

TARTU ÜL IK O O L I
TOIMETISED

ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

962

STUDIA
PHILOSOPHICA

I
(37)

TARTU  1993

TARTU ÜLIKOOLI TOIMETISED
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

Alustatud 1893.a. VIHIK 962

STUDIA PHILOSOPHICA

I
(37)

Tartu 1993

Tartu Ülikooli toimetiste seeria

STUDIA PHILOSOPHICA toimetuskolleegium:

Paul Kenkmann, Eero Loone, Ülo Matjus (peatoimetaja), Valdar Parve,
Viktor Sieben, Leonid Stolovits, Jüri Tammaru (sekretär)

Käesoleva vihu vastutav toimetaja: Ülo Matjus

ISBN 9985 – 56 – 003 – 5

© Tartu Ülikool, 1993

STUDIA PHILOSOPHICA

SAATEKS

Ülo Matjus

Tartu Ülikooli filosoofia õppetoolid alustavad ülikooli toimetiste piires uue nimetusega seeriat *STUDIA PHILOSOPHICA*. Samas pole see ometi päris uus.

Aastail 1921–1944, mil eestikeelne professionaalne filosoofiline uurimine ja ka filosoofia õpetamine olid alles kujunemas, avaldati Tartu Ülikooli akadeemilisi filosoofilisi uurimusi peamiselt E.V. Tartu Ülikooli Toimetiste seerias B. Enamasti olid need suuremad saksakeelsed monograafilise kallakuga uurimused, mis muu *humaniora* hulgas siiski soodsalt silma jäid. Mainitagu siin sääraseid, nagu Walther Schmied-Kowarziku “Die Objektivation des Geistigen” (1927), Walter Freymanni “Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie” (1929), Alfred Koorti “Beiträge zur Logik des Typusbegriffs” (1936/1938). Filosoofia piresse puutusid tihti ka mittefilosoofide uurimused, eriti usuteadlaste omad. Olgu nende näiteks võrdleva usuteaduse professori Eduard Tennmanni “G. Teichmüllers Philosophie des Christentums” (1931). Tollal puudus veel komme publitseerida ühel või teisel erialal teema poolest tugevamalt või lödvemalt seotud või koguni sidumata kogumikke uurimuslikest artiklitest, mis korrapäraselt pudenevad kutselise õpetaja-uuriija töölaualt – nii nagu see oli kombeks muu maailma ülikoolides ning sai hiljem kombeks meil. Asi oli ka selles, et Tartu Ülikoolis lihtsalt polnud veel piisavalt filosoofia õpetajaid-uuriijaid, kes suutnuksid mõne filosoofilise seeria eest pidevalt hoolt kanda.

Pärast Tartu Ülikooli “riiklikuks” muutmist 1940. aastal läks aegu, enne kui filosoofia alal toimetiste raames selle pideva seeriani jõuti. Sündis see 1958. aastal, mil tuli esimene, veel numbrita vihik “Tõid filosoofia alalt”, ent tuli vene keeli. Ehkki seeria oli algul nähtavasti vähemalt põhimõtteliselt mitmekeelsena kavandet – kolmas vihik aastast 1960 sisaldas pooleks eesti- ja venekeelseid artikleid ning kandis ka esikohal eestikeelset pealkirja –, ei läinud see kavatsus täide. Kui 1958 õieti jällegi polnud veel jõutud eesti keeli kirjutama hakata – esimeses vihkus leidub ühe eestlase kõrval hiinlasi, venelasi ja juute –, siis edaspidi ei tulnud eestikeelsed artiklid enam mitmel õilsal ja vaieldamatul ettekäändel kõne alla. Orientatsioon vene keelele ja Venemaale kuulutati seaduseks. Arvatavasti sõltus

see siiski suuresti filosoofia kateedri tollaste ülemuste endi seesmiseks veendumuseks saanud ideoloogilis-poliitilisest orientatsioonist ning keelemaitsest, mida toetas tõhusalt viide vene keelele väitekirjade vältimatu keelena. Pole halba ilma heata – ilmselt säästeti sellega eestikeelset lugejat: vähemalt ei pidanud ta eesti keeli lugema sellest, kuidas “üleminekul kommunismile toimivad vastamisi õigus- ja moraalnormid” või missugused on “töölisklassi ekspluateerimise uued vormid ja meetodid “inimsuhete” sildi all”. Jne.

Ent samas sisaldasid need venekeelsed vihud mõndagi tähelepanavat oma aja filosoofilise mõtlemise seisukohalt, aga võib-olla kauemakski jäävat. Algul olid seerias lubatud ka monograafiad, siis edasi ainult artiklikogumikud, veel hiljem koguni vaid ühtse teemaga üpris kunstlikult ühte seotud vihud (XX j. alates 1979. aastast). Tehti koguni katse kaotada ühtset järjepidevat numeratsiooni: vihud /XXIII–XXXI/ (1982–1986) neid numbreid ei kannu. Kokku tuli 1958–1991 nõukogude võimu all 36 vihku “Tõid filosoofia alalt”. Sadu artikleid sisaldades peegeldavad need õige täpselt filosoofilisi uurimisi omas ajas. Seda historilist asjaolu ning – nagu arvatakse – nähtavasti ka mõne uurimuse jäävamat tähendust silmas pidades näikse olevat tarvilik publitseerida eri vihuna nende “Tööde ...” – ning lisaks veel mõnede teiste filosoofia kateedri üllitiste – sisuregistrid. Bibliograafia najal muutuks meie pilk olnule ja tehtule ülevaatlikumaks ning ühtlasi lõpetaks sellega selgesti ühe epohhi filosoofilise uurimise ja ka filosoofia õpetamise alal Tartu ülikoolis.

Arusaadavalt ei kasva siis *STUDIA PHILOSOPHICA* välja tühjalt kohalt. Sellele viitavad sulud numeratsioonis: 1 (37). *STUDIA PHILOSOPHICA* on mõteldud eeskätt eestikeelsena, ent see – nagu seeria ladinakeelne nimetuski – ei välista võimalust esitada Tartu Ülikooli akadeemilisi filosoofilisi uurimusi ja püüdlusi – viimasele viitab sõna *studia* avaraim tähendus – teisteski keeltes, eelkõige saksa ja inglise keeles. *STUDIA PHILOSOPHICA* alustab ja jätkab ajal, mil Tartu Ülikooli filosoofiateaduskonnas avaneb uuesti võimalus õppida filosoofiat täiesti korralisel viisil filosoofiaosakonnas äsjaavatud korraliste professuuride *resp.* õppetoolide juhatusel. Seda võimalust peaksid pea- või kõrvalainena põhimõtteliselt igale filosoofiateaduskonda astunule pakkuma filosoofia ajaloo, teadusfilosoofia ja praktilise filosoofia professuurid. Nii et ka sellelt taustalt tuleks mõista *STUDIA PHILOSOPHICA* tulevat saatust.

STUDIA PHILOSOPHICA esimest vihku ei maksa näha – peale ta eestikeelsuse – murrangulisena. Nagu üteldud, ei kasva ta tühjalt kohalt. Üpris täpselt peegeldab ta meie uurimiste läbilõikelist, sageli ordinaarselt “väitekirjalist” taset, nagu ka uurimiste ja püüdluste endi ulatust filosoofiast metafüüsika mõttes üle filosoofia piiri- ja puutealade (nt. R. Abrahamsi või E. Loone artiklid) mõtlemise endani välja, millest kõneleb Martin Heidegger. Siin tuleb ette

ebaühtlust, mitte ainult sisulist, vaid ka vormilist, ent arvatavasti kujunevad need ebaühtlused *STUDIA PHILOSOPHICA* kasvades ühtlusteks, mis reljeefselt peegeldavad filosoofia (*resp.* teadusliku "mõtlemise") ja mõtlemise erisugust olemust, nende endi eri sügavusi ja avarusi ka Tartu Ülikoolis.

Tartu, juuni 1992

UUSKONFUTSIAANLUSE PEAMISTE ONTOLOOGILISTE JA KOSMOLOOGILISTE KATEGOORiate AJALOOLINE ERITLUS. KATEGOORIA “*QI*”

Priit Kelder

Uuskonfutsiaanlaste “loodusfilosoofia”, mis oli oma õpetuse nurgakiviks seadnud maailmahoone “mehaanika” küsimused – selle teke, areng, muutumine ning vastavad seaduspärasused –, kasutas oma instrumentaariumina sajandite kestel välja töötatud filosoofiliste kategooriate ja terminite süsteemi. Ent peale puhthiinalike mõistete kuulusid uskonfutsiaanliku mõtte arsenali ka budistlikust õpetusest pärinevad terminid ja kontseptsioonid, mis olid küllaltki hästi sulandunud hiina vaimuella budistliku mõtte peaaegu tuhandeaastase eksisteerimise jooksul Hiina pinnal. Eriti paistab see silma kosmoloogiliste ja ontoloogiliste vaadete puhul: olles sunnitud pakkuma konkureerivaid kontseptsioone, mis oleksid võimelised lõpule viima vastavaid budistlikke teooriaid, võtsid uskonfutsiaanlikud õpetlased üle ning omandasid peaaegu täienisti oma ideeliste oponentide nii mitugi teoreetilist saavutust. “Näeme, kuidas nad kajana kordavad budistlikku mõtet universumi lakkamatust hävinemisest ja taasloomisest,” märgib H. Creel. “Ent kõike seda tõlgitsetakse hiinalikes terminites kui *YIN-YANG*’i interaktsiooni, viie esmastihia, müstilise numeroloogia ja “Muutuste Raamatu” aluseks olevate skeemide funktsiooni”.¹

Uuskonfutsiaanlike õpetlaste terminoloogilise arsenali kujundamisega eri päritolu mõistest ja kategooriad. Ja ega õigupoolest *Song*’i ajastu uskonfutsiaanlikku suunda järgivate õpetlaste metafüüsika ja epistemoloogia vajanudki lausa uusi termineid – valdavalt olid nad suutelised leidma oma mõistetele õnnestunud vasteid, kasutades sel eesmärgil vanu klassikuid ning nende terminoloogiat. Iseloomulikuks näiteks on siinkohal uskonfutsiaanlaste keske termini *taiji* kasutuselevõtt: igavese, transsendentaalse absoluudi idee oli tegelikult uskonfutsiaanluse tekkeajal küllaltki uudne. Filosoofid ei leidnud selle idee kuigivõrd täpset vastet klassikalises “Nelikraamatus”, leides selle hoopis *taiji* termini näol “Muutuste Raamatus”,

kus see – tōsi küll – oli mainitud võrdlemisi muuseas.* Uuskonfutsiaanlased haarasid kinni sellest õige sobivast terminist, arendades selle oma filosoofilise süsteemi baasterminiks. Siinkohal tuleb rõhutada ka hiina keele spetsiifikat, mis oma mitmetähenduslikkusega soodustas säärast laenu. “Hiina keele olemus ongi selline,” märgib Chan Wing-tsit, “et ta võimaldab uusi ideid vanades terminites väljendada sootuks hõlpsamini kui teised keeled. Paljudel sõnadel on mitu eri tähendusvarjundit, sõnade kombinatsioonid võivad edasi anda väga erinevaid mõisteid”.² (Teisal parafraseerib teadlane Piibli ütlust: “Tōsi on, et uuskonfutsiaanlased valasid vana veini uutesse astjatesse”³).

Uuskonfutsiaanliku filosoofia terminoloogia suurepärase loetelu on esitanud äsjamainitud Chan Wing-tsit. Peamiste terminite poolest näeb see välja järgmiselt:

- Li* – esmaprintsiip, (maailma)kord, põhjus;
- Li* – voorus, rituaal, tseremoonia;
- Tao* – tee, kursus, kulg;
- Taiji* – ülim (piir)väärtus, absoluut, maailma olemiseelne seisund;
- Cai* – mahtuvus, võimal(ikk)us, võime, kompetents;
- Qi* – materiaalne jõud, energia, mateeria-energia;
- Xing* – (asjade) loomus;
- Xin* – (inimese) süda, natuur.⁴

Lisame sellele *song*'i filosoofias kõige rohkem objekti või vahendina kasutatavate terminite loetelule veel Zhu Xi poolt tähtsamate kategooriate tõlgitsemise näite:

Tao – see on tee või kulg, mida järgivad kõik asjad ja olendid. *Tao* on *Li*; seda, mida kõik järgivad, nimetataksegi Teeks (*Tao*). Kui igas nähtuses ja asjas manifesteeruvat printsiipi hüütakse seda *Li*. *Ming* – see on Taeva seadus. *Xing* (loomus) – see on *Li* (põhjus). Seda, mis on määratud Taeva poolt, nimetatakse *Ming*. Mis inimesele saab osaks Taeva poolt, on loomus. Need mõlemad on samased *Li*ga.⁶

“Tähelepanuväärne on see,” kommenteerib uuskonfutsiaanluse põhikategooriate loetelu Chan Wing-tsit, “et mitte ükski neist termineist ei pärine väljastpoolt konfutsiaanlike klassikuid. Välja arvatud ainus erand – *chi-ql qi zing* (füüsikaline loomus) –, on kõiki neid termineid kasutanud juba Kong-Fuzi ja Mengzi”.⁷ Võib arvata, et oli ka põhjusi, miks uuskonfutsiaanlased kasutasid just vana filosoofia terminoloogiat. Muude põhjuste hulgas oli seegi, et kesksed probleemid ja ideed, mida seadsid nii konfutsiaanlik kui ka uuskonfutsiaanlik mõte, langesid oma olemuselt ühte. Muidugi jäid

* J. Štsutski järgi pole *Yijing*'is juttugi “Ülimast (piir)väärtusest”. See mõiste esineb ainult *Sizi-zhan*'is ja moodustab selle iseloomuliku ja eripärase joone nimelt põhiteksti suhtes⁵.

seejuures erinevaks filosoferimise sihiks seatud meetodite ja lahenduste vormid. Uuskonfutsiaanlus töötas välja sellise metafüüsilise ja epistemoloogilise süsteemi, mis oleks olnud ettekujutamatu klassikalise orientatsiooniga konfutsiaanlastel. Ent see süsteem kujunes välja ja arenes ses suunas, et tagada kaheksa-astmelist sihti: "asjade uurimine, teadmiste avardamine, tahteavaldus, vaimu parandamine eneseharimine, perekonna reguleerimine, rahvuslik kord ja üldine rahu".⁸ Kuna ka uuskonfutsiaanlik filosoofia, nagu teada, seadis endale vana konfutsiaanliku kooliga sarnaseid sihte, oli endastmõistetav, et ka terminoloogia jäi samaks, ehkki rohkete kategooriate ja terminite mõte mõnevõrra transformeerus, peamiselt just põhiliste ontoloogiliste ja kosmoloogiliste kategooriate lähenemise, sünkretiseerumise suunas.

Uuskonfutsiaanliku filosoofia peamiste ontoloogiliste ja kosmoloogiliste kategooriate reas on mõistete *taiji*, *li*, *tao* kõrval välja paistev osa täita *qi* kategoorial. "Kõik on *qi*" – see mõnes uuskonfutsiaanluse suunas (näiteks Zhang Cai õpetuses) põhjanev väide tuli filosoofiliste spekulatsioonide sfääri mõnevõrra hiljem kui muud kontseptsioonid – *taiji*, *tao li* jt. Hieroglüüf *qi* tähendas algul õhku, gaasi, auru, eetrit, ka tempot. Aja jooksul hakati teda tõlgendama veel ka kui hingust, vaimu, struktuuri, eluenergiat, materiaalsel alust, pneumat jne. Näeme, et hiina keele elastsuse ja mõtteviisi multivalentse tõttu sisaldavad selle mõiste tõlgendusvariandid küllaltki spetsiifilisi, kui mitte koguni vastandlikke tähendusi (vaim – materiaalne alus).

Nii nagu kõik peamised filosoofilised kategooriad, esineb mõiste *qi* juba hiina filosoofilise mõtte aluspõhjas – *Yijing*'is. Ent filosoofiliste terminite leksikonis kinnitub ta Kevade-Suve (*chun-qiu*) perioodil, s.t. Vana-Hiina klassikalise filosoofilise mõtte kujunemise ajajärgul. Konfutsiaanluse ja taoismi rajajate terminoloogias ei leia *qi* veel kuigivõrd laialdasemat kasutamist; aktuaalsemaks muutub see kategooria *Sun-Yin*'i filosoofilises koolkonnas (üks esialgse taoismi harusid – peamised esindajad *Sun Jian* ja *Yin Wen*), mis vastandas *qi* taoismi rajajate põhitervimile *tao*. Nimelt see koolkond "esitas looduse suhtes materialistlikke vaateid, mille kohaselt kogu olemusliku allikaks on materiaalne *qi* ehk *jin-qi* (puhas elujõud) ning millega rajas aluspõhja monistlikule teooriale *qi* materiaalsusest Vana-Hiina filosoofias".⁹

Qi kui fenomenaalse maailma atomaarse materiaalsuse kanda- ja kontseptsiooni arendas *Zhan-guo* (Võitlevate Riikide) aja lõpu-aastate silmapaistev filosoof *Sun-zi* (umb. 313–238 e.m.a.) oma õpetuses. Tema filosoofilised vaated kajastasid enamasti materialistlikku maailmanägemust, mida kinnitab Universumi mitmekülgsuse ja ühtsusega seotud küsimuste tõlgitsus. *Sun-zi* väitis, et "veel ja tulel on *qi*, kuid [ueis] pole elu; rohus ja puudes on elu, ent neil puu-

dub [võime] tunnetada; lindudel ja loomadel on võime [tunnetada], kuid neil puudub kohusetunne; inimene valdab *qi*'d, valdab elu, on võimeline tunnetama ning tal on peale selle veel ka kohusetunne".¹⁰ Toodu tõendab, et *Sun-zi* oli loovalt omandanud *Sun Jiani* ja *Yin Weni* idee *qi* osakeste materiaalsusest, arendanud nende mõtet selles, et *qi* on peamine osakene, millest koosnevad asjad.

Qi kontseptsioon, mis *Qini*-eelses filosoofias saavutas märkimisväärse materialistliku värvingu, kadus edaspidi mitmeks aastaajaks filosoofide vaateväljast. Meie ajaarvamise algul tõuseb ta küll jälle veidi esile, seekord *Wang Chungi* (27 – umb. 100) õpetuses, mida tänapäevagi hiina ajaloolased iseloomustavad kui võitlevat materialismi.¹¹

Wang Chung pidas eluandvaid *qi* osakesi universumi tekkimise allikaks ning oletas, et nii taevas, maa kui ka kõik asjad formeerusid nende osakeste loomuliku tihenemise teel. Ta kaitses vaadet *qi* esmaosakestest kujunenud looduse loomulikust ja isearengulisest protsessist, formuleerides selle sõnastuses: "Taevas ja maa ühendavad *qi*, kõik asjad tekivad ise."¹²

Pärast nimetatud filosoofi saabus *qi* kategooria arenduses taas mõningane paus. Kuna I aastatuhande hiina filosoofia oli hiina vaimuella tunginud budistliku mõtte ja uustaoismi võrdlemisi tugeva mõju all, pole ka imestamisväärne, et filosoofiline kategooria *qi* taandub filosoofiliste teooriate tagaplaanile. Eks ilmutanud selle filosoofilise kategooria tõlgendus käibeletuleku aegadest peale küll vähemal, küll rohkemal määral siiski ilmset maailma materialistliku käsitamise tendentsi. Budism, see keskaegse Hiina vaimuelus nii võimsalt valitsenud dominant, ei tundnud seevastu vajadust oma fenomenaaalse maailma kaduvuse ja illusoorseuse õpetuse raamides välja töötada mingit materialismi sugemetega atomaarsuse kontseptsiooni. Seetõttu ei kuulunud *qi* kui filosoofiline kategooria pika aja vältel teoreetilise lihvimise alla; ta jäi teiste, tol ajal aktuaalsemate kontseptsioonide varju ning tungis taas filosoofiliste otsingute, vaidluste ja järelduste aktualiteeti alles uuskonfutsiaanluse tärkamise ja kinnistumise ajal. Tõsi, sel eespool mainitud *qi* kategooria vastu üldisema huvi puudumise ajal pöörasid 8.–9. sajandi vahetusel mõned filosoofid (*Liu Jun-yan*, *Liu Yzi*) talle siiski tähelepanu.

Liu Jun-yan (773–819) jätkas primitiivse materialismi liini, mida väljendasid *Sun-zi* ja *Wang Chungi* teooriad materiaaletest esmaosakestest. Eristades kooskõlas traditsioonilise vaatenurgaga maa ja taeva kui ürgalgeid *yang* ja *yin* kehastavaid külgi, väljendas õpetlane veendumust, et "segunenut, mis asetseb nende vahel, maailmas, nimetatakse ürgalgeteks osakesteks (*yan-qi*)".⁸ Veel enam – ka maa ja taevas on kujunenud *qi* osakestest, kuna viimased eksisteerisid juba enne, kui ürgkaos poolitus taevaks ja maaks: "Kui gigantne, süngene kaos hakkas muutuma, eksisteerisid vaid eluandvad esmaosakesed –

qi”;¹³ seega on qi osakesed maailmas kõigi asjade tekkimise allikaks.

Liu Yzi (772–842) jagas oma kaasaegse Liu Jun-yani vaateid. Astudes vastu tühjuse ja mitteolemise ideele, arendas ta tugevate materialistlike sugemetega õpetust. Filosoof esitas teesi, mille kohaselt kõik asjad maailmas “sünnivad tänu eluloovatele osakestele”; tuginedes sellele kainele postulaadile, kinnitas ta, et ka kogu maailmaringluse ja muutuste protsess teostub qi osakeste mõjul: “kõik muutub eluloovate osakeste mõjul”.¹⁴ Liu Yzi oli veendumusel, et tegelikkuses on kogu universum täidetud lugematu arvu mittetekkivate ja hävimatute, peenimate ja harilikule pilgule tabamata materiaalse osakestega, s.t. ta väljendas õige korrektset seletust maailma atomaarse ülesehituse kohta.

Uue lehekülje qi kontseptsioonis avas uuskonfutsiaanlik filosoofia, eriti õpetuse ühe rajaja Zhang Cai (Zhang Weng-jiu, Zhang Zi-hou – 1020–1077) filosoofilise doktriini näol. Ta vaadete iseloomulikuks jooneks on idee ülima piirväärtuse (taiji) ja ürgalgsete osakeste (qi) samasusest: “Suur tühjus – see ongi esmaosakesed”.¹⁵ Selle lakooniliselt esitatud postulaadi varjus peitub aga omapärane ja haarav filosoofiline teooria, mille kosmoloogilised ja ontoloogilised aspektid on üles ehitatud lihtsale ja selgele materialistlikule alusele. Zhang Cai kontseptsioon pärleb tähelepanu veel selle poolest, et olles algupärane mõtleja, tuginedes eelnevate ajastute materialismihõngulistele teooriatele ning kriitiliselt üle võttes budistlike ja taoistlike doktriinide ideid ja meetodeid, suutis ta kujundada oma range nägemuse ning seda teaduslikus poleemikas küll budistlike, küll taoistlike filosoofidega argumenteeritult kaitsta (silmapaistvaks leheküljeks songi ajastu filosoofia ajaloo ongi Zhang Cai poleemika kaasaegsetega – Zhou Dong-yi ja vendade Cheng’idega).

Zhang Cai filosoofilise süsteemi lähtepunktiks on tees esmaosakeste qi primaarsusest kõikvõimalike vaimsete ja ideeliste algete ees; idee nende osakeste substantsiaalsusest. Hieroglüüf qi saab filosoofi tõlgenduses materia või olemise tähenduse; Zhang Cai oli veendunud, et just need osakesed ehk Suur eeter (tai xui) moodustasid maailmahoone tekke aluse. Ta kirjutas: “Tai xui ei saa eksisteerida ilma qi’ga. Qi konsolideerub füüsilistes objektides. Füüsilised objektid lagunevad taas ja lahustuvad Suures tühjuses – eetris. Ühinemises ja eristumises alluvad asjad paratamatuse seaduspärasustele.”¹⁶ Ruumis taeva ja maa vahel ei ole peale materiaalse qi osakeste mitte kui midagi: “Kõik, mis võib olla kujutatav, on olemuslik; kõigil olemuslikul on kuju; kõik kujud ongi algosakesed.”¹⁷ Zhang Cai nendes sõnades peegeldubki doktriini põhiidee – Suur tühjus universumis on täidetud materiaalse osakestega ning kõik vormi ja kujuga konkreetsed asjad koosnevad nendest osakestest.

Näeme, et songi filosoof esitab omapärase kontseptsiooni uni-

versumis laialipillatud ja vormivõimelisest materiaalsest jõust *qi*’st. *Qi* on olemise alus, selle algsubstantsiks on füüsilist vormi mitte-omav Suur tühjus (*tai zui*). Kooskõlas *li* printsüübiga *qi* osakesed nii ühinevad, moodustades musttuhat asja ja nähtust, kui ka lagunevad, naastes tühjusse. Ning see, et Suur tühjus koosneb *qi*’st, kui ka see, et materiaalne jõud kord sünnib ja kord kaob, on objektiivse paratamatuse ilming, mida kutsuvad esile “muutused”. Iseloomulik on see, et taevaruum on *Zhang Cai* teoorias vormivaba, olles osakeste algne latentne seisund. Vormilisuse saavutab ta vaid osakeste kuhjumisel, muutudes nende hajumisel taas vormituks, millest järeldub, et taevaruumi vorm on ajutine ning sõltub osakestega toimuvatest muutustest. “Suurel tühjusel pole vormi; ta olemus on osakeses; osakeste kogunedes või hargnedes muudab ta oma ajutist vormi.”¹⁷ Ilmne on, et *Zhang Cai* pooldab mateeria jäävuse ja hävimatuse seisukohta; see mateeria vaid muutub, muudab kuju ja vormi, võtab üksikute fenomenide vormi, jäädes ise vormituks. “Selles, et Suur tühjus on vormitu, on *qi* olemus. Konsolideerumine ja hajumine on *qi* väljenduseks.”¹⁸

Erinevalt oma eelkäijatest ja ka kaasaegetest filosoofidest lahendab *Zhang Cai* universumi tekke ja selle ürgalgsest olemiseelsest seisundist järkjärgulise lahtihargnemise probleeme, probleeme, mis olid uskonfutsiaanlike filosoofide ontoloogiliste vaadete keskpunktis. *Zhang Cai* eeldas, et maailmahoone tekkimise algaasis eksistentsid ainult *qi* osakesed. Need olid selleks ülddiseks eluliseks jõuks, mis nähtub üldise fundamentaalse substantsina ning seletab kõiki universumis toimuvaid protsesse; teisisõnu – filosoof heidab kõrvale igasuguse mõtte mõne mittemateriaalse alge võimalikust primaarsusest. Selles suhtes on see teooria, väljendatud veidra loosungiga “Suur tühjus – see on ürgalgseid osakesed”, *Zhou Dong-yi* ja vendade *Cheng*’ide idealismi faktiline kriitika. Meenutame, et *Zhou Dong-yi* kuulutas “piiritu kõigi alguste alguseks”, arvates, et taevas, maa ja kõik asjad on kõikide alguste alguse sünnitatud, millel iseendast aga ei ole kuju ega vormi. Kaks *Cheng*’i esitasid aga teooria Kõrgeima Printsüübi – *li* – primaarsusest, kinnitades, et “taeva all on vaid üks Kõrgeim Printsüüp” et “Kõrgeim Printsüüp on sündinud enne osakesi”.¹⁹ Vastukaaluks neile objektiivse idealismi sarnastele vaadetele väidab *Zhang Cai*, et “see, mis täidab ruumi maa ja taeva vahel, on [vaid] osakesed”; “ülhin printsüüp ei asu inimestes, vaid asjades”,²⁰ demonstreerides seega veel kord oma ontoloogia ja tunnetusteooria kalduvust materialismi poole.

On tähelepanuväärne, et ehkki *Zhang Cai* rakendab traditsioonilist vaatemalli maailma kahelisühtsest olemusest (*yin-yang*’i fenomen), lahendab ta küsimuse universumi algse ühtse olemiseelse seisundi kõige esmasest jagunemisest siiski teisiti kui mitmed eelkäijad. Ta ei jaga traditsioonilist vaadet, mille järgi asjade ja nähtuste

fenomenaalne maailm tekib *yin-yang*'i algete vastasmõju tulemusel, s.t. nende algete primaarsuse ja materiaalsete nähtuste sekundaarsuse ideed. *Zhang Cai* meelest oli alguste alguses ainult *qi*. Ja *qi* sisaldas kaht aspekti – liikumist ja paigalseisu ehk *yang*'i ja *yin*'i. *Qi* kutsub ellu kõik, mis nähtub maailmas fenomenina ja täidab selle. See motiiv ilmneb eriti selgelt sententsis: “See, mis võib olla väljendatud, on olemine. See, mis on olemine – on fenomenaalne. See [mis] on fenomenaalne – ongi *qi*.”²¹ Kõik siin maailmas on tehtud *qi*'st, ning kahelisühtsuse küljed *yin* ja *yang* on *qi* eksisteerimise sisemised moodused.

Veel tuleks peatuda sellel mõneti irriteerival ja raskestimõistetaval küsimusel, mille filosoof on formuleerinud teesina “*tai zui – qi*”. Kuidas mõista Suure tühjuse ehk Suure eetri rolli ja tähendust? Juba uuskonfutsiaanluse-eele filosoofia tõlgendas Suurt tühjust peaaesjalikult kui puhtvaimset alget, mis eelnenud fenomenide maailma tekkele. *Zhang Cai* formuleerib selles küsimuses oma seisukoha väga täpselt; ta konstateerib, et oleks absurdne eeldada, et tühjus produtseerib *qi*. “Kuna Suur tühjus on piiritu, *qi* aga piiritletav, siis on nende iseloomu ja funktsioonide erinevus selline, mis ei võimalda eeldada, et üks kasvaks välja teisest.”²² Teiste sõnadega – filosoof tõmbab selge eristusjoone üldise ja üksiku vahele – mateeria on üleüldine, ent nähtub konkreetsetes vormides. *Zhang Cai* oponeerib oma tõlgitsuses ka *Lao-zi* väitele, et “olemine sünnib mitteolemisest”, ning postuleerib dialektilise vaatenurga: “Ei tohi unustada seda normaalset tõde, et oma olemuselt on nii olemine kui ka mitteolemine lahutamatud.”²³ Kõneldes taoistide väidetest mitteolemise kohta, märgib *Zhang Cai*: kui arvata, et “Suur tühjus – see on ürgalgsete osakesed, siis kaob mitteolemine”, s.t. kui tõdeda, et universum koosneb ürgalgsetest osakestest ja eksisteerib säärasena, siis ei saa mitte kuidagi olla niinimetatud mitteolemist. “Kui väita, et tühjus on suuteline sünnitama ürgalgseid osakesi, siis on tühjus ammendamatu ja osakesed piiritletud ning sel viisil on ka olemus lahti rebitud oma nähtusest.”²⁴

Mõjusa kriitika suunas *Zhang Cai* ka budistide õpetuse pihta fenomenaaalse maailma illusoorisusest, kõige olemasoleva muutlikkusest ja irreaalsusest. Budismi subjektiividealistikud ettekujutused ei leidnud toetust *Zhang Cai* materialismi tendentsiga süsteemis; budistide väited, et kõigi asjade ja nähtuste tõeliseks olemuseks on vaid tühjus, olid *Zhang Cai* meelest absurdsed. Ta kirjutas: “Šakjamuni ei tea [midagi] taeva tahtest ja arvab, et süda sünnitab ja hävitab kõik olemasoleva taevas ja maa peal, eeldab, et väiksem on suure tekkimise põhjuseks, võtab tippu kui juurte ilmumise põhjust, nimetab ammendamatu illusoorseks ja vääraks.”²⁵ Materiaalse substantsi *qi* ammendamatu väljendav nähtuste ja asjade maailm on tõeline ja reaalne – selline on *song*'i filosoofi kindel postulaat.

Zhang Cai ettekujutustes on *qi*’l täielik substantsiaalne tähendus. Ta paneb erilise rõhu *qi*’le kui ühele elementidest, mis kujundab *tai zui* kõrgeimaks loodusmaailma allikaks, mitte aga vaakumiks. On märkimisväärne, et *Zhang Cai* filosoofilise doktriini peamistest sätetest tuleneb olemise esmase seisundi, Suureks tühjuseks nimetatud seisundi positiivne hinnang. Selles mõttes täituvad põhiteesi (“Suur tühjus – see on *qi*”) mõlemad pooled positiivse sisuga, neist on täielikult pühitud maailmahoone vaimse alge esmasuse teooria pooldajatele iseloomulik idealistlik käsitus. Suur tühjus ja materiaalsed osakesed on *Zhang Cai* süsteemis seotud ja teineteist tingivad, kuigi nad kannavad erinevat funktsionaalset koormust. *Tai zui* – mis tundub kuuluvat nähtamatu valdkonda – sõltub *qi* aktiivsusest, mis võimaldab tal väljendada potentsiaalset, ning teiselt poolt lähtub ka kogu olemasoleva aluseks olev *qi tai zui*’st, leiab selles oma lähte ning ka taandub-naaseb sinna oma ettemääratuse tõttu.

Zhang Cai rõhuasetus *qi* ja *tai zui* sünonüümsusele, nendib Chan Wing-tsit, on suure ja olulise filosoofilise tähendusega.²⁶ *Tai zui* termin ise on taoistlikku päritolu ning tihti kasutatav ka budistlike autorite poolt. Ent *Zhang Cai*’l õnnestus see termin ühendada sootuks muulaadse, teisetähendusliku terminiga, mille tulemusel see terminoloogiline paar omandas budistlik-taoistlikust sisust hoopis erineva mõtte. Tähelepanuväärne on selle terminoloogilise eritluse puhul veel see, et postuleerides materiaalsete osakeste *qi* esmasust ja substantsiaalsust, võrdustab *Zhang Cai* selle termini ka *tao*’ga, kuigi *qi* tõlgenduses ei ole *tao* kategooriale nii iseloomulikku ebamäärasust ja amorfsust. Siin ilmneb see uskonfutsiaanliku filosoofia üks kõige tähelepanuväärsemaid tendentse – suund põhiliste ontoloogiliste ja kosmoloogiliste kategooriate sünkreeksusele, nende tunduvat rõhutatumale kattuvusele, kui ilmutas nn. klassikaline filosoofia oma konfutsiaanlikus või taoistlikus hüpostaasis –, mis peamiselt iseloomustabki seda uut suunda hiina filosoofia ajaloos. Võrdlusena võib veel lisada, et üks vendi *Cheng*’e (*Cheng Yi* – 1033–1107) oli veendumusel, et kuigi *tao* on eristamatu *qi*’st, kuigi ta leidub ainult *qi*’s, asub ta (*tao*) siiski kõrgemal tasemel ning on võimsam kui *qi*.²⁷

Zhang Cai õpetus materiaalsete osakeste *qi* esmasusest ja substantsiaalsusest oli silmapaistvaks leheküljeks uskonfutsiaanliku filosoofia raamatus. Ja ehkki kaasaegsed ja ka hilisemad filosoofid ei käsitlenud *qi* kontseptsiooni sellise tõsiduse ja veendumusega, kui tegi *Zhang Cai* ise; ehkki *song*’i ajastu teiste õpetlaste tähelepanu keskpunktis olid teised probleemid ning vaatluse all muud kategooriad ja nende vastastikune seos, ei saanud *Zhang Cai* seatud problemaatikast mööda enam ükski filosoof. Ja seetõttu kõlaski küsimus *qi* kohast ja rollist suuremal või vähemal määral nii *song*’i aja kui ka hiina filosoofia hilisemate aegade õpetlaste arutlustes. Uskonfutsiaanluse tekke- ja õitseaja filosoofidest pööras *qi* kategooria

käsitlemisele kõige rohkem tähelepanu ei keegi muu kui selle ajastu suurim õpetlane *Zhu Xi*, ehkki see kategooria hõlmas tal vaid teisejärgulise koha.

Zhu Xi (1130–1200) viis teatavasti lõpule vana konfutsiaanliku, taoistliku ja budistliku õpetuse sünteesi. Loodud süsteemis – mis aja jooksul muutus ortodoksaalseks ja kanooniliseks – võib leida iga uuskonfutsiaanluse suubuva filosoofilise suuna jälgi. *Zhu Xi* õpetuses on süstematiseeritud ja edasi arendatud uuskonfutsiaanliku filosoofia kõik kuus peamist ideed (Ülim [piir]väärtus – *taiji*, esmaprintsiip – *li*, materiaalne substants – *qi*, inimese loomus – *zing-li*, asjade loomus – *zing*, tunnetus, humaansus – *ren*); mõned neist küll märgatava rõhutusega – *taiji*, *li*. Loomulikult ei saanud ta tähelepanuta jätta küsimust *qi* olemusest, selle mõiste kohast nii üldises ontoloogias kui ka filosoofiliste kategooriate süsteemis. *Qi* kategooria lahtimõtestamisel võis ta tugineda eeskätt *Zhang Cai* materialistlikule kontseptsioonile ning *Cheng Yi* ja *Cheng Hao* (1032–1085) õpetusele – uuskonfutsiaanluse nende rajajate vaadete foonil kujunesidki *Zhu Xi* arusaamad *qi* olemusest. Ta aktsepteeris *Zhang Cai* teooria, ent mitte täielikult; läks veelgi kaugemale kui *Cheng Yi* ning arendas oma üldiselt objektiividealistikus filosoofilises süsteemis välja kahe alge – ideaalse, esmase – *li* – ja materiaalse, teisese – *qi* – dualistliku kontseptsiooni. Kokkuvõtvalt taandub kontseptsioon sellele, et *li* on maailmahoone ülimalt printsipi, kuid vajab kinnistatust teatava *qi* külge; *qi* vajab jälle *li*’d kui oma eksistentsi seaduspära ning seetõttu on nad lahutamatud. Kõiki printsiipe, nii tegelikke kui ka võimalikke, samuti *qi*’d sisaldab füüsilist vormi mitteomav ülim piirväärtus *taiji*, mis eksisteerib kõikides asjades nii kogumina (universum) kui ka üksikuna. Selline käsitlus annab tunnistust selgesti väljenduvast dualismist.

Hiina filosoofia pole oma ajaloo esimeste aastatuhandete jooksul küll üles näidanud erilist liigendumist nn. materialistlikeks ja idealistlikeks koolkondadeks ega “võitlust” nende vahel. Ent alates *song*’i dünastiast võib siiski mõõnda mõningast ägedust nn. materialistlike ja idealistlike tendentside vahel – ning just *li* ja *qi* vastastikuse seose küsimuses. *Zhang Cai* lahendas selle küsimuse, nagu eespool nägime, materialistlikus laadis, kuulutades materiaalsed osakesed esmasteks. Vennad *Cheng*’id hoidusid kõrvale küsimusest: “Mis on esmane – *qi* või *li*?” *Zhu Xi* väljendas end siin aga kahemõtteliselt. Üheltpoolt tundus ta asuvat kindlal veendumusel: “Enne taeva ja maa tekkimist eksisteeris lõppude lõpuks vaid kõrgem printsipi”; “oli vaid printsipi *li*, ning alles seejärel sündisid osakesed”.²⁸ Kuid teisel avaldab filosoof arvamust, et nii kõrgema printsipi kui ka osakeste suhtes “on võimatu öelda, mis ilmus varem ja mis hiljem, ent kui ikkagi ilmingimata tahetakse teada, kust nad tekkisid, siis peab ütleva, et esmalt eksisteeris kõrgem printsipi”.²⁹ Nendest väidetest õhkub

teatud mitmemõttelisust, kahevahelolekut, kuid nähtavasti seletab seda asjaolu, et *Zhu Xi* pidas *li*'d ja *qi*'d teineteisest lahutamatuks, omistades neile sisu ja vormi ühtsuse vastastikuse suhte staatuse. *Qi* ilmselt ei saa olla sõltumatu *li*'st, kuna *li* on see, mille arvel *qi* funktsioneerib. Ent kas saab *li* olla sõltumatu *qi*'st? Ka sellele vastab *Zhu Xi* eitavalt: "Taeva ja maa vahelises ruumis on nii kõrgeim printsiiip kui ka osakesed. Kõrgeim printsiiip on kehalist kesta mitteomava [fenomeni] tee, see on asju sünnitav alus. Ent kõrgeim printsiiip jääb alati [olukorra] peremeheks".³⁰ See tähendab, et *li* kui miski ideaalne on maailma kõiki nähtusi korrastav ja korraldav alus, neid sünnitav esmasus; *qi* aga materjal, millest asjad kujunevad. Seega on *song*'i filosoofi arvates *li* kehatu, ühtne, igavene, muutumatu, hävimatu ja hea, loob asjade eeldused; *qi* on aga vajalik asjade füüsilise vormi, nende individuaalsuse ja transformatsiooni seletamiseks. *Qi* on füüsiline, arvukas, üleminev ja muutuv, ta on ebavõrdne üksikutes asjades, nende füüsilist substantsi loov ning hävitav. Ja kuigi nad mõlemad on teineteisega seotud ("eksistentsi printsiiibi enda olemasolu fakt nõuab *qi* olemasolu"; "*li* on aga vajalik asjade maailma reaalsuse ja universaalsuse seletusena"³¹), mõõnab *Zhu Xi* siiski ka võimalust, mille puhul *li* eksisteerib, *qi* aga mitte. See nähtub ka väitest, et *li* mitte ainult et eksisteeris enne asjade teket ja sünnitas neid, vaid et "isegi kui mäed, jõed ja maa ka häviksid, jääks kõrgeim printsiiip sellele vaatamata eksisteerima".³²

Zhu Xi dualistlikust seisukohast on tingitud ka teatav järjekindlusetus. Tänapäeva teadusliku loogika ranged põhimõtted justkui purunevad hiina mõtleja ambivalentse mõtlemise barjääri vastu. Seetõttu on ka raske täielikult aru saada sellest mõttest, mille ta avas mõistete *li* ja *qi* desifreeringuga. *Zhu Xi* filosoofilised spekulatsioonid näitavad, et ta pidas nii *li*'d kui *qi*'d vastanditeks, ning see vastandlikkus eristab neid. Teiselt poolt ühendab neid ka paratamatu tingitus teineteisest. Võib täielikult nõustuda A. Krasnoviga, et "ei saa väita, et *li* on *qi* suhtes immanentne või transtsendentne; siin on mõlemapoolselt olemas nii üks kui ka teine".³³

Zhu Xi ambivalentset kontseptsiooni võib püüda seletada aga hegelliku dialektika seisukohalt, taandades küsimuse igale fenomenile omasele vastandite ühtsuse ja võitluse seadusele. *Li* ja *qi* on kui ühtse terviku kaks hüpostaasi, kaks eri loomust, ent olles asjades tervikuks kokku liitunud, ei saa neid ka lahutada. Väites, et kõrgeim printsiiip on osakeste alus ning et osakesed on kõrgeima printsiiibi väljenduseks, lisab *Zhu Xi*: "Kõrgeim printsiiip ei lahku kunagi osakestest," eeldades seejuures, et kui rääkida konkreetsetest asjadest ja nähtustest, mis on eraldunud osakestest, siis ei saa kõrgeim printsiiip mitte kuidagi end asjades ilmutada. Seetõttu ta sõnabki: "Kui eksisteeriks kõrgeim printsiiip, aga poleks osakesi, ei saaks kõrgeim printsiiip mitte kusagil end kinnitada; alles siis, kui tekivad osake-

sed, tekib ka printsiibil koht, kus ta saab end ilmutada”.³⁴ (Väide ei ole vastuolus eespool esitatud tsitaadiga *li* iseseisva eksisteerimise võimalusest, kuna esimesel juhul oli juttu kõrgeima printsiibi substantsiaalsusest, teisel juhul aga funktsionaalsusest). Võtmelause selles küsimuses võib aga pidada *Zhu Xi* väidet selle kohta, et “kõrgeim printsiip ja osakesed on kaks nähtust; ent kui vaadata asjadele, siis on nad neis segunenud ja neid on võimatu teineteisest lahutada”,³⁵ s.t. filosoof postuleerib asjade kahe koostisosa, kahe vastandi ühtsuse printsiibi. Selles väites võime samuti näha üksiku ja üldise suhte loogiliselt lahendatud probleemi: üldine ilmutab end üksikus, üksik on üldise väljendus. Lahendades seda iga kultuuri iga filosoofia üht kõige fundamentaalsemat küsimust, võis *Zhu Xi* tugineda oma eelkäijate positsioonidele, kogu varasema hiina filosoofia kogemustele. Saamaks ettekujutust sellest, millel rajanesid *Zhu Xi* vaated üldise ja üksiku küsimuses, teeme järgnevalt ekskursi selle problemaatika arengusse *song*-i-eelses hiina filosoofias.

On tähelepanuväärne, nagu väidab T. Grigorjeva, et hiina filosoofias ei saanudki üles kerkida kreeka filosoofe erutanud küsimus: mis eelnes millele – osa tervikule või tervik osale.³⁶ Hiina filosoofid vaatasid probleemile mõnevõrra teistsuguselt positsioonilt. Nende huvid keskendusid maailma eri tasandite suhetele: ühtsele ja mitteilmutanule, sellele, mis on transtsendentaalne vormide suhtes (*taiji, tao*), ning üksikule, vormiliselt nähtumuslikule. Sellest kõneleb üpris kujukalt mitugi *Daodejing*i teksti lõiku; dialektiliselt kõrvutab tervikut ja osa, ajalist ja ajatut ka *Zhuang-zi* traktaat (“Ehkki maailmaruum on hüglasuur, on selle muutus ühetaoline. Ehkki asjade müriaade on rohkesti, on nende kord üks”³⁷) – tekstid, mis seega määrasid väga tugevalt hiina filosoofia ontoloogiliste vaadete edaspidised suunad. On loomulik ka, et üksiku ja üldise küsimust käsitledes arvestas *Zhu Xi* veel budistliku ontoloogia seisukohtade, samuti taoistliku filosoofia saavutustega selles valdkonnas. Nii tugines näiteks olemise irreaalsuse argumentatsioon hiina budismis üksiku ja mitmuse dialektika subjektīvsele tõlgendusele. Üksik kui buddha loomus kuulutati jagamatuks, kogu fenomenaaalse maailma vormide mitmekesisuses sisalduvaks; ta moodustas üheaegselt nii iga üksiku [asja] olemuse kui ka kõikide [asjade] substantsi. Üheaegse ja jagamatu asjade substantsi ning nende olemusena eksisteerib üksik kõiges ja kõikjal tervikuna ja täielikult, olles samane iseendaga ja seeläbi ka mitmusega. Ning samal ajal, kuna mitmus eksisteerib eraldatuna, üksikuis üksteisest erinevais [asjus], peetakse ka üksikut mitmusest erinevaks. Üksik ja mitmus on sel viisil ühtaegu samad ja ka erinevad. Kõik empiirilise olemise nähtused on ühtaegu nii samad kui ka erinevad.

Need budistliku dialektika seisukohad suubusid tugeva vooluna

hiina filosoofilisse mõttese I aastatuhande teisel poolel*, avaldades märgatavat mõju selle ontoloogilistele kontseptsioonidele. Ka II aastatuhande esimeste sajandite uuskonfutsiaanlik filosoofia arenes pidevas mõõduvõtus ja poleemikas nii taoistliku kui ka võõramaise budistliku õpetuse ontoloogiliste ja kosmoloogiliste vaadetega. Omalaadseks mõttestimulaatoriks kujunes sel ajajärgul ka sootuks algupärane suund hiina filosoofias – *ch'an*-budism, mis oma paradoksaalsuse ja paljuski totaalsesse nihilismi kalduva määsulisusega, oma kummalise triksteri-positsiooniga konfutsiaanluse ja taoismi vahel sundis kõiki teisi koolkondi ja suundi kindlustama ja lihvimata argumente ükskõik millises filosoofilise spekulatsiooni valdkonnas. Lõpetades seda mõneti kõrvalist, ehkki *Zhu Xi* filosoofiliste vaadete geneesi seisukohalt vajalikku ekskursi üldise ja üksiku käsituse arenguloosse, tsiteeriksime veel üht *ch'an*'i filosoofia fundamentaalset teost “Lambi muundumine”:

Üks kõiges.

Kõik ühes –

Nii kui see on hoomatud,

Pole enam ka muret selle üle, kui täiuslik on su olemine.³⁸

Tuginedes ülalmainitud doktriinide rikkusele, esitab *Zhu Xi* üksiku ja üldise küsimuses oma kuulsa teesi: “Kõrgeim printsiip on üks, kuid ta hajub erinevas”,³⁹ üldistades sellega eelneva filosoofia kogemuse. Kui seda teesi vaadelda, lähtudes *li* ühinemisest *qi*'ga, siis ilmneb *Zhu Xi* vaadete kohaselt, et kõik ühtset Kõrgeimat printsiipi kehastavad asjad on spetsiifilised ning erinevad. Ta kirjutab: “Kõikidele asjadele on omane Kõrgeim printsiip, kõik printsübid lähtuvad ühest lätest, kuid erinevuse tõttu nende asjade olukorras, milles nad asuvad, nad ka nähtuvad erinevalt”.⁴⁰

Hiina filosoofi arutlustes *li* ja *qi* vastastikuse seose üle, üldise ja üksiku üle võib leida teatud sarnasuse Aristoteelse vaadetega. Nii nagu vanakreeka mõtleja oli veendumusel, et üldine ehk universaalne ei saa eksisteerida üksikust lahus ega asu kusagil Platoni ideede maailma sarnases transsendentaalses sfääris, vaid on üksiku suhtes immanentne, nii uskus ka *Zhu Xi*, et *qi*'le on omane *li*, et üldist tundma õppimata on võimatu mõista ka üksikut. Ta aktsepteeris mõlemad – nii üksiku kui ka üldise. Seetõttu ei saagi Carsun Chang'i mõõnduse kohaselt *Zhu Xi*'d arvata ei monistide ega dualistide kategooriasse – kumbki termin pole siin kohaldatav.⁴² Ilmselt

* See mõju avaldus ka ontoloogia arengus Indias endas, näiteks *vedanta* õpetuses. “Kogu universum on mäng “ühtsuse mitmuse” ja “mitmuse ühtsuse” vahel. Kogu universum on diferentseerumise ja ühtsuse mäng, lõpliku ja lõputu mäng”.⁴¹

pole otstarbekohane suruda *song'i* ajastu filosoofi Euroopa filosoofiale nii harjumuspärastesse ja ka ahvatlevatesse raamidesse, millest üks tähistab platonlikku, teine aga aristoteleslikku filosoofi. Oma uuskonfutsiaanliku filosoofia alases fundamentaalses teoses hoiatabki Carsun Chang säärase klassifikatsiooni eest. Esitades *Zhu Xi* ja vanakreeka mõtlejate Platoni ja Aristoteelse filosoofiliste vaadete sügava ja mitmekülgse eritluse, jõuab tänapäeva teadlane järeldusele, et "fenomenaalse maailma uurijana oli ta (*Zhu Xi* - P.K.) aristoteleslane, kuid oma idealismis oli ta ka platonlane."⁴³ *Zhu Xi* rõhutab tihti vajadust tundma õppida fenomenaalseid nähtusi, pidades seejuures pidevalt silmas nende ühtsust *li*'ga. Ja selles ilmneb küllaltki tugevalt hiina ja vanakreeka filosoofi seisukohtade kokkulangevus. Mõlemad kinnitavad, et üldisel ei ole iseseisvat, individuaal-konkreetsest erinevat eksistentsi. Kokkulangevad on oma tähenduselt ka Aristoteelse *vorm* ja hiina filosoofi *li*. Kreeklane väidab, et vormitut materiat ei eksisteeri, *song'i* õpetlane kordab teda, öeldes, et ei ole *li*'d ilma *qi*'ta. Samas näeme aga ka vaadete mõningast lahknevust, millele juhib tähelepanu Carsun Chang: "Esimese jaoks on universaalid mõistetavad läänelikus mõttes kui loogilised ideed, teise puhul käsitatakse *li*'d peale selle, et ta väljendab [nähtuse] klassi üldist karakteristikat, veel ka kui füüsilist ja moraalselt maailma hõlmavat elumahtu."⁴⁴ Tundub veel, et hiina filosoofi loodud õpetuses on suhteliselt rohkem kohta dialektilisel mõtteviisil. Ta nägi loomuliku na põhimõtet ühe nähtuse jagunemisest kaheks ("kõrgeim printsiip on üks, ent ta hajub erinevas") ning vastandite interaktsiooni üleüldisusest asjades ja nähtustes. Vastates *Zhou* "Muutuste raamatu" kommentaarides sisalduvale väitele - "Ülim [piir]väärtus sünnitas kaks alget, kahest algest sündis neli stiihiat, neli stiihiat sünnitasid kaheksa trigrammi" - täheldab *Zhu Xi*: "Siin jaguneb üks kaheks ja nii toimub see kõikjal ja alati kuni lõpmatuseni; ühest sünnib kaks". Või siis: "See, et ühest sünnib alati kaks, on ülim loomulik printsiip."⁴⁵ *Zhu Xi* teadvustas, et vastandite olemasolu on asjade ja nähtuste tegeliku eksistentsi tingimus. "Ei saa olla," märkis ta, "et taeva ja maa vahelises ruumis asuvatel asjadel ei oleks vastandeid."⁴⁶

Uuskonfutsiaanliku filosoofia korüfee uuriv ja range mõte ei pürdunud asjade ja nähtuste vastuolude pelga konstateerimisega: ta otsis neid ka iga üksiku fenomeni seesmises struktuuris. Veel enam - ta täheldas dialektilise tuuma olemasolu ka kasutatavates kategooriates, sealhulgas ka oma süsteemi peamistes kategooriates, *li*'s ja *qi*'s. Teoreetiliselt domineerib *li* *qi* suhtes, ent reaalselt eeldab nende vastastikune suhe samasust. Väljendamaks selle suhte eripära, kasutab *Zhu Xi* mõistukujundit: "*li* sõltub *yin*'ist ja *yang*'ist niisamuti kui ratsanik oma hobusest"⁴⁷, s.t. et ka *li* printsibiilile on omane seesmine vastuolulisus ja kuhesus. Mis puutub *qi*'sse, siis siin järgis *Zhu Xi* klassikalisi vaadet nende osakeste olemuse kohta: kord

esinevad nad *yinqi*, kord *yangqi* osakeste näol. Kuid *yinqi* ja *yangqi* on samuti ühtsed ning "mis tahes Taeva-aluses toimuv muutus ei saa realiseeruda nii kaua, kui ta on üks; muutus saab toimuda vaid siis, kui ühes on juba kaks. Ainult siis, kui on olemas üks tume ja üks hele [alge], võivad nad muutuda ja sünnitada kõiki asju".⁴⁸

Dialektiline lähenemine oli kaheldamatult *Zhu Xi* filosoofilise süsteemi tugevaks küljeks. Vastuoludele ja nende ühtsusele arenguprotsessis pööras ta suurt tähelepanu, väites tihti, et vastandid ja ühtsus on lahutamatud. Seda tuleb silmas pidada, kui vaagime *li-qi* relatsiooni *Zhu Xi* filosoofiliste vaadete üldises süsteemis. *Li* ja *qi* on vastanditena teineteise suhtes opositsioonis, kuid samal ajal ka sünnitavad teineteist, olles samased, ehk – nagu eespool nägime – tingivad nad õigupoolest teineteise olemasolu. *Zhu Xi* veendumuse kohta nähtuste dialektilisest ühtsusest annab tunnistust ka asjaolu, et ta hindas väga positiivselt *Zhang Cai* esitatud postulaate "üks ese – kaks keha"; "üks saladuslik on kaks ning seepärast ta muutub". *Zhu Xi* meelest "on need äärmiselt targad sõnad".⁴⁹ Arendades oma eelkäija mõtet, näitas *Zhu Xi* vastandite seost ja ühtsust. "Ehkki üheltpoolt," arvas ta, "eksisteerib kaks, koonduvad nad [tegelikult] ühte", rõhutades seega vastandlike tendentside ühtsust. "Vastasel juhul ei saaks tumeda või heleda alge vähenemine või kasv ise toimida ega nähtuda."⁵⁰ Teisal toonitab ta, et ühtsus võib aset leida vaid vastandite olemasolu puhul: "Ma ütlen, et on ainult need kaks ja seetõttu eksisteerib ka üks. Kui pole kaht, ei saa näha ka ühte ja siis lakkab toimumine."⁵¹

Zhu Xi filosoofias sisalduv sügav dialektiline mõte näitas aastasadu teed filosoofide järgnevatele põlvkondadele. Tõsi, ka *Zhu Xi* vaated kanoniseerusid (või kanoniseeriti) ja omandasid aja jooksul jäikuse, dogmaatilisuse, ent oleks vahest ülekohtune süüdistada selles *songi* ajastu suurimat filosoofi ennast. See nimi särab tänaseni hiina filosoofia taevavõlvil; loodud sünkretistlik, kuid ka harmooniline süsteem oli hiina mõtte toitepinnaks väga pika ajaloolise tee jooksul. Ja tundub, et selle süsteemi suurimaks väärtuseks kujunesid ja on veel tänapäevalgi nimelt dialektilised seisukohad, dialektiline mõtteviis on alati olnud arengu suurepäraseks stimulaatoriks.

Lõpetades eritlust *qi* kategooria evolutsioonist ja selle tõlgit-susest uuskonfutsiaanliku filosoofia poolt, püüaksime lühidalt esitada veel võrdlus- ja erisusjooni selle kategooria euroopalike vastete suhtes. Kõigepealt torkab silma, et oma üldraames tuletab *qi* kontseptsioon väga tugevalt meelde vanade kreeklaste atomistikat; veelgi rohkem – selles avaldub jooni, mis lähendavad teda tänapäeva vaadetele universumi füüsilise loomuse kohta. Nii nagu Leukipose-Demokritose aatomid, nii on *qi*'gi fenomenaalse maailma materiaalne alus, kõikvõimalike asjade kujunemise telliskivi. Tõsi, täielik sarnasus on vahest välistatud, kuna vanakreeka atomistide arvates koosnes

kõik olev kõikehõlmavast tühjusest ja lõputust hulgast aatomitest,* kuid hiina filosoofid, ehkki aktsepteerisid – ja väga rõhutatult – koгу olemasoleva tühjust, ei asetanud selle kõrvale samavaärset teist (vähemalt need filosoofid, kes pidasid tühjust ja mitteolemist koгу olemasoleva substantsiaalseks esmalätteks). Omakorda ei täitnud need teooriad, mis rääkisid *qi* materiaalsete osakeste esmasusest, nende osakestega tühja ruumi; nad kas asetasid täieliku võrdusmärgi nende vahele (*Zhang Cai*) või ei tundnud tarvidust mingite muude substantside järele (*Liu Jun-yan*) või loovutasid substantsiaalse positsiooni teistele kategooriatele – *taiji*, *li* (*Zhu Xi*). Seetõttu ei saagi öelda, et *qi* on seesama, mis Anaxagorase *homoiomeerid* (asjade seemned), ehkki “seemnete” ühinemine põhjustab asjade kujunemise, nende lahutumine aga kadumise – nii nagu *qi* puhulgi.

Esmaalgete olemuse ja omaduste erinevus ilmneb ka nende aktiivsuse karakteristikas ning struktuuris. Vanakreeka atomistide vaadete kohaselt toimuvad kõik protsessid tänu ühe aatomi pörkumisele ja haakumisele teise aatomiga ning seejuures ei analüüsita nende pisimate osakeste struktuuri. Teistsugust pilti näeme hiina õpetustes; väga lühidalt ja tabavalt on öelnud T. Grigorjeva, mööndes, et *qi* ei vaja ei välismõju ega esmatõuget: omades *yin-yang*’ilikku struktuuri, on tal seega olemas ka liikumise seesmine läte.⁵³ Nagu eespool juba märgitud, ei ole *qi* üks kahest (aatomid või tühjus); *qi* on nii üks kui ka teine ehk üks (atomaarne alge) ja sootuks muu (*li*, *taiji*). Kuid samal ajal on ta seesmiselt aktiivne, talle on omased nii paigalseisu kui ka liikumise karakteristikud ja mis veelgi olulisem – *qi* on isearenev substants, mille mootoriks on liikumise igimudel – *yin-yang*’i kahelisühtsus.

“Läänemaailmas (alates Leukipposelt kuni N. Bohrini) on maailmasubstantsi (materია) suhtes valitsenud kaks seisukohta,” väidab T. Grigorjeva, “ja iga kord on üks neist domineerinud. Ühed väidavad, et kõik on eeter, teised – et kõik on aatomid ja tühjus. Alles käesoleval sajandil on täiendusprintsipi avastamine need kaks seisukohta lepitatud; maailmasubstants on ühtaegu nii laineline kui ka korpuskulaarne...” Tänapäeva teaduskeeles kõneldes, *qi* on kontinuaalne, ühtne (teda ei samastata asjata absoluudi – *taiji*’ga) ja ka diskreetne, korpuskulaarne; on ühtaegu pidev ja pidetu... Ent omavahel on *qi* osakesed seotud, omavahelises osaluses ning see annabki *yin-yang*-suhetele täiuse.⁵⁴

* Mõningad Aristotelese teose “Demokritosest” säilinud fragmendid demonstreerivad atomistide mõttekäiku: “Demokritos oletab, et igavesed [alged] on oma loomult väikesed, arvuliselt loendamatud esmaolekud. Peale selle eeldab ta, et [tõeliselt olev] on veel miski muu – mõõtmelult lõputu suur koht. Ta nimetab [seda] kohta järgmiste nimedega: *tühjus*, *eimiski*, *piiritu* ja igaüht neist [üalmainitud] esmaolekutest [nimetab] ta *mis*, *täis* ja *olemine*”.⁵²

Vanahiina mõttetarkuse varasalved sisaldavad rohkesti sellelaadseid tähelepanekuid ehk kokkulangevusi tänapäeva teadusliku maailmapildiga. Seda on XX sajandil leitud ja täheldatud nii loodusteaduslik-filosoofilistes kontseptsioonides kui ka filosoofilise mõtlemise struktuuri valdkonnas endas, teadusliku mõtte liikumise meetodeis ja moodustes, ühesõnaga – meie mõtlemisviisis, mis võib ainult võita, integreerudes hiina filosoofilise mõtte paradigmadega.

KIRJANDUS

- 1 H.G. Creel. Chinese Thought from Confucius to Mao. London: Eyre & Spottiswoode, 1954. P. 216.
- 2 Chan Wing-tsit. Neo-Confucianism: New Ideas in Old Terminology // Philosophy East and West. Honolulu, 1967. Vol. XVII. N 1–4. P. 18.
- 3 Sealsamas. P. 34.
- 4 Sealsamas. P. 247.
- 5 Ю.С. Щуцкий. Китайская классическая “Книга перемен”. Москва: Изд-во восточной литературы, 1960. С. 79.
- 6 Chang Carsun. The Development of New-Confucian Thought. New York: Bookman Associates, 1957. P. 274.
- 7 Chan Wing-tsit. Neo-Confucianism. P. 17.
- 8 Sealsamas.
- 9 История китайской философии (ИКФ). Москва: Прогресс, 1989. С. 45.
- 10 Sealsamas. С. 151.
- 11 Sealsamas. С. 202.
- 12 Sealsamas. С. 204.
- 13 Sealsamas. С. 293.
- 14 Sealsamas. С. 300.
- 15 Sealsamas. С. 314.
- 16 A Source Book in Chinese Philosophy (SB). Princeton (New Jersey): Princeton University, 1963. P. 171.
- 17 ИКФ. С. 17.
- 18 SB. P. 171.
- 19 ИКФ. С. 315.
- 20 Sealsamas.
- 21 SB. P. 172.
- 22 Sealsamas. P. 174.
- 23 Sealsamas.
- 24 ИКФ. С. 316.
- 25 Sealsamas. S. 316.
- 26 SB. P. 252.
- 27 Sealsamas. P. 208.
- 28 ИКФ. С. 334.
- 29 Sealsamas.

- 30 Sealsamas.
- 31 А.Б. Краснов. Учение Чжу Си о природе человека // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. Москва: Наука, 1982. С. 126-148.
- 32 ИКФ. С. 334.
- 33 А.Б. Краснов. Учение Чжу Си о природе человека. С. 127.
- 34 ИКФ. С. 334, 335.
- 35 Sealsamas. С. 335.
- 36 Т.П. Григорьева. Человек и мир в системе традиционных китайских учений // Проблема человека в традиционных китайских учениях. Москва: Наука, 1983. С. 127.
- 37 СВ. Р. 204.
- 38 D.T. Suzuki. Manual of Zen Buddhism. New York: Grove Press Inc., 1935. P. 82.
- 39 ИКФ. С. 335.
- 40 Sealsamas. С. 336.
- 41 Vivekananda. Thoughts on Vedanta. Calcutta: Udbodhan Office. Baghbazar, 1964. P. 55.
- 42 Chang Carsun. The Development of New-Confucian Thought. P. 254.
- 43 Sealsamas. P. 254-255.
- 44 Sealsamas. P. 260.
- 45 ИКФ. С. 337.
- 46 Sealsamas.
- 47 Chang Carsun. The Development of New-Confucian Thought. P. 261.
- 48 ИКФ. С. 338.
- 49 Sealsamas. С. 337.
- 50 Sealsamas. С. 338.
- 51 Sealsamas.
- 52 Материалисты Древней Греции (МДГ). Москва: Гос. изд-во политической литературы, 1955. С. 62.
- 53 Т.П. Григорьева. Человек и мир в системе традиционных китайских учений. С. 11.
- 54 Sealsamas.

