuda, et nende tõlkimisel aetakse nad sassi samatüveliste sõnadega.

Näiteks on saksakeelne vaste sõnale *destruction* hoopis *zerstörung*, kuid Heidegger võis silmas pidada ka sõna *abbau* ehk tükideks võtmist (Derrida 1985: 86). Derrida kasutab ühte sõna, et väljendada mõlemat saksa keelset terminit.

Huvitaval kombel ei maini Luc Ferry oma teoses aga kordagi Derridat, vaid seob sõna *deconstruction* pigem Nietzschega. Nietzsche, omakorda, on aga pigem seotud Heideggeri termini otsetõlke *destruction*iga, ja kuna tema ühe mõjukama teose nimi on „Twilight of the Idols, or, How to Philosophize with a Hammer”, mistõttu teda „haamriga filosoferijana“ tuntakse, siis on ka igati loogiline, miks teda just terminiga *destruction*, mille kõige relevantsem vaste Eesti Keele Instituudi masintõlkesõnastikus on „purustus“, seostatakse.

Samuti leidsin Eesti Entsüklopeediast termini dekonstruktivism, mille määratlus seal on „poststrukturealismis Jacques Derrida kujundatud menetlus, mille alusel käsitletakse tekste ja nende tähendust”. Eesti õigekeelsussõnaraamatu andmetel on konstruktivismi näol tegu kunstisuunaga, ning samuti võib seda sõna kasutada, et kirjeldada postmodernismi üht koolkonda, kes püüavad modernistliku hoone struktuuri lõpuni „lahti võtta“ ja uuesti, kuid teatud nihetusega kokku panna (Tiido 2014).

Lisaks saab Leo Luksi sõnul filosoferida kahel viisil: konstruktiivselt või destruktiivselt, ning et viimase eesmärk on panna meid kahtlema laialt käibivates mõttekonstruktsioonides (Luks 2007). Seega võib filosoofia olla küll destruktiivne, kuid konstruktsioon ise filosoofia olla ei saa.

Seda kõike arvesse võttes: tegu pole kindlasti dekonstruktivismiga, kuna seda terminit ei kinnitatud ükski usaldusväärne allikas, ning kui võtta sealt sõnast ära eesliide -de, siis jääb alles konstruktivism, mis on aga hoopiski kunstisuund. Seega jäi alles valik konstruktsiooni ja destruktsiooni vahel. Kuigi nii Heideggeri ja Nietzschega leidis rohkem vasteid terminiga *destruction*, siis otsustasin siiski, et jään originaalile truuks, ning seda just peamiselt seetõttu, et ka eesti keeles juba termin „destruktsioon“ olemas on. Samuti võtsin arvesse ka Derrida põhimõtet, et hoida rõhk täpsusel ja mitte vägivaldsusel.

CONTINENT

Järgmine termin, mis tõstataks minu jaoks küsimusi, oli *continent*. Ferry kirjutab:

We should mention, for example, the Anglophone tradition of ‘analytical philosophy’, which is concerned above all with the functioning of the sciences, and which is regarded by some as all-important, even if it not much spoken about on the Continent . (Ferry 2011: 202)	Siin peaks mainima näiteks Ameerika maailmajao ingliskeelsete riikide „analüütilise filosoofia“ suunda, mis puudutab eelkõige teaduste funktsioneerimist, ning mida peetakse esmajärgulise tähtsusega meetodiks, isegi kui sellest Euroopas kontinentaalfilosoofia kõrval eriti palju ei räägita.
--	--

Selle lause järgi tundub, et mandril ei ole analüütilisel filosoofial eriti suurt kõlapinda, kuid sellest ei tule selgelt välja, et tegelikult pole siin tegu puhtalt geograafilise iseärasusega. Tegelikult on kaks erinevat filosoofia haru: analüütiline ja kontinentaalfilosoofia. Kõigepealt leidsin, et *Anglophone*, millele IES andis vasteks vaid „inglise keele rääkija“, ei ole siinkohal piisav, kuna analüütilist filosoofiat seostatakse täpsemalt Angloameerika riikidega. Merriam-Webster andis *anglophone* definitsiooniks „*consisting of or belonging to an English-speaking population especially in a country where two or more languages are spoken*“, mis ei luba samuti järeldada seda, et Ferry pidas silmas vaid Ameerika maailmajao ingliskeelsete riike (ÕS).

Analüütiline filosoofia peab analüüsi keskseks filosoferimismeetodiks ja edasimineku tingimuseks, ning analüütiliste filosoofide ühine veendumus oli see, et keele pindmine vorm võib varjata loogilist struktuuri ja meid selle suhtes eksitada (Blackburn 2002: 28), ning nad samastavad end nii professionaalselt kui ka intellektuaalselt pigem teaduste ja matemaatikaga kui humanitaarainetega (Blattner 2015). Kontinentaalfilosoofia on aga rohkem seotud filosoofilise traditsiooniga, kuna seda iseloomustavad filosoofia kohati kattuvad filosoofia traditsioonid, ning seega ei ole osadel kontinentaalsetel filosoofidel teiste kontinentaalsete filosoofidega peaaegu midagi ühist (Leiter 2015). Seetõttu on nende ühe ja sama termini alla paigutamine mingil määral arusaamatu. Lisaks, nagu ka Brian Leiter on välja toonud, siis on termini geograafiline viide eksitav (Leiter 2015).

Seega, kuna kontinentaalfilosoofia all peetakse silmas filosoofilisi traditsioone ja mõjusid, ning selle termini geograafiline eristus on seejuures vähem tähtsam, otsustasin siinkohal sisse tuua termini „kontinentaalfilosoofia“, selle asemel, et jääda truuks originaalile, ning mainida vaid, et analüütilist Euroopa filosoofiat mandril ei eelistatud. Lisaks mängis minu otsuses rolli see, et *continent*, olgugi et lähtetekstis suure algustähega, tähendab eesti keeles lihtsalt mandrit, ning seega ei pruugi kõigile arusaadav olla, et eristatakse Ameerika ja Euroopa mandrit.

COSMOPOLITAN

Ferry teoses oli stoikusid puudutav lause „*They were true ‘cosmopolitans’*”, mis võitis minu tähelepanu just selle pärast, et *cosmopolitan* muust tekstist ülakomadega välja oli toodud. IES andis relevantsemaiks vasteks kosmopoliit, mis Eesti õigekeelsussõnaraamatu järgi tähendab maailmakodanikku või kosmopolitismi pooldajat, mis sama allika andmetel kuulub poliitika terminoloogia valdkonda. Stoikude põhiidee ehk ülimalt kõrge nägemine toimimises kooskõlas loodusega viis inimestevaheliste suhete pinnal üldise vendluse ideeni, ning inimest vaadates hakati nägema kõrgemale üksikisiku, rahva ja riigi tasandist. Selliseid ideid kasutati enne stoikusid polise raames, kuid stoikute filosoofia oli tervele maailmimpeeriumile kohandatud vaade (Lill, Volt 2000). Ebamäärast tuuma, mida kõik kosmopoliitsed vaated jagavad, võib kirjeldada nii: kõik inimesed, olenemata nende poliitilistest vaadetest, on (või saavad olla ja peaksid olema) ühe ühiskonna kodanikud. Stanfordi filosoofiaentsüklopeedia väidab, et seetõttu peaksid kõik inimesed üksteist aitama, ning mõnikord tähendab see, et inimene peab teises riigis elavaid inimesi õpetama või poliitiliselt nõustama.

Kokkuvõttes võib öelda, et kuigi kreeklased kasutasid terminit *cosmopolitan* juba enne stoikusid (Rittman 2016), siis sellises mõttes, nagu seda pidas silmas Ferry („...*that all men formed a single community.*”) (Ferry 2011: 76), andsid terminile selle oma tähenduse just stoikud. Ning seetõttu leidsin, et antud lauset oleks kõige parem tõlkida „Just nemad panid kosmopolitismile sellise aluse, nagu me seda praegu tunneme“. Lisaks rääkis sellise tõlke kasuks see, et nii oli võimalik vältida lähtetekstis leiduvate jutumärkide kasutamist, millele oli raske piisavat põhjust leida.

<i>They were true ‘cosmopolitans’.</i>	Just nemad panid kosmopolitismile sellise aluse , nagu me seda praegu tunneme
--	--

GENEALOGIST

Järgmine mõnevõrra problemaatiline termin oli *genealogist*, mis IES järgi tähendab genealoogi või sugupuu-uurijat. Eesti õigekeelsussõnaraamatu andmetel tähendab genealoogia põlvnemisõpetust, sugukonnateadust; sugupuud, põlvnemislugu või päritolu (ÕS). Lähtetekstis oli näiteks lause „*Nietzsche is the greatest but by no means the only 'genealogist', the only 'deconstructor'*“ (Ferry 2011: 201). Huvitaval kombel ei olnud termineid „genealoog“ või „genealoogia“ ei filosoofiaaraamatus ega ka filosoofialeksikonis. Vahest seetõttu, et termini selline tähendus jõudis eesti keelde alles aastal 2015, mil Andre Luure tõlkis Nietzsche 1887. aasta „*On the Genealogy of Morality*“ eesti keelde, ning pealkirjastas selle kui „Moraali genealoogiast“. Luure kirjutab tõlgitud teose tutvustuses, et „Genealoogiat mõistab Nietzsche õhnestavas tähenduses, selle abil soovib ta seada küsitavaks meie õhtumaise moraali peamised põhimõtted, kuid ühtlasi ka kõik selle, mis otseselt või kaudselt nendel põhineb: suure osa läänemaisest mõtlemisest, teadusest, õigussüsteemist ja poliitikast.“ (Luure 2015)

Seega sobinuks tähenduse poolest termini tõlkida ka päritoluks, kuid selleks, et säilitada termini seost just Nietzschega, otsustasin hoida genealoogia originaalilähedust. Lisaks, kuigi eesti keeles seostatakse sõna „genealoog“ vaid suguvõsauurijatega, otsustasin seda siiski kasutada, lisades selgituseks juurde sõna „moraalide“. Samuti pooldasin jutumärkide säilitamist, et hoida autori hoiakut, mis rõhutab Nietzsche tegevuse piltlikkust, ning seda, et ta ei olnud sel dekonstruktsiooni teel ainuke.

Samuti oli Ferry teoses lause „*One could trace their 'genealogy'...*“ (Ferry 2011: 229), kus autor räägib sellest, et inimesed saaksid analüüsida enda päritolu ja seda, kuidas nende valikuid mõjutavad ajalugu, haridus jne. Fakt, et termin *genealogy* on siin välja toodud ülakomade vahel, andis põhjust uskuda, et tegu on sõnamänguga, ning seetõttu otsustasin seda mitte eestipärasemaks teha ja seda põlvnemiseks tõlkida, olgugi et see ehk lugejasõbralikum olnud oleks. Selleks, et sõnamängu välja tuua, jätsin ka tõlkes alles jutumärgid.

