

DISSERTATIONES PHILOLOGIAE GERMANICAE
UNIVERSITATIS TARTUENSIS

**MINA KUI RUUMILIS-AJALINE
KONSTRUKT:
EESTI JA SAKSA NOORTE
ELUFIKTSIOONID**

REET LIIMETS



TARTU ÜLIKOOLI
KIRJASTUS

Kaitsmisele lubatud 25.01.2005 Tartu Ülikooli germaani-romaani filoloogia osakonna nõukogus.

Oponent: Jüri Orn, pedagoogikakandidaat, TPÜ emeriitprofessor

Keeletoimetaja: Airi Liimets, kasvatusfilosoofia doktor, EMA dotsent

Avalik kaitsmine toimub 20.04.2005. Tartu, Ülikooli 17, ruumis 103

ISBN 9949–11–018–1 (trükis)

ISBN 9949–11–019–X (PDF)

Autoriõigus Reet Liimets, 2005

Tartu Ülikooli Kirjastus

www.tyk.ee

Tellimus nr. 50

Kõik jääb lõputult lõhestatuks.
Kõik jääb tervena poolikuks.
Kõik jääb latusalt lünklikuks...

.....

Elu ei ole teooria.
Pigem teoorija.

(A. Alliksaar)

SISUKORD

Eessõna	9
Sissejuhatus	10
1. MINA KUI KONTROVERS INIMTEADUSTES	16
1.1. Narratiivne <i>Mina</i>	31
1.2. Autobiograafiline <i>Mina</i>	48
2. ELU KUI FIKTSIOONI PIIRIDEST JA NENDE PIIRIDE UURIMISE PIIRIDEST	73
2.1. <i>Mina</i> kui <i>locus, il-locus</i> ja <i>topos</i> : subjektiivsus kui autosemiosfäär ...	73
3. EESTI JA SAKSA NOORTE ELUFIKTSIOONID	84
3.1. Eesti noorte elufiktsioonid	93
3.1.1. Topos I: Lähedus on lähedal ja kaugus on lähedal — kõik on lähedal	93
3.1.2. Topos II: Lähedus kaugeneb — kaugus on staatiline liikumatus	102
3.1.3. Topos III: Lähedus on kaugel ja kaugus lähedal — kõik on kaugel	111
3.1.4. Kokkuvõttev analüüs	119
3.2. Saksa noorte elufiktsioonid	125
3.2.1. Topos I: Lähedus on lähedal ja kaugus on lähedal — kõik on lähedal	125
3.2.2. Topos II: Lähedus kaugeneb — kaugus on staatiline liikumatus	132
3.2.3. Topos III: Lähedus on kaugel ja kaugus lähedal — kõik on kaugel	138
3.2.4. Kokkuvõttev analüüs	144
4. SAKSA JA EESTI ELUFIKTSIOONIDE VÕRDLU	150
Kokkuvõtteks	156
Zusammenfassung	158
Kasutatud kirjandus	162

EESSÕNA

Käesoleva töö kirjutamist alustasin doktorandina Tartu Ülikooli haridusteaduskonnas. Kaitsmis- ning avaldamisküpsuks sai see vormitud aga filosoofiateaduskonna germaani-romaani filoloogia osakonnas — minu nõ koduinstiitutsioonis, kus lõpetasin 1978. aastal saksa filoloogina Tartu Riikliku Ülikooli ning kus praegu õpetan ise tulevasi germaniste. Teekonna algusaeg — aastad haridusteaduskonnas — pole aga vaatamata kohamuutusele kadunud mälust ning jäänud mälestused ei kao. Kui alustadagi algusest, siis kõigepealt tahan tänada Siret Polikarpust ja Heino Heinlat, kelle humoorikas soojus on saatnud mind tänini. Tolleaegsele töö juhendajale dotsent Inger Kraavile olen eriti tänulik mulle jäetud akadeemilise vabaduse eest selle sõna parimas tähenduses. Tänada soovin ka professor Edgar Krulli, kellega peetud elavate ning isegi teravate diskussioonide tules selginesid, koondusid ning avardusid mu mõtted ja ideed; teravdus kriitikameel. Endal kujunenud kriitilise eluhiaku eest olen aga tänu võlgu oma armsale varalahkunud kasvatusteadlasest isale Heino Liimetsale, keda mäletan korduvalt toonitamas, et tähtsaim teaduses on oskus võtta kõige olemasoleva suhtes esmalt kriitiline hoiak.