GOTTLOB BENJAMIN JÄSCHE IMMANUEL KANTI LOENGUTE VÄLJAANDJANA

Eduard Parhomenko

Filosoofia ajaloos pälvib Gottlob Benjamin Jäsche, Tartu ülikooli filosoofiaprofessor aastail 1802–1838, tähelepanu eelkõige Immanuel Kanti loogikaloengute väljaandjana. Ka kaasaegete seas sai ta tuntuks selle tööga. Kanti loogikaloengute editsioon määras paljuski Jäsche kui kantiaani positsiooni nii teiste Kanti-järgijate seas kui ka ajastu filosoofilisel maastikul üldse. Ent oma üksiklikkuses võib see editsioon jätta Jäsche seisukohalt mõneti juhusliku mulje. Püüdes aga vaadata Kanti seisukohalt, võib samuti jääda arusaamatuks, miks ikkagi loogikaloengud ja miks nimelt Jäsche osavõtul. Lihtne ja lakooniline vastus – Jäsche oli Kanti õpilane – pigem varjab kui selgitab.

1790. aastal päädis Kant oma filosoofilise süsteemi teosega “Kritik der Urteilskraft”. 1793 tuli “Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”, 1797 “Metaphysik der Sitten”; nende teostega töötas Kant läbi ning mõtles lõpuni kindlad osad oma süsteemis.

Kant oli pidanud moraalifilosoofia- ja loodusõigusloenguid. Moraali- ja õigusfilosoofia on ka teose “Metaphysik der Sitten” sisuks. Tuleks küsida, mis seos on nende korraliste loengute ja mainitud teose vahel. Kanti-uurijate arvates on see küllaltki kaudne – “Metaphysik der Sitten” ei sündinud vahetult loengutest nagu enamik teistest I. Kanti teostest.¹ Ka Kant ise ei käsitanud seda teost loengute publikatsioonina.

Ses suhtes eristub täiesti selgelt Kanti 1798. aastal ilmunud “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht”, mida ka autor käsitas loengute alusel sündinud teosena.² “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht” oli esimene loengukursus, samas aga ka viimane teos, mille Kant ise trükki toimetas. Järgnesid jüngrite veel meistri eluajal editeeritud loengud: 1800 Jäsche poolt Kanti loogika³, 1802 Friedrich Theodor Rinki poolt Kanti füüsiline geograafia⁴ ja 1803 Kanti pedagoogika⁵. 1801–1805 ilmus raamatukaupmees Georg Vollmeri eestvõtmisel Kanti füüsilise geograafia loengute konkureeriv väljaanne⁶. 1817 trükkis kameralist Karl Heinrich Pölitz Kanti

filosoofilise religiooniõpetuse⁷ ning 1821 metafüüsikaloengud⁸. Need kaks viimast meest ei kuulunud Kanti lähikonda, editsioonid olid loengute kuulajate ülestähenduste ümbertrükid.

Kanti enda suhtumine oma käsikirjalisse pärandisse, selle säilitamise ja väljaandmisse polnud sugugi ühene. On andmeid, et Kant oli huvitatud oma loenguis konsepteeritu levimisest.⁹ Ent ühes oma 1791. aasta testamendi kavandis soovib ta, et kõik käsikirjad lõpuks hävitataks, sealhulgas tihedalt märkusi ja täiendusi täiskirjutatud loengute kompendiumid, sest et neid ei saa keegi kasutada ning oma loetamatuses võiksid nad olla vaid vääralt mõistetud.¹⁰ Ka "Anthropologie" eessõnas oli Kant veendunud, et mitte keegi peale ta enda ei suuda lugeda füüsilise geograafia loengute käsikirja, ta ise oma vanuse tõttu ei jõua seda enam trükiks ette valmistada.¹¹ Pärast seda seletust "Anthropologie" eessõnas sai Kant hulgaliselt abipakkumisi loengute väljaandmiseks. Ent ometi ta viivitas. Siit võib järeldada, et Kantil polnud kuigi kindlat tahtmist oma loenguid trükituna laialt levitada. Kuid ligi kaks aastat hiljem muutis ta äkitselt meelt ning tegi loengute väljaandmise ülesandeks oma õpilastele.

Selle järsu meelemuutuse üheks põhjuseks võis olla Kanti ründav Johann Gottfried Herderi "Metakritik",¹² millele Rink ja Jäsche vastasid kogumikuga "Mancherley zur Geschichte der Metacritischen Invasion"¹³. Selle eessõnas kuulutas Rink, et Kant andis talle ja Jäschele üle oma loengute käsikirjad: "Jäsche ja mina võime nüüd kindlalt lubada [...] tänu härra professor Kanti armulikkusele vähehaaval välja anda tema metafüüsika – millega saab silmnähtavalt tõestatuks härra Herderi plagiaat –, tema loogika, loomulik teoloogia, füüsiline geograafia ja teisi huvitavaid kirjutisi."¹⁴ Kogumiku artiklis "Ueber die drey Grundvesten des modernen Empirismus einer phantasierender Vernunft, Raum, Zeit, und Kraft" märkis Jäsche, et ta kasutas Herderi arvustamisel Kanti enda metafüüsikaloengute käsikirja.¹⁵ Võib oletada, et andnud Jäschele ja Rinkile Herderi tõrjumiseks kasutada loengute käsikirju, otsustas Kant 1799. aastal teha samadele meestele ülesandeks oma loengute väljaandmise. Selle üheks eesmärgiks pidi olema seniste ja ka edaspidiste kriitilise filosoofia väärtõlgenduste ja nn. plagiaatide (milleks kuulutati näiteks Herderi "Metakritik") paljastamine ja tõrjumine. Niisiis sai Kanti loengute käsikirjade editeerimise vahetuks ajeks filosoofiline intriig ja sulesõda.

Jäsche pidi trükiks ette valmistama Kanti loogika- ja metafüüsikaloengud, Rink – pedagoogika- ja füüsilise geograafia loengud. Jäschele ülesantud tekstid on filosoofia seisukohalt keskse tähtsusega, seega oli tema ülesanne tunduvalt raskem ja vastutusrikkam kui Rinki oma. Kummale neist jäi loomuliku teoloogia käsikiri, on selgusetu. Tundub, et kavatseti Kanti käsikirjade laiaulatuslikku avaldamist. Sellele näib osutavat Rinki ülaltoodud avaldus kogumiku

Metafüüsika- ja loogikaloenguid pidas Kant Königsbergi ülikoolis aastail 1755–1796. Sellal kehtinud nõudmistele kohaselt tuli loengus lähtuda mõne üldtunnustatud autori õpikust. Seetõttu lugeski Kant oma loogikakursust peamiselt wolffiaanide Ch. Baumeisteri “Loogika” ning seejärel, hiljemalt 1765. aastast G.F. Meieri teose “Auszug aus der Vernunftlehre” 1752. aasta väljaande põhjal. See viimane oligi Jäsche trükki toimetatud Kanti loogikaloengute aluseks. Metafüüsikaloenguid pidas Kant wolffiaan A.G. Baumgarteni kompendiumi “Metaphysik” 1757. aasta väljaande põhjal.

Kanti kui algupärase mõtleja puhul kerkib küsimus, kuidas ta suutis kogu oma lektoriks olemise aja vältel pidada loenguid niisuguste autorite põhjal, kelle filosoofilised lähted oli Kant ise ületanud ning purustanud. Kant on oma suhtumist loengutes esitatavasse järgmiselt iseloomustanud: “Palju aastaid varem, enne kui puhta mõistuse kriitikaga alustades olin uuele kirjanduslikule rajale asunud, olin oma loogika, metafüüsika, moraali ja antropoloogia, füüsika ja õigusõpetuse loengutes autoreid, kelle olin valinud endale teejuhiks, mitte lihtsalt kommenteerinud, vaid vaadeldnud, kaalunud laiendada ning püüdnud viia mulle parematena näivatele alustele. Niisugusel kombel minu loengud osalt kasvasid, osalt läksid paremaks, ent alati arvestades kord võimalikku süsteemi kui iseseisvat tervikut, nii et need hiljem (pärast 1781. aastat) ilmunud teosed võivad näida neile [s.t. loengule – *E.P.*] peaaegu vaid süstemaatilise vormi ja täiuse andnud olevat.”¹⁶

Kant oli kirjutanud Meieri ja Baumgarteni kompendiumide lehekülgedele veertele ja vahelekõidetud lehtedele tihedalt märkusi ja täiendusi. Kanti “Loogika” eessõnas kirjeldab Jäsche käsikirja valimust: “Mõeldud kompendiumi eksemplar, mida ta loenguis kasutas, on, nagu kõik teised õpikud, mida ta samal otstarbel tarvitas, paberiga läbi kõidetud; tema üldisemad kui ka spetsiaalsed märkused ja selgitused asuvad osalt vahelekõidetud paberil, osalt õpiku enese tühjadel veertel. Ning see märkustes ja selgitustes siin ja seal laiali puistatud kirjalikult ülestähendatu moodustabki nüüd selle materjalisalve, mida Kant oma loenguis ette valmistas ning mida ta aegajalt uute ideedega suurendas, osalt erinevaid üksikasju arvestades ikka ja jälle taas revideeris ja täiendas. Seega sisaldab see olulise kõigest sellest, mida Meieri õpiku kuulus kommenteerija vabas vormis peetud loogika loenguis tavatses oma kuulajaile edastada, ning seda, mida ta pidas ülesmärkimist väärivaks.”¹⁷

Eelnevast ilmneb, et Kant käsitas loengutes kompendiumes sisalduvat vastavalt oma seisukohtadele. Veel enamgi: loengust koorus välja Kanti kriitiline filosoofia. Üheltpoolt osutab see loengute tähtsale osale ja kohale Kanti filosoofia kujunemisel ning ühtlasi sel-

le arengu kajastamisel; tõstab teravalt esile kriitikaelse ja kriitilise Kanti, Kanti-eelse ja Kanti enese filosoofia seose probleemi. Teiselt-poolt aga pani see Jäschet Kanti loengute toimetaja ja avaldajana täitma tunduvalt keerulisemat ja vastutusrikkamat osa, kui võinuks esmapilgul arvata.

Enne kui minna lähemalt Kanti loogikaloengute juurde, tuleks vaadelda Kanti loogikakäsitlust üldse ning selle kohta filosoofilises süsteemis. Selleks annab hea võimaluse "Kritik der reinen Vernunft".

Kant oli seisukohal, et Aristotelesest saadik ei ole loogika enam edasi arenenud ega arene ka edaspidi.¹⁸ Kant eristas loogikat kui arureglite teadust esteetikast kui meelelisuse reeglite teadusest. Loogikas eneses eristas ta üldist ja erilist loogikat. Üldine loogika sisaldab "mõtlemise täiesti paratamatuid reegleid [...] hoolimata objektide erisusest"¹⁹. Seda võib nimetada elementaarloogikaks. Eriline loogika sisaldab "teatud liiki objektide üle õieti mõtlemise reegleid"²⁰. See võib olla mõne eriteaduse organon. Elementaarloogika jaguneb üldiseks puhtaks loogikaks (*allgemeine reine Logik*) ja üldiseks rakendusloogikaks (*allgemeine angewandte Logik*). Viimane käsitleb "subjektiivsetes empiirilistes tingimustes aru kasutamise reegleid, mida meile õpetab psühholoogia"²¹. Üldine puhas loogika see-eest aga abstraherub kõigest empiirilisest, mis toimib meie arule²² – tunnetuse kõigist objektidest²³, tunnetuse kogu sisust²⁴. Üldine puhas loogika käsitab "ainult loogilist vormi teadmiste suhtes iseendaga, s.t. mõtlemise vormi üldse".

Kanti seisukohalt on oluline eristada üldist loogikat transsendentaalsest loogikast. Eristanud puhta mõtlemise empiirilisest, tuletab Kant sellest loogika, mis ei abstraheru tunnetuse kogu sisust, vaid ainult tunnetuse empiirilisest osast. See on transsendentaalne loogika, mis käsitleb ainult asjade tunnetamise aprioorseid eeltingimusi.²⁵ Transsendentaalne loogika on "puhta aru ja mõistusetunnetuse teadus, mille kaudu me mõtleme asju täiesti *a priori*".²⁶

Siinkohal tuleks rõhutada, et Jäsche editeeritud Kanti loogikaloengute kompendium on mõeldud üldise ehk formaalse loogika, mitte aga transsendentaalse loogika kompendiumina. Seda taotlust kinnitab kaudselt Jäsche poolt kompendiumile kirjutatud eessõna, kus Jäsche eristab järsult Kanti-loogikut Kantist-transsendentaalfilosoofist. Üldise ja transsendentaalse loogika vahe on põhimõtteline ning olulisem kui eristused ning nende järgimine üldise loogika enese raames.

Eelnenuga seoses on tähelepanuväärne loogika koondmääratluse algus loogikakompendiumi peatüki "Loogika mõiste" alguses: "Die Logik ist eine Vernunftwissenschaft nicht der blossen Form, sondern der Materie nach; [...]"²⁷ Kuidas seda katket mõista ja ühtlasi tõlkida? Näiteks loogikakompendiumi uued väljaandjad on seda

ilmselt mõistnud järgmiselt: “Loogika on mõistuseteadus mitte palja vormi, vaid sisu poolest.”; s.t. välistavalt – sisu, aga mitte vormi poolest. Nentinud sellise väite täielikku ekslikkust loogika mõiste seisukohalt, ruttasid nad seda oma väljaannetes ümber pöörama: “Loogika on mõistuseteadus mitte sisu, vaid palja vormi poolest; [...]”²⁸, viies seega vastavusse formaalse loogika määratlusega.

Laskumata siinkohal filoloogilistesse peensustesse, tuleks osutada veel ühele võimalusele mõista (ning tõlkida) käsitledavat katket: “Loogika on mõistuseteadus mitte ainult vormi, vaid ka sisu poolest.”²⁹ Niisugust tõlget-tõlgendust kinnitavad ka mitmed katked Kanti enese käsikirjast.³⁰ Näiteks nr. 1612: “Die Logic ist eine Vernunftwissenschaft sowohl der Materie als Form nach.” – “Loogika on mõistuseteadus nii sisu kui ka vormi poolest.”³¹

Niimoodi mõistetud loogika koondmääratluse algus osutab pigem transtsendentaalsele kui formaalsele loogikale. Sisu all on silmas peetud mõtlemise aprioorseid struktuure.

Kuigi Jäsche editeeritud Kanti loogikaloengute kompendiumis on märgitud transtsendentaalse ja formaalse loogika erinevus,³² tundub ometi, et Jäsche pole sugugi mitte alati suutnud Kanti käsikirja vastavaid mõttekäike üksteisest eristada ning täpsustada, nii et nad omavahel vastuollu ei satuks.³³ Ent Kanti-uurijad on täheldanud, et loogika loengute käsikirjas on sageli raske, kui mitte võimatu kindlaks teha, kus on jutt just formaalsest ehk üldisest, kus aga transtsendentaalsest loogikast.³⁴

Õppides aastail 1783–1785 Halle ülikoolis teoloogiat, käis Jäsche kuulamas ka filosoofiaprofessori Johann August Eberhardi loogika- ja metafüüsikaloenguid, mida too kandis ette nendesamade Meieri ja Baumgarteni õpikute põhjal³⁵, mis Kantki. Ühtlasi peab Jäsche oma lühikeses elulookirjelduses vajalikuks mainida, et huvi loogika vastu tekkis tal juba gümnaasiumi ajal: ta uuris iseseisvalt Wolffi loogikakompendiumi.³⁶ Need asjaolud seletavad justkui mõneti, miks Kant usaldas loogika- ja metafüüsikaloengute üllitamise just Jäschele. Ent nõutav oli ka Kanti enese filosoofia põhjalik tundmine.

Kanti “Loogika” eessõna septembrist 1800 alustab Jäsche mõttega: “See oli juba poolteise aasta eest, kui Kant tegi mulle ülesandeks tema loogikat, nii nagu ta seda avalikes loenguis oma kuulajatele ette kandis, trükkis avaldamise tarvis läbi töötada ning see siis õppekäsiraamatuna (*kompendiöses Handbuch*) publikule üle anda. Seetarvis sain ma talt tema omaenda käsikirja, mida ta oli kasutanud oma loenguis, koos erilise, minule austava usaldusavaldusega, et mina, tundes ülepea tema süsteemi põhimõtteid, taipan ka siin kergelt tema ideedekäiku ning ei moonuta ega võltsi tema mõtteid, vaid esitan nad nõutavas selguses ja kindluses ning ühtlasi kohases järjestuses.”³⁷

Eessõnas rõhutab Jäsche, et ta püüdis võimalikult paremini ja täpsemalt täita Kanti lootusi ja ülesannet. Ent samas pretendeerib ta oma osale Kanti "Loogikas": "[...] kõik, mis puutub esitusse – vormi ja teostusse, mõtete kujutamisse ja järjestusse – on osalt minu arvele pandav."³⁸ Jäsche osa seisnes juba kas või selles, et ta pidi tegema piiratud valiku Kanti 3488 märkuse ja mõttekatke (nüü on neid nummerdanud Erich Adickes Kanti loogikaloengute käsikirja täielikus äratrükis) hulgast. Jäsche märgistas need fragmendid Kanti käsikirjas tähtede ja numbritega, luues nõnda nende fragmentide järgnevuse, mida kavatses kompendiumisse panna. Kanti loogikaloengute täieliku äratrüki ligi 900 leheküljest moodustab Jäsche poolt kompendiumina avaldatu umbes 50.³⁹ Ja hoolimata sellest, et Jäsche pretendeeris vaid välise vormistaja osale, sai tast tahtmatult ka Kanti loogikaloengute esmaeditsiooni sisuline kujundaja.

Alati võib küsida, miks Jäsche valis just Kanti selle ja mitte mõne teise mõttekatke. Missugused olid Jäsche valiku kriteeriumid? Probleemi teravdab eriti see, et Kanti poolt Meieri kompendiumisse tehtud märkused ja täiendused pärinevad aastaist 1765–1796, s.t. Kanti filosoofilise arengu eri perioodidest, nii kriitikaelsest kui ka kriitilisest.

Valikus ei suutnudki Jäsche olla alati järjekindel ning vältida vastuoksusi ning segadust – kohati reprodutseeris Jäsche kompendiumis üksteisele vastu käivaid eri perioodidest pärinevaid fragmente või kasutas väiteid, millest Kant ise oli mõnes oma teises teoses lahti ütelnud.

Niisugune ebajärjekindlus ilmneb näiteks seal, kus kompendiumis käsitletakse esteetika ja loogika vahekorda: "Selle poolest, et loogika on võetav teadusena *a priori* või doktriinina aru kaanoni ja mõistusekasutuse jaoks, erineb ta oluliselt esteetikast kui paljast maitsekriitikast [...] Esteetika nimelt kätkeb tunnetuse kooskõla reeglid meelelisuse seadustega [...] Esteetikas [...] pole reegleid *a priori*, mis piisavalt määratleksid otsustuse, nagu loogikas, vaid ta saab oma reeglid *a posteriori* [...]".⁴⁰ See lõik leiab Kanti loengukonspektis kinnitust mõttekatketega nr. 1579: "Esteetika toimib kriitikana, sest et printsiibid on *a posteriori* saadud [...]"⁴¹, ja nr. 1584: "Teadus aru üldistest reeglitest: loogika. Teadus meelelisuse üldistest reeglitest: esteetika."⁴² Ka teoses "Kritik der reinen Vernunft" väidab Kant, et esteetika printsiibid põhinevad empiirilistel printsiipidel, mitte aga apriorsetel.⁴³ Kuid 1780. aastate teisel poolel muudab Kant oma seisukohta: "Maitseotsustus rajaneb *a priori* alustel."⁴⁴ Jääb arusaamatuks, miks Jäsche Kanti vana seisukoha kompendiumisse võttis.

Vasturääkivusi on ka kompendiumi enese piires: näiteks § 60 märkus 2 ning § 75 märkused 1 ja 2. §-s 60 liigitatakse mõistusjäreldu sed kategoorilisteks, hüpoteetilisteks ja disjunktiiivseteks ning märkus 2 lisab, et "kõik need kolm liiki on samavõrd õigete, kuid üksteisest

samavõrd oluliselt erinevate mõistuse funktsioonide produktid”.⁴⁵ §-s 75, märkustes 1 ja 2 aga tõestatakse, et hüpoteetiline järeldus ei ole mõistusjäreldus.⁴⁶ § 75 tugineb refleksioonidele nr. 3263–3265⁴⁷ aastaist 1760/70⁴⁸, § 60 refleksioonile nr. 3199⁴⁹ 1770-ndate lõpust või 80-ndatest⁵⁰. § 60 leiab kinnitust ka teose “Kritik der reinen Vernunft” peatükis “Vom logischen Gebrauch der Vernunft”.⁵¹

Meieri loogikakäsituse mõjust kompendiumile annab ilmekalt tunnistust § 17 – “Otsustuse-üldse seletus. Otsustus on eri ettekujutuste teadvuse ühtsuse ettekujutus või nende vahekorra ettekujutus, kuivõrd nad moodustavad mõiste.”⁵² Määratluse teine osa pärineb Meierilt, kesjuures see on vastuolus Kanti vastava seisukohaga teoses “Kritik der reinen Vernunft”: “Ma pole ealeski rahuldunud seletustega, mida loogikud annavad otsustuse-üldse kohta; see on, nagu nad ütlevad, ettekujutus vahekorra kahe mõiste vahel.”⁵³ Sellist määratlust võivat äärmisel juhul kasutada vaid kategoorilise otsustuse kohta. Võibolla säilitas Jäsche selle määratluse teise poole seepärast, et siin on tegemist formaalse loogika kompendiumiga, aga ülaltsiteeritud seisukoht pärineb teose “Kritik der reinen Vernunft” osast, kus on jutt transtsendentaalsest loogikast.

Kohati pole Jäsche Kanti käekirjast õieti aru saanud, nagu näiteks § 84 märkuse 1 viimases lõigus, mis algab kompendiumis nii: “Järeldades analoogia järgi ei ole [minu sõrendus – *E.P.*] nõutav aluse identiteet (*per ratio*).”⁵⁴ Erich Adickesi arvates ei saa Kanti käsikirjast mitte mingil juhul välja lugeda eitust – “ei” (*nicht*), vaid hoopiski “ainult” (*nur*) või “alati” (*immer*).⁵⁵

Omaette lapsuseks on näide § 9 märkuses: “Nii on nt. mõiste inimene mõiste hobune suhtes kõrgem, mõiste loom suhtes aga madalam.”⁵⁶ Niisugust näidet ei õnnestunud mul leida Kanti loogikaloengute täielikus äratrukis. Kompendiumi järgnevatel väljaannetes on sõna *hobune* loogikaspetsialistide ettepanekul asendatud sõnaga *neeger*.⁵⁷ See on sisuliselt õige parandus. Ent ometigi jääb arusaamatuks, kust on võetud *neeger* (mõne tudengi konspektist?) ning kust ikkagi pärineb Jäsche *hobune*.

Ülalesitatud näited ehk oleksid kõige tüüpilisemad Jäsche eksi-tused kompendiumi koostamisel. Nad pole mitte ainult vormilised, vaid neil on sisuline tähendus.

Paljudes Kanti-uurijates tekitab nõutust Jäsche mõningane ebajärjekindlus ja ebatäpsus Kanti käsikirja töötlemisel. Mõned neist koguni keelduvad seda publikatsiooni Kanti teoste hulka arvamast.⁵⁸ Osa uurijate arvates ei tule see kompendium Kanti loogikakäsitluse uurimisel üldse arvesse.⁵⁹ Ent enne kui rutata maha tegema Jäsche tööd Kanti loogikaloengute kallal, peaks meenutama, et tollal oli arusaam sellest, mis on üks teaduslik tekstiväljaanne.

mõneti teistsugune kui praegu. Pealegi polnud Jäsche ülesandeks kogu loengukäsikirja avaldamine, vaid lühikese käsiraamatu kokkupanek. Üheltpoolt see seletab ja õigustab Jäsche lähenemisviisi Kanti märkmete, ent teiselt poolt, nagu juba korduvalt märgitud, tegi see töö raskemaks ja vastutusrikkamaks ning eksimise kergemaks.

Käsitades Kanti loogikaloengute 1800. aasta editsiooni kui tervikut, ei tohiks mööda minna Jäsche kirjutatud eessõnast sellele. Selle eessõna võiks tinglikult jagada kaheks. Esimeses pooles kirjeldab Jäsche, kuidas ta sai Kantilt loogikaloengute käsikirja koos ülesandega publitseerida see õpikuna (seda on eespool juba vaadeldud) ning ühtlasi põhjendab peatükkide ja paragrahvide proportsioone ja paigutust. Eessõna teises osas aga kaitseb ta oma arusaama kohaselt Kanti seisukohta, et formaalne loogika on eraldi- ja iseseisev, iseendal põhinev teadus, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schellingi ja Christoph Gottfried Bardili rünnakute eest. Seejuures ei olevat ta mõne uurija arvates esinenud kuigi kindlalt, püüdes pigem Kanti välja vabandada, tagada tema loogikakäsitlusele suhteline õigus.⁶⁰

Siit peaks ilmnema ka see, kuidas Jäsche üldse mõistis Kanti loogikakäsitlust. See võis mõjuda compendiumi koostamisel Kanti mõttefragmentide seast valikut tehes.

Töenäoliselt ajendas Jäschet eessõna seda osa kirjutama C.B. Bardili raamat "Grundriss der Ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere. Keine Kritik, sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie", kus üsna brutaalses vormis rünnatakse Kanti.⁶¹ Karl Rosenkranz märgib, et see tekitas filosoofilises publikus üldise müruli.⁶² Seega on ka selatatav, et Jäsche alustas eessõnas poleemikat Bardiliga. Veidi hiljem lülitasid sellesse poleemikasse ka Fichte, Schelling ja Hegel.⁶³

Bardili süüdistas Kanti loogika lahutamises metafüüsikast, loogika psühholoogiseerimises. Bardili väitis, et loogikat pole olemas ilma metafüüsikata. Mõtlemine ei ole mitte puhtsubjektiivne formaalne tegevus, millel puudub igasugune sisu. Mõtlemine on olemine, mis peab olema mõeldav.⁶⁴ Nagu Kantil, nii vajab ka Bardilil mõtlemine sisu või asja. Ent Bardili järgi peab see asi mõtlemise käigus hävinev, sest vastasel korral pole seda lihtsalt võimalik mõelda. Bardili arvates ei tähenda Kanti loogika apriorsus tegelikkuses ei midagi muud kui varjatud subjektivismi ja psühholoogismi transtsendentaalse apertseptsiooni põhjendamisel.⁶⁵ Tõrjudes Bardilit väidab Jäsche, et Bardili pretensioon uudsusele loogikas ja filosoofias on alusetu, sest loogika apriorsust arvustades lähtub Bardili nagu varem juba Fichte ja Schelling samasuse ja vastuolu printsüübigest mõtlemises.⁶⁶

Kantist võib tõesti niimoodi aru saada, et loogika seadused on

a priori antud ning neid ei ole vaja veel millestki muust tuletada ega põhjendada. Ent just see aprioorsusele rõhumine, nagu juba ülal osutatud, ei sobi Fichte ja Schellingi loogikakäsitlestega. Fichte seisukoht oli: "Teadusõpetus peaks [...] määrama kõigile teadustele nende vormi. Ent üks teine teadus nimega loogika on samade taotlustega meie teele ette astunud."⁶⁷ Või: "[...] teadusõpetust ei tingi ega määra loogika, vaid teadusõpetus tingib ja määrab loogika."⁶⁸ Fichte tuletas oma teadusõpetuse absoluutsest minast, millest omakorda tuletas loogika põhilause ehk samasuselause: $A = A$.⁶⁹ Ka Schelling leidis, et "[...] selle argumendi valeks eelduseks on loogika tingimatus. s.t. tuletamatus ühestki kõrgemast alusest. [...] loogika saab ülepea tekkida ainult abstraktsiooni kaudu [...] teadmise kõrgemast põhimõttest."⁷⁰ Nüisuguseks filosoofia aluseks oli Schellingil süntees, s.t. sisu ja vormi vastastikune tingitus.⁷¹

Olles osutanud Fichte ja Schellingi nimetatud seisukohtadele, küsis Jäsche: "[...] kas on üldse olemas kogu tunnetuse ja teaduse absoluutselt esimene printsiip; kas see on võimalik ning kas seda saab avastada?"⁷²

Tõepoolest, transtsendentaalne apertsepsioon jääb Kantil põhjendamata, kuid see ei tähenda, et ta seda üldse ei taotlenud. Vajadust transtsendentaalset apertsepsiooni põhjendada tunnetasid Fichte, Schelling ja Bardili ning pakkusid välja oma lahendused. Kuid Jäsche ei tahtnud neid lahendusi pädevaks pidada. Näib, et ta ei arvanud tarvilikuks transtsendentaalset apertsepsiooni põhjendada.

Omaenda küsimusele Jäsche õigupoolest ei vastagi, vaid leiab: "[...] mis olemuslikku puutub, siis oma valdkonna piires jääb loogika igal juhul muutumatuks; ning transtsendentaalsel küsimusel – kas loogilisi lauseid on võimalik ja vaja veel mõnest kõrgemast printsiibist tuletada – saab loogikale ja tema seaduste kehtivusele ja evidentsile olla nii vähe mõju, nagu matemaatikale oma teadusliku sisu suhtes on transtsendentaalsel ülesandel: kuidas on sünteetilised otsustused *a priori* matemaatikas võimalikud?"⁷³ Jäsche järeldas, et loogikul pole mingit pistmist transtsendentaalsete probleemidega, et loogik võib "oma teaduse piires [...] oma teekonda rahulikult ja kindlalt jätkata, tarvitsemata muret tunda tema sfäärist väljapoole jäävate transtsendentaalfilosoofide küsimuse pärast."⁷⁴

Jäsche arvates tabasid Bardili, Fichte, Schellingi etteheited eelkõige Kanti kui transtsendentaalfilosoofi ja metafüüsikut, ent mitte kui loogikut.⁷⁵ Kanti kui transtsendentaalfilosoofi Jäsche kaitsta aga ei kavatsenud. Kui oponendid käsitasid transtsendentaalset ja formaalset loogikat teatud ühtsuses, siis Jäsche eitas igasugust seost nende vahel. Ent ometi oli Kantil see seos olemas.

Jäsche oli eessõnas tagasihoidlik ega tajunudki seda ahvatlust, milleks on vajadus tuletada üldises puhtas loogikas käsitletavaid

mõtlemisvõimet ja mõtlemisseadusi eneseteadvuse transtsendentaalse ühtsuse spontaansusest, millele siiski juhatab Kanti transtsendentaalse loogika idee ja selle täideviimine transtsendentaalse analüütika puhaste arumõistete (kategoriate) deduktsioonis. Jäsche peab need lahus, jättes Kanti käsikirjas tähele panemata need refleksioonid, mis selliseid – mõistagi problemaatilisi – seoseid kätkevad. Pealegi on mõtlemisvormide lõpetatud käsitlusena pärandatud loogika oluline alustugi Kanti puhta aru süsteemis, nii otsustuste lähtena puhaste arumõistete leidmisel kui ka süllogismiõpetusena puhta mõistuse ideede süsteemi liigenduses. Osalt – Jacobi toonitatusena – on aruvormide lõplikkus asja iseendas kui ülemeelise, tingimatu ja absoluutse tunnetamatuse aluseks ning pole juhus, et loogika vaid formaalse, s.o. igasugusest esemelisusest abstraheruva käsitluse vastased Fichte, Schelling, Hegel on ühtlasi ka asja iseendas tunnetamise vastased. “Aru ja mõistuse kaanonina” eeldab formaalne loogika sõltumatuid asju nii nähtuste kui asjade endina, ent ümberpöörduvalt veel enamgi asjadest sõltumatut eneseteadvuse transtsendentaalse (algupärase) ühtsuse spontaansust.

See, kuidas Jäsche oma eessõnas käsitas Kanti loogikat, näib mõneti olevat ta üks varajasi vihjeid oma hilisemale Kanti filosoofia käsitlusviisile tervikuna ning viimasele rajatud Fichte, Schellingi ja Hegeli ning üldse kogu filosoofia ajaloo esitusele panteismi kriitikana oma põhiteoses “Der Pantheismus”.⁷⁶

Tundub, et oma Kanti loogikaloengute väljaandega valmistas Jäsche kaasaegseile pettunuse. Igal juhul olid hinnangud kriitilised. Kanti õpetuse pooldaja F. Bouterwek nentis: “Ootus, mida õigustas selle raamatu pealkiri, ei saanud küll ühegi lugeja puhul täituda.”⁷⁷ Ja selles ei süüdistatud mitte Kanti, vaid just Jäschet. Leiti koguni, et kui lähtuda publikatsiooni pealkirjast ning Jäsche lubadustest selle eessõnas, siis on tegemist pettusega.⁷⁸ Kõige paremini iseloomustab kujunenud olukorda Jäsche kolleegi Rinki pilhtimus: “[...] ma sain aga oma sõbra Jäsche toimetatud Kanti loogika avalikest hinnanguist aru, et meie õpetaja teoseid tahetakse meelsamini saada nende täies algupäras [...]”⁷⁹

Sääraste reageeringute põhjuseks võis kas või osaliselt olla see, et kompendiumist loodeti nii sisult kui vormilt uut “Puhta mõistuse kriitikat” või midagi lähedastki. Seda justkui ette aimates hoiatas Jäsche, et kompendiumist seda nii-öelda “Puhta mõistuse kriitika” Kanti pole siiski mõtet otsida, kuigi ka loogika-Kant on oma põhi-joontes kätketud nimetatud teosesse.⁸⁰

Tagatipuks puhkes seoses Kanti loengute väljaandmisega skandaal. Selle põhjustas Hamburgi raamatukaupmehe G. Vollmeri tegevus. Asjaosalised olid eelkõige Vollmer ja Rink, ent kaudselt ka Jäsche. Rinki sõnul olevat Vollmer 1797. aastal pakkunud Kanti-

le "tohutut" honorari õiguse eest publitseerida tema teoseid. Kant ütles Vollmerile ära.⁸¹ Ent pärast seda, kui Kant oli oma käsikirjad Jäschele ja Rinkile üle andnud, tekkis viimastel tihe läbikäimine Vollmeriga. Nii näiteks märkis Rink 20. juunil 1800 kirjas Vollmerile seoses Kanti käsikirjade avaldamisega: "Kui te nõustute käesoleva kontrakti tingimustega, siis annab Jäsche Teile hiljemalt mihklipäeval aastal 1802 üle Kanti metafüüsika."⁸² Kanti "Loogika" eessõnas lubas Jäsche võimalikult kiiremini avaldada Kanti metafüüsikaloengud.⁸³ Ent seejärel läksid Rink ja Vollmer tülli.⁸⁴ Vollmer hakkas enne Rinki välja andma Kanti füüsilise geograafia loenguid. Aastal 1801 ähvardas Vollmer avalikult uuesti editeerida Kanti loogikaloengud.⁸⁵ Vollmeri publikatsioonid põhinesid vaid tudengite üleskirjutusel Kanti loenguist. Vollmer väitis, et "siiani Kanti nime all ilmunud õigusõpetustes ja loogikais on raske leida midagi kantilikku."⁸⁶ 29. mail 1801 tegi Kant avaliku avalduse, kus ta lükkas tagasi kõik Vollmeri väited, et "justkui poleks hr. mag. Jäsche avaldatud loogika minu oma ning ilmus ilma minu loata".⁸⁷ See on ainus praegu teadaolev Kanti seisukohavõtt seoses "Loogika" publitseerimisega. Seda seisukohavõttu on käsitatud puhtformaalsena, mis ei puuduta üldse sisulisi probleeme.⁸⁸ Tundub, et tsiteeritud lõik ainuüksi ei võimalda seda siiski nii üheselt otsustada. Ent on ilmne, et Kant ei vaadanud Jäsche ettevalmistatud käsikirja enne trükkiminekut läbi. Vastasel korral poleks Jäsche seda oma eessõnas mainimata jätnud. See oleks ju olnud editsiooni autentsuse märgiks.

Jäsche kätte läks ka Kanti metafüüsikaloengute käsikiri. Seda oli Jäsche juba kasutanud Herderi rünnakute tõrjumiseks. Rinki vahendusel pidas Jäsche Vollmeriga läbirääkimisi publitseerimise üle. Loogikakompendiumi eessõnas väljastas Jäsche vekslit, lubades, et avaldab enda käes oleva Kanti metafüüsika käsikirja niipea, kui selleks mahti saab. 1802. aastaks oli Heinsiuse raamatuleksikon Jäsche Kanti-metafüüsikaloengute ilmumise välja kuulutanud – hinnaks kaks riigitaalrit.⁸⁹

Ent lubatud metafüüsikaloengud jäid ilmunuta. Võib arvata, et olulist mõju avaldas siin loogikakompendiumi mahategev kritika. Ja pealegi kujunes Kanti käsikirjade väljaandmine Vollmeri tegevuse tõttu, mis Rinki vastu suunatuna riivas ka Jäschet, lõppkokkuvõttes üsnagi skandaalseks ettevõtmiseks. Sellest annab tunnistust Rinki kaeblemine Kanti pedagoogikaloengute editsiooni eessõnas aastal 1803: "Pärast alatuid rünnakuid, mida raamatukaupmees Vollmer endale lubas minu Kanti füüsilise geograafia väljaande vastu, ei saa niisuguste käsikirjade väljaandmine minu jaoks enam meeldiv tegevus olla. Kuna ma saan selletagi oma sugugi mitte kitsal tegevusväljal rahulikult, rahuldunult ja tegusalt elada, miks pean ma siis end seadma soovimatute väljakutsete ja ebaõiglaste hinnangute lä-

bi pilkealuseks?”⁹⁰ Rinki Kanti pedagoogikaloengute editatsioon jäigi viimaseks Jäsche-Rinki projekti väljaandeks. Projekti katkemisele aitas ilmselt kaasa ka Kanti surm aastal 1804.

1821 ilmusid trükkis kameralist K.H. Pölitzi toimetatud Kanti metafüüsikaloengud, mis põhinesid aga kuulajate ülestähendustel.⁹¹ Sellega on tõenäoliselt seotud ka Jäsche avaldus, kus ta selgitas lubatud metafüüsikaloengute ilmumatajäämist: “[...] raamat [Kanti metafüüsikaloengud – *E.P.*] pole ealeski ilmunud, sest käsikirja lähemal vaatlemisel selgus, et oluline sisaldub juba kriitilistes teostes. Pealegi seisnes Kanti käsikiri vaid selgitavates ja kriitilistes märkustes Baumgarteni metafüüsika juurde.”⁹²

1817 oli seesama Pölitz juba avaldanud Kanti filosoofilise religiooniõpetuse loengutel tehtud ülestähendused. Ta märgib, et väljaanne võeti publiku poolt hästi vastu ning et see innustas teda ka Jäsche poolt editeerimata jäänud Kanti metafüüsikaloenguid trükki toimetama.⁹³ See näitab, et huvi Kanti loengute väljaannete vastu oli olemas ning et Jäsche loobumises on siiski ka küllalt palju subjektiivset, ta isiksusest tulenevat.

Pölitz rõhutab, et mõlemas väljaandes hoidus ta omapoolsete muudatuste tegemisest.⁹⁴ See erineb mõneti Jäsche ja Rinki tekstiüllitamise printsiipidest – nemad sekkusid enam Kanti teksti; kuid ka nende allikad olid teistsugused – ikkagi Kanti enese käsikirjad.

Tulles korra tagasi kogumiku “Mancherley zur Geschichte der Metacritischen Invasion” ning Rinki ja Jäsche kindla lubaduse juurde välja anda Kanti loengute käsikirju, sealhulgas ka Kanti metafüüsika paljastamaks Herderi “plagiaati”,⁹⁵ tuleks ikkagi veel pöörduda Jäsche (ja Rinki) üllitusprintsiipide ja eesmärkide järele. Nimelt on asi selles, et Herderi “plagiaadi” paljastamiseks oleks Jäsche pidanud avaldama kogu Kanti metafüüsika käsikirja, s.t. ka need osad ja mõttekäigud, mis pärinesid kriitikaelselt Kantilt ning olid vastuolus kriitilise filosoofiaga. Sest Herderi “plagiaat” seisnes Jäsche järgi selles, et too püüdis “ uut Kanti vana Kantiga ” ümber lükata, s.t. põhistas oma Kanti-kriitikat kriitikaelse Kanti õpetusega,⁹⁶ kelle loenguid ta oli 1770-ndate keskpaiku külastanud. Niisiis: Jäsche oleks pidanud avaldama hulgaliselt varase Kanti mõttekatkeid. Ent niisugune publikatsioon ei oleks saanud olla õppe- või käsiraamat, nagu tahtis olla “Loogika”.

Kanti loengute käsikirjad kerkisid taas päevakorda seoses Kanti kogutud teoste esimese väljaande ettevalmistamisega. 1838 edastas Carl Morgenstern väljaandjaile Jäsche ekspert hinnangu metafüüsikaloengute kohta: “[...] nendest kirjapandud märkustest ei sobi enam mitte midagi avalikuks teatavakstegemiseks.”⁹⁷

Kuidas siis hinnata Jäsche tegevust Kanti käsikirjade publitseerimisel? Võib väita, et Jäschel (ja ka Rinkil) jäi täitmata see

Kanti käsikirjade editeerimise programm, mis kuulutati välja 1800. aasta esimesel poolel kogumiku "Mancherley zur Geschichte der Metacritischen Invasion" eessõnas. Jäsche jäid trükki toimetamata korduvalt lubatud Kanti-metafüüsikaloengud. Trükis ilmunud loogikaloengud said enamasti mahategeva hinnangu osaliseks. Jäsche halvustamine selles suhtes pole lakanud tänapäevani. Tundub, et kui Jäsche kaasaegsete valdavalt negatiivse, seejuures paljuski emotsionaalse reageeringu põhjuseks oli see, et ilmunud loogikaloengud lihtsalt ei vastanud filosoofiahuvilise publikumi lootustele ja ootustele, siis tänapäeval on kaalukamate hinnangute aluseks kompendiumi võrdlus Kanti algupärase käsikirjaga, mis kuni 20. sajandi alguseni jäi uurijaile tegelikult kättesaamatuks. Hinnangud on täiesti vastandlikud: Jäschet hoolimatult mahategevaist⁹⁸ kuni teda kaitsvateni⁹⁹. Ent kõigest hoolimata on Jäsche toimetatud editsiooni hiljem korduvalt välja antud¹⁰⁰, isegi tõlgitud¹⁰¹ ning julgelt kasutatud Kanti filosoofia interpreteerimisel¹⁰².

On tähelepanuväärne, et esimese suurema Kanti teoste väljaande alustajate seas oli hegeliaane ning et Kanti koolkond, vahetute jüngerite ja pooldajate agressiivne, Kanti filosoofia õigsuses dogmaatiliselt veendunud ning selle nimel võitlusvalmis põlvkond ei saanud sellega hakkama. Kui võrrelda teiste olulisemate "iaanidega", torkab see eriti silma: Fichte, Schellingi, Hegeli vahetud järgijad ja järglased jõudsid ise oma meistrite ulatuslike teostekogude väljaanneteni.

Lõpetuseks sõandaks ehk öelda: Immanuel Kanti loogikaloengute publikatsioon oli Gottlob Benjamin Jäsche kui kantiaani ühtsuse suurim saavutus kui ka suurim ebaõnnestumine.

KIRJANDUS. MÄRKUSED

- ¹ K. Vorländer. Einleitung des Herausgebers // I. Kant. Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von K. Vorländer. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1919. S. XXI–XXIV.
- ² I. Kant. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Königsberg: Bey Friedrich Nicolovius, 1798. S. XIII–XIV. "Anthropologie" ilmus tiraaziga 2000. Ühelgi Kanti teosel enne seda polnud nii suurt tiraazi.
- ³ I. Kant. Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen. Königsberg: Bey Friedrich Nicolovius, 1800.
- ⁴ I. Kant. Physische Geographie. Auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von F.T. Rink (1802) // Immanuel Kant's Sämmtliche Werke. Herausgegeben von G. Hartenstein. Leipzig: Leopold Voss, 1868. Bd. 8. S. 145–435.
- ⁵ I. Kant. Über Pädagogik. Herausgegeben von F.T. Rink. Königsberg: Bey Friedrich Nicolovius, 1803.

- 6 **I. Kant.** *Physische Geographie.* Mainz, Hamburg: Bei Gottfried Vollmer, 1801–1805. Bd. 1–4.
- 7 **I. Kant.** *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre.* Leipzig: Bei Carl Friedrich Franz, 1817.
- 8 **I. Kant.** *Vorlesungen über die Metaphysik.* Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Erfurt: In der Keyzerschen Buchhandlung, 1821.
- 9 **G. Lehmann.** *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants.* Berlin, 1969. S. 69.
- 10 **B. Erdmann.** *Zur Geschichte des Textes // I. Kant. Reflexionen Kants zur Anthropologie.* Herausgegeben von B. Erdmann. Leipzig: Fues's Verlag, 1882. S. 8.
- 11 **I. Kant.** *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.* S. XIII–XIV.
- 12 **J.G. Herder.** *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache: Eine Metacritik zur Kritik der reinen Vernunft.* Leipzig: Bey Johann Friedrich Hartknoch, 1799. Bd. 1–2; **B. Erdmann.** *Zur Geschichte des Textes.* S. 9.
- 13 **Mancherley** zur Geschichte der Metacritischen Invasion. Königsberg: Bey Friedrich Nicolovius, 1800.
- 14 **F.T. Rink.** *Vorrede // Mancherley zur Geschichte der Metacritischen Invasion.* S. XIX–XX.
- 15 **G.B. Jäsche.** *Ueber die drey Grundvesten des modernen Empirismus einer phantasierender Vernunft, Raum, Zeit und Kraft // Mancherley zur Geschichte der Metacritischen Invasion.* S. 64.
- 16 **K. Vorländer.** *Immanuel Kant: Der Mann und das Werk.* Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1924. Bd. 2. S. 58.
- 17 **G.B. Jäsche.** *Vorrede // I. Kant. Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen.* Herausgegeben von G.B. Jäsche. Königsberg: Nicolovius 1800. S. VII–VIII.
- 18 **I. Kant.** *Kritik der reinen Vernunft.* Herausgegeben von K. Vorländer – Halle: Verlag von Otto Hendel, 1899. S. VIII.
- 19 **Sealsamas.** S. 76B.
- 20 **Sealsamas.**
- 21 **Sealsamas.** S. 77B.
- 22 **Sealsamas.**
- 23 **Sealsamas.** S. IX.
- 24 **Sealsamas.** S. 78B.
- 25 **Sealsamas.** S. 80B.
- 26 **Sealsamas.** S. 81B.
- 27 **I. Kant.** *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen.* S. 10.
- 28 **I. Kant.** *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen.* Herausgegeben von G.B. Jäsche // *Immanuel Kant's Sämmtliche Werke.* Herausgegeben von G. Hartenstein. Leipzig: Leopold Voss, 1868. Bd. 8. S. 16; **I. Kant.** *Ein Handbuch zu Vorlesungen.* Herausgegeben von G.B. Jäsche. Erläutert von J.H.v. Kirchmann. Berlin: Verlag von L. Heinmann, 1868. S. 17. (*Philosophische Bibliothek.* Bd. 23.); **I. Kant.** *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen.* Zuerst herausgegeben von G.B. Jäsche. Neu herausgegeben von W. Kinkel. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1920. S. 17.

- 29 Vt. ka: П.С. Попов. История логики нового времени. Москва: Изд-во Московского ун-та, 1960. С. 147–150.
- 30 I. Kant. Logik // Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1924. (Kant's handschriftlicher Nachlass. Bd. 3.) S. 28, 36, 46.
- 31 Sealsamas. S. 36.
- 32 I. Kant. Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. S. 9.
- 33 Vt. näit. sealsamas. S. 7, 9–10.
- 34 П.С. Попов. История логики нового времени. С. 153.
- 35 K. Morgenstern. Dr. Gottlob Benjamin Jäsche: Kathedervortrag. Dorpat: Bei H. Laakmann; Leipzig: E. Kummer, 1843. S. 17; G.B. Jäsche. Kurze Skizze meiner Lebensgeschichte. 1817–1828. S. 15. (Tartu Ülikooli Raamatukogu käsikirjade ja haruldaste raamatute osakond (KHO), Mrg. DLXXIX.)
- 36 K. Morgenstern. Dr. Gottlob Benjamin Jäsche. S. 13; G.B. Jäsche. Kurze Skizze meiner Lebensgeschichte. S. 9.
- 37 G.B. Jäsche. Vorrede. S. V–VI.
- 38 Sealsamas. S. VI.
- 39 E. Adickes. Vorwort // I. Kant. Logik. Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. (Kant's handschriftlicher Nachlass. Bd. 3.) Bd. 26. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1924. S. VI–VII.
- 40 I. Kant. Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen. S. 8.
- 41 I. Kant. Logik // Kant's handschriftlicher Nachlass. S. 19.
- 42 Sealsamas. S. 25.
- 43 I. Kant. Kritik der reinen Vernunft. Halle, 1988. S. 35A.
- 44 I. Kant. Kritik der Urteilskraft. Leipzig, 1922. S. 36.
- 45 I. Kant. Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen. S. 191.
- 46 Sealsamas. S. 201–202.
- 47 I. Kant. Logik // Kant's handschriftlicher Nachlass. S. 746–747.
- 48 K. Reich. Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Berlin, 1932. S. 23.
- 49 I. Kant. Logik // Kant's handschriftlicher Nachlass. S. 708.
- 50 K. Reich. Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. S. 23.
- 51 I. Kant. Kritik der reinen Vernunft. S. 359–362B.
- 52 I. Kant. Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen. S. 156.
- 53 I. Kant. Logik // Kant's handschriftlicher Nachlass. S. 624.
- 54 I. Kant. Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen. S. 207–208.
- 55 I. Kant. Logik // Kant's handschriftlicher Nachlass. S. 766.
- 56 I. Kant. Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen. S. 149.
- 57 I. Kant. Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen. Zuerst herausgegeben von G.B. Jäsche. Neu herausgegeben von W. Kinkel. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1920. S. 105.; B. Erdmann. Die formale Logik Kants // Göttingische gelehrte Anzeigen. 1880. Bd. 1. S. 616; H. Spitzer. Zwei textkritische Miscellen // Kant-Studien. 1902. Bd. 7. S. 475.

- 58 **G. Lehmann.** Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin, 1969. S. 70.
- 59 **R. Stuhlmann-Laeisz.** Kants Logik: Eine Interpretation. Berlin, New York, 1976. S. 3.
- 60 **J.H. Kirchmann.** Erläuterungen zur Kant's Logik. Berlin: Verlag von L. Heinmann, 1872. S. 4; **F. Medicus.** Kant und die gegenwärtige Aufgabe der Logik // Kant-Studien. 1907, Bd. 12, S. 50.
- 61 **K. Rosenkranz.** Geschichte der Kant'schen Philosophie (1840). Berlin: Akademie-Verlag, 1987. S. 324, 347.
- 62 Sealsamas.
- 63 Sealsamas. S. 348–349.
- 64 Sealsamas. S. 346.
- 65 Sealsamas.
- 66 **G.B. Jäsche.** Vorrede. S. XXII, XVI.
- 67 **J.G. Fichte.** Ueber die Begriff der Wissenschaftslehre. Weimar: Im Verlag des Industrie-Comptoirs, 1794. S. 33.
- 68 Sealsamas. S. 47.
- 69 **J.G. Fichte.** Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Leipzig: Bei Christian Ernst Gabler, 1794. S. 13–14.
- 70 **F.W.J. Schelling.** System des transscendentalen Idealismus. Tübingen: In der J.G. Cotta'schen Buchhandlung, 1800. S. 36.
- 71 Sealsamas. S. 35.
- 72 **G.B. Jäsche.** Vorrede. S. XVI.
- 73 Sealsamas. S. XIX.
- 74 Sealsamas. S. XIX.
- 75 Sealsamas. S. XXIII.
- 76 **G.B. Jäsche.** Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werth und Gestalt: Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre in alter und neuer Philosophie. Bd. I–III. Berlin: Bei G. Reimer, 1826, 1828, 1832. Jäsche puudutas Kanti loogikakäsitlust kirjasonas veelkord seoses schellingiaan J. Schadi 1812. aastal Harkovis ilmunud raamatuga "Logicam puram et applicatam complectens". Nagu juba 1800. aastal, nõudis Jäsche ka nüüd Kantile osutades transsendentaalse ja üldise ehk formaalse loogika ranget lahusust. (Vt.: **G.B. Jäsche.** Ueber ein neues Krypto-Identitätssystem in der Form einer durch Logik versuchten Begründung der Philosophie // Dörptische Beyträge für Freunde der Philosophie, Litteratur und Kunst. Herausgegeben von K. Morgenstern. Dorpat: Bey J.C. Schünmann; Leipzig: Bey P.G. Kummer, 1817. Jhrg. 1816. Bd. 3, H. 1. S. 4–5.)
- 77 [**F. Bouterwek**] Ueber: Immanuel Kants Logik: Ein Handbuch zur Vorlesungen. Königsberg, 1800 // Göttingische Anzeigen. 1801. Bd. 2, Stück 81. S. 803.
- 78 Sealsamas. S. 803–804.
- 79 **F.T. Rink.** Vorrede // Immanuel Kant's physische Geographie. (Immanuel Kant's sämmtliche Werke. Leipzig: Leopold Voss, 1868. S. 148. Herausgegeben von G. Hartenstein. Bd. 8.)
- 80 **G.B. Jäsche.** Vorrede. S. XI.

- 81 **K. Vorländer.** Immanuel Kant. Bd. 2, S. 87–88.
- 82 **F.T. Rink.** Brief an G. Vollmer // **G. Vollmer.** Aktenstücke: Immanuel Kant's physische Geographie. Herausgegeben von G. Vollmer. Mainz, Hamburg, 1802. Bd. 2, Abth. 1. S. 32.
- 83 **G.B. Jäsche.** Vorrede. S. XXIV.
- 84 **Tüli Vollmeri-poolset küllaltki ebaobjektivset esitust vt.: G. Vollmer.** Vorrede // **I. Kant.** Physische Geographie. Mainz, Hamburg: Bei Gottfried Vollmer, 1801. Bd. 1, Abth. 1. S. III–IV; **G. Vollmer.** Aktenmäßige Geschichte meiner Ausgabe von Kants physischer Geographie // **I. Kant.** Physische Geographie. Mainz, Hamburg: Bei Gottfried Vollmer, 1802. Bd. 2, Abth. 1. S. 5–58; **G. Vollmer.** Aktenstücke meine Ausgabe von Kants physischer Geographie betreffend // **I. Kant,** Physische Geographie. Mainz, Hamburg: Bei Gottfried Vollmer, 1802. Bd. 2, Abth. 2. S. V–XXIV; **G. Vollmer.** Vorrede // **I. Kant.** Physische Geographie. Mainz, Hamburg, 1803. Bd. 3, Abth. 1. S. VII–XIV; **G. Vollmer.** Ehrenrettung Kants gegen Rink et Kompagnie. Beschluss der Aktenstücke zu meiner Ausgabe // **I. Kant.** Physische Geographie. Mainz, Hamburg: Bei Gottfried Vollmer, 1805, Bd. 4. S. 7–36.
- 85 **G. Vollmer.** Vorrede // Immanuel Kant's physische Geographie. Mainz, Hamburg: Bei Gottfried Vollmer, 1801. Bd. 1, Abth. 1. S. IV.
- 86 **G. Vollmer.** Aktenstücke. S. 14–15.
- 87 **I. Kant.** Nachricht an das Publikum // Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung. 1801. N 120. S. 968.
- 88 **В.А. Чучков.** Примечания и комментарии // **И. Кант.** Трактаты и письма. Москва: Наука 1980. С. 653.
- 89 **W. Heinsius.** Allgemeines Bücher-Lexikon. Leipzig: Bey Johann Friedrich Gleditsch, 1812. Bd. 2. S. 549.
- 90 **F.T. Rink.** Vorrede // **I. Kant.** Über Pädagogik. S. V.
- 91 **I. Kant.** Vorlesungen über die Metaphysik. Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Erfurt: In der Keyserschen Buchhandlung, 1821.
- 92 **K. Morgenstern.** Litterarische Berichtigungen // Dörptische Beyträge für Freunde der Philosophie, Litteratur und Kunst. Herausgegeben von K. Morgenstern. Dorpat: Bey J.C. Schünmann; Leipzig: Bey P.G. Kummer, 1821. Jhrg. 1816. Bd. 3, H. 2. S. 485.
- 93 **I. Kant.** Vorlesungen über die Metaphysik. S. IV.
- 94 **Sealsamas.** S. V.
- 95 **F.T. Rink.** Vorrede // Mancherley zur Geschichte der Metacritischen Invasion. S. XIX–XX.
- 96 **G.B. Jäsche.** Ueber die drey Grundvesten des modernen Empirismus einer phantasierender Vernunft, Raum, Zeit und Kraft // Mancherley zur Geschichte der Metacritischen Invasion. S. 64.
- 97 **F.W. Schubert.** Anmerkung // Immanuel Kant's Briefe, Erklärungen, Fragmente. Herausgegeben von F.W. Schubert. Leipzig: Leopold Voss, 1842. S. 218. (Immanuel Kant's Sämtliche Werke. Herausgegeben von K. Rosenkranz, F.W. Schubert. Bd. 11, Abth. 1.)

- 98 G. Lehmann. Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. S. 70; W. Ritzel. Buchbesprechung: R. Brandt (Hrsg.), Kant-Forschungen. Bd. 1 // Kant-Studien. 1988. H. 4. S. 495.
- 99 П.С. Попов. История логики нового времени. Москва: Изд-во Московского ун-та, 1960. С. 153.
- 100 Artikli autorile kättesaadavad olnud kordustrükkid: I. Kant. Logik. Leipzig: Leopold Voss, 1838. Th. 3. S. 167–340. (I. Kant's Sämtliche Werke. Herausgegeben von K. Rosenkranz, F.W. Schubert.); I. Kant. Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Herausgegeben von G.B. Jäsche. Leipzig: Leopold Voss, 1868. Bd. 8. S. 1–143. (Immanuel Kant's Sämtliche Werke. Herausgegeben von G. Hartenstein.); I. Kant. Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Herausgegeben von G.B. Jäsche. Erläutert von J.H.v. Kirchmann. Berlin: Verlag von L. Heinmann, 1868. (Philosophische Bibliothek. Bd. 23.); I. Kant. Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Zuerst herausgegeben von G.B. Jäsche. Neu herausgegeben von W. Kinkel. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1920.
- 101 И. Кант. Логика. Переводъ и вступ. заметка И.К. Маркова под редакцией А.М. Щербини. Петроград: Типография М.М. Стасюлевича, 1915. (Труды Петроградского Философского Общества. Вып. 11.); И. Кант. Логика: Пособие к лекциям 1800. (Перевод И.К. Маркова и В.А. Жучкова.) // И. Кант. Трактаты и письма. Москва: Наука, 1980. С. 319–444.
- 102 Vt. nt.: M. Heidegger. Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1929. S. 26, 47, 47, 51, 111, 189. Lk. 26 kasutab M. Heidegger ebakriitiliselt Jäsche väljaantud Kanti loogikaloengute kompendiumist § 17 otsustuse-üldse seletuse kohta, kus määratluse teine pool pärineb G.F. Meierilt ning tundub mõneti vastu käivat Kanti suhtumisele otsustusse teoses "Kritik der reinen Vernunft". Vt. ka käesolevat artiklit.

UUSKANTIAANLUSE ÕPETUS ÜLDKEHTIVATEST VÄÄRTUSTEST

Leonid Stolovitš

Vene keelest tõlkinud Ülo Matjus

Kõige järjekindlamal ja süstematiseeritumal kujul formeerus väärtusfilosoofia 19. sajandi kantiaanluses. Ning see pole imekspandav, kui pidada silmas otsustusvõime- ja väärtusteooria töötlust kriitilise filosoofia alusepanija teostes. Loosungi "Tagasi Kanti juurde!" esitas esimest korda Rudolf Hermann Lotze õpetaja Christian Hermann Weisse (1801-1866) juba 1847. aastal. 1865. aastal kordas seda loosungit Otto Liebmann, kes uskantiaanluse lätel asudes arendas õpetust aprioorsetest subjektiivsetest väärtustest, mis asuvad mõnesuguses transtsendentaalses sfääris ega olevat hinnatavate objektide omadusi või kvaliteete.¹ Kuid terviklik väärtusõpetus ei kujunenud mitte ainult kui väärtusfilosoofia, vaid ka kui üldkehtivate väärtuste käsitus filosoofia enda alusainena uskantiaanluse Badeni (Freiburgi või edela-saksa) koolkonnas. Selle rajaja Wilhelm Windelbandi arvates võib filosoofia olla "üksnes õpetus üldkehtivatest väärtustest". W. Windelband rõhutab filosoofia säärasel mõtestamisel oma järglust R.H. Lotzega, kes "... nihutas energiliselt esiplaanile väärtuse mõiste ning seadis selle nii loogika kui ka metafüüsika etteotsa." Sel alusel tekkivatki väärtusteooria filosoofilise alusteaduse uue liigina.²

W. Windelband mõistab ise hästi seda vaimset ajaloolist situatsiooni ühiskonnas, mis sünnitas uue filosoofilise väärtusõpetuse: "Me elame täie teadmise üle ajaloolise liikumise suurimat probleemi: isiksuse ja massi vahetõrke. Ning ses mõttes on küsimusel väärtuste üldkohustuslikkusest oma kultuurilis-filosoofiline tähendus." F. Nietzsche olevat W. Windelbandi sõnul kehastanud indiviidi võitlust rõhumise vastu massi-elu poolt. "Nietzsche sõnad *kõigi väärtuste ümberväärtustusest* ei ole mitte juhuslikult saanud meie päevade ühiseks varaks. Kõigi elutingimuste kolossaalses pöördes on tõesti liikvele läinud meie hinnangute päritud substants ning nende kahtluste koorem, kuhu tõukab meid riid vanade ja uute eluvormide vahel, annab ennast kõikjal tunda sügava rahutustundena ning igatsusena veendumuste uue kindluse järele." Sellest igatsusest veendumuste uue kindluse järele kasvabki, nagu arvab W. Windelband, välja uus

tarve filosoofilise maailmavaate järele, mille tulemusena me ootame käesoleval ajal filosoofialt mõtisklust igaveste väärtuste üle, mis on ajastu muutlikest huvidest üle, olles põhjendatud kõrgemas vaimses toeluses. See tarve väljendab uskantiaanluse Badeni koolkonna rajaja veendumustpidi isiksuse püüdlust tagasi saada ja päästa oma seesmine vaimne maailm masside ülevõimule vastu toimides. Ent vastukaaluks nietzschelikule individualismile ning sellest järelduvale väärtuste relativistlikule käsitusele peab W. Windelband filosoofia jaoks tähtsaks ühtlasi küsimust, "... kuidas me saame lepitada isiksuse sise-elu väärtusi ja välise elu massiväärtusi vastuoludest vabaks ühtsuseks."³

Uskantiaanluse Badeni koolkonna väärtusteooria tuleneb ta esindajate filosoofiliste vaadete olemusest, aga kui võrd teiseltpoolt on väärtus nende vaadete järgi keskne filosoofiline mõiste, tingib see väärtuse olemuse käsituse kaudu ka nende filosoofia keskkete probleemide lahenduse.⁴

Kuidas trakteerivad badenlased väärtuse olemust ning vahekorra olemisega? W. Windelbandi arvates tõestas I. Kant, et "... filosoofia ei pea olema maailma koopia, filosoofia ülesanne on tuua inimeste teadvusse need normid, millest sõltub mis tahes mõlemise väärtus ja tähendus."⁵ Sellest lähtudes vastandab W. Windelband empiirilisel antud faktid ideaalsetele normidele, mis määravad väärtuse ning on hindamise reegliteks: "...seadustel, mis on meie loogilise, eetilise ja esteetilise süüme aluseks, ei ole mittemingisugust sidet faktidega, mille kohta nad käivad. Nad kõnelevad üksnes sellest, missugused peavad need faktid olema, et tõeste, heade, kaunitena pälvida üleüldist heakskiitu. Nõndaviisi ei ole nad mitte seadused, mille järgi peaksid nähtused objektiivselt arenema või neid tuleks subjektiivselt käsitada, vaid ideaalsed normid, mille alusel kujuneb selle väärtus, mis toimub loomuliku paratamatusega. Need normid on järelikult hindamise reeglid."⁶ Normaalne teadvus "...ei ole empiiriline tegelikkus, vaid ideaal, millega tuleb mõõta mis tahes empiirilise tegelikkuse väärtust."⁷

Ent mis määrab väärtuse? "Rahvahulk või isegi enamus ei ole tribunal, mille ees lahendatakse absoluutse väärtuse küsimus,"⁸ lausub W. Windelband. Ta on väärtusrelativismi otsustav vastane. Väärtust määravate ideaalsete normide maailm ei ole tingitud mitte loomulikust paratamatusest, vaid väljendab olema-pidavuse paratamatust.⁹ Sellepärast eeldab väärtus üldkohustuslikkust, seisneb üleüldises kohustuslikkus tunnususes.¹⁰ Sel väärtuse normatiivsel olema-pidavusel on oma üleloomulik alustus: "...empiirilise elu kõrgemad väärtused – teadmine, kõlblus ja kunst – muutuvad Jumaluse elavateks tegudeks inimeses ning omandavad transtsendentaalses teadvuses kõrgema ja sügavama tähenduse."¹¹ Filosoofia ülesandeks on W. Windelbandi järgi käsitleda üldkehtivaid väärtusi, "... mis

moodustavad kultuuri kõigi funktsioonide üldise plaani ning väärtuse mis tahes üksiku teostamise aluse. Kuid ka neid väärtusi kirjeldab ja seletab ta üksnes sel eesmärgil, et anda aru nende tähendusest; ta ei vaatle neid mitte fakte, vaid normidena.”¹²

W. Windelbandi järelkäija ning järglane Badeni koolkonna juhina Heinrich Rickert arendab edasi uskantiaanlikku väärtusõpetust. Erinevalt oma eelkäijast ei taanda ta filosoofia ainet puhtale väärtusteooriale, kuna filosoofia, nagu ta arvab, olevat kutsutud leidma kolmandat kuningriiki, mis ühendaks tegelikkuse maailma transtsendentaalsete väärtuste maailmaga.¹³ Kuid puhtal väärtusteoorial on H. Rickerti jaoks esmajärguline tähtsus. Väärtuse mõiste tuletab ta tunnetusteooriast ja loogikast. Filosoofia ülesanne on “... tõlgitseda inimelu mõtet õpetuse alusel kehtivatest väärtustest”.¹⁴

H. Rickert ei jaga W. Windelbandi mõtet väärtuse taandamisest normile ja olema-pidavusele täielikult, arvates, et “normi ja väärtuse järsk eristus” on tarvilik ning et “... väärtus muutub olema-pidavuseks, nüüpea kui me suhestame ta tunnetava subjektiga. Siis vastandub ta sellega tavaliselt kui norm, millega subjekt peab ennast kooskõlastama.” Säärane väärtuse ja olema-pidavuse lahutamine on H. Rickerti jaoks tähtis selleks, et väärtuse endaküllast transtsendentsust rõhutades vastu panna subjektivismile väärtuste trakteerimisel: “Väärtuste transtsendentsus seisneb nimelt selles endaküllasuses ning sellepärast, liites väärtuse mõistesse olema-pidavuse momendi teda tunnustavate subjektide jaoks, teda ainult varjutatakse.”¹⁵

H. Rickerti järgi seisab väärtus olemise, tegelikkuse, elu vastas. “Väärtused ei ole tegelikkus, ei füüsiline ega psüühiline. Nende olemus seisneb nende kehtivuses, mitte nende faktilisuses.”¹⁶ “Elu võib olla ainult vahendiks ning ta väärtus sõltub sellepärast üksnes nende eesmärkide väärtusest, mida ta teenib.”¹⁷ Sellepärast hülgab H. Rickert väited selle kohta, et “... tõe, kõlbluse ja ilu väärtus ning sellele vastavalt kultuuriliste hüvede tähendus, millega need väärtused on seotud, s.t. teaduse, kunsti ja sotsiaalse elu tähendus tuleb taandada elulistele väärtustele või et kõik kultuuriväärtused on üksnes eluliste väärtuste ülendusi ja täpsustusi.” Ent on olemas “... võimalus anda elule väärtus endaküllaste väärtuste alusel, mis ei ole elulised väärtused.”¹⁸ H. Rickert rõhutab: “Väärtuste puhul ei saa kõnelda, et nad on olemas või et neid ei ole olemas, vaid ainult et nad kehtivad (*gelten*) või et neil puudub kehtivus.”¹⁹ Meelde tuletades, et kehtivuse (*das Gelten*) mõiste juurutas R.H. Lotze, küsib H. Rickert retooriliselt: “Mida siis tähendab sõna *kehtivus*, kui sel ei ole väärtuse tähendust?” Ning teiselt poolt “... ei ole ka väärtusest vaba teoreetilist kehtivust.”²⁰

Mis on see kehtivate väärtuste või väärtuseliste kehtivuste maailm? H. Rickert nimetab seda maailma ka transtsendentseks tä-

henduseks, tähenduseks, mis asub mis tahes olemise üle ja enne seda. H. Rickerti kontseptsiooni järgi "... käib niisiis tähendus, mis asub mis tahes olemise üle, väärtuse sfääri kohta ning võib olla mõistetav ainult väärtusena." H. Rickerti filosoofia terminoloogias võib transtsendentset tähendust käsitleda mõnesuguse metafüüsilise reaalsusena, Platoni ideede sarnaselt. Juhitagu tähelepanu sellele, et kehtivuse kategooria juurutaja R.H. Lotze kasutab seda kategooriat Platoni ideede objektiiv-ideaalse olemise mõistmiseks. Kuid uuskan-tiaan H. Rickert annab endale aru sellest, et "... metafüüsilis- vaimse reaalsuse tunnetamise võimalus kätkeks tunduvalt raskemat probleemi kui empiirilise tegelikkuse tunnetamine."²¹ Samuti ei tule kahelda H. Rickerti väärtusõpetuse idealistlikus loomus.²² Kuid see on idealismi eri liik, mida H. Rickert ise nimetab transtsendentaalseks või gnoseoloogiliseks idealismiks, lähtuvaks transtsendentaalse subjekti, isiksusetu teadvuse tunnistamisest, milles absolutiseerub vaimse kultuuri üldnimelik olemus.