ALTER-GLOBALISTS

Rääkides sellest, kuidas maailm on muutunud millekski, mis vaid kohaneb sellega, mis tema tee peale jääb, kirjutab Ferry „*Many people say as much today, ecologists in particular, or those who describe themselves as 'alter-globalists'.*“ Kuna ka see termin oli esitatud

jutumärkide vahel, ning fakt, et lause oli kirjutatud nii, mis andis põhjust kahtlustada, et tegu võib olla millegagi, millel täpset määratlust ehk veel ei ole (selle asemel, et need inimesed oleksid ise *alter-globalistid*, peavad nad piirduma enese nii kirjeldamisega), leidsin, et see termin väärleb tähelepanu. Sellist terminit ei olnud ei filosoofiaraamatus, filosoofialeksikonis ega ka Festarti sõnastikus. Linguee veebileheküljel ei leidnud ma terminile *alter-globalist* ühtegi vastet, kuid terminile *globalist* leidunud 16 vastest olid enamus otsetõlked (nt *Euro-globalist interests* = euro-globalistlikud huvid), mille tähendus jääb üsna arusaamatuks, ning vähemal määral oli terminit tõlgitud ka kui „globaliseerumine“ või „ülemaailmne“.

Globalism ja globaliseerumine ei pruugi tähendada sama asja. *Globalism* üritab kirjeldada maailma, mida kirjeldavad mandrite vahelised seosed, ning mõista kaasaegse maailma vastastikuseid seoseid. Globaliseerumine aga tähendab globalismi määra suurenemist või vähenemist, ning see keskendub selle määra muutumise taga peituvatele jõududele, jõulisusele ja kiirusele (Nye 2002). Sellegi poolest kasutatakse eesliitega *alter* neid termineid vastastikku vahetatavalt, ning eelkõige järgnevalt: *anti-globalist* on inimene, kes pooldab nähtust, mida tähistatakse väljendiga *alter-globalization*. *Alter-globalization* on ülemaailmne protestiliikumine, mis sai alguse juba 1990ndatel, ning mis ei ole otseselt globaliseerumise vastu, kuid nõuab pigem „teistsugust lähenemist“: maailma, kus inimõigused, vabadus ja õiglus jääksid keset globaliseerumist siiski püsima (Moore 2011:486). Selle liikumise üks koduleht kuulutab, et nende eesmärkide hulka kuuluvad keskkonna- ja kliimakaitse, majanduslik õiglus ning töötajate, kohalike kultuuride ja inimõiguste kaitse (*Alter-globalismi koduleht*).

Seega, kuna eesti keeles sellist terminit nagu *alter-globalist* ei ole, otsustasin selle teksti jätta ingliskeelsena ehk kaldkirjas, et lugeja soovi korral seda teemat põhjalikumalt uurida saaks. Selleks, et ilma lisamaterjalideta siiski teema sisu selgeks saaks, otsustasin lisada lühikese seletuse: inimesed, kes seda liikumist pooldavad, on mures globaliseerumise inimväärtusi vähendava mõju pärast.

<p>Many people say as much today, ecologists in particular, or those who describe themselves as ‘alter-globalists’ (Ferry 2011: 205).</p>	<p>Paljud inimesed arvavad täna nii, eelkõige ökoloogid või need, kes peavad end <i>alter-globalistideks</i> ehk kuuluvad liikumisse, mis on mures globaliseerumise inimväärtusi vähendava mõju pärast.</p>
--	---

SINGULAR / SINGULARITY

Üks kogu teksti kõige problemaatilisemaid termineid oli *singular* või *singularity*. Pealtnäha ei midagi ületamatut, kuid kuna võimalikke vasteid on väga palju, oli selle kõige õigema leidmine päris keeruline. Festarti sõnastiku kõige relevantsemad vasted esimesele terminile olid: ainsus, singular, eripärane (ja selle kõikvõimalikud variatsioonid), ning singulaarne. Teine termin tähendab Festarti järgi ainulaadsust, singulaarsust, iseärasust või hoopis ühesugusust. Filosoofialeksikon määratleb samuti sõna *singularity* singulaarsusena ehk punktina kosmoloogias, kus tavaarvutused luhtuvad, sest teatud füüsikalised suurused muutuvad lõpmatuks (Blackburn 2002: 405). Nimetatud terminid Ferry kasutuses, nagu võis kontekstist selgelt aru saada, seda punkti kosmoloogias kindlasti ei tähistanud.

David J. Chalmers tutvustab terminit *singularity* kui intelligentsuse plahvatust, mida ta kirjeldab lihtsa näitega, mille järgi on masin, mis on intelligentsem kui inimesed, masinate ehitamisel osavam kui inimene. Seega on see masin võimeline looma masinat, mis on intelligentsem kui kõige intelligentsem masin, mille inimesed suudaksid ehitada. Mis omakorda tähendab, et see masin oleks võimeline looma iseendast intelligentsemat masinat (Chalmers 2011: 1). Ja nii edasi ja edasi..

Ferry aga ei rääkinud enda teoses siiski intelligentsuse plahvatusest. Ferry kirjeldab seda terminit Saksa romantismist pärinevana kui „*distinctive quality which is not merely that of the particular case*” (Ferry 2011: 210). Romantism pidas teatavasti kõige tähtsamaks kunstniku ainulaadset maailmanägemist, ning kuna Ferry enda teoses samuti just romantismi käsitlust kasutab, siis tundus „ainulaadne“ väga hea vastena.

Tiit Hennoste on maininud ka terminit „autentsus“ (Hennoste 2005), mille ingliskeelne vaste on filosoofialeksikoni järgi aga *authenticity*, ning mida vastandatakse just Heideggeri kirjeldatud seisundiga, milles eesmärgi ja vastutuseta jäänud elu muutub umbisikuliseks (Blackburn 2002: 45). Peamiselt tänu Luc Ferry enda mainitud Saksa romantismi päritolule, otsustasin siinkohal kasutada just terminit „ainulaadsus“.

<p>Far from having loved in the other person what we understood to be their most intimate essence – what I have been calling their singularity – we merely become attached to their particular and consequently entirely abstract qualities, which could easily be found in any number of other people (Ferry 2011: 224).</p>	<p>Kaugel sellest, et me oleks teises inimeses armastanud seda, mida me arvasime olevat nende kõige intiimsem olemus – millele ma olen viidanud kui nende ainulaadsusele – me lihtsalt kiindume nende partikulaarsustesse ja seega täiesti abstraktsetesse omadustesse, mida on võimalik kergesti leida ka paljudes teistes inimestes.</p>
--	---

INDIVIDUAL JA INDIVIDUALITY

Eelmise terminiga oli lähedalt seotud ka *individual* või *individuality*, mis mõnes lähteteksti lauses isegi ainulaadsuse sünonüümina esineb. Festarti sõnastikus on relevantsete väidete neile „indiviid“ ja „individuaalsus“. Filosoofialeksikon annab ingliskeelse termini *individual* vasteks indiviidi ehk asja, mida loetakse antud eesmärgi seisukohalt üheks ja jagamatuks.

Ferry teoses oli termin *individual* viiel korral kasutatud ka teistsuguses kontekstis: mitte seoses ainulaadsuse, vaid hoopis üksikisiku tähenduses. Termin üksikisik sai valitud, kuna seda kasutatakse laialdaselt just stoikude terminoloogias, alustades Aristotelesega, kelle ideaal teoses „Poliitika“ viib inimese kui üksikisiku ülimald eesmärgid kokku inimese kui ühistegevuses osaleja eesmärkidega (Lill, Volt 2000).

Sarnane termin on kasutusel ka kristluse terminoloogias, näiteks Piiblis, kus 2Mak 9:26's öeldakse: „Ma manitsen ja palun teid nüüd meeles pidada neid heategusid rahvale ja üksikuile, ja et te kõik säilitaksite oma heatahtlikkuse minu ja mu poja vastu.“ Ferry lause on „*Christianity left everything up to the individual as to whether something is good or not.*“ (Ferry 2011: 76)

Otsustasin kristluses levinud sõna „üksik“ mitte kasutada, ning eelistas stoikude „üksikisikut“, kuna EKSS järgi on „üksik“ „filosoofia kategooria, mis iseloomustab nähtust kui teistest nähtustest erinevat ja suhteliselt eraldatud tervikut“. Nendes viies näites, millele ma viitasin, ei mõelda aga filosoofia kategooriat, vaid lihtsalt üksikisikut.

Termin *individual* on Ferry teoses ka fraasis *individual consciousness* (Ferry 2011: 77), mis kirjeldas stoikude arusaama surmast. Termin *consciousness* leidis endale vaste filosoofialeksikonist: teadvus (Blackburn 2002: 438). EKSS tõi terminiga „teadvus“ näite „individuaalne teadvus“, ning seda terminit oli kasutanud ka Leonidas Donskis raamatus „Armastus, vihkamine ja vastuseis“ (Donskis 2010: 95).

Veel kasutab Ferry seda terminit fraasis *individual immortality* (Ferry 2011: 77), millega ta kirjeldab kristluse lubadust. Arvestades seda, et eelmises fraasis, mis asub lähtetekstis samas lauses, sai *individual* tõlgitud individuaalseks, siis uurisin kõigepealt eestikeelset vastet „individuaalne surematuse“. Seda fraasi on kasutanud nt Mart Kangur oma tõlkes Jacques Derrida raamatust „Surma and“, kus on juttu nii individuaalse hinge surematusest (Kangur 2012: 23) kui ka individuaalsest surematusest (Kangur 2012: 24). Kristlikus terminoloogias, mille ma Ferry lähtelauset arvesse võttes ka enda lähtekohaks valisin, räägitakse täpsemalt hinge surematusest. Siin on aga peidus paradoks. Piiblis (Johannese 5:28–29) on kirjas, et elu taastatakse ülestõusmise kaudu, surmaunest ärkamisega. Surematu hing, kui see oleks olemas, ei vajaks aga ülesäratamist, kuna surematuse välistab surma (Vahitorni veebiraamatukogu). Kuna ma ei pea end antud valdkonnas piisavalt pädevaks, et Piiblis peituvate vasturääkivuste teemal sõna võtta, siis otsustasin, et siinkohal on mõistlikum leida mõni neutraalsem variant. Selleks pöördusin Eesti keele seletava sõnaraamatu poole, mis annab terminile „individuaalne“ järgneva seletuse: üksikisikule, -isendile v. -nähtusele omane. Arvestades, et lähtetekstis peeti silmas just üksikisikule omast surematust, olgu siis tema keha või hinge, leidsin, et just see on kõige täpsem, ning samal ajal ka kõige neutraalsem isegi kristlasest lugeja jaoks.

Kolm korda tuli tekstis aga termin *individual* ette ka teistsuguses mõttes ehk mainitud ainulaadsuse sünonüümina. Lähtetekstis oli lause “[...] *the singular, or the individual. And it is this latter reality, and this only, which is the object of our loves[...]*”, mis andis enam-vähem suuna korrektse vaste leidmisel kätte. Festarti sõnastiku tõlked olid muuhulgas: individuaalne, eripärane, isesugune ja isikupärane. Siin lähtusin Indrek Meose teosest „Filosoofia põhiprobleemid“, milles on isikupärasusele eraldi peatükk pühendatud, kus ta terminit ometigi terminiga „individuaalsus“ sünonüümidega kasutab (Meos 2010: 293). Eesti keele seletava sõnaraamatu järgi tähendab isikupära „isiku, tema tegevuse, loomingu vms. omapära“ ning individuaalsus „teat. isikule v. nähtusele iseloomulikke omaduste kogumit“. Arvestades seda, et lähtetekstis kirjeldati selle terminiga ka kunstiteoseid, siis sobis siinkohal vasteks paremini

individuaalsus, mis ka nähtusele (lisaks inimesele) iseloomulike omaduste kogumit tähendada võib.

