

## Filosoofia ja kristlus.

(E. Tennmanni „G. Teichmülleri kristluse filosoofia“ puhul).<sup>1)</sup>

A. K o o r t.

Oleviku filosoofia, mis kannab tunduvalt hilisaja iseloomu, ei oma ühtki keskset, üldist situatsiooni valdavat või mõttekäiku määritlevat kuju. Ta ei oma seda üksikute mõõduandvate suurrahvaste sisepiirkonnas ja veel kaugeltki mitte rahvusvahelises ulatuses, millisest ulatusest filosoofia universaalsuse seisukohalt julgesti juttu võiks olla. On ju see universaalsus filosoofia ühe momendina omale kindlustanud püsiva ja tähelepanuväärse koha just filosoofia „klassilisel ajajärgul“ — 16., 17. ja 18. sajandi jooksul, — kus vaatamata rahvusele üksikud mõtlejad töötasid ühiste ja ühtlaste probleemide kallal, mille lahendamiskatsete juures mõõduandvaks võis olla ainult isikline andekus ja kus geenius ennast maksma pani eestvedamises. Siin siis Bruno üritab vaba mõtlemist, Descartes löö sekka oma analüütilise selgusega, Hobbes tutvub Pariisis Descartes'i ümbrusega; juut Spinoza jätkab Brunot; hiljem Leibniz — sakslane esineb siin viimasena? — püüab neid lõpuni mõelda. Seda asjaolu tuleb küll suuresti kir-

<sup>1)</sup> Usuteadusline ajakiri, III. aastakäik, nr. 1 ja 3/4 1928./29. a., Tartu ülikooli usuteaduskonna väljaanne. Käesolev kirjutis ei taha olla Tennmanni artikli arvustiseks. Ka mitte immanentse kriitika näol — mõtete vedamine ummikusse konsekventside tõmbamisel. Vaid ta tahab puudutada seda, mis mainitud kirjutises avaldab „vastupanu“ sellele, kellele öeldav ei ole saanud enesestmõistetavaks. Ja ainult neile asjadele on ta sihitud.

jutada filosoofilise mõtlemise üldise iseloomu arvele, mis oli sirgejooneline — ühedimensiooniline ja konstruktiivne. Ühest algusest, mis oli võetud metafüüsika suunas, jõuti otseteel eetika ja elukorralduse küsimusteni ja mõtlemine tegi inimese olemise selgeks nagu kristalli. Ent 18. sajandi lõpp ja järgmise algus hävitas selle ühedimensionaalsuse võimsuse. Konstruktiivsusele Kant seadis vastu oma kolm kriitikat, milliseid mööda liigub meie mõtlemine, nagu draama, mis areneb üksikuil aktidel, pinevuses ja lahenduses. Aga selle asjaoluga 19. sajandil ühineb veel teine: üksikute rahvuslike iseloomude kajastumine filosoofias, kus nad loovad omale spetsiaalse ala mõne üksiku teaduse erilise toonitamise või ühe filosoofilise ilmavaate arendamise suunas. — Ja see ei ole teadlik eelistus, vaid arvatavasti ka omapära eksplikatsioon. Omapära ennatamine ja eksplikatsioon.

Siit 19. sajandist tagasi vaadates osutub, et ka mainitud klassiline filosoofia ajajärk sugugi mitte ainult puht mõistelistel alusel ei liikunud, vaid tingitud oli oma ennatlustest, mis olid ilmavaatelist laadi. Me ju näeme Descartes'is nüüd subjektiivse idealismi kehastust, Hobbes'is ilmavaatelist naturalismi, Brunos ja Spinozas objektiivset idealismi jne. Ilmavaatelise seisukoha nägemine metafüüsilise süsteemi taga on 19. sajandi saavutis. Selle saavutise protsess algas kohe päale seda, kui, oma haripunkti saavutanud, purunesid kaks viimast kõikehaaravat süsteemi: Comte'i ja Hegeli omad. Kus empiirilise positivismi ja ajaloolise vaatlusviisi koosmängus filosoofia iseseisva teadusena sai probleemiks ja konstruktiivne metafüüsika õigusega alandati subjektiivsele ilmavaatelsele tasapinnale. Ometi elatakse juba sajandi lõpul filosoofia uuestsünni tähe all. Ja küsimus on vaid, milles see uuestisünd suutis omandada omale kandva põhja ja kindlustada oma koha iseseisva vaimuelu nähtena teiste kõrval ja ületada ilmavaate subjektiivsuse. Sest peab ju filosoofia olema enesemeelestuse tulest läbi käinud ja eseme leidmises oma olemise õigustanud. Ja teadagi, et oma eseme otsingul, mille käsitlus tahab olla üldmaksev, ta pidi meelestama neid tegureid mis tingivad ilmavaatelisi ennatlusi ja vaatluses tagasi minema meie inimesühiskondlikule elule, millel need põhjendatud. Selle tulemuseks olid siis väitlused esteetilise maailmaga ja vaimuaristokraatia usuilise traditsiooniga, ja kõige suuremal määral ühiskondliku elu-uendamise pürgimustega, kus kodanlise ja proletaarliku ideoloogia võitlus esineb aktuaalsemana kõigist mainituist. Alles kui

filosoofia neis võitlustes ennast kindlustanud, võis olla ta suhtes juttu uuestisünnist tõelises mõttes.