Määratleda H. Rickerti väärtusfilosoofiat idealistlikuna või – veel enam – teda särasena märgistada, sellest ei piisa ta teoreetiliseks mõtestamiseks. Väärtuse vastandus vahelduval olemisele ja muutlikule subjektile, endaküllase väärtuse väitmine oli H. Rickertile enim tarvilik väärtuse relativistlik-subjektivistliku tõlgitsuse kriitikaks. Tuletades seoses sellega, et filosoofilised voolud on esiplaanile nihutanud väärtuse mõiste, meelde F. Nietzsche, ütleb H. Rickert: "Kõigi väärtuste ümberväärtustus, mille poole püüdes Nietzsche, ei saa olla teaduse ülesanne. Veel enam: kas võib ülepea väärtusi väärtustena ümber väärtustada? Inimhinnanguid ja suhtumisi väärtustesse, mida ei maksa segi ajada väärtuste endiga, võib mõjustada. Tähendab – võib saavutada seda, et üks väärtus asendab teist ja teda hinnatakse viimase asemel. Väärtusi endid seejuures ei väärtustata ümber. Nad jäävad selleks, mis nad on. Väärtused ei saa muuta väärtustena, muutumise osaliseks saab ainult meie suhtumine nendesse."²³

Nagu näeme, püüab H. Rickert tegelikult põhjendada väärtuste objektiivsust, ehkki kuulutab, et väärtused ise "... ei kuulu ei objektide ega subjektide valda. Nad moodustavad täiesti iseseisva kuningriigi, mis asub sealpool subjekti."²⁴ Objektina peetakse siin silmas olemist empiirilise tegelikkusena. Teises teoses märgib ta, et endaküllane väärtus on täiesti sõltumatu "... mis tahes suhestatusest olemisega ja seda enam subjektiga, kelle poole ta käändub."²⁵ Järelikult eristab H. Rickert – nagu W. Windelbandki – selgesti väärtussuhte objektiivset ja subjektiivset aspekti,²⁶ ajamata "indiviidi poolt teostatavat hindamise psüühilist akti" segi "väärtustega, mis kehtivad sõltumatult hindava subjekti aktist".²⁷

Väites, et "endal põhinev väärtus on transtsendentne ese" ning et "transtsendentse olemus ammendub täielikult ta tingimatu

kehtivusega,”²⁸ ei eita H. Rickert väärtuse sidemeid ei tegelikkuse, objekti ega subjektiga: “Väärtus võib esiteks liituda objektiga sel viisil, et viimane muutub sel teel hüveks, ning ta võib samuti olla subjekti akti a seotud sel viisil, et see akt muutub sellega hinnanguks.”²⁹ Järelikult võtab H. Rickert omaks väärtusteoorias tähtsa väärtuse olemuse ja ilmnemise eristamise. Seejuures võib ilmnemine olla nii objektiivne (hüve) kui ka subjektiivne (hinnang).

Väärtussuhete struktuuri käsitlus H. Rickerti poolt, selle objektiivse ja subjektiivse külje, väärtuse enda olemuse ja nähtumuse eristus on midagi oluliselt muud kui väärtuse trakteering läinud sajandi teise poole ja 20. sajandi alguse teistes filosoofilistes vooludes, säärastes, nagu empiriokrititsism ja pragmatism, millega uskantiaanid polemiseerisid. Nõnda võtab Richard Avenarius (1843–1896) tarvituselise mõiste *E-väärtus*, nimetades seda ka *karakteriks*. Määratluse järgi on E-väärtus kirjeldusele kättesaadav väärtus, “... kuivõrd seda peetakse teise inimindiviidi avalduse sisuks.”³⁰ *Ilusa* ja *inetu* suhestab see üks empiriokrititsismi rajajaid karakteri või E-väärtustega koos kõigi sellisest tõlgitsusest tulenevate subjektivistlike tagajärgedega. R. Avenarius näeb eetilise ja esteetilise apertseptiooni väärtuselist loomust: “Kummalgi neist on eesmärgiks väärtuse eseme määratlus ning selle hinnangu tulemus seotakse predikaadina esemega, nimetades seda heaks või halvaks, ilusaks või inetuks.” Kuid väärtus ise taandub R. Avenariuse järgi positivistlikult mõistetud otstarbekohasusele – vähima jõukulu printsibile. Teoses “Filosoofia kui maailma mõtlemine vastavalt vähima jõukulu printsibile. Puhta kogemuse kriitika prolegomena” ütleb ta: “Me ei näi vahest liiga julgena, kui me katsume ka mõningate vormide esteetilist väärtust taandada sellelesamale otstarbeka jõukulu printsibile.”³¹

H. Rickert nimetab säärast kultuurifilosoofia suunda, mis töötab energeetiliselt elustatud füüsikaliste mõistete abil, filisterlikuks. R. Avenariuse filosoofiakäsitluse maailma mõtlemisena vastavalt vähima jõukulu printsibile kvalifitseerib ta ökonoomilise värvinguga biologismiks ning arvab õigesti, et “... bioloogia mõistetest ei saa tuletada midagi, mis võiks olla asjade väärtuse või mitteväärtuse moodupuuks.”³²

Sarnasel alusel põhineb väärtuse käsitlus ka pragmatismis, mida H. Rickert nimetas justkui elufilosoofia gnoseoloogiaks, tehes kindlaks ta geneesi lähtuvana Nietzschest, Machist ja Avenariusest,³³ käsitledes teda biologismi vormina. H. Rickerti sõnu pidi taandab pragmatism, vallates kommertsantide loogikat, kes “... pärivad kasumi järele isegi teaduslikus uurimises ...”³⁴, tõe hüvele, mis mõistetud kasulikkusena elu jaoks.³⁵

H. Rickerti seisukohalt aga “...nimelt sellepärast, et elu on hüvede ja nendega seotud väärtuste igasuguse teostamise tingimus, ei saa tal olla endaküllast väärtust. Ta leiab alati väärtuse ainult tänu

sellele, et meie muudame ta hüveks, silmas pidades endal põhinevaid, endaküllaseid väärtusi".³⁶ Hüve on H. Rickerti järgi tegelikkus, mis "... teostab endana väärtust, mis annab talle millegi olema-pidava karakteri," kuna "... elu võib olla ainult vahend ning ta väärtus sõltub sellepärast eesmärkide väärtusest, mida ta teenib."³⁷ Kultuuri all käsitleb ta "... objektide kogumit, mis on seotud üldkehtivate väärtustega ja mille eest kantakse hoolt nende väärtuste pärast." Väärtused on fundeeritud kultuuri objektides, mida filosoof nimetab "... hüvedeks (*die Güter*) sellepärast, et neid säärasel viisil tegelikkuse väärtuslike osadena eristada väärtustest endist kui säärastest, mis ei ole tegelikkus." Kultuur erineb lihtsast loodusest nimelt väärtuste olemasolu poolest.³⁸

Sõltuvalt nende või teiste väärtuste teostamisest jaotab H. Rickert kultuuri erinevateks liikideks. Need on esteetiline kultuur – esteetiline väärtuse maailm; kõlbeline kultuur, milles eetilised väärtused on seotud eetilise tahtega. On olemas tehnilise kultuuri väärtus, kuid tehnika ei ole ise väärtuseline, sest võib olla ka pahhe. Religioossed väärtused – elu ülielava olemise sümbolina – on religioosse inimese jaoks absoluutsed väärtused.³⁹ Teadust nimetatakse kultuuri hüveks. Teaduslik, kunstiline, kõlbeline ja religioosne elu on kultuuri põhifäärid, mis vastavad juba I. Kanti käsitletud nelja liiki väärtustele: loogilised, esteetilised, eetilised ja religioossed väärtused.⁴⁰

Uuskantiaanlik väärtuste filosoofia esitas oma väärtuste süsteemi käsituse. Säärase süsteemi ühe variandi pakkus H. Rickert artiklis "Väärtuste süsteemist" ja teoses "Filosoofia süsteem".⁴¹ Ta eristab väärtuse kuut valdkonda. 1. Teadus, milles realiseeruvad loogilised väärtused. 2. Kunst, mis kehastab esteetilisi väärtusi. 3. Müstilised väärtused, mis väljendat isikulise jumalata religioossetes kultustes (budismi ja panteismi tüüpi). 4. Eetilised hüved ja neile vastavad kõlbelised väärtused ja sotsiaal-eetilised väärtused. 5. Isiklikud väärtused ehk isikliku elu väärtuselised alad – isikliku elu hüvede (armastuse, headuse, sõpruse, seltsivuse jms.) väärtuselised alged. Armastuse alge on täiusliku isikliku elu ülim väärtus olevikus. 6. Religioossed väärtused, mis jaatavad absoluutselt täiusliku subjekti ideaali – usk isiklikku jumalasse.⁴²

Väärtuste süsteemi üles ehitades arvestab H. Rickert väärtuse igas valdkonnas jaotumist väärtusteks, hüvedeks (väärtuse ühen-duse tegelikkusega), subjekti hindeliseks suhteks ja väärtuselise maailmavaate tüübiks. Nõnda on esimeses, loogilises valdkonnas väärtuseks tõde, hüveks teadus, subjekti hindeliseks suhteks otsustus, maailmavaate tüübiks intellektualism. Esteetilises sfääris on väärtus ilu, hüve – kunst, subjektiivne suhe – intuitiivne kaemus, maailmavaate tüüp – estetism.⁴³ Selgesti eristades väärtust, hüve ja hinnangut, mõistab H. Rickert väärtuste hierarhiat olemasolevana ja subjekti

jaoks kehtivust omavana ning teeb subjekti hindavast suhtest lähtudes kindlaks ta printsiibi.⁴⁴

Väärtuste avatud süsteemi luua püüdes arvestab filosoof ka sääraseid jaotuse ja klassifikatsiooni printsiipe nagu väärtuste hüvede teostamise viisid, hüvede ajalised parameetrid (tuleviku hüved, oleviku hüved, igaviku hüved), hüvede jaotamine asjadeks ja isikuteks, ajaloolise elu liigendamine isiksusteks, sotsiaalseteks seosteks, toimekuseks (aktiivsuseks). Väärtuste kolme esimest valdkonda – loogilisi, esteetilisi ja müstilisi väärtusi – trakteerib ta kui kogu faktiliselt olemasolevat kaemuslikku, isikusetut ja asotsiaalset elu hõlmavaid, vastandina väärtuste kolmele teisele valdkonnale: eetilisele, elulis-isikulisele ja religioossele. Filosoofia, mis on kutsutud looma väärtuste süsteemi ning mis ise on eriline väärtus, "... asetab väärtuste süsteemi hoonesse viimase kivi."⁴⁵

Algpärase väärtuste süsteemi esitas psühholoog ja filosoof Hugo Münsterberg (1863–1916), kes lähenes uskantiaanluse Badeni koolkonnale, kuigi ta filosoofilis-aksioloogilistes konstruktsioonides on tunda peale Kanti ka Fichte ja Schopenhaueri mõju. H. Münsterberg oli väärtusrelativismi ja säärase filosoofiliste suundade nagu empiriokrititsism ja pragmatism resoluutne vastane. Väärtused võivad H. Münsterbergi arvates olla tinglikud, suhtelised, nagu mõnutunne, mis saadud toidust. Kuid tõelised väärtused on tingimatud, absoluutsed. Nad ei ole seotud üksikute isiksuslike elamustega. Nad on üle-isiksuslikud. Raamatus "Väärtuste filosoofia", mille esimene väljaanne ilmus 1908. aastal, kirjutab H. Münsterberg: "Kõik püüdlused nii tõe, ilu, kõlbluse, progressi, õiguse kui ka religiooni poole seostuvad tõeliselt maailmaga, mille väärtused on mõeldavad sõltumatuina kelle tahes kalduvusist rohkete indiviidide seast."⁴⁶

Absoluutseid väärtusi käsitab H. Münsterberg pideva, absoluutse, üle-isiksusliku tahtmisena, absoluutse tahterahuldusena, mis ei sõltu individuaalsest tahtest. Väärtused on antud isiklikus elamuses, kuid me elame neid üle, üteldes lahti oma mööduvast "mina'st". Olles üle-isiksuslikuks tahtmiseks tõe, ilu, kõlbluse ja pühitsetu järele, ei käi nad isiksusliku rahulduse või meelepaha kohta.⁴⁷

Veel järsumalt kui H. Rickert vastandab H. Münsterberg väärtuse ja olema-pidavuse.⁴⁸ "Väärtuste filosoofia" autor arvab, et absoluutseid väärtusi ei ole looduse põhjuslikkuste süsteemis (loodus on oma aluse poolest ülepea väärtusvaba) ega indiviidi eesmärkide süsteemis (individuaalsete isiksuste suhtumine viib ainult tinglikele väärtustele). "Maailma tingimatud, üleüldiselt kehtivad väärtused ei ole oma sisult ei füüsilis-psühholoogilised ega ajalooliselt tekkinud positsioonid; nad võivad kuuluda maailma ülepõhjuslikku ja üleindividuaalsesse olemusse."⁴⁹ Ning H. Münsterberg kinnitab, et sellepärast "... ei ole väärtuse süva-aluses olemas mingit

olema-pidavust.”⁵⁰ H. Münsterbergi raamatu vene retsensendi sõnul “... eeldab olema-pidavus juba mittetahtmise võimalust, kuid väärtused tähendavad üht absoluutset ja kohustuslikku tahtmist. Olema-pidavus on mõistetav meeldiva sfääris, ühiskonna struktuuri ja arengu uurimisel fikseeritavate sotsiaalsete regulatiivide sfääris. Kuid väärtustel ei ole sellega midagi ühist ...”⁵¹

Ning sellele vaatamata sisaldab H. Münsterbergi konstrueeritud väärtuste-süsteem väärtuseliselt seisukohalt erinevaid nii objektiivse kui ka subjektiivse tegelikkuse sfääre.⁵² H. Münsterberg liigendab väärtuste maailma puhta tahte endajaatusena elulisteks väärtusteks (vahetult antud väärtused) ja kultuuriväärtusteks (eesmärgipäraselt loodud väärtused). Mõlemad väärtusrühmad suhestuvad välismaailma, intrasotsiaalse maailma (*Mitwelt*)⁵³ ja sisemaailmaga. Nii elulised kui ka kultuuriväärtused klassifitseeruvad loogilisteks, esteetilisteks, eetilisteks ja metafüüsilisteks väärtusteks. Et seda puhaste väärtuste süsteemi näitlikult esitada, reprodutseerime H. Münsterbergi poolt pakutud skeemi. (Vt. lk. 49.)

Nagu näeme, kuuluvad uskantiaanlikus väärtuste filosoofias esteetilised väärtused väärtuste üldisse süsteemi, ent alludes väärtuse selle või teise filosoofilise käsituse üldistele printsiipidele, on neile iseloomulikud spetsiifilised iseärasused. W. Windelbandile on esteetiline norm üks väärtusi määravate ideaalsete normide maailma avaldusi. “Esteetiline reegel nõuab säärast meelelist ergutust, mis üldkohustuslikkusele pretendeerides võib oma eset iseloomustada kaunina.” Täheldades ilu normatiivsust, rõhutab uskantiaanluse Badeni koolkonna rajaja I. Kanti järel ilu üldkehtivust: “... kui ilu peab olema midagi enam kui lihtsalt individuaalselt meeldiv aisting, siis peame ilu suhtes aktsepteerima üldkohustusliku normi.” Esteetika on absurdus sellele, kes keeldub möönmast teatavate tunnete võimet üle kanduda igale inimesele, võimet, millel põhineb esteetilise mulje olemus.⁵⁴ Sellepärast on esteetilisel funktsioonil – nagu loogilisel ja eetiliselgi – “sotsiaalne loomus”.⁵⁵ Kuid esinedes hinnangu printsiibina, ei toimi see esteetilise alal teadlikult, nagu on omane normidele loogilise ja eetilise sfääris.⁵⁶

H. Rickert kannab oma üldise väärtusekäsituse üle ka esteetilisest väärtusele. Eriti tähtis näib talle olevat vastandada esteetilised väärtused niinimetatud eluväärtustele. H. Rickerti arvates “... ei saa kunsti kohta ütelda, et ta kogub endasse elava elu. Kõigel sellel, mida me kogeme ainult kui elavat, puuduvad iseendast nii loogiline kui ka esteetiline väärtus.” Siit järgneb: “Esteetiline inimene peab elavale elule endale selja pöörama – mõistmaks kunsteose tähendust, mis ei ole vitaalselt eluline.”⁵⁷

Neid ütlushi, nagu ka neid, mis leiduvad artiklis “Eluväärtused ja kultuuriväärtused”, võib tõlgitseda suunatuina realistliku kunsti vastu, kunsti sideme vastu eluga, avaliku formalismi tunnistusena.⁵⁸

PUHTAD VÄÄRTUSED

Maailma endajaatus
Puhta rahulduse ese

	Loogilised väärtused (maailma endasallitus)	Esteetilised väärtused (maailma endakooskõlastus)	Eetilised väärtused (maailma endategevus)	Metafüüsilised väärtused (maailma endataustus)
ELUVÄÄRTUSED (vahetult antud väärtused)	Olemise väärtused (tunnustuse ese)	Ühtsuse väärtused (rõõmu ese)	Arengu väärtused (ülenemise ese)	Jumaluse väärtused (usu ese)
Välismaailm:	Asjad	Harmoonia	Kasv	Loomine
Intrasotsiaalne maailm:	Olemused	Armastus	Progress	Ilmutus
Sisemaailm:	Hinnangud	Õnn	Iseareng	Pääsmine
KULTUURIVÄÄRTUSED (eesmärgipäraselt loodud väärtused)	Seose väärtused (tunnetuse ese)	Kauni väärtused (andumuse ese)	Saayutuse väärtused (väärlisuse ese)	Aluse väärtused (veendumuse ese)
Välismaailm:	Loodus	Kujutav kunst	Majandus	Universum
Intrasotsiaalne maailm:	Ajalugu	Luu	Õigus	Inimene
Sisemaailm:	Mõistus	Muusika	Kõlblus	Üli-“mina”

Kuid see oleks H. Rickerti esteetiliste vaadete lihtsustus. Ta ei lähe mitte realismi, vaid naturalismi ja selle teooria vastu kunstis. Vastandades esteetilisi väärtusi elule, astub "Elu filosoofia" autor välja naturalistlike teooriate vastu, mis kinnitavad, et "... kunst peab võimalikult rohkem lähenema elule." Nagu ta arvab, ei ole need "... mitte üksnes väärad esteetilised teooriad, vaid ei sisalda üldsegi esteetikat. Nad ei kõnele sugugi esteetilisest väärtusest ega suuda seda teha."⁵⁹ Vaevalt maksab selles näha realistliku esteetika maskeeritud kriitikat. Filosoof arvustab näiteks Rodini raiendit, milles inimkeha kasvab välja marmorrahnust. Ent mille eest? Mitte selle eest, et inimkeha sarnaneb reaalsega, vaid selle eest, et marmorrahn kandub elust kunstiteosesse, leidmata esteetilist mõtet. H. Rickert peab vastuvõetamatuks, et muusikateoses "... tuleb ette helisid, mis mõjuvad ainult tegelikkusena, nt. elava karjena."⁶⁰ Ta ise viitab, et ei asu esteetilise "formalism" poolel.⁶¹ Miks peab säärases avalduses nägema pettemanöövrit? Toetudes oma väärtusteooriale, täheldas H. Rickert tegelikult olemasolevat esteetilise suhte seaduspärasust, mida teised teoreetikud on määratlenud kas distantsi (E. Bullough) võõrituse (V. Šklovski) või võõristusena (B. Brecht): "Esteetiline väärtus on võimalik ainult seal, kus on distants".⁶² Seda seaduspärasust pidas silmas juba L. Feuerbach, kui ta kirjutas, et "... kunst ei esita oma teoseid millegi muu pähe, kui mis nad on tegelikult, see tähendab muu kui kunstiteoste pähe ... Kunst ei sunni mind pidama maastikku tegelikuks paikkonnaks, inimkujutist tegelikuks inimeseks."⁶³

H. Münsterbergi kontseptsiooni järgi väljendavad esteetilised väärtused maailma endakooskõlastust. Nad on olemas kahel tasemel: eluväärtuste tasemel ja kultuuriväärtuste tasemel. Esimesel tasemel on see rõõmu esemeks: välismaailma harmoonia, armastus inimeste vahel, õnnetunne inimhinges. Kultuuriväärtuste tasemel on need välismaailma reprodutseeriva (kujutav kunst), inimese sisemaailma väljendava (muusika), inimestevahelist sidet avava (luule) kauni väärtused, mis kehastet kunstis. Väärtusena kehastab ilu inimese ja maailma esteetilist ühtsust. Ilu on üle-individaalne, kuid eeldab individaalset suhet – stiihilist esimesel ja teadvustatut teisel tasemel.

H. Münsterberg osutab kauni spetsiifikale, eriti kunstis kehastatult, spetsiaalselt tähelepanu teoses "Kunstilise kasvatus printsiibid" (1905). Kõrvutades maailma teaduslikku ja kunstilist vastuvõttu, märgib ta, et "... seal, kus õpetlane otsib elemente, pürib kunstnik tähenduse poole; seal, kus õpetlane toob nähtavale seadusi, toob kunstnik nähtavale väärtusi, õpetlane seletab, aga kunstnik hindab," kuigi mõlemad "... püüavad meile anda objektiivse maailma käsitlust, mõlemad annavad meile tõde."⁶⁴ Nii looduses ja elus kui ka kunstiloomes avalduva ilu spetsiifilisi iseärasusi näeb H. Münsterberg objekti ja subjekti järgmises seisundis: "... objekti jaoks on

see täielik isolatsioon, subjekti jaoks on see täielik lasumus objektis.” “Ning see täielik lasumus, milles objektiivne mulje muutub iseendast lõppeedmärgiks ongi ilu tõelise elamuse ainsaks võimalikuks sisuks.”⁶⁵

H. Münsterbergi isolatsiooni mõiste sarnaneb distantsi omaga H. Rickerti esteetilistes vaadetes. Mõlemad põhinevad oma algupära poolest I. Kanti *huutusel*. H. Münsterbergi järgi püüab ilu armastaja leida igavest üleüldisust “... üksiku objekti kaemuses, ta isoleerib viimase maailmast ning selle isolatsiooni tõttu ei vaadelda objekti enam mõne toimingu vahendina, eesmärgi saavutamise riistana, põhjuse tootena, astmena veel millegi poole, vaid vaadeldakse lihtsalt oma olemasolus.”⁶⁶ Selles seisneb H. Münsterbergi arvates esteetilise suhte omapära võrreldes teaduslik-tunnetusliku ja utilitaar-praktilisega. Säärase isolatsiooni tulemusel “... ei ole puit enam puit, loom – toit, kosk – liikumapanev jõud, nüüd tajutakse ainult nende ilu.”⁶⁷ Samal ajal ei loo isolatsioon iseendast veel esteetilist väärtust, nii nagu raam ei taga pildi kunstilist kvaliteeti (“... kunst on eraldamine, kuid iga eraldamine ei ole kunst.”⁶⁸) H. Münsterberg annab ses suhtes ainsa tagatise, mis jällegi lähtub I. Kanti esteetikast: “... mida pikaealisem on objekt, seda suurem on inimeste ring, kes koos meiega osalevad ta retseptisoonis, seda avaramad on esteetilised võimalused.”⁶⁹

Esteetilise väärtuse probleemi uurib üksikasjalikult säärane Badeni (Freiburgi) koolkonna uskantiaan nagu Jonas Cohn (1869–1947). 1901 ilmus ta “Üldine esteetika” (“*Allgemeine Ästhetik*”), 1932 “Väärtusteadus” (“*Wertwissenschaft*”), mida 1940 täiendab teos “Tegelikkus kui ülesanne” (“*Wirklichkeit als Aufgabe*”).

J. Cohn seab ülesande piiritleda väärtuste esteetilise valdkonna koht väärtuste teiste liikide – meeldiva väärtuse, väärtuse loogilise ja moraalse sfääri, religioosse väärtuse suhtes. R.H. Lotze ja W. Windelbandi järelkäijana osutab J. Cohn suurt tähelepanu väärtussuhte subjektiivsele küljele ning püüab esteetilise väärtuse iseärasusi tuletada esteetilise hinnangu omapärasest: “Kui meil sellepärast õnnestuks kindlaks teha esteetilise hinnangu olulised tunnused, siis me võiksime kindlalt ütelda, et oleme leidnud nimelt väärtuste esteetilise valdkonna omapärase erisuse.”⁷⁰

Jonas Cohn jagab väärtused kahte klassi: 1. konsekutiivne väärtus – see, mida me hindame vahendina eesmärgi suhtes; 2. intensiivne väärtus – see, mida “... me hindame millenagi ta enda pärast, sellepärast asub väärtuse järk ja mõõt eranditult selles asjas endas.”⁷¹ J. Cohni järgi on esteetiline väärtus intensiivne ning see eristab teda kasulikust. Kuid intensiivseks väärtuseks on sellises käsituses ka tõe loogilise väärtuse ja hüve moraalse väärtusena. Järgnevate erinevuste piiritlemiseks väärtuste maailmas ning esteetilise väärtuse spetsiifika selgitamiseks jagab J. Cohn intensiivsed

väärtused veel kaheks: 1. immanentne väärtus, s.t. säärane väärtus, mis pürib oma seesmise tähendusega; 2. transgredientne väärtus – väärtus, mis oma tähendusega viitab väljapoole oma valdkonna piire. Viimaseks on tõe ja kõlbluse väärtus. Esteetiline väärtus on aga immanentne, immanent-intensiivne väärtus ehk puhtintensiivne väärtus, kuna "... immanentsus on teataval määral intensiivsuse lisandus ja täiendus."⁷²

Esteetilise väärtuse puhtanisti intensiivsest karakterist jäeldatakse I. Kanti vaimus ta vastandlikkus mõõduvatele praktilistele huvidele ning esteetilise objekti isoleeritus, mida kunstis tugevdab kunstiteose ruumiline ja ajaline piiratus, kunstiteose raam.⁷³ Nagu me näeme, on isolatsiooni mõiste J. Cohni esteetilise väärtuse käsituses sama tähtis kui H. Münsterbergigi esteetilistes vaadetes.

Kuid Jonas Cohn poleks olnud kantiaan, kui ta poleks märkinud esteetilise väärtuse imperatiivset iseloomu, ehkki ta väitleb esteetilise valdkonna tuletamise vastu loogilisest oma suure õpetaja poolt. Ta arvab, et "... eetilises ja esteetilises valdkonnas arenevad mõtlemisest printsiipiaalselt erisugused inimkonna küljed ning siin peetakse võitlust oma olemuselt täiesti ebaloogilise relvaga. Esteetiliste väärtuste lahinguväli on kunsti ja esteetilise otsustuse ajalugu."⁷⁴ Samal ajal kuulub esteetiline väärtus väärtuste sellesse rühma, milles "... hinnang on olema-pidavuse vormis," tänu millele "... indiviid tunneb, et teda sunnib seda väärtust tunnustama ta tahtest kõrgemal seisev nõue." Sellepolest erineb esteetiline väärtus põhimõtteliselt meeldiva väärtusest. Viimane kätkeb üksnes faktilist hinnangut, mis erineb hinnangust olema-pidavuse vormis. Esteetilistel väärtustel on oma imperatiivsuse, oma olema-pidavuse üldkehtivuse tõttu täiesti erandlikul määral kultuuriliselt ühendav tähendus.⁷⁵

Niisiis: "... esteetiline väärtus on imperatiivne, puhtanisti intensiivne kaemuse-väärtus."⁷⁶ Esteetiline seisund esineb juhtijana, "... kes avab seesmise väärtuse sealgi, kus ta peitub varjatuna. Ta on täiesti vastandlik arutleva teadvuse rangusele." Esteetilise eseme peamisteks vormideks, esteetilise väärtuse peamisteks liikideks on kaunis ja ülev. Kaunis loob intensiivseks süüvimiseks esemesse⁷⁷ maksimaalsed tingimused. Kuid ka "... puhtanisti kauni omadusi võib tuletada esteetilise kaemuse enda tingimustest."⁷⁸ Ülevas avaldub sise-elu vägevuse suurus või jõuetus. mis on seotud mulje jõulisusega!⁷⁹ Traagiline on ülev kannatuses või hukkumises või – lähemalt määratledes – väärtusliku, ka kannatuses oma suurst säilitava isiksuse kannatus.⁸⁰ "Koomiline ei kuulu esteetilise valdkonda tervikuna." "Kogu koomilises peitub vasturääkivus." Kuid koomiline võib olla esteetiliselt väärtuslik, näiteks naiivselt tõeses – laste naiivsuses ja vahetuses. Huumori puhul kätkeb väärtus koomilises endas, kuid "... koomiline ese on esteetiliselt tähenduslik oma ko-

mismi kiuste.”⁸¹ See paradoksaalne konstruktsioon tekib selle tõttu, kuidas J. Cohn käsitleb esteetilist. Talle on “... ainult puhas ilu esteetilisega täielikult adekvaatne modifikatsioon – justkui väärtuste esteetilise valdkonna tuum.”⁸²

Esteetiline on väljenduse ja vormi täielik ühtsus ja isegi samasus: “... väljendus ja vorm on siin seesmiselt üks ja seesama.”⁸³ Vormistuse ja väljenduse ühtsus eksisteerib nii looduslikult kaunis kui ka kunstiliselt kaunis – kaunis kunstis. Kuid viimases on vormistus kunstniku teadlike jõupingutuste tulemus. Need jõupingutused loovad J. Cohni kontseptsiooni järgi esteetiliseks kaemuseks parimad tingimused, teostades esteetilise objekti maksimaalselt võimaliku isolatsioonini. Ning sellepärast “... pakub kunst juba sellepoolest, et ta ei ole loodus, esteetiliseks elamuseks soodsamaid tingimusi.”⁸⁴ Sellest on tingitud ka, et “... meie esteetiline loodusekaemus on ilma kunstita sama vähe võimalik kui harilik mõtlemine ilma teaduseta.”⁸⁵

Jonas Cohn juurutab oma esteetikas järjekindlalt väärtusteoreetilist lähenemist, mõistes esteetikat ennast kriitilise teadusena väärtustest.⁸⁶ Muidugi teeb ta seda kooskõlas oma väärtuse ja esteetilise olemuse käsitusega kantiaanliku traditsiooni rüpes, olles seda võrreldes H. Rickerti ja H. Münsterbergiga tunduval määral subjektiveerinud. Osutades suurt tähelepanu esteetilise väärtuse spetsiifikale, märgistab J. Cohn selle väärtuse koha väärtuste süsteemis, mida ta nimetab orgaaniliseks, s.t. sääraseks, nagu on elusorganismi liikmete suhted, “... millest igaüks on tarvilik ühise elu seisukohalt, kuid millest samal ajal ei saa mitte ühtki vaadelda kogu organismi eesmärgina.”⁸⁷ Sääraseks loogilise, eetilise ja esteetilise väärtuse eesmärgiks on inimkonna kasvatamine.⁸⁸ Esteetilised väärtused võivad liituda teistega, moodustades uusi, vahepealseid väärtusi. Nõnda toimib esteetiline väärtus tarbekunstis ja arhitektuuris koos kasulikkusega. Vaheväärtuseks on kõlbeline ilu, matemaatikaülesande ilus lahendus, kunstitõde.⁸⁹

Kui Jonas Cohn teataval määral subjektiveerib esteetilist väärtust, eristamata alati väärtust ja hinnangut, kaunist ja selle esteetilist kaemust, siis Badeni koolkonnaga liituvat B. Christianseni “Kunsti filosoofias” (1908) on see tendents veel tugevam. Pidades esteetilisi väärtusi autonoomseks, kuulutab ta lugeja poole pöördudes: “... sa pead tingimata kandma iseendas väärtuse lõppkriteeriumit.” B. Christianseni arvates on väärtuste viimaseks moodupuuks eluinstinkti teostamine ühes selle haru. Autonoomsed väärtused juurduvad inimese tahtelises loomuses. Üldiste normidena ei tunta väärtusi mõnikord nende tähenduslikkuses ning nad ei tarvitse vastata hinnangulistele aktidele, hinnangulistele otsustustele. Kuid “... esteetilistel väärtustel ei saa olla üldist intersubjektiiivset kriteeriumit.” Sellepärast siis, et esteetilised väärtused on autonoomsed, kaotab hea ja halva maitse mis tahes eristus oma mõtte.

Näikse, nagu oleks B. Christiansen ületanud Rubico ning astunud puhta subjektivismi pinnale. Kas olnuks I. Kanti jaoks mõeldav väide, et mis tahes hea ja halva maitse eristus kaotab oma mõtte?! Kuid "Kunsti filosoofia" autor ei löö I. Kantist lahku, täieliku subjektivismi ja skeptitsismi eest põgenedes kuulutab ta: "Ning ikkagi ei saa autonoomne otsustus väärtuse üle hakkama ilma intersubjektiiivse kehtivusest ...," kuna "... esteetiline kultuur eeldab väärtuste ühisust," sest "... kultuur on väärtuste loomine üksteise jaoks."⁹⁰

Uuskantiaanluse Marburgi koolkonnas ei mänginud väärtuse mõiste säärast osa nagu Badeni omas, ehkki marburglased osutasid suurt tähelepanu nii eetika kui ka esteetika probleemidele. See on tingitud uuskantiaanlike koolkondade erinevast suundumusest. Kui badenlased, kuuludes uuskantiaanluse transtsendentaalpsühholoogilisse suunda, orienteerusid ajalooteadustele, mis eeldasid suhestatust väärtusega, siis transtsendentaalloomiline Marburgi koolkond orienteerus loodusteadustele, matemaatilisele loodusteadusele ja matemaatikale. Ka eetika ja esteetika suhtes domineeris neil loogiline lähenemine.

Marburgi koolkonna liider Hermann Cohen (1842–1918) väitis, et "... väärtused on maskid, võrgutavad mõisted, mille abil leiab õigustuse ükskõiksus väärtuse tõelise probleemi vastu, mida kasutatakse tööturul vahetusrahana tooinimeste jaoks." "Moraalsed väärtused on alati üksnes algväärtuse (*Urwert*) väärtusteks, mida ei saa ümber vermida. See algväärtus on inimese väärikus (*Würde*). Inimese väärikusele on suunatud inimese armastus." "See inimarmastus on kunsti kõlbeline eeldus." Siin ilmneb "... seesmine seos filosoofilise eetikaga, mis uurib kõlblust üleüldisuse aspektist. Inimene on sellest aspektist inimkonna inimene (*der Mensch der Menschheit*)."⁹¹ "Inimese loomus on inimese väärikus."⁹² Inimese kui kogu inimkonna esindaja väärikus on seotud inimteadvuse säärase sooseisundiga nagu *puhas tunne*. Puhas tunne ongi H. Coheni järgi esteetiline sfäär, mis ühendab puhta tunnetuse – mõtlemise – ja puhta tahte. Kunst, mis objektiviseerib puhta tunde, liidab inimese inimkonnaga ning kasvatab inimeses inimlikkust.⁹³

Niiviisi naaseb H. Cohen I. Kanti käsituse juurde väärtuse ja väärikuse mõiste vahekorras, taandades esimese teisele.

Nimekas uuskantiaan, Marburgi koolkonda kuulunud Ernst Cassirer (1874–1945) nägi oma teoses "Tunnetus ja tegelikkus" (1910) teadusliku maailmakäsitluse põhitendentsi selles, et "... mitte võtta meelte andmeid lihtsalt nii, nagu neid tajutakse, vaid neid eristada väärtuse järgi."⁹⁴ Eri teooriatel endil on erinevusi väärtuse poolest.⁹⁵ Maailma väärtuseline diferentseerimine algab juba müüdilises teadvuses. Ent kui esialgset müüdilist tunnet ei piira olemis- ja väärtussfäärid (*Wertsphäre*), siis tekitab muut liigendamata indiferentses reaalsuses teatavad diferentseeringud, jagades reaalsuse

tähendusringideks (*Bedeutungskreise*), lõhkudes sisu üksluisuse ja samalaadsuse, viies sellesse üksluisusse väärtuselisuse (*Wertigkeit*) erinevused.⁹⁶

Inimese vaimse endaarenduse ja endatunnetuse ajalugu on E. Cassireri järgi kõigi väärtuste ümberväärtustus. Nõnda tunneme me kuulsas maksimis-imperatiivis "Tunneta iseennast!" filosoofi sõnu pidi "... justkui esialgse loomuliku tunnetusliku instinkti reetmist, täheldame kõigi väärtuste ümberväärtustust. Maailmareligioonide – judaismi, budismi, konfutsiaanluse ja kristluse – ajaloos on järjekindlad sammud selles suunas silmanähtavad." Inimese endatunnetuse saavutused antiikfilosoofias mõtestab E. Cassirer väärtuselises plaanis. Sokratese – Platoni kontseptsiooni järgi "... on inimene olemus, kes otsib ennast pidevalt, kes oma olemasolu igal momendil paneb proovile ja kontrollib üle oma olemasolu tingimusi. Selles ülekontrollimises, selles kriitilises hoiakus omaenda elu suhtes seisnebki selle elu reaalne väärtus." Stoikute seisukohalt on "... elu ise kindlusetu ja muutlik, kuid elu tõeline väärtus püsib igaveses korras, mis ei luba muutusi."⁹⁷

Väärtuse enda mõistet E. Cassirer ei määratle, kuid ta sümboolsete vormide filosoofia annab oma panuse väärtusteooriasse. Kooskõlas Marburgi koolkonna kontseptsiooniga kõrvaldab E. Cassirer filosoofilisest maailmakäsitusest I. Kanti transtsendentaalse asja iseendas, sellega ületades praktilise ja teoreetilise mõistuse sfääri. Selle tulemusel eksisteerib nüüd uurija sõnul ainult üks maailm ning kuna see sisaldab kõrgemaid, igavesi väärtusi, siis muutub kogemuse konstitueeritud maailm E. Cassireril kultuuri ja mitte ainult tunnetuse maailmaks, nagu see oli I. Kantil.⁹⁸ E. Cassireri kultuuri-filosoofia lähtub sellest, et kultuuri põhiliigid – keel, müüt, religioon, teadus, kunstid – on sümboolsed vormid. "Inimene ei ela nüüdsest peale mitte ainult füüsilises, vaid ka sümboolses universumis. Keel, müüt, kunst, religioon on selle universumi osad, need mitmesugused lõimed, millest põimub inimkogemuse sümboolne võrk, keeruline kangas."⁹⁹ Kultuuriväärtustel on sümboolne iseloom. E. Cassirer kinnitas: "Kaunis on oma olemuselt tingimata sümbol."¹⁰⁰ Sümboolsete vormide, sealhulgas kunsti hoolikas uurimine, nende vormide tähenduste selgitamine on tähtis samm väärtuste struktuuri uurimisel, sõltumata sellest, kas me jagame või ei jaga sümboli ja ta tähenduse tõlgitust E. Cassireri poolt.¹⁰¹

Uuskantiaanlikud väärtuskontseptsioonid kuuluvad aksioloogilise mõtte ajalukku. 20. sajandi lõpul ei ole neil oma poolehoidjaid. Ent meiegi päevil ei ole säärast väärtusteooriat, mis "ületatud" viisil, nagu ütles Hegel, ei kätkeks uuskantiaanliku väärtusekäsituse seda või teist varianti – kas selle poole tõustes või sellest lähtudes.

KIRJANDUS. MÄRKUSED

- ¹ O. Liebmanni väärtusteoreetiliste vaadete kohta vt.: O. Kraus. Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. Brünn, Wien, Leipzig, 1937. S. 299–300.
- ² В. Виндельбанд. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 2: От Канта до Ницше. Санкт-Петербург, 1913. С. 387. Kuna professor L. Stolovits kasutab uskantiaanliku väärtusõpetuse käsitlemisel enamasti allikate venekeelseid tõlkeid, näis olevat otstarbekas ka tsitaadid vahendada eesti keelde venekeelsest alusmaterjalist. Artikliga vahendatakse eesti keelde eelkõige L. Stolovitsi asjakäsitlus, mis mõeldud vene keeli ja peamiselt nimelt sellelt venekeelselt materjalilt. (*Tõlkija märkus.*)
- ³ В. Виндельбанд. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. Москва, 1910. С. 149, 144, 147–148, 148, 149.
- ⁴ Väärtusprobleemi uskantiaanlikus filosoofias puudutavad kõik sellele filosoofiale pühendatud uurimused. Meid huvitava probleemi kohta vt.: Е.А. Рудельсон. Неокантианское учение о ценностях (Фрейбургская школа) // Проблема ценности в философии. Москва-Ленинград, 1966.
- ⁵ В. Виндельбанд. Прелюдии: Философские статьи и речи. Санкт-Петербург, 1904. С. 113.
- ⁶ Sealsamas. С. 201.
- ⁷ Sealsamas. С. 36.
- ⁸ Sealsamas. С. 35.
- ⁹ Sealsamas. С. 34.
- ¹⁰ Sealsamas. С. 206.
- ¹¹ Sealsamas. С. 298.
- ¹² В. Виндельбанд. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. С. 387.
- ¹³ Vt.: Г. Риккерт. О понятии философии // Логос. Москва, 1910. Кн. I. С. 43.
- ¹⁴ Г. Риккерт. О системе ценностей // Логос. Москва, 1914. Т. I, вып. I. С. 46.
- ¹⁵ Г. Риккерт. Два пути теории познания // Новые идеи в философии. Сб. 7: Теория познания III. Санкт-Петербург, 1913. С. 58, 56, 55.
- ¹⁶ Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. Санкт-Петербург, 1911. С. 128–129.
- ¹⁷ Г. Риккерт. Ценности жизни и культурные ценности // Логос. Москва, 1912–1913. Кн. I и II. С. 35.
- ¹⁸ Г. Риккерт. Философия жизни. Петроград, 1922. С. 120.
- ¹⁹ Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. С. 54.
- ²⁰ Г. Риккерт. Философия жизни. С. 161.
- ²¹ Г. Риккерт. Два пути теории познания. С. 46, 45.

- 22 A. Messer nimetab oma teoses "Saksa väärtusfilosoofia kaasajal" Heinrich Rickerti väärtusõpetust idealistlikuks väärtusõpetuseks (*idealistische Wertlehre*). Vt.: A. Messer. Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart. Leipzig, 1926. S. 28–67.
- 23 Г. Риккерт. Философия жизни. С. 159–160.
- 24 Г. Риккерт. О понятии философии. С. 33.
- 25 Г. Риккерт. Два пути теории познания. С. 55.
- 26 W. Windelband, tõi, tähendas, et väldib meelega termineid *objektiivne* ja *subjektiivne* nende tähenduste ajaloolise rohkuse pärast, kuid eristab kategooriate "esemelist tähendust" ja nende "vaid kujuteldavat tähendust" В. Виндельбанд. Прелюдии. С. 340.)
- 27 H. Rickert. Grundprobleme der Philosophie. Tübingen, 1934. S. 87.
- 28 Г. Риккерт. Два пути теории познания. С. 55.
- 29 Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. С. 129.
- 30 Р. Авенариус. Критика чистого опыта. Т. I. Санкт-Петербург, 1907. С. 7. *E*-väärtus on R. Avenariuse järgi aistingu, meelelise tunde väärtus (*E*-ga algab sõna *die Empfindung* 'aisting'). "Kui ma tahan või pean *E*-väärtuste oletamise mõtte määratlemisel täpselt ja rangelt kinni pidama kogemusest, siis ei ole mul õigust oletada *E*-väärtustes mitte midagi, mida põhimõtteliselt ei ole minu kogemuses." (Р. Авенариус. Человеческое понятие о мире. Москва, 1909. С. 71.) *E*-väärtuse mõiste subjektivistlik mõte selgub R. Avenariuse ütlusest selle kohta, et oletada *E*-väärtust oma ligimese suhtes tähendavat talle eelkõige üksnes oletust, et "... ligimene üleüldse tunneb ning et tunneb põhimõtteliselt sedasama, mida tunnen ma ise." (Sealsamas.)
- 31 Р. Авенариус. Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы: Прологомены к критике чистого опыта. Санкт-Петербург, 1913. С. 39, 92.
- 32 Г. Риккерт. Ценности жизни и культурные ценности. С. 8, 9; Г. Риккерт. Философия жизни. С. 115.
- 33 Vt. sealsamas. С. 28.
- 34 Г. Риккерт. Ценности жизни и культурные ценности. С. 9.
- 35 Vt.: В. Джемс.; Прагматизм. Санкт-Петербург, 1910. С. 52, 134, 136.
- 36 Г. Риккерт. Философия жизни. С. 120.
- 37 Г. Риккерт. Ценности жизни и культурные ценности. С. 4, 35.
- 38 Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. С. 62, 53.
- 39 Vt.: Г. Риккерт. Ценности жизни и культурные ценности. С. 28–34.
- 40 Г. Риккерт. О системе ценностей. С. 46, 62, 47–48.
- 41 H. Rickert. System der Philosophie. Tübingen, 1921.
- 42 Г. Риккерт. О системе ценностей. С. 58–62, 64, 69, 71, 72.
- 43 Vt.: К.С. Бакрадзе. Избранные философские труды. Т. III. Тбилиси, 1973. С. 265.
- 44 Г. Риккерт. О системе ценностей. С. 61.
- 45 Sealsamas. С. 79.

- 46 H. Münsterberg. Philosophie der Werte: Grundzüge einer Weltanschauung. Zweite Auflage. Leipzig, 1921. S. 37.
- 47 Vt. sealsamas. S. 59.
- 48 "Erinevuse väärtuse ja olema-pidavuse vahel viis järsu vastanduseni Münsterberg, kes tahab olema-pidavuse filosoofia asemele seada väärtusfilosoofiat," märgib H. Rickert, arvates, et "... ei saa eitada (mida tuleb eriti märkida vastupidiselt Münsterbergile), et väärtus muutub olema-pidavuseks, niipea kui me suhestame ta tunnetava subjektiga." (Г. Риккерт. Два пути теории познания. С. 55-56.)
- 49 H. Münsterberg. Philosophie der Werte: Grundzüge einer Weltanschauung. S. 39.
- 50 Sealsamas. S. 52.
- 51 Б. Яковенко. Hugo Münsterberg. Philosophie der Werte // Вопросы философии и психологии. Москва, 1909. Кн. II(97). С. 313.
- 52 A. Messer nimetab H. Münsterbergi väärtusõpetust idealistlikult realistlikuks (vt.: A. Messer. Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart. S. 68-158).
- 53 B. Jakovenko tõlgib väljendi *die Mitwelt* vene keelde väljendiga *инт-раобщественный мир*, mille tõlge eesti keelde võiks olla *intrasotsiaalne maailm*. (Tõlkija märkus.)
- 54 В. Видельбанд. Прелюдии. С. 206-207, 235, 245.
- 55 Sealsamas. С. 261.
- 56 Vt. sealsamas. С. 215.
- 57 Г. Риккерт. Философия жизни. С. 139.
- 58 Vt.: Е.А. Рудельсон. Неокантианское учение о ценностях (Фрейбургская школа). С. 143.
- 59 Г. Риккерт. Философия жизни. С. 139.
- 60 Sealsamas. С. 140.
- 61 Sealsamas. С. 139.
- 62 Sealsamas. Vt. ka: Г. Риккерт. Ценности жизни и культурные ценности. С. 28.
- 63 Л. Фейербах. Избранные философские произведения. Т. 2. Москва, 1955. С. 693.
- 64 Г. Мюнстерберг. Связь в науке и обособление в искусстве // Современная книга по эстетике. Антология. Москва, 1957. С. 416.
- 65 Sealsamas. С. 412.
- 66 Sealsamas. С. 417.
- 67 Sealsamas.
- 68 Sealsamas. С. 414.
- 69 Sealsamas. С. 415.
- 70 И. Кон. Общая эстетика. Москва, 1921. С. 22.
- 71 Sealsamas. С. 29.
- 72 Sealsamas. С. 32.
- 73 Sealsamas. С. 39.
- 74 Sealsamas. С. 48.
- 75 Sealsamas. С. 42, 43.
- 76 Sealsamas. С. 51.

- 77 Sealsamas. C. 69.
- 78 Sealsamas. C. 161.
- 79 Sealsamas. C. 69, 70.
- 80 Sealsamas. C. 179.
- 81 Sealsamas. C. 196, 197, 202.
- 82 Sealsamas. C. 162.
- 83 Sealsamas. C. 148.
- 84 Sealsamas. C. 126, 38.
- 85 Sealsamas. C. 111.
- 86 Sealsamas. C. 3.
- 87 Sealsamas. C. 213.
- 88 Sealsamas. C. 213.
- 89 Sealsamas. C. 211, 212.
- 90 Б. Христжансен. Философия искусства. Санкт-Петербург, 1911. С. 13, 23, 25, 26, 33, 34, 36.
- 91 Н. Cohen. Ästhetik des reinen Gefühls. Bd. 1. Berlin, 1912. S. 225-226.
- 92 Sealsamas. S. 236.
- 93 Вt.: Лекции по истории эстетики. Под ред. проф. М.С. Кагана. Кн. 3, ч. I. Ленинград, 1976. С. 42-43 (Т.А. Акиндинова).
- 94 Э. Кассирер. Познание и действительность: Понятие о субстанции и понятие о функции. Санкт-Петербург, 1912. С. 351.
- 95 Sealsamas. C. 415.
- 96 E. Cassirer. Philosophie der symbolischen Formen. T. 2. Berlin, 1925. S. 97, 98.
- 97 Э. Кассирер. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. Москва, 1988. С. 6, 8, 10.
- 98 А.А. Кравченко. Философия культуры Э. Кассирера // Кант и кантианцы. Москва, 1978. С. 264.
- 99 Э. Кассирер. Опыт о человеке. С. 28-29.
- 100 E. Cassirer. Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie // Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. 21. Stuttgart, 1927. S. 295.
- 101 E. Cassireri tähenduse-käsituse kohta kunstis vt.: Е.Я. Басин. Семантическая философия искусства. Москва, 1973. С. 34-54.

PÕHJENDAMISE PROBLEEM JA EMPIRISM VÄÄRTUSFILOSOOFIAS

Tõnis Idarand

Käesoleva sajandi keskpaigast alates on väärtusfilosoofias üheks kesksamaks probleemiks olnud väärtusväidete põhjendamine, eelkõige empiristliku hoiaku piires, mis tõsiselt võetava põhjendusena ei tunnista viitamist postuleeritud printsiibile või autoriteedile. Tegelikult on põhjendamise küsimus üks võimalikest lähenemisviisidest väärtusfilosoofia põhiprobleemile, oleva ja olemapidava, tunnetuse ja väärtustamise, väärtuse ja teadmise vahekorra küsimusele, ning toetub enamikul juhtudel loogilise ja lingvistilise eritluse võtetele. Nimeetatud käsitluse puhul on lõppeesmärgiks tuua selgust juba Jeremias Benthami tõstatatud küsimustesse, kas ja kuidas on võimalik õiguse ja eetikavälisele reaalsusele toetudes lahendada nende valdkondade seesmisi probleeme ning küsimust õiguse ja moraali algpõhimõtete päritolust. Seda on oluline silmas pidada järgnevalt vaatluse alla tulevate käsitluste kaugema taustana, sest uuritav probleem ise esitatakse sageli tunduvalt kitsamalt. Teatavasti ei peeta tunnetuslikku sisu omavat väidet põhjendatuks, kui esitatud argumendid osutuvad vääraks või kui argumentatsioon on loogiliselt ebakorrektnene. Kas väärtusväidete jaoks esitatud argumendid arvatakse mittepõhjendatuks samadel tingimustel? Kas konfliktised väärtusväited on teineteist välistavad ning mille alusel valida nende vahel? Nende küsimuste püstitamine eeldab, et me eristame väärtusväiteid tunnetuslikest või isegi vastandame viimastele mittetunnetuslikena. Ometi käsitletakse väärtustamist mõnikord kui põhjendatut, vähemalt teeb seda argimõtlemine. Samal ajal võib väärtusväite põhjendus olla mitteveenev kellegi teise jaoks, kuigi esitatud argumendid on tõesed. Näiteks väidet *See maja on ilus* võib põhjendada *sest sel on tumepruun fassaad ja sinised aknaraamid* või väidet *Smith on väga julge* argumenteerida väitega *sest talle meeldib sageli autoga kihutada*. Me võime näites toodud väidete ning nende põhjendustega nõustuda, kuid võime ka leida, et põhjendusena esitatud tõesed faktid ei anna piisavalt alust eelneva hinnanguga nõustuda. Siit kerkib küsimus, kas väärtusväiteid on võimalik põhjendada ainult tunnetuslike väidetega?

Enne kui arutada väärtusväidete põhjendamise võimalikkust, tuleks piiritleda see, mida põhjendamise all mõista, täpsustamaks

oma ettekujutust sellest, mille võimalikkuse kohta me küsimuse esitameme. See piiritus peaks edaspidi võimaldama näha, kas pakutavad probleemilahendused, nende erinevus tulenevad sellest, et põhjendamiseks peetakse erisuguseid protseduure, või sellest, et tunnistatakse erisuguseid põhjendatuse kriteeriumeid. Arutluste puhul põhjendamise üle ilmnebki, et sageli on ülalmainitu täpsustamata, kuigi enamasti lähtutakse põhjenduse mõistmisest, mis on kujunenud kas teadustegevuses või argimõtlemises. Omaette küsimus on muidugi see, kui üheselt on põhjendatust neis valdkondades mõistetud.

Ingliskeelses filosoofia- ja aksioloogiakirjanduses tuleb ette mitmesuguseid termineid, kuigi on alust arvata, et jutt käib just põhjendamisest. Kõige levinumad on nende hulgas *justification* või *warranting*. Mõnikord kasutatakse ka termineid *giving grounds*, *to evidence* või *to reason*. Kõigil neil on veel mitu tähendusnüansi, mis võimaldab neid kasutada laiemalt kui ainult suhteliselt rangelt piiritletud protseduuri kohta tunnetustegevuses. Termini valikul ja kasutamisel võib vaadeldava probleemi käsitletute seisukohalt olla oluline tähtsus, kuid tarvitatav sõna võib probleemi ka varjata.

Mõnda ülalmainitud terminit kasutatakse nii väite või otsustuse põhjendatusest kõneldes kui ka seoses valiku, otsustamise ja tegevusega. Nii võib terminit *justification* tõlkida ka kui *õigustust*. Inimesed õigustavad oma tegusid, viidates nende motiividele (sellisel juhul sobib ehk paremini *to reason*) või oma tegelike motiive varjates. Viimane termin viitab sellele, et põhjendatusest saab rääkida ka kui ratsionaalsusest (vastandatuna irratsionaalsusele) või õigustamisest kui ratsionaliseerimisest (*rationalize*), kui agent püüab põhjendada oma irratsionaalset käitumist. Põhjendatust on püütud määratleda ka ratsionaalsuse mõiste kaudu. Näiteks C.I. Lewis iseloomustab põhjendatust kui ratsionaalselt usutavat või usaldatavat (*rationaly credible*). Selline ilma täiendavate seletusteta määratlus on muidugi ebapiisav.

Mõnikord on alust küsida, kas ratsionaalsus ja põhjendatus on samastatavad. On arvamusi, mille kohaselt ei ole õige rääkida ratsionaalsusest teoreetilise põhjendamise või üldse tunnetustegevusega seoses ega samastada seda loogilisusega, vaid käsitleda seda kui inimtegevuse atribuuti. Tegevuse põhjendatus või ratsionaalsus ei tekita erilisi probleeme instrumentaalse käsitletute raames, kus see on vaadeldav seoses teatud eesmärgi saavutamist võimaldavate vahendite või tegevusviiside valikuga. Kriteeriumiks on tegevuse edukus eesmärgi realiseerimisel. Väärtusfilosoofia jaoks on oluline ka eesmärkide ratsionaalsus või põhjendatus. Võib ju õigeid, eesmärgi realiseerumise seisukohalt efektiivseid, ratsionaalseid vahendeid kasutada ka irratsionaalsete, põhjendamata või põhjendamatute eesmärkide saavutamiseks.

Tegevust, selle eesmäärke ratsionaalseks nimetades või väidete

põhjendatusest rääkides anname neile hinnangu. Hinnang toetub aga kriteeriumidele ja väljendab normide tunnistamist. Kriteeriumid ja normid võivad eri ühiskondades, sotsiaalsetes gruppides, tegevusvaldkondades erineda. Põhjendamaks eesmäärke või hindamaks neid kui ratsionaalseid on sageli peetud võimalikuks toetuda arusaamadele absoluutsetest väärtustest. Viimased võivad aga olla tegelikult küllaltki erinevad. Millega siis põhjendada omakorda neid, kuigi lõplike või absoluutsetena nad seda samas nagu ei vajaks? Nii ongi mõned meta-eetika teooriad läinud seda teed, et püüavad esitada mõnda moraaliprintsiipi kui lõplikku ja põhjendavat, kuigi meta-teooriana neil seda ülesannet ei ole. Küll on aga nende ülesandeks uurida väärtusväidete, ka printsiipe esitavate väidete põhjendamise võimalikkust.

Väärtusväidete põhjendamisest rääkides lähtutakse sageli sellest mudelist ja neist loogilistest kriteeriumidest, mis on omaks võetud spetsialiseeritud tunnetustegevuses. Esmaseks nõudeks on siis loogika reeglitest kinnipidamine. Nimetatud analoogia eeldamine põhjendusviisides on vajalik neile käsitlustele, mis otsivad moraaliprobleemide teadusliku lahenduse võimalust (J. Dewey programm). Selle programmi puhul on teiseks tingimuseks, et väärtusväited oleksid põhjendatavad faktiväidetega. Põhjendatuks tunnistatakse väärtusväide, kui seda saab loogiliselt tuletada empiirilisest alusest. Nimetatud tingimuste täidetavus väärtusväidete puhul on kutsunud esile elava diskussiooni, kuigi selle käigus pakutud lahendustest polnud ükski laimatu. Nii mõnegi käsitluse poolikus seisab väärtus- ja faktiväidete loogilise seose küsimuse taga. Põhiliselt jõuavadki vaidlused ikka kahe kesksema küsimuse juurde: kas saab väärtusotsustusi esteetika, eetika või muul alal tunnistada põhjendatuks, kui argumendiks on ainult faktiväited? Kas väärtusväite ja tunnetusliku väite vahel on mingi loogiline seos ja kui on, siis milline? Mitte alati ei kaasne jaatava vastusega esimesele küsimusele jaatav vastus ka teisele. Kolmas küsimus tulenevalt eelnevast oleks: kas siis, kui teaduslikus tunnetuses kehtivad põhjendatuse tingimused ei ole väärtusväidete puhul täidetavad, tuleks viimaseid pidada irratsionaalseks?

Vastused sõltuvad paljuski sellest, kuidas mõistetakse väärtustamise ja väärtusväidete tunnetuslikku staatust. On käsitlusi, mis arvavad väärtusotsustused või -väited tunnetuslike hulka. Säärastel juhtudel on põhjendamise probleem põhimõtteliselt lahendatud, vähemalt sedavõrd, kui see on lahendatud kõigi tunnetuslike väidete suhtes. Kuid positiivseks lahenduseks on vaja tõestada, et väärtusväited on samuti faktiväited (neid käsitlusi võiks nimetada radikaalseks kognitivismiks) või et väärtusväited on tõlgitavad tunnetuslikesse väidetes, andes väärtusterminitele tõlget võimaldavad definitsioonid.

Radikaalse kognitivismi näiteks väärtusfilosoofias sobib C.I. Lewisi kontseptsioon. C.I. Lewis väidab, et "väärtustamine ei erine põhimõtteliselt tunnetusest, vaid on üks tunnetuse tüüp, mille tulemusel saadud väited on verifitseeritavad. ... Väärtusotsustuse tõesus vastab mingile objektiivsele faktile, kuid sellisele, mida võib tunnetada ainult kogemuses ega ole antud *a priori*."¹ Kui väärtustajud on oma olemuselt sarnased asjade teiste omaduste tajudega, siis on ka väärtusväited kogemuses kinnitust leidvad ning seega empiirilisel põhjendatavad. Väärtuste ja asjade muude omaduste erinevust iseloomustab C.I. Lewis järgmiselt: "Väited *see objekt on hea* ja *see objekt on ümmargune* erinevad, mis tuleneb sellest, et väärtused on kas sisemised (*intrinsic*) või välised (*extrinsic*); objektides on väärtused ainult välised. Sellist eristamist ei saa rakendada mitteväärtuselist omaduste puhul."² Sisemine väärtus on iseloomulik kogemuses vahetult leiduvale. Vahetult väärtuskogemuses antu subjektiivsus ei anna C.I. Lewisi arvates alust vastandada seda tunnetuslikule kogemusele, sest objektiivsusest ja subjektiivsusest saab rääkida mis tahes kogemusega seoses. Vahetu väärtustaju ei ole iseenesest veel teadmine. Nii ei ole ka laused, mis neid taju- sid väljendavad, mingid tunnetuslikud otsustused ega ole seega ka põhjendamisele kuuluvad. Kui need laused ei ole aga järgnevate otsustuste aluseks, siis puudub neil ka igasugune tunnetuslik tähendus. Väärtusotsustuses väljenduv teadmine on teadmine välisest väärtusest kui asja objektiivsest omadusest, mis "seisneb võimes realiseeruda vahetus väärtuskogemuses."³ Seega on C.I. Lewisi arvates väärtusotsustused tunnetuslikud ainult sedavõrd, kui võrd nad on otsustused asja objektiivse omaduse kohta. Vahetu väärtuskogemus ei ole tõene ega väär. See, kas kogemus on adekvaatne või eksitav, sõltub sellest, kuidas käiakse sellega ümber edasises tunnetusprotsessis. "Iga presentatsioon saab tõeseks või eksitavaks ainult siis, kui seda mingil moel interpreteeritakse."⁴ Interpreteerimise tulemuseks on väärtusotsustused, mis C.I. Lewis jagab kolme tüüpi: lõplikud (*terminating*), mittelõplikud (*non-terminating*) ja analüütilised. Lõplik väärtusotsustus väidab, et neil või teistel tingimustel (nende hulgas on inimese tegevus) on võimalik vahetu väärtuskogemus. Selline otsustus on prognoos: kui teatud tingimused on täidetud, siis on kogemuses taju, mille kvaliteeti me tähistame näiteks sõnaga *hea*. Selle kvaliteediga väärtustaju verifitseerib otsustuse kui tõese. Mittelõplikud otsustused on fakti kohta, et "mõnel objektil või olukorral ... on potentsiaal realiseerida väärtus kogemuses." Ka need otsustused võivad olla kas tõesed või väärad, kuid ei ole iial lõplikult verifitseeritavad. Kuid kogemusele toetudes on nad siiski põhjendatavad või kinnitust leidvad.⁵

Analüütilised väärtusotsustused, mis sisaldavad väärtustermi- neid, ei ole C.I. Lewisi arvates siiski väärtusotsustused sõna otseses

tähenduses, sest nad ei ole väärtustamised. Seda tüüpi väidete hulka kuuluvaks peab C.I. Lewis ka kõiki definitsioone, nagu "Nauding on hea", "Hea on huvi objekt" jne. Samal ajal on säärastel väidetest oluline osa väärtusotsustuste verifitseerimisel ning väärtustamise ja tegevuse seose seletamisel. Analüütilised otsustused eksplitsiivsed mittelõplikke otsustusi objektide kohta, tuues välja võimalikke tähendusi, mis võivad olla väitel objektist.⁶ Nii kuulub mittelõplike otsustuste tähendusse mittelõplik hulk lõplikke otsustusi, mille esiletoomist analüütilised väited vahendavad, tagades nende vahel range implikatiivse seose. Loogiliselt range üleminek lõplikele, kogemuses kontrollitavatele väidetele teebki C.I. Lewisi arvates võimalikuks väärtusväidete põhjendamise. Nauding ja valu on need kogemuse kvaliteedid, mida Lewis peab väärtustamisel määravaks. Nii võiks väidet *X on hea* põhjendada argumendiga *Ma tunnen nii*. See on võimalik, kuna väite *X on hea* tähendusse kuulub ka lõplik väide *Kui ... , siis tunnen naudingut*, mida seob esimesega definitsioon *Nauding on hea*.