CLASS HABITUS

Mis teeb üksikisiku individuaalseks? Ferry sõnul mängib selles muuhulgas rolli *class habitus*, mis on lähtetekstis jällegi esitatud ülakomade vahel, mistõttu see ka teistest faktoritest enam silma jäi. *Habitus*'e teemat uuris esimesena ja kõige põhjalikumalt Prantsuse sotsioloog Pierre Bourdieu, kes terminit klassipõhiste kultuuride analüüsimiseks kasutas. Oxford Reference'i andmetel tähendab see termin meelelaadi, mis toob kaasa kindlaid harjumusi ja arusaamu. Tallinna Ülikooli akadeemilist identiteeti käsitlevad materjalid määratlevad terminit *habitus* järgnevalt: mõistuse struktuur, mida iseloomustab teatav omandatud skeemide, tundlikkuse, eelsoodumuste-eelhoiakute ja maitse-eelistuste süsteem (Sarv). Ning *class* seal ees täpsustab seda, et see süsteem pärineb just klassist.

Nendes materjalides on terminit *habitus* tõlgitud kui habitus, ning selle juures ei ole kasutatud näiteks kaldkirja, mis annaks märku, et tegu pole (veel) eestikeelse sõnaga (ÕSis seda pole). Sama tegi, juba aastal 2006, ka Toomas Hendrik Ilves ajakirjas „Diplomaatia“. Arvestades seda, et ka lähtetekstis sellele terminile lühike selgitus järgnes, otsustasin, et tõlge „klassi *habitus*“ on lugeja jaoks piisav, kuna lausest endast on aru saada, et just klass on see, mis inimese otsused ette on määranud. Seejuures ei ole täpsem arusaamine, et selle all mõeldakse „primaarset/algset mittereflekterivat teadmist oma seisundist“, nagu Ene-Silvia Sarv seda määratleb, siinkohal nii oluline, et seda välja kirjutada. Samas leidsin, et selle tõlkest väljajätmine ei oleks samuti õigustatud – sellisel moel saab lugeja ise edasi uurida, et mida täpsemalt see termin tähendab. Seda otsust toetas ka Ferry enda suhtumine oma raamatusse – tagasihoidlik ja samal ajal ambitsioonikas, mille all mõtles ta seda, et ta ei luba endale liigset lihtsustamist (Ferry 2011: 9).

[...] and by ‘ class habitus ’, which is to say, determined by the family and social milieu into which they are born. (Ferry 2011: 201)	[...], klassi <i>habitus</i> “, mis tähendab seda, millisesse perekonda ja sotsiaalsesse miljösse on nad sündinud.
--	---

MERIT

Sõna *merit* esineb tekstis kolmel korral, üks kord verbina ja kahel korral nimisõnana. Ferry kasutab seda nimisõna vaid seoses kristlusega. IES andis relevantseteks, olgugi et mulle tundus kohe alguses, et mitte piisavalt täpseteks, vasteteks väärtuse ja teene. Filosoofialeksikon määratleb sõna *merit* kui isikuväärtused ehk inimese imetlusväärased omadused, nagu näiteks heatahtlikkus, halastus, reipus, intelligentsus jne (Blackburn 2002: 191). Ometi on selge, et Ferry seda terminit sellises tähenduses ei mõelnud: nt lauses:

[...] <i>we exit an aristocratic universe and we enter a 'meritocratic' universe, a world which first and foremost values not natural or inherited qualities, but the merit which each of us displays in making use of them.</i> (Ferry 2011: 73)	[...] lahkume aristokraatlikust universumist ja siseneme „meritokraatlikusse“ universumisse, mis on maailm, kus ei väärtustata looduslikke või kaasasündinud omadusi, vaid eelkõige voorust , mida igäüks meist neid omadusi kasutades ilmutab.
--	--

Kontekstist saab selgeks, et see maailm ei tähtsusta enam isikuväärtuseid, vaid pigem seda, kuidas iga inimene enda isikuväärtuseid otsustab kasutada. Siin tuli appi Merriam-Webster, mis andis sõna *merit* tähenduseks „*a praiseworthy quality: virtue*“. *Virtue* on filosoofiasõnastiku järgi voores ehk imetlusväärne iseloomujoon: ta muudab oma valdaja paremaks kas moraalses või intellektuaalses mõttes või spetsiifilistes olukordades tegutsejana (Blackburn 2002: 480).

Selline määratlus sobib väga hästi: see uus maailm tähtsustaski just seda, et inimesed olid oma annete kasutamisel vooreslikud ehk kasutasid andeid moraalses mõttes hästi.

See termin esineb ka lauses :

As soon as free will becomes the foundation of moral action and virtue is located not in natural, 'unequal' gifts, but in the use to which they are put, then it goes without saying that all men are of equal merit . (Ferry 2011: 77)	Niipea, kui vaba tahe muutub moraalse tegevuse aluspõhjaks, ning vooreslikkus ei asu enam loomulikes, „ebavõrdsetes“ annetes, vaid selles, kuidas neid otsustatakse kasutada, siis on ütlematagi selge, et kõik inimesed on võrdselt vooreslikud .
--	---

Kuna vaba tahe võimaldab meist kõigil voorust kasutada samal moel, siis tähendab see, et kõik inimesed on võrdselt vooruslikud. See oli ka Aristotelese poolt õigeks riigivormiks peetud vabariigi täiuslik kujund: kõik kodanikud on vooruslikud ning vooruslikkuses enam-vähem võrdsed (Auksmann 2013), ning kristlus on suuresti ka Aristotelese poolt mõjutatud. Seega on loogiline, et kristlus pidas tähtsaks sama, mida Aristoteles: et kodanikud oleksid vooruslikkuses võrdsed.

THE REPUBLIC

Ferry mainib oma raamatus fraasi *the Republic*. Kui tegu ei oleks filosoofilise kontekstiga, siis oleks üsna arusaadav (kuna sellel terminil vaid üks eestikeelne vaste on), et tegu on vabariigiga. Ferry teose näol on tegu aga filosoferimisega ja seega võib eeldada, et ta peab silmas Platoni üht tuntumat teost „Vabariik“, mis on filosoofias olnud väga oluline teos. Seega tekkis siinkohal küsimus: kuidas tuua eestikeelses tekstis välja fakti, et tegu ei ole lihtsalt vabariigi kui riigivormiga, vaid just Platoni filosoofiaga?

Kuna eesti keeles ei kirjutata nimisõnu suure esialgustähega, siis otsustasin, et kõige parem viis ongi juurde lisada teose autor – selgitamaks, et tegu on Platoni filosoofia ja tema ideedega.

<p>And if we do not like some of them, if we find that his thought flirts uncomfortably with cynicism and with fascist ideologies why not rewind a little, to the Rights of Man, to the idea of the Republic, to the Enlightenment?</p>	<p>Ja isegi kui mõned neist meile ei meeldi, ning me leiame, et tema filosoofia ning küünilisuse ja fašistliku ideoloogia vaheline piir on liiga ähmane, siis miks mitte kerida ajas veidi tagasi, „Inimese ja kodaniku õiguse deklaratsiooni“, Platoni riigi või valgustusajastuni?</p>
--	---

REASON

Järgmine termin, mis mitte-filosoofilises kontekstis ilmselt tähelepanu ei püüaks, oli *reason*. Kui ülejäänud tekstis on seda nimisõna kasutatud selle tavapärases tähenduses – põhjus –, siis kolmes fraasis tõstatas see küsimuse: „*a place for exercise of reason*“, „*human reason*“ ja „*Reason will emerge triumphant from its combat with religion*“.

Internet Encyclopedia of Philosophy kirjeldab, kuidas filosoofias on traditsiooniliselt religioossuse põhjenduseks peetud kas usku või mõistust, millest viimane on midagi rohkemat kui loogilise tuletamise reegel või traditsioon. Filosoofia veebientsüklopeedia kohaselt on selle eelduseks mingisugune algoritmiline tõendatavus. Ning kui mingisugune väide saab tõendatud, peetakse seda tõeseks või autoriteetseks. Kahekümnendal sajandil, kui teadus aina edasi arenes, sai just teadus selleks, mis neid väiteid pidi tõendama. Seega, nagu ka Ferry ühes oma lauses välja kirjutab, sattusid vastaseisu teadus ja religioon.

Sellist mõistust pooldavat filosoofiat nimetatakse ratsionalismiks. Britannica entsüklopeedia defineerib ratsionalismi järgnevalt: „*the view that regards reason as the chief source and test of knowledge.*” Filosoofiasõnastik kirjeldab seda kui filosoofiat, mis võimendab iseseisva mõistuse rolli teadmise omandamisel ja õigustamisel. Ning EKSSi järgi on see tunnetusteoreetiline suund, mis peab mõistust ainsaks tõese teadmise allikaks. Uurides filosoofiasõnastikust termini „mõistus“ tähendust, suunatakse lugeja ratsionaalsuse juurde, mille omasõnalikemaks sünonüümideks on antud mõistuslikkus ja mõistuspärasus. Filosoofiasõnastikus leiduvaid sünonüüme seletab EKSS järgnevalt: mõistuslikkus „mõistusest lähtuv, sellel põhinev, ratsionaalne” ning mõistuspärasus „mõistusest lähtuv, mõistuslik; ratsionaalne”. Seega on tegu põhimõtteliselt sünonüümidega. Mõistus tähendab EKSSi järgi „teadvuse võimet tunnetada nähtusi nende muutuvates seostes, tabada üldist üksiku kaudu, avastada ja formuleerida seaduspärasusi, intellekt; aru, arusaamisvõime.” Nendest vaid ratsionaalsuse juures oli märkus, et tegu on kindla eriala terminiga. Seetõttu pidin valima, kas tõlkida termin mõistuseks, mõistuslikkuseks, mõistuspärasuseks või ratsionaalsuseks. Kuna tähenduse poolest sobiksid nad kõik, siis otsustasin uurida, milline sõna nendest kõige rohkem kanda just filosoofia kontekstis kinnitanud on.

Ratsionalism, teisisõnu *Age of Reason*, sai hoo sisse 17. sajandil. IES annab selle ajastu tõlkeks mõistuseajastu. Samuti mängis „mõistuse“ eelistamisel rolli see, et nt Indrek Meos oli ühes oma õppematerjalis esitanud küsimuse „Kas usk ja mõistus on ühitatavad?” (Meos 2011).

Samuti on Helmut Tarand kirjutanud raamatu pealkirjaga „Usk ja mõistus“. Ning viimase põhjusena see, et EKSSi järgi: „Usk on südame ja teadus mõistuse asi.”

Seega sai selgeks, et eesti keeles kasutatakse filosoofilises kontekstis termini *reason* vastena kõige rohkem just mõistust, ning seetõttu otsustasin ka seda kasutada, olgugi et nii filosoofiasõnastik kui ka EKSS hoopis „ratsionaalsust“ soovitasid. Just inimõistus oli see, mis pidi lunastuse küsimust selgitama; eesti keeles oleks selle ülesande omistamine ratsionaalsele inimesele, vähemalt minu jaoks, veidi teistsuguse tähenduse saanud, kuna „ratsionaalne inimene“ pigem näiteks majanduslikult häid otsuseid tegeva inimesega seostub.

Exercise of reason oli aga eraldi fraas, mida nt James G. Buickerood (2002: 639) termini *rationality* ehk ratsionaalsuse (EKSS järgi korrastatuse, mõistlikkuse, sihipärasuse, teaduslikkuse jms. tähendusega mõiste) sünonüümina esitas. Seetõttu tõlkisin ka Ferry teose fraasi *exercise of reason* ratsionaalsuseks.