Seda uuenemisprotsessi võib jälgida niihästi inglisis-ameerika filosoofias, kus šotlaste analüütiline mõistus transstsendantaal-filosoofia kaudu jõuab üle empirismist ja saab idealistliku kuju pragmatismis William James'i ja teiste juures ning säält ühineb Saksas elufilosoofiaga. Prantsusmaal aga jätkab Bergson ühelt poolt ürgelist prantsuse, Comte'i süsteemis klassilise väljenduse saanud, positivismi ja teiselt poolt romaani-katoliiklikku traditsiooni üle spiritualismi ja jõuab välja „loovas evolutsioonis" intuiitivsele elu metafüüsikale. Saksas aga vastab seda liikumist mitmeharaline n. n. „elufilosoofia".

Ent siingi on ikka veel küsimus, kuivõrra on õnnestunud filosoofial tõesti lahti kiskuda oma ese ajaliste nähete ja üldiste kultuuriliste tegurite küljest ja traditsiooni võimusest, olgu siis katolitsismi või protestantismi partikulariteedi püüdude näol. Et siin midagi vähemat mängus ei ole, kui filosoofia enesekindlustus omaette eluvõimsusena, seda võib siis näha, kui jälgida tema pidevat võitlust eriti usulise elu traditsiooniga, olgu siis Saksas protestantismiga või Bergsoni juures katolitsismiga. Bergson leidis esialgu oma õpetuse eluligiduse tõttu üsna suurt pooldamist, lootuses, et ta viib inimesed tagasi katolitsismi rüppe, hiljem aga bergsonismi palge selgudes, leidis uurimat arvustust. Ma matlen siin Jaques Maritain'i kallaletungi Bergsonile, kes olevat kuulutanud „hädaohtlikku" müstitsismi, millele ta omalt poolt vastu seab katolitsismist pühitsetud neothomismi. Ent Maritain'iga kõrvuti samuvad revolutsionäärsed ringid ja vatavad Bergsonilt argumente selleks, et tõestada oma revolutsioonilise teo müstitsismi (Georges Sorel). Aga üldiselt iseloomustab situatsiooni, et Bergsoni filosoofia on „kahesugust, teineteisele vastukäivat mõju avaldanud, s. t. ühedele andes tuge müstiliseks hooguvõtuks ja teistele põhiluseid positiivseks, ettevaatlikult ajalooliseks ja eksperimentaal-seks meetodiks" (Jourdan). Näha võib siit üldiselt, et see filosoofia ja usundi suhtumuses mitte viimane sõna ei ole. Kas on ja jääb see ikka nõnda, et ühelt poolt on „meie hingeavalduste sügavmõte" ja teiselt — „mõtlemise üldmaksvus" (Dilthey), kas need on sovitatavad või jäävad alalisse võitlusse; või omandab filosoofia erilise sügavama seisukoha, mis lubab tal positiivselt suhtuda usundisse, kus see suhtumine olemuselt siis ka mitte teissugune ei ole kui teistesse vaimsetesse nähetesse; või omab filo-

soofia omalt olemuselt pääletungihoogu ja esitab erilisi nõudlusi meie traditsioonisse juurelnud elava kristluse ja selle õpetuse suhtes — neid küsimusi peab muidugi, kuigi osati, puudutama allpool.

Filosoofilise mõtlemise sidevuse järgimist jätkates Saksas, võiks arvata, et see kujuneb eriliselt raskeks, arvestades asjaoluga, et kuski ei ole tekkinud nii palju iseseisvaid algmeid kui siin. Ometi ei lase kujuneda seda raskust ülesaamatuks see tugev traditsioon, mille siin Kant lõi. Ja just viimasel ajal on ülevaade kergendatud sellega, et mitmedki algmed on ise hakanud näitama oma konsekventse ja on jõudnud otsustamishetkeni. See maksab eriti kohe valdava voolu kohta: fenomenoloogia ja elufilosoofia, mis näisid veel kuni 1913. aastani (mil ilmusid Husserli „Ideen“) täitsa lepitamatuiks. Sest näis, nagu oleks „Saksa liikumine“ Kantist kuni Hegelini tõesti lõppu jõudnud: teda jätkas ühelt poolt ainult reaktionäärne metafüüsika (spekulatiivne vool) ja teiselt poolt irratsionalismi — romantikast Schopenhauerini, — ja historismi kaasmõjul — n. n. „elufilosoofia“ Dilthey'ga eesotsas. Ja kuna selle viimasega seltsida tahtis vaba elutõlgitsemine vabade kirjanikkude-kunstnikkude poolt, siis võis arvata, et siin elatakse ainult filosoofia pärandusejagamisest, et siin ei ole midagi edasiviivat, ega midagi, mis omaks sidumisvõimsust, sest loobuti ju teadlikult ratsionaalsest metafüüsikast. Nii intensiivne kui ta oligi, ometi ta seisis eraldatuna teistest näiliselt iseseisvatest algmetest, sest sajandi teisel poolel kerkiv uuskantianism, hüüdsõnaga „tagasi Kanti juurde“, oli eksklusiivselt koondatud sellele Kantile, kes oma „puhta mõistuse kriitika“ põhjendas Newtoni loodusteadusele ja orienteeris siis filosoofia loodusteadusel ja matemaatikal, nii nagu see enda põhjaliku väljenduse sai loogilises idealismis. Nii pidasid siis need kaks voolu oma ettevõtet küll Kanti jätkamiseks, aga kumbki mõistis Kanti isesuguselt, nõnda et temast jäi ühisena järele ainult nimi. Nende kõrval sammub nagu täitsa iseseisvalt kolmas vool — mis hiljem endale nimeks võttis „fenomenoloogia“ —, mis salgas Kanti ja teda tundis ainult läbi Herbart'i ja Fries'i. Ta otsib omale suhet eelkanti, eriti inglise analüütilise empirismiga ja positivismiga. Oma huvi koonduspunktiks võtab ta aga Aristotelese, kelle uurimine hoogu saab 40-dail aastail Trendelenburg'i algatusel. Viimase oppositsiooni saksa liikumisele, eriti Kantile ja Hegeli dialektikale, jätkab tema õpilane Brentano ja seda meelsust vahendab deskriptiivse psühholoogia kaudu Husserl'ile. Husserl'i juures sünnib aga