Kuid kas nauding ei ole liialt subjektiivne, et sellele viitamist võtta kui olulist argumenti? Kas see ei ole mitte liialt seotud isikliku eripäraga? C.I. Lewis leiab, et naudingu subjektiivsus ning sõltuvus subjekti isikupärast ei ole oluliselt suurem kui kogu ülejäänud kogemuse oma. Peale selle mõjutavad kogemust ka objektiivsed faktorid, mille hulka ta arvab ka need, mis iseloomustavad inimese tunnetusvõimet üldse.⁷ Ta esitab aga veelgi radikaalsema väite, et väärtuskogemuse ja väärtuse kui objekti omaduse vahel on isegi tugevam seos kui objekti muude omaduste ja nende tajude vahel kogemuses.⁸ Et selline väide on alusetu ka C.I. Lewisi enda kontseptsiooni raames, seda on veenvalt näidanud P. Taylor: kui tunnetuslik otsustus on mõistetav võimaliku kogemuse terminites, siis on näiteks ka väide objekti värvuse kohta tõlgendatav niiviisi, et kindlatel tingimustel tajutakse kindla kvaliteediga värvi.⁹ Samuti tekib siin küsimus, miks oli siis vaja väärtuste puhul teha vahet sisemise ja välimise väärtuse vahel, aga objekti muude omaduste puhul mitte.

Üks oluline problemaatiline aspekt C.I. Lewisi käsitluses on subjekti tajude ja üleelamiste verbaalses väljenduses avalduv individuaalne eripära. Kuidas on vahetu kogemuse verbaalsed väljendid seotud selle kogemuse endaga? On ju ainult nende väljendite kaudu seotud otsustused objekti üle ning kogemuses antu.

C.I. Lewisi käsitluse järgi väärtustamisel keskset rolli omav vahetu väärtuskogemus ning selles antud sisemise või olemusliku väärtuse tõlgendus on andnud alust tõmmata paralleele G.E. Moore'i intuiivismiga. Seda ka seoses põhjendamisega, kui viide vahetule kogemusele, elamusele võib olla määravaks argumendiks. Siiski erineb C.I. Lewisi kontseptsioon G.E. Moore'i omast väärtuskogemusele omistatava hedonistliku tonaalsuse tõttu ning on seetõttu viimase

seisukohalt rajatud naturalistlikule veale.

Empirism väärtusfilosoofias võib viia ka vastupidistele seisukohtadele kui need, mis esitas C.I. Lewis, ning mis vastandavad väärtusväited faktiväidetele kui mittetunnetuslikud. Sellised käsitlused tekkisid väärtuspredikaatide referentse tähenduse kontseptsiooni alusel tehtud analüüsi tulemusena ning selles oli oluline mõju ka G.E. Moore'i "Principia Ethica's" esitatud argumentatsioonil.

Kui väärtusväited ei ole kogemuses verifitseeritavad ega ole analüütilised, siis võib neid tõlgendada kui mittetunnetuslikke, tunnetuslikest väidetest täiesti erinevas funktsioonis kasutatavaid ütlusi.¹⁰ Õigem oleks sel juhul väita, et väärtuslauseid ei väljenda otsustusi, vaid subjekti afektiivseid seisundeid või emotsioone. Selliseid väljendeid ei pidanud võimalikuks põhjendada ka C.I. Lewis. Kui väärtusväiteid tõlgendada kui käsklusi või ettekirjutusi, siis ei pääse me ikka mööda faktist, et tegelikus elus püütakse neid sageli õigustada või põhjendada. Aga probleemiks on sel juhul põhjendatuse kriteeriumid, küsitavaks muutub, kas argumentidena sobivad ka või ainult faktiväited. Vastus sõltub sellest, millist põhjenduse ja põhjendatava väite vahelist seost pida da vajalikuks. Käsitlused, mida nimetatakse mittetunnetuslikeks (*non-cognitivism*), eitavad võimalust rakendada väärtusväidete suhtes samu põhjendatuse või ratsionaalsuse kriteeriume kui tunnetuslike väidete puhul. Põhilise argumendina viidatakse kirjanduses "Hume'i giljotiinile",¹¹ mis välistab väärtusväite tulenemise ainult faktiväiteid sisaldavatest eeldustest. Kui "Hume'i giljotiini" tüüpi kaalutlused osutuvad õigeaks, ei jää neil, kes otsivad võimalust moraalil teaduslikuks põhjenduseks, üle muud, kui eeldada, et ka teadus sisaldab väärtusi. Kuid see, mis kehtib deduktiiooni puhul, peaks paika pidama ka induktiiooni puhul. Järelikult võib küsida, kas teaduslikud üldistused sisaldavad väärtusväiteid? Kui jaatavat vastust viimasele küsimusele ei peeta võimalikuks, tuleb loogilis-deduktiivne põhjendamismudel arvata väärtusväidete puhul mitterakendatavaks.

"Hume'i giljotiini" tüüpi argumendid toetuvad ka tõigale, et väärtustamise erinevad subjektid võivad ühtede ja samade faktide alusel anda ja sageli ka annavad erisuguse hinnangu. Põhjendamise seisukohalt vaadatuna seisneb faktiväidete ja väärtusväidete erinevus siis selles, et viimaste puhul võivad üles ütelda argumendid, mida ei tohiks juhtuda esimeste puhul, kui ei ole just tegemist tunnetus- või loogikaveaga. Kui samade faktide korral antakse erinevaid hinnanguid, ilma et kedagi saaks süüdistada ebaloogilisuses, siis võib olla alust arvamusel, et fakti ja väärtuse vahel ei ole mingisugust loogilist seost. Kui aga ratsionaalse põhjendamise ainuvõimalikuks viisiks peetakse seda, mis baseerub deduktiiv-loogilisel seosel, asendub küsimus väärtusväidete põhjendamise viisidest kahtlustega väärtuste

võimaliku ratsionaalsuse suhtes üldse. Aga võib ka teha järelduse, et väärtusväidete põhjendatust tuleks hinnata mõne teise kriteeriumi alusel.

Muidugi võib eeldada, et väärtusväidete põhjendamisel ei kehti nii tugevad loogilised seosed, nagu on range implikatsioon, ning põhjendusena on võimalik esitada faktiväiteid. Kuid on pakutud ka lahendusi, mis ei pea üldse vajalikuks väärtusväite ja selle põhjenduse loogilist seost, sest väärtusväidetel on spetsiifiline mittetunnetuslik funktsioon. Aga see seos võiks olla näiteks psühholoogiline.

Ch. Stevensoni arvates toetubki just sellisele seosele väärtusväidete põhjendamine nende spetsiifilises funktsioonis. Ch. Stevenson, kes lähtub argimõtlemise kontekstis esinevate moraaliväidete analüüsist, jõuab järeldusele, et nende tähendus on valdavalt emotiivne. Ta ei välista, et neil võib olla ka kirjeldav aspekt, kuid ei pea seda määravaks. Väärtusväite funktsioon on tekitada adressaadis kindlat suhtumist nende objektide suhtes, millele väide viitab. Nii on väärtusväite ülesanne mõjutada vestluspartnerit, esile kutsuda soovitud psüühilist seisundit. Väärtusväidete või -terminite emotiivne tähendus sõltub psüühilise seisundi loomust, mille ta esile kutsub.¹² Tähenduskontseptsiooni, millest Ch. Stevenson lähtub, nimetatakse seetõttu kausaalseks.

Ch. Stevensoni arvates saavad väärtusterminid oma kirjeldava tähenduse sel teel, et teatud objektid või nende omadused, millesse me mingil moel juba suhtume, lülituvad seda suhtumist väljendava sõnaühendi tähendusse. Näiteks väljendi *hea inimene* kirjeldav aspekt sisaldab mingeid omadusi või käitumisviise, seega on võimalik viimaseid esitada kui argumente siis, kui väidame kellegi olevat hea inimese. Säärane põhjendamine on Ch. Stevensoni arvates võimalik ainult seetõttu, et need omadused on juba kindla suhtumise objektiks.

Lahkarvamused väärtustamisel tekivad erinevate suhtumiste pinnal ning neutraalsed faktid ei ole piisavad argumendid, et seda suhtumist muuta. Millesegi suhtumise erinevused on ületatavad ainult siis, kui argumentidena suudetakse esitada fakte, millesse diskussiooni eri pooled suhtuvad ühtmoodi. Lahkhelid mingi konkreetse objekti väärtustamisel on ületatavad ainult siis, kui need ei baseeru ühel ja samal teadmisel faktist. Nii on eriarvamused moraaliküsimustes kahesugust päritolu, tulenedes kas erinevast teadmisest või erinevast suhtumisest.¹³ See annab alust väita, et ei ole mõtet otsida loogilist üleminekut argumendina esitatud faktilt väärtusväitele, sest see seos on psühholoogiline. Arvestatavad või paikapidavad argumendid valitakse välja vastavalt sellele, kas on kalduvust nendega nõustuda, või vastavalt sellele, kuidas nendesse faktidesse suhtutakse.¹⁴ Et argument lakkaks töötamast, piisab, et suhtumine

esitatud fakti oleks erinev sellest suhtumisest, mida püütakse kujundada.

Ch. Stevensoni kontseptsiooni järgi tähendab väärtusväite põhjendamine seda, et vestluspartneris kutsutakse esile mingeid emotsioone või suhtumisi. Seda on võimalik saavutada ka faktiväidete abil, sest faktidel on sageli juba emotiivne tähendus, mis on omakorda esitatav suhtumist kujundavate definitsioonide (*persuasive definition*) abil.¹⁵

Emotivistliku käsitluse järgi, õigemini selle äärmuseni viidud pragmatistliku tõlgenduse kohaselt võiks väärtusväite põhjendamiseks pidada mis tahes manipuleerimist adressaadi emotsioonidega. Nii võib põhjendatuks pidada igasugust propagandat või kommertsreklaami, mis on saavutanud soovitud tulemuse. Põhjendatuse kriteeriumiks on väite kommunikatiivne efektiivsus eksplitsiitselt püstitatud kommunikatiivse eesmärgi saavutamisel, kusjuures väärtusväide ja argumendid on vahendiks. Stevensoni käsitluse kohaselt peaks põhjendus siiski vastama ühele tunnetuslikule kriteeriumile. Nimelt peavad argumendina esitatud faktiväited olema tõesed. Vastasel korral ei oleks ju ka erilist mõtet eristada kirjeldavaid faktiväiteid väärtusväidetest või väärtusväljendite emotiivset ja kirjeldavat tähendust. See aga tähendab, et ta omistab kausaalsele tähenduskontseptsioonile piiratud rakendusala.

Võime küsida, kas on võimalik tunnistada deduktiiv-loogilise põhjendusmudeli rakendatavust väärtusväidete põhjendamisel ning nõustuda samas ka "Hume'i giljotiini" tüüpi argumendiga? Tegelikud diskussioonid näiteks moraali teemadel ju järgivad loogika reegleid. Üheks võimalikuks vastuseks küsimusele on probleemi säärane käsitlus, mida mõnikord nimetatakse kontekstualismiks. "Kontekstualism seab probleemi lahendamise eeltingimuseks loobumise selle käsitlemisest liialt abstraktsel tasemel ning lähtumise tegelikus elus esinevate olukordade analüüsist."¹⁶ Sellisel juhul on loogilisus kui üks põhjendatuse tingimustest täidetav. Enamikul juhtudest, kui tegelikus elus kerkib esile mõni väärtustamisega seotud probleem, võib esitatud väärtusväidet põhjendada nende eeldustega, millest väide tulenes. See on võimalik siis, kui eelduste hulka kuuluvad nii väärtusväide, näiteks moraaliprintsüüp, kui ka tunnetuslikud väited, mis kirjeldavad kujunenud olukorda. Seega toimib deduktiiv-loogiline põhjendamise mudel ainult tänu asjaolule, et eelduste hulgas on väärtusväide juba olemas. Põhiline argument, millele kontekstualismi pooldajad toetuvad, ongi viide tegeliku elu praktikale. Kontekstualism võimaldab vältida fakti ja väärtuse vastandamise tõttu tekkivaid raskusi kui põhjendamise probleemi raames mitteolulisi.

Teise argumendina viitavad kontekstualistid analoogia aksioomaatilise meetodiga teaduses, mille puhul konkreetse käsitlustaseme raames jäetakse lähte-eeldused sageli põhjendamata. Nii on ka eel-

dustes sisalduv väärtusväide konkreetse situatsiooni kontekstis aksioom, mis ei vaja põhjendamist. Nüüd kerkib aga küsimus: kui teaduses on aksioomid põhimõtteliselt põhjendatavad, kas võib siis seda väita ka väärtusaksioomide kohta, vähemalt samasugusel selguse astmel, millel me arvame olevat teadusliku põhjenduse suhtes?

Kontekstualismi kohta võidakse väita, et selline käsitlus püüab vältida väärtustamise lõplike printsiipidega paratamatult esilekerkiva probleemi põhimõttelist lahendust. Siiski on selline väärtusväidete põhjendamise probleemile lähenemine paljude filosoofide jaoks vastuvõetav. Mitmed samasugust laadi käsitlused ei püüa siiski vältida lõplike väärtusprintsiipide probleemi, kuid peavad samas olema valmis kriitikaks, mis heidab neile ette relativismi, eriti moraalifilosoofia taustal. R. M. Hare'i käsitluse võib kokku võtta järgmiselt: demonstriivne argumenteerimine on moraaliväidete põhjendamisel võimalik. Seda muidugi juhul, kui eelduste hulgas on ka moraaliväide, mis on samal moel põhjendatav – ja nõnda edasi kuni moraaliprintsiibini, mida tunnistatakse või postuleeritakse, ilma et seda oleks võimalik põhjendada.¹⁷ Kuid ta esitab veel ühe tingimuse, millele moraaliotsustus peab vastama ning tänu millele on põhjendamine moraali valdkonnas üldse võimalik. Iga moraaliväide peab olema universaliseeritav, s.t.: kes selles esitatud printsiipi tunnistab, peab seda järgima igas analoogilises situatsioonis. Kuid konkreetse väite või printsiibi universaalsuse nõue ei laiene kellelegi teisele, kes sama situatsiooni kohta arvab teisiti ning samuti omapoolseid argumente esitab. Kui oponendid lähtuvad erinevatest printsiipidest, millele on rajatud kogu põhjendamise ahel, ei saa nad vastaspoolt süüdistada esitatud argumentide arvestamata jätmises.

Kõigi niisuguste käsitluste puhul jääb lahtiseks põhjenduse aluseks olevate printsiipide valiku probleem. Või kas neid üldse valida saab? Loogika ja keele analüüs ei aita neile küsimustele vastamisel. Ilmselt on põhjendamise probleemi uurimisel sellised meetodid kasutatavad ainult kontekstualismi piiritletud ulatuses. Mõned postulatsioonismi variandid seostavad väärtustamise lõpp-printsiipide valiku kogu elulaadi valikuga. Igal juhul ei ole siin tegemist loogilise aktiga. H. Feigl aga arvab, et kuigi neid printsiipe ei ole võimalik põhjendada, saab neid siiski õigustada (*vindication*), s.t. nad võivad leida tunnustust meie eesmärkide perspektiivis, mida omakorda toetavad empiirilised teadmised.¹⁸ Viimane on ilmikas näide sellest, et kui loogilise põhjendamise mudel ei ole rakendatav, pöörduetakse pragmaatilise põhjenduse poole.

Moraaliprintsiipide faktidega põhjendamise probleem on leidnud originaalse lahenduse vaatleja-tüüpi teooriates. Siin nähakse väärtusprintsiibi valiku põhjendatuse kriteeriumina valiku subjektile esitatavate tingimuste täitmist.¹⁹ Fakti ja väärtusväidete vahelist lõhet püütakse ületada, seostades viimaseid psühholoogiliste faktidega,

subjekti suhtumise, huvide jms. faktidega. Siit ka teatud sarnasus R. Perry naturalismiga või Ch. Stevensoni emotivismiga.

R. Brandt, kes ühendab nii kontekstualismi kui ka vaateleja-tüüpi teooria elemente, pakub väärtusväidete põhjendamiseks meetodit, mis olevat sarnane empiirilistes teadustes järgitava induktsiooni reegluga. Induktsiooni reegel seisneb meie veendumuses (*belief*) varasemate vaatluste tõendavas jõus.²⁰ Sellisel põhjendusel on muidugi tõenäosuslik iseloom, kuid enamusele inimestest piisab sellest (arvamust peetakse põhjendatuks, kui see vastab nimetatud reeglile). Mõtleivate inimeste praktikast loodab R. Brandt leida analoogilise reegli ka moraaliprintsiipide jaoks. Ta suhtub ettevaatlikult väärtus- ja faktiväidete samastamise, millel sageli baseeruvad naturalistikud käsitlused.

R. Brandti kontseptsiooni põhiseisukohad on järgmised: 1) väärtusväited erinevad mõneski mõttes oluliselt tunnetuslikest väidetest; 2) on olemas väärtusväidete hindamise protseduurid, kuid seda ei saa teha mitte igasuguste meetoditega; 3) ainuvõimalikud faktid, millele toetudes väärtusväiteid hinnatakse, on naturalistikud faktid, mille hulgas on eriline tähtsus subjekti suhtumisel (*attitude*).

Nüüsiis on inimeste suhtumised nendeks psühholoogilisteks faktideks, millele viidates väärtusväiteid (eriti printsiipe) põhjendatakse, need on väidete empiiriliseks aluseks. "On mõtet võrrelda tundmuste ja suhtumiste osa eetikas vaatluse rolliga teaduses".²¹ R. Brandt arvab, et nii nagu teadlase arusaamad allutatakse pidevale korrektoorile vaatluste taustal, nii toimib samasugune mõtlemisstandard ka moraaali valdkonnas, kus seni omaksvõetud ja tunnustatud printsiipe korrigeeritakse vastavalt meie suhtumiste muutumisele. Nii nagu teaduseski ei tule ka siin arvesse mitte igasugune vaatlus, vaid ainult see, mis vastab kindlatele tingimustele: peab olema hoolikalt tehtud, mõningas mõttes avalik ja korratav.

R. Brandt väidab, et moraaliprintsiibid toetuvad suhtumistele, kuid mitte igasugustele, nagu arvavad emotivistid, vaid ainult neile, mis ise vastavad või mille subjekt vastab kindlatele tingimustele. Sellised suhtumised peavad olema neutraalsed (s.t. ei tohi muudada, kui situatsioonis osalejad vahetavad pooled); peavad toetuma piisavale informeeritusele; olema normaalse teadvuse suhtumised; neist lähtuvad väited peavad olema kooskõlas subjekti teiste vaadete süsteemiga.²² Moraaliprintsiip on põhjendatud siis ja ainult siis, kui teda õnnestub edukalt võrrelda nende suhtumistega. R. Brandt ise nimetab sellist põhjendamise meetodit kvalifitseeritud suhtumise meetodiks. Üheks argumendiks, millega ta oma meetodit kaitseb, on väide, et inimesed kasutavad seda tegelikus elus. Kvalifitseeritud suhtumise meetod (*qualified attitude method*) on "paljude või mõtleivate inimeste enamuse praktika eetiliste otsustuste kontrollimisel".²³

Peale oma *quasi*-naturalistliku kontseptsiooni peab R. Brandt

vastuvõetavaks ka mittetunnetuslikke käsitlusi. Neid ühendab põhiliselt kaks momenti: väärtus- ja tunnetusliku väite eristamine ning esimese seostamine subjekti suhtumisega. Kuid pakutud käsitluse oluliseks eeliseks on kindlasti see, et seda ei saa süüdistada relativismis, mis muudaks kõik väärtusväited võrdselt tõeseks või põhjendatuks neid suhtumise või huvi kaudu defineerides. R. Brandti teooria mõte on selles, et näidata, kuidas oleks võimalik tagada suhtumisel põhineva väärtustamise intersubjektiivne kehtivus.

Neljast põhjendatuse tingimusest on kaks tunnetuslikud (püsav informeeritus e. teadmine objektist ja suhtumise psühholoogilised faktid), üks loogiline (kooskõla vaadete süsteemiga). Eespool nimetatud üldtunnustatud põhjendatuse tingimused oleksid nagu arvesse võetud. Ometi on lahendamata sama, seni kõigile ületamatuks osutunud probleem, mida iseloomustatakse kui "Hume'i giljotiini". R. Brandti puhul oleks see küsimus teadmise ja suhtumise seosest. Võib-olla on see seos kausaalne? Oma hilisemates töödes, olles suures osas loobunud siin vaadeldud seisukohtadest, üritab R. Brandt probleemi käsitleda tegevusteooriale ja psühholoogiaterramineile toetudes.²⁴

Kvalifitseeritud suhtumise meetodi õigustamiseks esitatud argument viitega normaalsete mõtleivate inimeste praktikale moraaliprintsipiide põhjendamisel tekitab kahtlusi. Kas me pöördume oma suhtumiste, tundmuste ja emotsioonide poole eelkõige siis, kui tekib probleem, mis on eetilises mõttes hea, õiglane jne.? Võib-olla me toimime nii mõnes teises väärtuste valdkonnas, kuid R. Brandt pidas oma käsitluses silmas eelkõige moraaliprintsiipiide põhjendamist.

Ilmselt ei ole väärtusprobleemaatika uurimisel tähtsusetu, millise konkreetse valdkonna näitel me seda teeme. Peaaegu alati kerkib küsimus saadud tulemuste kehtivusest muudes valdkondades või nende üldistamisest üldise väärtusteooria tasandil. Samuti võib tekkida raskusi üldise väärtusteooria seisukohtade rakendamisel konkreetsele valdkonnale. Tulemuseks võib olla filosoofi vaadete eripära (nt. põhjendamise küsimuses) sõltuvalt sellest, millisel uurimistasandil probleemi käsitletakse. Ilmekaks näiteks on need raskused, mis tekkisid C.I. Lewisi väärtustamisteooria rakendamisel moraali problemaatikale: "Kui väärtustamine on alati empiirilise teadmise küsimus, siis seda, mis on õige, mis on õiglane, ei määrata iial ainult empiiriliste faktidega".²⁵ Kui me teame naudingu alusel oma vahetust väärtuskogemusest, mis on hea, siis mille alusel tuleks otsustada, kelle hüve või naudingu huvides tegutseda, millest lähtudes hüvesid jaotada? Ei väärtusteooria ega empiirilised uurimused ütle seda, et meil on teiste inimeste suhtes kohustusi. Nüüd läheb tarvis teistsugust põhjendust, näiteks pragmaatilist.

Kas selline ebakõla erinevatel uurimistasanditel saadud lahenduste vahel tuleks kõrvaldada, kas seda tuleks vältida? Kas näiteks

kognitivism aksioloogias ja mittekognitivism moraalifilosoofias või naturalism moraalifilosoofias ja antinaturalism väärtuste üldises käsitluses on vastuolus, mida iga autor peaks loogilisuse või intellektuaalse komfordi huvides vältima? G. Warnock arvab, et mingit vastuolu sellisel juhul ei ole, vaid siin on tegemist täielikult kooskõlas olevate seisukohtadega.²⁶ Ta väidab, et antinaturalistlikul teesil väärtustamise ja kirjeldamise loogilisest sõltumatuses, kuigi tõenäoliselt õigel, ei ole mingit olulist tähtsust moraalifilosoofia jaoks, sest see on tees üldisest väärtustamise teooriast, mis ilmselt küllalt õieti ütleb väärtustamise kohta üldse: esiteks, et see tegevus eeldab standardeid; teiseks, et ei ole nii-ütelda paratamatuid väärtustamise standardeid, mille igaüks, kes pakub või aktsepteerib teatud kindla maailma kirjelduse, peaks (loogiliselt) omaks võtma.²⁷ Kuid G. Warnocki arvates ei väida see tees ka, et "ükskõik mis võiks toimida väärtustamise (mõistliku) kriteeriumina". Nii ei pidavat paika ka mõte, mida mõningad filosoofid on väljendanud, et väärtustamine toetub oma lõppastmes valikule, sest "... kui me peame tegema mingi valiku, siis me omakorda ei vali valiku kriteeriumi".²⁸ See kehtib ka moraaliprintsiipide kohta. Inimesed ei vali oma moraaliprintsiipe, mida nad oma käitumises järgivad või millele nad moraaliväiteid põhjendades viitavad. Ei ole meie otsustada, millised on meie moraaliprintsiibid; me kas tunnustame neid ja lähtume neist või järgime mõningaid teisi printsiipe, mis ei ole moraaliprintsiibid. G. Warnock leiab, et moraaliväidete argumenteerimisel on aluseks kindlad kriteeriumid ja printsiibid, mis piiritlevad ka selle faktide ringi, millele viitamine võib leida tunnustust tõsiselt võetava põhjendusena. "Vaated sellele, mis on inimestele hüveks ja mis on kahjulik ... kuuluvad analüütiliselt moraalistandarditesse ja printsiipidesse ...".²⁹ Kui nende faktide ring ei oleks teatud määral piiritletud, siis oleksid mõtted nii moraalialgumendid kui ka oleks võimatu igasugune väitlus moraaliteemadel. G. Warnocki veendumust, et moraaliväiteid on võimalik faktiväidetega põhjendada, ei kummuta ka see, et inimesed oma arutlustes ja tegudes selliseid põhjendusi ei arvesta. "Muidugi ei ole paljud inimesed piisavalt kenad, et neist probleemidest nii väga hoolida ... ega ole piisavalt ratsionaalsed, et tegutseda mõistlikest motiividest lähtudes". "... moraalil argument annab inimestele alust (*reason*) olla, kuid sageli nad ei ole mõistlikud (*reasonable*)".³⁰

G. Warnocki pakutud väärtusväidete põhjendamise probleemi lahendus kuulub nende 1960. aastatest alates küllalt populaarsete käsitluste hulka metaetikas, mida nimetatakse ka moraalil vaatenuuriga teooriateks (*moral point of view theories*). Hume'i, Hutchesoni ja A. Smithi moraalifilosoofiast pärineva lähenemisviisi tõi uuesti esile K. Baier oma artiklis "The Point of View of Morality".³¹ Nimetatud tüüpi teooriatele on iseloomulik see, et rõhutatakse moraaliotsustuste põhjendamise spetsiifikat võrreldes teadusliku põhjenda-

mise, samuti väärtusotsustuste ja normatiivsete väidete põhjendamisega. Seetõttu peetakse moraaliotsustuste põhjendamise viimase lüli iseloomustamisel vajalikuks võtta kasutusele moraali vaatenurga (MVN) mõiste. Seda ei tule mõista kui mõne konkreetse moraali-printsüübi varjatud postuleerimist, vastupidi – seda püütakse vältida, et säilitada metaeetilistele käsitlustele vajalik neutraalsus. Kas see aga tegelikult õnnestub, see on omaette probleem.

MVN-teooriate poolt põhjendamise probleemile pakutavate lahenduste põhiidee peitubki vaatenurga mõistes. Vaatenurki maailmale võib olla mitmesuguseid, sealhulgas ka moraali vaatenurk. Iga otsustus eeldab mingisugusele vaatenurgale asumist, millele vastavalt otsustuse (tunnetusliku, moraalse või muu) tegija näeb maailma teatud perspektiivis. Seega ei tähenda MVN mingi kindla printsüübi, näiteks kasulikkuse vms. aluseks võtmist, sest sel juhul võetaks omaks vastava valdkonna kohta käiv järeldus. Pigem on siin tegemist meetodi tunnistamisega, mis viiks säärase järeldusteni. Moraaliotsustusi tunnistatakse kui tõeseid, kehtivaid või ratsionaalselt põhjendatuid, kui need on saadud kooskõlas MVN-iga. Selliste teooriate loojad näevad siin võimalust vastu seista skeptitsismile, metodoloogilisele relativismile, intuiativismile ja emotivismile väärtusfilosoofias ning raskustele põrkunud katsetele tõestada moraaliväidete deduktiivse või induktiivse põhjendamise võimalikkust. W. Frankena näeb sellises lähenemisviisis alternatiivi, mis võimaldab tunnistada moraaliväidete põhjendamise mõnesugust autonoomsust, ilma et tekiks vajadust pöörduda intuiativismi või relativismi poole.³²

Kuna moraali vaatenurga mõiste võeti kasutusele põhjendamaks moraaliväiteid, koos sellega ka eristamiseks moraaliväiteid teistest väärtusväidetest, siis on vajalik anda MVN-i selline iseloomustus, et see põhjendav võime esile tuleks. Seepärast peakski MVN-teooria üheks eelduseks olema ka veendumus, et “on olemas õiged ja väärad viisid, kuidas inimestega ...käituda, tingituna sellest, mis nad on sõltumata meie soovidest ja huvidest”.³³ See tähendab, MVN-i ei saa iseloomustada ainult afektide või tundmuste alusel, vaid arvestades ka neid fakte, mille alusel me langetame moraaliotsustusi. Et MVN-i teooriate seisukohalt peetakse oluliseks moraaliprintsiipide ja standardite eristamist MVNist, siis ei tohi viimase iseloomustuseks olla mõne üldise moraaliprintsiüübi esitus. Et seda ei juhtuks ning see iseloomustus või kirjeldus oleks piisavalt neutraalne, ei saa see öelda ka midagi täpsemat selle kohta, millised faktid milliseid moraaliootsustusi põhjendavad. Nii saab W. Frankena arvatavasti MVN-i formuleeringu öelda ainult seda, et ühel või teisel moel moraaliootsustustega seotud faktid kuuluvad kindlasse tüüpi või tüüpide perekonda. Täpsemalt öeldes faktid selle kohta, “kuidas meie ise ning meie käitumine mõjutavad teisi inimesi või muid teadvusega

olendeid ning nende huvisid”.³⁴ Siin peaks sisalduma ka kriteerium eristamiseks moraaliotsustusi muudest väärtusotsustustest. Väärtusotsustus on moraaliotsustus siis, kui on tehtud nende faktide alusel ehk moraali vaatenurgast lähtudes.

W. Frankena arvates ei ole õige mõista MVN-i kui hoiakut aksepteerida ja kasutada kindlat tüüpi fakte moraaliotsustuste alusena või põhjendusena, vaid kui seda, mis on sellise hoiaku allikaks. Kui 18. sajandi moraalfilosoofias mõisteti moraali allikana sümpaatia või humaansuse või inimarmastuse tunnet (*sentiment of humanity*), siis W. Frankena püüab anda neutraalsemat määratlust: MVN on “hoolivus või ükskõiksusetus selle suhtes, mis juhtub inimeste ja mõistlike olendite kui sellistega...”.³⁵ Väärtusotsustused inimeste ja nende tegude kohta on moraaliotsustused siis ja ainult siis, kui neid tehakse sellise orientatsiooni taustal. Seega on põhjendamise viimaseks lüliks kindel suhtumine, sümpaatia, ükskõik, kuidas me seda ka ei kirjelda. MVN-i teooria on W. Frankena esitatud versioonis mittetunnetuslik selles mõttes, et moraali väited ei omistavat inimestele, tegudele ja asjadele tõeselt ega vääralt mingeid omadusi ega tulenevat loogiliselt faktiotsustustest. MVN-i tunnetuslik aspekt seisneb seal sisalduvas “elava kujutlusvõimega vaates (*vivid imaginative insight*) – faktuaalses tähenduses – inimese elule”.³⁶ Samas eeldavad MVN-ist lähtuvad väärtusotsustused teadmisi inimestest ja nende huvidest. Ühtlasi sisaldub W. Frankena arvates igas moraaliotsustuses pretensioon intersubjektiivsele põhjendatusele, s.t. et sellega nõustuks igaüks, kes lähtub MVN-ist ning on selge mõistusega, loogiline ja piisavalt informeeritud. Siin peaks olema selgelt äratuntav sarnasus varem vaadeldud R. Brandti kontseptsiooniga.

Võib küsida, kui põhjendatud on pretensioon intersubjektiivsusele? Kas selle tagab MVN kui hooliv suhtumine, sümpaatia või aukartus elu ees, mis on omane kõigile normaalsetele inimestele, kes kõik suhtuvad teatud faktidesse ühtemoodi? Kas eelnevast järeldub, et MVN-ile asumisega kaasneb ka kindlate moraali põhimõtete ja väärtussüsteemi omaksvõtt? Kui ei, siis milleks meile MVN-i mõiste? Kui ja, siis peame tunnistama ainult ühe võimaliku moraali süsteemi olemasolu. W. Frankena väidab, et tal ei ole piisavalt argumente kummagi seisukoha kasuks, kuigi ise usub teise variandi tõenäosusse.

MVN-i mõiste võeti esialgu kasutusele selleks, et tõestada moraaliotsustuste põhjendamise võimalikkust; et näidata, miks mõnda fakti saab tunnistada piisavalt argumenteerivaks ka siis, kui selle ja väärtusväidete vahelise loogilise seose probleem on lahendamata. Kuid kas tulemus, milleni see käsitus viib, erineb oluliselt postulatsioonismist või moraaliabsolutismist või on üks nende võimalikest versioonidest? Võib jääda mulje, et MVN-i teooriad on varjatult väärtustavad.

Mõnikord võib olla raske eristada väärtustavat väidet või käsitlust mitteväärtustavast või tunnetuslikust, millest on tingitud ka sageli esinev, uurijale endale märkamatu üleminek neutraalselt metaetika käsitlustasandilt väärtustavale tasandile. Probleem võib olla tingitud ka sellest, et dualistlik skeem, mis eristab ja vastandab kirjeldavaid faktiväiteid ja väärtusväiteid, on liialt lihtsustatud iseloomustamaks tegelikult esinevaid väiteid.

Kui MVN on see, mis võimaldab eristada moraalset mittemoraalsest, siis mille alusel eristada moraalset amoraalsest? Ilmselt on võimalik rääkida amoraalsusest ainult MVN-ist lähtudes, näiteks MVN-i ja kõige sellest tuleneva teadliku etimisenä. Kui MVN-ile asumisega kaasneb seisukohavõtt moraaliküsimustes, mõnede põhimõtete ja väärtussüsteemi aktsepteerimine, siis jääb ikka lahtiseks küsimus, miks me peaksime olema moraalised? Me võime ju olla ka teadlikult amoraalsed. W. Frankena käsitluse järgi on siin võimalik valida. Seega tuleks põhjendada MVN-ile asumist ja vastata küsimusele, kas moraalne olla on mõistlik. W. Frankena väidab, et ei tema ega ükski teine MVN-i teooria pooldaja ole seni olnud suuteline demonstreerima, et lähtuda MVN-ist ja olla moraalne on osa mõistlikust (*rational*) elust. Sama kehtib ka vastupidise tõestuse kohta. Nii ei leitagi teist võimalust, kui postuleerida, et mõistlik, vaba, loogiline, enda ja maailma kohta adekvaatse teadmisenä inimene on moraalne. K. Baieri arvates ei vaja see omakorda põhjendamist, sest "otsus asuda moraalni vaatenurgale on alati õigustatud, see on otsus pühenduda ratsionaalsusideaalile".

Väärtus-, sealhulgas ka moraaliootsustusi tehakse ja püütakse põhjendada kahel eri tasandil või kontekstis. Esimesel juhul toimub see ühiskonnas või mingis konkreetses sotsiaalses grupis üldtunnustatud normide, reeglite või printsiipide alusel. Neile viitamist aga aktsepteeritakse piisava põhjenduse või õigustusena. Ilmselt on see enamuse jaoks ainus või valdav viis moraaliväiteid põhjendada. Selle tasandi käsitlemisenä piirdub ka suur osa moraalifilosoofilisi õpetusi. Ka metaetiliseld käsitlused piirduvad enamasti nimetatud tasandil toimuva uurimisenä (kontekstualism, postulatsioonism). Põhjendamise probleem on siin suhteliselt lihtsalt lahendatav, kuna deduktiivloogilise põhjendamise mudel on nendes raamides rakendatav. Seda tüüpi käsitlused aga jätaavad end ilma võimalusest seni kehtivaid moraalireegleid või -printsiipe kritiseerida. Ei ole välistatud, et osa neist ei ole mõistlikud.

Teisele tasandile on iseloomulik kriitiline suhtumine väärtustamisenä üldkehtivatesse standarditesse ja printsiipidesse. Seoses sellega tuleb ka põhjendamise probleem palju teravamalt esile kui küsimus väärtusväidete ratsionaalse põhjendamise võimalikkusest üldse. Paraku tekib siin raskusi väärtus- ja faktiväidete loogilise seose probleemi näol. "Hume'i giljotiini" tüüpi argumendid moodustavad selle

pinna, millele on seni toetunud väärtusväidete faktuaalset põhjendamist välistavad käsitlused. Neid vastuargumente ei ole siiski alati võetud kui lõplikke, sest siiani ei ole keegi väärtuste ja faktide vahelise loogilise sõltumatuse väidet lõplikult tõestanud. Kuid seni ei ole veel keegi iseloomustanud või piiritlenud ka nende faktide ringi, mis oleksid paratamatult mingil viisil väärtustatud või mingi kindla polaarsusega väärtustamise aluseks.

W. Frankena jt. säärastes teooriates sisalduvad ideed võivad leida ka arendamist, eriti suunas, millele viitab W. Frankena antud MVN-i kui moraali aluseks oleva orientatsiooni või suhtumise iseloomustus. Mitugi raskust, mis W. Frankena käsitluses tekkisid, oleksid välditavad, kui õnnestuks veenvalt näidata, et moraali vaatenurk või selles sisalduv hoiak on kõigile normaalsetele inimestele loomumane. See käsitlus ei oleks põhimõtteliselt midagi uut. Selle algeid võib leida ka sealt, kust pärineb MVN-i idee, s.t. 18. sajandi moraalifilosoofiast. Seda laadi käsitlusi on tänapäeval ka pakutud. Need on naturalistlikud kontseptsioonid, mis tavaliselt väljuvad filosoofilise eritluse piirest ning baseeruvad mitmesugustel psühholoogilistel teooriatel.

KIRJANDUS. MÄRKUSED

- 1 C.I. Lewis. *An Analysis of Knowledge and Valuation*. La Salle, 1946. Preface.
- 2 Sealsamas. P. 395.
- 3 Sealsamas. P. 413.
- 4 Sealsamas. P. 421.
- 5 Sealsamas. Ch. XII, XIII.
- 6 Sealsamas. Ch. XII, § 6.
- 7 Sealsamas. P. 414–418.
- 8 Sealsamas. P. 380.
- 9 P.W. Taylor. C.I. Lewis on Value and Fact // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1953. Vol. XIV, No. 2.
- 10 A. Ayer. *Language, Truth and Logic*: London, 1953, Ch. VI. C.K. Ogden ja I.A. Richards, kes ei olnud seotud loogilise empirismiga, töötasid välja samasuguse analüüsi ning käitlesid väärtusväiteid kui emotsioonide väljendusi teoses "The Meaning of Meaning" (London, 1923).
- 11 Selline nimetus pärineb Max Blacki artiklist "The Gap between "IS" and "OUGHT"". (*Philosophical Review*. 1964. No. 73).
- 12 Ch. Stevenson. *Ethics and Language*. New Haven/London, 1967. P. 54.
- 13 Sealsamas. P. 11.
- 14 Sealsamas. P. 171.

- 15 "Veenev definitsioon" on sageli märkamatu väärtustamine tunnetuslike terminite defineerimisel, mis saab Ch. Stevensoni arvates võimalikuks seetõttu, et paljudel sõnadel on nii kirjeldav kui ka emotiivne tähendus, mis seisneb sõna dispositsionaalses omaduses mõjutada kas tunnetuslikke või emotiivseid hoiakuid. Defineerimise käigus on seega võimalik nii muuta ja täpsustada tunnetuslikke kui ka mõjutada emotiivseid reaktsioone.
- 16 Kontekstualism on üks J. Dewey väärtusteooria tõlgendusi, mis kõige selgemal kujul avaldub S. Hook'i vaadetes (S. Hook. *Nature and Values*. New York, 1945).
- 17 R.M. Hare. *Freedom and Reason*. Oxford, 1963.
- 18 H. Feigl. *Validation and Vindication // Readings in Ethical Theory*. Ed. W. Sellars & J. Hospers. New York, 1952.
- 19 R. Firth. *Ethical Absolutism and the Ideal Observer // Philosophy and Phenomenological Research*. 1952. Vol. XII, No. 3. P. 317-345.
- 20 R. Brandt. *Ethical Theory*. New Jersey, 1959. P. 243.
- 21 Sealsamas. P. 249.
- 22 Sealsamas. P. 249-250.
- 23 Sealsamas. P. 251.
- 24 R. Brandt. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford, 1979.
- 25 C.I. Lewis. *An Analysis of ...* P. 554.
- 26 G. Warnock. *Contemporary Moral Philosophy*. London, 1967. P. 69.
- 27 Sealsamas. P. 68.
- 28 Sealsamas. P. 67.
- 29 Sealsamas. P. 71.
- 30 Sealsamas. P. 71, 72.
- 31 *Australasian Journal of Philosophy*. 1954. Vol. XXXII. K. Baier avaldas hiljem ka samale probleemile pühendatud monograafia "The Moral Point of View" (Ithaca, 1958).
- 32 W. Frankena. *Moral Point of View Theories // Ethical Theory in the Last Quarter of the 20th Century*. Ed. N.E. Bowie, Hackett Publishers, Indianapolis, 1982. P. 40.
- 33 Sealsamas. P. 66.
- 34 Sealsamas. P. 69.
- 35 Sealsamas. P. 71.
- 36 Sealsamas. P. 72.

NATURALISTLIK JA KOGNITIVISTLIK METAETIKA HUME'I SEADUSEST

Tõnis Idarand

Metaetikaks nimetatakse sellist eetika ja väärtusprobleemide käsitlemise viisi, mis sai alguse G.E. Moore'i teosest "Principia Ethica" ja mis seisneb loogilise ja lingvistilise analüüsi võtete rakendamises nendes valdkondades. Probleem, millest lähtub "Principia Ethica" ja kogu hilisem metaetika, seisneb Moore'i poolt nähtuna järgmises: seni, kui ei ole toodud selgust moraaliterminite tähenduse ja moraaliväidete loogika küsimustesse, ei ole võimalik saada ka põhjendatud vastuseid eetika traditsioonilistele küsimustele.¹ Sellelt seisukohalt lähtus ka kriitiline hoiak varasemate moraalifilosoofiliste õpetuste suhtes. Argumentidel, millel see kriitika põhines, on metaetika arengus olnud keskne osa ning nad on oluliselt mõjutanud selle raames pakutud lahenduste põhiseisukohti. Järgnevalt vaatlemegi neid argumente, õigemini argumentide tüüpe, samuti katseid neid kummutada, mis lähtuvad soovist tagasi pöörduda traditsiooniliste käsitusviiside juurde või esitada metaetika raames selliseid kontseptsioone, mida need argumendid olid seni välistanud.

Moore väidab, et kõigile senistele moraalifilosoofilistele õpetustele on iseloomulik üks tüüpiline viga, mistõttu neis olevad põhjendused osutuvad ebakorrektselt. Viga, mida ta nimetas naturalistlikuks veaks (*naturalistic fallacy*), tehakse eetika põhimõiste(te) määratlemisel. Hiljem traditsiooniliseks kujunenud tõlgenduse kohaselt seisneb see väärtusterminite määratlemises mitte-väärtusterminite (näiteks psühholoogia terminite) kaudu. Moore'i tõlgendus oli aga mõneti erinev ning kasutatav nimetus võib olla eksitav, sest see viga ei ole iseloomulik mitte ainult neile käsitlustele, mis tema enda tunnustatud klassifikatsiooni kohaselt kuuluvad naturalistlike hulka, kuna määratlevad hüve mõiste loomulike (*natural*) omaduste terminites või samastavad omaduse *hea* mõne loomuliku omadusega. Samalaadne viga on Moore'i arvates ka metafüüsilistes eetika-õpetustes, kuna ei mõisteta, et "hüve mõiste on määratlematu, sest see on lihtne mõiste, millel ei ole osi ning mis kuulub selliste mõtlemisobjektide hulka, mida ei saa defineerida, sest need on liigendamatud äärmised terminid, millele viitamisel rajaneb igasugune definitsioon".² Täpselt samasuguse veaga oleks tegemist ka siis, kui "hea oleks loomulik (*natural*) objekt, sest see ei muudaks vea enese olemust ega vähen-

daks selle tähtsust”³. Moore’ile ei tee muret mitte vea nimetus, vaid viga ise, sest seda “ei oleks mõtet nimetada naturalistlikuks siis, kui aetakse segi kaks loomulikku objekti, ühte teise kaudu määratledes.” Kokkuvõtlikult öelduna on Moore’i arvates varasemate moraalifilosoofiliste käsitluste ühine puudus selles, et neis üritatakse defineerida defineerimatut. W. Frankena pakutud nimetus *definist fallacy* iseloomustab selle olemust paremini.⁴ “Principia Ethicas” kasutab Moore termineid *naturalism* ja *naturalistlik* väga üldises tähenduses, pidamata oluliseks arvestada seda, mida sel moel iseloomustatav käsitlus sõnaga *hea* tegelikult tähistab. Varasemaid eetikakontseptsioone ei kritiseeri ta neis esinevate praktiliste järelduste pärast, nagu ta ei arvusta ka nende vastuseid traditsioonilisele moraaliküsimusele – mis on õiglane? –, kuid arvustades nende poolt pakutavaid põhjendusi. Näiteks J. Benthami ja J.St. Milli õpetusi ei kritiseeri Moore nende utilitarismi pärast, vaid nende ürituse pärast seda hedonistlikult põhjendada. Valesti lähenetakse neis õpetustes eetika kõige olulisemale küsimusele: mis on hea (hüve)? Kuna eetika esmane eesmärk on teadmine, mitte praktika, siis Moore’i arvates ei täida seda ülesannet ükski, kes teeb naturalistliku vea, kui õiged ka ei oleks ta praktilised printsiibid. Siit ka hinnang naturalismile tervikuna: “... see ei anna üldse mingeid aluseid, veel vähem õiged aluseid, mittemingisugusele eetilisele printsiibile...”⁵ Naturalismi kriitika metaetika kujunemise alguses ning Moore’i piisavalt veenev argumentatsioon tagasid mittenaturalistlike kontseptsioonide dominantsuse analüütilise käsitlusviisi raames. Kuna Moore’i järgijad ei aktsepteerinud Moore’i väärtusrealismi ja intuitsivismi ning tähenduse referentset käsitlust, millest ta ilmselt lähtus, siis kujunesid metaetikas valdavaks mittekognitiivistlikud kontseptsioonid (emotivism, imperativism, preskriptivism). Neid kõiki ühendab seisukoht, et väärtusterminite tähenduse eripära ei ole edastatav tunnetuslike või kirjeldavate väljendite kaudu. See seisukoht, mida väljendas ka G.E. Moore, välistab nende arvates koos teesiga fakti- ja väärtusväidete loogilisest sõltumatuses võimaluse väärtusväiteid faktiväidetega põhjendada. Mittekognitiivismi põhilist vastuargumenti naturalistlikule kognitiivismile, mis väidab, et ainult tunnetuslikke või faktiväiteid sisaldavatest eeldustest ei järeldu väärtusväidet, nimetatakse “Hume’i giljotiiniks” või Hume’i seaduseks. Väärtus- ja faktiväidete loogilise sõltumatuses tees, mis on selle argumendi põhisisuks, seostatakse Hume’iga, sest ingliskeelses filosoofiamailmas väga laialt levinud arvamuse kohaselt olevat D. Hume esitanud selle teesi või vähemalt formuleerinud probleemi oma teose “Traktaat inimloomusest” ühes osas, juhtides tähelepanu varasemate moraalifilosoofiliste õpetuste mõningasele loogilisele ebakorrektsusele: “Ma olen märganud, et igas moraalisisüsteemis, mida mul seni on õnnestunud kohata, arutleb autor teatava aja jooksul tavalisel viisil, tehes kas kindlaks Jumala olemasolu või väljendades

oma tähelepanekuid inimestesse puutuvate asjade kohta; ning järsku leian ma oma suureks imestuseks, et tavakohase lõpplahenduse asemel, mida kasutatakse lausetes, ja nimelt kas *on* või *ei ole* asemel ei kohta ma mitte ühtegi lauset, milles lahenduse asemel ei seisaks *peab* või *ei pea*. Selline asendamine on toimunud märkamatu, kuid sellele vaatamata on see ülioluline. Kui see *peab* või *ei pea* väljendab mingit uut seost või väidet, siis tuleb seda viimast arvesse võtta ja selgitada ning samal ajal põhjendada seda, mis meile näib täiesti kujuteldamatu, ning põhjendada nimelt seda, mil moel see uus seos võib olla dedutseeritud teistest, täiesti erinevatest. Kuna aga autorid sellist ettevaatusabinõu ei rakenda, siis ma luban endale soovitada seda lugejale ning olen veendunud, et selline mõningane tähelepanu võimaldaks kummutada kõik üldtuntud moraalisisüsteemid.”⁶

Hume'i seaduse kohaselt, mis arvatakse olevat selles tekstilõigus esitatud, ei ole seda laadi üleminek *on*-väidetelt *peab*-väidetele loogiliselt õige. See on tõepoolest nii, v.a. juhul, kui eelduste hulgas on üks varjatud lisa-eeldus, mis ühendaks *on*-väiteid (kirjeldavaid termineid) *peab*-väidetega (väärtusterminitega). Selliseid otsustusi, mis seovad fakte ja eetika aluseks olevaid väärtusmõisteid, uuris G.E. Moore. Tema seisukoht, et eetika põhimõiste, hüve mõiste ei ole defineeritav, välistab ka selle, et need otsustused, kus see esineb, saaksid esineva varjatud eelduse rollis, sest “eetika fundamentaalsed printsiibid peavad olema sünteetilised väited, mis seletavad, millistel objektidel ja mil määral on mingi lihtne analüüsile allumatu kvaliteet, mida võidakse nimetada hüveks ...”.⁷

Kuna Hume'i seadus iseenesest ei välista naturalistlikke või kognitivistlikke käsitlusi, siis vajab mittekognitivism veel üht argumenti, mida on hakatud nimetama Moore'i ayatud küsimuse argumentiks. Viimane on üks argumente, mille abil Moore tõestab oma teesi mõiste *hüve* defineerimatusest. Avatud küsimuse argument peaks Moore'i arvates blokeerima igasuguse katse hüve mõistet defineerida. Näiteks on küsimus *Kas nauding on hea?* alati mõttekas. Jaatav vastus – *Nauding on hea* – ei anna alust arvata, et *hea* tähendab sedasama mida *nauding*. Moore'i arvates saab väide *Nauding on hea* olla mõttekas ainult siis, kui *hea* on midagi naudingust erinevat. Kuna *hea* ei ole sama, mis *nauding*, siis jääb küsimus *Kas nauding on alati hea?* avatuks.⁸

Naturalistlikud käsitlused analüütilises moraali- ja väärtusfilosoofias, mille eesmärk tõestada, et moraali ja väärtusväited on faktiväidetega põhjendatavad, peavad alati neid mittekognitivismi argumente arvestama. See on omakorda mõjutanud nende käsitluste laadi ja tinginud nende keskendumise kahe nimetatud argumenti kriitikale, selgitamiseks, kas need ikka tegelikult tõestavad seda, mis mõnikord arvatakse olevat kindlalt tõestatud. Naturalistlike käsitluste edukus metaeetikas sõltubki sellest, kuivõrd neil õnnestub lahen-

dada väärtus- ja faktiväidete seose ja väärtusterminite defineerimise probleemid. Tõestamaks, et need loogilised raskused, millest räägib Hume'i seadus, ei ole ületamatud, leidub kaks teed: 1) tõestada, et väärtusväidete põhjendamine faktiväidetega on võimalik ka siis, kui see ei toimu range deduktiiv-loogilise seose alusel; 2) leida selliseid analüütilisi väiteid või tautoloogiaid, mis faktiväitelt väärtusväitele üleminekul esinevad varjatud eeldusena.

Teisena nimetatud lahenduseks oleksid ka katsed väärtus- või moraalitermineid defineerida. Erinevatele naturalismi vormidele on iseloomulikud erisugused defineerimise viisid. Näiteks on võimalik anda väärtusterminite tinglikke määratlusi, mis ütlevad, et kui väärtusterminite tähendust tõlgendada nii- või teistmoodi, siis on võimalik moraaliväiteid faktidega põhjendada. Võib esitada reformivaid definitsioone, mis omistavad väärtusterminitele uue tähenduse. Kolmanda võimalusena tulevad arvesse käsitlused, mis väidavad, et tavakasutuses on väärtusväited tunnetuslikud või kindlatele faktidele toetuvad. Siin pakutavad definitsioonid on valdavalt leksikograafilised.

Metaetikas käsitletavat küsimused on tihedalt seotud mitmete loogika ja semantika probleemidega ning esimestele pakutavad lahendused eeldavad teatud selgust sellistes küsimustes nagu *Mis on definitsioon, Mis on kirjeldus, Mida mõista väite analüütilisuse all?*, samuti mingi tähenduse kontseptsiooni omaksvõtmist. Need küsimused, millega Moore tegeles, ei puuduta mitte ainult väärtusmõistete võimalikke määratlusi, vaid defineeritavust üldse, samuti nagu väärtus- ja faktiväidete loogilise seose probleem ei ole väärtusfilosoofia spetsiifiline probleem, vaid võib esineda ka kahe kirjeldava väite vahelise loogilise ülemineku või redutseeritavuse probleemina. A.I. Melden märgib tegevuse kirjeldamise kohta järgmist: "Ka siin näib olevat ületamist vajav lõhe ... nende asjade vahel, mis aset leiavad ja mida tehakse, ning selle vahel, mida inimesed teevad, kui nad tõstavad oma käsi või sooritavad ükskõik millist neist paljudest tegevustest, milleks nad on võimelised. Ka siin meenub Moore'i avatud küsimuse tehnika ...".⁹

Naturalistlik metaetika väärtus- ja faktiväidete loogilise seose võimalikkusest

Naturalistlikud käsitlused metaetikas lähtuvad tõsiasjast, et seda laadi argumenteerimise viis, mille Hume'i seadus sellisena, nagu seda tavaliselt mõistetakse, peaks välistama, esineb siiski enamuses moraal- ja õigusteoreetilistes arutlustes. Et näidata sellistel põhjendustel tuginevate õpetuste eluõigust, peetakse vajalikuks eelkõige täpsustada seda, mida Hume'i seadus sisaldab mittenaturalistide ja mittekognitivistide arvates. Kas ainult väidet fakti- ja väärtusväidete

loogilise sõltumatuse kohta või veel midagi moraaliteooriate jaoks olulist, mis ühtlasi tingib neist mõne kui loogiliselt ebakorrekse kõrvaleheitmise? Küsimus on seaduse formuleeringus. Kuna see aga on vähemalt nime poolest seotud Hume'iga või ühe ta mõtteavaldusega teoses "Traktaat inimloomusest", siis on peetud vajalikust selgitada, kuivõrd kajastavad nimetatud seaduse kaasaegsed formuleeringud Hume'i enda seisukohti moraalide autonoomia küsimuses.

A. McIntyre väidab oma artiklis "Hume on "Is" and "Ought"", et "Hume'i giljotiini" tüüpi argumendid baseeruvad Hume'i tuntud mõtteavalduse laialt levinud väärtõlgendusel. McIntyre püüab tõestada, et seda, mida väidetakse Hume'i teksti traditsioonilise tõlgendusega, ei saa sellest tegelikult välja lugeda ning et see ei ole kooskõlas Hume'i moraalifilosoofiliste seisukohtadega. Nimelt ei sisalda need teesi fakti- ja väärtusväite omavahelisest loogilisest sõltumatusest. Seega asuvad Hume ja Kant moraalide autonoomia küsimuses vastandlikel seisukohtadel. Järelikult ei saa viide Hume'ile olla argumendiks moraalide autonoomiat tõestavate käsitluste jaoks. Pigem vastupidi. Nimelt loodab A. McIntyre Hume'i moraalifilosoofia naturalistliku interpretatsiooni näitel tõestada fakti- ja väärtusväite loogilise seose võimalikkust.

Hume'i teksti väärtõlgendusel põhineva argumentatsiooni kaks põhiteesi on McIntyre'i arvates järgmised: 1) faktiväitest ei järeldu (*entail*) väärtusväidet; 2) argumentatsioon võib olla deduktiivne (demonstratiivne) või defektne (ei ole argumendina võetav). Esimese teesiga on ta igati nõus, kusjuures rõhutab, et järeldumise (*entailment*) all tuleb mõista loogilise paratamatuse seost, mis kehtib süllogismi eelduste ja järelduse vahel. Samas aga lisab, et Hume'i tekstis sellisest seosest juttu ei ole – see loetakse sinna sisse. Hume ei väljendu, et üleminek *on*-väitelt *peab*-väitele on võimatu, vaid räägib sellest, mis "meile näib täiesti kujuteldamatu (*inconceivable*)". McIntyre leiab, et siin ei ole tegemist ka ironiaga, nagu mõnikord arvatakse, vaid Hume lihtsalt esitab küsimuse, kas ja kuidas on võimalik tuletada moraalireegleid. Igal juhul ei räägi ta siin loogilisest järeldamisest ega väida midagi moraalide autonoomia kohta.¹⁰

Kuigi McIntyre nõustub "Hume'i giljotiini" või seaduse esimese teesiga, ei ole ta nõus arvamusega, et koos teise teesiga *Argument on kas deduktiivne või defektne* kinnitab see seisukohta, et fakti- ja moraaliväite vahel ei saa olla mingeid seoseid (v.a. psühholoogilised). Sellise tõdemuseni jõutakse seetõttu, et ei arvestata, millises kontekstis või millise küsimuse käsitlemisega seoses Hume midagi väidab. Väide *Argument on kas deduktiivne või defektne* on esitatud seoses induktiivse põhjendamisega. McIntyre leiab, et kui tänapäeval suhtutakse piisavalt kriitiliselt sellesse, mida Hume on arvanud induksioonist, siis oleks imelik, "kui võetakse liialt tõsiselt seda, mida ta arvab deduksioonist". Pealegi on Hume'i induksioonikäsitus

palju mitmetahulistem, kui näib olevat kõige skeptilisematel hetkedel, ning pakub seega võimalusi erinevateks tõlgendusteks.

Termin *deduktsioon*, mis esineb Hume'i seadusega seostatava tekstilõigu lõpus, tähendab McIntyre'i arvates 18. sajandi keelepruugis mitte järeldumist (*entailment*), vaid tulenemist (*inference*).¹¹ Nii ei saa see tekstilõik tegelikult Hume'i seadust sisaldada. Traditsioonilise Hume'i tõlgenduse puudus on selles, et omistab talle formaalse vaatenurga suhte *on - peab olema* käsitlemisel. Säärane tõlgendus saab alguse sellest, et argumenteerimise mudelina tunnistatakse ainult formaalseid arvutusi ning seetõttu soovitakse ka mitteformaalses diskussioonis näha deduktiiv-loogilist järeldamist. McIntyre'i arvates jäävad aga sellepärast märkamata põhjendamisel tegelikult esinevad üleminekuseosed. Ta ei eita, et viimaste hulgas on ka moraaliväidete põhjendamisel oma osa järelduslikel seostel, kuid arvamus, et üleminek faktiväidetelt moraaliväidetetele võib olla kas deduktiivne või defektne, takistab moraali argumentide loomuse selgitamist.¹²

A. McIntyre'i enda seisukoht on, et väärtusväidete põhjendamisel kehtib erinevat tüüpi väidete vahel tuletuslik seos (*inference*). Kas see seos toimib või mitte, ei sõltu tema arvates sellest, kas see toimib või ei toimi kui järeldumine (*entailment*) varjatud eelduste puhul. Tuletuslik seos erinebki järeldumisest selle poolest, et ei nõua varjatud eeldusena väärtusväidet. Rangema loogika seisukohalt ei ole tuletuslikul seosel põhinev üleminek päris korrektne ning deduktiiv-loogilise põhjendamise mudeli pooldajad püüavad kindlalt tõestada, et kui tuletuslik seos peaks mingil juhul toimima, siis on see võimalik ainult tänu varjatud eeldustele.

Formalistlikust lähenemisviisist vabanemise ühe võimaliku viisina näeb A. McIntyre Hume'i reinterpreteerimist. Selleks tuleks aga Hume'i seadusega seostatavat tekstiosa käsitleda kogu ta moraalifilosoofilise kontseptsiooni taustal. Kui Hume oleks pooldanud moraali autonoomia printsiipi, siis olnuks ta ise ka esimene, kes seda rikub, sest selles moraaliteoorias on sotsioloogilistel ja psühholoogilistel kommentaaridel oluline koht argumentatsiooni struktuuris. McIntyre leiab, et sageli osundatava lõiguga "Traktaadist ..." ütleb Hume järgmist: "Küsimus, kuidas on moraali faktuaalne alus moraaliga seotud, on otsustav loogika küsimus, mille üle arutlemine toob selgust, kuidas ... selline üleminek on üldse võimalik". Kuna naturalistliku metaetika jaoks on moraaliväidete põhjendamise probleemil kaks aspekti - loogilise seose probleem ning nende faktide ringi küsimus, millele moraaliväited tuginevad, siis Hume'i moraalifilosoofia naturalistliku tõlgenduse kohaselt õnnestus tal ületada fakti ja väärtuse vaheline lõhe, seostades moraaliväiteid väidetega kindlate faktide kohta. McIntyre toob esile Hume'i õiglusekäsitluse, kus õigluse mõistet vaadeldakse koos huvi mõistega. Seega on võima-

lik põhjendada väiteid õiglusest, viidates inimeste ühiste avalikele huvidele (*common, public interest*).