LIBERTY OF PERFECTIBILITY

Ferry kasutab lauses „[...] *a faculty of self-removal from both nature and history: the faculty which Rousseau and Kant called **liberty of perfectibility** [...]*” (Ferry 2011: 230) fraasi *liberty of perfectibility*. *Perfectibility* on IES järgi täiustumine, mida EKSS seob sõnadega inimisiksus (inimisiksuse igakülgne täiustumine) ja kõlbeline (kõlbeline kasvatus, täiustumine). Merriam-Webster määratleb selle järgnevalt: *capable of improvement or perfection (as in moral state)*.

Problemaatiliseks tegi selle tõlkimise aga fraasi esimene pool. Minule arusaamatutel põhjustel on Ferry kasutanud sõna *liberty*, mis tähendab vabadust. Ometi on Ferry mainitud Rousseau täiustumist sidunud sõnaga *ability* ehk võimega, nimelt tähendas see termin Rousseau jaoks „[...] *ability to innovate, to react in novel ways to new situations*“. Kant on sama fraasi teemal öelnud, et see on „*duty of mankind towards itself*“ (Kant 1793: 6:96) ehk inimkonna kohustust inimkonna enda ees, ning et see tähendab inimese jaoks „*Make yourself more perfect than nature only did create you*“ (Kant 1964: (6:419 [§4]), et ta peab end tegema paremaks, kui loodus tema lõi.

Mart Kivimäe on samuti eestikeelses kontekstis kasutatud just täiustumise võimekust, lisades sellele võõrsõna „perfektibiliteet“ (Kivimäe 2012). Sama võõrsõna on kasutanud ka Ants Oras, kes selle selgitusena kasutas fraasi „inimtõu täiustetavus“ (Oras 2008). Omasõna

„täiustumine“ võib aga pidada küllalt levinuks, et see lugejale arusaadav oleks, ning seetõttu leidsin, et originaalist võib veidi eemale kalduda, ning täiustumise vabaduse asemel kasutada väljendit „täiustumise võime“.

[...] a faculty of self-removal from both nature and history: the faculty which Rousseau and Kant called liberty of perfectibility [...]	[...] oskuse end eemaldada nii loodusest kui ka ajaloo: oskus, mida Rousseau ja Kant nimetasid täiustumise võimeks [...]
---	---

MAN

Järgmine problemaatiline termin, mis pealtnäha üldsegi mitte problemaatiline ei tohiks olla, oli *man*. Festart annab sobivateks vasteteks, üsna etteaimatavalt, mees, inimene ja meesterahvas. Ferry kasutab seda sõna, mõeldes tegelikult inimest, ohtralt kogu raamatus. Samas kasutab ta ka sõna *human*, seega pidasin vajalikuks analüüsida, kas selline eristamine oleks vajalik ka eesti keeles. Tõlgitud osas tuli seda sõna ette kolmel korral:

[...] conquer the fears aroused in man by the sense of his own mortality [...] (Ferry 2011: 77)	[...] kuidas inimesed saaksid ületada oma hirmud, kui nad taipavad, et nad on surelikud [...]
[...] would permit man to make himself ‘as if the master and owner of nature’[...] (Ferry 2011: 209)	[...] lubaksid teaduslikud teadmised inimesel endast teha „justkui looduse käskija ja omaniku“ [...]
Suppose a man places himself by a window [...] (Ferry 2011: 257)	Oletame, et üks mees istub akna äärde [...]

Kontekstist on aru saada, et kahes esimeses näites piisaks sellest, kui eesti keeles öelda inimene. Kolmandal korral on vaja aga sugudel vahet teha, kuna Ferry tsiteeritud Pascali lõigus

tehakse hiljem vahet, et kõnealune inimene on just nimelt mees, kuna järgnevalt arutab Pascal, mis põhjustel see mees just enda naist armastab.

Kahes esimeses lauses on sõna *man* näol tegu aga inimesega, olenemata tema soost. Inglise keeles on sõna *man* kasutatud *human* sünonüümina algusest peale, kuid ajapikku hakati selles probleemi nägema. Näiteks Casey Miller ja Kate Swift on kirjutanud (käsi)raamatu „The Handbook of Nonsexist Writing”, kus nad kasutavad fraasi *false generic*, mis tähendab termineid, mida kasutatakse klassi või grupi kirjeldamiseks, kuid mis ei kaasa selle klassi või grupi kõiki liikmeid. Leidsin, et 21. sajandil oleks mõistlik vältida tõlkes vaid ühele soole viitamist, ning seetõttu tõlkisin tekstis esineva sõna *man* ka üldisemalt inimesteks.

ETHOS

Autor kirjeldab kristlust kui esimest *universalist ethos*. IES andis sõna *ethos* vasteks eetos ehk rahvuse vaim, kuid Eesti keele seletavas sõnaraamatus sellist terminit ei olnud. Võõrsõnade leksikoni järgi on see „inimese püsiv kõlbeline loomulaad (mõtlemise ja tegevuse alusena) või üldine kõlbeline iseloom”. Ants Liivakant on eetost defineerinud kui „sisemist vajadust, mis sunnib isikut käituma teatud kõlbelisel viisil suhetes iseenda, ühiskonna ja loodusega või südametunnistus, sisehäääl või kõlbeline meelsus.“ Veel on eetose määratluseks pakutud „loomusest lähtuv käitumistava või harjumus” (Lill, Volt 2000).

Ferry kasutab aga seda terminit kristlust määratleva nimisõnana ehk teeb kristlusest ja eetosest sünonüümid. Muuhulgas on Alvar Loog oma artiklis, mis on avaldatud Sirbis, kasutanud fraasi „kristlik eetos”, mis tähendab eetose teatud liiki, mis ei ole aga Ferry lause mõte (Loog 2014).

Seega tundus sinna lausesse kõige paremini sobivat omasõna „loomulaad“, mis väljendab seda, et see on mõtlemise ja tegevuse alus, mida kristlus kristlaste jaoks kahtlemata on.

MASTER / MASTERY

Sarnane tõlkeprobleem oli ka sõnaga *master*. Festarti andmetel tähendab see meister, ülem, isand, peremees, valitseja, õpetaja. Kuna Ferry tekstis on seda sõna kasutatud mitmes eri

tähenduses, ning nii nimi- kui ka tegusõnana, siis oli õige tõlke sobitamine õigesse kohta kohati keeruline. Sõna *mastery* kõige relevantsemaks vasteks andis Festart valduse või ülevõimu.

Kokku esineb neid termineid tõlgitud tekstis 17 korda, kuid kuna tähendused kohati kattuvad, siis analüüsima pidi neist nelja tähendust. Esiteks oli „[...] *masters and salves* [...]“ . Eesti etümoloogiasõnaraamat määratleb orja järgnevalt: „teise omandiks olev iseseisvuseta ja õigusteta isik“. Ning EKSS annab omaniku määratluseks: “see, kellele miski (omandina) kuulub”. Seega, kuna ori on teise omandiks, ning omanikule kuulub teine omandina, siis leidsin, et orjadel on omanikud.

Teistsuguses kontekstis oli *master* esitatud nii: „[...] *disciples* [...] *continuing the work of the master* [...]“ (Ferry 2011: 201). Käesolevas lauses sõltus sõna *master* tõlkimine sellest, kuidas tõlkida sõna *disciples*. Festarti järgi tähendab see jüngrit, õpilast või järgijat. Eesti keele seletava sõnaraamatu andmetel tähistab sõna „jünger“ „teadlase, kunstniku vm. õpilast v. järelkäijat“, ning näiteks on toodud „Hegeli jüngrid.“ Arvestades, et Hegel oli, nagu ka Nietzsche, filosoof, siis leidsin, et ka antud lauses võiks Nietzschel just jüngrid olla. Nüüd oli küsimus, kelleks nende jüngrite olemasolu Nietzsche muudab? Siin tuli Nietzsche ise appi, kes on enda kohta öelnud: „[...] mina, viimane filosoof Dionysose jünger, — mina, igavese taastuleku õpetaja.“ (Luks 1999: 13)

Kolmas variant sellest sõnast rääkis sellest, kuidas „[...] *mastery of nature will liberate us* [...]“ (Ferry 2011: 211). Saksa filosoof Walter Benjamin on öelnud: „*Mastery of nature, so the imperialists teach us, is the purpose of all Technik*“ (Leslie 2000: 8). Eesti keelde on see lause tõlgitud järgmiselt: „Tehnika ei seisne mitte ülemvõimus looduse üle, vaid suhetes looduse ja inimese vahel“ (Konsa 2009: 21). Siin kerkis esile uus küsimus: kas tegu on üle- või ülemvõimuga. Nagu mainitud, siis andis Festarti sõnastik *mastery* tõlkeks ülevõimu. Eesti keele seletava sõnaraamatu järgi on ülevõim jõudude vm. ülekaal; juhtiv seisund, hegemoonia, ning ülemvõim tähendab „kõrgemat võimu“. Ajalehe Postimees keeleteoimetaja Maris Jõks on selgituseks lisanud, et ülevõim näitab paremust (nt spordis) (2013). Kuigi eestikeelsetes materjalides leidis looduse üle nii ülevõimu kui ka ülemvõimu, siis lähtudes EKSSist, leidsin, et õige variant on siiski ülemvõim. Seda otsust kinnitas ka see, et EKSS lubab seda sõna kasutada ka piltlikult, mida ka selles lauses tegelikult tehakse.

Neljas variant kirjeldas, kuidas näiteks kunstnikud „[...] *he or she possesses a ‘good technique’, master their art sufficiently to be able to paint or play whatever they wish.*“ Siin on sõna *master* näol tegu esmakordselt tegusõnaga. Festarti sõnastiku poolt välja pakutud relevantsemad tegusõnalised tõlked olid: omandama, selgeks saama, ning valdama. Analüüsisin

neid sõnu Eesti keele seletavas sõnaraamatus, ning kõige parema variandina tundus sõna „valdama“, kuna EKSSis oli selle sõna taga kaks näidet: „Kunstnik valdab hästi seda graafilist tehnikat” ja “Ta oli andekas muusik ja valdas 'oskas mängida' mitut pilli.” Arvestades seda, et Ferry lauses oli samuti mainitud sõnu tehnika, kunstnik ja muusik, leidsin, et just valdamist Ferry silmas pidaski.

HISTORICAL SENSE

Järgmine fraas, mis minu jaoks problemaatiline oli, leidsin lauses „*The desire to regain lost paradises always proceeds from a lack of **historical sense**.*” Seda puudujääki adresseeris juba Nietzsche, kui ta väitis, et „*A lack of historical sense is the congenital defect of all philosophers.*” (Nietzsche 1878: 21) T.S. Eliot on seda fraasi määratlenud järgnevalt: „[...] *historical sense involves a perception, not only of the pastness of the past, but of its presence [...]*” (Eliot 1920: 3).

Ants Oras on T. S. Elioti neoklassikalise luuleteooria teemal öelnud: „Seda võimaldab ajalooline meel – meel, mis ei taju mitte üksi möödunu möödaolekut, vaid ka selle ligiolu.” (2008) Tuleb välja, et eesti keeles kasutatakse fraasi „ajalooline meel“. Mulle tundus aga, et selline fraas ei ütle tavalugejale midagi, ning otsustas seetõttu selle veidi lahti kirjutada.