Filosoofiateaduskonnast kuulub mu tänu kõigepealt professor Krista Vogelbergile, kes oli lahkelt nõus võtma mind mu doktoritööga oma akadeemilisse ringi, pakkuma toetust ning asjatundlikku juhendamist. Kompetentset abi saksa kirjanduse valdkonda jäävates küsimustes olen saanud headelt kolleegidelt Erika Kärnerilt ja Eve Pormeistrilt saksa filoloogia õppetoolist ning kunagiselt kursusekaaslaselt Linda Jahilolt O. Lutsu nim Tartu Linna Keskraamatukogust. Erilisi tänusõnu tahan lausuda veel kolleeg Axel Jagau'le, kel jätkus ikka soovi ja kannatust olla kaasaratlejakaks selle üle, kuidas oleks parim saksa filosoofide keerulisi mõtteid väljendavaid sõnu panna ümber meie maakeelde. Kolleegidest ei jää veel kindlasti tänuta Milvi Kaber, kes ikka ja alati on suutnud säilitada nõ pikka meelt, kui mu doktoritööle pühendatud elu mind ehk mõnedes küsimustes liig kannatamatuks muutis.

Antud töö ideed ja mõtted oleks ehk leidnud väljendamist veidi teistsugusel kujul, kui neid poleks aidanud praegu eestleitavas vormi suruda mu kasvatusteaduskonnast õe Airi Liimetsa loov keelekorrektuur. Kõige lõpuks tahan tänada oma ema ja poega, et nad vaatamata selle doktoritöö kirjutamise protsessis minuga paratamatult kaasaskäinud paljudele *Mina*-ruumidele end meie ühises kodus siiski kitsalt ei tundnud. Otse vastupidi — ruumi jätkus veel Kutilegi.

SISSEJUHATUS

Mõiste *Mina*¹ on läbi aegade olnud probleemiks väga erinevates inimest uurivates teadusdistsipliinides. Näiteks Kay Deaux' (1992, lk 9) sõnutsi on *Mina* kaas-aegses sotsiaalpsühholoogilises kirjanduses väga ohtralt kasutatavaks sõnaks. Tema analüüside kohaselt on ajavahemikus 1981–1990 seda mitmesugustes erinevates seostes ette tulnud 36 445 korral. Huvi kasvu *Mina*-probleemaatika vastu tänapäeval põhjendatakse muuhulgas üldiste sotsiaalkultuuriliste arengutendent-sidega. Vastukaaluks nn jupiajastu iseenda presenteerimisele ehk rollilisele käitumisele olevat üha enam hakatud tähelepanu pöörama sisemistele väärtustele, otsima oma *sisemist Mina* (Deaux 1992). Saksa kirjandusteadlane Sylvia Schwab (1981) seletab suurt huvi *Mina* vastu elu liigse politiseeritusega ning teaduslikkusega. Schwab'i järgi tekkiski just seetõttu 1960. aastate lõpul ning 1970. aastate algul saksa kirjanduses liikumine, mida iseloomustas huvi teadvuse ja mälu-protsesside vastu. Sellest lähtus omakorda uutmoodi kirjanduslik jutustamislaad, mida saksa kirjanduses hakati tähistama mõistega “uus tundlikkus”. “Uus tundlikkus” kui lähenemisviis ei olnud aga iseloomulik ainult kirjandusele, vaid ka sotsioloogia, psühholoogia, kasvatusteadusele jne, puudutades seega väga erinevaid elu väljendusvorme. “Uue tundlikkuse” tunnusteks olid spontaansus, anti-institutsionaalsus, alternatiivsed eluvormid, sundimatus, loomulikkus, huvi fantastilise ja irratsionaalse, tunnete ning üldse psüühiliste protsesside vastu (Schwab 1981).

Tänapäeval tegelevadki *Mina* kui sellisega väga paljud teadusdistsipliinid: psühholoogia, kvalitatiivselt mõtleval sotsioloogia (Fuchs 1984 jt), erinevad antropoloogiad (Macha 1989; Benthien & Velten 2002; Röcke 2002 jt), aga samuti psühhiaatria (Tölle 1999), etnoloogia (Paul 1999), kasvatusfilosoofia (A. Liimets 2004), emakeele ja võõrkeele õppimise teooriad (Laine 1988; Guiora 1984; Guiora & Acton 1979; R. Liimets 2001) ja — nagu ülal juba viidatud — ka kirjandusteadus (Schwab 1981; Nübel 1994; Braungart 1995). Seda loetelu oleks võimalik jätkata veelgi.