pööre ses mõttes, et ta uuesti otsib ühendust Kanti transstsendentaalfilosoofiaga. Selle ühenduse otsinguil aga satub ta elufilosoofia ligidusse, nii et Husserl ja Dilthey käesoleva sajandi alul vagusid ajavad ühise asja huvides. Nende kahe mõõduandva mõttenire — fenomenoloogia ja elufilosoofia — piirkonnas me seisame nüüd otsustavate uudisalade ja probleemide avastamise ees, mis seda tähelepanuväärsem, et siin ei ühenda mitte ainult teadvus Kanti väärtusest, vaid esiplaanile püüab uuesti tungida saksa liikumise viimistleja, Hegel — nüüd aga juba vabastatud reaktioonäärse metafüüsika köidikuist, see Hegel, kellega Lääne-Euroopa metafüüsiline teadvus öeldi olevat loojunud.

Kellel on olnud filosoofiaga kokkupuutumist, sellele on need sivevused peaaegu iseenesest mõistetavad. See haaramine nii kaugele oli siin tarvilik selleks, et Teichmülleri vaatlusel distantsi omandada. Selle kirjutise eesmärgiks ei ole Teichmülleri koha määramine selles sidestikus, milline töö veel tegemata, vaatamata ka Tennmann'i kirjutisele, kes Teichmülleri kohta öelda suudab: „Tema ületab seni kõiki” (lhk. 178). Tennmann omas kirjutises ei vii meid analüüsis nii kaugele, et meile selguks, millest on põhjustatud olnud Teichmülleri ja ta teenete ununemine üldises filosoofilises teadvuses. Loomulik ju oleks olnud, et filosoof, keda tuuakse unustusest päevavalgele, väärselt käsitlust leiaks just mitmekülgse analüüsi poolest — tema suhtumises kaasaeglusse, võimalikkude traditsiooni suundade ja vaimse päritolu suhtes. Sest isegi seda me ei tea, kas on see ülekohtune unustus juhtunud teadlikust mahasalgamisest tema kaasaegsete poolt, kelledele ta kindlasti ei imponeerinud oma väljenduste teravustega ja arvatavasti ka oma viimaste tööde viimistlematusega, või on selle põhjuseks juhuslik sattumine Kesk-Euroopa piirkonnast (Göttingenist üle Baaseli) vaimuelu äärismaale, balti-saksa Dorpati ülikooli. Ometi on tal olnud siin idapoolgi oma õpilasi, kellede töödes ta osati mõjustajana esineb, osati mainimist leiab. Tennmann arvab siin olevat kaks põhjust (lhk. 8): esiteks see, „et ta julges puutada Kanti suurt autoriteeti, et ei olnud võimalik tema kaitseks välja astuda.” Teise põhjuse leiab T. selles, et „oli teaduses empiiriline positivistiline vaim nii tugev, et puhta metafüüsika kohta avalikult eitavale seisukohale astuti.” Puhta metafüüsika vastasena mainib ta siin Ritschl'it. Siin olevat õpetatud kristlikku teoloogiat ilma metafüüsikata, tähele panemata „Jumalat” ja hinge surematuse mõis-

tet, millega kaasas käis „mõistuse” ohverdamine „Jumala meelepäraliseks teoseks (!)”. Milline on nüüd selle metafüüsika üldine iseloom, see olgu allpool vähesel määral eksplitseeritud, siis alles saab ka pisut selguda, kas oli Teichmülleri unustusse jäämine põhjustatud ainult metafüüsika vastasest ajavaimust, või on siin sügavamaid põhjusi. Ühtlasi sellega aga peab nähtavale tulema, kas on meie ajavaim selle metafüüsika vastuvõtmiseks küllalt küps, või on siin lõppeks pakutav metafüüsika ise selle eest vastutav.