<p>The desire to regain lost paradises always proceeds from a lack of historical sense. (Ferry 2011: 200)</p>	<p>Soov kaotatud paradiise tagasi saada lähtub alati sellest, et inimestel on liiga vähe ajaloolist meelt ehk nad ei mõista, et ajalugu pole miski, mis on kaotatud, vaid selle mõju ulatub tänaseni.</p>
--	--

COUNTER-CULTURE

Ferry kirjutab oma teoses, et „*Beneath its bold and avant-gardist shell, under the claim to be elaborating a ‘counter-culture’[...]*” Eesti keele seletavas sõnaraamatus oli olemas väljendi otsetõlge: vastandkultuur ehk „ühiskonnas kehtivaid sotsiaalseid norme vastustavad hoiakud ja elulaad, eriti USA ja Lääne-Euroopa 1960.–80. aastate kultuurivool, mis vastandub

industriaalühiskonnale ja selle tarbimiskultuurile”. Eesti Entsüklopeedia lisas sellele seletusele veel, et „seda on mõjutanud pahempoolsus, uusususundid ja avangardism.” Seega, arvestades ka seda, et termin on sotsioloogias kindlalt kanda kinnitanud, pidi Ferry kasutatud jutumärkidel olema teine põhjus – kõige loogilisem variant, eriti arvestades seda, et ta kasutab fraasi *under the claim* ehk rääkis väitest ja mitte tegelikkusest, oli see, et ta räägib siinkohal pilkavalt. Sellist alatooni säilitada soovides jätsin nad alles ka eesti keeles.

<p>Beneath its bold and avant-gardist shell, under the claim to be elaborating a ‘counter-culture’ in order to thwart the ongoing ‘idols’ of the bourgeoisie, there is the paradoxical risk of making absolutely sacred the real as it is. (Ferry 2011: 203)</p>	<p>Keskklassi praeguste ebajumalate võimu vähendamiseks loodud kartmatu ja avangardistlik kest, mida „vastandkultuuri“ väljatöötamise väide endast kujutab, toob endaga kaasa paradoksaalse riski teha reaalsus pühaks sellisena, nagu see on.</p>
---	---

3.2.2. KRISTLUSEGA SEOSTUV TERMINOLOOGIA

Luc Ferry ise on ilmaliku humanismi pooldaja, kuid teda võib kiita just selle eest, et ta arutleb kristluse teemal neutraalse tooniga, selle asemel, et seda laias laastus negatiivseks asjaks pidada, nagu seda paljud ateistid tavaliselt teevad. Seega on ilmselt arusaadav, miks on tema raamatus mitmeid kristlusega seostuvaid termineid isegi seal, kus ta otseselt kristlusest ei räägi. Järgnevalt analüüsin, kuidas nende otseste ja kaudsete kristluse vihjete tõlkimisega otsustasin käituda. Lisaks kontrollisin kristlike terminite tõlkimisel vastavust Piibliga.

BEAR A MARK

Esimene selline fraas esineb lauses:

[...] on the other hand, to gain an understanding of the natural order which, in so far as it is God's work, must surely bear some mark of its creator. (Ferry 2011: 57)	[...] teiselt poolt, et mõista loomulikkude korda, mis Jumala poolt looduna peab kahtlemata kandma mingit looja märki .
---	---

Ferry lauses on tegu looja ehk Jumala „märgi“ kandmisega. Leidsin selle fraasi ka Piiblist ja täpsemalt Pauluse kirjast galaatlastele, mis eestikeelses Piiblis oli tõlgitud järgmiselt: „ma kannan Jeesuse vermeid oma ihu küljes“. Eesti keele seletava sõnaraamatu järgi tähendab vermes „verine triip, vorp, haav.“

Ferry lauses kannab seda Jumala märki aga loomulik kord, mis ei ole füüsiline „katsutav“ asi. Seega ei saanud sama otsesest vihjet Piiblile selles lauses esitada, mistõttu oli vaja otsida seoseid loomuliku korra ja Jumala märgi vahel: Pärnu Eliisabeti koguduse kodulehel avaldatud dokumendis „Sakramendid – Jumala ligiolu nähtavad märgid“ määratletakse termin „sakrament“ järgmiselt: „Sakrament on Kristuse poolt seatud nähtav märk, mis annab meile pühakstegevat ja aitavat armu, ning tähendab muuhulgas püha asja.“ EKSS määratleb sakramenti aga kui „püha talitus, mille kaudu kirik vahendab Jumala lunastavat armu.“ Pidades Eesti keele seletavat sõnaraamatut usaldusväärsemaks allikaks, leidsin, et sakramendina seda sõna tõlkida ei ole siiski õigustatud.

Festarti poolt muuhulgas välja pakutud „märk“, mida EKSS seletab kui „ese, kujund, kujutis vm., mis (üldarusaadavalt) viitab millelegi, tähendab midagi“, tundus aga väga hästi sobituvat. On ju Ferry lauses tegu märgiga, mis on loomulikus korras, ning mis viitab oma loojale ehk Jumalale.

SPIRIT VS LETTER

Järgmine problemaatiline termin oli *letter*, mis Ferry tõlgitud tekstis kolmel korral esineb. Teemasse süvenedes sai selgeks, et nende kahe sõna vastasseis on aktuaalne ka ühiskonnas tervikuna, näiteks kodanike suhtes seadusega ja sotsiaalsete normidega, mitte vaid kristluses. Nii pakub näiteks Matthew T. Gordon välja, et seaduse, sotsiaalsete normide ja ühiskonnasisese õigluse mõistmiseks võiks kasutada just „*The Letter Versus The Spirit of The Law*” mudelit. See fraas ilmus esimest korda Piiblis, Pauluse kirjas roomlastele. Inglise keeles kõlab see järgnevalt: „[...] *and circumcision is that which is of the heart, by the Spirit, not by the letter*”. Eestikeelne tõlge sellest on „[...] on südame ümberlõikamine, mis toimub vaimu, mitte kirjatähe varal.“

EKSS järgi on sõna „kirjatäht“ tähendus „kirjas seisvad faktid, õpetused, ettekirjutused vms.” See selgitus andis kinnitust, et just vaimu ja kirjatähte kristlikus terminoloogias vastandataksegi.

The second upheaval is directly linked to the first: that, in the moral sphere, the spirit is more important than the letter , the ‘inner forum’ of conscience more decisive than the ‘outward forum’ of secular law, which can never be more than an external imposition. (Ferry 2011: 75)	Teine murrang on otseselt seotud esimesega: moraalsel tasandil on vaim tähtsam kui kirjatäht , südametunnistuse „sisemine kamber“ on määravam kui ilmaliku seaduse „väline kamber“, mis ei saa kunagi olla enam kui välispidine kehtestamine
---	--

LAY SIEGE

Problemaatiliseks osutus ka väljend *lay siege*. Otsustasin veelkord oma õnne proovile panna Piibliga, ning selgus, et seal ongi selline fraas olemas. Inglisekeelses variandis on see järgmisel kujul: „*Then lay siege to it [...]*”, ning eesti keelde on see tõlgitud: „Pane see piiramisseisukorda [...]” (Hesekiel:2). EKSS järgi tähendab „piiramisseisukord“ riigi julgeoleku ja avaliku korra kaitseks vastase blokeeritud piirkonnades kallaletungiohu vm. erakordse asjaolu puhul kehtestatav sõjaseisukord, ning lisaks on sel juures märge, et tegu on jurisprudentsi sõnaga, mistõttu tundus mõistlikum seda sellises kontekstis mitte kasutada.

Merriam-Websteri järgi tähendab *lay siege* muuhulgas *to pursue diligently or persistently* ehk usinalt või järjekindlalt midagi jätkama. Selline määratlus ja kontekst võimaldas juba lause mõttest arusaamist.

<p>The risk is therefore great that the indefinitely prolonged and inexhaustible pursuit of deconstruction will only be laying siege to a door that is already fairly wide open. (Ferry 2011: 217)</p>	<p>Seega on suur oht, et lõputult pikaleveninud ja ammendamatu dekonstruktsiooniga püütakse avada ust, mis on juba praegu pärani lahti.</p>
---	--

FOLLY

Ferry räägib oma teoses Pascalist, ning kirjutab temaga seoses „*If Pascal’s bored husband persists in his folly [...]*” (Ferry 2011: 258). Online Etymology sõnastiku järgi tähendas see sõna alates 13. sajandist (ja Pascal sündis 17. sajandil) „*an example of foolishness*“. Hiljem hakati sõnu *fool* ja *wise* eristama selle järgi, et neist esimene oli ebamoraalne (Elwell 1997).

Samas on Piiblis kasutatud sõna *folly*, mis esineb Esimeses Saamueli raamatus: "*Nabal is his name and folly is with him [...]*“, ning eesti keelde on see tõlgitud „[...]Naabal on ta nimi ja rumal ta on!“ (Esimene Saamueli raamat 25:3) Olgugi et Naabal oli Piiblis „[...] surly and mean in his dealings [...]“ ehk „[...] karm ja tegude poolest kuri [...]“ (Esimene Saamueli raamat: 3), seega, nagu ka inglise keeles, on juttu ebamoraalsusest ja mitte rumalusest kui vähesest intelligentsusest, olgugi et eesti keeles sõnal „rumal“ tavaliselt sellist tähendust pole (EKSSi järgi).

Seega tekkis küsimus – kas Pascali kirjeldatud abikaasa oli pigem rumal või ebamoraalne? Inglise luuletaja William Blake on antud fraasi kasutanud täpselt sellisel moel nagu seda tegi Ferry: „*The fool who persists in his folly will become wise.*“ (Blake, 1927: 7) Selline sõnastus Ferry poolt tundus liiga täpne, et seda kokkusattumuseks pidada. Kuna Blake räägib enda raamatus just rumalusest selle kõige otsesemas mõttes, siis leidsin, et ka Ferry pidas enda kirjeldatud tegelase puhul silmas rumalust, mitte ebamoraalsust.

<p>If Pascal's bored husband persists in his folly, he will probably divorce her in order to find a younger and more beautiful woman, just like the one he married ten years earlier.</p>	<p>Kui Pascali kirjeldatud abielust tüdinenud mees jääb oma rumalaid mõtteid mõtlema, siis lahutab ta ilmselt oma abikaasast, et leida endale noorem ja ilusam naine. Selline, millisega ta kümme aastat tagasi oli abiellunud.</p>
--	--

3.2.3. IDIOOMID

BE HARD PRESSED

See idioom esineb lauses „*It is in fact rich in diversity, and one would be hard pressed to reduce it to the business of pure deconstruction.*” (Ferry 2011: 202), ning kuigi selle ligikaudse tähenduse võib kontekstist välja lugeda, siis idioomide mõnikord eksitava loomu tõttu otsustasin igaks juhuks siiski sellele veidi tähelepanu pöörata. Nimelt tekkis kahtlus, kas mõeldakse seda, et sellist taandamist oleks inimesel keeruline teha või oleks selline taandamine kellegi teise poolt peale surutud ja ebavajalik.

Cambridge Dictionaries Online lehelt leidsin omadussõnale *hard-pressed* selgituse „*having a lot of difficulties doing something, especially because there is not enough time or money*”. Ferry lause ei vihja aga kuidagi sellele, et kõnealune taandamine oleks keeruline raha- või ajapuuduse tõttu. Merriam-Webster määratles seda aga üldisemalt: „*faced with difficulty or uncertainty about what to say, think, or do*”. Seega ei pidanud ma vajalikuks keerulisust ühel või muul moel värvikamaks muuta ega selle põhjuseid välja tuua (kuna lause algus selle niigi ära ütleb – see on keeruline, kuna see on väga mitmekülgne), ning otsustas, et selline taandamine oleks lihtsalt väga keeruline.