A. McIntyre'i arvates õnnestub Hume'il siis, kui ta seostab õigluse printsiipe ühiskondliku huviga, kolm asja korraga: nimelt, esitada oma seisukoht moraali küsimustes, väita midagi sotsiaalse põhjuslikkuse kohta ning ühtlasi lahendada ka loogika probleem. Seega põhjendab Hume moraaliprintsiipe ja tõestab seda laadi põhjenduse kehtivust üheaegselt. Sellise sammu aluseks saab olla ainult mõiste *peab olema* loogiline sõltuvus huvide konsensuse mõistest. McIntyre väljendab nii enda kui – oma arvates – ka Hume'i seisukohta, kui väidab, et moraali väiteid on võimalik põhjendada faktiväidetega inimeste ühiste huvide kohta. Näiteks on väide *Alati peab rääkima tõtt* põhjendatav väitega *Tõde teenib meie kõigi ühiseid huve*. Kui me nõustume, et viimane väide on õige, kuid samas pooldame ka Hume'i seaduse sellist tõlgendust, mille vastu on McIntyre, võime seda ometi tunnustada kui põhjendavat. See on võimalik, kuna kahe näites esineva väite vahel on loogiline seos, mis toimib tänu varjatud eeldusele *Alati peab tegema seda, mis on meie kõigi huvides*. Kogu edasine diskussioon Hume'i seaduse traditsioonilise tõlgenduse pooldajate ning naturalistliku metaetika vahel keskendub nüüd küsimusele, mis laadi väitega on siin tegemist. Kui see on moraaliprintsiip, siis oleks kogu senine arutlus Hume'i interpreteerimisest olnud tarbetu ega lisaks midagi uut sellele, mida "Hume'i giljotiini" tüüpi argumente kasutavad deduktiiv-loogilise põhjendamismudeli pooldajad on juba öelnud. A. McIntyre'i arvates ei ole see väide (*Alati peab tegema seda, mis on meie kõigi huvides*), mida need käsitlused sooviksid näha argumenti suurema eelduse rollis, mitte moraaliprintsiip, vaid moraali kokkusurutud definitsioon, mille rõhutamine põhjendamise käigus ei oleks midagi muud kui aforistliku truismi väljendus. Need, kes ei nõustu nimetatud väidet selliselt tõlgendama, kasutavad terminit *peab olema* teises tähenduses kui Hume oma moraali filosoofias. Sel moel tahab A. McIntyre näidata, kuidas on võimalik, et faktiväitest huvi ja selle objekti kohta tuleneb moraali väide, ilma et meil oleks alust kahtlustada, nagu oleks siin tegemist järeldusega, kus üks eeldustest on eksplitseerimata. Siinkohal jääbki arusaamatuks, miks on vaja arutlust varjatud eelduste üle, sest oluline on see loogiliselt korrektse süllogismi puhul. A. McIntyre aga eristab tulenumist (*inference*) kui loogiliselt nõrgemat seost järeldumisest (*entailment*) süllogismis. Entümeemis ehk varjatud eeldusega süllogismis jäetakse üks eeldustest eksplitseerimata süüs, kui on tegemist triviaalsusega, mida kõik oskavad vastava arutluse käigus arvestada, seadmata seda kahtluse alla. Vastavalt McIntyre'i tõlgendusele on Hume'i moraali filosoofilise kontseptsiooni kohaselt selliseks eelduseks väide *Alati peab tegema seda, mis on meie kõigi huvides*. A. McIntyre'i arvates on selle väite puhul tegemist paratamatu tõega, mis on "... kogu

moraali aluseks ning selle eitamine oleks mõttetu". Sellise seisukoha kinnituseks võrdleb ta seda J.St. Milli formuleeritud moraaliprintsübiga *Me peame püüdlema suurima hulga inimeste suurima õnne poole*. Kui J.St. Millil on eetika aluseks moraaliprintsiip, siis Hume'il on selleks definitsioon. J.St. Milli formuleeritud printsüübi eitamine oleks küll eetilisel ebaõige, aga mitte loogiliselt võimatu. Hume'ile omistatud definitsiooni eitamine oleks A. McIntyre'i arvates aga mõttetu, sest see lahutaks mõiste *peab olema* huvide konsensuse mõistest. J.St. Milli moraaliprintsiipi iseloomustab ta kui juhuslikku moraalset tõde (*moral truth*), kuid samas mainides, et see on faktidest sõltumatu moraaliväide (*moral affirmation*). Kui sünnjuures veel arvestada McIntyre'i seisukohta, et need kaks võrreldavat väidet on erineval viisil kaitstavad (*different types of defence*), siis on alust küsida, kas Hume'i moraalidefinitsioon, mis on "moraali aluseks olev paratamatu tõde", tugineb faktidele. Kuidas saab siis rääkida sellest kui paratamatust tõest? Väide, et moraalireeglid on meil sellepärast, et meil on ühised huvid, võib küll seletada moraalireeglite olemasolu, kuid ei saa olla paratamatu tõde loogilises mõttes.

Hume'ile omistatav moraalidefinitsioon iseloomustab McIntyre'i arvates seda faktiringi, millele toetudes on võimalik moraaliväiteid põhjendada, kuna see võimaldab loogilist üleminekut faktiväidetel väärtusväidetele. Kuid see osutub võimalikuks mitte ainult tänu huvi mõistele, sest praktilisel põhjendamisel osutatakse mõnikord tahtmisele (*want*), soovidele (*desire*) või vajadustele (*need*), sest need terminid võimaldavad "seostada situatsiooni iseloomustavaid fakte sellega, mida me "peame" ...".¹³ Hume'i moraalifilosoofiale viidates loodab A. McIntyre leida kinnitust seisukohale, et moraali- või väärtusväited on põhjendatavad sotsioloogiliste ja psühholoogiliste faktidega. Kui me ei ole nõus tunnistama neid fakte põhjendavatena, siis ei tunnista me ka moraali, sest selle kesksemad mõisted on mõistetamatud (*unintelligible*), kui nad on eraldi nendest mõistetest, mida Hume käsitleb pealkirja all *Passions*.

McIntyre'i kontseptsiooni puhul kerkib küsimus, kui oluline osa võib naturalismi ja kognitivismi poolt või vastu esitatud argumentide hulgas olla viidatel Hume'i moraalifilosoofia ühele või teisele tõlgendusele. On ju Hume kirjutanud paljudest asjadest väga erinevates seostes ning ilmselt võib tal leida ka vasturääkivusi, mis annaks võimalusi erisugusteks interpretatsioonideks. Mitu Hume'i filosoofia tänapäevast käsitlust tõlgendab seda kui naturalistlikku, kuna selle keskseks mõisteks on inimloomuse mõiste ja moraalifilosoofia on valdavalt psühholoogistlik. Kindlasti on see naturalistlik G.E. Moore'i "Principia Ethica" seisukohalt, kuigi seal ei mainita Hume'i kordagi.

Psühholoogism moraalifilosoofias ei anna alati piisavalt alust arvata selline käsitlus naturalistlike hulka ka metaetika seisukohalt. Näiteks ei ole Ch. Stevensoni emotivism naturalistlik või kogniti-

vistlik. Kuid ka emotivistid leiaksid oma kontseptsiooni toetuseks Hume'i moraalifilosoofiast argumente.

Hume'i vaadete eri tõlgenduste puhul on määrav see, kuidas teda arvatakse mõistvat deskriptiivse ja normatiivse eetika seoseid. Hume'i moraalifilosoofia on deskriptiivne, kuid see välistab väärtustamise ratsionaalsuse. Siin on vajalik eristada psühholoogilist kirjeldust loogilisest analüüsist, sest vastus küsimusele *Miks?* ei anna alati vastust küsimusele *Mille alusel?* Seletus ei ole mitte alati põhjendus. Selles tekstilõigus, mida tavaliselt seostatakse Hume'i seadusega, peab ta aga silmas just viimast.

Hume'i "Traktaadi ..." traditsioonilise tõlgenduse kriitika, mille abil A. McIntyre loodab jagu saada "Hume'i giljotiini" tüüpi argumentidest metaeetikas, ei ole isenesest veel lahendus probleemile, mida väljendab Hume'i seadus. Isegi kui McIntyre'il on õigus selles, kuidas tuleks mõista Hume'i, jääb väärtus- ja faktiväite seose probleem ikka päevakorda. Me lihtsalt ei seosta seda enam Hume'i nimega. Me võiksime seda nimetada näiteks Poincaré seaduseks, mis väidab, et *on*-eeldustest ei järeldu imperatiive.

Konstruktivsem pool A. McIntyre'i pakutud lahendusest tugineb seisukohale, et väärtusterminid on paratamatult seotud ja seega tegelikult mõistetavad koos mõningate psühholoogia ja sotsioloogia mõistetega. Mittekognitivistlik kriitika võib seda laadi käsitlusi pidada väheveenvaks ja juhtida tähelepanu sellele, et väärtusväite põhjenduseks pakutavatele faktiväidetele on omane väärtustav aspekt. Need kahtlused saavad tugineda ainult kindlale tähendus-teooriale ning sellega kooskõlas olevale arusaamale sellest, mille järgi on võimalik eristada faktiväiteid ja kirjeldavaid lauseid väärtustavatest. Üheks eristamise viisiks oleks teha seda nendes väidetes või neid väljendavates lausetes esinevate terminite või fraaside alusel. Väärtusväiteid väljendavates lausetes sisalduksid siis sellised sõnad nagu *hea, peab olema* jne. Need väited aga, milles kellelegi omistatakse huvi, soov vms., ei ole mitte väärtus-, vaid kirjeldavad väited. Kuid mitte kõik tähenduse käsitlused ei sea väite tähendust sõltu- vusse ainult seal esinevatest terminitest, vaid ka sellest, mida nende väidetega tehakse. Nii võivad terminid *huvi, soov* jt. esineda mitte ainult kirjeldavas, vaid ka väärtustavas tähenduses. Mõnikord võib väärtusväite piisavaks põhjenduseks olla osutus huvile või soovile ning tegevuse põhjenduseks ütlus *Sellepärast, et ma tahan*. Nõuet põhjendada soove, tahtmisi ja huvisid ei esitata mitte igakord. Terminid *huvi, soov* on kirjeldavas tähenduses siis, kui neid sisaldavatel väidetest on kirjeldav jõud või nad esitavad kausaalseid seletusi. Kuid ilmselt ei ole neil psühholoogilistel ja sotsioloogilistel väidetest mitte alati väärtusväiteid põhjendavat (*reason giving*) jõudu.

Mittekognitivistide üks kaalukamaid vastuväiteid metaeetilisele naturalismile on nn. antropoloogi argument, milles juhitakse tähe-

lepanu sellele, et terminid *soov*, *huvi*, *tahtmine* jt. leiavad kasutamist väga erisugustes kontekstides. Kui need terminid esinevad psühholoogilistes ja sotsioloogilistes faktiväidetes, mis on esitatud kirjeldatavast süsteemist distantseerunud ning selle suhtes neutraalse hoiakuga vaatleja poolt, siis ei kasutata neid termineid väärtustavas tähenduses. Argument on küllaltki tõhus, kuid moraalifilosoofias või moraaliväidete puhul võib see mõningatel juhtudel osutada raskes- ti kasutatavaks. J. Searle'i esitatud ning tegelikult Hume'i seaduse vastu suunatud näide toobki ühe neist juhtudest esile.¹⁴

Väite analüütilisuse probleem ja naturalistlik metaetika

Kuigi naturalistliku või kognitivistliku metaetika üks põhiseisukohti on see, et deduktiiv-loogiline põhjendamine ei pea olema ainus võimalik viis väärtusväiteid põhjendada, ollakse süiski sunnitud tegelema sellega, et otsida faktiväitelt väärtusväitele üleminekut võimaldavaid seoseid, milleks võiksid olla definitsioonid, analüütilised väited või semantilised reeglid. See aga tähendaks üritada teha seda, mille Moore'i *avatud küsimuse argument* välistab. Moore'i arvates ei ole eetika põhimõiste, hüve mõiste, analüüsiv ega defineeritav ning seetõttu ei saa eetika alusväited olla analüütilised. See vaade on kooskõlas sellega, mida Moore mõistab definitsiooni või väite analüütilisuse all. Võib-olla põhineb naturalistlik metaetika sellel erineval analüütilisuse käsitlusel?

Ka J. Searle'i Hume'i seaduse kriitika, mis on seda laadi käsitlusist tuntuim, tugineb eeldusele, et tegelikus elus asetleidvate arutluste käigus toimuvad üleminekud faktiväidetelt väärtus- või normatiivsetele väidetele on mõistetavad just tänu implitsiitsetele eeldustele, mida enamus meist tunnistab kui analüütilisi väiteid ning mis seepärast võivad arutluse käigus jääda eksplitseerimata. Selle tõestuseks toob ta näite, kus peab ilmne, et väitest, mida iga Hume'i seaduse pooldaja tõlgendaks kui faktiväidet, tuleneb normatiivne väide, ilma et sellist üleminekut võimaldavate väidete hulgas oleks väärtusväiteid, moraaliprintsiipe vms. Näide ise seisneb selles, kuidas väitest *Jones tõi kuuldavale sõnad: "Käesolevaga ma luban maksta Smithile 10 dollarit"* tuleneb väide *Jones peab maksma Smithile 10 dollarit*. Esimene on faktiväide selle kohta, mida Jones tegi. Üleminekut normatiivsele väitele demonstreerib Searle sel viisil, et toob analüüsi teel välja neid siduvad vahepealsed väited. Esimesest faktiväitest tuleneb teine: *Jones lubas maksta Smithile 10 dollarit*, kuna väljend *käesolevaga ma luban* on paradigmaatiline vahend sooritamaks tegevust, mida kirjeldatakse kui lubaduse andmist.¹⁵

Searle'i edasine arutlus on järgmine: kuna "mitte ükski mõiste *lubama* analüüs ei ole lõplik, kui see ei sisalda viidet sellele, et lubaja

võtab endale kohustuse selle ees, kellele ta lubaduse annab ...”, siis on võimalik eksplitseerida kolmas väide: *Jones võttis endale kohustuse maksta Smithile 10 dollarit*.¹⁶ Seda üleminekut vahendab Searle'i arvates ka tautoloogiline väide *Kõik lubadused on mingi tegevuse sooritamist kohustusega sidumise aktid*. Kuid ta ei pea vajalikuks seda eraldi välja tuua. Edasi järgneb faktiväide *Jonesil on kohustus maksta Smithile 10 dollarit*, millest tuleneb normatiivne väide *Jones peab maksma Smithile 10 dollarit*.

Searle on veendunud, et viimase väite tulenemist esimesest faktiväitest vahendanud väited on kas empiirilised väited, tautoloogiad või sõnakasutuse kirjeldused ning et nende hulgas ei ole moraaliväiteid.¹⁷ Võimaliku kriitilise märkusena oma tõestuse kohta näeb ta arvamust, et see tugineb varjatud moraaliprintsiibile *Lubadusi peab täitma*. Searle'i vastus võimalikule kriitikale on järgmine: “See võib ju olla ka moraaliprintsiip, ... kuid see on ka tautoloogia”, mis omakorda koosnevat kahest tautoloogiast – “kõik lubadused on ...kohustused” ja “oma kohustusi peab täitma”.¹⁸ Seega jõuab ta samale järeldusele kui A. McIntyre. Erinevus on ehk selles, et Searle ei karda moraali aluseks olevat väidet nimetada printsiibiks.

J. Searle'i pakutud fakti ja väärtuse loogilise seose probleemi lahendusel on küllaltki kaalukas teoreetiline alus, sealhulgas ka faktiteooria. Sellise käsitluse uudsus seisnes selles, et tuginedes kõneaktide teooriale ja institutsionaalsete faktide teooriale loodab Searle ületada need raskused, mis tekivad klassikalise empirismi ja selle tähenduse kontseptsioonide rakendamisel moraalifilosoofias, sest “... kalduvus eristada rangelt kirjeldavat ja väärtustavat baseerub kindlal ettekujutusel (*picture*) sõnade ja maailma seosest.”¹⁹ Sellise lähenemisviisi puuduseks peab ta asjaolu, et see ei võimalda edukalt seletada mõisteid *vastutus, kohustus* jne.

Tegelikult püüab Searle saavutada eesmärki, millest rääkis juba J. Austin oma 1955. aasta lingvistikaloengutes, s.t. kõrvaldada kaht fetisit: tõene-väär ja fakt-väärtus.²⁰ Sealjuures lähtub ta J. Austini väljatöötatud keelendi tähenduse kontseptsioonist, mille järgi sõna või väljendi tähendusel on kolm eri aspekti. Peale selle, et me kasutame osutavat väljendit või mõtet omavat väljendit, me ka teeme sellega midagi (kirjeldame, väidame, anname nõu jne.) ning tahame selle tegevusega ka midagi saavutada ja midagi ilmselt ka saavutame. Kõiki neid tegevusi, mida keelendeid kasutades sooritatakse, ja nende tegevuste tulemusi on võimalik kirjeldada kui fakte. Nii on ka esimene väide J. Searle'i toodud näites väide kindlate sõnade ütlemise fakti kohta, nagu teine on väide kõneakti kohta, mida selle abil sooritati. Üleminek esimeselt teisele on võimalik seetõttu, et just nende sõnade kasutamine on konventsiooni kohaselt kõneakti, antud juhul lubaduse andmise sooritus. Institutsionaalsete faktide teooria abil on J. Searle'il võimalik eristada mitmesugust tüüpi kirjeldavaid

väiteid, mis varasemates käsitlustes oli raskendatud.

Institutsionaalsed faktid on sellised, mille olemasolu eeldab mingi institutsiooni, näiteks raha, abielu jne. olemasolu. Selle poolest erinevad nad nn. puhastest (*brute*) faktidest. Searle'i arvates ei võimalda klassikaline empirism neid eristada, kuna väited institutsionaalsete faktide kohta, nagu *Jonesil on 10 dollarit*, erinevad empiristliku kirjeldava väite paradigmat.²¹

Institutsionaalne fakt eeldab institutsiooni, mis omakorda sõltub kindlatest reeglitest ja konventsioonidest ehk teisiti öeldes on konstitueerivate reeglite (*constitutive rule*) süsteem. Lubaduse andmine kui tegevus eeldab lubadust kui institutsiooni, nii nagu abiellumine kui tegevus eeldab kindlate reeglite süsteemi, millest abielu kui institutsioon ja abiellumine kui tegevus sõltuvad. Need reeglid konstitueerivad tegevuse vorme, mille "olemasolu on loogiliselt sõltuv reeglitest."²² Nii on jalgpalli mängimine kui tegevus võimalik ainult jalgpallireeglite olemasolu korral. Vastasel korral ei saaks me ka mängus esinevat käitumist või liigutusi kirjeldada kui institutsionaalseid fakte.

J. Searle'i toodud näites esinevate väidete ahelas näib kõige olulisem olevat üleminek esimeselt väitelt teisele, puhtalt faktilt institutsionaalsele faktile, s.t. ühelt kirjelduselt teisele. Edasine analüüs tundub olevat lihtsam, sest kui meil on teada, millise institutsiooniga on tegemist, siis teame ka terminite *lubama* ja *kohustus* tähendust, mis sõltub seda konstitueerivatest reeglitest. Siin põhineb kogu analüüs konstitueerival reeglil *Lubadust anda tähendab võtta endale kohustus*.

Searle'i näitest ilmneb, et ühelt kirjelduselt teisele üleminekul võivad esineda samad raskused, mida tavaliselt on märgatud fakti ja väärtuse seose puhul. Kõneaktide teooria, millest lähtudes on konstrueeritud ka siin vaadeldav näide, näib võimaldavat neist raskustest ka jagu saada. Nimetatud teooria põhiidee seisneb selles, et verbaalset väljendamist käsitletakse võrdselt ükskõik millise teise tegevuse või selle aktiga.²³ Et mõista, millise institutsionaalse faktiga on mingi sõna või väljendi kasutamisel tegemist, tuleb tunda vastavat institutsiooni ja teada väljendi tähendust. Teisiti öeldes, tuleb tunda keelekasutuse reegleid ja konstitueerivaid reegleid (mida mõista reegli tundmise all, see on omaette probleem, sest sageli ei ole need reeglid täpselt formuleeritud). Kõneaktide kontseptsioon põhineb hüpoteesil, mille kohaselt keele semantikast on võimalik mõista kui konstitueerivate reeglite süsteemi, millest sõltub see, mida mingi väljendiga saab teha.²⁴ Kui Searle'i näites on esimene faktiväide selle kohta, et Jones kasutas teatud väljendit, siis edasine arutus baseerub teadmisel, et selle väljendiga on võimalik teha seda, teist või kolmandat, milles seisnebki selle väljendi tähendus ning millel on ka siduv jõud. Institutsiooni konstitueerivate reeglite süsteemi alusel

tekivad tegevusahelad, mis hõlmavad ka kõneakte. Need reeglid seovad kõneakte teiste tegevustega, samuti omavahel. Termineid, mille abil sooritatud kõneaktidele peavad vastavalt institutsiooni reeglitele järgnema kindlad tegevused või teised kõneaktid, nimetab Searle siduvateks terminiteks (*committal terms*). Siinjuures on oluline termini kasutamise kavatsusliku aspekti (mida me soovime sellega saavutada) ja konventsionaalse ehk reeglitele alluva aspekti kooskõla. On ju võimalik, et Jones tahab vastava väljendi kasutamiseiga saavutada midagi muud, kui siduda end mingi kohustusega. Sellisel juhul on tegemist väljendi väärkasutusega.

Siduvate terminitega on siiski võimalik sooritada erinevaid kõneakte ehk neil võib olla erinev illokutiivne jõud (*illocutive force*). Näiteks terminit *lubama* saab kasutada mitte ainult lubaduse andmiseks, vaid ka selleks, et kirjeldada institutsionaalset fakti-lubaduse andmist. Erinevalt puhastest faktidest, mille teadmist väljendatakse füsikalistlikes või mentalistlikes terminites ning mis tuginevad empiirilisele vaatlusele, on institutsionaalsed faktid võimalikud ainult tänu reeglile *Kontekstis C tuleb X arvesse kui Y*.²⁵

J. Searle'i toodud näidet võib arvustada sellepärast, et sõna *lubama* kasutatakse siin erineva illokutiivse jõuga, et varjatult minnakse puhtalt faktilt üle institutsionaalsele faktile ja seega normatiivsetele eeldustele. Ometi võib öelda, et Searle'il on see üleminek institutsionaalse fakti mõiste abil paremini põhjendatud kui teistes samasugustes käsitlustes. Selle näite puhul on probleemiks aga see, et siin esinevaid väiteid võib tõlgendada kahel viisil, sõltuvalt sellest, kas need omistatakse vaatelejale, kes sekkub kõne all olevasse situatsiooni, tunnistab seal kehtivaid reegleid ja institutsioone, või need omistatakse süsteemivälisele vaatelejale, kes küll kasutab süsteemiseselt käibivat terminoloogiat.

J. Searle'i näite kujul esitatud argument töötab tema enda arvates tänu siduvate terminite kasutamisele, sest "reeglid on sellised, et kui ma seon end arvamusega *Jones andis lubaduse*, siis seon ma end ka sellega, mida ta peab tegema".²⁶ Searle'i arvates kaasneb termini *lubama* kasutamisega paratamatult vastava institutsiooni tunnistamine. Kuid esimene väide selles näites ei pea kindlasti sisaldama siduvat terminit *lubama* ning võib esineda ka vormis *Jones tõi kuuldavale sõnad: "Ma annab Smithile 10 dollarit"* või *"Smith saab minult 10 dollarit"*. Ka neid kõneakte on võimalik mõista kui lubadust anda Smithile 10 dollarit, muidugi juhul, kui me tunneme raha institutsiooni ning sellist praktikat nagu lubaduse andmine ja ka vastavat keelekasutust. Järelikult ei saa sõna *lubama* kasutamist või mittekasutamist mitte alati tõlgendada kui vastava institutsiooni tunnistamist või mittetunnistamist. Ka teine väide – *Jones lubas maksta Smithile 10 dollarit* – ei seo meid tingimata veel vastava institutsiooniga. Searle'i argument põhinebki ebamäärasusel, mis

ilmneb vaadleja hoiakus vastava institutsiooni suhtes. Kõneaktide teooria võimaldab, ilma et näites esinevate lausete struktuuris või sõnavaras tehtaks mingeid ümberkorraldusi, omistada neid lubamise kui institutsiooniga erinevas suhtes olevatele vaadlejatele. Erinev oleks ainult viimase lausega sooritatava kõneakti iseloom. Situat-sioonis osalev või süsteemi sekkuv vaadleja ja mittesekkuv vaadleja ehk "antropoloog" teeksid ühe sama lausega erinevaid asju. Esimesel juhul saab järeldust *Jones peab maksma...* tõlgendada kui kõneakti, mille illokutiivset jõudu iseloomustatakse J. Austini terminoloogias sõnadega *verdicative* või *exercitive*, traditsioonilises väljenduslaadis öelduna on siin tegemist väärtustava või normatiivse väitega. Teisel juhul oleks tegemist kõneaktiga, mis kuulub ekspositiivide hulka.²⁷ Kui järelduse esitaks Smith, siis võiksime olla kindlad, et tegemist on normatiivse väitega. Kui me ei teaks Searle'i kohta seda, et ta esitab rea kirjeldavaid eeldusi ja neist tulenevat järeldust tõlgendab kui normatiivset väidet, oleks näites esinevate lausete alusel raske kindlaks teha, kas järeldus on normatiivne väide või mitte. Eriti kui veel võtta arvesse Searle'i enda tees, et üks või sama väljend võib omada erinevat illokutiivset jõudu või täita erisuguseid funktsioone. Ta ei arvesta vaadleja võimalikku erinevat suhet institutsioonide ja nende reeglitega, seda, kas on tegemist nende aktsepteerimise või kõrvalseisja kirjeldava hoiakuga, väärtustava või tunnetusliku suhtega. Järelikult on alust arvata, et Searle'i näites on tegemist varjatud väärtustamisega ja see väärtustav hoiak on omane talle endale. Toodud argumendi näiv veenvus on tingitud ka analüüsitava näite eripäras, sest selles kujutatud situatsiooni mittesiduv kirjeldus eeldab mittesekkuvat hoiakut sellise institutsiooni suhtes, millel on tähtsus iga normaalse inimese silmis. Oma mittekognitiivistidest kriitikutele on Searle tõestanud vähemalt seda, et ta on korralik inimene.

Searle'i argumendi aluseks olev seisukoht, et mingit institutsio-naalset fakti iseloomustava termini kasutamisega kaasneb ka selle institutsiooni või praktika aktsepteerimine, ei kannata kriitikat ka juba seetõttu, et nii kõrvalseisja kui ka vastavat institutsiooni tun-nustav inimene võivad selle vajalikkuse kahtluse alla seada. See aga ei tähenda kahtlust vastavate terminite vajalikkuses, vastasel korral oleks võimatu ka kahtlus ise või selle verbaalne väljendus. Näiteks on inimesi, kes eitavad eraomandust ja teisi sellega seotud institut-sioone, see aga ei välista nende institutsioonide ja neist tuleneva käitumise kirjeldamist vastava terminoloogia abil. Praegusel juhul võib kõne alla tulla küsimus sellest, kas eraomanduse ja raha insti-tutsioon ning lubaduste andmise praktika on vaadeldavad täiesti analoogiliste juhtumitena. Kuid alusetu on Searle'i väide, et vastava termini kasutamisega kaasneb alati ka institutsiooni tunnustamine.

Searle ei ole ai.us, kellel on raskusi kirjeldava ja väärtustava sõ-

nakasutuse eristamisega. Sama probleem tekkis ka McIntyre'il. Need raskused on seletatavad sellega, et mitte alati ei õnnestu kirjeldava sõnakasutuse puhul vabaneda ka sõna väärtustavast tähendusest, mis sellega paratamatult kaasneb selle konteksti või praktika tõtu, millest termin pärineb. J. Searle'i kõneaktide teooria võiks olla küllalt tõhus vahend kahe erisuguse tähenduse eristamiseks.

J. Searle'i näide täidab oma ülesande tõestada faktiväidetelt väärtusväidetele ülemineku võimalikkust siis, kui on tõestatud ka seda vahendavate väidete analüütilisus. Konkreetselt selle näite puhul olulist osa etendav väide *Lubadusi peab täitma* on Searle'i arvates ainult üks kohustuse institutsionaalsete vormide kohta käivate tautoloogiate hulgast.²⁸ See arvamus ei pea kriitikute meelest paika. Z. Najder leiab, et "üleminek [terminilt] *lubama* [terminile] *peab* ei ole võimalik ilma mitme lisatingimusega, mis aga muudavad kogu põhjenduse kunstlikuks tautoloogiaks ...", ning vaidlustab selle analüütilisuse. Ta arvab, et tavamõtlemise seisukohalt ei ole õige väita *X on punane, kuid värvitu*, aga on võimalik öelda *X lubas, kuid ei pea*.²⁹ R.M. Hare arvab, et Searle'i esitatud näites on võimalik jõuda normatiivse järelduseni ainult siis, kui lisada eeldusele mittetautoloogiline printsiip *Lubadusi peab täitma*, sest ilma seda omaks võtmata ei tunnista me ka institutsiooni, mille kujunemisel see on määrav.³⁰ Fakti ja väärtuse dihhotoomia avaldub Searle'i näite puhul reegli teadmise ja selle normina tunnistamise erinevuses ja selle eri pooluste seoste leidmine näib jäävat väljapoole metaeetika võimalusi.

Et vastata küsimusele, kas mingi väide on analüütiline või mitte, tuleb jõuda selgusele selles, mida me üldse mõistame analüütilisuse ja tautoloogia all. Väidete jagamist sünteetilisteks ja analüütilisteks võetakse sageli iseenesest mõistetavana, sealjuures täpsemalt selgitamata, kuivõrd on selline eristamine võimalik, vajalik ja mille alusel seda tehakse. See peab paika nii Searle'i ja teiste kognitivismi pooldajate kui ka nende kriitikute puhul. Eriarvamused, mis tekivad mingi väite analüütilisuse üle otsustamisel, kinnitavad arvamust, et meil ei ole piisavalt korrektset analüütilisuse määratlust. Kuna naturalistliku ja kognitivistliku metaeetika edukus sõltub sellest, kuivõrd veenvalt suudetakse tõestada mõningate väidete analüütilisust, siis ei saa seda laadi käsitlused olla piisavalt põhjendatud enne, kui leitakse eriarvamusi välistav analüütilisuse määratlus.

Analüütilisuse probleem on oluline kogu metaeetika jaoks ning mitte ainult selle naturalistlike või kognitivistlike käsitluste raames. R.M. Hare väidab, et fakti ja väärtuse eristamise probleem on "väga sarnane analüütilise ja sünteetilise eristamisega (õigemini üks selle harusid)".³¹ Loogiline empirism arvas aga väärtusväidete hulka need, mis ei mahu analüütilise ja sünteetilise eristamise raamidesse. Searle'i arvates ei lahenda klassikalise empirismi arusaam keele ja maailma

seostest väärtusväidete probleemi. Seda, mida ta ise üritas teha, võib iseloomustada W. Quine'i sõnu kasutades kui katset kummutada üht empirismi dogmadest teise (analüütilisuse) dogmaga.

Analüütilisusest räägitakse tavaliselt nende väidete puhul, mis on loogiliselt tõesed. Need on väited, mis püsivad tõestena nende komponentide ükskõik millise interpretatsiooni korral. Selliseid väiteid nimetatakse ka puhasteks tautoloogiateks, näiteks väide *Kõik kohustused on kohustused*. Raskused tekivad aga neil juhtudel, kui väite analüütilisus või tõesus arvatakse tulenevat seal esinevate sõnade tähendusest. Näiteks väite *Lubada tähendab võtta endale kohustus* analüütilisuse suhtes ei ole mitte kõik ühel meelel. W. Quine'i arvates peetakse sel juhul väite analüütilise tõesuse aluseks selle subjekti ja predikaadi sünonüümsust. Termin *sünonüümsus* ei olevat paremini määratletud kui analüütilisuse mõiste, mida püütakse selle abil seletada.³² W. Quine'i seisukoht on see, et sõnade sünonüümsusest ja neid sisaldavate väidete selgest analüütilisusest saab rääkida ainult juhul, kui on tegemist "... uue tähistuse konventsionaalse kasutuselevõtuga ... teksti lühendamise eesmärgil".³³ Kõigil teistel juhtudel, eriti aga tavakeele väljendite defineerimisel on aluseks arvamus juba kehtiva sünonüümsuse kohta. Väide *Lubada tähendab võtta endale kohustus* ei ole isegi siis, kui seda nimetada definitsiooniks, midagi muud kui eeldatava sünonüümsuse eksplitseerimine. Kas aga terminid *lubama* ja *kohustus* on sünonüümid? Ei ole abi ka sellest, kui sellised väited nimetada definitsioonideks, nii nagu seda tegi A. McIntyre, sest defineerimine pigem toetub sünonüümsusele kui seletab seda.

Mõnikord peetakse õigemaks rääkida mitte väite analüütilisusest üldse, vaid ainult teatud keele või keelemängu piires, s.t. et väide *S* on analüütiline ainult keele *L* raames. W. Quine suhtub ka sellesse lahendusse skeptiliselt, sest "analüütilisust püütakse seletada samasuguse ebamäärase väljendi "semantiline reegel" abil".³⁴

Searle ei käsitle spetsiaalselt analüütilisuse probleemi. Väärtusväidete põhjendamise küsimusele pakutud lahendus, mis tugineb institutsionaalsete faktide kontseptsioonile, näib tal eeldavat analüütilisuse käsitlust just viimati mainitud versioonis. Selle kohaselt arvatakse väide analüütiliselt tõeseks keele *L* raames kehtivate lingvistiliste konventsioonide alusel. Konventsioonid puudutavad mitte üksnes keelekasutust, vaid viimane võrdsustatakse vastava institutsiooni või praktika raames teiste tegevusaktidega. Seega ei ole tähendus mitte ainult keelendil, vaid ka muudel tegevusaktidel – vastavalt reeglile *Kontekstis C tuleb X arvesse kui Y*.

Searle'i väärtus- ja faktiväidete seose käsitlus sisaldab uudset ja ilmselt küllaltki produktiivset ideed, et väidete jagamine kirjeldavateks ja väärtustavateks on liialt lihtsustatud ja ebatäpne lähenemine probleemile. Seda võimaldab aga vältida väljendi illokutiivse jõu

mõiste. "Eristada väärtustamist ja kirjeldamist kui illokutiivseid akte oleks liigne lihtsustamine, sest need on ainult kaks võimalike sadade hulgast..."³⁵ Selle asemel et uurida erinevat tüüpi väidete loogilise seose võimalikkust, võib siis probleemi käsitleda kui üleminekut ühelt kõneaktilt teisele.

Nii nagu eespool märgitud, raskendab Searle'i pakutud lahenduse kriitikat see konkreetne näide, mille analüüsil ta toetus põhineb, kuna see puudutab iga normaalse inimese sotsiaalset eksistentsi. Siiski võiks veel esitada küsimuse, mida toodud näide ja selle analüüs tegelikult tõestasid. Võib-olla seda, et termin *lubama* on väärtustetermin. Aga võib-olla õnnestus tal näidata, et mõnel juhul, sh. näites kirjeldatu puhul ei tööta mittekognitivistide nn. antropoloogi argument? See tähendaks, et inimese sotsiaalse eksistentsi ja tegevuse mõningate faktide kirjeldamisel ei saa vaatlaja, kui ta on inimene, aga mitte marslane, säilitada nende faktide, vastavate institutsioonide ning reeglite suhtes neutraalset suhtumist. Naturalistliku väärtusfilosoofia peamiseks eesmärgiks olekski nende faktide ning nendega seotud analüütiliste tõdede ja üldkehtivate reeglite selgitamine. Selle eesmärgi realiseerimine aga nõuaks loobumist metaeetika meetoditest ja tagasipöördumist traditsioonilise käsitlusviisi ja võib-olla ka inimloomuse mõiste juurde.

Analüütilisuse mõistet, mille ebamäärasusest on tingitud hulk eriarvamusi metaeetikas, võib vastavalt W. Quine'i käsitlusele paremini rakendada kunstlike keelte puhul, kus konventsioonid on täpselt fikseeritud. Sama võib väita ka mõne institutsiooni ning neis kehtivate reeglite kohta, näiteks on mugav analüüsida sportmänge. Tavakeele konventsioonide või reeglite muutumine aja jooksul ei ole aga alati täpselt fikseeritav ja sellest võivad olla tingitud ka eriarvamusend nendest sõltuvate analüütiliste tõdede suhtes. Võib ju oletada, et ka mõningaid moraalitermineid kasutatakse vahetevahel selles tähenduses, mis neil oli mingis varasemas moraalisisüsteemis või praeguseks oma tähtsuse minetanud institutsiooni raames.

Kui me lähtume lingvistilisest teoriast, mille kohaselt keelendi tähendus sõltub sellest, kuidas seda kasutatakse ja mida omakorda püüvad keelekasutuse reeglid, siis peame tunnistama, et see kehtib ka väärtusväljendite kohta. Ka nende kasutamine allub reeglitele, mille alusel on võimalik leida kriteeriume otsustamiseks nende õige kasutamise üle. Väärtusväljendite kasutamist reguleerivad reeglid võivad piiritleda ka nende faktide või kirjelduste ringi, millega koos on lubatav näiteks mingi moraalitermini kasutamine. Väärtusväite põhjendamine seisneks sel juhul vastava väljendi kasutamise õigustamises mingile kirjeldusele või faktile osutamise teel. Sellisena näeb moraaliväite argumenteerimist Philippa Foot artiklis "Moral Arguments", kus ta kritiseerib seisukohta, et moraali argumentina on võimalik esitada suvalisi fakte sõltuvalt argumenteerija enda eelis-

tustest. Ph. Footi arvates saab mingi moraalitermini õige kasutamine lähtuda ainult ühtedest ja samadest kriteeriumidest. Kui neid ei arvestataks, ei suudaks me sageli end vestluspartnerile arusaadavaks teha. Moraaliväide osutub põhjendatuks siis, kui selle põhjenduse esineda võib faktiväide on tõene. Põhjendamine toimub siin vastavalt reeglitele, mis "keelavad faktiväidete esitamise konjunktsiooni moraaliväite eitamisega". Moraali- ja faktiväite loogilise seose tagavad keekekasutuse reeglid. "Igaüks, kes kasutab moraalitermineid ..., peab rangelt järgima nende kasutamise reegleid, sh. reegleid selle kohta, mis tuleb mingi moraaliväite puhul arvesse poolt- või vastuargumendina."

Põhimõtteliselt ei välista Ph. Footi ega Searle'i käsitlused Hume'i seadust, sest väärtusväite tulenemisel faktiväitest on alati üheks (varjatud) eelduseks keekekasutuse reegel. Väärtusväite põhjendamisel jäävad need aga tavaliselt eksplitsiirimat, sest enamiku juhtude jaoks ei ole neid reegleid keegi formuleerinud. Kui seda aga tehtaks, oleksid paljud neist vaieldavad, sest põhineksid suurel määral lingvistilisel intuitsioonil.

Siin vaadeldud teooriate järgi ei ole põhimõtteliselt erinevust väärtusväite ja kirjeldava väite argumenteerimisel. Seega peaksid Hume'i seaduses fikseeritud probleemid olema aktuaalsed ka kirjeldava väite põhjendamisel. Seda pidaski Searle silmas, kui ta eristas puhtaid ja institutsionaalseid fakte. Kuid siit võib leida toetust ka teistsugune arvamus – moraaliterminid ja -väited või vähemalt osa neist on kirjeldavad. Sellist seisukohta väljendavaid käsitlusi on nende kriitikud nimetanud deskriptivismiks.

Deskriptivism Hume'i seadusest

Deskriptivism sellisel kujul, nagu on esitatud G.E.M. Anscombe'i artiklis "Modern Moral Philosophy" ning mis käsitleb moraaliväidet kui kirjeldust ja seega kui tõeväärtust omavat, ei sisalda järeldust, et Hume'i seadus on seetõttu oma aktuaalsuse kaotanud. Pigem vastupidi – Hume'i teesis nähakse argumenti deskriptivismi kasuks. Kuna Hume'i teesile antakse küllaltki lai tõlgendus, siis leitakse, et seal ei ole esile toodud mitte ainult fakti ja väärtuse küsimus, vaid ka faktide ja kirjeldustega seonduvad probleemid.

Kui G.E.M. Anscombe väidab, et Hume'i kuulsad märkused üleminekust *on*-väidetelt *peab*-väidetele võtavad kokku mitu erinevat mõtet, siis peab ta silmas põhiliselt kaht momenti, ühes neist nõustub ta Hume'iga täielikult, teises ainult sedavõrd, kuivõrd seal tõstatatakse deskriptivismi jaoks küllaltki oluline probleem. Hume'il on Anscombe'i arvates õigus selles, et loogiline üleminek *on* – *peab*, kus sõna *peab* esineb erilises normatiivses tähenduses, ei ole tõepoolest võimalik. Sellest aspektist vaadatuna välistab Hume'i tees

võimaluse tunnetuslike väidetega põhjendada sõna *peab* kasutamist emfaatilises ehk erilises moraali tähenduses. Kui sõna *peab* on varasemates moraalkontseptsioonides omandanud erilise mesmerliku jõu, siis sellisel kujul ei tulene see mittemingisugustest eeldustest. Anscombe'i arvates isegi mitte teistest samasugustest eeldustest, kuna selleks on vaja "tõelist predikaati, aga mitte sõna, millel ei ole mingisugust mõtet . . . , mis ei tähista üldse mingit mõistet".³⁶ Sellepärast peabki deskriptivism vajalikuks moraalfilosoofia edasise arengu huvides loobuda terminite *peab*, *õiglus*, *kohustus* jt. kasutamisest erilises moraali tähenduses. G.E.M. Anscombe põhjendab seda vajadust sellega, et neil juhtudel on tegemist "igandi või igandi derivaadiga varasematest moraalkontseptsioonidest, mis ei ole enam aktuaalsed ning millest väljaspool toovad nad (moraaliterminid normatiivses tähenduses) ainult kahju".³⁷

Mitmed tänapäeva metaetika käsitlused lähtuvad moraalterminitest selles tähenduses, mis neil on üldlevinud kasutuses ja mille eripäraks on see, et sõnade *peab*, *vajab* jt. tavalisele tähendusele lisandub varjatult absoluutne otsus (*verdict*) selle kohta, mida neid kirjeldav lause kirjeldab.³⁸ Anscombe'i arvates omandavad need terminid oma normatiivse tähenduse kristlikus jumaliku seaduse moraalkontseptsioonis. Väljaspool kristlikku moraalikäsitlust, äralõigatuna neist mõistevõrkudest, mille raames nad omandasid oma traditsioonilise tähenduse, "väljuvad nad faktuaalse kirjelduse piiridest ning ei näi omavat mingit sisu, välja arvatud mingi sundiv jõud", mida Anscombe iseloomustab kui psühholoogilist.³⁹

Hume'i tees ei peaks välistama *peab*-väite kui kirjelduse järel-dumist *on*-väitest. Sellised seosed, nagu ka loogilised ülemineked *on-vajab*, *on-võlgneb*, *on-õiglane* jms. on aga võimalikud ainult sel juhul, kui tõestame, et *on-võlgneb*-laused väljendavad min-geid tõdesid või fakte. Anscombe leiab, et Hume'i kuulsas arutluses esitatud vastuväide ülemineku *on-peab* suhtes käib ka ülemineku-te *on-võlgneb* ja *on-vajab* kohta.⁴⁰ Kirjelduse ja selle põhjenduse seose probleem ilmneb just nimelt neil juhtudel, eriti aga esimese *on-võlgneb* puhul. Hume'i teesi aktuaalsus kirjeldava väite jaoks seisnebki selles, et mõnikord, eriti tegevuse kirjeldamise korral, va-jab mõne kirjeldava termini kasutus põhjendamist. See on vajalik siis, kui tekib kahtlus, kas esitatud kirjeldus peab konkreetsel juhul paika või mitte.

Anscombe mõistab selliste kirjeldustega seoses tekkida võivaid raskusi, kuid on veendunud sedalaadi üleminekute nagu *on-võlgneb* võimalikkuses. Ta iseloomustab neil juhtudel kehtivat seost kui *relative bruteness of facts to description*.⁴¹ Sellise raskelt tõlgitava nimetusega seos vajab täpsemat iseloomustamist. Antud juhul väl-jendavad *on*-laused faktiväiteid ja *võlgneb*-laused on mingi olukorra kirjelduseks. Näiteks on lause *Ma võlgnen X-le 20 dollarit* kirjeldus,

mis on seotud kindlate faktidega. Põhiliseks probleemiks on süin faktide ja nende alusel esitatud kirjelduse seos, mida G.E.M. Anscombe nimetab *relative bruteness of facts to description*. See seos olevat huvitav ja saab selgeks siis, kui mõtiskleda Hume'i argumentide üle. Nagu seose iseloomustusest *relative bruteness ...* ilmneb, on mingi väite esinemine fakti või kirjeldusena suhteline. Näitena toodud kirjelduse aluseks olevad faktid võivad omakorda olla kirjeldatud viisil, mis on seoses *relative bruteness...* mingite teiste faktidega. Samuti on võimalik, et kirjeldus *Võlgnen X-le 20 dollarit* on puhas (*brute*) fakt mingi muu kirjelduse suhtes.

Kui kirjeldust tähistada sümboliga *A* ja selle aluseks olevaid fakte sümbolitega *xyz*, siis tavaliselt on faktide *xyz* esitamine kirjelduse *A* põhjenduseks. Kuid *A* ei ole redutseeritav faktidele *xyz*, sest kirjelduse *A* kasutamine eeldab ka kindla institutsiooni olemasolu, mida ei *xyz* ega *A* iseenesest ei kirjelda. Toodud näites on varjatud eelduseks eraomanduse ja raha institutsioon. *A* aga ei ole neist kummagi iseloomustus.

Seda laadi seose alusel toimuva põhjendamise käigus tekkida võivad raskused seisnevad järgnevas: *xyz* on teatud hulk fakte nende faktide seast, mille asetleidmise korral peab paika ka *A*, kuid mitte alati ei tulene vastava hulga faktide asetleidmise korral sellest kirjeldust *A*, kuna mõningad erandlikud tingimused võivad olukorda muuta. Mis on erandlikud tingimused *A* jaoks, seda on Anscombe'i arvates võimalik seletada ainult näiteid esitades, sest "erandlike tingimuste kohta ei saa olla ühtegi teoreetiliselt adekvaatset prognoosi...".⁴² Eelnevast peaks selguma, miks tekivad moraalidiskussioonides lahkarvamused isegi siis, kui osapooled lähtuvad samadest moraalipõhimõtetest. Selleks, et rakendada printsüüpi "Vargus on pahe" konkreetse tegevuse suhtes, tuleb saavutada üksmeel selles, et vaidlusalust tegevust saab kirjeldada kui vargust. Kui termineid *õiglus* ja *ebaõiglus* tõlgendada samasuguste tegevuste kirjeldustena, nagu on Anscombe'i arvates *pettus* jne., siis ei ole nende kasutamisel tegemist väärtushinnanguga traditsioonilises mõttes. Tegevuse kirjeldamine terminite *õiglus* ja *ebaõiglus* abil sõltub enamikul juhtudel teiste faktide kirjeldusest, mis õigluse või ebaõiglusega oleksid suhtes *relative bruteness...* Juhul kui me saame tegevust kirjeldada varguse või pettusena, saame enamikul juhtudel kirjeldada seda ka kui ebaõiglust. *Enamikul juhtudel* tähendab, et mõned moraalifilosoofilised õpetused näevad siin probleemi. Need on valdavalt käsitlused, mis tõlgendavad terminit *ebaõiglus* kui väärtustavat traditsioonilises tähenduses ning arvavad, et tegevuse hinnang sõltub alati kontekstist, nt. tegevuse eeldatavatest või tegelikest tagajärgedest. See aga tähendaks, et üks ja sama tegevus, mida kirjeldatakse näiteks kui vargust või pettust, võib ühes kontekstis olla ebaõiglane, teises aga mitte. Anscombe ei nõustu sedalaadi käsitlustega. Ta

arvab, et vaatamata olukordadele, kus tegevust kirjeldatakse, ei saa nüisugusest praktikast selle eeldatavaid tagajärgi või eesmäärke aluseks võttes tuletada üldkehtivat printsiipi. Ta on veendunud, et nn. paradigmaatilistel juhtudel ei saa arvestada mingeid eeldatavaid tagajärgi otsustamiseks, kas tegevust kirjeldada kui ebaõiglust või mitte.

Moraalifilosoofias on saanud kuulsaks arutlused näite üle, mis vaatleb hüpoteetilist olukorda, kus on vaja otsustada, kas mõista kohtulikult surma süütu inimene vältimaks mõnda teist (mõningate käsitluste järgi veelgi suuremat) pahet. Probleem on siin selles, kas säärane teguviis on alati ebaõiglane. Deskriptivismi seisukohalt ei tohiks sellisel juhul taolist probleemi tekkida, sest on ju ebaõiglus kirjeldav termin. Anscombe ütleb, et "mittemingisugused tingimused või tagajärjed, mis ei muuda tegevuse kirjeldust – mõista inimene surma mingi teo eest, kui on teada, et ta seda ei sooritanud, – ei muuda selle kui ebaõigluse kirjeldust. Igaüks, kes püüab seda vaidlustada, ainult teeskleb, nagu ta ei teaks, mida tähendab ebaõiglus: sest siin on tegemist ebaõigluse paradigmaatilise juhtumiga".⁴³ Omaette probleem on muidugi see, kas alati on võimalik vältida ebaõiglast tegutsemist.

Kuna deskriptivismi seisukohalt on *ebaõiglus* ja *õiglus* kirjeldavad terminid, siis ei tähenda nende kasutamine käsku, soovitusi, heakskiitu või keeldu ehk teisiti öelduna – neil puudub eriline moraalne tähendus. Deskriptivismi kui moraalifilosoofilise õpetuse suurimaks raskuseks ja seni lahendamata küsimuseks tunnistavad ka selle kontseptsiooni loojad (G.E.M. Anscombe, P. Foot) selle, mil moel on võimalik tõestada, et inimesed peavad (kirjeldavas tähenduses) vältima ebaõiglaseid tegusid. Lahenduse põhimõtteline skeem on Anscombe'i kontseptsioonis pakutud. Vastavalt sellele on termin *peab* oma tavalises kirjeldavas tähenduses seotud terminitega *vajab*, *hea* jne. Näiteks peab taim saama vett, kuna ta vajab oma õitsenguks ja heaoluks niiskust; veepuudus ei ole talle hea. Kõigil neil juhtudel kasutatakse tuntud väärtustermineid Anscombe'i arvates kirjeldavas tähenduses või nende kasutamine on faktidega põhjendatav. Analoožilisel viisil loodab ta võimaliku olevat rääkida ka õiglusest ja ebaõiglusest kui heast ja halvast, sest küsimus *Kas ebaõiglaseid tegusid peaks vältima?* ei ole ju mõttetu. Korralik põhjendatud vastus selle küsimusele tõestab, et inimene kui inimene vajab õiglust ja et ebaõiglus on pahe ning seda peaks vältima. Anscombe leiab, et seni puuduvad meil filosoofilised vahendid nende probleemide lahendamiseks. Selleks läheks meil tarvis inimloomuse ja inimtegevuse käsitlust ning seletust selle kohta, mis on voores ja kuidas see tegevuses avaldub. Seetõttu ongi üks teesidest, mille Anscombe oma artikli alguses esitab, see, et "meil ei ole praegusel ajal kasulik tegeleda moraalifilosoofiaga; igal juhul tuleks see

jätta kõrvale seniks, kuni meil puudub adekvaatne psühholoogia filosoofia...”⁴⁴

KIRJANDUS

- 1 G.E. Moore. *Principia Ethica*. Cambridge, 1976. Sec. 5.
- 2 Sealsamas. Sec. 10.
- 3 Sealsamas. Sec. 12.
- 4 W.K. Frankena. *The Naturalistic Fallacy* // *Mind*. 1939. Vol. 48.
- 5 G.E. Moore. *Principia Ethica*. Sec. 35.
- 6 D. Hume. *A Treatise of Human Nature*. Bk. III, Part I. Ch. 1.
- 7 G.E. Moore. *Principia Ethica*. Sec. 35.
- 8 Sealsamas. Sec. 12, 26, 27.
- 9 A.I. Melden. *Physiological Happenings and Bodily Actions* // *The Nature of Human Action*. Ed. M. Brand. 1970. P. 22.
- 10 A. McIntyre. *Hume on “Is” and “Ought”* // *The Is-Ought Question*. London, 1969. P. 42–43.
- 11 Sealsamas. P. 43.
- 12 Sealsamas. P. 38.
- 13 Sealsamas. P. 45.
- 14 J.R. Searle. *How to Derive “Ought” from “Is”* // *Theories of Ethics*. Oxford, 1970. P. 101–114.
- 15 Sealsamas. P. 102.
- 16 Sealsamas. P. 103.
- 17 Sealsamas. P. 106.
- 18 Sealsamas. P. 108.
- 19 Sealsamas. P. 109.
- 20 J.L. Austin. *How to Do Things with Words*. Oxford, 1962. L. XII.
- 21 J.R. Searle. *How to Derive “Ought” from “Is”*. P. 111.
- 22 Sealsamas. P. 112.
- 23 J.R. Searle. *Speech Acts*. Cambridge, 1974; *What Is a Speech Act?* // *Philosophy in America*. London, 1965.
- 24 J.R. Searle. *What Is a Speech Act?* Ch. II.
- 25 J.R. Searle. *Speech Acts*. P. 50–52.
- 26 J.R. Searle. *How to Derive “Ought” from “Is”*. P. 114.
- 27 J.L. Austin. *How to Do Things with Words*. L. XII.
- 28 J.R. Searle. *How to Derive “Ought” from “Is”*. P. 113.
- 29 Z. Najder. *Values and Evaluations*. Oxford, 1975. P. 107.
- 30 R.M. Hare. *The Promising Game* // *Theories of Ethics*. P. 126.
- 31 R.M. Hare. *Descriptivism* // *The Is-Ought Question*. P. 240.
- 32 W.V.O. Quine. *Two Dogmas of Empiricism* // *From A Logical Point of View*. Cambridge (Mass.), 1964. P. 23–24.
- 33 Sealsamas. P. 26.

- 34 Sealsamas. P. 34.
- 35 J.R. Searle. How to Derive "Ought" from "Is". P. 114.
- 36 G.E.M. Anscombe. Modern Moral Philosophy // The Is-Ought Question. P. 182.
- 37 Sealsamas. P. 175.
- 38 Sealsamas. P. 179.
- 39 Sealsamas. P. 188, 193.
- 40 Sealsamas. P. 176.
- 41 Sealsamas. P. 178; G.E.M. Anscombe. On Brute Facts // Analysis. 1958.
- 42 G.E.M. Anscombe. Modern Moral Philosophy // The Is-Ought Question. P. 178.
- 43 Sealsamas. P. 191.
- 44 Sealsamas. P. 175.

ANTIFUNDAMENTALISMIST

Valdar Parve

20. sajandi filosoofias on märgatav antifundamentalistlik suundumus, mida võiks käsitada ka paradigmana. See on vastupidine Descartes'i, Spinoza ja Leibnizi ladina- ning Fichte, Hegeli ja Schellingi saksakeelsele fundamentalistlikule tunnetusteoriale, mida enamik nimetatuist arvas suutnuvat ka realiseerida. Hume'i ja Kanti nõrgast antifundamentalismist distantseerutakse samuti, ent teisel põhjusel kui kartesiaanlusest ja hegeliaanlusest.

Antifundamentalism oleks üks võimalikke raamistusi, kui püüda leida selle sajandi suurfilosoofide Ludwig Wittgensteini ja Karl Raimund Popperi ideestiku ühisosa. Mõlemad nad on fikseerinud lähedase või koguni ühtelangeva nähtusteringi ja põrganud kokku omavahel küllaltki sarnaste küsimustega, mis tekivad fundamentalismist loobumisel. Millest siis loobutakse, kui loobutakse fundamentalismist?

Kartesiaanlik otsing peab järjekindla mõtleja viima tõi- ja püsikindla teadmismundamendini. Selle otsingu lühike descartes'lik rekonstruktsioon võiks välja näha järgmiselt.

**Meid petavad meeled, mis on suunatud väljapoole; sest kui ma vaatan üle välja kaugusse ja näen kõrgumas torne, tunduvad need torujate tulpadena, aga juurde minnes osutuvad nad tahukaks. *Meid petavad meeled, mis on suunatud sissepoole; inimesed, kellel on ära lõigatud käed või jalad, räägivad, et nad tunnevad tihti valu just puuduvais jäsemeis. *Ka inimaru võib inimest petta; sest kui ma loen kokku ruudu küljed ja kuigi saan iga kord sama tulemuse, ei või ma ometi kindel olla. et keegi, kas Jumal või kuri vaim, ei peta mind täpselt ühte ja sedasama moodi iga kord, kui ma seda teen. *Ainus kindel on see, et ma mõtlen; petku Jumal või kuri vaim mind kuidas tahes, enimalt võib ta mulle sisendada mõtte, et olen eimiski või et mind ei ole. Mõtlen, järelikult olen. Cogito ergo sum – see on kogu inimteadmise ainus tõi- ja püsikindel vundamendikiivi.*

Kartesiaanliku teadmiste *fundus*'e otsingu hindavad L. Wittgenstein, K.R. Popper, W. von Orman Quine, G. Ryle ja teisedki huvitava ja mõtteka tegevuse seisukohalt küll huvitavaks, ent mõtetetuks. Nimetatute vaated omakorda on küpsenud G. Moore'i ja B. Russell'i filosoofiast õhutatuna. Kuid veel tugevamini on anti-

fundamentalistlike filosoofide vaimne juurestik imenud nende aja moodsa psühholoogia mahla.

Kuidas leida kogu teadmise absoluutselt usaldusväärne alus (*küllaldane alus*) ja sellest tuletada peaaegu niisama usaldusväärne (tõene) teadmiste süsteem? See on küsimus, millele omal ammen-daval moel on vastanud maailma suurmõtlejate esikümnesse preten-deerivad Descartes, Newton, Leibniz ja Hegel. 20. sajandil on see muutunud ebaküsimumseks.

Antifundamentalistlikku meelsust filosoofi omaduseks on eitada aprioorset aksiomaatilist ollust teadvuses (teadmises). See hoiak laieneb isegi matemaatika aksioomidele ja neil põhinevatele mõtte-struktuuridele. Üheks keskemaks väiteks on, et suvaline teadmine ja suvaline pertseptsioon ehk tajumus kannab endal kontseptsioonide koormat.

L. Wittgensteini ja K.R. Popperi sarnasjoontest on kirjutanud W.W. Bartley, kes leiab nende olulise ühisosa selles, et mõlemad olid olnud hariduse poolest kooliõpetajad ja pakkunud 1920. aastate alguse Austria koolireformi jaoks huvitavaid ideid.¹ Reformi loo-sung olnud loobuda tuupekoolist, mis treenib vaid õppuri mälu ja muudab teadvuse kirjutuslauasahtli-taoliseks hoidlaks. Uuendatud koolis pidavat õpilane muutuma aktiivseks osavõtjaks. Tuupimiselt pidi üle mindama võimete arendamisele.

Nagu koolireformidel ikka, ei olnud sellelgi suuremat edu. Hu-vitav on aga vaadelda selle reformi ja ühtlasi nimetatud filosoofide noorea ideelisi lähtekohti.

Eelduste hulgas, mis nii L. Wittgensteini kui ka K.R. Popperi kaasa haarasid, oli Karl Bühleri psühholoogiateooria. K.R. Pop-per õppis samas Weni pedagoogikainstituudis, kus õpetas ja uuris K. Bühler, ning tegi K. Bühleri laboratooriumis ka mõningaid psüh-holoogilisi katseid. K. Bühler oli varem töötanud Würzburgis koos Oswald Külpega. O. Külpe ja Würzburgi psühholoogiakoolkonna arusaamade kohaselt ei ole teadvusaktid, näiteks nimetamine, kuigi-võrd sarnased selle akti esemega, nimetatuga. Noomenil ja nominaad-il ei tarvitse olla vähimaidki meeliseliselt ühtelangevaid tunnusjooni. Nimetamist ei tarvitse saata nimetatavaga ühisjooni omav kujund. Abstraktsete kujunditega mõtlemises ei pea osalema nende mõistete meelised prototüübid.

Selle koolkonna mõju oma teooriale on tunnistanud ka K.R. Popper ise, kirjutades: "Nad leidsid, et mõtlemine ei toimu mitte kujundeis, vaid probleemi ja katseliste lahenduste terminis."²

Ka L. Wittgenstein pruukis Würzburgi koolkonna ideid, kriti-seerides kontseptsiooni, et nime funktsiooniks on esile kutsuda eseme kujund teadvuses.³

O. Külpest eemaldunud K. Bühler hakkas koos K. Koffka-

fundamentalistlike filosoofide vaimne juurestik imenud nende aja moodsa psühholoogia mahla.

Kuidas leida kogu teadmise absoluutselt usaldusväärne alus (*küllaldane alus*) ja sellest tuletada peaaegu niisama usaldusväärne (tõene) teadmiste süsteem? See on küsimus, millele omal ammen-daval moel on vastanud maailma suurmõtlejate esikümnesse preten-deerivad Descartes, Newton, Leibniz ja Hegel. 20. sajandil on see muutunud ebaküsimuseks.

Antifundamentalistlikku meelsust filosoofi omaduseks on eitada aprioorselt aksiomaatilist ollust teadvuses (teadmises). See hoiak laieneb isegi matemaatika aksiomidele ja neil põhinevatele mõtte-struktuuridele. Üheks kesksamaks väiteks on, et suvaline teadmine ja suvaline pertseptsioon ehk tajumus kannab endal kontseptsioonide koormat.

L. Wittgensteini ja K.R. Popperi sarnasjoontest on kirjutanud W.W. Bartley, kes leiab nende olulise ühisosa selles, et mõlemad olid olnud hariduse poolest kooliõpetajad ja pakkunud 1920. aastate alguse Austria koolireformi jaoks huvitavaid ideid.¹ Reformi loo-sung olnud loobuda tuupekoolist, mis treenib vaid õppuri mälu ja muudab teadvuse kirjutuslauasahtli-taoliseks hoidlaks. Uuendatud koolis pidavat õpilane muutuma aktiivseks osavõtjaks. Tuupimiselt pidi üle mindama võimete arendamisele.

Nagu koolireformidel ikka, ei olnud sellelgi suuremat edu. Hu-vitav on aga vaadelda selle reformi ja ühtlasi nimetatud filosoofide noorea ideelisi lähtekehti.

Eelduste hulgas, mis nii L. Wittgensteini kui ka K.R. Popperi kaasa haarasid, oli Karl Bühleri psühholoogiateooria. K.R. Pop-per õppis samas Wieneri pedagoogikainstituudis, kus õpetas ja uuris K. Bühler, ning tegi K. Bühleri laboratooriumis ka mõningaid psüh-holoogilisi katseid. K. Bühler oli varem töötanud Würzburgis koos Oswald Külpega. O. Külpe ja Würzburgi psühholoogiakoolkonna arusaamade kohaselt ei ole teadvusaktid, näiteks nimetamine, kuigi-võrd sarnased selle akti esemega, nimetatuga. Noomenil ja nominaadil ei tarvitse olla vähimaidki meeleliselt ühtelangevaid tunnusjooni. Nimetamist ei tarvitse saata nimetatavaga ühisjooni omav kujund. Abstraktsete kujunditega mõtlemises ei pea osalema nende mõistete meelelised prototüübid.

Selle koolkonna mõju oma teooriale on tunnistanud ka K.R. Popper ise, kirjutades: "Nad leidsid, et mõtlemine ei toimu mitte kujundeis, vaid probleemi ja katseliste lahenduste termineis."²

Ka L. Wittgenstein pruukis Würzburgi koolkonna ideid, kriti-seerides kontseptsiooni, et nime funktsiooniks on esile kutsuda eseme kujund teadvuses.³

O. Külpest eemaldunud K. Bühler hakkas koos K. Koffka-

ga viljelema gestaltpsühholoogilisi ideid, mis ühtlasi olid suunatud assotsiatsioonipsühholoogia, psühholoogilise atomismi teooria, reduktsionismi ja biheiviorismi vastu. Sellest psühholoogiast võrsubki nii L. Wittgensteini kui ka K.R. Popperi veendumus teadvast tajust kui kontseptuaalselt koormatust.

K. Bühler arutas, miks laste joonised erinevad naturist, mida laps näeb istudes ja joonistades. Laste joonistusi vaadeldes põrgatakse alatasa kokku asjaoluga, et profiilis portreel on kaks silma, eestvaates näol paistab nina ja ninasõõrmed, külgsuunas hobusel paistavad kõik neli jalga ja ratsanikul kaks, inimest joonistatakse, nagu pandaks nukku riidesse. K. Bühler on seletanud, et laps joonistab, mida teab ja mäletab, mitte aga seda, mida näeb. Kontseptsioon (mälu) domineerib taju üle.

Tänapäeval on filosoofid juba küllaltki üksmeelsed, et teadmine sõltub keelest (kontseptsioonist, kategooriaist), mis teadmist korras- tab. K. Bühleri uuringud olid siin omamoodi verstapostiks: lapse joonist ja lapse mõtlemist ühendab üks kontseptsioon. Joonistamisel alluvad kujundid kontseptsioonile, nägemine allub mälule. Mida rohkem muutub laps keelseks, seda rohkem sulavad kujundid mõisteiks. K.R. Popper väidab, toetudes omaenda katseile K. Bühleri labora- tooriumis, et meelte andmeid ehk lihtideid lihtsalt ei eksisteeri (ses mõttes, nagu on lihtideid käsitatud inglise empiirilises filosoofias).⁴ Ta arvab, et gestaltistide ja K. Bühleri kriitika lihtideede aadressil ei ole olnud veel küllalt radikaalne ja et gestaltpsühholoogia ideed on rakendatavad tunnetusteooriaski, ning püüab neid seal edaspidi ka rakendada.

L. Wittgenstein puutus sellesama ideederingiga samuti tihedalt kokku, kuigi mitte nii vahetult-laboratoorselt nagu K.R. Popper. L. Wittgenstein valmistus kooliõpetajaks. Ta õppis pedagoogika- instituudis, mida juhatas haridusuuenduse mootor Oswald Glöckel. See, mida on üles tähendatud L. Wittgensteini enda õpetajatööst, ühtib O. Glöckeli integraalse õpetuse ideega: näiteks lõpetada tund või võtta käsile teine aine, arvestades õppurite meeoleolu ja tuju. Mõnda aega külakoolis õpetanud L. Wittgenstein olevat tavatsenud nõnda ka toimida.

Kui pidada silmas L. Wittgensteini kriitikat loogilise ja psühho- loogilise atomismi teooriate, atomistliku assotsiatsioonipsühholoogia ja atomistliku keeleteooria suhtes, siis kõnelevad siin valjul häälel gestaltideed. Samuti püüdis ta kogu elu tõestada, et lihtsate keelen- dite ja lihtsate asjade (reaalsuse elementide või fragmentide) vahel ei ole üksühest ega isegi ühest vastavust. Ka lihtsus ei olevat lihtsus iseenesest, vaid määratud konteksti poolt; lihtsus on kontseptuaalne mõiste. Nagu gestaltpsühholoogid, nii eeldas ka L. Wittgenstein ter- viku prioriteeti osade suhtes ja konteksti esmasust elementide suhtes, millest tervik koosneb.

W.W. Bartley järgi on K.R. Popper gestaltpsühholoogia panus tunnetusteooriasse (epistemoloogiasse), L. Wittgenstein – keelefilosoofiasse.¹

Kuidas siis L. Wittgenstein keelt “katsus”?