Kui nüüd T. lausub: „Otse kurioosne on jälgida, millega akadeemiline mõtteteadus toidab muu seas ka usuteadlasi — kuni lõpuliku hingetuseni inimeste ning Jumala juures” (lhk. 156) — siis on küll põhjust kuulutada. Et kristlusest võib arendada selle filosoofiat ja metafüüsikat, see on ju selge, samuti nagu asjaolu, et teoloog siin peab valima filosoofiate keskel, et mitte omast lättest mööda sattuda võõrale pinnale. Aga hoopis teine asi on, kas seda metafüüsikat siis võib üldistada filosoofia kui universaalteaduse piirideni. Sest siis tekiks ju seisukord, et filosoofidel ei kerriks ahastavat küsimust: kas võime veel olla kristlased? või ka produktiivseis inimestes kahtlust, nagu R. M. Rilke omast müstikast askeldava päeva-valgusele vastu lausub: „Christus steht mir im Wege”. Kuigi vastolu ei saaks kuulutada permanentseks, peab siiski teda nägema, juba sellepärast, et ei tekiks petlikku olukorda, nagu Tennmanni-Teichmülleri juures. Sääal ristiusu olemuse otsingul küll pöördutakse „filosoofia kui üldteaduse” (16) poole, mille kohta ollakse pigemini liialt suures kui väheses arvamises, sest T. ütleb, et meie kultuuriliste ja usuelu väärnämete „sügavam viimane põhjus peitub filosoofias, mis ühtlasi kinni peab tervet kultuuri, sellega soodustades materialismi edu ja trööstides ainult ühiskonna välispidise edasijõudmisega” (lhk. 10) — aga, ja see on huvitav, lõpptulemuseks paljastub filosoofia täitsa identsena kristlusega. Sest siin osutub, et „võib olla ainult üks filosoofia, nagu ei või olla enam kui üks kristlus. Ja need peavad sobima üksteisega. Vastolu nende vahel ei või olla. Nad peavad koguni ühte langema” (lhk. 146). Me loeme ja imetleme, ja püüame mõista, kuidas see võimalik on. Kindel on, et ühele siin liiga tehakse, kas filosoofiale või kristlusele. Või ehk on nad siin mõlemad „ohvid”? kui meile öeldakse, et „kristluse pretensioon absoluutse tõe suhtes iseenda kohta nõuab loogiliselt filosoofilise süsteemi identust kristlusega. Kui

kristlus on tõde, ei saagi olla teist filosoofiat, kui ainult „kristlik” (lhk. 146), siis me küll oleme huvitatud sellest, kuidas seda selgitatakse. Ja siin väärib jälle tähelepanu, et see kristluse absoluutsuse tõestamine sünnib formaal-loogilise argumentatsiooni najal, mitte aga nõnda, nagu see esialgu mõeldav oleks teoloogide seisukohalt nende radikaalses andumuses „elava Jumala sõnale”. Erineb ju teo-logia kõigist teistest logos’test mitte ainult sellelt, et Jumal on ta logos’e ese, vaid ka sellelt, et Jumal on subjekt, — ja teo-logia oleks teadus sellest, mida Jumal „ütleb” (teo-logia oleks siin mitte ainult „logos peri theu”, vaid ka „logos dia theu”) (E. Brunner, K. Barth, F. Gogarten j. t.). Nende radikaalsete teoloogide juures oleks aga ka kohe ilmne teoloogia armuta vastolu igasugusele filosoofiale (armu leiab siin Schelling! — idealist), kuna Tn—Tri seisukohalt filosoofia ja kristlus langevad ühte, ja midagi ei ole siinsele filosoofiale vastuvõtmatumat kui filosoofiline idealism.

Juba see problemaatika ekspositsioon peaks hoiatama ettevaatusele. Kõne all olevas kirjutises autor ei peatu pikemalt analüüsil. Analüüs oleks raske, kui Teichmüller tõesti püüaks omandada erakliku seisukoha või meist ajaliselts kaugelt eraldatud. Aga ometi sirutab ta ise, vedades ise oma algupära jooni või võideldes kaasaegsetega, meile käe sääl kohal, kus ta arvab midagi uut leidnud olevat, selleks, et näha erinevusi. Meil on see analüüs kergendatud sellega, et vaheajal on avardunud meie ajalooline vaateväli ja me oleme omandanud distantsi. Küsimus on vaid selles, kas seda Teichmüllerli suhtumist ajalosse ja filosoofiasse, nüüd, viiskümmend aastat hiljem, saab toimetada just samade mõistetega ja klassifikatsioonil saavutatud alustega, mida tema — Teichmüller — ise tarvitas. See tähendaks siis ainult, nagu salgaksime maha, et vaheajal meile on näidanud ajalugu oma mitmekesisid, sagedasti uusi, palesid. Sellepärast siis tuleb ka kahelda selle juures, kas talitatakse õieti, kui korratakse kõiki etteheiteid positivismile, saksa liikumisele ja kreeka filosoofiale, küsimata, kas see suhtumine neisse nähetesse pole muutunud just uute vastuvaidlematute seikade nägemisega. Ja sama on maksev ka meetodi kohta. Vähemalt nõuab ka meetod oma eksplikatsiooni, sest tulemus iseloomustub sellepolest, millisel teel ta on omandatud. Ja ka filosoofias, ja just siin on see nii, et uute tõdede avastamine vajab uut teed sellele jõudmiseks, nii et pöördepunktid filosoofiliste probleemide nägemises ja käsitluses

on ka meetodi pöördepunktid, süstemaatika muutumised — nagu me seda just näeme Kanti transstsendentiaalfilosoofia juures. Ja kui see nüüd on Teichmülleri puhul teisiti, siis tuleb küll küsida, millest see johtub, et tema on vastolus Kantiga, kelle päämine intensioon oli metafüüsika päästmine ummikust, kuhu see oli satunud eelmiste sajandite jooksul. Ja teiselt poolt jälle Teichmüller, kes samuti näeb senise metafüüsika ummikut — arendab välja oma „uue metafüüsika” ja arvab olevat uue alguse lävel. Ligineda saab siin esialgu meetoodilisest küljest, mis, nagu mainitud, peaks oma mõju avaldama omandatud saavutisele.