It is in fact rich in diversity, and one would be hard pressed to reduce it to the business of pure deconstruction. (Ferry 2011: 202)	Tegelikult on see väga mitmekesine ja selle taandamine vaid puhta dekonstruktsiooni tasandile oleks väga keeruline .
--	--

HEDGE OUR BETS

Järgmine tähelepanu püüdnud idioom esineb lauses:

<p>We cannot hedge our bets for ever; on the one hand advocating with Nietzsche amor fati and good riddance to all ‘higher ideals’, but at the same time shedding crocodile tears for the disappearance of utopian aspirations and the harshness of a rampant capitalism. (Ferry 2011: 204)</p>	<p>Me ei saa igavesti enda panuseid korraga mitmele asjale teha: ühest küljest pooldada Nietzsche saatusearmastust ja lahtiütlemist kõigist „kõrgemast ebajumalatest“, ja samal ajal valada krokodillipisaraid utoopiliste püüdluste kadumise ja ohjeldamatu kapitalismi karmuse pärast.</p>
--	---

Festarti sõnastik andis selle vasteks „end igakülgselt kindlustama“, ning sõna *hedge* relevantsemateks vasteteks sain „mis tahes riski vastu end kindlustama“ ja „riskide kõrvaldamise strateegia“. Lause mõte sai selgeks, kuid küsimus, kuidas seda eesti keeles sama hästi kõlama panna, jäi. Soovisin autori sõnastust säilitada, ning seetõttu otsustasin riskidega seostuvaid fraase mitte kasutada.

Farlexi Online Dictionary seletas selle idioomi lahti järgmiselt: „*To bet upon both sides; that is, after having bet on one side, to bet also on the other, thus guarding against loss.*“ EKSS annab sõna „panustama“ selgituseks ka „kellelegi v. millelegi oma lootusi rajama“, millega Ferry lauses just tegu ongi: oma lootused rajatakse Nietzsche saatusearmastusele, kuid samas ollakse sellega kaasneva saatuse vastu, ning inimesed tahavad oma lootusi rajada millelegi muule. Aga nagu ma juba mainisin, siis soovisin autori sõnakasutust säilitada, ning seetõttu otsustasin „lootuse rajamise“ asemel jääda panustamise juurde: tegema panuseid korraga mitmele asjale.

CLAY FEET

The problem is no longer, regrettably, that of breaking yet again the poor ‘ clay feet ’ of those unfortunate ideals that no one can manage any longer even to identify, so fragile and uncertain have they become. (Ferry 2011: 217)	Probleem ei ole enam kahjuks selles, et murtakse jällegi nende õnnetute ideaalide savijalgu , mida keegi ei oska enam isegi tuvastadagi, kuna nad on muutunud nii hapraks ja ebakindlaks.
--	--

Tuli välja, et seda idioomi kasutatakse rohkem *feet of clay* näol, nt Festarti sõnastik andis sellise versiooni vastena „savijalad“. See idioom tähendab Cambridge Idioms Dictionary järgi kellegi/millegi (peidetud) vigu, ning see ütlus pärineb, jällegi, Piiblist, kus ennustaja räägib kuningas Nebukadnetsarile, mida kuju kullast pea ning rauast ja savist jalgadega tema unenäos tähendas (Taaniel 2:31–33).

EKSS ütleb „savijalgade“ kohta järgmist: ebakindel ja nõrk alus, ning see on piltlik väljend. Ferry oli seda väljendit kasutanud jutumärkides, ilmselt seetõttu, et ideaalidel kui eesmärgil või ettekujutusel ei saa füüsiliselt jalgu alla. Võttes arvesse seda, et EKSSi järgi on see juba ise piltlik väljend, siis ei pidanud ma siiski vajalikuks ka tõlkes seda sõna jutumärkidesse panna.

UPROOTING MYSELF

Järgmine senitundmatu idioom oli lauses:

From which you may also see how the notion of singularity links directly to our ideal of an enlarged thought: by uprooting myself to become another, by enlarging the field of my experiences, I become singular [...] (Ferry 2011: 255)	Siit saab näha, kuidas ainulaadsuse mõiste on otseselt seotud meie laienenud mõtte ideaaliga: astudes välja enda mugavustsoonist , et muutuda millekski muuks, ning suurendades enda kogemuste pagasit, muutun ma ainulaadseks [...]
---	---

Festarti sõnastik annab sõna *uproot* vasteks juurtega välja tõmbama või välja juurima. Kumbki neist aga Ferry lause tõlkesse ei sobi. Merriam-Webster andis sellele aga relevantsema

seletuse: *to make (someone) leave home and move to a different place*. Ferry lauses aga sellel idioomil nii negatiivset alatooni pole: inimene otsustab ise midagi muuta. Samuti ei pruugi sellest lausest välja lugeda, et inimene just kodust lahkub. McGraw-Hill Dictionary of American Idioms and Phrasal Verbs määratles sama terminit kui piltlikku väljendit, mis tähendab „*to cause someone to move from a well-established home or setting*“ ehk sundima kedagi nende väljakujunenud kodukohast lahkuma. Arvestades, et autor oli kasutanud piltlikult kasutatavat väljendit, leidsin, et nii võib käituda ka eesti keeles, ning sarnaseima tähendusega väljend oleks siinkohal „mugavustsoonist välja astumine“.

3.2.4. STIILIELEMENDID

KALDKIRI

Ferry kasutab enda teoses palju kaldkirja, ning seda eri eesmärkidel, mida käsitlen pikemalt allpool. Michael Alexander Kirkwood Halliday on inglise keele kohta kirjutanud, et see on keel, kus rütm ja intonatsioon annavad edasi üsna kaalukat semantilist mõtet. Intonatsiooni ja selle edasiantavat semantilist mõtet on aga teinekord keeruline kirjalikult väljendada. Ühe vahendina kasutatakse selleks, eriti kirjanduslikes tekstides, kaldkirja, mis on rõhu väljendamiseks sobiv tüpograafiline vahend. (Halliday 1985: 271) *The Cambridge Grammar of the English Language* käsitleb kaldkirja alajaotises „Jutumärkide alternatiivid“, kus neid kirjeldatakse kui pealkirjadele viitamise vahendeid. Samas mainitakse ka, et neid võib kasutada ka võõrkeelsete väljendite või rõhu väljendamiseks. (Huddleston, Pullum 2002) Seda viimast kasutusviisi Ferry enim rakendabki – ladinakeelsed väljendid (nt *amor fati*) või ingliskeelsed terminid, mis pole (veel) juurdunud terminiteks saanud (nt *universalist*), või mõne sõna rõhutamiseks.

Keelehooldekeskus ütleb eesti keele kohta aga järgmist: kaldkirja pannakse võõrkeelne element, tsitaatsõnad ja -väljendid. Samas on nii EKI kui ka ÕSi põhjendus Euroopa Komisjoni tõlkejuhiste hulgas: „Lühend *et al.* saaks jääda püstkirja, ent kaldkirjas eristub see muust tekstist paremini”, mis annab alust arvata, et ka eesti keeles on kaldkiri rõhutamise eesmärgil õigustatud. Sellegipoolest, kuna tõlgitud tekstis oli ka teisi eristamiselemente, eelkõige jutumärke, siis proovisin kaldkirja siiski võimalusel vältida.

It is of course possible to carry on up the path set out by Nietzsche, or, more generally, that of <i>deconstruction</i> [...] (Ferry 2011: 201)	Muidugi oleks võimalik jätkata Nietzsche rajatud teed või üldisemalt, dekonstruktsiooni [...]
--	--

Tõlkes ei tundunud kaldkirja kasutamine vajalik, kuna tegu ei olnud enam lugeja jaoks uue terminiga – seda oli tutvustatud juba eelmistes peatükkides. Samuti, kuna rõhutatav sõna jääb lause lõppu, ning on lisaks komaga eraldatud, siis võib uskuda, et see püüab ka kaldkirjata piisavalt lugeja tähelepanu.

<p>To summarise: we exit an aristocratic universe and we enter a ‘meritocratic’ universe, a world which first and foremost values not natural or inherited qualities, but the <i>merit</i> which each of us displays in making use of them. (Ferry 2011: 73)</p>	<p>Kokkuvõtteks: vaba tahtega lahkume aristokraatlikust universumist ja siseneme „meritokraatlikusse“ universumisse, mis on maailm, kus ei väärtustata mitte looduslikke või kaasasündinud omadusi, vaid eelkõige <i>voorust</i>, mida igäüks meist neid omadusi kasutades ilmutab.</p>
--	---

Siin on aga tegu raamatus esimest korda esineva terminiga – vooresest pole varem juttu olnud, ning lisaks on sõnal ka selles lauses kõige olulisem koht, seega oli ka eesti keeles kaldkirja kasutamine rõhutamise eesmärgil õigustatav.

Järgmises lauses oli tegu fraasiga, millest oli aga kristliku eetika juures juba varem juttu ega esinenud seega raamatut esimest korda, kuid mis oli sellegipoolest kaldkirjas kasutatud. Arvestades seda, et see sõna on ka Eesti keele seletavas sõnaraamatus olemas, ning valikuvabadust sisaldavale fraasile eelnes lisaks seda terminit seletav osa, võis eeldada, et autoril oli kaldkirja kasutamiseks mingi muu põhjus. Ferry soovib sellega ilmselt rõhutada seda, et need mehed, kellel oli vabadus valida hea ja halva vahel, tegid teadliku otsuse valida halb, ning on seetõttu loomuomaselt kurjad. Selleks, et ka eesti keeles anda edasi mõtet, et need mehed ise langetasid otsuse olla halvad, säilitasin ka tõlkes kaldkirja.

<p>When I say this, it is self-evidently because I presume that, like other human beings, these men could have acted differently; they possessed <i>freedom of choice</i>. (Ferry: 2011 228)</p>	<p>Seda öeldes on enesestmõistetav eeldamine, et nagu teisedki inimesed, oleks need mehed võinud käituda teisiti; neil oli <i>valikuvabadus</i>.</p>
--	--

JUTUMÄRGID

Ferry kasutab palju ka jutumärke, mida Merriam-Websteri järgi kasutatakse inglise keeles muuhulgas näitamiseks, et miski on pealkiri või et sõna/fraasi kasutatakse erilisel moel. Maire Raadik on aga öelnud, et eesti kirjakorras mõjub selline tõlketekstide jutumärkide rohkus ülepingutusena. Keelenõuvakk meenutab, et eriti ettevaatlik peab olema seepärast, et eesti keeles on jutumärkide üks funktsioone pilkelisuse tähistamine, mistõttu võivad valesti pandud märgid teksti mõtte pea peale pöörata.

Selline ülepingutuse oht oli järgmises lauses:

The Greek world was fundamentally an aristocratic world, a universe organised as a hierarchy in which those most endowed by nature should in principle be 'at the top' , while the less endowed saw themselves occupying inferior ranks. (Ferry 2011: 72)	Vana-Kreeka maailm oli printsiipsiaalselt aristokraatlik maailm; universum, mis järgis hierarhia korraldusi. Selle maailmavaate kohaselt pidid need, kes olid looduse poolt enim õnnistatud, olema tipus , samas kui neid, keda loodus nii rikkalikult õnnistanud polnud, nähti alama klassi rollides.
--	---

Võttes arvesse seda, et Ferry räägib siin hierarhilisest universumist, ning et hierarhia on EKSSi järgi astmeline järjestus ja ühtlasi võib eeldada, et see on üldtuntud termin, siis otsustasin selles lauses jutumärke mitte kasutada – hierarhia tähendusest on aru saada, mille tippu mainitud inimesed kuulusid.