Ajaloolises perspektiivis on antud juhul tegemist aga üksnes ühe teaduslikus mõttes vana probleemi taasaktualiseerimisega (Rorty 1999). Filosoofilise mõtlemise traditsioonis on näiteks juba alates Leibnizist otsitud vastust küsimusele, kuidas määratleda inimese refleksiivset maailmas olemise viisi (Frank 2002). M. Franki arvates just alates Leibnizist hakkas nominaliseeritud *Mina* muutuma erinevate refleksiivsete olemisviiside üheks võimalikuks tähistuseks.

Kaasaegsetes inim- ning humanitaarteadustes kasutatakse üldmõistet *Mina* identsuse, individuaalsuse, subjektiivsuse ning isiksuse, aga ka teadvuse ning mälu tähistamiseks (nt Loevinger & Blasi 1991; Higgins 1996; Strauman 1996; Frank 1991, 2002; Gerhardt 1999; Frank & Haverkamp 1988; Küchenhoff 1988; Henrich 1999; Husserl 1993; Epstein 1993 jt). Samas funktsioonis esineb *Mina* kirjanduslikes tekstides (vrd Hilbig 2001; Wolf 1981; 1997).

¹ Siin ja edaspidi kirjutame sõna *Mina* nimisõnana saksa keele eeskujul suure tähega.

Keskseks uurimisprobleemiks on *Mina* ka käesolevas töös. Sõnaühend “ruumilis-ajaline” töö pealkirjas osutab sellele, et meie vaatenurk *Mina*’le on seotud eelkõige mõistega *identsus*. Üldiselt on inimteadustes traditsiooniks kujunenud käsitleda *Mina* kui identsust mitte ruumilise, vaid hoopis ajalise fenomenina. Mõistet *identsus* on näiteks püütud määratleda subjektiivse ja objektiivse aja aspektist (Byrne & Shavelson 1996; Hattie 1992; Haußer 1995; Erikson 1968; Bude 1999; Nassehi & Weber; Nassehi 1992; 1994; Corsten 1994; Röttgers 1988; Kant 1945; 1998). Kognitiivsetele käsitlustele on omane käsitada *Mina* “puhta sisemise aja” nn emanatsioonina (vrd Filipp 1993; Wicklund 1993). Arengupühholoogias on saanud tavaks läheneda identsusele kui erinevate arengufaaside kronoloogiliselt järjestatud hierarhiale (Erikson 1968).

Eesti päritolu ameerika psühholoogi Jaan Valsineri arvates jääb aga kõigi nimetatud käsitluste puhul tabamatuks identsuse kui teatud teadvusliku kvaliteedi tekkimine (Valsiner 1997). Kõige teravam kriitika osaliseks said traditsioonilises mõtlemisviisis juurdunud *Mina*-, identsuse- ja enesekontseptsioonikäsitused 1985. aastal ajakirjas “American Psychologist” ilmunud Kenneth Gergeni artiklis “The Social Constructionist Movement in Modern Psychology”. Gergen heidab seal psühholoogiale ette, et see lähtub teaduslikust maailmapildist, mis oma olemuselt olevat mehhanistlik ja orgaaniline. Inimese psüühika käsitlemisel domineerivad füüsikaline kausaalsuse põhimõte ning individuaatsiooni vaadeldavat peamiselt kui orgaanilist küpsemist (Gergen 1985a; Hermans & Kempen 1991; Cole 1996; Warren 1990 jt). Arvestamata jäävat taolisel juhul erinevate kultuurikeskkondade ja -ajastute spetsiifika (Cole 1996; Block 1995). Nii olevatki näiteks identsuse-, *Mina*-, ja teadvusekäsitused eiranud põhimõtet, et individuaatsioon kui selline on kultuurispetsiifiline fenomen. On arvatud, et teaduses konstrueeritud mõtlemis- ja käitumistüüpide alusel on võimalik teha üldistusi *Mina* kui sellise arengu kohta, sõltumata konkreetsest kultuuri- ja ajastu-kontekstist (vrd Cole 1996).

Meie identsusekäsitlustes domineerib ruumiline dimensioon ajalise üle, kuna soovime leida lähenemisviisi, mis võimaldaks käsitada identsust teatud konkreetse subjektiivse lokaliseeritusena ehk singulaarse olemisviisina, mis ühtaegu osutub ka intersubjektiivseks koos-olemiseks. Sügavama mõistmise huvides saavad antud töös kaasatud käsitused teadvusest, enesekontseptsioonist, individuaalsusest, samuti mälu uurimise valdkondadest. Ehkki *identsus* on kaasaegsetes psühholoogilistes, sotsioloogilistes, filosoofilistes ja kasvatusteaduslikes käsitlustes teoreetiliselt äärmiselt koormatud mõiste, püüame sellele vaatamata otsida ning leida nimetatud seosteväljas liikudes oma isikupärast lähenemisviisi (nt R. Liimets 2001a; 2002; 2003; 2004).