Trendelenburgi ümber koondund Aristotelese uurimist taotlev mõtlejate ring ei olnud põhimiselt mitte metafüüsiliselt häälstatud, mida võib näha sellest, et suuremat algust metafüüsikaks ei tee ei Trendelenburg ega tema tugevaim õpilane Franz Brentano. Domineerivaks kujuneb selle koolkonna filosoofiale omane valgustusmoment, matemaatilisel ja loodusteaduslikul analüüsil teritatud ratsionaalne teadvuse kirjeldus, mis Brentano juures omandas „deskriptiivse psükoloogia” nimetuse ja mis pidi tõrvikut edasi andma Husserli fenomenoloogiale, mis samuti mõistuse läbipaistvuses tahab leida „puhta teadvuse” konstitutiivseid elemente. See ratsionaalne valgustusmoment leiab pöörangu alles Husserli hilisemas eas, nagu mainitud, tema „Ideede” ilmumisel. Aga ometi juba enne seda pöörangut tahetakse leida metafüüsikat, ka Franz Brentanol, siis peab siin jälle valvel olema ja küsima selle metafüüsika iseloomu järele. Selle juures ei ole siis äga ka mitte neil, kes siin metafüüsikat otsivad, kahe silma vahele jäänud, et selle iseloom on väga lähedas ühenduses tugeva traditsioonilise katoliikliku filosoofiaga, mille kohta me ju teame, et selle kõrval teist olla ei saa — asjaolu, mis tuleb ilmselt nähtavale, kas või selleski, et katoliiklises mais iseseisev profaanne filosoofia ka eriõppeainena ülikoolides seotakse ainult eksperimentaalse psükoloogiaga või talle tehakse ülesandeks positiivsete teaduste latvade soveldamine. — Siin on siis see joon arenemises, kus Aristotelese kaudu jõuti tagasi katolitsismisse, kus, kaudu Aristotelese, Platogi oma iseseisu kaotas ja tulemuseks oli platoniiseeriv katolitsism. — Kuivõrra palju Teichmüller tõesti enesesse on üle võtnud seda mõju ja suunda, seda saab siin muidugi ainult osati puudutada, äga seevõrra võib tema loomingus esile tõsta ka kogu sellele voolule iseloomustavat katolitsismiligidust. Aga ometi ilmneb kohe Teichmülleriga tutvumisel, et siin mängus on veel

teisi jõude. Ja see on tema ratsionaalsele valgustusjonele vastu-  
pidine metafüüsiline teadvus. Selle märgiks on siin ka tagasi-  
minek „tervele isikule” (lhk. 150), mitte ainult mõnele üksikule  
teadvuse funktsioonile, aristoteelse ontoloogiast vabastatud „ole-  
mise” mõistele jne. Plato. Siin on koht, kus tema mõttetraditsio-  
on laieneb Leibniz’ile ja tema kaasaegsele Lotze’le, kelle ajal  
Teichmüller Göttingenis habiliterus. Ent just see Lotze-Teich-  
mülleri vahekord on selgitamata. Nii nagu nad töötasid vastas-  
tikkuses väitlemises ja teineteise tunnustamises, vahendas Lotze,  
kes läinud sajandi keskpaigu säilitas metafüüsilise teadvuse ja  
traditsiooni-sideme saksa liikumisega, Teichmüllerile selle liiku-  
mise sisundeid ja mõistelisust. Kui vähe siin oli Teichmülleril  
enesel selgust sellest „saksa liikumisest” põlvneva motiivi kohta,  
just distantsi puudumise tõttu sellesse liikumisse, seda näitab  
ilmselt tema ägeduseni minev poleemika „idealiste vastu”, kus  
ta heidab idealismile ette „ühe funktsiooni ühekülgset rõhuta-  
mist”, „mõtlemise eesõigustamist” ja kus Tennmann temale jul-  
geb järele sõnada: „Kiriklik, riiklik ja i g a m u u d o g m a t i s m  
o n i d e a l i s m i „õ n n i s t u s”, mis ka ristiusu on vähemast  
äravarjanud” (lhk. 150). Kuna meil tänapäev ikka enam selgub  
saksa liikumise süstemaatiline käik, kui selle algust õieti võetakse  
tormi ja tungi noorpõlvest üle Kanti kuni Hegelini, siis selgub ka,  
et selle kandjaks on „elu” kui algusest lõpuni individuaalne ja kui  
totaliteet, mis on tajutav ainult elamuse totaliteediga. Ja seda  
joont võib jälgida kuni Hegelini, kus me n ü ü d e i näe mitte ai-  
nult panlogismi, mis ebaolulist osa mängib, vaid püüdmust elu-  
likkust ja selle mitmekesisist küllust mõistelisuses tajutavaks teha,  
kus asja sisaldav mõistelisus saab hoopis ürgsema tähenduse meie  
olemises, kus tarvilikuks saab, et mõiste vajab kogu inimese  
kaasaminekut (Hegel’i „Die Ansterengung des Begriffs”) ja kus  
„loogika” uuesti saab keskse koha metafüüsikas, „logos” algses  
kreeka tähenduses võetuna, mis eneses kandis ka eetilist võim-  
sust. See on keskne problemaatika saksa liikumises, mis algab  
sellega, et tollaegne filosoofiline ja kirjanduslikult produktiivne  
noorpõlv protesti tõstab diskursiivse mõtlemise vastu, mis meie  
olemise viib hävinemisele ja kus arupärane analüüs tükeldab üht-  
luse, inimeses eneses, üksikute inimeste vahel, inimese ja looduse,  
inimese ja jumaluse vahel (Nohl, Korff, Unger j. t.). Ja kauge-  
male tagasi vaadates võib leiutada just siin reformatoorilise eetose  
järelmõju, või pigemini süvendamist, mis ilmneb juba selles, et