Samuti oli oht jutumärkidega Ferry tahtluseta pilkelisust tähistada, näiteks lauses:

We do not think in the same way after him as we did before, as if he had not occurred, as if his famous 'idols' were still standing bolt upright. (Ferry 2011: 200)	Peale teda ei mõtle me enam samamoodi nagu varem; nii, nagu teda poleks olnud, nagu tema kuulsad ebajumalad seisaksid ikka veel kindlalt püsti.
--	--

Siin on juttu Nietzsche ebajumalatest, ning nagu Ferry ka ise ütleb – need on kuulsad, seega ei pidanud ma jällegi jutumärkide kasutamist õigustatuks. Kuigi selles lauses võib tunduda, et tegu võib olla Ferry-poolse pilkamisega, siis arvestades seda, et ta kasutab tõlgitud tekstiosas

kaheksal korral 13st seda terminit jutumärkides, leidsin ma, et autor soovis lihtsalt seda sõna rõhutada, mis aga eesti keeles tarvilik polnud.

Tekstis tuli ette aga ka nähtus, mida Merriam-Webster kirjeldab kui „fraasi kasutamist erilisel moel.“

A ‘good doctor’ , in the sense of a good technician of medicine, can both kill or cure his patient – the first perhaps more easily than the second. (Ferry 2011: 215)	Selles mõttes võib „ hea arst “ kui meditsiini hea tehnik enda patsiendi nii tappa kui ka terveks ravida – vahest on esimest teha isegi kergem kui teist.
--	--

Siin ei ole samuti kindlasti tegu pilkamisega – sellisel juhul oleks jutumärkides olnud vaid „hea“, vaid Ferry kasutab sellist sõnastust, et illustreerida, kuidas arsti oskused, mis ta heaks teevad, on moraalsel tasandil neutraalse tähtsusega. Selleks, et siduda hea arsti ja hea tehniku fraasid, otsustasin, et siin on jutumärgid õigustatud.

MÕTTEKRIIPSUD

Nagu ma töö sissejuhatuses mainisin, siis oli raamatus ka palju lauseid, milles on kasutatud mõttekriipsu, ning mis inglise keeles lugemiskogemuse väga meeldivaks tegid, aga millest kõiki ei olnud võimalik eesti keeles sama hästi kõlama panna või, mis Peter Fawcetti sõnul ongi üks tõlke kvaliteedi hindamise uhkeid, kuid täiesti seletamatuid meetodeid: „See ei kõla hästi.“ (Baker 1981:142) Tõlke muutmise otsust õigustas aga see, et kui ma oleksin lähtunud otseselt originaalist, osutunuks see Eesti keele käsiraamatuga vastuollu.

Näiteks lause:

'Hope a little less, love a little more' – such is, at bottom the key to salvation for Comte-Sponville. (Ferry 2011: 224)	„Lootke veidi vähem, armastage veidi rohkem“ on Comte-Sponville'i jaoks lunastuse ukse võti.
---	--

Inglise keeles kõlab see väga hästi, kuid kuna Eesti õigekeelsussõnaraamat soovib „see on“-sõnastust vältida (Lapsed – see on → lapsed on meie tulevik), siis otsustasin ma siinkohal mõttekriipsu ära jätta. Samas ütleb EKK, et loosunglikes lausetes, kus öeldist ei ole, tuleks mõttekriips kustutada ja öeldis tagasi panna. Seega, kui algselt oleks tõlge tulnud: „Lootke veidi vähem, armastage veidi rohkem“ – Comte-Sponville'i jaoks lunastuse ukse võti, siis olema-verbiga sai selle eestipärasemaks teha.

Kokkuvõttes võib öelda, et tõlkimise ajal osutus kõige problemaatilisemaks filosoofiliste terminite tõlkimine, kuna mitmele neist ei leidunud eesti keeles ainuõiget vastet. Kristlusega seostuva terminoloogia tõlkimine läks sellevõrra sujuvamalt, et suuresti oli kasutatud termineid või fraase Piiblist, mille eestikeelsest tõlkest oli üsna hõlpsasti selline vaste võimalik leida, mis ka tõlkesse sobituks. Idioomide tõlkimine oli problemaatiline eelkõige seetõttu, et mõned neist olid mulle võõrad, ning ka lausest ei tulnud alati nende täpne mõte välja. Seega oli vajalik nende pikem analüüs, et õige mõte ka eesti keeles edasi antud saaks. Ferry poolt palju kasutatud stiilielementide tõlkimine oli keeruline seetõttu, et kuigi inglise keeles olid nad lugejasõbralikud, siis eesti keelde tõlgituna kippusid laused liiga hakituks

muutama, ning seega oli tarvis, eelkõige eesti keele grammatikareegleid järgides, iga elemendi juures analüüsida, kas ja mil määral lähteteksti autori stiili ka tõlkes säilitada.

KOKKUVÕTE

Käesoleva magistritöö sisuks on prantsuse filosoofi Luc Ferry teose „A Brief History of Thought“ kahe peatüki tõlge inglise keelest eesti keelde ja selle analüüs tõlketeoreetiliste põhjendustega.

Töö algab sissejuhatusel, kus annan ülevaate sellest, miks valisin enda magistritöö tõlkeks just selle teose, ning mida võiks tõlkija selle raamatu tõlkimisel arvesse võtta. Samuti kirjeldan lühidalt seda, mida raamatu tõlkimisel kõige olulisemaks pidasin. Sellele järgneb tõlketeoreetiliste lähtekohtade peatükk, kus kirjeldan, miks ja milliseid tõlkimise lähtepunkte enda püstitatud eesmärgi täitmiseks kasutada otsustasin ning miks.

Terminite analüüsi peatükis käsitlen põhjalikumalt ja näidete abil tõlkimise ajal esile kerkinud probleeme, ning kirjeldan eelistatud valikute jõudmise protsesse. See alajaotus jaguneb omakorda neljaks: filosoofilised terminid, kristlusega seostuvad terminid, idioomid ja stiilielemendid. Filosoofiliste terminite alapeatükk on teose sisust tulenevalt arusaadavalt kõige mahukam. Filosoofiliste terminite tõlkimine oli ka kõige problemaatilisem, kuna Ferry oli kasutanud palju selliseid termineid, mis ei ole kinnitunud terminid, vaid esinevad pigem ülekantud mõttes. Samuti tuli ette termineid, millele ei ole (veel) eesti keeles ühtlaselt kasutatavaid vasteid, ning nende puhul pidin otsustama, kas pöörduda terminiloome poole või kirjutada Ferry mõte pikemalt välja.

Nagu ka teosest selgub, on religioon ja filosoofia tihedalt seotud, ning seega tuli ette ka palju kristlusega (kuna Ferry ateistina just seda usku enim pooldab) seostuvaid termineid. Lisaks esineb mitmeid religiooniüleseid termineid, mille tõlkimisel lähtusin kristlusest, kuna lugejaskonda arvesse võttes tundus see mõistlikum kui näiteks budismi termineid kasutada. Paljud kristlusega seotud terminitest olid võetud otse Piiblist ning nendele otsisin vasted eestikeelsest Piiblist.

Terminite analüüsi kolmas peatükk keskendub kõnekujundite, täpsemalt idioomide tõlkimisele. Kõnekujundite tõlkimine võib olla keeruline, kuna tihti ei leidu sihtkeeles lähtetekstis esinevale kõnekujundile vastet või kasutatakse seda teistsuguses kontekstis. Samuti on tähtis, et autori toon ja mõte jääks samaks. Tõlkides on vaja jälgida seda, et idioomi mõttest õigesti aru saadaks ja sellele siis ekvivalentne vaste eesti keeles leida.

Terminite analüüsi neljas ja ühtlasi viimane ajajaotus käsitleb stilistilisi elemente: kaldkirja, jutumärke ja mõttekriipse, mida lähteteksti autor on kasutanud väga palju. Kuna nende säilitamisel muutus sihttekst aga kohati väga kohmakaks, pidin otsustama, mil määral

originaalist kinni pidada, seega kirjeldangi pikemalt, kuidas näiteks eesti keele grammatikareegleid järgides või lausete kohmakust ja liigset katkendlikkust vältides pidasin õigeks lähteteksist kohati eemalduda.

Kokkuvõttes võib öelda, et magistritöö keskendus peamiselt filosoofiliste terminite tõlkimisele, mille juures pöörati võrdselt tähelepanu nii lähteteksti autori soovile hoida teos tagasihoidliku, kuid ambitsioonikana kui ka sihtteksti potentsiaalsele lugejaskonnale. Kuna sihtkeeles polnud aga kõikide terminite jaoks täpset vastet, siis pidin kohati Luc Ferry soovist eemalduma, ning mõnda terminit veidi lihtsustama. Samuti pidin teose tõlkimisel originaalist veidi eemalduma nii idioomide kui ka stiilielementide kasutuses, seda nii vastete puudumise kui ka eesti keele grammatikareeglite tõttu.

KASUTATUD KIRJANDUS

Esmane allikas:

Ferry, Luc 2011. *A Brief History of Thought: A Philosophical Guide to Living*. Tõlkinud: Theo Cuffe. New York: Harper Perennial.

Teisesed allikad:

Alter-globalismi koduleht. Kättesaadav: http://www.alter-globalization.org.tw/EN/Page_Show.asp?Page_ID=491

Auksmann, Enn 2013. Õigus kui ühiskonna keskne voores. Kättesaadav: http://www.meiekirik.ee/index.php?option=com_content&task=view&id=3274&Itemid=2

Baker, Mona 2011. *In Other Words*. Kättesaadav: http://www.academia.edu/4073132/Mona_Baker_in_Other_Words_Coursebook

Blackburn, Simon 2002. Oxfordi Filosoofialeksion. Tõlkinud Bruno Mölder ja Märt Väljataga. Vagabund.

Blake, William 1927. *The Marriage of Heaven and Hell*. New York : E.P. Dutton & Co.

Blattner, William 2015. *Some Thoughts About “Continental” and “Analytical” Philosophy*. Kättesaadav: <http://faculty.georgetown.edu/blattnew/contanalytic.html#ftn1>

Buickerood, James G. 2002. *The Whole exercise of reason: Charles Mein’s Account of Rationality*. Kättesaadav: <http://muse.jhu.edu/article/39290>

Calimag, Arlene; Olayvar, Zyra R. *Theories of Translation: Formal Equivalence, Dynamic Function and Deductive Translation*. Kättesaadav: https://www.academia.edu/7962364/Theories_of_Translation_Formal_Equivalence_Dynamic_Function_and_Deductive_Translation

Cambridge Idioms Dictionary Second edition 2006. Cambridge University Press.

Chalmers, David J. 2011. *The Singularity: A Philosophical Analysis*. Kättesaadav: <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/M&L2010/Papers/Chalmers.pdf>

Derrida, Jacques 1985. *Ear of the Other*. Tõlkinud Peggy Kamuf. New York: Schochen Books. Kättesaadav:

https://monoskop.org/images/4/4a/Derrida_Jacques_Ear_of_the_Other_1985.pdf

Donskis, Leonidas 2010. *Armastus, vihkamine ja vastasseis*. Tallinn: Tallinn University Press. Kättesaadav: <http://keeljakirjandus.eki.ee/Rosma%20136.pdf>

Eesti Entsüklopeedia. Saadaval: <http://entsyklopeedia.ee/>

Eesti Keele Instituut keelenõuanne. Kättesaadav: <http://keeleabi.eki.ee/>

Eesti keele seletav sõnaraamat. Kättesaadav: <http://www.eki.ee/dict/ekss/>

Eesti õigekeelsussõnaraamat ÕS 2013. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus. Kättesaadav: www.eki.ee/dict/qs

Eliot, T.S. 1920. *The Sacred Wood*. Kättesaadav: <http://www.bartleby.com/200/>

Elwell, Walter A. 2001. *Evangelical Dictionary of Theology*. Kättesaadav: <http://www.biblestudytools.com/dictionaries/bakers-evangelical-dictionary/>

Euroopa Komisjoni tõlkejuhis:

http://ec.europa.eu/translation/estonian/guidelines/documents/consolidated_linguistic_advice_et.pdf

Filippov, Madis 2013. Eestis on 90 usuvoolu: lilla leegi hoidjad, kopimistid, tulekumardajad... *Postimees* aprill.