Sõna *sehen* (sks. 'näha') sisaldab endas *näha asja* ja *näha asja mingil viisil*. Näha, *mis on*, see on midagi erinevat ja rohkemat sellest, kui nähakse, *et on*. Meenutatagu vaid levinud psühholoogilisi pilte: ühtepidi küülik, teistpidi part; ühes rakursis on jõulupuu all jõuluvana, teises rakursis samal pildil kuri hunt; ükskord leiame pildilt kongus eidenäo, teinekord jaanalinnusulgedes kaunitari! L. Wittgenstein küsib nägemise kohta: kas nähakse eri viisil või interpreteeritakse nähtut eri viisil? Ta vastab, et nähakse eri viisil! Nägemine, mis on pildil, see on nägemine ja on mõtlemine. Mis kuulub nägemise (tajumise) puhul nägemisse ja mis mõtlemisse, seda ei saa kuigi selgelt lahus lausuda. Seepärast ongi mõtet rääkida kahest nägemisest nägemisakti koosseisus: nägemisest, *et on* ja *mis on*. Sellest küsimuse asetusest võib ära tunda keskaja filosoofia igiküsimuse essentsi – *et (midagi) on* – ja eksistentsi – *mis (see miski) on* – vahekorra kohta.

L. Wittgensteini arutlus on sedalaadi: *Me vaatleme kahte inimest. Me oleme neid ennegi näinud. Me leiame, et nad on sarnased nagu isa ja poeg. Me avastame, et nad ongi isa ja poeg. Ta jätkab arutlust: kas muutus nägemine või mõistetakse nähtut teistmoodi? “Kas ma tegelikult näen eri asju või interpreteerin samu nähtavaid asju erinevalt? Kaldun arvama, et aset leiab esimesena märgitu... Miks? Sest interpretatsioon on tegevus, aga näha on seisund.”*⁵ Nägemine, mis on pildil või natuuris, on spontaanne ja puudub igasugune pingutus, mis saadab interpreteerivat mõtlemist. Nägemine “aspektist” sarnaneb tahteaktiga selle schopenhauerlikus tähenduses.

Fakt, et asju ja nähtusi võib näha väga erinevalt, on Ludwig Wittgensteini tugevasti innustanud. Esteetiliselt ettevalmistatud isik näeb või kuuleb asju teisiti kui ettevalmistuseta isik. Esimene näeb kaunist maastikku, teine impressionistliku maali asemel värvilaikude virvarri.

Kui vaadata reaalsust, kas siis ei juhtu seesama, mis säärast pilti vaadates? Põhiline küsimus kujuneb L. Wittgensteinil Hume'i laadseks: kas ei nähta suvalise tegelikkuse vaatlusel ikka ja alati ainult seda, *mis on*, ja seejuures paljudel eri viisidel, *mis on*? Kas ei nähta mitte seda, mida ollakse regulaarselt, s.o. tavapäraselt harjunud nägema?

Nagu gestaltistidel, nii on ka L. Wittgensteinil kogemus alati suuremal või vähemal määral korrastatud; korrastav alge määrab kujundi elementide tähenduse terviku raames. Sellest vaatest lähtudes ei saa üksikud täpid, millest pilt koosneb, pretendeerida terviku

esindamisele ja selle tähenduse määramisele, *mis tegelikult on*. Ühelegi tajule ei saa omistada privileege teiste tajude suhtes. Tajule ei saa inimest aidata reaalsuse enda juurde. Tajule ei saa olla autentne element reaalsuse organisatsioonis ja konstruktsioonis. L. Wittgensteini küsimus seisneb selles, kas ei saaks mittereferentsiaalsete tajude ja kujundite virvarrist eristada üht, mis langeks ühte sellega, mis on isenesest ja tegelikult ehk reaalsuse endaga, s.t. oleks reaalsuse "õige" kujund.

Kas õige taju sellest, "mis on see pilt tegelikult", on maastiku taju, meeleolu taju, kunstniku tekitatud värvilaikude taju või veel midagi muud? Maal on eri vaatamiskordadel erinev sellestki sõltuvalt, kas vaatame teda päikesepaistelise ilmaga või kõledas kütmata ruumis, kas kurvalt ja üksildaselt või kallima käevangus. Millist pildi taju oleksime nõus pidama selliseks nagu pilt ise? Kunas on inimene selline, nagu ta tõeliselt on: kas siis, kui näeme teda äärmiselt sarnasena isa ja vennaga, või siis, kui näeme ta näos üleelamiste ja katsumuste ainukordseid jälgi?

Niisugustel puhkudel on L. Wittgenstein alati ühe ja ainsa õige vaate vastane ning hilisem L. Wittgenstein püüab süü lahendust tuua keelemängu teooria abil. Ta mõonab nagu Hume'gi, et üldiselt kaldutakse kõige harjunumat käsutama kui sellist, mis vastab reaalsusele endale, ent selline harjumus veab inimesi enamasti alt.

L. Wittgenstein ei eita, et igas tajus on reaalsus. Kuid see reaalsus on reaalsuse aspekt ja neid aspekte on palju, võib-olla isegi niisama palju, kui on tajuvaid inimesi. Kui mõelda taju, mille inimene saab toast, siis ei ole see ju peegelpilt. Inimene võib toas ringi liikuda, asju katsuda ja neid ühest kohast teise paigutada, kardinaid ette ja laiali lükates valgustust muuta. See taju on valiv, sihipärane ja aktiivne. (Kuid mis rääkida teo- ja otsusevõimelisest täiskasvanust, kui juba mõnenädalane imik suunab oma näoilme ja kisaga majarahva liikumist, jooksub ema ja vanaema ning avab nõnda endale võimalusi näha tuba, kus ta viibib, mitmest erinevast aspektist. Seda aspektide rohkuse ja keskkonna invariantse raja saab piiritleda üksnes kontseptuaalselt. Mis siin natuuri moodustab, see on kontseptsiooni derivaat.)

Meelelise taju probleem seondub L. Wittgensteinil tähenduse probleemiga. Loogilised positivistid – omalaadse derivaat varajase L. Wittgensteini filosoofia ja K.R. Popperi filosoofiline toit – tõlgendasid mis tahes teooriat kui omalaadset keelt. Teadmise *fundus* eks olid neil kontekstivabas (teooriavabas) keeles fikseeritud protokoll-laused, mis oli nonsens L. Wittgensteini ja hiljem ka K.R. Popperi seisukohalt, kes eeldasid, et inimene mõtleb loomulikus keeles ja loob just selles oma teooriad. Aga kuidas leiavad loomuliku keele terminid tähenduse? Kuidas saavad teoreetilised terminid empiirilise sisu?

Keel ja tunnetuse probleem käivad koos ja kuuluvad kokku. Keel on kui teadusliku teooria mudel. Keel on kui kultuurisüsteemide mudel. Keel on kui maailmapilt või maailmapildi mudel. Me valdame keelt kirjeldamaks reaalsust ja loomaks teaduslikke teooriaid, et kirjeldada reaalsust. Teooria on teatavat laadi keelsus. Koos keele analüüsiga lahendati umbes samasugust probleemi, mida lahendas Descartes tunnetuse *fundus*'t otsides. Loogilised empiristid otsisid keele lihtsaimaid algosakesi, millest oleks võimalik konstrueerida reaalsuse kirjeldamise abinõu. Keele aatomiteks valiti *nimi*. Nimi kinnistab keelelisi väljendusi eseme külge ja loob *fakte*. Lihtlause, mis sisaldab nime, on omaette oleva faktilise asjaolu korrelaat keeles ja teoorias. Raskusi sugeneb aga sellest, et mitte kõigi sõnade kohta ei saa väita, et nad tähistavad välismaailma esemeid. On olemas tohtu hulk imaginaarsete esemete ja abstraktsete objektide nimesid.

Selle situatsiooni teadvustas põhiprobleemina juba sajandi algul B. Russell, kes oli L. Wittgensteini eeskuju ja lähtekoht. B. Russell hakkas eristama lihtsaid ja lihtsaid keelelisi sümboleid. Ta postuleeris, et lihtsa keelendi sisu võtab inimene vastu vaid vahetu kokkupuute ja tuntuuse kaudu, jätkates nii inglise empiirilise filosoofia traditsiooni. Liitne ehk keerukas sümbol tõlgendatakse selle kaudu, mida ta tähistab. Et me aga suudaksime öeldut mõista, selleks on vajalik öeldava tõlgitavus vahetult antud sisuga lihtsate keelendite tasemesse. Loomuliku keele abil ei ole niisugune nõue täidetav. Seda võimaldamaks postuleerib B. Russell ideaalse loogilise keele. Tundub, et sellist keelt ei ole olemas teisiti kui imaginaarse objektina. Süski on B. Russell'i oletus väga locke'ilik tegu: "Sõnad pärinevad lõppude lõpuks sõnadest, mis tähistavad meelelisi ideid ... Kui me oleksime võimelised jälgima sõnu kuni nende allikani, siis leiaksime, et nime-tused, mis tähistavad asju ja ei puutu meelte valda, omavad kõigis keeltes lähtekoha meelelistes ideedes."⁶ Niisiis on traditsioon, et keel koosneb kahest tasandist – baasilisest ja tulenevast – juba õige vana.

L. Wittgensteini elutööks sai sellise traditsiooni katkestus selle ebakohtade eritlemise teel. Selle traditsiooni vastu oli suunatud üks keskmemaid määranguid, nimelt keelendi *tähendus* tarvitus: *mil moel* keelendeid tarvitatakse, *sega* nad ka tähendavad. Täheendusest sai keskne teema.

K.R. Popper lahendas sedasama probleemi, aga hoopis teisiti. Talle ei olnud keelendite tähendus probleemiks. Ta arvas, et tegelda tuleb sisuliste probleemidega ning sõnakasutus ja sellest tulenev niisuguste hulka ei kuulu. "Mina isiklikult ei ole kunagi tundnud huvi selle nõndanimetatud tähenduse probleemi vastu; vastupidi, ta näis mulle puhtverbaalse probleemina, s.o. tüüpilise pseudoprobleemina."⁷ "Arge kunagi lubage endale tõsiselt suhelduda sõnade ja nende tähenduste probleemidesse. Tõsiselt tuleb suhtuda vaid faktiprobleemisse ja faktiväidetesse: teooriatesse, hü-

poteesidesse ning probleemidesse, mida nad lahendavad või mille nad püstitavad.”⁸ See K.R. Popperi tee on viiekümnendaist aastaist kaheksakümnendaini olnud tõepoolest teadusmetodoloogiline peatee ja selles vallas on taganetud loogilise empirismi kesksest ideest, et enamus filosoofilisi raskusi või need kõik leiavad lahenduse väljenduskeele analüüsi tagajärjel.

Võib tunduda, et hiline L. Wittgenstein jääb siin filosoofia arengule jalgu. Kuid lähemalt uurides selgub, et ta mitte sugugi ei taanda filosoofia probleeme lingvistilistele. Sõna ei ole pelgalt *verbum*, vaid keelelise käitumise fakt. L. Wittgensteini arvamus, miks ta filosoofiat väga tihti vääriti mõistetakse, kõlab nii: “Filosoofiliste tõbede peapõhjus on ühekülgne dieet: oma mõtlemist toidetakse ainult ühte liiki näidetega.”⁹ Ühekülgne dieet sünnitab põhjendamatu arvamuse, nagu oleks sõnade ja nende tähenduste vahel kindel üksühene seos. Vähemalt on see loogilisele empirismile omases teadusliku ideaalkeele mudelis nii. K.R. Popper on pärit sellest samast keskkonnast (juured Wiener ringis), ent arvab, et keelel ja keelendite analüüsil pole teaduse seisukohast olulist rolli – tuleb asuda kohe faktide kallale, mille juurde viib sile sirge keelesild; keelelised takistused on kui voolav vesi, millest võib mööda silda ning pilku probleemilt pööramata üle astuda ega tarvitse muret tunda, kas see vesi on oja, jõgi, järv, tiik või laht. Ta arvab, et soovitus sellel sillal mitte peatuda ja mitte ringi vaadata on ohutu.

L. Wittgensteini järgi on asi teisiti. Keelelistele karidele sattudes tuleb olla äärmiselt ettevaatlik, sest iga keelendikasutusega ei ole mitte alati võimalik vastavusse seada objekti või objektide klassi. Tähistava ja tähistatava, s.t. signumi ja designaadi vahel ei ole üksühest ja paratamatut seost, mis neid ühendaks sõltumata konkreetsetest inimestest, kes neid kasutavad. L. Wittgenstein hoiatab, et maailma üle arutamise vorme ei tule võtta maailma enda olemise vormidena. Igale nimetamisaktile, igale nominatiivsele väljendile ei vasta sugugi ese kui selle nime tähendus. L. Wittgenstein tõrjub samuti vaadet, et tähendus on teadvuskujund, mis sünnib nimetamise hetkel ja juhib hiljem selle nime kasutamist.

Viimast seisukohta vaidlustades vaatleb ta eneseteadvust ning väidab sellele vaatlusele tuginedes, et ei ole olemas mingeid kindlaid üheseid iseendaga kauakestvalt identseid kujundeid, mis sarnaneksid nimetatud objektiga. Oleksid aga sellised kujundid tõesti olemas, siis teeks see mõistmise võimatuks. Sest siis tuleks mõnda läbinisti privaatselt – sellele inimesele eriomase – keele võimalust.

Kuidas teha kindlaks, et ühele nimele vastavad kujundid on eri inimestel needsamad? Kui üks inimene arvabki ühe alla piisavalt sarnased objektid, siis eri inimestel võivad needsamad objektid küll mõnel juhul kokku kuuluda, ent piisavalt sarnase piirid ühel ei kattu tegelikult kunagi piisavalt sarnase piiridega teisel. Siia ongi

koer maetud! Väidetud pole mitte seda, et inimestel poleks sarnaseid kujundeid, kui nad mingeid nimesid pruugivad. Töenäoliselt on neil nimetamise hetkel teadvuses küllaltki elavad kujundid. Kuid need kujundid ei ole sedavõrd struktuursed, et neil võiks leida kvantitatiivselt fikseeritavaid tunnuseid, millele võiks sõnade tähenduse selgitamisel alati ja ühtemoodi toetuda. "Kui ma mõtlen keeles, siis ei kerki mu teadvuses sõnade kõrval esile veel ka tähendusi; hoopis keel ise on mõtlemise kandja."¹⁰ See tähendab, et mentaalsed kujundid tulenevad keelest ja kultuurist. Keel formeerib teadvusliku kujundi, mitte vastupidi. Isegi ettekujutuse sellest, mis on üks ja seesama teadvusakt ning millised erinevad, dikteerib keeleline liigen-dus ja seda põhjustav kultuuritava. (Näiteid valides avastas Ludwig Wittgenstein, et lugemisele vastavat psüühilist akti ei ole olemas.) Katse analüüsida keelt psüühiliste struktuuride kaudu tekitab nõia-ringi – *circulus vitiosus*'e. Psüühilisi akte struktureeriv tegur kandub keelest ja õppimisprotsessist mõtlemisse. Konkreetne situatsioon ei ole antud juhul tähtis.

L. Wittgenstein väidab, et abstraktsioon ja generalisatsioon on loodusteaduste mõttemallid, filosoofia peab säilitama ka konkreetse juhtumi spetsiifika, ehkki paljud filosoofid vaidlustavad selle hoiaku. Konkreetseks juhtumiks on keelend ja just sellele keelendile sel korral vastav objekt. Konkreetseuse säilitamiseks kasutab L. Wittgenstein *perekondliku sarnasuse* mõistet, mis H. von Wrighti sõnul olevat O. Spenglerilt laenatud võte näitamaks ühe kultuuri eri elementide ühtekuuluvuse vaimu. R. Needham kirjutab, et ka F. Nietzschel leiduvat märkus, et kreeka, rooma ja saksa filosoofia olevat *familiär ähnllich* (perekondlikult sarnased).

Hilisema keelemängu mõiste baasiks näib olevat just perekondliku sarnasuse mõiste. L. Wittgenstein veetis oma küpse ea Inglismaal. Mäng on väga inglaslik mõiste. Kui keegi sõnab *Mäng!*, siis ta kannab sellesse mõistesse sisu perekondliku sarnasuse põhimõtte järgi. Ühele on mäng jalgpall ja male, teisele tennis ja golf, kolmandale tennis ja keegel, neljandale jalgpall ja keegel, viiendale on mäng see, kui lapsed mängivad kulli ja mehed *bridge*'i. Mängu "õiget" loogilist definitsiooni, milles *differentia specifica* näitaks ära liigi erisuse soo suhtes, ei pidanud L. Wittgenstein mõttekaks. Paradigma, mida L. Wittgenstein esindas, on umbkaudu selline: *me nimetame mänguks seda ja seda ning me võime mänguks nimetada ka veel seda ja seda*. Tähenduse kui tarvituse mõiste tuleb igal juhul lisada. Tä-hendus ei ole, nagu Wittgenstein keelemängu mõistega öelda tahab, ei ese, ei teadvuskujund ega abstraktne omadus. Perekondliku sarnasuse kontseptsioon on selle vastu, et nominatiivsele määratlusele vastab abstraktne omadus, mida võiks tõlgendada kui tähendust. L. Wittgenstein on ütelnud: "Kui ma loen Frazer'it, siis tahaksin lausuda: kõik need protsessid ja need tähenduse muutused toimu-

vad meie keele sõnadega. Kui seda, mis peitub viimases viljahakis, nimetatakse viljahundiks ja samuti nimetatakse nõnda seda hakki ja seejärel ka inimest, kes selle koristab, siis me tunneme selles ära meile hästi tuttava keeleprotsessi.”¹¹

“Selle terviku, mis koosneb keelest ja aksioomidest, millega ta on seotud, nimetan edaspidi samuti keelemänguks.”¹²

KIRJANDUS

- ¹ W.W. Bartley. Theory of Language and Philosophy of Science as Instrument of Educational Reform: Wittgenstein and Popper as Austrian Schoolteachers // Boston Studies in the Philosophy of Science. Dordrecht, Boston, 1974. Vol. 14. P. 307–337.
- ² K.R. Popper. Unended Quest: An Intellectual Autobiography. Fontana, 1976. P. 77.
- ³ D. Bloor. Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. New York, 1983.
- ⁴ K.R. Popper. Unended Quest. P. 76.
- ⁵ L. Wittgenstein. Philosophical Investigations. Philosophische Untersuchungen. Oxford, 1953. P. 212.
- ⁶ Дж. Локк. Сочинения в трех томах. Москва, 1985. Т. 1. С. 460.
- ⁷ К. Поппер. Логика и рост научного знания. Москва, 1983. С. 251.
- ⁸ K.R. Popper. Unended Quest. P. 19.
- ⁹ L. Wittgenstein. Philosophical Investigations. P. 593.
- ¹⁰ L. Wittgenstein. Philosophical Investigations. P. 392.
- ¹¹ L. Wittgenstein. Remarks on Frazer's "Golden Bough". Atlantic Highlands, New Jersey, 1979. P. 10–11.
- ¹² L. Wittgenstein. Philosophical Investigations. P. 7.

KATASTROOFITEOORIA: KAS ALASTI KUNINGAS VÕI UUS KVALITEET OBJEKTIIVSE REAALSUSE KIRJELDAMISES?

Peeter Mürsepp

Käesolevas artiklis puutume kokku ühe uusaja teaduse ja filosoofia peaprobleemiga. Mõeldud on küsimust matemaatiliste mõistete ning nende kombineerimise tulemusena moodustunud struktuuride seostatavusest objektiivse reaalsusega. Sekundaarse probleemina tuleneb samast matemaatika rakendatavus. Eriti akuutseks muutub nimetatud probleemistik nüüdisajal nn. järelnitteklassikalise teaduse tekkest peale.

Alates Galilei-Descartes'i-Newtoni algatatud klassikalisest teadusest kaotas matemaatika oma positsiooni teaduslikus maailmapildis, muutudes pelgalt teaduskeeleks-abivahendiks, mis on põhimõtteliselt rakendatav mis tahes teadmishaldkonnas. Teadusliku teadmise klassikalisel arenguetapil polnud kirjeldatud muutus pidurdavaks teguriks. Pigem vastupidi. Muutuse suuruse kasutuselevõtt ja koordinaatide meetod andsid matemaatika sisemisele arengule suure kiirenduse. Olukord hakkas muutuma möödunud sajandi lõpul, kui uued teadusteooriad löid esimesed arvestatavad mõrad Laplace'i determinismil rajanenud maailmapilti. Kvantmehaanika võidukäik näitas, et mitte kõik looduslikud süsteemid pole deterministlikud. Nn. deterministliku kaose alased uuringud lubavad väita, et süsteemi deterministlikkus ei taga süsteemi prognoositavust.¹ Viimatimainitu on – tõsi küll – juba viimase poolsajandi tulemus, kuigi esimesed sammud deterministliku kaose kujunemise stsenaariumi loomisel astus H. Poincaré aastal 1889, tegeldes nn. kolme keha probleemiga.

Deterministliku maailmapildi lagunemisel kujunenud mitteklassikaliste ja hilisemate järelnitteklassikaliste teadusteooriate formaliseerimine osutus diferentsiaalvutusel põhinevate matemaatiliste meetodite abil võimatuks. Viimastega saab küll modelleerida muutlikke protsesse, kuid muutumine peab seejuures kulgema katkestusteta. See nõue välistab kvalitatiivse hüppe formaliseerimise võimaluse.

Mõiste *kvalitatiivne hüpe* mainimine suunab meid ühe olulise matemaatikaga seotud metodoloogilise probleemi juurde. Teatavasti

tegeleb matemaatika peaaegselt kvantitatiivsete suhetega. Filosoofid seevastu näitasid juba antiikajal, et arenemisprotsessi osadena vaadeldavad nähtused pole pelgalt kvantitatiivset külge arvestades tunnetatavad. Meid huvitab küsimus, ons põhimõtteliselt võimalik objektiivses reaalsuses kulgevate protsesside kvalitatiivse külje kirjeldamine matemaatika vahenditega. Arvestades matemaatika valdkonnas viimasel aastasajal kordasaadetut, on vastus eelnevale küsimusele selgelt jaatav, kuigi erinevast interpretatsioonist johtuvalt õnnestub põhjendada vastupidistki seisukohta.

Kirjeldatud antinomia süvalahkamist käesoleva artikli raamid ei võimalda. Seetõttu sõlmime teatud mõttes kompromisskokkuleppe: eeldame, et nüüdiseaduse kasutuses on paratamatult matemaatilisi meetodeid, mida võib nimetada kvalitatiivseks, kuna nende rakendamisel pööratakse põhitähelepanu saadavatele üldhinnangutele, mitte konkreetsetele arvuliselt väljendatavatele tulemustele.

Niisiis põhjustasid uued täppiseaduste (eelkõige füüsika) saavutused deterministliku maailmapildi järkjärgulise asendumise stohhastilisega, mis omakorda ei saanud jätta puudutamata matemaatika arengut. Nimetatud globaalsest paradigmvahetusest alguse saanud arenguliini ühel harul paikneb ka meie artikli põhiobjekt – katastroofiteooria. Enne kui asuda käsitlema seda vastuolulisi hinnanguid pärvinud distsipliini, näitame siiski ära järgnevate arutluste üldmetodoloogilise baasi.

Eelkirjeldatud teaduslik-maailmavaatelised paradigmad (deterministlik ja stohhastiline) tuginevad kahele vastandlikule metodoloogilisele orientatsioonile – Parmenidese ning Herakleitose omale.² Neist esimene esindab eelkõige püsivate, stabiilsete, invariantsete struktuuride otsingut. See lähenemine leiab väljenduse tasakaaluliste mudelite konstrueerimises. Sellised on mehaanilised, homöostaatilised, kvantmehaanika mudelid. Parmenidesliku orientatsiooni puhul on muutlikkus teisejärguline, tuletuslik nähtus. Sama joon jäi valdavaks veel mittedeterministliku paradigma domineerimise alperioodilgi. Olulise nihke põhjustasid alles Ilya Prigogine'i ja H. Hakeni algatatud sünergeetilised meetodid. Nende puhul on kesksel kohal ebastabiilsus kui metodoloogiline lähtekoht. Stabiilsus omakorda taandub harvaks erijuhuks. Sellist teadusmetodoloogiat joont võib nimetada herakleitoslikuks, sest just Herakleitose varadialektilisest õpetusest saab alguse arusaam maailmast kui pidevas voolamises osalevate protsesside kogumist. "Samasse jõkke astujatele voolavad ükskord ühed, teine kord teised veed".³ Teisal on Herakleitos arutlenud: "See kosmos on kõigi jaoks üks ja sama, teda pole loonud ükski jumalatest ega ükski inimestest, vaid ta on alati olnud igavesti elava tulena, kord süttiva, kord kustuvana."⁴ Nüüd tekib kindlasti küsimus, kas kahe ja poole aastatuhande vältel pole tõesti midagi paremat välja mõeldud, kui et maailm on tuli. Loomulikult

on inimkonna käsutuses oleva süstematiseeritud informatsiooni hulk tohutult kasvanud. Kas see tähendab ühtlasi, et tänapäeva inimene on Vana-Kreeka polise kodanikust targem? Herakleitost järgides nii väita ei saa. Sama olukord valitseb ka teaduse metodoloogias. Tänapäeva teadus paikneb antiiksega võrreldes totaalselt erineval tasandil. Sellele vaatamata sobib herakleitoslik mõtteviis kõige uemate täppisteaduslike teooriate metodoloogiliseks aluseks.

Täppisteaduslike uuringute viimine uuele metodoloogilisele alusele oli vajalik mitmest aspektist. Ainult muutlikkust ja juhuse osatähtsust tunnustav mõtteviis võimaldab vähegi adekvaatselt peegeldada arenguprotsessiga seotud nähtusi. On võimalik arvestada historismi printsiipi, millele klassikaline täppisteadus tähelepanu ei pööranud. Samuti avaneb võimalus lülitada uuritavasse protsessi vaatleja.

Sellise ajaloolis-metodoloogilise tagapõhjaga uurimistöö käigus loodi meie arutluse huviobjekt – katastroofiteooria. Järgnevalt püüame määrata katastroofiteooria koht tänapäeva täppisteaduses ning anda sellele vastuolulisi hinnanguid põhjustanud matemaatikalõigule maailmavaateline hinnang. Nentigem alustuseks sarnasust katastroofiteooria tekke ja meie arutluse vahel Parmenidese ja Herakleitose joone üle teaduse metodoloogias. Viimase puhul viitasime bioloogia probleemidele pühendatud artiklile. Katastroofiteooria omakorda kujundati algselt välja matemaatilise aparaadina teoreetilise bioloogia mõningate valdkondade (eelkõige raku morfogeneesi uurimine) formaliseerimiseks.

Võtame vaatluse alla järgmise probleemiringi. Selgitame katastroofiteooria suhet varasematesse matemaatilistesse teooriatesse ja püüame määrata selle teooria paradigmalise kuuluvuse. Alustame lühiülevaatega teooria kujunemise põhilistest eeltähistest. Katastroofiteooria ajaloo esitavad kompaktsel viisil Alexander Woodcock ja Monte Davis.⁵ Nimetatud autorite käsitus põimub samuti tihedalt bioloogiaga. Katastroofiteooria kaugete lähteideedena mainivad nad D'Arcy Thompsoni ja Waddingtoni uurimusi, samuti Bernhard Bavinki uurimusi gestaltpsühholoogiast. Suhteliselt põgusalt libisevad autorid üle ameerika matemaatiku H. Whitney töödest. Nende osatähtsus katastroofiteooria tekkeloos aga väärib rõhutamist. Aastal 1955 näitas H. Whitney, et kõigil juhtudel peale üksikute erandite on sileda pinna projekteerimisel tasandile parajasti kaht tüüpi iseärasusi.⁶ Nimetatud tüüpi projektsioone kohtame objektiivses reaalsuses igal sammul. Enamik meid ümbritsevaid kehi on piiratud siledade pindadega. Kehade nähtavad kontuurid kujunevad kehi piiravate pindade projekteerimisel silma võrkkestale. Nagu öeldud, on H. Whitney teooria järgi põhiliselt kaht tüüpi iseärasusi, mis põhjustavad vaatlusvigu. Neid iseärasusi on hakatud nimetama vastavalt *voldiks* ja *kurruks*. Esimene tekib sfääriliste pindadega piiratud

kehade vaatlemisel, teine eelkõige läbipaistvate rõngaste (tooride) visuaalsel uurimisel.⁷ Samasugused iseärasused said hiljem kaheks lihtsaimaks elementaarkatastroofiks R. Thomi teoorias, kusjuures kurdu on mudelite konstrueerimisel laialdasemalt rakendatud.

Eelnevast nähtub, et katastroofiteoorial on küllalt tihe seos objektiivse reaalsusega. Seda küll paraku ideelisel tasandil, nagu mitme teisegi matemaatilise teooria puhul. Konkreetne formaliseerimine muundab siingi teadusteooria matemaatilise keele osaks. Teoreemi katseline kontroll, nagu H. Whitney puhul, pole kaugeltki mitte alati võimalik. Siiski ei saa täheldada H. Whitney uurimuse põhimõttelist erinevust varasematest matemaatilistest kompilatsioonidest.

Katastroofiteooria väljatöötamise alguse fikseerivad A. Woodcock ja M. Davis ajaga, mil R. Thomil tekkis huvi H. Whitney topoloogiliste iseärasuste käsituse ja variatsiooniarvutuse seose vastu. Ajaliselt olid katastroofiteooria loomiseks vajalikud eeltööd tehtud 1964. aastaks. Järgmisel aastal esitas R. Thom hüpoteesi, mida pole küll lõplikult tõestatud, et väga laia nähtuste ringi jaoks on võimalikud ainult seitse püsivat iseärasust.

Milles seisnes vastloodud teooria? Alustame nimetusest. Mõiste *katastroofiteooria* võttis kasutusele E.C. Zeeman. Matemaatikas kutsutakse katastroofideks süsteemi oleku hüppelisi muutusi, mis tekivad süsteemi olekutele iseloomulike parameetrite ühtlasel muutmisel. Sääraste hüppeliste üleminekute kirjeldamisega tegeleb ka bifurkatsiooniteooria. Katastroofiteooria eesmärgid on laiemad. E.C. Zeeman tõi nimetuse *katastroofiteooria* matemaatikasse tähistamiseks ühe mõistega iseärasuste teooriast, bifurkatsiooniteooriast ja nende rakendustest teada olevat.⁸ Rangelt võttes on katastroofiteooria tekkimine niisiis pelgalt sõnamängu tulemus. Teisest küljest leidub teaduse ajaloos piisavalt näiteid sellise sõnaloo me viljastavast mõjust teadusteooriate arengule, sealjuures on sellist meetodit vahetevahel kasutatud täiesti teadlikult (näiteks H. Poincaré). Seega pole katastroofiteooria esimene matemaatiline meetod, mis võimaldab kirjeldada katkevusi sisaldavaid protsesse. Küll aga väideti katastroofiteooriale jõukohane olevat iga liiki hüppeliste üleminekute kirjeldamine, järelikult ka kvalitatiivsete muutuste liigitus. R. Thomi taotluste taga on tunduvalt laiemate üldistuste võimalikkus. Katastroofiteooria teaduslikkus tuginevat teooria sisemisele, matemaatilisele konsistentsile, mis lubab teha järeldusi, genereerides uusi vorme teisest vormihulgast, nõnda võimaldades meelisolukordades kvalitatiivseid prognoose. R. Thomi arvates on katastroofiteooria esimene järjekindel katse (pärast Aristotelese loogikat) ehitada teooria üles analoogiale. Katastroofiteooria tegelik eesmärk olevat klassifitseerida kõikvõimalikke analoogilisi situatsioone. Katastroofiteooria huvitub kõigi teaduste puhastamisest vanadest bioloogiliselt juurdunud kontseptsioonidest, et asendada nende vigane selgitusvõime morfo-

geneetiliste väljade täpse geomeetrilise käsitlesega.⁹ "Dünaamilised skeemid annavad koos ideedega atraktoritest, bifurkatsioonidest, katastroofidest, mis meenutavad Herakleitose kontseptsiooni võitlusest ja vastasseisust, meie käsutusse võimsa relva suvalise morfoloogilise protsessi dünaamilise päritolu rekonstrueerimiseks."¹⁰

Jõudsime oma arutluses punkti, kus filosoofilise kallaku puhul kerkib paratamatult küsimus: mis seos on katastroofiteoorial dialektikaga? Võimalus matemaatiliselt kvalitatiivseid hüppeid kirjeldada viitab meetodi hüpoteetilisele *dialektilisele* olemusele. Kas matemaatika puhul on mõtet dialektilisusest rääkida? Mõttetu see ilmselt pole, ehkki sageli püütakse väita vastupidist. Polnud ju matemaatikas liikumine ning isegi sõltuvus ajast katastroofiteooria tekkimisel enam ammu mingi uudis. Seega ei tohiks dialektika esitamiseks matemaatika keeles põhimõttelisi takistusi olla niikaua, kui asi püürdub tõlkimisega. On ju dialektika seadusi ja kategooriaid õnnestunud edukalt talletada teistsuguseidki kirjasüsteeme kasutades, kui on ladinä tähestik.

Kohe ilmub uus küsimärk. Kas on üldse vaja tõlkida dialektikat veel ühte keelde, pealegi veel sellisesse, mille elitaarsema osa peensusi valdab vaid kitsas spetsialistide ring. Teisest küljest aga ei tunne nimetatud spetsialistid oma keele kasutamisel meie maailma sees piire. Ning mis veel olulisem – tõlgitavus matemaatika keelde võimaldab konkretiseerida nähtuse teiste vahenditega kättesaamatuid aspekte.

Niisiis pole esialgne tees katastroofiteooria dialektilisest olemusest sisult mõttetu. Kahe vaatluse all oleva mõtteviisi samalaadilisuse kontrolli alustame kummagi põhimõistete võrdlusest. Dialektika puhul tuleb loomulikult olla täpne. Dialektika tüüpide hulgast valime klassikalise Hegeli dialektika. Põhikategooriatest tulevad vaatluse alla eelkõige *kvantiteet, kvaliteet, mõõt, hüpe, pidevus, katkevus, eesmärk*.

Arutlusele kindlama aluse loomiseks peaks eritlust alustama ajalooliselt esimesest põhjalikust kategooriate süsteemist – Aristotelese omast. Kuid enne Aristotelese kategooriate juurde asumist vaatleme veel Aristotelese õpetust nelja laadi põhjustest. Need olid teatavasti järgmised: 1) materiaalne põhjus; 2) formaalne põhjus; 3) liikumispõhjus ja 4) lõpp-põhjus. Meie käsitluse jaoks on oluline tähendus kahel viimasel, eelkõige kolmandal. Huvitab ju katastroofiteoreetikuidki liikuvate objektide või süsteemide kirjeldamine. Sama intentsioon jääb kehtima mõistete puhul. Sedamoodi mõistab kolmandat laadi põhjuse tähendust Aristoteles ise: "... see, millest saab alguse muutumine või üleminek rahuseisundis."¹¹ Tänapäeval on raske otsustada, mida täpselt pidas Aristoteles silmas rahuseisundi all. Vaevalt, et sellise intellektuaalse potentsiaaliga mõtleja pidas võimalikuks maapealsete objektide absoluutset liikumatust. Ilmselt on rahuseisundi mõiste tähenduselt lähedane tänapäevasele tasakaa-

luseisundi mõistele. Sel juhul järgib nn. järeldamisklassikaline täp-
pistealus otseselt Aristoteelse skeemi. Keskseks uurimisobjektiks on
siin tasakaaluseisunditevahelised üleminekud (üleminekuseisundid).
Just siin asetseb põhjuslikkuse ahela see lüli, millele rakendatakse
katastroofiteooria formalismi.

Konkreetsete mudelite konstrueerimisel satub vaatluse alla muu-
tumise lähtemoment. Katastroofiteooria puhul sõltub kirjeldatava
süsteemi lõppseisund oluliselt vaadeldavate parameetrite algväärt-
tuste esialgse muutumise suunast. Kindlasti ei saa aga matemaat-
tilise meetodi puhul rääkida lõppeesmärgist teleoloogilises mõttes.
Seetõttu jääb edasine arutus siiski kolmanda põhjuselaadi sfääri
Aristoteelse skeemis. Kategooriaga *eesmärk* seonduvad raskused tu-
lenevad sageli selle kategooria omapärasest dualismist.¹² Eesmärk
on üheltpoolt vaatluse all kui tunnetustegevuse seaduspärasus, kui
põhjusliku määratuse ja inimese eesmärkide suhe ning praktika ees-
märgistatud struktuur. Teiselt poolt on tegemist eesmärgi ning selle
alamkategooriate (otstarbekus, eesmärgipärasus) probleemiga tead-
vusest sõltumatus psüühikavälises tegevuses. Eesmärgi mõiste kasu-
tamine mõlemas tähenduses on põhjendatud bioloogilise eesmärgi-
pärasuse ja selle alusel kujuneva eesmärgi kui käitumise psüühilise
regulaatori geneetilise ühtsusega. Kategooria *eesmärk* teise varian-
di illustatsiooniks sobib peaaegu kogu bioloogiateaduse materjal.
Mõiste *eesmärk* ontoloogilise ja gnoseoloogilise mõtte küsimus päl-
vis tähelepanu eelkõige küberneetika võidukäigu ajal. Küberneetika
kui juhtimisteooria põhihuvi on teatavasti süsteemi üleminek ühest
olekust teise mingi eesmärgi kohaselt.

Küberneetikas fikseeritakse süsteemi soovitatav lõppseisund ta-
gasisidemehhanismiga. Katastroofiteooria mudelite puhul nii konk-
reetset fikseeringut ei ole. Küll aga võimaldab süsteemi käitumist
iseloomustavate parameetrite varasema muutumise suuna teadmine
prognoosida katastroofilise hüppe olemust. Seega mahub katast-
roofiteooria määratluse *mehaaniline* alla kategooria *eesmärk* teises
tähenduses. Siin mõistetakse eesmärki süsteemi tulevase, suhteliselt
lõpliku ja stabiilse seisundina, mis on tingitud objektiivsete seaduste
toimest.¹³ Nägime, et kategooria *eesmärk* suhtes ei saa katastroofi-
teooriat liigitada järeldamisklassikalise teaduse meetodite hulka. Vas-
tupidi, ilmneb pigem kalle põhjusliku determinismi kui teleoloogia
poole.

Enne katastroofiteooria ja Hegeli dialektika võrdlevat eritlemist
peatume, nagu eespool lubatud, veel Aristoteelse kategooriate süs-
teemil. Esialgu oli Aristotelesel kümme kategooriat: 1) olemus,
2) kvantiteet, 3) kvaliteet, 4) suhe, 5) koht, 6) aeg, 7) asend,
8) omamine, 9) tegutsemine, 10) talumine. Hilisemates teostes
piirdub Aristoteles kaheksa, kuue või isegi nelja esimese kategoo-
ria vaatlemisega. Viimase juhuga ühinetakse käesolevaski arutluses.

Lisama peame aga liikumise, mida Aristoteles käsitleb kategooriana ainult "Metafüüsika" 7. raamatu IV peatükis: "... leidub ju mingi substraat nende kõigi jaoks (oleva liikidest - *P.M.*), näiteks: kvaliteedi, kvantiteedi, *millal* ja *kus* jaoks ning liikumise jaoks..."¹⁴

Koondame tähelepanu Aristoteelse süsteemi alamsüsteemile *kvantiteet, kvaliteet, suhe*. Aristotelesel on olemas tänapäevani hästi tuntud loogiline korrastatus. Ta mõistis suurepäraselt, et *kvantiteet* on *kvaliteedi* tarvilikuks tingimuseks. Mõlema alusel kujuneb aga *suhe*. Aristoteelse *suhtel* on ühiseid jooni Hegeli *mõõduga*, kuid identsed need kategooriad ei ole.

Kõrvutame kirjeldatud skeemi katastroofiteooriaga. Viimase kvalitatiivse iseloomuga mudelid võimaldavad ühtlasi kvantitatiivsetki eritlust. Aristoteelse käsitluses kutsub kvalitatiivne muutus esile suhte muutumise. Sama võib juhtuda ka kvantitatiivse kuhjumise tulemusena. Kategooria *suhe* sobib katastroofiteooria mudelite üldteoreetiliseks käsitlemiseks paremini kui *mõõt*. Nimetatud mudelid esitavadki parameetrite suhte. Katastroofiline hüpe saab võimalikuks parameetrite normaalse suhte rikkumise tulemusena.

Katastroof (kvalitatiivne hüpe) põhjustab pidevuse katkemise. Heidame pilgu kategooriapaari *pidevus-katkevus* generatsioonile Aristotelesel. "Füüsikast" ilmneb, et mõiste *pidevus* määratletakse ühtse, lõpmatult jagatava kaudu, *katkevus* omakorda jagamatutest osadest koosneva mitmuse või rohkuse kaudu.¹⁵ Pideva liikumise määratleb Aristoteles kui lõpmatult jagatava muutumise. Katkev liikumine seevastu on ühekorraga muutuv. Aristoteelse huvi keskmes on mõistete *pidevus-katkevus* vastuolu, mis pole aga ületamatu. Vastuolu ületatavus seisneb pideva objekti kujunemises mitme objekti ühinemise tulemusena. Mitmene kujuneb ühtseks, katkev pidevaks. Pidevus on katkevuste ühtsus. Vaatamata mõistelisele ühtsusele ei rõhuta Aristoteles kvalitatiivse hüppe momenti.

Seostame eelneva arutelu matemaatika arenguga. Aristoteelse käsitluse matemaatilise analoogiana võib vaadelda lõpmata väikeste suuruste analüüsil põhinevat diferentsiaal- ja integraalarvutust. Siingi täheldame pidevuse ning katkevuse ühtsust. Infinitesimaalarvutus on vaadeldav nii pideva kui ka diskreetse matemaatikana. Ometi jääb kvalitatiivse hüppe formaliseeritud kirjeldamine nimetatud matemaatikaharu meetoditega kättesaamatuks.

Katastroofi (hüppe) momenti rõhutav katastroofiteooria pole Aristotelesel kategooriaõpetusele ilmselt eriti lähedane. Mõningase erandi moodustab siiski liikumise mõiste. Siingi esitab Aristoteles neli liiki: 1) suurenemine (või vähenemine); 2) kvalitatiivne muutumine; 3) tekkimine ja hävimine; 4) liikumine kui ruumiline ümberpaiknemine. Viimane olevat kolme eelneva tingimus. Esimese ning kolmanda liigi puhul selles ilmselt kahtlust ei teki. Kvalitatiivse muutumise juht vajab aga eri analüüsi. Aristoteelse seisukohalt

kutsub objektis kvalitatiivsed muutused esile vaadeldava objektiga ühine uus objekt. Esimesel pilgul tundub niisugune seletus liialt mehhanistslik. Teisest küljest on võimatu tõestada vastupidist. Põhimõtteliselt on Aristotelesel tõenäoliselt õigus. Küsimus seisneb eelkõige selles, et kvalitatiivse hüpoteesi põhjustavad mittemõõdetavad kvantitatiivsed muutused. Üheltpoolt pole nad mõõdetavad väiksuse tõttu, teiselt poolt aga sisaldab objektiivne reaalsus ka põhimõtteliselt mittemõõdetavaid nähtusi. Viimased on maailmas ilmselt suures ülekaalus. Üleüldise mõõdetavuse korral ei saaks rääkida pidevatest protsessidest, kuna mõõtmiseks peame eeldama diskreetsust.

Ühendame järgnevalt Aristotelesel üldised arutlused seisukohavõtudega matemaatika olemuse suhtes. Matemaatilised objektid on filosoofi jaoks kindlasti olemas. Matemaatika pole seejuures teadus meeleliselt tunnetatavast, ka mitte sellest, mis eksisteerib viimasest sõltumatult.¹⁶ Aristoteles esitab geomeetria ja meditsiini analoogia. Meditsiin tegeleb objektiivses reaalsuses asetleidvaga. Geomeetria kujundeid tegelikkuses küll ei leidu, kuid nende uurimise käigus avastatud seosed on argipäevas suurepäraselt rakendatavad. Haigus on samuti abstraktne mõiste. Igal konkreetsel juhul kulgeb ta erimoodi. Siinjuures ei tohi segi ajada meditsiini ja ravimist. Ravitakse konkreetse patsiendi konkreetset haigusjuhtu. Aristoteles arutleb meditsiini, mitte ravimise üle.

Abstraheeritud objekte uurib iga teoreetiline teadus. Abstraheerimise abil saadud tulemused leiavad süiski sageli rakenduse (ka matemaatika puhul) tegelikus elus. Ilmselt on mingis lähenduses põhimõtteliselt võimalik välja töötada üldistele kvalitatiivsetele muutustele vastav matemaatiline aparaat. Aristoteles esitas esimesena põhjaliku, mittemehhanistsliku kvalitatiivsete muutuste käsitluse. Kvalitatiivne muutumine Aristotelesel tõlgenduses pani aluse tunnetusteoreetilisele suunale, mis on tänapäevaks viinud käesoleva artikli ühe probleemini, kvalitatiivsete hüpoteesi formaliseeritavuseni.

Aristotelesel kategooriaõpetuse ja kvalitatiivsete muutuste käsitluse ning katastroofiteooria põhimõistete vahel pole otsesest sarnasust. Võib täheldada vaid üldskeemide analoogiat. Mõlema kontseptsiooni puhul on huvikeskmes samad kategooriad: *kvantiteet, kvaliteet, liikumine*.

Aristotelesest arvates ajalooliselt järgmisena võib meie ülesannet katastroofiteooria olemuse kindlaksmääramisel aidata edukalt lahendada Hegeli dialektika. Kanti staatiline kategooriatesüsteem arvestatavat perspektiivi ei paku.

Asume asja juurde. Olemine sisaldab Hegeli käsitluses kolm astet: kvaliteedi, kvantiteedi ja mõõdu. Miski lakkab olemast miski ise, kui ta kaotab oma kvaliteedi. Kvantiteet on olemise-sisene. Mõõt on kvaliteedi ja kvantiteedi ühtsus.¹⁷ Hegeli kvantiteedikategooria ühisjooned matemaatiliste terminitega on ilmsed. Kvantiteet

on Hegeli käsitusel samaaegselt nii diskreetne kui ka pidev.¹⁸ Seda sama võisime teatavasti väita lõpmata väikeste suuruste tõlgenduse puhul. Hegeli arutluskäik kvantiteedi küsimustes on ülekantav katastroofiteooria mudelitele. Täpsustuseks vaatleme veel kategooriaid *katkevus* ja *pidevus*. Mõlemad sisaldavad Hegeli sõnul nii pidevust kui ka katkevust (diskreetsust). Nende erinevus väljendub vaid selles, kumb määratlus on esikohal ning kumb avaldub iseneses.¹⁹ Hegel defineerib *pidevust* ja *katkevust* objektide kvalitatiivsust arvestamata, sarnanedes ses suhtes Aristotelesega. *Pidev* on Hegeli jaoks järkjärguline muutumine, *katkev* aga hüpe. *Pidev* on lõpmatult jagatav, *katkev* koosneb absoluutsetest esmaalgetest.

Kvaliteet on Hegelil abstraktne ja mahukas mõiste. Erinevad kvaliteedid võivad vastastikku muutuda. Iga kvaliteedi jaoks on piir, mille ületamisel see kvaliteet kaob. Miski on tänu oma kvaliteedile esiteks lõplik ja teiseks muutlik, nii et lõplikkus ning muutlikkus kuuluvad selle millegi olemisse.²⁰ Kvaliteedi piiri ei tohi Hegeli järgi segi ajada kvantitatiivse piiriga, mis on lihtsalt mingi suuruse tõkkeks.

Tänapäeva täppisteadus pole kvaliteedikäsitusel Hegeliga võrreldes üldteoreetilises plaanis midagi põhimõtteliselt uut saavutanud. Kvalitatiivsete matemaatiliste mudelite puhul märgatakse olemusliku muutust samuti alles pärast kvalitatiivse hüppe toimumist. Otsustavat rolli etendab siingi kvaliteedi piir. Kvaliteedi piiri olemuse eritlusel võtame appi mõõdukategooria. "Mõõt on kvalitatiivselt eelkõige vahetuna määratud kvantiteet: ta on määratud kvantiteet, millega on seotud kindel tegelik olemine või kindel kvaliteet."²¹ Mõõt on seega kvaliteedi ja kvantiteedi ühtsust väljendav täiuslik olemine. Mõõdu osa nii inimapsühikas kui ka materiaalsete objektide puhul tunnustasid juba muistsed kreeklased.

Olemine võib kasvada või kahaneda mõõtu rikkumata. Seejuures ei jäta kvantitatiivne muutumine kvaliteeti täiesti puutumata. Mõõdus peituv kvaliteedi ja kvantiteedi ühtsus väljendub nii iseneses kui ka enese jaoks, sest kvaliteeti mittepuutuval kvantitatiivsel kasvul või kahanemisel on kindlad piirid, mille ületamine muudab kvaliteeti. Piirsituatsioonide terviklikuks käsitusel on mõõdukategooria rakendamine paratamatult tarvilik. Kvantitatiivse muutumise kui tahes täpne kirjeldamine ei lahenda kvalitatiivse hüppe tingimuste probleemi. Viimast väidet kinnitavad kasvõi juba eleaat Zenoni apooriad. Erilist edu ei too ka kvalitatiivse muutuse enese ühekülgne analüüs.

Mis ikkagi juhtub mõõdusuhte rikkumisel? "Mõõdutuse (*das Maßlose*) on eelkõige mõõdu väljumine oma kvalitatiivse määratluse piirest oma kvantitatiivse loomuse jõul."²² Mõõdutuses kujuneb kohe uus mõõt. Tekib lõputu progress, mõõdu ületamine mõõdutuses. Viimasega seoses toob Hegel sisse sõlmjoone mõiste. Mõõdu tõttu põhjustab kvantiteedi piiridest väljumine ühtaegu muutuse ka

konkreetses kvaliteedis. Endise kvaliteedi asendab otsekohe uus. Sellist mõõduprotsessi tähistabki sõlmjoone mõiste.

Katastroofiteooria ja dialektika mõistestruktuuri kõrvutuseks funktsionaalsel tasandil võtame appi dialektika seadused. Esmalt vaatleme kvantiteedi üleminekut kvaliteediks. Kvantitatiivne muutumine ei saa teatavasti olla lõputu. Teatud hetkel peab ilmuma uus kvaliteet. Dialektika terminoloogia järgi peab toimuma hüpe. Katastroofiteoorias vastab viimasele katastroofi mõiste. Põhimõttelist erinevust nende kahe mõiste vahel pole. Vastavate terminite ebakorrektnesse kasutamist võib siiski olulist segadust tekitada. Vaatleme lähemalt, millised tüüpiprobleemid seejuures tekivad.

Hüppeks tavatähenduses oleme harjunud nimetama kiiret suuremastaabilist muutust teatud protsessi kulgemises. Seejuures ei pöörata tähelepanu katkevuse olemasolule. Viimase puudumisel pole alust rääkida ei dialektilisest hüpest ega matemaatilisest katastroofist. Teiselt poolt ei peeta suvalist pidevuse katkemist argielus kaugeltki hüppeliseks nähtuseks. Kas aga katastroofi eelduseks ikka on pidevuse katkemine? Katastroofi all mõistame üldiselt mingi objekti hävingut või mingit tüüpi seose purunemist. Ilmselt pole sel puhul kvaliteedi vahetuses kahtlust. Kuidas on siiski lood katastroofiga matemaatilises mõttes? Matemaatiliselt tähendab katastroof hüppelist muutust, mis tekib süsteemi järsul reageerimisel välistingimuste sujuvale muutumisele.²³ Kas süsteemi säärase reageeringu korral on tingimata tegemist kvalitatiivse hüppega? Vastus küsimusele sõltub vaatenurgast. Teaduskeelena ei saagi matemaatika iseenesest sisaldada dialektika elemente. Ta võib neid rohkem või vähem adekvaatselt kirjeldada. Praegu ei tunne teadus dialektilise hüppe kirjeldamiseks paremat formalismi, kui pakub katastroofiteooria. Dialektilised hüpped pole teatavasti kaugeltki ühetüübilised. Sama kehtib matemaatiliste katastroofide puhul. Süsteemi käitumist kirjeldavate parameetrite arvu suurendamisel saab ilmselt lõpmatult tuletada järjest uusi katastroofitüüpe. Pole takistusi ka suure hulga eritüübiliste kvalitatiivsete hüpete fikseerimiseks. Sellise arenduse mõistlik vajadus küll puudub. Otstarbeka ülesandena tundub kvalitatiivsete hüpete klassifitseerimine. Just sellest aspektist võib katastroofiteooria olla dialektikale kasulik. Laias laastus jaotatakse kvalitatiivsed üleminekud sageli kahte rühma: järsud ja järkjärgulised hüpped. Asjatundmatule võib tunduda, et matemaatilistel katastroofidel võib olla midagi ühist vaid esimese kvalitatiivse muutuse tüübiga. Tegelikult ilmneb, et katastroofiteoorial põhinev mudel võib edukalt esitada ka järkjärgulisi hüppeid. Seda võimaldab näiteks üks R. Thomi tuletatud elementaarkatastroofidest – *liblikas*.

Lähemat kõrvutamist väärivad mõistepaarid mõõt-bifurkatsiooni-hulk. Hüpoteesi viimaste vastavuse kohta on esitanud M. Zwick.²⁴ Mõõt määratleb end teiste suhtes vaid kvantitatiivselt erinevate su-

hetega. Need moodustavad omakorda mõõdud, mis segunevad sel-
listega, millel on vaid kvantitatiivne erinevus. Nii moodustub mõõdu
sõlmjoon suurema ja väiksema skaalal.²⁵ Hüpe toimub juhul, kui
uus kvaliteet on eelneva suhtes midagi täiesti teist. Eelmine ning uus
kvaliteet välistavad sel juhul teineteist.

Nagu öeldud, on kaht laadi kvalitatiivseid muutusi. Ühe laadi
puhul saab jälgida ühekordset muutust, teise korral võime tähelda-
da vaheastmeid. Vaheastme fikseeritavus sõltub muidugi oluliselt
konkreetselt interpretatsioonist.

Täpsustame järgnevat analüüsi keemiast laenatud näite varal.
Hegeli väitel ilmnevad ainete proportsioonide progresseeruva muut-
misel kvalitatiivsed sõlmed ja hüpped, nii et kaks ainet moodustavad
kvalitatiivselt erilisi ühendeid.²⁶ Midagi säärast leiab loomulikult
aset ka ainete suurema hulga korral. Sel juhul kasvab sõlmpunktide
arv pidevalt. Nimetatud sõlmpunktide tähendus ning roll kujun-
davad hüpoteesi sõlmpunktide vastavusest bifurkatsioonipunktidele
nüüdisaja täppisteaduses. Näiteks katastroofiteoorias moodustub
bifurkatsioonipunktidest bifurkatsioonihulk. Hegeli sõlmpunktidest
kujuneb mõõdu sõlmjoon. Katastroofiteooria puhul loob parameetri
väärtuse sisenemine bifurkatsioonihulka vaid kvalitatiivse hüppe
tarviliku tingimuse. Hüppe toimumine pole sellega veel tagatud.
Bifurkatsioonihulka kuuluvate parameetritega süsteemi kvalitatiivse
muutumise tingimusi kindlaks määrata pole katastroofiteooria raa-
mes võimalik. Teooria suudab kirjeldada küll pidevuse katkemist,
kuid mittetasakaalulist seisundit sageli tugevasti mõjutavad fluk-
tuatsioonid jäävad arvesse võtmata. Viimast asjaolu tuleb pidada
katastroofiteoreetiliste mudelite üheks põhipuuduseks, mistõttu ni-
metatud mudelid jäävad oma kvalitatiivsusele vaatamata suhteliselt
staatiliseks. Seetõttu kuulub katastroofiteooria metodoloogiliselt pigem
Parmenidese kui Herakleitose joonele. Kvalitatiivseks hüppeks
Parmenidese joonelt Herakleitose joonele pole matemaatiline mee-
tod suuteline. Sellega võib hakkama saada loodusteaduslik teooria,
näiteks sünergeetika.

Järeldamisklassikalises loodusteaduses olulist osa etendavad
fluktuatsioonid ei jäänud märkamatuks Hegelilegi. Täpsemalt väl-
jendudes on jutt asjaolust, et mõningatel tingimustel piisab kvalita-
tiivse hüppe vallandumiseks kaduvväiksest kvantitatiivsest nihkest.
Tekkimise järkjärgulisuse eelduse aluseks on ettekujutus, et tekkiv
eksisteerib juba eelnevalt kas tunnetes või tegelikkuses.²⁷ Sama keh-
tib muidugi ka kadumise kohta. Tekkimine ja lakkamine muutuvad
sisemise olemise väiksuseks.

Hegeli üldteoreetilisel käsitlusel kvantiteedi üleminekust kva-
liteediksi ja vastupidi ning mõõdusuhetest on sarnasust tänapäeva
loodusteaduses ja nn. kvalitatiivsetes matemaatilistes meetodites esi-
nevaga. Nii võimaldab väita nimetatud distsipliinide põhimõistete

sisuline ühtsus. Mingeid lõplikke tõestusi vaatluse all olevas probleemiringis loomulikult esitada ei saa. Üldfilosoofilised kategooriad ning eriteaduslikud terminid on selleks põhimõtteliselt liialt erinevad. Paratamatult tuleb jääda analoogia tasandile.

Süüani vaadeldud kvalitatiivsed muutused on vaid üks dialektika aspekte. Katastroofiteooria seostub ilmselt paremini vastandite võitluse ja ühtsusega. Mudelites enim kasutatust leidnud elementaarkatastroof *kurd* põhineb otseselt vastanditena toimivate parameetrite vastastikuse seose interpreteerimisel. Dominantsuhte üleminekul ühelt vastandilt teisele toimub kvalitatiivne muutus. Seega saab *kurru* abil esitada mudeli, mis ühendab kaht dialektika seadust. Tõsi küll, esitus kannab suhteliselt elementaarse determinismi pitsert. *Kurru* rakendamine lisab dialektikakäsitlusele vaid skemaatilisust.

Huvitavamaid interpretatsioone võimaldab elementaarkatastroof *liblikas*. Viimasel põhinevates mudelites esineb lisaks kahele alternatiivseisundile veel kolmas, kompromiss-seisund. Selle põhjal kujuneb idee vastandite võimalikust leppimisest. Ilmselt ei pruugi siis ka kvalitatiivne hüpe toimuda tingimata ühest stabiilsest kvaliteedist teise, vaid viia hoopis kompromiss-seisundisse.

Käsitlemata on meil dialektilise arengukontseptsiooni tuum – eituse eituse seadus. Viimane ühendab eneses eespool käsitletud dialektika seadused, lisades arengu suuna. Seadus on arenguprotsessist abstraheeritud historismi printsiipi järgides. Ometi seostab Hegel eituse eituse selgelt kvalitatiivsete muutustega: “Lõpmatu väide kui eituse eituse evib nüüd oma pooltena kvaliteeti ja kvantiteeti varasemate abstraktsemate külgede, olemise ning eimillegi, millegi ja muu jne. asemel, s.t. α) kõigepealt läks kvaliteet üle kvantiteediks ning kvantiteet kvaliteediks ja see üleminek näitas, et olemuselt on nad mõlemad eitused; β) kuid oma ühtsuses (möödus) on nad algul teineteisest erinevad ning üks vahendab teist; γ) pärast seda, kui selle ühtsuse vahetus osutus ennastkõrvaldavaks, on ühtsus nüüd määratud sellega, et ta on iseeneses, lihtsa suhtega iseenesega, mis sisaldab iseeneses olemist üldse ja selle vorme kui kõrvaldatuid.”²⁸ Nüüsguse interpretatsiooni matemaatiline kirjeldamine pole võimaltu. Katastroofiteooria vahenditega on kõige loomulikum viis selleks mitme *kurru* järjestikune ühendamine. Formaliseeritud saavad seeläbi siiski eelkõige üksteisele järgnevad katkevused, mis pole eituse eituse põhituumaks.

Hegeli puhul on tegemist kvalitatiivsete hüpote spetsiifiliselt filosoofilise käsitlusega. Hegeli kategooriad on eriteadustes vaid tinglikult kasutatavad, omamata filosoofi poolt pakutuga adekvaatset tähendust. Sellised järeldused ei välista arenguprotsessis esinevate pöördeliste momentide modelleerimise võimalikkust ja otstarbekust.

Järeldusklassikaline, Herakleitose joonel püsiv loodusteadus on oma olemuselt paratamatult dialektiline. Viimasega koosarenevad

kvalitatiivsed matemaatilised meetodid võivad konkreetsete mudelite koostamisel olla abistavas funktsioonis, omamata otsesest seost objektiivse reaalsusega. Tegemist on siiski erinevate tunnetusmeetoditega.

Käesoleva artikli pealkirjas esitatud küsimus jääb paraku kindla vastuseta. Väljapakutud alternatiividest pole kumbki sobiv. Katastroofiteooria pole saavutanud kuningaseisust. Tänu sellele ei ähvarda teda aga ka avalik alastus. Samuti ei saa väita, et katastroofiteooria oleks loonud uut tüüpi tunnetusmeetodi. Nii tundub vist küll ainult R. Thomile enesele. Vaatamata sellesuunalistele väidetele pole R. Thom suutnud oma teooriat kuigi edukalt herakleitoslikule metodoloogilisele jonele lähendada. Tundub, et katastroofiteooria puhul on parimal juhul tegemist vaheastmega matemaatika transformeerimisel teaduskeelest tunnetusmeetodiks. Jääb vaid loota järgmiste astmete peatset ilmumist. Võimalik, et näiteks fraktalite teooria on juba üheks neist.

KIRJANDUS

- ¹ M.A. Stone. Chaos, Prediction and Laplacean Determinism // American Philosophical Quarterly. Apr. 1989. Vol. 26, No 2. P. 123.
- ² А.П. Огурцов. Антропность биологии и образы человека // Биология в познании человека. Москва: Наука, 1989. С. 20–21.
- ³ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. Москва: Наука, 1989. С. 209.
- ⁴ Sealsamas. С. 217.
- ⁵ Vt.: A.E.R. Woodcock, M. Davis. Catastrophe Theory. Dutton, New York, 1978.
- ⁶ Vt.: H. Whitney. Mappings of the Plane into the Plane // Ann. Math. 1955. Vol. 62. P. 374–470.
- ⁷ В.И. Арнольд. Теория катастроф. Москва: Наука, 1990. С. 9–11.
- ⁸ Vt.: E.C. Zeeman. Catastrophe Theory: Selected Papers 1972–1977. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1977.
- ⁹ Sealsamas.
- ¹⁰ R. Thom. Topological Models in Biology // Towards a Theoretical Biology. Chicago: Aldine Publishing Company, 1970. P. 115.
- ¹¹ Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. Москва: Мысль, 1975. С. 146.
- ¹² М.Г. Макаров. Сложность и вариативность категорий диалектики. Ленинград: Наука, 1988. С. 144–149.
- ¹³ Sealsamas. С. 147.
- ¹⁴ Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 146.
- ¹⁵ В.С. Готт, Ф.В. Недзельский. Диалектика прерывности и непрерывности в физической науке. Москва: Мысль, 1975. С. 11.
- ¹⁶ Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 325.

- 17 Г.В.Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1.: Наука логики. Москва, 1975. С. 216.
- 18 Sealsamas. С. 246.
- 19 Г.В.Ф. Гегель. Сочинения. Т. 5. Москва, 1937. С. 217.
- 20 Г.В.Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1.: Наука логики. С. 228, 229.
- 21 Sealsamas. С. 257.
- 22 Sealsamas. С. 261.
- 23 В.И. Арнольд. Теория катастроф. С. 2.
- 24 Vt.: M. Zwick. Dialectics and Catastrophe // Sociocybernetics. Vol. 1. Leiden etc., 1978. P. 129-154.
- 25 Г.В.Ф. Гегель. Сочинения. Т. 5. С. 431.
- 26 Sealsamas. С. 433.
- 27 Sealsamas. С. 434-435.
- 28 Г.В.Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук: Т. 1.: Наука логики. С. 262.

KAOS JA KATŠINID

Ray Abrahams (Cambridge)
Inglise keelest tõlkinud Eva Rein

Kõikjal kõnnib kaos. Liblikas – või on neid mitu – lehvitas tüübu ja juba me kuuleme tuult ulgumas tekstitöötluse programmides. Kaugõppeülikooli raadioloengutest TLS-ni* ja James Gleickist¹ hiljutiste vaidlusteni antropoloogias on seda sõnumit kuulda. Kaos on päevakorral. Muidugi ei ole see ainuke sõnum eetris ja tal tuleb leida oma koht koos mõne teisega, nagu uus biotehnoloogia ja võib-olla Balti riigid. Võib täiesti kindel olla, et me saame veel kuulda sellest liblikast ja ta kummalisest kaaslasest – pendlist, mis võngub ettearvamatult ühelt magnetilt teisele nagu antropoloog teooria otsingul.

Näib olevat donkihhotelik teha tohutu panus ettenägemise võimatusele, kuid viidatud paradoks on lihtsalt hästituntud mõistatuse üheks formuleeringuks ja see mõistatus on ammu olnud paljudele antropoloogidele nii väliseks stiimuliks kui ka sisemiseks ajendiks. Inimesed otsivad korda enestes ja eneste vahel ja ümbritsevas maailmas. See on riskantne ning vähemalt mõnikord lausa kohatu ülesanne.