kui seda esimeste loovate meeste intuitsiooni süstemaatiliselt vaatlema hakati, siis Kanti esialgne „mõistuste kriitikate” lahutamine kohe ei rahuldanud Fichtet, kes siin kontsipeeris oma „Wissenschaftslehre's” sügavama seisukoha „elu” kui „lõpmatu agiliiteedi” suunas, et aga säilitada süstemaatikaski seda elulist totaliteeti ja ühtlust. Ja kui nüüd selles problemaatika suunas leiutatakse „dialektika”, siis on selle oluliseks sihiks — ka teadmisele mitte kinni panna teed süvenemiseks sellesse elulisse totaliteeti. Logose ja eetosega koos aga tuleb võtta usku, mis romantikute juures ähvardas uppuda n. n. „ratsionalismi”, kuid mis võidetakse tagasi Fichte suhtumises Johannese evangeeliumisse ja Hegeli noorusea teoloogilistes kirjutistes, meie olemise elava ja vaimse põhjana, elu põhjana <sup>1)</sup>).

See tohiks küll olla koht, mis peaks olema otsustava tähtsusega Teichmülleri tähenduslikkuse suhtes. Kumb neist kahest motiivist pääseb võidule, kas valgustusmoment kreeka ontoloogia suunas, mille keskkohaks on kreeka „olemise” mõiste, mida küll Teichmüller ümber kujundab „Kristlus ei ole mitte mõni „asi”, vaid meie inimese elu või olemise sisu. Inimene ise on see, kes kristluse endas sisaldab, teda avaldab või ilmutab,” aga küsimus on selles, kuivõrra tõsiselt siin seda „elu sisu” võetakse ja kuidas sellele mõisteliselt liginetakse. Kas pääseb selles suunas võidule mõisteline ratsionalism (kus mõisteid tuletakse ilma „eluga” kaasa minemata „päris aprioorilise deduktsiooni” (lhk. 165) teel), mis siis ei ole muud kui esialgu vähemalt meetoodiline, traditsiooniline ontoloogia jätkamine — *vinculum rationis*. Kuid tohiks ometi arvata, et kristlus oma elu ja armastuse toonitamisega mitte jäljetult filosoofia süstemaatikast mööda pole läinud. Kui ei, siis peab küsima, kas ei peaks astuma *vinculum rationis*'e asemele *vinculum fidei et amoris*, ja kuidas see nähtavale tuleb.

Nägime ka Teichmülleri juures seda saksa liikumises uuesti võidetud „terve isiku” lähtekohta. Ometi on ta siin alalises opositsioonis selle, kui idealismiga. Idealismi ta võtab aga laialt, alates Platoga ja lõpetades saksa liikumisega. Et sarnase termini tarvitamine, nagu kõigile meile õpperaamatuist tuntud -ismide tarvitamine, ilma igakordse mõtlemise analüüsita on hä-

<sup>1)</sup> Sellest pikemalt peatselt ilmuvas kirjutises: „Logos, eetos ja eksistents.

daohtlik, seda võib Teichmülleri juures õieti selgesti näha. Akuutseks saanud saksa liikumise ja ristiusu vahekorda selgitavate kirjutiste puhul loetleb autor terveni 13 nime (kelledesse kirjutises suhtutakse vaid puhtnimeliselt) ja lausub: „mitte kellegi juures neist, ka idealismi eitajate juures ei leia meie ligigi sarnast selgust, kui Teichmüller'i juures.” „Tema väikene populaarne raamat „hingesurematusest” (Über die Unsterblichkeit der Seele) sisaldab enam süsteemi, kui Lütgert'i kolmenäiteline „Das Christentum und der deutsche Idealismus” ja hulk muid teoseid (lhk. 178).” Kas sarnase argumenteerimise korral ei saa süsteempuuduse etteheite osaliseks küll igauks, kes ei poolda ega tarvita Teichmüller'i „süsteemi”?

Juba selles ajaloolise elumineviku kohta käivate terminite tarvitamises ilmneb Teichmülleri mõtlemise metoodiline külg. Nagu mainitud, ta ei leidnud rahuldust olemasolevast metafüüsikast ja asus oma „uue metafüüsika” arendamisele. Kui ta nüüd tradeeritud metafüüsikaid sirvis, siis selgus, et neid võib rühmitada ja klassifitseerida ja terminitega tähistada. Kuivõrra positiivseks kujuneb nüüd Teichmülleri suhtumine ajalosse? Kas on „mõistete” ajaloo kaudu saavutatud suhtumine ajaloolistesse nähetesse küllaldaselt avar ja igakülgse tagatud. See peab nii asjalises kui metoodiliseski tähenduslikkuses nähtavale tulema, kohe tema ilmavaadete klassifitseerimisel.