Käesoleva **neljast peatükist koosneva töö teoreetilise osa eesmärgiks** ongi otsida lähenemisviisi, mille abil oleks võimalik põhjendada identsuse kui intersubjektiivse fenomeni kujunemist. Meie **teoreetiliseks hüpoteesiks** on aga väide, et identsus intersubjektiivse fenomenina on käsitatav kui fiktsionaalsete ruum-aegade mälu. **Teoreetilise osa ülesandeks** on formuleerida põhimõtted, millest lähtudes asume konstrueerima fiktsioone eesti ja saksa noorte eludest.

Töö **empiirilise osa eesmärgiks** on selgitada, kuidas identsus kui fiktsionaalne piiriruum kujuneb dialoogist kui erinevate tähendusväljade nihkest. Empiirilise osa **ülesanneteks** on piiritleda:

1. missuguste tähendusvariatsioonide kaudu avaldub nõukogude Eesti noorukitele omane identsus;
2. missugustest tähendusmodifikatsioonidest kujunes kunagise Saksa Demokraatliku Vabariigi noorukite identsus.

Eesti ja saksa noorukite **identsuse empiirilisel uurimisel lähtume järgmistest hüpoteesidest:**

1. 1960. aastate Eesti ja Saksa Demokraatliku Vabariigi noorte põlvkondade identsus kujunes ajastu-eripäraseks situatsiooniks, kus mälu ei saanud avalikult ilmneva intersubjektiivse sünkronisatsioonina kesta;
2. pikemas perspektiivis kaasneb taolise identsusega inimeste vastastikune kaugenemine;
3. määravaks muutuvad pragmaatilisest kasusuhetest lähtuvad orientatsioonid.

Esimeses peatükis “*Mina* kui kontrovers inimteadustes” püüame leida lähene-mist, mis võimaldaks ületada inimteadustes *Mina* kui identsuse käsitlemisel seni domineerinud ruumi ja aja dihhotoomia. Kogu meie käsitusviisi lähtepunktiks on idee singulaarsest olemisviisist kui koos-olemisest. Antud idee pärineb 20. sajandi alguse šveitsi psühholoogilt ja antropoloogilt Ludwig Binswangerilt, kellel singulaarsus on sünonüümne sõnaühendiga *Mina-olen-sus* (“Ichbinheit”), mis osutab, et *Mina* tähistab sellist elamis- ehk olemisviisi, mis individuaalselt unikaalsena juurdub alati teatud konkreetse kultuurilises koos-olemises. Seega *Mina-olen-sus* (“Ichbinheit”) on mõistetav ühtaegu kui *Meiesus* (“Wirheit”). Binswangeri käsitus haakub mainitud idee tasandil meie töö kontekstis vene kirjandusteadlase ja semiootiku Mihhail Bahtini (1986) nägemusega, mille kohaselt identsust kui subjektiiv-kultuurilist fenomeni konstitueerib dialoogilisus. Ka Juri Lotmani (1999, lk 25) parafraseerides saab väita, et dialoogilisus eelneb identsusele ning loob identsust. Liikudes aga edasi saksa sotsiaalteadlase Thomas Luckmanni (1983) mõtteradu pidi, jõuame järelduseni, et identsus on mõistetav kui erinevate subjektiivsete rütmide ning tähenduste sünkronisatsioon. Luckmann suunab meid omakorda aga edasi 20. sajandi teadmissotsioloogi Alfred Schützi käsituste juurde. Erinevate teadusdistsipliinide poolt esitatud seisukohtade suhtes *Mina*-probleemi valdkonnas saab võetud kriitiline hoiak. Positsioneerudes sel kombel erinevate teadusdistsipliinide tähendusruumidesse, mõistame, et iga-suguse identsuse kui teadvusliku kvaliteedi kujunemine saab alguse ja areneb üksnes intersubjektiivse sünkronisatsiooni ning diakroonia semiootilistes väljades (Husserl 1952; 1993; Lotman 1990, 1999, 2001; Valsiner 1997). Taolisena täidab esimene peatükk töö kui terviku suhtes hüpoteetiliste teoreetiliste lähte-positsioonide rolli.

Esimese peatüki alaosades “Narratiivne *Mina*” ja “Autobiograafiline *Mina*” küsime, missuguseid võimalusi võib leida 20. sajandi viimasel veerandil lääne-

likus kultuurikontekstis levima hakanud narratiivsetest ning autobiograafilistest käsitlustest singulaarse koos-olemise ehk identsuse kui intersubjektiivse fenomeni mõistmiseks. Nii narratiivne kui autobiograafiline uurimissuund tekkisid kaas-aegsetes inimteadustes vajadusest leida uusi ja alternatiivseid lähenemisviise inimese kui sellise mõtestamiseks.