Gordon, Matthew T. *The Letter Versus The Spirit of The Law*. Kättesaadav:

https://lsa.umich.edu/content/dam/orgstudies-assets/orgstudiesdocuments/oshonors/oshonorsthesis/Matt%20Gordon_Honors%20Thesis.pdf

Halliday, M.A.K. 1985. *An Introduction to Functional Grammar*. London: Edward Arnold

Heidegger, Martin 1927. *Being and Time*. Tõlkinud Joan Stambaugh. Albany: State University of New York. Kättesaadav:

<http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Heidegger,Martin/Heidegger,%20Martin%20-%20Being%20and%20Time/Being%20and%20Time.pdf>

Hennoste, Tiit 2005. Postkolonialism ja Eesti. Kättesaadav:

http://www.kirikiri.ee/article.php3?id_article=201

Huddleston, R; Pullum, G 2002. *The Cambridge Grammar of the English Language*.

Cambridge: Cambridge University Press.

Ilves, Toomas Hendrik 2006. Abitus ja habitus. *Diplomaatia* 37 september.

Jõks, Maris 2013. Ülevõim ja pesukaitsmed. Kättesaadav:

<http://uudised.err.ee/v/arvamus/6d08bae1-d23e-489b-b097-6a89b53472db>

Kangur, Mart 2012. Surma and. Tallinn: TLÜ Kirjastus.

Kant, Immanuel 2009. *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Indiana: Hackett Publishing Company, Inc.

Kant, Immanuel 1964. *The Doctrine of Virtue: Part 2 of The Metaphysic of Morals*. New York: Harper Torchbooks.

Keelehooldekeskus. Kättesaadav: <http://keelehooldekeskus.eki.ee/>

Kivimäe, Mart 2012. Kultuuririik ja traditsioonid. *Sirp* 21.06.

Kleis, Richard; Paet, Tiina; Rehema, Tuuli; Silvet, Johannes; Vääri, Eduard 2012.

Võõrsõnade leksikon. Valgus

Konsa, Kurmo 2009. Maailm 2.0 Tartu: Kleio

Leiter, Brian 2015. "Analytic" and "Continental" Philosophy. Kättesaadav:

<http://www.philosophicalgourmet.com/analytic.asp 2015>

Leslie, Esther 2000. *Walter Benjamin: Overpowering conformism (Modern European Thinkers)*. Pluto Press.

Liivakant, Ants. Eetika olemusest. Kättesaadav: <http://www.hot.ee/loovusekool/Eetika.htm>

Lill, Anne; Volt, Ivo 2000. THEOPHRASTOS. INIMTÜÜBID. Antiikaja inimesepilt ja euroopa kultuuritraditsioon. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus. Kättesaadav:

www.ut.ee/klassik/theophrastos/sissejuhatuseks.html

Loog, Alvar 2014. Anakronistlik vastus anakronistikule küsimusele. *Sirp* juuli.

Luks, Leo 2007. Milleks filosoofia? Kättesaadav:

<http://www.delfi.ee/news/paevauudised/arvamus/leo-luks-milleks-filosoofia?id=17137512>

Luks, Leo 1999. Nihilismi mõiste kujunemine ja tähtsus Friedrich Nietzsche filosoofias.

Kättesaadav: <http://documents.tips/documents/nihilismi-moiste-kujunemine-ja-tahtsus-friedrich-nietzsche-filosoofias.html>

Meos, Indrek 2013. Filosoofia sõnaraamat. Koolibri. Kättesaadav:

http://www.indrekmeos.xyz/e_raamat/Meos_I_Filosoofiasraamat.pdfv

Meos, Indrek 2010. Filosoofia põhiprobleemid. Kättesaadav:

http://www.indrekmeos.xyz/e_raamat/Meos_I_Filos_pohiprobleemid.pdf

Meos, Indrek 2011. Keskaja filosoofia. Kättesaadav:

http://www.indrekmeos.xyz/pdf/keskaeg_pp.pdf

Merriam-Webster Online Dictionary. Kättesaadav: www.merriam-webster.com

Metsmägi, Iris; Sedrik, Meeli; Soosaar, Sven-Erik 2012. Eesti etümoloogiasõnaraamat. Eesti Keele Sihtasutus.

Miller, Casey; Swift, Kate 1980. *The Handbook of Nonsexist Writing*. iUniverse

Moore, Henrietta 2011. *Review of G. Pleyers "Alter-Globalization"*. Kättesaadav:

http://www.academia.edu/1888623/Henrietta_L_Moore_Review_of_G_Pleyers_Alter-globalization Polity 2011 . *European Journal of Sociology*

Nida, Eugene 1964. *Principles of Correspondence*. London: Routledge.

Nietzsche, Friedrich 1878. *Human All Too Human*. Kättesaadav:

http://nietzsche.holtof.com/Nietzsche_human_all_too_human/index.htm

Nietzsche, Friedrich 1887. Moraali genealoogiast. Tõlkinud Andres Luure. Tallinn: Varrak.

Nye, Joseph 2002. *Globalism Versus Globalization*. Kättesaadav:

<http://www.theglobalist.com/globalism-versus-globalization/>

Oras, Ants 2008. Percy Bysshe Shelley ja tema luule. Kättesaadav:

<http://www.kirjandusarhiiv.net/?p=211>

Oras, Ants 2008. T.S. Elioti neoklassiline luuleteooria. Kättesaadav:

<http://www.kirjandusarhiiv.net/?p=170>

Oxford Reference. Kättesaadav: <http://www.oxfordreference.com/>

Piibel 1997. Eesti Piibliselts. Kättesaadav: <http://piibel.net/>

Pärnu Eliisabeti koguduse koduleht. Sakramendid – Jumala ligiolu nähtavad märgid.

Kättesaadav: <http://www.eliisabet.ee/pdf/sakramendid.pdf>

Raffoul, Francois 2013. *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. Kättesaadav:

<http://religiousstudies.stanford.edu/wp-content/uploads/The-Turn-1.pdf>

Rittman, Paul 2016. *Stoicism and Cosmopolitanism*. Kättesaadav:

www.paulrittman.com/Stoicism.pdf

Ross, Kristiina 2015. Muulane karantiinis. Jehoovatunnistajate luterlik piiblitõlge. *Vikerkaar* juuni. Kättesaadav:

Sarv, Ene-Silvia. Habitus - humanistlik psühholoogia - Tugimaterjal kasvatusfilosoofia ja kasvatusteaduse kursuse juurde. Kättesaadav:

https://www.tlu.ee/opmat/ka/opiobjekt/akadeemilisest_identiteedist/habitusest.html

Stanfordi filosoofiaentsüklopeedia. Kättesaadav: plato.stanford.edu

The Bible Study Site. Dynamic and Formal Equivalence Definition. Kättesaadav:

<http://www.biblestudy.org/beginner/definition-of-christian-terms/dynamic-formal-equivalence.html>

Tiido, Joonas 2014. Maailma arhitektuur 20. sajandi lõpul. Kättesaadav:

<http://documents.tips/documents/maailma-arhitektuur-20-sajandi-lopul.html>

Vahitorni veebiraamatukogu. Kättesaadav: <http://wol.jw.org/et/wol/d/r37/lp-st/2000401#h=2>

SUMMARY

Carina Põldme

Luc Ferry teose „A Brief History of Thought“ kahe peatüki tõlge ja selle analüüs

Translation of Two Chapters from *A Brief History of Thought* by Luc Ferry and An Analysis of the Translation

Master's thesis

2016

The aim of this Master's thesis was to translate two chapters from *A Brief History of Thought* by Luc Ferry from English to Estonian, and to analyse the translation process.

The first part of the thesis is an introduction which includes the reasons behind my decision to choose to translate this work, and the possible obstacles a translator might need to pay attention to while translating a work like this. The introduction also includes a short overview of what I considered to be the most important during the translation process. The introduction is followed by an overview of translation strategies which I chose to implement to achieve the goals for my translation, and why.

The analysis of the translation includes a more thorough description of the problems I encountered during the translation, and it is illustrated with examples. The analysis also describes the process of how I, as a translator, arrived at the translation choices that I preferred. The analysis is divided into four parts: an analysis of the philosophical terms, terms associated with Christianity, idioms, and stylistic elements.

The subchapter which includes philosophical terms in a philosophical book is, naturally, the most profound. Translating philosophical terms was even more difficult as Ferry uses a lot of terms which have not yet been universally agreed upon, and some of them had been used in a figurative way. The work also included a lot of terms which do not (yet) have a firm equivalent in the Estonian language, and with these I had to decide whether to come up with a novel term, or to explain what Ferry had had in mind in a more lengthy way.

As the book itself states, religion and philosophy are closely linked, and this meant that the book included a lot of terms associated with Christianity (Ferry, although an atheist, thinks rather highly of this religion). There were also terms which are used in several religions, and I chose to translate these with their Estonian Christian equivalents as there are more Christians than there are, for example, Buddhists, among the Estonian readership. A lot of the terms associated with Christianity were used exactly as they appear in the Bible and therefore, I chose the translations for these that have been used in the Estonian Bible.

The third chapter of the analysis of the translation focuses on translating figures of speech, and on idioms in particular. Translating these can be difficult as often, there are no equivalents in the target language, or these are used in a different context. However, it is crucial that the tone of and the idea behind the idiom remain the same in the target language as well. In terms of this particular work, I had to pay close attention to correctly understanding the idiom, and then finding the proper equivalent to it.

The fourth and last chapter of the analysis of the translation regards stylistic elements: the use of italic, quotation marks, and dashes. Ferry has, in his work, used all three of these aplenty. However, as including them in the translation made the text rather unnatural, I had to prohibit myself from using them as much as times. This chapter includes a thorough description of how, due to the Estonian grammar rules, or in order to keep the text natural, I had to change the source text quite a bit.

All in all, it can be said that this Master's thesis mainly focuses on the translation of philosophical terms. In doing so, attention was paid to both the author's wish to keep the book modest yet ambitious, and to the potential readership of the target text. As some of the terms do not have a fixed equivalent in the target language, I had to explain some of them in length. I was also unable to keep the original wording regarding some of the idioms, and a lot of the stylistic elements required altering as well, mainly due to the Estonian grammar rules.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, Carina Põldme

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose

Luc Ferry teose „A Brief History of Thought“ kahe peatüki tõlge ja selle analüüs

mille juhendaja on Piret Rääbus

- 1.1.reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
- 1.2.üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.
2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, **20.05.2016**

Lõputöö autori kinnitus

Olen magistritöö kirjutanud iseseisvalt. Kõigile töös kasutatud teiste autorite töödele, põhimõtteliste seisukohtadele ning muudest allikaist pärinevatele andmetele on viidatud.

Autor: Carina Põldme

.....

(allkiri)

.....

(kuupäev)