Teichmüller astub puht-filosoofilisele näitelavale tugeva metafüüsilise impulsi ja arenenud iseteadvusega momendil, kus filosoofia ise on muutumas oma refleksiooni esemeks. Siis kus juba 19. sajandi algusest peale, filosoofiline võitlus üksikute filosoofide süsteemide ja ilmavaadete vahel mitte enam lihtsalt ei moodusta ühe immanentse momendi filosoofilises produktsioonis, vaid kus tahetakse tungida nende üksikute ilmavaadete tagaplaanile ja otstitakse nende muutumiste salalisi tingimusi. Koht, kus see teostub, on esialgu ajalooline refleksioon. Siin juba saab näha, kuidas tekib eriline filosoofiline distsipliin, mis kõigi positiivsete süstemaatiliste ja teaduslike võtetega püüab selgitada ilmavaadete tekkimist, nende sõltuvust ümbrusest, kultuurist, usundist jne. Mis siin sünnib, see ei ole midagi muud kui mõtlejate kainestumine ja kriitiline suhtumine ilmavaatelistele süsteemidele ja püstikuile. See refleksioon, mis käib rinnuti loobumisega süstemaatika ühedimensionaalsusest, viib siis eelmise ja käesoleva sajandi vahetusel lõpule metafüüsiliste ilmavaadete destruktsiooni

ja sunnib otsima sügavamaid aluseid, millel võiks sügeneda uus metafüüsika.

See refleksioon on meid õpetanud igakordselt küsima „uute“ süsteemide juures, kuivõrra kaugele on mindud „vana“ destruktsioonis, sest see tohiks osutada otsustavaks momendiks „uue“ meetodi suhtes.

Nii, juba 1804 ilmunud Dégérando teoses „Histoire comparée des Systèmes de philosophie“ võib leida seda teadvust. Sama saajandi keskpaigu see teadvus aina suureneb, mille suhtes eriti silma paistab Teichmülleri õpetaja Trendelenburgi kirjutis: „Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme“ 1855. See kirjutis väärleb tähelepanu just oma kolme, mitte kahe, ilmavaate eraldamisega. Sest ka Fichte'l („dogmatism“ ja „idealism“) ja Comte'il („Kanto-Platoniciens“ ja „philosophie positive“) on ikka veel ainult kaksikjaotlus. Aga see kaksikjaotlus leidub juba Plato „Sophistes'es“, kus on mainitud „gigantomahhiat“ „ideesõprade“ ja „maiselt sündinute“ vahel. Kui see on nähtud, osutub aga, et ka Trendelenburgi jaotlus temal põhjeneb, kuna see jaotlus „jõule“ vastu seab „mõtte“ („causa efficiens — causa finalis“), aga lisades neile kolmanda, milles need kaks alust ühtuvad, ja nii ta saab identiteedisüsteemi („spinozismi“).

Seda ilmavaadete jaotlust parandab Teichmüller ja nimelt nõnda, et ta asub just ühe keskse, Lääle-Euroopas kristlusega pidevalt võitleva ilmavaatelise teadvusseisandi, spinozismi kallale, ja arvab, endine jaotlus on sellele osutanud liialt suurt lugupidamist, olles võtnud seda mõtlemise ja olu vastasuse paralleelsi tõsiselt, kuna ta ei olevatki mingi teaduslik filosoofiline süsteem, vaid moodustab ühe eelastme sellele. Ka siin kordab Tennmann kõike, kuigi tohiks arvata, et on tõestatud selle ilmavaate pidevus Brunost üle Spinoza ja Shaftesburgi Hegelini. Aga sarnast väitlust niihästi Teichmüller kui ka Tennmann ei peaks küllalt veenvaks, sest nad kõnelevad „filosoofilisest süsteemist“ mitte aga „ilmavaatest“. Ja alles selle eristava seiga selgitamine võiks meid viia otsustavale pinnale.

Trendelenburgi jaotlusaluse, — vastavate mõistete: „mõtte ja „jõu“ — asemele seab Teichmüller uue vastava asjaolu: meie inimliku tunnetamise sisalduses võib eraldada ühelt poolt empiirilise ja teiselt poolt spekulatiivse sisalduse ja nii ta saab kombinatsiooni teel esialgu kolmikjaotluse. Juba see klassifikatsiooni

alusele lähtekoha võtmine ei ole juhuslik vaid tingitud erilisest filosoofilise süsteemi mõistest, erilisest suhtumisest metafüüsikasse ja selle seisandist meie inimliku elu vaimses sidevuses. Sarnaste vastavate mõistete klassifikatsiooni aluseks seadmine on vist piiramatult võimalik, nagu klassifikatsioon on lõppeks formaalne loogiline arrangement, ülevaatlikkuse ja didaktilise ainepiiritluse otstarbeks. Siin siis võib lähtuda arenemisastmeilt: dogmatism ja krititsism; metafüüsika põhjendamiselt: empirism ja ratsionalism; hinge ja ihu vahekorralt: materialism ja spiritualism. Nad figureerivad sellistena õpperaamatuis, kus nad moodustavad algelise õppesisundi. Kas nende kaudu aga tõeliselt jõutakse filosoofilise mõtlemise juurteni, või just kaotatakse see, mida filosoofia pakkuda tahab sellisel õppekäigul — see on siin muidugi ise küsimus. Aga üldiseks eelduseks on sarnaste katsetuste juures, et süsteemid on tekkinud mõtlemise tulemusena paljast tunnetamisetahtmisest ja et metafüüsiline töö on eksklusiivselt ratsionaalse iseloomuga ses mõttes, et tarvitatavad mõisted on täielikult diskursiivse mõtlemise tulemused, millede kõik mõeldud on säilitatud. Pääle seda väidet oleks aga vale, kui nüüd ainsat väljapääsu nähakse irratsionalismis, sest nii väites ei ole tahetud sugugi mitte alahinnata mõistelist tööd (aga mõiste ja mõiste vahel võib olla suur erinevus), vaid ainult seda on sellega öeldud, et süsteemid ja ilmavaated on tekkinud ürgsete intuitsioonidena, „keskel elu elades”, nagu seda on ka teised vaimsed nähted: usund ja kirjandus. Ühes sellega peab nii siis loobuma arvamisest, et filosoofia ei ole midagi muud, kui teatavate „põhiküsimusteks” peetavate probleemide lahendamispüüd üksteisele vastukäivaist „seisukohtadest”, teesi ja antiteesi vormis. Siin on vaja leiutada süvemal asetlev lähtekoht, kus filosoofiline mõtlemine on ürgselt küsitlemine ise, mitte ainult üksikute õppelausendite kogum. Siin ei piirduta mitte elumõistatuse mõne teatava vastusega, vaid filosoofia on igakordselt ise sarnane küsitlemine ja vastamine, ja vastolud metafüüsikate vahel osutuvad lahendamatuiks teoreetilise objektiviteedi kitsal pinnal. Neist vastoludest pääseb üle, kui neid võtta suhtes oma elulikkusega, mille põhjal nad on tekkinud. Ja alles siis oleks võimalik filosoofia, mis rahuldaks metafüüsikat, usundit ja kirjandust.