Mõnevõrra riskides oma äsjakaevatud auku kukkumisega, võib siinkohal eristada kahte problemaatilist valdkonda. Üks on eluta asjade ja protsesside materiaalne maailm ning teine on elu, sageli valikute ja kavatsuste maailm. Ma tean, et asjalood ei ole kaugeltki nii lihtsad, aga praegusel juhul on see formuleering võib-olla küllaldane. Traditsiooniline korraotsing esimeses maailmas on seni olnud kaoseteooria peamine eesmärk, kuigi on samuti tõsi, et nüüsguse korra traditsiooniliselt tajutavate vormide määratavus on filosoofias olnud keskeks teemaks ammudest aegadest saadik. Herakleitos või vähemalt üks talt säilinud fragmente manitses meid rääkimast samasusest ja püsivusest ning samas vaimus kõneleb Lucretius meile väidetavasti üht või teist liiki elemente sisaldavate kategooriate kunstlikkusest. Kõige üldisemal tasandil tegeleb ka kaoseteooria nüüsguste probleemidega. Vaatamata meie jõupingutustele ja kavatsustele on vaid kaduvväike võimalus, et nelja magneti vahel rippuva pendli võnge algaks samast kohast kaks korda. Ja kui see ei algagi samast kohast,

* Times Literary Supplement.

siis pendli võnkudes ei vähene isegi mitte vähim erinevus alguspunktide vahel. See pigem suureneb ja üks trajektoor erineb oma piirides meeletult teisest. Need ja muudki füüsilises maailmas toimuvad protsessid on väga keerukad ja ühed veelgi keerukamad kui teised, nii et ainuüksi mõte nende järgmise sammu etteaimamisest, rääkimata nende ennustamisest algusest peale võib olla kättesaamatu isegi meie kiirelt areneva tehnoloogia ja – mis veelgi häirivam – meie matemaatika võimaluste juures.

Kui jõuame elu ja inimeste juurde, näib olukord olevat keerukam, samas aga siiski huvitaval kombel võib-olla mitte nii keerukas. Hiljuti TLS-is ilmunud Tito Arecchi artiklis "Kaos ja komplitseeritus"² on sotsiaalsed protsessid ja süsteemid arvatud kõige keerukamate nähtuste hulka, millest me püüame aru saada. Suur hulk valikuid ja kavatsusi, isegi kui me neid teisiti nimetaksime, muudavad ennustamiskatsed väga problemaatiliseks, kuna isegi põgus pilk viimase kahe kuu jooksul Ida-Euroopas toimunule näitab seda ilmekalt. Süiski on samuti küsitav, kas seesama inimlik aje otsida korda meid ümbritsevas maailmas sunniks meid püüdma endi jaoks korda luua. Ja keelte, sotsiaalsete reeglite ja suure hulga empaatia olemasolu annab meile rohkesti tunnistust sellest, et niisuguse korra tõelised valdkonnad võivad eksisteerida ja eksisteerivadki ning et vaatamata tublisti kulunud sillutisele põrguteel ei ole sotsiaalne maailm mitte mingil juhul lihtsalt kaootiline.

See paneb meid veidrasse olukorda. Võib väita, et kaosemõtlemine on vaimu- ja materiamailma vahelist lõhet omamoodi vähendanud. Sedalaadi katsete harilik teaduslik vorm on olnud reductio, aga see lähenemine ei sobi kokku interaktsiooni tähtsuse tunnistamisega uutest teooriast. Huvitaval kombel E. Durkheimi superorgaanilise ümber toimunud poleemikat meenutavas sõnastuses öeldakse meile, et elementide keeruka kogumi käitumist nende elementide süstemaatilises interaktsioonis üksteisega ei saa ette näha lihtsalt üksteisest isoleeritud komponentide endi iseloomu mõistmise alusel. Ja kuna näidatakse, et isegi suhteliselt lihtsate materiaalsete süsteemide käitumismudelid on keerukamad ja vähem ennustatavad, kui võiks arvata, siis hakkavad niisugused süsteemid üha rohkem välja nägema nende moodi, millega on püüdnud jõudu katsuda ühiskonnateadlased.

Tõepoolest näib olevat mõningaid tõendeid, et sotsioloogid ja antropoloogid on jõudnud sinna esimesena, ning tekib mõte, et loodusteadlased võiksid lugeda mõningaid meie töid, enne kui nad ise midagi tegema hakkavad. Ma olen juba maininud E. Durkheimi, kuid nagu artikli pealkiri ütleb, mõtlen ma siinkohal peamiselt Edmund Leachi. On tõsi, et ta tõi antropoloogiasse palju kõnealuseid ideid tehnikast, aga on samavõrd õige, et nende arendamine

E. Leachi poolt antropoloogias näib ennetavat mõningaid palju hili-semaid ideid loodusteadustes.

Oma TLS-is ilmunud artiklis arutleb T. Arecchi nüüd juba tuttava võimsa liblika ja isemeelse pendli püstitatud probleemi üle üldisest seisukohast. Mõte, et keeristormi ja väikese vihapurske vahe võib olla tingitud liblika tiivalõögist, tähendab muuhulgas õiendava vastutoime puudumist isegi vähima segava toime suhtes. T. Arecchi esitab kahe pinnavormi lihtsa skeemi. Esimene on midagi oru- või kuristikutaolist, mida võiks kujutada kokkumurtud kaardina, mida hoitakse murdekohaga all, nii et kaardi kaks poolt avanevad üles-poolle. Teine on mäehari – seesama kokkumurtud kaart tagurpidi pööratult, nii et selle kaks poolt avanevad murdekoha suhtes alla-poolle. Kui panna kera “orus” suvalisest kohast veerema, siis lõpuks jookseb ta piki põhja. Kera rada langeb lõpuks ühte mis tahes teise kera omaga, ükskõik kust see liikumist alustab. Teisel juhul võiks vähemalt teoreetiliselt panna kera veerema piki mäeharja ülemist ser-va, kuid vähimgi liikumise alguspunkti või suuna muutus põhjustab selle kera teekonna ja mäeharja suuna üha suureneva lahknemise.

T. Arecchi esitab siin loomulikult stabiilsete ja ebastabiilsete ta-sakaaluseisundite erinevuste klassikalise mudeli ning see on täpselt see, mida E. Leach õpetas meile juba 1954. aastal.³ Vaevalt on mul tarvis seda siinkohal detailsemalt üle korrata. E. Leach väitis, et mitu kolleegi tegi nende poolt analüüsitud sotsiaalsete süsteemide stabiil-suse kohta põhjendamatu oletusi. Ta ise oli leidnud demokraatliku ja autokraatliku riigivormi segu Kachini ahelikul Birma mägismaal ja need meenutasid kahte peamist riigivormi, mida üldjoontes kirjel-davad M. Fortes ja E. Evans-Pritchard raamatus “Aafrika poliitilised süsteemid”.⁴ E. Leach eeldas siiski, et muutuvus on normaalne ja äärmisel juhul võib olla korrapäratu. Süsteemid võivad muutuda ja muutuvad. Nad võivad olla tasakaalus, kuid see oli stabiilsusest erinev teema. Kui keegi peaks otsima püsivat mudelit katsinite najal, oleks mõttekam mõelda niisuguste muutuste regulaarsuse üle, mille kohaselt demokraatiatest võiksid saada autokraatiad ja vastupidi.

Ma tulen selle viimase küsimuse juurde varsti tagasi, aga praegu lubatagu mul lihtsalt rõhutada paralleeli T. Arecchi seisukoha ja E. Leach'i 35 aastat varasema seisukoha vahel. Oma sotsiaalsete süsteemide analüüsis nuhtles E. Leach kolleege rõhuasetuse pärast stabiilse tasakaaluseisundi analüüsile peaaegu samas vaimus, na-gu kaoseteoreetikud rõhutavad ebastabiilsuse elemente materiaalses maailmas. Täpsuse mõttes peaksin ma lisama, et E. Leach ei eita-nud selgelt võimalust, et ühed sotsiaalsed süsteemid või alasüsteemid võiksid olla stabiilsemad kui teised. Oma Shan'i riikide ja katsini-te *mayu/dama* abieluvormide kooshoidva jõu analüüsis käsitleb ta neid suhteliselt stabiilsete maastikuseärasustena, mis on tal tõepoo-lest oluliseks elemendiks *gumlao* demokraatia ja *gumsa* pealikupo-

liteia ebastabiilsuse mudelis. Sellele vaatamata ei väsi ta üldiselt rõhutamast, et stabiilsust ei saa lihtsalt eeldada. Siinkohal võib mõeldamises samuti märkida, et "Naveni" teise väljaande (1958) eessõnas tõendas Gregory Bateson veenvalt sama, ning on selge, et selles küsimuses nagu ka Bali ja latmulise stabiilse tasakaalu erinevate vormide vastandamises (1949)⁵ oli G. Bateson tasakaaluteooria keerukusest mõnevõrra teadlikum kui paljud kolleegid.

Ma olen osutanud sellele, et vastavalt valiku ja kavatsuse olemasolule võib inimtegevuse maailm olla nii lihtsam kui ka keerukam. Seda võimalust on võib-olla kõige optimistlikumalt kinnitanud formalistlik majandusteadus ja mänguteooria, mille kohaselt loodetakse, et meie võime ratsionaalselt tegutseda aitab meie valikud muuta suhteliselt ettearvatavaks. Funktsionalistid ja strukturalistid on jällegi lootnud luua korda lahendust ootavatest probleemidest arusaamise ning intellektuaalsete või muude abivahendite varal, mida me võime nende lahendamisel rakendada. Teised on jälle rõhutanud, kuidas korda ja sundust võib kehtestada inimeste loodud suhete struktuuride ja institutsioonide kaudu oma reeglite abil, mis kirjutavad ette ja keelavad ära käitumismalle. See on muidugi just see mõte, et niisugused struktuurid ja valitsemissüsteemid, mida E. Leach ründab, on nii kordaloovald kui ka stabiilsed, ning samuti on huvitav, et selles kontekstis paneb ta ette, et poliitiline antropoloogia peaks Max Weberile rohkem tähelepanu pöörama kui Émile Durkheimile.

Kõigist meie teedrajavaist eelkäijaist näib Max Weber olevat olnud kõige teadlikum korra avastamise probleemidest inimasjus. See ei ilmne kusagil nii selgesti kui ideaalsete tüüpide metodoloogias, mis on ka M. Weberi töö see külg, mida E. Leach näib eriti järele aimavat.⁶ Siinses kontekstis on kaks selle lähenemise aspekti eriti ilmekad. Üks on mõne ideaaltüübi võime ületada kahekordset lünka, kuna nad võivad täita üldise ja üksiku ühendamise otstarvet, luues samal ajal väärtusliku seose tegija ja vaatleja vahel. See on tähtis, sest nagu ma olen juba maininud, ei taha ühiskonnast ja käitumisest aru saada mitte üksnes antropoloog. Inimesed, keda me uurime, huvituvad samuti sellest ülesandest, kuigi nende huvi põhjus on meie omast tõenäoselt üsna erinev. Seega ilmneb, et *gumla* ja *gumla* kategooriad on kasulikud ideaaltüübid nii E. Leachile kui ka katsinitele. E. Leachil on nad vaatlusaluste tegelike riigivormide ideaaltüübiliseks mõõduks, katsinitel on nad teistsuguseks ideaaliks, mis on neile nii tegelikkuse mõõduks kui ka kujutluseks maailmadest, mida nad soovivad saavutada või vältida. Loomulikult pakub see E. Leachile samuti huvi ja siin märkame ka teist iseloomulikku joont, millele ma viitasin. See on võimalus niisuguse mudeli varal uurida ebastabiilsust ja muutust.

Kuigi I. Schaperale⁷ tundus, et ta võis 1956. aastal kinnitada, nagu puudunuks uuritud hõimuühiskondadel poliitiline filosoofia

fia tõsise mõtiskluse mõttes poliitiliste maailmade võimalikkusest, tegi E. Leachi raamat selgeks, et seda ei saa öelda katsinite kohta. I. Schapera kirjutas muidugi traditsioonilistest Lõuna-Aafrika ühiskondadest, kuid nüüd näib üpris ebatõenäoline, et see märkus kehtiks otseselt vähemalt selle mandri mõne teisegi piirkonna kohta. Tallensid on tundnud ja isegi katsetanud ühe Mole-Dagbane kuningriigi eksporditud peamise pealikupoliteiaga ja sellised rahvad nagu lendud ja okebud on samuti hinnanud oma segmendilisi, vastandlikke süsteeme ja alurite tsentraliseeritumaid võimustuktuure ja teinud nende vahel valikuid. Mõnevõrra erinevalt on nyamwezidel ja sukumadel, keda ma ise olen uurinud, kahesuguse (ja kahetasandilise) riigivormi, külakogukonna ja pealikupoliteia või muu laiema hierarhia kombineerimise pikk ajalugu ning real juhtudel on nad üht seadnud teise vastu.⁹

M. Weber rakendab nüisuguste kooseksisteerivate riigivormide mudeleid oma analüüsides mitut moodi. Need võivad meile rääkida süsteemisestest vastuoludest, mis võib meile omakorda ütelda midagi huvitavat selle kohta, kus see süsteem oleks võinud eksisteerida ja kus see võiks käiku minna. M. Weber ise toob selle väga teravalt esile oma patrimoniaalsete ja feodaalsete struktuuride eritluses. Esimene on ideaaltüüp, mille puhul valitseja palkab ja vallandab personali oma suva kohaselt. Viimane näeb samuti ette personali seotuse võimu ja kõrge seisundiga sünnipärase õiguse järgi. Nagu M. Southwold näitab bagandade¹⁰ puhul, võib tegelikkus kõikuda nende kahe vahel, kuna valitseja püüab pidevalt nõrgendada personali autonoomiat, mida see ise üritab suurendada. Nagu E. Leachi kirjeldatud katsinite puhul, on selle süsteemi elu kõik faasid ebastabiilsed, kuid muutuse mudel ei ole täiesti ennustamatu. E. Leachi väite kohaselt on sellisel ennustatavusel loomulikult kui-oleks-iseloom, seda enam, et me tavaliselt ei tegele hoolikalt kujundatud tegevuskavadega. Aga E. Leach ei räägi meile oma kui-oleks-kujundiga lihtsalt muinasjuttu. Asi on selles, et õigupoolest otsivad inimesed igalpool suurt vaheldust, kuna nad püüavad realiseerida oma kujutlusi heast või paremast elust ja isegi siis, kui muutusi tekitavad jõud oleksid midagi tegetsejale võõrast, püüab ta selle mõttest aru saada ja suunata seda enda jaoks ahvatlevatele radadele.

Tulles tagasi T. Arcchi mäeharjakujundi kui ebastabiilse tasakaalu mudeli juurde, näib E. Leach sotsiaalse süsteemi puhul arvavat, et kuna kera veereb mööda selle külge alla, siis on tal kalduvus satuda veel ühele või peaaegu veel ühele inimlike soovide, valikute ja kavatsuste kõrgendikule. Ja nüisuguseid kõrgendikke ei ole lõputul arvul, sest inimestel tundub olevat suhteliselt vähe võimalusi välja mõtlemaks ühiskondliku korra vorme, mida nad võiksid taotleda. On muidugi võimalik, et muutused, mida me kogeme, võivad ületada meie võime asetada tasakaalulõkse muutumisprotsessidele. Muutuse

ulatus, kiirus ja keerukus võib olla niisugune, et ei ole lootustki sobitada seda käepärast olevate mudelitega ja uute kavandamisega selle tarvis ei õnnestu meil piiratud aja jooksul toime tulla. Ka seda oli E. Leach ette näinud mõtteid äratavas ja oma aja tarvis erakordselt prohvetlikus visioonis äralipanud maailmast (1967), milles teaduslikud ja muud arengud võivad toimuda liiga kiiresti selleks, et ühiskond nendega toime tuleks.¹¹

Loodusteadlasele hakkab juba selgeks saama, et ma pole üks nende hulgast. Ma ei tea, mil määral jõuavad loodusliku maailma ebastabiilsed süsteemid uude tasakaaluseisundisse, ehkki fakt, et keeristormidel on kalduvus vaibuda, annab tunnistust sellest, et isegi võimsal liblikal on oma piirid. Võib-olla põhjendamatult oli mul siin siiski kiusatus keskenduda mõnele loodusliku ja ühiskondliku maailma võimalikule analoogiale, nii nagu need ilmnevad populaarse kaosekirjanduse ühes osas. Ma olen olnud eriti rabatud loodusteadustele iseloomuliku traditsioonilise tasakaalufookuse moodsa kriitika ja Edmund Leachi poolt juba pimedas ja kauges 1950-ndate alguses oma kolleegide pihta suunatud kriitika ilmsest sarnasusest. Kaos võib 1990. aastal olla kõikjal, nagu mina mõista annan, aga tuleb välja, et sotsiaalanthropoloogias oli see olemas juba 1954. aastal.

KIRJANDUS

- ¹ J. Gleick. *Chaos. Cardinal*, 1987.
- ² T. Arecchi. *Chaos and Complexity // Times Literary Supplement. Special "Liber" Issue*. 1989. Oct. 6-12.
- ³ E. Leach. *The Political Systems of Highland Burma // G. Bell for the London School of Economics*. 1954.
- ⁴ M. Fortes, E. Evans-Pritchard. *African Political Systems*. Oxford, 1940.
- ⁵ G. Bateson. *Bali: the value system of a steady state // M. Fortes (ed.). Social Structure*. Oxford, 1949. P. 35-53; G. Bateson. *Naven* (2nd edition). Stanford, 1958.
- ⁶ M. Weber. *The Theory of Social and Economic Organisation*, 1947. (originally Part I of *Wirtschaft und Gesellschaft* published as Volume III of *Grundriss der Sozialökonomik* Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1925.)
- ⁷ I. Schapera. *Government and Politics in Tribal Societies*. Watts, 1956.
- ⁸ A. Southall. *Alur Society // Heffers for the East African Institute of Social Research*. 1956.
- ⁹ R. Abrahams. *Law and order and the state in the Nyamwezi and Sukuma area of Tanzania // Africa*. 1989. Vol. 59, No 3. P. 356-370.
- ¹⁰ M. Southwold. *Bureaucracy and Chiefship in Buganda // East African Studies. East African Institute of Social Research*. 1961. No 14.
- ¹¹ E. Leach. *A Runaway World? // B.B.C.*, 1967.

EESTI FILOSOOFIA IDA JA LÄÄNE PIIRIL

Eero Loone

1.

Leidub filosoofe ja bürokraate, kes armastavad äärmiselt täpselt paigutada lahtritesse mõtteid, kirjatõid, tegevusalasid. Lahterdamise aluseks on "vaimuelu kaart". Lahtrid (kaardistamisel kasutatavad märkide liigid) on tegelikult ehitatud nende endi poolt leiutatud (või kellelki teiselt laenatud) mõistetest. Koolkonna liikmetele näivad oma mõisted ikka ning loomulikult tabavate, meeldivate ja ainuvõimalikult parimatena. Mõnes koolkonnas peetakse lahterdamismõisteid isegi kusagil (vahest ehk väljaspool aega ja ruumi) peidetud ülekogemuslike olemuste sõnalisteks ilmutusteks meiesuguste inimeste maailmas.

Lahtrid toovad mõtlemisse selgust ja täpsust. Descartes'ist alates on selgus ja täpsus olnud filosoofilise kompetentsi tunnusteks. Segane ütlemine või kirjutamine on isegi sügavalt müstilise või ilusana näides tavaliselt segase mõtlemise tulemus. Kui meie valmistatud sahtel pole sinna paigutatavatele asjadele sobiv, siis on segaduses süüdi sahtli tegija, mitte asi, mille panipaigaks sahtel valmistati. Riidekapp on tehtud riiete jaoks, mitte vastupidi. Vajaduse korral tuleb teha uus kapp.

Rahustamaks neid, keda ikka painab klassifitseerimise kirg, teatan alandlikult ja ametlikult, et alljärgnev kuulub filosoofia sotsioloogiasse (või filosoofia antropoloogiasse), sisaldades ka aruandeid antropoloogilistest "välitöödest". Siiski tuleb sahtlitesse "filosoofia" ja "filosoofia ajalugu" paigutada siinkirjutatut täiendavad viitesedeliid, sest teksti kudumisel on tarvitatud erinevast materjalist lõnga.

Uurides tavasid, ei unusta antropoloogid mitte alati ümbrust. Isegi klaaspärlimängul oli ümbrus. Filosoofidel ja filosoofial on kindlasti ümbrus. Filosoofia mõistmiseks on vaja tunda ka ümbrust ning uurida ümbruse ja filosoofia vahekordi. Kuna kasutasin eelmises lauses sõna *ka*, mitte väljendit *ainult ja ainult*, siis arvan ma järelikult, et filosoofia mõistmiseks on vaja veel midagi. Sellest veel millestki püüan käesolevas artiklis kirjutada võimalikult vähe.

Ma kasutasin sõna *ümbrus*, mitte *kontekst*. Tegin seda teadlikult, et ennast mitte siduda ühe kindla suunaga (mida ma muuseas ei

poolda). Kui kogu mõtte ümbrust kutsuda kontekstiks, siis tuleb sageli implitsiitselt sisse metafüüsiline väide, et kogu maailm olevat ainult ja ainult tekst. Viimatinimetatud väide tekitab aga mõningaid raskusi ja ma ei ole sellega nõus. Kaljud ei ole tekstid. Kaljude inimese pea peale kukkumise tagajärjed erinevad tekstide inimese pea peale kukkumise tagajärgedest (või siis on sõna *tekst* tühi hääliitsus)¹. Sõna *ümbrus* ei teata meile küllalt täpselt, millise metafüüsika alusel millisesse lahtrisse tuleb ümbrus asetada. Nii saab abstraheruda mõnest vaidlusest, kusjuures argumentatsiooni ehitus jääb näiteks samaks *teksti-konteksti* ja *keha-vaim* lihtmetafüüsika valinutele.

Kas ei tuleks siiski – vaatamata kõrgelt eeltoodud valgustavale arutelule – kõigepealt määratleda, mis on filosoofia, enne kui hakata käsitleda eesti filosoofiat ida ja lääne vahemaal? Vastust andes kohtume suure raskusega. Filosoofia tuum ning piirid on aineseks vaidlusele, milles esitatakse üksteist välistavaid lahendusi. On osutunud võimatuks leida tunnusjoonte kogum, mis oleks omane kõigile filosoofilisteks nimetatud teostele (või vähemalt rakenduks nende teoste endi seisukohalt kesksetele ehk olemuslikele omadustele). Maurice Mandelbaum näitas kunagi, et tegelikult pole isegi olemas niinimetatud igavesi filosoofilisi probleeme, nende suhtes skeptiline on näiteks ka Wolfgang Stegmüller². M. Mandelbaumi arvates on võimatu rääkida ka muude filosoofiat eri alana eristavate ühtsete positiivsete tunnuste kogumist, W. Stegmülleri järgi erinevad mõned filosoofiad (analüütiline ja empiiriline Martin Heideggeri või Karl Jaspersi omast) kavatsuslikult, intentsioonilt niivõrd, et nende vahel pole võimalik mingi kommunikatsioon³.

M. Mandelbaumi pakutud väljapääs seisnes filosoofia eristamises mõnest teisest kaardistamisel märgitavast vormist. Montaigne ei loonud M. Mandelbaumi sõnul filosoofiat, sest Montaigne kirjutas esseistina, inimliku olukorra portreerijana ega vorminud argumentatsiooni põhjendamaks esitatavaid väiteid. M. Mandelbaumi arvates arutleb filosoof alternatiivsete väidete ümber ja kujundab, esitab, kaitseb neid ümber lükates omaenda väiteid⁴. Newton (M. Mandelbaumi järgi) kuulutas lugejatele kindlasti ka filosoofilisi vaateid, kuid ilma neid uurimata, kaitsmata või näitamata, millises vahekorras olid need vaated teiste inimeste eelarvamuste ja veendumustega. M. Mandelbaum ei kahtle selles, et Montaigne ja Newton mõjutasid filosoofiat, aga kriteeriumide kohaselt ei teinud nad seda filosoofidena, vaid väljaspool filosoofiat⁵. Kõik maailmas ei ole ega peagi olemas filosoofia. Teoloogia, jutlused, romaanid, kirjanduskriitika ja suur osa Eestis hetkel puuduvast “kultuuridebatist” osutub niiviisi mittefilosoofiaks, kuigi raamatukogude ainekataloogides võivad filosoofia lahtris õigustatult sisalduda sekundaarviited tekstidele, mis esialgu liigitati näiteks mõnesse selle lause alguses nimetatud lahtrisse. Nimetusi ei tasu ületähtsustada. Vaimutegevuse poliitika al-

gab süis, kui nimetamise varjus piiratakse tegevusvõimalusi sisuliselt eraldunud valdkondades. Normatiivsel ja väärtustaval tegevusel on vajalikud tingimused ka kirjelduste (ja kirjeldatud entiteetide jne.) näol, kuigi nad ei tarvitse jäägitult taanduda kirjeldustele (üksüheselt põhjuslikult tekkida kirjeldatud entiteedist jne.).

2.

Meile võib see meeldida või mitte, aga eesti filosoofia tekkis Nõukogude Eestis. 19. sajandil puudus eestlastel filosoofiaks vajalik professionaalse kultuuri tagapõhi. Eesti Vabariigis oli enne 1940. aastat üks filosoof⁶, Alfred Koort, olles võimetelt mitte originaalne, vaid retseptiivne mõtleja. Filosoofe (mitmuses) tookord arvestatavalt polnud ja neile ei olnud ka ihutoidust. Filosoof peab millestki elama ning kui tal puudub küllaldane varandus, vajab ta filosoofi ametikohta. Eesti Vabariigi väiksuse ja nooruse tõttu ei juhtunud meil olema iseseisvalt rikkaid ja ühtlasi filosoofiliselt andekaid inimesi, kes oleksid soovinud hakata filosoofiks. Rüik andis filosoofidele nii vähe töökohti, et karjäärina oli eriala vaevalt külgetõmbav. Pealegi ei kujundanud haridussüsteem veel küllaldaselt eelteadmisi sellest, milline võiks olla filosoofia. Eriti geniaalne anne oleks vahest takistustega hakkama saanud. Ju süis selline anne puudus.

Teatavasti ei olnud Nõukogude Eestis vabadust tänapäeva läänelikus mõttes. Kas üldse maksab nimetada filosoofiaks iga selle sildi all mittevabaduses tehtud teksti? Esitatud küsimusele puudub aprioorne vastus mõistuse raamides (erinevalt emotsionaalsetest eelarvamustest). Me ei tea, kui me pole uurinud. Küsimus kas midagi saab olla, see on küsimus võimalikkusest. Kui miski tegelikult oli, süis oli see võimalik. Kahtlemata on seejärel huvitav püüda seletada, mispärast see miski süiski oli, kuid seletamiseks on kõigepealt vaja fikseerida seletatav fakt.

Kogemus kinnitab, et filosoofia loomiseks on küllalt osalisest vabadusest. Platoni ja Aristotelese kodumaal olid vabad ainult mõned inimesed, mittevabased nad ei pidanudki inimesteks⁷. Descartes'i, Locke'i, Kanti, Hegeli kodumaal polnud vabadus sugugi mitte üldine nähtus. Vabadus ise ei produtseeri filosoofiat. Vabadus ei produtseeri midagi. Aga vabas seisundis (ja juba osaliselt vabas seisundis) on võimalik teha filosoofiat. 1960. või 1970. aastate Eesti erines 1949. või 1950. aasta Eestist. Paljud 1990. aastate Eesti poliitikud oleksid surnud või tegevusvõimetuks tehtud vanglates ja laagrites, kui 1960–1985 oleksid Eestis säilinud olud, mis süin eksisteerisid 1945–1953. Nüüd surid vangistuskohtades (poliitilistes asjades) üksikud, süis surid tuhanded ja tuhanded.

Maailma väärtustamine ainult kahe teravapiirilise lahtri abil on stalinlik (või hitlerlik) mõtlemisviis.

Kuulus Euroopa keskaegne humanistlik mõtleja Lorenzo Valla oli vist esimene, kes asus kaitsma doktriini, mille järgi ajaloolane peab kirjutama kõigest, ükskõik, kas see talle või meile meeldib või mitte, kas see on näiteks meie ideaalide kohane, kuningliku majesteetlikkuse vääriline või mitte⁸. Kes ei taha pürgida kogu tõe suunas, nõustub juba ette olema rumal.

Nõukogude Eesti haridussüsteemis olid filosoofi ametikohad. Algul õpetati filosoofiat vähestel kõrgkoolierialadel. Alates 1956. aastast hakati filosoofiat iseseisva aina õpetama kõikides Tartu Riikliku Ülikooli teaduskondades⁹. Samal ajal muutus filosoofia kohustuslikuks õppeaineks ka teistes kõrgkoolides. Need muutused olid nõukogude haridussüsteemi muutumise tagajärjeks, mitte eestlaste iseseisva filosoofiahuvi tulemuseks. Stalin (nagu mõned Vene tsaarid 19. sajandilgi) piiras filosoofia õpetamist üliõpilastele. Stalini avaliku hukkamõistmisega 1956. aastal taastus filosoofia eluõigus. Kuna meil õnnestus filosoofiat õpetada eesti keeles, siis tekkisid ametikohad eestikeelsetele filosoofidele. Muidugi tohtisid nendel aastatel eestlastele filosoofiat õpetada ka inimesed, kes eesti keelt ei vullanud, sõltumata eestlaste endi tahtest keevealiku suhtes. Nii läks Tartu Ülikoolis tervele põlvkonnale kaduma filosoofia ajalugu, sest aine võimekal lektoril Rem Blumil ei olnud küllaldast eesti keele oskust. Tookordsed olud ei ergutanud teda eesti keelt selgeks õppima, kuigi R. Blum töötas Tartus alates 1951. aastast. Mõned filosoofid (näiteks Aleksandra Gorjatšova) olid eesti keele suhtes otseselt vaenulikud.

Kohti võib täita igasuguste inimestega. 1940. aastate lõpul olid filosoofikohad Tartu Riiklikus Ülikoolis täidetud isikutega, keda võiks ausalt nimetada bandiitideks. Eestil siiski vedas. Bandiidid lahkusid. 1950. aastate jooksul asusid mõningatele filosoofia-õppejõudude kohtadele inimesed, kes olid filosoofiliselt andekad (nendest kahjuks ei saanud Oskar Jüris isiklike omaduste tõttu õppejõuna pikemat aega töötada). Uustulnukad suutsid õpetada filosoofiat, suunata maailmafosoofia retseptiooni Eestis. Mitu nendest suutis ka teha filosoofiat, kujundada originaalseid mõtteid. Eesti filosoofia on nüüd olemas juba vähemalt kolmkümmend aastat.

Kõrvuti eestlastega tegid Eestis filosoofiat mitte-eestlased. Mingit selgelt kaht filosoofiat esialgu ei olnud. Filosoofia funktsioneeris tervikuna. Inimesed suhtlesid üksteisega ja mõjustasid üksteist, rahvusest sõltumata. Siit ei järeldu täielik erinevuste puudumine. Esialgu oli vaadete teatav mitmekesisus seotud eestivälise orienteerituse ja kultuurilise tagapõhjaga. Kuid olulised olid ka isiksuse-erinevused. 30...60 kutselist filosoofi on väike kogum. Selles ei taandu isiksuste omapära voolude spetsiifikale.

Mitte-eestlastega meil vedas. Mihhail Makarovi üldharidus pä-rines Eesti Vabariigist, filosoofiaharidus Leningradi ülikoolist, mis tookord ei olnud veel vaimselt hääbunud. Ta oskas keeli ja õppis

neid pidevalt juurde. Ta hindas haritust. Ta võis rääkida eesti keelt vene aktsendiga, aga ta parandas üliõpilaste kirjatöödes eesti stiili ebakohasusi. Mihhail Makarov oli karismaatiline isiksus, filosoofina erakordselt andekas. Vestluses võis ta otse puistata originaalseid ideid. Ta kirjutised näivad sageli kuivadena ja on äärmiselt lakoonilised, täiesti ilma vene autoritele omase liigsõnalise tühjusega. Seetõttu tuleb nende üle mõtiskleda, aru saamaks nende tegelikust sisust ja sügavusest.

Leonid Stolovitš ja Rem Blum tulid vene-juudi kultuurist, mis oli vene intelligentsikultuuri väljapaistvamaid kihte¹⁰. Nad tõid endaga kaasa professionaalsuse ja näitasid oma eeskujuga, et võib pärineda vene kultuurist, aga mitte stalinlikust politseimasinast. Filosoofide teadvusse tõid nad arusaama, et on (oli) kaks vene kultuuri. Veelkord: meil lihtsalt vedas.

Maailmas tehakse filosoofiat koolkondades. On kantiaanid, hegeliaanid, kartesiaanid, on personalistid, tomistid... Teatavas mõttes pole rahvuslikke filosoofiaid. Ometi erineb filosoofia teadusest ja matemaatikast. Rahvuslikku teadmist ja nüüsi teadust ei ole. Saksa füüsika on Saksamaal tehtav füüsika, vene matemaatika on Venemaal tehtav matemaatika. Filosoofia aga sisaldab midagi liiksaks teadmisele. Seepärast mõjustab etniline tagapõhi filosoofiliste koolkondade populaarsust, isegi teket. Mõtlemisstiil, lähenemis- ja arutusviisid on osa kogukultuurist, seega on neis midagi rahvuslikku, kuigi viimase tabamine sõnades on tavaliselt võimatu. Tunduvalt kergem on vaadata juba tekkinud ideede tagapõhja, lisada ideede fenomenoloogiale ja genealoogiale nende sotsioloogia.

Suurem osa Nõukogude Liidus tehtud filosoofiast oli autoriteedifilosoofia (ja väiksem osa ei olnud). Filosoof tohtis arutleda, kuid viimaseks argumendiks jäi enamasti: lõppautoriteet väitis nii. Seetõttu näis loomulikuna, et ka filosoof ise esitas ennast autoriteedina, kuigi väiksemana kui "suured autoriteedid" ja tekstis oli esitamine tähtsam argumenteerimisest. Filosoofi ametikohal töötav inimene võis kirjutada sisulisele põhjendamisele mittekuulvalt konstruktiivse käsitluse lähteväitena: "Marksismi-leninismi järgi on kogu objektiivselt tõese tunnetuse areng determineeritud ühiskondlik-ajaloolise praktika arenguga"¹¹. Selline autoritaarne lähenemine tegi filosoofia teoloogiaks, viis Euroopa uue aja mõttest, milles juba 17. sajandil arvustati autoriteeti kui teadmise alust, tagasi keskaja mõttesse. Asi pole mitte selles, et filosoof lähtub eeldustest. Asi on filosoofia eelduste olemuslikus vaieldavuses, mistõttu filosoof peaks näiteks kirjutama: "Lähtume eeldusest, et kogu tunnetuse areng on determineeritud ühiskondlik-ajaloolise praktika arenguga" – ja hakkaks siis uurima, kas niisugusele eeldusele rajatud kontseptsiooni saab talutavalt põhjendada¹². Ei ole tähtis, kas lõppautoriteediks on Marx, Heidegger, Piibel, Koraan või mõni hetke moefilosoof (Barthes, Der-

rida – kui neid saab filosoofideks pidada). Toetumine absoluutsele autoriteedile erineb ikka kellegi teise esitatud väite omaksvõtmisest esitatava mõistusliku argumentatsiooni toel.

Fundamentaalse autoriteedi filosoofia tekitab mulje, et juba on avastatud absoluutselt õige filosoofia, kuid meie pole lihtsalt sellest täielikult aru saanud (ja võib-olla peame seda ka rakendama ainesele, millest autoriteet vahetult ei kirjutanud). Selline filosoofiamaailm ei saa olla pluralistlik, sest ühele koolkonnale omistatakse absoluutselt privilegeeritud seisund.

Fundamentaalse autoriteedi filosoofia osutus sageli jutluseks tulemustest. Loomulikult esitab iga filosoof tulemusi, isegi süstematiseeritud tulemusi. Küsimus on lihtsalt selles, kas ta püüab neid tulemusi esitada koos mõistuspäraste (ka empiiriliste) põhjendustega või ilma argumentatsioonita.

Autoriteedifilosoofias on väga oluline õige nimetamise, tähistamise küsimus, probleem, millise üldnimega viidata nähtusele. Tähistamisfilosoof rahuldub, kui leiab “õige” nime, paneb asja edukalt varem valmis tehtud sahtlisse. Sahtlid ei ole talle ainult abinõuks muude ülesannete lahendamisel, vaid ka emotsionaalse eneserahuldamise allikaks. Käsitletava sahtlisse panemine või sahtlist väljavõtmine omandab niiviisi meelelise värvingu, mis kujuneb tähtsamaks mõistusest. Iseenesest ei anna nimetamine meile teadmisi, ta on vaid üks osa MÕTLEMISEST, sest väited ei redutseeru (ei taandu jäägitult) nimedele. Autoriteedi- ning tähistamisfilosoofiaks on paratamatult religioosne filosoofia ning suure osa Venemaal filosoofina töötanud isikute praegune pöördumine vene religiooni või religioosse moraalijutlustamise poole on nõukogude filosoofia kirjeldatud traditsioonile loomulikult jätkuks.

Eesti filosoofia jaoks oli vene nõukogude filosoofia idaks. Kaugemad mõjustused meieni arvestatavalt ei ulatunud (kui väike hulk orientalistide välja arvata). Rahvuslikud filosoofiad hakkasid kujunema ka kunagises Nõukogude Liidus, kuid eesti filosoofia esimese paisumise ajal 1960. aastatel olid nende lähenemisviisid meil veel vähetuntud või lihtsalt vähemärgatavad.

Läänega on asjaolud mõnevõrra keerulisemad. Lääneks me nimetame tavaliselt alasid, kus praegu eksisteerib arenenud kapitalistlik majandus ja demokraatlik poliitiline süsteem. Sõna *kapitalism* ei tule karta. Sel on selge tähistuspiirkond. Ta võib olla veel nii kiidu- kui ka sõimusõnaks, aga see väärtustamine jääb lugeja vabaks valikuks. Tegelikud raskused on mujal. Vene nõukogude filosoofid teadsid midagi ka läänemaade filosoofiast ja osa ettekujutusi viimasest tuli meile ida kaudu. Aga nende põhjalikumad teadmised lõppesid Hegeliga (ega sisaldanud Hume'i). Hilisema retseptisioon oli juhuslik, püüdes suurelt osalt mõne moskvalasega filosoofide eliidist. Sageli ei kaasnud väidete kordamisele nende mõistmine, sest

nõukogude inimene ei suutnud mõista läänelikku tegelikkust ja nii esitatud tekstide lähtetähendust. Teadusfilosoofidele oli arusaadav hilispositivism, niivõrd kui nad said aru teadusest ja suutsid endis ületada autoriteedi- ja nimetamisfilosoofiat. Euroopa nn. kontinentaalne filosoofia haakus muidugi positivistlikust empirismist paremini Hegeli tüüpi mõtlemislaadiga, sellesse oli oluliselt kootud fundamentaalse autoriteedi ja tähistamisfilosoofia hõngu. Muuseas, natsidest filosoferijad, kes poliitikas soovisid toetada nõukogude ühiskonnaga samalaadset korda (näiteks A. Rosenberg¹³), "töötasid" samas laadis kui "kontinentaalsed" filosoofid (viimaste hulgas oli muidugi ka natsismi vastaseid) ja nood nõukogude filosoofid, kes oma filosoofiat uskudes või liiga tõsiselt võttes pidasid Hegeli mõtlemismalli filosoofia ideaaltüübiks¹⁴.

Vastandlikult vabadele kultuuridele olid Nõukogude Liidus olemas kohustuslikud õpetused. Kultuur jagunes ametlikuks riigikultuuriks ja mitteametlikeks kultuurideks. Kohustuslikuks filosoofiliseks suunaks Nõukogude Liidus oli marksism. Avalik filosoofia tohtis ka Eestis nähtuda vaid ennast marksistlikuks kuulutades. Tõsi – oli veel poolavalik koht religioosse filosoofia jaoks, kuid Eestis oli viimase osa eesti rahva intellektuaalses elus suhteliselt väike. Tegelikult on filosoofia olemasolu marksismis vaieldav¹⁵. 1940. ja 1950. aastatel hariduse saanud eestlased seda ei teadnud, uskudes nõukogude propaganda väiteid Marxi ja natsismi kohta, kuigi nad ei uskunud selle propaganda väiteid rahvusküsimuses. Mõned usuvad propagandat siiani.

Karl Marx on osa lääne kultuurist. Nõukogude võimu ajal ilmusid K. Marxi vaated meile idast nõukogude marksismi näol (nimetatud ka marksismiks-leninismiks). Viimane on tõlgendus, "–ism", mis väidab enda olevat kooskõlas Marxi vaadetega ja pärinevat Marxi kirjutustest. Tegelikult löid marksismis süstemaatilise filosoofia Venemaal G. Plehhanov, V. Lenin ja A. Deborin. Dialektiline materialism on üks lääne mõtte vene retseptsioone. Stalin lihtsustas selle retseptsiooni algkooli usuõpetuse tasemele. Rem Blum, Mihail Makarov ja Leonid Stolovitš aitasid vähemalt Tartu filosoofidel näha kõigepealt retseptsiooni (eriti Plehhanovi näol) ja siis ka originaali ennast. Marksism osutus oma väiteid põhjendavaks õpetuseks. Väited olid sisukad ja mitte tühjaks sõnadetegemiseks, kuigi nad võisid olla väärad. Opikutes olid lihtsustuste taga loetavad tekstid, mida sai analüüsida nagu mis tahes filosoofilist teksti. Tegemist oli vaieldavustega, mille ületamine vajas mõttetööd (ja mõned väited võisid muuseas osutada õigeks). Mitte ainult originaali loojal, vaid ka retseptsiooni liidritel (esmajoonel Plehhanovil) oli algupäraseid mõtteid, mis mõnikord seletasid tegelikkust veenvalt või vähemalt võimalikult, teinekord muidugi näisid olevat vananenud (võiks näiteks võrrelda Plehhanovi kirjutisi isiku osast inimühiskonna muut-

mises töödega kunsti kohta). Veel rohkem, eriti Mihhail Makarov näitas kujukalt, et Marxi koolkond on Euroopa mõtte arengu osa ja et Euroopa mõttesse kuulumata ei saa olla filosoofi.

Niiviisi mõistetuna sai filosoofiat teha, sest nagu ma juba väitsin, tehakse filosoofiat alati koolkondades. Niiviisi mõistetuna sai filosoofiat ka õpetada, sest ühe koolkonna vaateid õpetades oli neid samal ajal võimalik õpetada näidisena filosoofiast, mis ju eksisteerib ainult näidiste (koolkondade) kaudu. Et teksti lugema õppida, tuleb teksti lugeda. Pole tähtis, kas tekst pärineb Thomaselt Aquinost või Karl Marxilt. Polnud mingit raskust leida filosoofiat Plehhanovilt. Lenini või Engelsiga oli tülilikam, kuid neid sai ju prepareerida lõikude kaupa. Ja kohustuslik materialismi vastandamine idealismiga, dialektika vastandamine metafüüsikaga andis võimaluse kuidagi edasi anda filosoofia olemuslikku lõhestatust koolkondadeks. Ametlikult pakuti marksismi lääne kultuuri võorandunud vormina, kuid hea tahte korral sai seda võorandumist mitteametlikult ületada.

Tegelikult ei olnud kogu nõukogude filosoofia marksistlik või isegi lihtsalt Marxile mittevastuväitev. Nõukogude inimesed leiu-tasid eessõnafilosoofia. Ees- ja lõppsõnades vannuti marksismile truudust, edasi kirjutati, mida sooviti. Vajaduse korral pikiti sisu Marxi, Engelsi või Lenini sobivalt valitud tsitaatidega. Aga tsitaatide vahelejätmisel sisu ei kannatanud. Sellisena kujunes välja suur osa nõukogude teadusefilosoofiast. Juba Kozma Prutkov soovitas uskuda oma silmi, mitte silte.

Vähegi mõtlevad filosoofid eristasid eessõnafilosoofiat sisust. Nõukogude Liidus olid pärast 1937. aastat kõik õppinud mitte kaebama, mitte süüdistama vastast ebamarksistlikes vaadetes. Selline olukord peatas muidugi marksismi enese arengu nendes osades, kus Marxil oli olnud väita midagi huvitavat. Marxist edasiminekuks oli vaja kasutada lääne analüütilisi meetodeid, aga mitte Marxieelset Hegelit. Eestis tehti seda näiteks ühiskondlik-majanduslike formatsioonide teooria suhtes. 1960. aastate lõpus olime ses suhtes kümme aastat ees sellekohastest lääne uurimustest, aga kahjuks ei olnud meil tookord võimalik läände pääseda.

Mõnikord harmoneerus eessõnamarksism suurepäraselt mõne koolkonna teesidega, nagu oli näiteks dialektika ja dialektilise loogika kiitmisega idealistliku retoorika suunas, mida kujukalt esindasid V. Bibleri ja A. Arsenjevi teosed. Kui koolkonnajuhid ise tõenäoliselt vägagi hästi eristasid eessõnafilosoofiat oma vaadetest, siis paljud nende järglased osutusid nii pimestatuks üksikute dialektikat ülistavate tsitaatide sobivusest oma vaadetega, et pidasid neid autentseks marksismiks. Meil olid selle koolkonnaga ideeliselt tihedalt seotud mõned Rein Vihalemma 1970. aastate artiklid (hiljem nihkus R. Vihalemm tugevamalt lääne uute ideede otseretseptsiooni suunas).

Tegelikult ei tohtinud nõukogude ühiskonnas olla marksist. Se-

da enamik eestlasi ei teadnud. Nõukogude korra ajal pidi marksism muutuma usuks, sest Marxist lähtudes ei saanud Venemaal 1917–1920 teostatud revolutsioon olla sotsialistlik ja Lenin loobus hilistes teostes Marxi fundamentaalsest majanduse primaadi ideest. Uskuda tuli seda, mida ei saanud olla ja mida ei olnud, kusjuures tuli uskuda, et see oli. Inimene pidi näitlema, et on marksist, ümber kehastuma Stanislavski meetodi kohaselt, uskudes ise näidendit, milles osales. Pöördumine tegeliku Marxi ja tegeliku marksismi poole oli nõukogude korrale ohtlik, aga ka keelata seda oli raske. Võõrandumise mõiste propageerimine Rem Blumi poolt osutus implitsiitselt olemasoleva ideoloogia kriitikaks, millest said aru nii ülemused kui ka filosoofid. Varase Marxi mittemarksistlikuks kuulutamine ülemuste poolt oli objektiivselt tõe väitmine, aga sama ohtlik kui võõrandumise kategooria lubamine. Kui Marx võis eksida kesksetes filosoofilistes küsimustes, kas ei võinud ta siis eksida ka sotsialismis? Parem oli võõrandumine üldse maha vaikida. Eestis olime küllalt läänelikud, et seda mitte teha.

Teadusfilosoofia kuulus nende filosoofia distsipliinide hulka, milles sai läbi üsna vähese eessõnamarksismiga. Marx oli pooldanud teadust ja sõjakompleks vajas mõningat teadust. Teadust tervikuna ei tohtinud Marxi nimel hukka mõista. 1930. aastail tehti niisuguseid katseid, aga vajadus omada tuumarelva sundis tunnistama “idealismi” “juudidifüüsiku” Einsteini vaateid. Gustav Naan, kes julges üleliidulises diskussioonis Einsteini kaitsta veel enne Stalini surma, ratsutas tõepoolest tiigri seljas. Igatahes jätkas originaalsem osa nõukogude teadusfilosoofidest mitte Marxi või Hegeli, vaid loogilise positivismi või hoopis analüütilise filosoofia antihegellikke traditsioone. Eestis töötanud filosoofide auks peab ütleva, et nad kasutasid nõukogude korra raamides avanevaid võimalusi teaduse kaitseks, osaledes nõnda eesti kultuuri säilitamises – teadus kuulub kultuuri samavõrra kui ilukirjandus... Mäletan, kuidas kolleegid tulid tagasi tookordse EKP KK ideoloogiasekretäri Leonid Lentsmani juurest, olles saavutanud Lõssenko toetamise lõpetamise ENSV-s (selgus, et Lentsman ei lugenud regulaarselt isegi “Pravdat”, mis oli parajasti hakanud Lõssenkot kritiseerima). TRÜ filosoofia kateedris polnud mitte kellelgi hetkekski kahtlust, et Lõssenko on šarlatan ja mõrtsukas, kelle tegeliku olemuse äranäitamisega ühinesime rõõmuga.

Teadusfilosoofia valiti Eestis 1960. aastatel teadlikult keskseks filosoofia valdkonnaks: selles tohtis iseseisvalt mõelda. Teadusfilosoofias puudus suur vastasseis nõukogude ja lääne filosoofia vahel, kuigi eesti filosoofid jagunesid muidugi mitmeks vooluks. Nõukogude filosoofide enamikust erinevalt oli enamik meist saanud enne filosoofilist haridust teadusliku ettevalmistuse. Me teadsime, millest kirjutasime. Selles mõttes kuulusime läände, kuigi ka lääne filosoofi-

line haridus ei sisalda sageli küllaldast muude alade tundmist. Eestis kehtestunud akadeemilise kompetentsi nõue sundis teadusfilosoofe lugema nii idas kui ka läänes avaldatud teoseid ja see tegi Eestist kultuuride kontaktala. Inglise-ameerika (ka Skandinaavia) kultuuris on filosoofia kontseptuaalsus viimastel aastakümnetel vähenenud, tehniliselt täpse argumentatsiooni osa tõusnud. Ida filosoofiline mõte oli kontseptuaalne. Nõukogude filosoofid armastasid oma kokkusaamistel välja tulla uute sõnadega, uute käsitlustega. Vajaka jäi põhjendamisest (ja kontseptsioonide arendamisest). Eestis liikusime võib-olla isegi mõlema maailmakaare sünteesi poole. Nendele meist, kes ei tahtnud spekulatiivsete moekonstruktsioonidega kaasa minna, tekitas see idas nii mõnigi kord raskusi.

Meil vedas, 1960. aastad olid nõukogude filosoofia tormi ja tungi aastad. Vähemalt eliit avastas enda jaoks lääne filosoofia. Võeti üle loogiline positivism ja veidi analüüsi. Võeti üle teadusfilosoofiat ja eksistentsialismilaadseid lähenemisi. Selles otsingute ja uuele valmisoleku õhkkonnas oli filosoofial Eestis hea kujuneda.

Nõukogude filosoofias juhtus veel midagi. Brežnevi valitsusajal kaotas ametlik kultuur emotsionaalsuse, muutus kõledaks rituaaliks, mille sõnad ja laused lakkasid olemast mis tahes tähistavas või kirjeldavas vahekorras endavälise reaalsusega. Ametliku kultuuri sisse poetus või kohe selle kõrval elas vastukultuur, mille tekstid olid emotsionaalse vastuolemise märgid. Kuna vaba arutelu polnud võimalik, oli vastukultuur tavaliselt sama struktuuriga nagu ametlik kultuur, pahupidiolemine väljendus vaid teistes sõnades ja autoriteetides.

Ka nõukogude filosoofias leidis esoteerilises keeles sõnastatud ühiskonnakriitikat. A. Zinovjev kirjutas oma filosoofia loogika keeles. Stalinismi kaitsjad tajusid selle vaenulikkust oma filosoofiale, aga Zinovjevist ei saanud nad lahti mitte filosoofilistes töödes esitatud vaadete "paljastamise" kaudu, vaid ära kasutades Zinovjevi oskust välja mõelda nalju ja anekdoote stalinistidest filosoofide kohta.

Esoteerilistes kirjutistes talletatud filosoofial endal oli tendents muutuda spekulatiivseks, sest esoteerilises keeles polnud võimalik kriitiline refleksioon. Emotsiooni edasiandvad märgid ei suutnud kujuneda empiirilisel mõttekateks väideteks. Vastukultuuri filosoofia alumine, sisemine kiht jäi sageli intellektuaalselt sama tühjaks kui ametlikugi filosoofia alumine kiht. Püstitati kaks sarnast ehitust. Vastukultuuris asendus filosoofia paremal juhul kunstilise maailmanägemisega, arendades uut kunstiliiki – abstraktset sõnakunsti. Gustav Naani esseistika hüsteeriline populaarsus Eestis 1960. aastate lõpul ja 1970. aastatel seletub mitte ainult mõtete või probleemide originaalsuse, vaid ka tekstide kuulumisega vastukultuuri sümboolikasse koos nende poolt reaalsele probleemidele vihjamisega. See populaarsus kadus kohe G. Naani muutudes ametliku nõukogude kultuuri sümboliks.

Eestlaste jaoks pakkus vene esoteeriline filosoferimine ainult vähest emotsionaalset huvi. Venemaal oli kunagi tõesti toimunud revolutsioon ja osa rahvast oli seda pooldanud (kuigi tegemist oli väiksema osaga). Vene revolutsiooni kohta on tabav öelda, et see võõrandus oma loojatest. Eestis toimus 1940. aastal vallutus. Eestis polnud vaja Venemaa küsimust: "Mis läks pärast valesti?" (kui jätta arvestamata väga väike arv EKP liikmeid 1930. aastatest ja nende lapsed). Eestis oli algusest peale vaieldamatu, et põhimine poliitiline otsus Eesti saatuse kohta tehti teiste poolt, eestlaste tahte vastu. Eestis oli küsimus: kui kaua veel? Kui homme kõik muutub, siis tasus oodata. Aga kui tuli oodata veel 10, 20, 30 aastat? Kolmekümne või viiekümne aasta pärast ei saa enam mälestustest ammutada üksikasjalikke tegevusjuhiseid, kuigi mälestus andis emotsionaalse jõu ja eesmärgi. Aga kolmekümne või viiekümne aastaga muutub maailm, muutub kultuur. Enda kultuuriloomest väljaviskamine tähendas oma rahvuse loovutamist muuseumieksponaadiks. Muuseumid säilitavad rahvuse identiteeti oma külastajatele. Kogu rahvuse sulgumine muuseumi teeb rahvusest surnu. Väljaspool muuseumi asus eesti rahvusele vaenulikuna nõukogude kultuur. Jõudu edasi minna läände enamikul mitte ainult et ei olnud, vaid ei saanudki olla. Valik oli julm, sest õige valik puudus võib-olla üldse.

Valitu erinevused on nende ridade kirjutamise ajal Eesti poliitika kesksed. *1960. aastate põlvkond* on Eestis nimetuseks neile (mitte üksnes üliõpilastele), kes otsustasid muuseumikultuurist välja tulla ja midagi looma hakata. Kui *Praha kevadest* 1968 sai *Praha sügis*, tuli paljudel neist hakata looma lauasahetlisse. Nagu teaduses nii on ka filosoofias sahtlitäitmine sageli vaid muuseumi loomise paralleel, sest kuskil mujal läheb mõte edasi.

Vene kultuuri raamides püüdis Tartus vastukultuuri arendada Rem Blum ja ta ümber kogunenud jüngrite hulk. Eestlasi oli nende hulgas vähe. Eesti kultuurile on see rühm andnud ühe silmapaistva poliitiku (Jaak Allik), aga mitte ühtki algupärast filosoofi. Rem Blum oli olemuslikult enamlik revolutsionäär, kes esialgu otsis Nõukogude näivsozialistliku poliitika probleemidele vastuseid marksistlikus fundamentalismis. Vene revolutsioonilisele liikumisele olid iseloomulikud fanaatilised revolutsioonilised intelligendid ja Stalinil ei õnnestunud neid kõiki maha tappa. Maailmarevolutsiooni idee, millesse paljud enamlased 1917 või 1918 süüralt uskusid, ei osutunud teostatavaks. Viga oli ilmselt idees. Vea nägemiseks pidi mõistma lääne tegelikkust. Inimestel, kes polnud kunagi korralikus kapitalismis elanud, oli see praktiliselt võimatu. Pealegi oli maailmarevolutsiooni idee kosmopoliitlik. Eesti probleemi eripära seisnes eestlaste tahtes korraldada oma tulevikku ja kindlustada oma ellujäämist eestlastena. Eestlased olid muuseumis elanud enam-vähem korralikus kapitalismis ja isegi (veidi aega) demokraatias. Muide, luterliku kultuuri mõju-

püürkonnas tekkisid mõned demokraatia elemendid tunduvalt varem kui õigeusu kultuuris. Filosoofia, mida Rem Blum arendas algupäraselt oma elu viimastel aastakümnetel, oli klassifitseerimise, siltide abil mõistmise filosoofia. Oma olemuselt oli see väga nõukogudevenelik. See võis olla ohtlik nõukogude korrale, oli igal juhul ohtlik Nõukogude valitsusele, kuid ei ohustanud Vene Impeeriumi. Teistsuguse poliitilise tagapõhjaga läänele orienteeritud eestlastest filosoofidele ei saanud Rem Blumi õpetus karismaatiliseks paradigmaks.

3.

Nõukogude filosoofiasse kuulus midagi väga ebaläanelikku – filosoofiline politsei jälitamiseks valeväiteid. Süsteem eeldas, et on olemas valevaated ja õiged vaated. Kahtlemata saab iga koolkonna suhtes kindlaks teha, mis on väär selle koolkonna paradigmast lähtudes, aga absoluutses mõttes pole asi väljaspool lihtsaid faktiotsustusi üldse lihtne. Nõukogude süsteem eeldas, et sellised absoluutselt õiged seisukohad on olemas, kuigi tunnistas, et neid võib mitte teada. 1970. ja 1980. aastail ei võtnud vene filosoofid enamasti omaks eeldust valefilosoofia kohta, kuigi paljud olid nõus kasutama filosoofilist politseid oma vaadete huvides. Moskvas eksisteeris Hegeli-maffia.

Kerge oli tõkestada filosoofi sõitu välismaale kõige mittefilosoofilisemate põhjendustega, – kindlustamiseks müüri ida ja lääne vahel (või vähemalt mõnitada kontaktisoovijat müüriületamise püüdluse eest, et talt ära võtta edaspidist kiindumust ohtlikkusesse tutvustesse). Nõnda kirjutab üks Eestis tegutsenud filosoofiaülemusi oma alluvale, kes tuli avaldusega sõita puhkuse ajal Rootsi ülikoolidesse loenguid pidama (ja oli varem samalt ülemuselt sõiduks loa juba saanud), et ta ei kavatse ilma täiendava jutuajamiseta eelnõusolekut kinnitada, sest “on tekkinud” vastuväide: “Teie osavõtt abist põlumajandusele, ühesõnaga – kolhoosis käimise kohustuse täitmine. (Praegu olete Teie ainus kateedri liige, kes pole kordagi kolhoosis käinud.)”¹⁶.

Kahtlemata valitseb läänes professorite diktatuur: professor määrab, mis on filosoofiliselt vastuvõetav. Aga esiteks saab seal minna mujale. Leidub erinevaid professoreid – ja kirjastajaid. Teiseks ei saa vabas ühiskonnas keelata ebameeldivaid vaateid. Vabas ühiskonnas peavad professorid lubama esitada, kaitsta, avaldada mõtteid ja saada akadeemilisi kraade arvamuste eest, mis pole professori arvates õiged. Vabas ühiskonnas ei tehta kriitikat tapmise eesmärgil. Kriitika võib isegi osutada reklaamiks: tuntuks saavad need, kellest kirjutatakse ja räägitakse, keda peetakse kriitikavääriliseks. Vabas ühiskonnas on kriitika arutus ideede üle paremate ideede otsinguil. Kriitika nõukogude ühiskonnas oli kohtuotsus. Isegi täpselt sama tekst võis eri ühiskondades funktsioneerida erinevalt.

Politseitegevuse filosoofias võtsid pärast Stalini surma üle filosoofid ise. Seda kindlustas filosoofia hierarhiline organisatsioon. Kõrgkoolid jagati juhtivateks ja mittejuhtivateks, filosoofia kateedrid baaskateedriteks ja mittebaaskateedriteks, teaduste akadeemiale anti koordineerimisfunktsioon kogu filosoofia suhtes, NSVL TA Filosoofia Instituut sai kõrgeimaks koordineerijaks. Selle koha hõlvasid akadeemiku tiitliga filosoofid (kelle põhiteened olid tavaliselt mitteakadeemilised). Vajalikke akadeemilisi tiitleid anti politseitegevuse eest filosoofias ja mujal ning seda tehti ka Eestis¹⁷. Muuseas, vahevahel leidis ka akadeemikutest filosoofe.

Politseiliselt ei olnud eessõnafilosoofia sisu pärast Stalinit enam oluline. Eessõna toimise võimule alistumise märgina. Kahtluse korral nõuti eessõnafilosoofiliste lausete pikkimist teksti põhiossa. Teatavasti kirjutasid keskaegsed autorid pühendusi tähtsatele isandatele. Cervantes pühendas "Don Quijote" tiitlikandjale, kuigi raamat ise polnud just kirjutatud tiitlikandjate ülistamiseks. Nõukogude eessõnafilosoofia on Cervantese pühendusega samalaadne nähtus. Politseifilosoofid ei saanud sageli aru teose sisu vahekorrasst marksismiga ja mõnikord ei tahtnudki aru saada. Dissidendi ilmumises oli süüdi ka ülemus. Kuigi ülemust karistati hoopis pehmemalt dissidendist, oli ülemusele oma nahk armsam kui dissidendile elu (muidugi ei saa olla moraalselt kohustust sooritada kangelastegusid). Nii võiski öitseda eessõnafilosoofia. Asjasse mittepühendatud lugejale jäi sageli mulje, et eessõnafilosoofilise teose sisu ongi marksism ja ta segadus suurenes. Politseikultuur ajas hulluks asja liiga tõsiselt võtvaid, kuid huumorimeelela ja iseseisvusega mõtlejaid.

Moskva ei kirjutanud kõnesoleval ajal enam ette tegelikke filosoofisi seisukohti. Moskva kirjutas ette eessõnafilosoofiat. Viimase piirides tohtis Eestis olla iseseisev, niivõrd kui seda lubasid kohalikud ideedepolitseinikud. Lisaks hindas Moskva kompetentsi. Ta ei muretsenud, kui provintsis kompetents puudus. Aga selle olemasolu oli meeldiv, sest kompetentsi sai alati kasutada, näiteks välismaal näituste korraldamiseks. Eestis ja mujal provintsis esitatud vaated polnud Moskva siseintriigide seisukohalt ohtlikud ning ideoloogilis-poliitiline konjunktuur Nõukogude Liidu tipus muutus küllalt kiiresti (kuigi pinnapealselt), nii et provintsi ei suutnud sellega niikuinii sammu pidada. Provintsi kasutati mõnikord ka selleks, et oma tegelikke vaateid kohalikes trükistes protokolli kanda, või oma vastukultuuriliste positsioonide ohutuks teatavakstegemiseks.

Moskvaid oli alati mitu. Pärast *perestroika*'ga kaasneva vabaduse tekkimist said eestlased teada erisuguste vaadete olemasolust vene poliitikas ja vene kultuuris. Opositsioon ei koosnenud kunagi ainult Solženitsõnist. Moskvast oli neid, kes tahtsid ja suutsid teha teadust. Moskvast leidis filosoofe ja filosoofiapoliitikas olid viimased mõnikord nõus kaitsma kompetentsi. Provintsi ulatusid pealinna mitte

ainult poliitikute ja direktorite, vaid ka kultuuriloojate püramiidid.

Suurt uut filosoofilist süsteemi ei saanud muidugi avaldada ei Moskvast ega ka Eestis (või mujal provintsis). Isegi eessõnafilosoofia abiga ei olnud trükisõnas võimalik arendada spekulatiivseid idealistlikke uudiskonstruktsioone. Kuid üksikteemiti sai avaldada midagi, mis ametlikku doktriini otseselt õonestas. D. Gorski ja A. Ivin publikseerisid Moskvast aksioloogilise doktriini, mis lükkas ümber nii Karl Marxi kui ka Jossif Stalini väärtusnaturalismi (A. Ivinit kiusati taga läheduse pärast A. Zinovjeviga, mitte aksioloogia pärast). Eestis osutus võimalikuks esitada see läänemaailmas pärast Hume'i nii loomulikuks paistev seisukoht süstemaatilisel kujul 1970. aastal näiliselt ajaloolise materialismi koostisosana. Asja tuum on lihtne. Kui väärtusotsustused ei tulene väärtustatavast esemest üheselt, siis puudub võimalus tõestada väidet kommunismi objektiivsest progressiivsusest (ja üldse headusest) – see jääb lihtsalt niisuguse väite esitaja isikliku tunde küsimuseks. Loomulikult pole siis võimalik ka põhjendada “sotsialistliku realismi” üleolekut muust kunstist või “kommunistliku moraaliga” üleolekut teistest moraalidest.

Väga paljud tänapäeva filosoofid on loobunud katsetest välja mõelda kõiksust hõlmavaid süsteeme. Võimatus luua süsteeme, eriti vaid klassifitseerivate terminite kogumite kujul, pole sellisel juhtumil tõsiseks hädaks. Vabaduse puudumine takistas mis tahes filosoofia tegemist, aga tegevust ühtede filosoofiatüüpide piirides takistas rohkem kui tegevust teistes filosoofiatüüpides. Väidetest, et võimul olid rõõvlid ja et rõõvlid on pahad, ei ole küllalt seletamaks, miks midagi ära tehti. Muuseas, kuna meelevaldne üksik inimene, erinevalt jumalast, ei suuda saavutada absoluutset teadmist, siis on kõikehõlmava mõistetesüsteemi loomise soov juba ette määratud mittetäitumisele või realiseerumisele pealiskaudse lobisemise teel.

Veel lihtsam oli teha läänemaailma kriteeriumidest lähtuvat teadusfilosoofiat. Lembit Valt avaldas 1960. ja 1975. aasta vahel ideid, mis olid originaalsed ka tsiviliseeritud maailma kriteeriumide alusel. Marxist ei tulenenud need ideed mitte kuidagi, Marx niisugustel teemadel ei kirjutanud. L. Valdi väljendatud filosoofiline laad võis olla poliitseifilosoofiale vastuvõtmatu, sest ettekirjutamata originaalsust tohtis ilmutada vaid hierarhia tipp, kuid L. Valt jätkas rahulikult oma jõukat eksisteerimist ka pärast 1975. aastat.