Selles suunas viisid ilmavaadete ja metafüüsiliste süsteemide destruktsiooni lõpule Nietzsche ja Dilthey. Nad näitasid nende ilmavaadete põlvnemist inimese elatud elust, ega võinud peatuma

jääda mingile mõtteliselt kontsipeeritud „absoluutsele punktile”, mida võiks võtta ühe „ue” ilmavaate algmeks. Kui ilmavaade on olnud ainult elatud elu „võimalus”, selle elu väljendis või tõlgitsemine, siis oleks enesepettus, ühes niisuguses leida üldmaksvuse-nõudlusega varustatud metafüüsikat. Ja nii ei jäänud muud üle kui tagasi minna inimese elatud elule. — Sellepärast on põhjendatud ka siin seekord peatuda Teichmülleri juures ja küsitelda, kuidas see sobib filosoofia üldise loomuga, kui tema „ue” metafüüsika alused viivad nii kaugemale, et see suudab ennast identifitseerida ühe teadvusseisandiga, eluseisandiga ja võib nõuelda seejuures enda üldmaksvust.

Tennmann mainib küll kirjandusloendis Nohli kirjutist, milles viibatakse Teichmüllerile kui Nietzsche perspektivismi ajaloolisele allikale. Sama kinnitab ka K. Joël'i suusõnaline traditsioon. Aga see vihje jääb käsitluse horitsondi avardamiseks kasutamata. See oleks ära kulunud mitte ainult selleks, et selgust tuua väitesse, Teichmüller olevat mõjustanud Nietzschet (K. Oesterreich'i j. t.), vaid et ka selgitada, kui palju see mõjustus ulatub kaugemale sõnalise väljendise „perspektivismi” ülevõtmisest Nietzsche poolt, sisulise mõjuavalduse valda. Sest Nietzsche omas radikaalsuses nägi ka ristiusus projektiivset enesepeegeldust, alandatud ja koormatud „ressentiimenti”, säades kristlikule ligemisarmastusele vastu oma „kin-kiva vooruse” (schenkende Tugend): „Sagt mir doch, wie kam Gold zum höchsten Werte? Darum dass es ungemein ist und unnützlich und leuchtend und mild im Glanze. Es schenkt sich immer.” Siin pole tähtis mitte, et tal õigus ei ole, vaid et ta üldse iga ilmavaate ja süsteemi juurdlemist võtab radikaalse elulikkusega, mitte ainult meie tunnetamissisalduse projektsioonina. Ent siin tuleb küsida, kus on sarnase elu tõlgendamise piir. — Nietzsche tunnetas küll, et alles elamused võimaldavad meile ligipääsu vaimseile nähteile, Ta nägi samuti, et hingeliste fenomenide mõte, tähendus, „väärtus” ei ole midagi staatilist ega substantiaalset, esemeliselt „iseenese ette olevat” (an sich). Ent selle tõsiseiga liialdatud ülipingutus viis psükoloogilises interpretatsioonis äärmusse, kus ta öelda võis: „Me suudame k ä s i t a d a ainult seda maailma, mida me ise t e i n u d oleme.” („Wir können nur eine Welt b e g r e i f e n, die wir selber g e m a c h t haben.”) Kuna peaksime õigusega teadma, et „keskel elu elades” me ei seisa t ä h e n d u s e, „teksti”, ees, mida võiksime vabalt

„kommenteerida”, vaid oleme igas elamuses seotud, oleme sihitud millelegi, mida mõistmises ikka sügavamale tungides artikuleerime.

Selle piiri näinud, oleks küll ainult teine äärmus, kui vaimse maailma suhtes nähtakse selle ainsana teadusliku objektiivse käsitusvõimalusena kindlakujuliste mõistete ajalugu. Sest ka mõistete vaimseile sisundeile pääseme ligidale ainult enese elamuse kaudu. Selle meetodi ainsaks kuulutamiselega jääksid puudutamata just olulised kohad vaimuajaloos, mis on murrangulised, hüppelised, uued teadvuse positsioonid. Sarnast meetodi näikse esialgu õigustavat filosoofia iseloom, mis „seisab mõistetes”.

Äratrükk ajakirjast: „Usuteadusline ajakiri“ Nr. 1, 1929/30.

K. Mattiesen'i trükikoda o./ü., Tartus.