Filosoofiat õpetada oli raske, kuigi nõukogude süsteem lubas kõnes rohkem vabadust kui trükisõnas, eriti piiratud auditooriumi korral. Karta tuli oma asutuse pealekaubajaid, kes pöördusid lähimate ülemuste poole. Pealekaebuste puhul pidid viimased tegema vähemalt kurja näo, pahatahtlikkuse korral võidi neid vahendeid kasutada “süüdlase” edasise filosoofiaalse tegevuse raskendamiseks või võimatuks tegemiseks¹⁸. Loengutes tohtis ikkagi esitada küllaltki vabu ja algupäraseid käsitlusi ning tutvustada kuulajaid mitmesugus-

te ideedega. Tartus sai suhteliselt rahulikult pikemat aega õpetada isik, kelle esitatul polnud midagi ühist ei materialismiga ega Marxi-ga. Muidugi, ka Eestis aeti inimesi filosoofiast välja. Rein Ruutsool tehti võimatuks töötada ENSV Teaduste Akadeemias. Juri Tšertinilt nõudsid õppetööst loobumist julgeolekuorganid. Mõlemal juhul ulatus tagamaa soovimatusse jätkata alistumismärkide produtseerimist (Ruutsool poliitikas, Tšertinil filosoofias). Legaalsuse ja ebalegaalsuse piir rändas, inimene ei suutnud, mõnikord aga ka ei saanud moraalselt jääda legaalsuse poolele.

Õpetamine sõltus oluliselt kohaliku filosoofiakindluse komandandi erialasest võimekusest ja püüdlikkusest oletatavate ülemuste ees. Tark karjerist võis lubada rohkem kui rumal. Rumal juhataja ei tarvitsenudki olla karjerist, ta võis lihtsalt osutada nõukogulikult piiratuks ja vaimsete võimete puudumise tõttu mitte suuta pooldada muud peale armetult esitatava koolifilosoofia “diamati” ja “ajamati”, labastades ka nendes sisalduvaid mõningaid täiesti mõistlikke teese. Esitatud seisukoha ilmetamiseks võib otsida illustratsioone kõigi Eesti kõrgkoolide ajaloost¹⁹.

Õpetamisel tekkis veel üks probleem. Nõukogude inimene vajab oskust esitada heakskiidetud fraase. Väljaspool filosoofiat elas külluses ideedepolitseinikke. Julge ja põneva kursuse lugemine võis selle hea omandamise korral jätta õppijad kaitsevahenditeta olukorras, kus neil polnud kasulik lahingut vastu võtta. Kutseline filosoof sai 1970. ja 1980. aastatel end kõrgemate ametnike eest erialaküsimustes sageli kaitsta, kooliõpetajad olid ametnikukeste ees palju kaitsetumad. Nii tuli politseiirigis õpetada üliõpilastele mitte lihtsalt Marxi tekstide filosoofilise lugemise oskust, mis oli ju iseenesest kahtlane tegevus (kasvõi rea aastate jooksul Marxi-poolse eitava suhtumise tõttu võimalusse kujundada oma ideestiku raamides iseseisev filosoofia), vaid kindlasti ka üht marksismi varianti, nõukogude marksismi-leninismi (erinevalt hiina marksismist-leninismist ehk maoismist). Osal kuulajail tuli valida raskuse tõttu arusaamatuks jääva mitmekihilise keerukuse ning labaste lihtlausetega pähetuupimise vahel. Kogu kultuur ei saa kunagi olla ainult illegaalne (mulle tundub, et Eesti illegaalsuses ei olnud filosoofial tõenäoselt märgatavat tähtsust).

Lõhe rääkimiskultuuri ja kirjutamiskultuuri vahel oli traagiline. Kirjaoskav mõttevahetus jäi filosoofias nagu oluliselt kogu Eesti kultuuriski olemata. See, mis karismaatiliste isiksuste emotsionaalsel esinemisel tundub sügavana, võib kirjutamisel osutada lamedaks. Uurimiseks on vajalik üldsusele avalikult kättesaadav kirjutatud tekst. Erinevuste võrdlemiseks on vajalikud üldsusele kättesaadavad kirjutatud (trükitud) teoste kogumid. Reageering teravmeelsele kohvikujutule või laval esitatule (omamoodi on ka õppejõud laval, mängides tükki, mille autoriks on ise) tugineb kordumatu le kuulmisimpressioonile, mis fikseerimatus tõttu teeb tagantjärele

võimatuks täpse arutelu. Nõukogude ühiskonnas kindlustas range kontroll trükisõna üle seda, et levisid ainult võimu poolt heakskiidetud sõnastused. Harva lipsas läbi midagi muud. Vahest seepärast mängiski ühiskonnas nii suurt osa ilukirjandus (ja üldse kunst) koos kirjanduskriitikaga (kunstikriitikaga). Emotsiooniväljenduste esoteeriliste vormide sisu vajas ainult tabamist. Meeliergutav esitus erineb mõtlemisest, mis nõuab ühest kodeeritavust ning dekodeeritavust, mille interpersonaalne kindlustamine on kindlakstehtavalt riigivastane tegevus – ja viimast suutis süsteem pikka aega hoida väikeste ning väheste inimrühmade piirides. Mõtete areng ilma kirjutatud tekstideta on praktiliselt võimatu. Totalitaarne stagnatsioon on sellistes ühiskondades vältimatu.

Nõukogude ametliku filosoofia jaoks lõppes lääa Hegeliga. Pärast teda tuli Marx ja siis saabus leninlik etapp maailmafosoofias. Tegelikult algas filosoofia minevikupildi moondumine juba enne Hegelit. Hegeli-maffia, saanud enda kätte rea positsioone filosoofilises politseihihierarhias, hakkas Kanti vaatlema Hegeli eelkäijana. Kahtlemata ei sobinud Kant hästi ametliku ideoloogia olemasoluga, sest Kant tegi küsitavaks eeldused, millesse usuti. Prepareeriti ka muud valgustussajandi filosoofiat. Locke'ist räägiti esmajoones tunnetusteoreetikuna, kuna ta valitsemisõpetus ja ususalvivuskäsitlus oleks ilmselt osutunud ebamugavaks. Prantslastelt otsiti välja nende ateism, aga jäeti rõhutamata autoriteedivaenulikkus ja despootia kriitika. Paremal juhul kasutati prantsuse materialismi (vaid osa valgustusest!) tõlgendust Plehhanovi poolt, mis aga ei olnud kõnesolevate autorite pädev üldiseloostus; sellega piirdumine vääristas samuti minevikupilti. Peab nentima, et ka Tartu Riikliku Ülikooli filosoofiaõpetus polnud idapoolse vastukultuuri traditsiooni liigse usaldamise tulemusena sellest veast vaba. Häda ületati osas hilisematest loengutest, mis on nüüd trükitud kujul üldsusele kättesaavad²⁰, mille pidamist aga alustati, kui ma ei eksi, 1970. aastate lõpus.

Kogu Hegeli-järgset filosoofiat esitati ametlikus kultuuris ühtse "kaasaegse kodanliku filosoofiana". Seda ühtsust muidugi polnud olemas. 20. sajandil tegelik lääne filosoofia kolmestus. Inglise keele maades ja Skandinaavias valitseb filosoofia tegemise analüütiline (nüüd juba *postanalüütiline*) viis. Esmajoones Prantsusmaalt pärineb see, mida anglosaksid nimetavad *kontinentaalseks filosoofiaks* – emotsionaalselt sõnastatud maailmanägemiste kirjapanek üha uute ja uute võtmeterminite ning kesksete väidetega. *Kontinentaalse filosoofia* juured ulatuvad oluliselt saksa Hitleri-eelsesesse filosoofiasse (Marxi, Husserli, Heideggeri ja nendetaolisteni). Lisandub tugev erudiitlik filosoofia ajalugu (ka ilmselt saksa juurtega), mille varjus toimub mõnikord meelisfilosoofi teoste tänapäeva jaoks tõetruu lah-timõtlemine. Ja igas liigis on oma voolud, suunad, teosed... Näitena tasub viidata analüütilises filosoofias viimastel aastakümnetel toi-

munud kategooria-uurimuste plahvatuslikule kasvule, mis muudab traditsioonilise filosoofia mõisteparaadi (Eestis tuntud M. Makarovi raamatu kaudu²¹) vaid tillukeseks laheks suure mere ääres. Pluralism tähendab mõtete rikkust.

Ma ei tea, kas omaaegne Tartu Riikliku Ülikooli rektor, Nõukogude Venemaalt tulnud eestlane Fjodor Klement mõtles opositsioonis "lääs-ida", kui ta suunas Tartu filosoofe teadusfilosoofiat tegema. Üksikute isikute üleskirjutamata jäänud mõtete taastamine on enamikul juhtudel võimatu. Aga sõltumatult otsuse tegijate tahtest oli teadusfilosoofia poole pöördumise tulemuseks eesti filosoofide viimine lääne kultuurimaailma. Tookordses reaalsuses tohtinuks valida keskseks uurimisalaks ka eesti filosoofia. Siis oleksime kirjutanud rahvalaulude ja anekdootide filosoofiast, imenud välja professionaalset mõtet sealt, kus seda ei saanud olla, avaldanud peatükke idas uurimuse silti kandvais raamatuis ja jäänud filosoofidena sündimata. On vähe geeniusi, kes on ise suutelised leiutama filosoofiat, pealegi kaasaegsel tasemel. Filosoofia paradigmat tuleb kuskilt õppida – kui mitte elavast õpetamisest, siis vähemalt raamatust.

Filosoofia põhiosad, metafüüsika ja epistemoloogia, jäid niivõrd välja arendamata, et 1992. a. kevadel ei suutnud Tartu Ülikool isegi mõelda vastavate õppetoolide moodustamisele. Administratiivsüsteem halvast argumentatiivse metafüüsika ausa arendamise võimalused ja Mihhail Makarovil (kes lääne mõtet hästi tundis) ei kujunenud Eestis järglast; isegi arusaamine valdkonna iseloomust kadus. Asjalik tänapäeva reaalsust arvestav epistemoloogia ei saa muidugi vältida tuginemist teadusfilosoofiale, aga ei taandu viimasele. Üldkõnarmustes olid ees autoriteedid, kellega kästi käsitlusi sobitada. Iseseisvalt mõelda soovivad inimesed vältisid niisuguseid valdkondi. Nooruserumalusest õnnetult nendesse sattunud nuditi ära, läksid hulluks või põgenesid mujale. Enamik eestlasi olid tõenäoliselt küllalt ettevaatlikud, et mitte sellistesse valdkondadesse eksida. Muuseas välistasid samad asjaolud veel tugevamini igasuguse mõistliku eetika võimaluse (erinevalt esteetikast). Eetika asemel võis proovida teha sotsioloogiat, mis muidugi pole filosoofia. Sinna suundus edukalt Mikk Titma.

1960. aastatel ei olnud nõukoguliku ida ja hiliskapitalistliku lääne filosoofilised vahed nii olulised kui järgnevatel aastakümnetel. Nõukogude mõte oli tookord avatud retseptiooniks ja innustunud soovist luua midagi originaalset. Nõukogude Liidus jäi aga oodatud ja võimalik areng saabumata. Ja 1970. aastatel tuli meil valida juba teadlikult. Need, kes valisid lääneorientatsiooni, sattusid näiva provintsluse vahekorda ida suhtes (ma mäletan prof. Rem Blumi kurtmisi meie filosoofia provintsluse üle). Ametliku ja vastukultuuri võitluses Venemaal näisid paljud meie filosoofide tööd provintslikuks, kuna ei puudutanud keskuses toimuva ideede arengu probleeme. Läänelikult seisukohalt näisid jällegi vene ideed olevat relevantised

ainult nõukogude spetsiifika suhtes ja sedagi tingimusel, et peeti omaksvõetavaks enamikku nõukogude korra põhialustest (muidugi mitte viimaste sõnastusi ametlikus kultuuris). Sotsioloogilises mõttes me tõenäoliselt mõnevõrra eksisime, püüdmata mõista vene filosoofiat välismaisena, sest meil ei kujunenud kutselisi Venemaa-uurijaid, kes oleksid suutnud läänelikult interpreteerida nõukogude ühiskonda, omades lääne sovetooloogide ees sisevaatleja eeliseid. Aga selliste uuringute organisatsiooniline teostatavus tookordses reaalsuses oli vähetõenäoline – ja publitseerida poleks saanud midagi.

4.

Nõukogude ühiskonna stagnatsioon ning allakäik viis nõukogude filosoofia stagnatsioonile ka selle hierarhilises keskuses ja enamikus provintsisist, kuigi kohalike koolkondade elamisvõimalus säilis ja mitu neist olid just nüüd asunud omapärastele arengusuundadele. 1970. aastate lõpuks muutusid Gruusia, Leedu ja Eesti kindlasti arvestatavateks filosoofiamailmadeks. Nendes oludes oli meie provintslus Moskva poliitilis-filosoofiliste vaidluste suhtes vähem ohtlik kui provintslus näiteks lääne teadusfilosoofia suhtes, mis Eestis kindlasti tugevnes, kuna (osaliselt ka laiskuse tõttu) jäime liiga tugevasti sõltuma ida retseptioonist. Viimane aga osutus poliitiliste asjaolude tõttu ebaadekvaatseks kaardistuseks läänes tegelikult toimuvast. Nii kaotas Jaan Rebane kontakti lääne kirjandusega selles temaatikas, mille ta 1960. aastatel ise sisse tõi tookord arvestataval tasemel (*meeleline tunnetus, teadmised*). Kui ta 1986 andis välja uustrüki oma vanadest töödest, siis ei paistnud sellest enam läänes toimunud sisulis arengut isegi seisukohtade refereeringute kaudu). Järgmise põlvkonna teadusfilosoofidest suutsid oma kitsama huviringi poolest püsida läänemaailmas Ene Grauberg ja Toomas Sutt. Tugevnes nüüdseks kõige silmapaistvama Eesti täppisteaduste filosoofi Rein Vihalemma vahetu side läänega²².

Meil elas neidki, kellel puudus sisuline huvi lääne vastu. Nii orienteerus teatavate vaheaegadega Eestis tegutsenud Vladimir Hütt alati esmajoones idale ja nõukogulikule meetodile kinnitada iga oma lauset viitega endale meeldivale nõukogude autorile (loomulikult on igaühel oma sümpaatiad ja antipaatiad). Hiljem vahetas ta marksismi uute ida-autoriteetide vastu (vene õigeusu kirik ja Dostojevski), kuigi viimastel aastatel püüab ennast näidata ka Heideggeri-asjatundjana (kas kummardust tehes mõnele tartlasele, seda ma ei tea). Orienteeritusega idale kaasnes V. Hütil ka orienteeritus Eesti iseseisvuse vastaste poliitikale. Kindlasti võib hoolika tsiteerimise puhul viidete maht paisuda niisama suureks kui põhitekst, mis sellisel juhul on esmajoones olemasolevate vaadete kokkupanek teises järjekorras. See oligi omane põhilisele osale nõukogude filosoofia

trükiproduksioonist. V. Hüti originaalseid ideid, nagu kvantfüüsika avastamist kõigepealt Kanti töödes ja siis antiikses maailmas, ei saa läänelikult tõsiselt võtta. Idas tekkisid faktifantaasiad paratamatult. Maailmas, mille osalistel puudusid õiged andmed selle maailma kohta kogu statistika ja avalike teadete võltsituse või vähemalt teadliku ebaadekvaatsuse tõttu, kujunevad teaduslikud faktiulmed vältimatult.

1980. aastatel võttis üha selgemalt suuna läänele Valdar Parve, kes kümnendi teisel poolel hakkas sisemiselt vabanema hirmust filosoofiapolitsei välise surve ees. Lootustandvad uustulnukad, nagu Tõnis Idarand, Endla Lõhkivi, Mart Raukas ja teised on juba kindlalt orienteeritud läänele.

Algusest peale lähtus lääne mõttest Eesti ajaloo filosoofia, mis ehitati üles mitte NSV Liidus käibel olnud ajaloo filosoofia mõiste raamides, vaid sellest teadlikult väljudes. Meie (Eero Loone, Andrus Pargi (varem - Porgi), Aleksander Uibo) tööd aitasid oluliselt muuta ka nõukogude filosoofia ettekujutust tänapäeva ajaloo filosoofiast. Nii osutusime lääne kultuuri transleerijaks ida suunas. Läänele-suunatus ilmnes vaadeldavas valdkonnas juba teemade ja probleemide valikuga. Lääne erialaväljaandeid tsiteeriti palju kordi rohkem kui nõukogude omi. Kasutusele võeti esmajoones läänele iseloomulikud mõtlemisvahendid (isegi siis, kui nende abil uuriti nõukogude mõttevaldkonnas tehtut). Ajalooteaduse uurimisel lähtusid eesti ajaloo filosoofid kogu muu maailma ajalooteadusest, seda nõukogude ajaloolastele mingil viisil vastandamata, kuigi nii nõudis impeeriumi kõikidest teistest rahvastest vaimse üleoleku tees. Sellisel jäid muuseas fetiseerimata ja muuseumieksponaadiks muutmata 19. sajandi lõpu ja 20. sajandi esimese kolmandiku ajaloo uurimise iseloomulikud jooned. Me näitasime, et ingliskeelse filosoofia analüütilistel meetoditel on mõtet, kui neid kasutada reaalsete mõttekogumite uurimiseks, ja asusime kõrvaldama analüütilise filosoofia ühe osa viljatust. Ajaloo filosoofia osutus ainsaks alaks, kus me saavutasime mingi väljundi läände nii oma tekstide avaldamise teel USA-s ja Suurbritannias kui ka lääne autorite kirjutiste ilmumise näol nende kohta (ja enne SDV langust jõuti meile sellest riigist ette heita ideoloogilisi vigu)²³.

Muidugi toimus ka see tegevus teatavates piirides, mida mitte alati ei saanud ületada isegi eessõna filosoofia abil, ning osa meie mõttest jäi sahtlisse. Mõningaid teoreetilisi probleeme ilmselt ei tohtinud trükisõnas arutada, kuid vahetevahel oli normatiivselt nõutav nendest kirjutamine eessõna filosoofia laadis. Võis ju väita, et ajaloolased seletavad minevikku, aga mitte mingil juhul ei olnud võimalik ausalt analüüsida tõsiselt võetavaid seletusi nõukogude ühiskonnas toimuva kohta. Marxi ja marksismide ajaloolistes sotsioloogiates on rohkesti siiani produktiivseid ideid, kuid on ka olulisi

ebaadekvaatsusi ning ilmseid väärväiteid. Neid analüüsida ei saadud (lääne teooriate käsitlemisega oli olukord mõnevõrra lahedam).

Politseikontrolli tugevnemise ajal pärast *Praha sügist* oli Eestis raske kujundada teadmusfilosoofia kõrvale tundmusfilosoofiat, seda enam, et lääne probleemid polnud nõukogude ühiskonnas relevant- sed. Ülo Matjuse vähesed artiklid "Loomingus" on siiani jäänud järke ja dialoogi ootama (ja vajaksid nüüd kindlasti uuskirjutamist). Pealegi olid need filosoofilise probleemi esituseks filosoofia ajaloo sildi all, sobivaid autoriteete oma mõttekäikudesse tikkides. Autoriteedid olid tavaliselt pärit läänest (või täpsemalt selle mitteanglosaksi osast). Nende hulka kuulusid näiteks Marx, Hegel, Kant, Schopenhauer, sageli implitsiitselt ka Heidegger²⁴. Väljapääsuks tundmusfilosoofiliseks suunaks sobilikult hingelaadiga inimestele sai läänest tulnud filoloogilise tehnika rakendamine filosoofia-ajaloolises eruditismis (eriti saksa filosoofia najal). Erudiitlik filosoofia ajalugu polnud idalik, sest lähtus vajadusest mõista mineviku filosoofi ta enese tekstide läbi, esitada seda tänapäeva lugejale uuritava mõtleja enese mõtlemisviisis. Erudiitlik filosoofia ajalugu on mõistmise filosoofia. Nõukogude tsivilisatsioon oli selleks ajaks täielikult kaotanud lääne mõistmise. Nõukogude filosoofid tavatsesid omaenda kontseptsioonidele otsida tuge minevikust. Erinevalt ida mõttest ei toimunud meil sellise toetuse saamine lihtsa viitamisega autori- teedile (viimast enesele sobivalt tõlgitsedes), vaid uuritava mõtleja mõttekäikude internaliseerimise ja (vahetevahel) kriitilise läbimõtle- mise kaudu. Tookordsetes oludes jäi teostamatuks kontrollitavate ajalooliste kontseptsioonide väljamõtlemine mineviku filosoofia koh- ta, hõlmamaks erinevaid mõtlejaid nii sarnastest kui ka vastakatest koolkondadest. See häda on kahtlemata omane kogu erudiitlikule uurimisele, aga sotsiaalsed tingimused aitasid häda kinnistada.

Filosoofia ajalugu ja filosoofia ei mahu hästi ühte sahtlisse. Filosoofia-ajaloolane püüab teada saada, mida mõned teised inimesed tegid teatavaks oma lugejatele, kuulajatele jne. Filosoof teeb midagi teatavaks asja enese kohta.

Selleks, et kindlaks teha, mida keegi teine teatas, tuleb kindlaks teha selle kellegi probleem, eeldused ja see, kuidas need tekkisid selle kellegi keskkonnas. Tuleb aru saada teise sõnumist, mis vajab sageli omamoodi tõlget uurija kaasaegsesse mõtlemisse ("keelde"). Aja- loolane küsib ka, kui võrd uuritava mõtleja vastus lahendas tookord probleeme, mille kõrvaldamiseks see esitati.

Kahtlemata töötavad paljud filosoofid koolkondades, arenda- vad või töötlevad eeskujuks võetud originaalfilosoofi väiteid. Teadlik piirdumine koolkonna raamidega teeb mõtleja ette väikeseks, aga ma kirjutasin juba ülalpool, et selline töötlus on kindlasti tarvilik. Filo- soofid, kes on toonud inimtõllemisse olulisi innovatsioone, vaidle- vad sageli eksplitsiitselt või implitsiitselt mõne oma eelkäijaga. Kuid

nende probleemid lähtuvad ikka ja jälle nende ümbrusest, lahenduste otsingud raskustest, mis tekkinud väljaspool filosoofiat või filosoofia kohandamisest asjaoludega väljaspool filosoofiat. Uurida filosoofia ajalugu tähendab nõnda tingimata ka selle uurimist, mispoolest teised meist erinesid. Filosoofia-ajaloolase küsimused pole uuritava autori küsimused maailma kohta isegi siis, kui ta tegeleb collingwoodliku järelemängimisega (*re-enactment*)²⁵. Tutvumine filosoofia minevikuga tõendab, et iseseisva mõtlejana filosoofia ajalugudesse jäänud suurkujud (järgijatest kirjutatakse tavaliselt väljaspool õpikuid) ei olnud filosoofia-ajaloolased ega saanud tuntuks teiste mõtete selgitamise, taasesitamise või nende iseloomustamise tõttu uudsete epiteetidega. Kõik nad tegid uuendusi, arendasid uudseid käsitlusi "asja enese" kohta, nihutades probleemiseadet juba tehtust kõrvale ja muutes seega arutlusobjektide koosseisu.

Filosoof võib kindlasti saada filosoofia ajaloost inspiratsiooni, aga seda saab ka ulmekirjandusest. Mõnikord aga küsib filosoof B, kas maksab omaks võtta filosoof A vaateid. Sellele küsimusele vastamiseks peab ta kõigepealt lahendama filosoofia-ajaloolise ülesande rekonstrueerida filosoof A mõtted. Aga viimastest pole loomulikult küllalt, sest vastus peab sisaldama ka filosoof B kaasajal arvestatavad põhjendused, mis õigustavad mineviku seisukoha osalist või täielikku kehtivust uues ümbruses ja selgitavad omaksvõetava käsitluse kohta filosoofi B kaasaegsetes mõttesüsteemides.

Leidub filosoofia pseudoajalugu, oma küsimustele vastuste saamist autoriteetide kaudu. Nõukogude tüüpi ühiskondades oli selline tegevus mõnikord vältimatu. Tegelikult toimub antud juhul implitsiitne valik, mis eksplitsiitsete põhjenduste puudumise tõttu asendab filosoofia sageli jutlusega.

Piirdumine vaid vanade mõtetega peatab loomingu, keelab uue otsingud vana ainuväärtustamise kaudu. Samal ajal võib vanade mõtete (nüi nagu nad tegelikult olid) kriitiline arutelu kaasa aidata uute mõtete sõnastamisele ja põhjendamisele. Uued mõtted tekitavad ka uusi küsimusi vanade mõtete kohta (näiteks: kas teatavast teemast on kunagi juba kirjutatud kasvõi implitsiitselt või möödaminnes). Filosoofia ja filosoofia ajalugu on teineteise ümbruses. Naabri suhtes võib kumbki osutada abiteaduseks.

5.

Mis saab Eesti filosoofiast?

Vaatamata mõtlemise vabadusele, ähvardab majandus filosoofe välja suretada. Uurimisharu hääbub, kui selle piirides ei tegutse küllaldane arv mõtlejaid (küllaldasus sõltub harust ja viimase sisemisest liigendusest). Vaevalt, et Eestis säilib filosoofia, kui meile jääb alles alla 30 filosoofikoha. Mõni neist võib leiba teenida filosoofia ajaloo

õpetajana, aga isegi sellisel juhul vajaksime ikkagi täiendavalt veel paarikümmend filosoofia-ajaloolast, et ka seda haru täies jõus elus hoida. Tegelikult tuleks rajada mõlemad harud, sest juba praegu ei ole meil enam piisavat hulka filosoofe ja filosoofia-ajaloolasi. Muuseas, ohus on veel mitu teadusala, väikerahvana olemine on kallis löbu. Loomulikult ähvardab majanduslik surutis teravdada koolkondadevahelisi erinevusi vastuoludeks, sest kui vähenevaid ressursse tuleb ümber jagada, siis tekib paratamatult võimuvõitlus. Ma ei ole väga kindel, kas nii meie filosoofidel ja filosoofia-ajaloolastel kui ka nendel, kes teevad teadus- ja kultuuripoliitilisi otsuseid, jätkub tarkust saavutada demokraatlikke kompromisse, hoiduda taktikalistel kaalutlustel tehtavatest strateegilistest otsustest.

Hetkel on Eesti vaimuelu oluliselt retseptiivne. Me oleme vaesikad, kes pääsesid aia taha ja esimene nähtud mätas on paljudele maailmaks. Jäämine ainult retseptiivsusse muudab meid kolooniaks.

Soome näide kinnitab antiikse Kreeka kogemust – rahva suurusel ei sõltu selle rahva liikmete arendatud filosoofia uudsus ning tase. Retseptiooni ei maksa seejuures alahinnata. Isegi suured kultuurid jäävad retseptioonita seisma. Tuleb ainult välistada olukorda: kas retseptioon või looming? Teaduspoliitiliselt on mõistlik raskem lahendus: retseptioon ja looming. Tülikas on siin asjaolu, et ressursside olemasolu korral saavad retseptiooniga hakkama ka tavaliselt võimekad inimesed, looming nõuab ressurssidele lisaks annet. Samal ajal vajab väljapaistev ja tööväimeline loominguanne realiseerumiseks vahendeid.

Oma olemise alumisel, rekonstruktiivsel²⁶ tasandil annab filosoofia ajalugu filosoofiaks peetust säärase kaardistava retseptiooni, mis püüdleb iga künka ja teeraja kujutamise poole. Tegelikult esitatakse igas üksiktekstis vaid üks kaart atlasest (ja sellel kaardil pole mingit epistemoloogilist privileegi teise meelevaldse kaardi ees). Muidugi tuleb kaardi järgi orienteerumist õppida maastikul ja harjutada mitme kaardi võrdlemist. Nii on filosoofia ajalool nagu igasugusel ajalool autoritaarse ühiskonna vältimise eesmärgi suhtes kindlasti hariduslik väärtus. Kui filosoofia ajalugu ei õpetata kujundamiseks mõne suurmehe õpilaste andunud hulka, siis saab selle abil kindlustada pluralistlikku mõttelaadi. Piirdumine hariduses filosoofia ajalooga kaotab filosoofia ja teeb meist retseptiivsed mõtlejad.

Filosoofi kujundamisel on filosoofia ajalool umbkaudu sama väärtus, mis igasugusel haritusel. On alasid, milles saab hakkama peaaegu ilma filosoofia ajaloota, näiteks teadusfilosoofias või keskonnafilosoofias. Kui Göran Sörbomil Uppsalast on õigus, et kunst tekkis eraldi nähtusena alles umbes meie ajaarvamise 18. sajandil, siis saab filosoofia ajaloota oluliselt läbi ka kunstifilosoofias²⁷. Filosoof võib filosoofia ajaloost omandada kogemusi probleemide seadmisel

ja lahendamisel, niivõrd on olemas selle hariv mõju. Seda on väga palju ja väga vähe.

Ainult ja ainult Richard Rorty valgustava vestlusena ei ole filosoofial mõtet. George Orwelli maailmas teostas valgustavaid vestlusi O'Brien. Tõeotsinguta puudub filosoofial mõte (tehniliselt: otsimata õigeid väiteid selle kohta, mis on tõde, adekvaatne esitus jne.) ja ka suutelisus valgustada. Pluralistlikus maailmas on mõtet aru saada, miks mõned olulised väited on problemaatilised ja kuidas elada siis, kui mitte kõiges ei ole kindlust, nõnda, et ei tekkiks tigatedate koerte purelemist.

Kas tuletorniks on ida või lää? Praegu surub lää ennast igati peale kogu Eesti elule. Vähemalt filosoofias puuduvad läänes õnneks esimest või teist järku eesti keelt valdavad filosoofid, kes oleksid küllalt ennast täis, et tulla meile looma Libeeriat²⁸, ning meie filosoofia tipud on parajasti kõrgel pakkumaks erialast huvi läänemaailmas tegutsevatele filosoofidele, mistõttu me saame hakkama ka eestlastest monopoolsete vahendajateta. Muidugi on vaja õppida reklaamiühiskonnas olemist, kasvatada endas immuunsust reklaami suhtes koos oskusega teiste reklaamist endale vajalikku informatsiooni ammutada. Valikuid on aga ikkagi vaja mõistuse abil põhjendada, – ja ma visandaksin alusargumentidid läänesuuna valikuks järgmiselt.

Ei saa olla inimene ratsionaalse mõtlemiseta, mõistusega, piirdudes ainult ja ainult tunnetega (mis teatavasti ei ole tingimata ratsionaalsuse vaenlased). Läänest ei ole mõistus veel kadunud. Ida-pool asutas Venemaa end meie sajandi alguses korra mõistuse teele (enamikus annab tunnistust retseptiooni raskustest tingimuste puudulikkuse korral). Kui tal selle leidmine uuesti õnnestub, siis kaotab mõtte selle ida ja lääne eristamine. Ehk pole niisugune tulevik Eestile liiga ohtlik, eriti kui oleme õigeks ajaks läände jõudnud.

Kui lää, siis kas Euroopa või Ameerika? Kas Saksamaa või Britannia Põhjamaadega või hoopis Prantsusmaa? Pealegi tuli ka Hitler läänest. Marx tuli läänest. Mina pooldaksin mõistuse ja vabaduse läant, sest vastasel korral on alternatiivne mudel ikkagi nõukogulik ida, illusioonide maailm. Mis tegelikult teel toimub, see sõltub tegutsejatest, kaasa arvatud mõtlejad. Valik on pragmaatiline, mitte ainult epistemoloogiline tegevus.

Lisaksin veel kaks ideed. Esiteks peab valik olema teadlik, arusaamisega nii sellest, mida valitakse, kui ka valiku tagajärgedest Eestile. Inimene ei pea muidugi valima endale kahjulikku üleloomuliku olemuse nimel, aga teise valikut on minul mõtet pooldada vaid siis, kui see on tõenäoliselt kasulik ka minu eesmärkide saavutamiseks (järelkult peab valiku sooritaja teiste kaasatõmbamiseks neid teisi veenma, et seda valikut maksab ka teistel mõistlikult *kaasa valida*). Teiseks soovin ma, et valik lääne kasuks viiks haakumisele, põkkumisele, mitte ainult võõra tuletorni vaimustatud vaatlemisele.

Kui piirdumine retseptiivsusega tähendab halvemal juhul kultuuri enesetappu, paremal aga vabatahtlikku kolooniaals hakkamist, siis endassesulgumine tähendab hakata vabatahtlikult vangiks enda ehitatud vanglas. Minu poolt viidatud tee²⁹ on tülilikam, kuid jätab Eestile tuleviku sulgemata.

Aprill-mai 1992,

esialgne variant juulis 1990.

KIRJANDUS. MÄRKUSED

- ¹ Olen Richard Rorty kuulnud avalikus ettekandes väitmas, et kaljusid ei ole (sest kaljud on ainult meie teksti-interpretatsioon). Näide kaljude pähekukkumisest pärineb jutuajamisest D.H. Melloriga 1992. aastal.
- ² M. Mandelbaum. The History of Philosophy: Some Methodological Issues // M. Mandelbaum. Philosophy, History, and the Sciences. Baltimore-London, 1984. P. 128; W. Stegmüller. Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Bd. I, 7. Auflage. Stuttgart, 1989, S. XXVI.
- ³ M. Mandelbaum. The History of Philosophy. P. 122; W. Stegmüller. Hauptströmungen... S. XLI-XLIII.
- ⁴ M. Mandelbaum. The History of Philosophy. P. 128.
- ⁵ M. Mandelbaum. The History of Philosophy. P. 129.
- ⁶ See on väike lihtsus. Oli veel dotsendikoht ning filosoofia ajalugu sai koha teoloogia raamides; filosoofia ajalugu ei tarvitse muudugi olla leivateenimisvahendiks filosoofile, vaid ajaloolase tegevusvaldkonnaks.
- ⁷ Platoni järgi olid mittekreeklased (järelikult ka talle tundmata eestlased) loomult orjad. Kas platonismi pooldamine on tõesti eestlaste orjastamise propaganda ülevaatajakoha kandidaatide'suust? Küsimus on analoogiline K.R. Popperi esitatuga, vrd. K.R. Popper. The Open Society and Its Enemies. Vol. I. The Spell of Plato. London, 1966.
- ⁸ Pikemalt vt.: L.G. Janik. Lorenzo Valla: The Primacy of Rhetoric and the De-Moralization of History // History and Theory. 1972. Vol. 12, N 4.
- ⁹ Ajaloo kirjutamisel on heaks tavaks nimetada asutusi ja kasutada muidki nimetusi nii, nagu neid kasutati käsitlusajal. Järgin seda ka siin.
- ¹⁰ Ma ei kasuta mõistet *kultuuriosa*, sest osa võib olla iseseisvaks tükiks millestki. Tegemist on vene kultuuriga, aga tegemist on ka huvitava lõimega selles kultuurivaibas. Eestlase jaoks ei olnud eriti alguses näha mingit vahet ja teatavas mõttes see vahe punduski. Poliitilises mõttes hakkasid hiljem mõned vene kultuuri kuuluvad filosoofid seda vahet rõhutama ja ületähtsustama. Aga kogu venekeelse juudi rahva panuse mõistestamine vene kultuuri on veel tulevaste uurimuste ülesanne. Igal juhul keeldun siin nägemast kaht täiesti erinevat kultuuri.

- 11 Lause on pärit teosest: J. Rebane. Tunnetusteooria põhiprobleemid. Tallinn, 1986. Lk. 249. Jaan Rebasele on muidugi töid, milles ta kirjutab filosoofina.
- 12 Tõsiselt saab võtta talutavalt põhjendatud kontseptsioone, ka siis, kui neist tuleb loobuda. Erinevalt absoluutsest ümberlukkamisest on absoluutne põhjendus sageli kättesaamatu isegi üksikküsimustes.
- 13 A. Rosenberg. Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München, 1942.
- 14 Marxi, Hegeli, Husserli ja Heideggeri mõtlemismalli kuulsat seostust leiab lugeja muidugi teoses: K.R. Popper. The Open Society and Its Enemies. Vol. II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath. London, 1966.
- 15 Vt. põhjalikumalt: E. Loone. Sissejuhatus materialistlikusse ühiskonnafilosoofiasse. Tallinn, 1989. Lk. 57–59.
- 16 J. Rebane. E. Loonele, 30.09.1978.
- 17 S. Kiin, R. Ruutsoo, A. Tarand. 40 kirja lugu. Tallinn: Olion, 1990. Lk. 115.
- 18 Nende ridade autori kohta tuli 1970. aastate alguses TRÜ EKP komiteesse kaebus selle kohta, et ta julges avalikus loengus liigitada NSVL töölist rahvustunnuse alusel ja esitada sellekohast ametlikku statistikat. Õnneks asi summutati.
- 19 Oluliseks filosoofiapolitseinikuks Eestis nõukogude võimu viimastel aastakümnetel oli Jaan Rebane, vt.: R. Ruutsoo. Eesti filosoofia bürokraatia ja kultuuri vahel // Looming. 1991. Nr. 12. Siinkirjutaja ei ole nõus kõigi viidatud artiklis Rein Ruutsoo poolt esitatud tähenduste tähtsuste pingeridadega ja näeb filosoofiat mõnevõrra teisiti, samuti peab seda artiklit R. Ruutsoo jaoks ebataavaliselt faktivaeseks, kuid R. Ruutsoo põhiteesid vastavad sellele, mida käesolevate ridade autor oma mälestuste alusel peab kinnitatuks. Minu kirjutist ei tohi aga näha poleemikana R. Ruutsooga. Loomulikult tuleb arvestada, et Jaan Rebane oli ka filosoof ja on esitanud mõned üsna originaalsed ideed, neid kahjuks edasi arendamata. Ta avaldatud töödes on uusi mõtteid kindlasti rohkem kui filosoofilisel vastaspoolusel asuva Tõnu Luige avaldatud töödes. J. Rebase hilisemates teostes kippusid huvitavad lubadused ja programmid prevaleerima saavutuste üle ning jäid arutlemata raskused, millele J. Rebase töödega seoses viitasid teised autorid. Teistsuguse hariduse ja sotsiaalse keskkonna puhul oleks J. Rebasest ehk kujunenud väljaspool Eestitki arvestatav loogiline empirik või analüütiline filosoof. Nüüd võib selleks juba liiga hilja olla. Jaan Rebane pole filosoofina sama, mis Otto Štein! 1960. aastatel mõjus Jaan Rebane õppejõuna kindlasti värskendavalt nõukoguliku vesise ebamäärasuse taustal. Tema kirjutistele on minu arvates kõige iseloomulikum ingliskeelse filosoofia tüübi tulemuste esitamine nõukogude-venelikul viisil, mistõttu (lisaks isiksuseomadused) ta töönaoliselt ei realiseerinud suuremat osa oma vaimsest potentsiaalst. Kas mõni teine filosoofiapolitseinik tegelikult arvesse tulnud kandidaatide seast olnuks meie filosoofiale kahjulikum või kasulikum, seda on nüüd raske kindlaks teha. R. Ruutsoo artiklis on tähelepanuväärne, et peale isikute väärtustamise demonstreerib ta süsteemi, mis teatavad positsioonid tekitab ja säilitas.

- 20 E. Loone. Op. cit. Lk. 27–32.
- 21 M. Makarov. Materialistliku dialektika kategooriad. Tallinn, 1963; 2. tr. Tallinn, 1973.
- 22 Asjatundlikkuse taset kitsal erialal polnud filosoofid sageli võimelised säilitama väljaspool seda tehtud uurimustes. Näiteks huvitas nõukogude filosoofe traditsiooniline keha-vaimu metafüüsika, tekkis mitu oluliselt erinevat kontseptsiooni (Pjenkov, Dubrovski jt.), mis haakusid mitmesuguste lääne filosoofiatega. Kohati peeti üsna teravat poleemikat. Eesti tuntud Husserli- ja Heideggeri-uurija ning võimekas tundmusfilosoof Ülo Matjus kirjutas nendel teemadel lühiuurimuse, milles püüdis kindlaks teha, milline vaidlusalustest seisukohtadest on marksistlikult õige ja kuidas selle autor saaks täiendavalt argumenteerida oma kontseptsiooni (Ю. Матюс. Три концепции идеального. Размышления по поводу монографии Д. Дубровского // Tartu Riikliku Ülikooli toimetised. 1987. Vihik 786. Lk. 3–23.) Ei ole mingit kahtlust, et Ülo Matjusele omase tähelepanelikkusega õnnestus tal äärmiselt selgelt kirjeldada uuritavate autorite (Dubrovski, Pjenkov) teooriate väitelisi erinevusi. Samal ajal pündusid artiklis märgid oluliste (filosoofia arengut viimase poolsajandi jooksul mõjutamise mõttes) välisautorite tundmisest, rääkimata viidetest (kõik viited on vene autoritele, v.a. Marx ja Engels). Pole marksiste, nagu L. Althusser või G. Lukacz (või Roy Bhaskar, kes peab dialektilist materialismi võimalikuks). G.A. Coheni poolt 1978 esitatud Marxi-käsitluse ranguse kõrgem tase oli Ü. Matjusel hoomamata samuti kui uuritavatel filosoofidel. J. Elsteri 1985. aasta käsitlus K. Marxi materialismist võis Ü. Matjusel artikli valmimise ajal muidugi olla tundmatu, kuid D.-H. Rubeni ja G.A. Coheni tööd ilmusid 1979 ja 1978. Minnes metafüüsika kesksetele aladele, ei leia me vaadeldavas artiklis jälgegi *katagooriavea* mõiste tundmisest (ma süiski viitan: G. Ryle. The Concept of Mind. London, 1949) ja me ei saa teada, kas Ülo Matjuse uuritavad autorid suutsid seda ammu elementaarseks muutunud ideed oma arutluskäikudes hõlmata (kui mitte, siis olid nad olude sunnil harimatud, pakuvad kultuuriajaloolist, aga mitte filosoofilist huvi). On selge, et võimetest ja mõistusest üksi ei piisa tänapäeva tasemel filosoofia (ja filosoofia ajaloo) tegemiseks, kui pünduvad küllaldased tingimused. Meil neid ei olnud. Häda tabas kõiki.
- 22 Nõukogude võimu aegadel kirjutatu alusel on mõnikord raske otsustada autori tegelike kiindumuste üle, sest "politsei" võis ka tsiteeritud tööde statistika alusel teha süüdistavaid järeldusi.
- 23 Vrd.: H.-P. Jaeck. Genesis und Notwendigkeit. Studien zur Marx-schen Methodik der Historischen Erklärung (1845/46 bis 1859). Berlin, 1988. S. 212. Kui SDV ja NSVL vahel valitses veel "sõprus", hoidus H.-P. Jaeck süüdistustest täpselt sama autori ja teose aadressil: H.-P. Jaeck. E.N. Loone. Sowremennaja filosofija istorii. (Die Geschichtsphilosophie der Gegenwart) // Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. 1981. N 12. S. 1179.
- 24 Vrd. nt.: Ü. Matjus. Küsitavaks kunst // Looming. 1980. Nr. 1.
- 25 Esitatud argumentatsioon pärineb mitmelt autorilt: R.G. Collingwood. The Idea of History. Oxford, 1946; M. Mandelbaum. The History of

Philosophy; E. Loone. Soviet Marxism and Analytical Philosophies of History. London, New York, 1992.

- 26 Autori tasemete kontseptsiooni vt.: E. Loone. Soviet Marxism ... Pp. 65-78.
- 27 Tunnen nimetatud käsitlust isiklike vestluste ja ühisseminaride kaudu, viidata saan ainult lühivihjetele: G. Sörbom. Mimesis and Art: Studies in the Origin and Early Development of an Aesthetic Vocabulary. Uppsala: Bonniers, 1966. S. 208-209; G. Sörbom. Imitations, Images and Similarity: Some Views from Antiquity // Aesthetic Distinction. Ed. T. Anderberg, T. Nilstun, I. Persson. Lund, 1988. S. 112.
- 28 Võrdlus on pärit Rein Taageperalt, kes ise muidugi on kogu aeg ohus osutada Libeeria loojaks. Mustanahalised suguvõsad jätkavad Libeerias süüani kaklusi, clades ikka väljaspool ameeriklaste tsivilisatsiooni. Kaklus on vaid surmatoovam, sest toimub ameeriklaste toodetud vahenditega. Tegelikult võtab juurdeõppimine võib-olla tunduvalt vähem aega kui maaviljeluse alustamine tühjal kohal. Need, kes teadsid oma kitsal erialal toimuvat, suudavad enamikus kiiresti laiendada haritust ja lisada vajalikke oskusi, oleks vaid tingimusi ja motivatsioonitugeid. Filosoofil peab ikka ka elukogemust olema (ma arvan, et ameeriklastel on seda mõnikord vähem kui meil). Ja loomulikult ei pürdu tegelik maailm Eesti ümbruses Põhja-Ameerikaga. Euroopa eksisteerib ikka veel ja kaugustes on USA ning Canada kõrval näiteks Ladina-Ameerika ning Ida-Aasia.
- 29 Kolmanda tee otsingute vastu on palju kirjutatud, sest mitte kõik erinevused pole tingimata ühendatavad üheks süsteemiks, mis eelmiste kõiki puudusi kõrvaldades säilitaks nende kõik meeldivad omadused. Antud juhul on süüsi tegemist teistsuguse metafüüsikaga.

MARTIN HEIDEGGER KÕNELUSES RICHARD WISSERIGA¹

Saksa keelest tõlkinud Ülo Matjus*

WISSER: Härra professor Heidegger! Meie ajal kuuldub üha rohkem hääli ning üha valjemaks muutuvad need hääled, mis oleviku otsustava ülesandena propageerivad ühiskondlike suhete muutmist ning näevad seda tuleviku jaoks ainsa edutöötava rakenduspunktina.

Missugune on teie seisukoht niinimetatud "ajavaimu" säärase suundumuse suhtes, näiteks ülikoolireformi silmas pidades?

HEIDEGGER: Ma vastan ainult viimasele küsimusele; sest mis Te enne küsisite, see on liiga laialt haaratud. Ning vastus, mille ma Teile annan, on see, mille ma andsin neljakümne aasta eest oma *esiloengus* Freiburgis aastal 1929.

Ma tsiteerin Teile lauset loengust "Mis on metafüüsika?": "Teaduste valdkonnad asuvad kaugel üksteisest. Nende ainete käsituslaad on täiesti erinev. Seda distsipliinide hajusat mitmekesisust hoitakse tänapäeval koos veel ainult ülikoolide ja fakulteedide tehnilise organisatsiooni ning tähenduslikuna erialade praktilise eesmärgistuse abil. Seevastu on teaduste juurdumus oma olemuslikus aluses hääbunud."²

Ma usun, et sellest vastusest peaks piisama.

WISSER: Nüüd on õige erinevaid motiive, mis on viinud moodsate katseteni saavutamaks seespool ühiskondlikku või ka seespool kaasinimeslikku taset eesmärgiseadete ümberorienteerimist ning fakulteedide antuste "ümberstruktureerimist". Silmanähtavalt on seejuures rohkesti filosoofiat mängus, nii hääs kui ka kurjas.

Kas te näete filosoofial ühiskondlikku ülesannet?

HEIDEGGER: Ei! – Selles mõttes ei saa ühiskondlikust ülesandest kõnelda!

Kui sellele küsimusele vastata tahetakse, peab esmalt küsima: "Mis on ühiskond?" ning peab järele mõtlema selle üle, et see tänapäevane ühiskond on ainult moodsa *subjektiivsuse* absolutiseering ning et siit lähtudes ei tohi filosoofia, mis on subjektiivsuse seisukoha ületanud, ülepea kaasa kõnelda.

Üks teine küsimus on, kuivõrd võib ülepea kõnelda ühiskonna *muutmisest*. Küsimus maailmamuttmise nõudmise järele viib tagasi

* Tõlkija keelepruuk muutmata. *Toim.*

ühele Karl Marxi rohkestitsiteeritud lausele "Teesides Feuerbachi kohta".

Ma tahan seda täpselt tsiteerida ning ette lugeda: "Filosoofid on maailma ainult mitmeti *interpreteerinud*; asi seisab selles, et teda *muuta*."³

Selle lause tsiteerimisel ja selle lause järgimisel ei panda tähele, et maailma muutmine eeldab *maailmakujutluse* muutumist ning et maailmakujutus on ainult sel teel saavutatav, et maailma piisavalt *interpreteeritakse*.

See tähendab: nõudmaks oma "muutmist" toetub Marx ühele täiesti kindlale maailmainterpretatsioonile – ning seeläbi osutub see lause fundeerimata lauseks. See jätab mulje, nagu oleks otsustavalt kõneldud filosoofia vastu, sellal kui lause teise poolega otseselt välja ütle mata on eeldatud nõudmist mõne filosoofia järele.

WISSER: Milleläbi võib tänapäeval *Teie* filosoofia, silmas pidades konkreetset ühiskonda koos oma mitmekesiste ülesannete ja muredega, hädade ja lootustega, mõjuvaks osutada? Või on õigus noil *Teie* kriitikutele, kes väidavad, et Martin Heidegger olevat sedavõrd kontsentreeritult tegev "olemisega", et ta olevat ohverdanud *conditio humana, inimese* olemise ühiskonnas ning isikuna?

HEIDEGGER: See kriitika on suur arusaamatus! Sest olemisküsimus ja selle küsimuse arendus eeldavad otseselt *kohalolu (das Dasein - Ü.M.)* interpretatsiooni, s.t. inimese olemuse määratlemist. Ning minu mõtlemise alusmõte on nimelt see, et olemine, vastavalt olemise avatus *tarviseb* inimest ning et ümberkäänatult on inimene inimene ainult niivõrd, kui ta seisab olemise avatuses.

Sellega tohiks olla ammendatud küsimus, kuivõrd olen mina tegelnud ainult olemisega ning unustanud inimese. Ei saa küsida olemise järele, küsimata inimese olemuse järele.

WISSER: Nietzsche on ükskord ütelnud: filosoof olevat oma aja halb südametunnistus. Jätame sinnapaika, kuidas Nietzsche seda arvas.

Kui aga vaadelda *Teie* katset senist filosoofia ajalugu olemist silmas pidades läbi näha languse ajaloona ning sellepärast "destrueerida", siis on võib-olla mõnigi püüdnud Martin Heideggeri nimetada õhtumaise filosoofia halvaks südametunnistuseks.

Milles te näete selle kõige iseloomulikumat tundemärki (*das Merkmal - Ü.M.*) – et mitte ütelda kõige iseloomulikumat mälestusmärki (*das Denk-mal - Ü.M.*) –, mida Te nimetate "olemisunustuseks" ja "olemishüljatuseks"?

HEIDEGGER: Kõigepealt pean ma ühes suhtes korrigeerima *Teie* küsimust, kui Te kõnelete "languse ajaloost". See *ei ole negatiivselt* arvatud!

Ma ei kõnele mitte mõnest languse ajaloost, vaid ainult olemise saatmistust (*vom Geschick des Seins - Ü.M.*), kuivõrd olemine võrd-

luses olemise avatusega kreeklastel üha rohkem ja rohkem eemale tõmbub – kuni olemise laialilaotumiseni pelga esemelisusena teaduse jaoks ning tänapäeval pelga koosseisuna maailma tehnilise allaheitmise jaoks. Niisiis: see ei ole mitte mõni languse ajalugu, vaid see on *olemise eemaletõmb*, milles me seisame.

See olemisunustuse kõige iseloomulikum tundemärk – ning unustust tuleb siin *alati* mõelda kreekalisest lähtudes, *λήθη*'st, s.t. olemise varjumisest, eemaletõmbumisest lähtudes –, noh, selle saatmistu iseloomulikem tundemärk, milles me seisame, on – niivõrd kui mina seda ülepea nägema ulatun, – see fakt, et olemisküsimust, mille ma sean, ei ole veel mõistetud.

WISSER: Kaht asja peetakse Teie poolt üha jälle küsitavaks ning tehakse küsimisväärseks: *teaduse ülevõimu taotlus* ning *arusaam tehnikast*, mis ei näe tas midagi peale kõlvulise vahendi jõudmaks kiiremini kunati soovitud sihile. Just meie ajal, mil enamik inimesi loodab endale teaduselt kõike ning mil neile üle maailma ulatuvate, kuid maailmakaugete kaugnägemissaadetega demonstreeritakse, et inimene saavutab tehnika läbi selle, mis ta ette võtab, valmistavad Teie mõttet teaduse üle ja tehnika olemuse üle paljudele peamurdmist. Mida Te tahate *esiteks* sellega ütelda, kui väidate: teadus ei mõtle?

HEIDEGGER: Et kõigepealt selle peamurdmisega alustada: ma leian selle olevat täiesti tervisliku! Tänapäeval on maailmas veel liiga vähe peamurdmist ja üks suur mõttelagedus, mis on just olemisunustusega seotud.

Agas see lause: teadus ei mõtle, mis palju kõmu tekitas, kui ma ta ühes Freiburgi loengus välja ütlesin, tähendab: *teadus* ei liigu *filosoofia dimensioonis*. Agas ta on, ilma et ta seda teaks, sellest dimensioonist *juhatatud*.

Näiteks: füüsika liigub ruumis ja ajas ja liikumises. Mis on liikumine, mis ruum, mis aeg, seda ei saa teadus teadusena otsustada. Teadus niisiis ei *mõtle*, *selles* mõttes ei *saagi* ta oma meetoditega mõelda.

Näit. ei saa ma füüsikaliste meetoditega ütelda, mis on füüsika. Mis on füüsika, seda saan ma ainult mõelda – filosoofilise küsimise viisil. Lause: teadus ei mõtle, *ei ole* mingi *etteheide*, vaid on ainult teaduse seesmise struktuuri *kindlakstegu*: ta olemusse kuulub see, et ta on ühelt poolt juhatatud sellest, mida mõtleb filosoofia, teiselt poolt aga ise unustab selle mõelda-tuleva ega pane seda tähele.

WISSER: Ning mida Te arvate, kui kõnelete *teiseks* sellest, et tänapäeva inimkonnale on aatomipommi ohust suurem see tehnika seadus, see “seadest” (*das “Gestell” – Ü.M.*), nagu Te nimetate tehnika põhitõmmet tegelikku seadmise viisil koosseisuna (*als Bestand – Ü.M.*) ilmsiks tuua, teisiti väljendatult: kõike ja igat ühe nupulevajutusega väljatellitavaks teha?

HEIDEGGER: Mis tehnikasse puutub, siis on minu tehnika olemuse määratlus, mida ei ole senini veel mitte kuskil omaks võetud, see – ütlemaks seda konkreetselt –, et moodne loodusteadus põhineb moodsa tehnika olemuse arengul ning mitte ümberpöörduvalt.⁴

Kõigepealt tuleb ütelda, et ma ei ole tehnika vastu. Ma ei ole mitte kunagi kõnelnud tehnika vastu, ka mitte selle niinimetatud deemonliku vastu tehnikas. Vaid ma katsun: mõista tehnika olemust.

Kui te tsiteerite seda mõtet aatomipommi ohtlikkusest ja tehnikast veel suuremast ohtlikkusest, siis mõtlen ma sellele, mis tänapäeval areneb biofüüsikana, et me oleme ettenähtavas ajas suutelised inimest nõnda tegema, s.t. puhtanisti ta orgaanilises olemuses nõnda konstrueerima, kuidas teda vajatakse: osavad ja oskamatud, nutikad ja – rumalad. Nõnda kaugele läheb see! Tehnilised võimalused on tänapäeval valmis ning juba Nobeli laureaate poolt ühel istungil Lindaus välja üteldud – mida ma ühes ettekandes aastate eest Messkirchis juba olen tsiteerinud.

Niisiis: ennekõike tuleb tõrjuda arusaamatus, justkui oleksin ma tehnika vastu.

Ma näen tehnikas, nimelt ta olemuses, et inimene seisab võimu all, mis kutsub teda välja ning mille suhtes ta ei ole enam vaba – et siin annab endast miski teada, nimelt olemise tõmme inimese poole – ning et see tõmme, mis varjub tehnika olemuses, tuleb võib-olla ühel päeval oma varjamatuses ilmsiks.

Kas see juhtub, ma ei tea. Ma näen aga tehnika olemuses esimest ilmutust ühest väga palju sügavamast saladusest, mida mina nimetan “isenemiseks” (das “Ereignis” – Ü.M.) – millest te võiksite järeldada, et ei saa juttugi olla vastuseisust või lõplikust otsustusest tehnika üle. Vaid asi seisab selles, et mõista tehnika ja tehnilise maailma olemust. Minu arvamise järele ei saa see juhtuda niikaua, kui filosoofiliselt liigutakse subjekti-objekti suhte sees. See tähendab: *marxiismilt* ei saa tehnika olemust mõista.

WISSER: Kõik Teie kaalutlused põhinevad sellel küsimusel ja suubuvad sellesse, mis on teie filosoofia põhiküsimus, “olemisküsimusse”. Te olete üha uuesti viidanud sellele, et Te ei taha senistele teesidele olemise kohta uut lisada. Kuna just olemist on õige erinevalt määratletud, näiteks omadusena, võimalikkuse ja tegelikkusena, tõena, isegi jumalana, küsite Te mõistetava kooskõla järele; ning nimelt mitte mõne ülesünteesi mõttes, vaid küsimusena olemise mõtte järele.

Missuguses suunas rajab endale läbi Teie mõtlemise teed vastus küsimusele: millepärast on olev ega pigem mittemiski (*nicht vielmehr Nichts* – Ü.M.)?

HEIDEGGER: Siin pean ma vastama kahele küsimusele. Esiteks: olemisküsimuse selgitus. Ma usun, et siin on Teie küsimuseseades teatav ebaselgus. Tiitel “olemisküsimus” on kahetähenduslik.

Ükskord tähendab olemisküsimus küsimust oleva järele olevana. Ning selles küsimuses määratletakse, mis on olev. Vastus sellele küsimusele annab olemise määratluse.

Aga olemisküsimust võib mõista ka selles mõttes: millel põhineb iga vastus küsimusele oleva järele, s.t., milles ülepea põhineb olemise varjamatus? Näite varal üteldult: kreeklased määratlevad olemist olemasoleva olemasolevusena. Olemasolevuses kõneleb olevik, olevikus on aja moment, niisiis on olemise määratlus olemasolevusena suhestatud ajaga.

Katsun ma nüüd olemasolevust määratleda ajast lähtudes ning vaatan mõtlemise ajaloo ringi, mida on üteldud aja kohta, siis leian ma Aristotelesest peale, et aja olemus on määratletud lähtudes juba ühest *määratletud* olemisest. Niisiis: traditsiooniline aja mõiste on kõlbmatu. Ning *sellepärast* olen ma katsunud "Olemises ja ajas" arendada aja ja ajalisuse uut mõistet ekstaatilise avatuse mõttes.

Teine küsimus on see küsimus, mille seadis juba Leibniz ja mille võttis uuesti üles Schelling ja mida ma sõnasõnalt jälle kordan oma juba nimetatud ettekande "Mis on metafüüsika?" lõpus.⁵

Aga: minu juures on sellel küsimusel täiesti teine mõte. Harilik metafüüsiline ettekujutus sellest, mida selle küsimusega küsitakse, tähendab: millepärast on ülepea *olev* ega pigem mittemiski? See tähendab: kus on selle *põhjus* (*die Ursache - Ü.M.*) ja *põhi*, et on *olev* ega mittemiski?

Mina küsin seevastu: millepärast ülepea on olev ega mitte hoopis *enam mittemiski* (nicht viel *mehr Nichts - Ü.M.*)? Millepärast on oleval eelis, millepärast ei mõtelda mittemiskit olemisega identsena? See tähendab: millepärast valitseb ja kust tuleb olemisunustus?

See on niisiis üks täiesti teine küsimus kui *metafüüsiline* küsimus. See tähendab: mina küsin "Mis on metafüüsika?" Mina ei küsi *metafüüsilist* küsimust, vaid küsin metafüüsika *olemuse* järele.

Nagu Te näete, on need küsimused kõik ebaharilikult rasked ning harjunud arusaamisele õigupoolest ligipääsmatud. Läheb tarvis pikka peamurdmist ja pikka kogemust ja tegelikku vaidlust suure *traditsiooniga*. Üks suuri ohte meie mõtlemisele on tänapäeval just see, et mõtlemisel - niisiis filosoofilise mõtlemise mõttes - ei ole enam tegelikku alapärast suhet traditsiooniga.

WISSER: Silmanähtavalt seisneb Teie jaoks kõik subjektiivsuse lammutamises, mitte selles tänaseks suurekskirjutatus, antropoloogilises ja antropotsentrilises, mitte selles ettekujutuses, et inimene on oma olemuse juba tabanud selle teadmise näol, mis tal endast on, ja selle tegemise näol, millega ta toime tuleb. Need juhatavad inimesele, selle asemel et tähele panna kohal-olu (*des Da-seins - Ü.M.*) kogemust, milles inimene tunnetab ennast olemisele avalil olevusena ning milles olemine andub mitte-varjatuseks. Inimese olemise säärase muutumise vältimatuse tõendamise kohta käib kogu Teie töö.

Kas Te näete märke sellest, et see vältimatuna mõeldud muutub tegelikuks?

HEIDEGGER: Kuidas näeb välja mõtlemise saatus (*das Schicksal* – Ü.M.), ei tea mitte keegi. Aastal 1964 kõnelesin ma ühes ettekandes Pariisis, mida ma ise ei pidanud, mis kanti ette prantsuskeelses tõlkes, tiitli all: “Filosoofia lõpp ja mõtlemise ülesanne”.⁶ Niisiis teen ma *vahet* filosoofia, s.t. metafüüsika, ja mõtlemise vahel, nii nagu mina teda mõistan.

Mõtlemine, mille ma selles ettekandes filosoofia vastu sean – mis sünnib ennekõike selleläbi, et taotletakse kreeka *ἀλήθεια* olemuse selgitust –, see mõtlemine on asja poolest metafüüsilise mõtlemise suhtes väga tunduvalt lihtsam kui filosoofia, ent just nimelt oma lihtsuse tõttu väga tunduvalt raskem täideviimises.

Ning ta nõuab: uut hoolt keele pärast, ei mingit uute terminite leiutamist, nagu ma ükskord mõtlesin, vaid tagasiminekut meie oma, kuid pidevalt hääbumisest haaratud keele algupärasele sisule.

Üks tulev mõtleja, kes võib-olla seatakse ülesande ette üle võtta see mõtlemine, mida mina katsun *ette valmistada*, see peab vastama ütlusele, mille pani ükskord kirja Heinrich von Kleist ning mis kõlab:

“Ma taandun selle ühe ees, keda veel kohal ei ole, ning kummardan talle tuhat aastat ette ta vaimu ees.”

KIRJANDUS. MÄRKUSED

- ¹ Martin Heideggeriga kõneles Mainzi Ülikooli korraline professor filosoof Richard Wisser (1927) 24. septembril 1969 Teise Saksa Kaugnõgemise (*ZDF*) saates “Martin Heidegger. 80. sünnipäevaks”. Peale kõneluse kuulusid saatesse veel *statement*’id Carl-Friedrich von Weizsäckerilt, Maurice de Gandillacilt, Medard Bossilt, Ernst Jüngerilt, Koichi Tsujimuralt, Emil Staigerilt, Leo Gabrielilt, Karl Löwithilt, Dolf Sternbergerilt, Heinrich Ottilt, Karl Rahnerilt ning Richard Wisserilt endalt. Esmakordselt avaldati kogu saatetekst raamatuna 1970. aastal: Martin Heidegger im Gespräch. Herausgegeben von Richard Wisser. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 1970. Sünnie tõlge on tehtud teosest: ANTWORT. Martin Heidegger im Gespräch. Herausgeber Günther Neske, Emil Kettering. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1988. S. 21–28. Samas (S. 29–77) meenutab R. Wisser pikevalt ka kõneluse-lugu ennast pealkirja all “Järelemõtlik tänulikkus” (“Nachdenkliche Dankbarkeit”).
- ² M. Heidegger. Was ist Metaphysik? // M. Heidegger, Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Band 9: Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 104.
- ³ K. Marx. Teesid Feuerbachi kohta // K. Marx, F. Engels. Valitud teosed kahes köites. 2. kd. Tallinn, 1960. Lk. 334.

- ⁴ Martin Heideggeri tehnikakäsituse kohta vt. lähemalt: M. Heidegger. Küsimus tehnika järele // Akadeemia. Tartu, 1989. Nr. 6. Lk. 1195–1222. Eriti teaduse kohta vt. täiendavalt ka: M. Heidegger. Filosoofia lõpp ja mõtlemise ülesanne // Looming. Tallinn, 1988. Nr. 8. Lk. 1081–1088.
- ⁵ Vt.: M. Heidegger. Was ist Metaphysik? S. 122.
- ⁶ Viide selle ettekande tõlkele eesti keelde on märkuses 4.

SISUKORD

Ülo Matjus. <i>STUDIA PHILOSOPHICA</i> saateks	3
Priit Kelder. Uuskonfutsiaanluse peamiste ontoloogiliste ja kosmoloogiliste kategooriate ajalooline eritlus. Kategooria <i>qi</i>	6
Eduard Parhomenko. Gottlob Benjamin Jäsche Immanuel Kanti loengute väljaandjana	23
Leonid Stolovitš. Uuskantiaanluse õpetus üldkehtivatest väärtustest. Vene keelest tõlkinud Ülo Matjus	41
Tõnis Idarand. Põhjendamise probleem ja empirism väärtusfilosoofias	60
Tõnis Idarand. Naturalistlik ja kognitivistlik metaetika Hume'i seadusest	77
Valdar Parve. Antifundamentalismist	100
Peeter Mürsepp. Katastroofiteooria: kas alasti kuningas või uus kvaliteet objektiivse reaalsuse kirjeldamises?	109
Ray Abrahams (Cambridge). Kaos ja katšinid. Inglise keelest tõlkinud Eva Rein	123
Eero Loone. Eesti filosoofia ida ja lääne piiril	129
Martin Heidegger kõneluses Richard Wisseriga. Saksa keelest tõlkinud Ülo Matjus	156

Tartu Ülikooli toimetised
Vihik 962
STUDIA PHILOSOPHICA I (37)
Tartu Ülikool
EE2400 Tartu, Ülikooli 18
Korrektor L. Jago
10,88. 10,25. T. 203. 400
TU trükikoda. EE2400 Tartu, Tügi 78.