Traditsioonilised käsitused inimesest kui abstraktsest objekt-*Mina*'st leiti olevat üheks põhjuseks, miks sotsiaalteaduslik mõtlemine on jõudnud teatud kriisi. Taoliste nn traditsiooniliste käsitluste eesmärgiks polnud määratleda inimest kui individuaalsust, st kui subjektiiv-kultuurilist unikaalset *Mina*, vaid luua teatud unifikseeritud teaduslikkuse kriteeriumidele vastavaid *Mina*-tüüpe. Ameerika filosoof Ken Wilberile (2002) toetudes võimegi väita, et *Mina* kui individuaalsust käsitleti kui tühipaljast objekti monoloogse pilgu jaoks ning mitte kui subjekti, kes kui *Mina*-ruum on ühtaegu potentsiaalne *Sina*-ruum ja *Sina*-ruumina jälle *Mina*-ruum. On ju dialoogilisus *Mina* kui sellise primaarseks arengutingimuseks (vrd Valsiner 1997). Individuaalsus areneb intersubjektiivse sünkronisatsiooni mõjuväljas. Esimese peatüki ülalnimetatud alaosades otsime järelikult muuhulgas vastust ka teadusmetodoloogilisele probleemile, mil määral suutsid narratiivne ja autobiograafiline lähenemine (kui kvalitatiivselt orienteeritud mõtlemisviisid inimteadustes) lõhkuda traditsioonilise sotsiaalteaduse monoloogilise “dialoogilisuse” ringi, kui vastandada kirjeldatud kriisi sattunuks nimetatud maailmamõistmist meie lähtepunktiks olnud A. Schützi, L. Binswangeri, E. Husserli, M. Bahtini ja J. Lotmani ideedele.

Meie oma lähenemistena *Mina* mõistmisel määratleme kontroversuse põhimõtet. Tahame piiritleda oma *Mina*- ja identsusekäsitlust, kuid ühtaegu mõistame, et definiitselt ühetähendusliku määratluseni pole antud juhul ka kõige parema tahtmise korral võimalik jõudagi, sest kui seada endale taoline eesmärk, siis satume paratamatult ka ise teatud suletud monoloogilisuse ringi. Esimese peatüki kõigi alaosade omavahelised seosed on eelnevast tulenevalt diskussioonilised. Keskseks diskussiooniobjektiks on sealjuures küsimus, kas aega kui sellist saab käsitada *Mina* ehk identsuse määratlemise primaarse alusena. Kõigi esimese peatüki osade jooksul tehtud järeldusi ei tohiks meie lähenemise põhimõtet silmas pidades käsitleda mitte mingite lõplike tõdedena, vaid kutsena dialoogile. Seda lootusega, et erinevate ideede vahelises dialoogis satuks *Mina* kui selline talle seni tundmatuks jäänud mõistmisringi.

Teise peatüki “Elu kui fiktsiooni piiridest ja nende piiride uurimise piiridest” eesmärgiks on sünteesida esimese peatüki kui terviku ideed ning ühtaegu luua ja põhjendada oma isikupärane käsitlus identsusest kui ruumilis-ajalisest fenomenist. Arutluste tulemusena tahame jõuda nende printsiipide formuleerimiseni, milledest lähtudes hakkame kirjandustekstide kui nn empiiriliste uurimisallikate alusel analüüsima identsust intersubjektiivse sünkronisatsioonina.

Kolmandas peatükis “Eesti ja saksa noorte elufiktsioonid” uurime noorte elu käsitlevatele romaanidele ning jutustustele tuginedes seal väidetavalt 16–25-aastaste eesti ja saksa noorte identsuse kujunemist 1960ndate algusest kuni 1980ndate lõpuni. Miks just sel ajaperioodil? Eestis pole nimelt siiani vaadeldud

identsuse arengut nõukogulikustumisprotsessi kui sellise aspektist lähtudes (vrd Aareleid 2001). 1960ndate aastate Eesti noortepõlvkond oli selles mõttes ju eriline, et nende kasvukeskkonnaks oligi olnud ainult nõukogude ühiskond. Kultuurijärjepidevuslikult olid nad vanemate ja vanavanemate mälestuste kaudu endise Eesti Vabariigi elunarratiiviga küll seotud. See ei haakunud aga 1960ndate aastate nõukogude Eesti ühiskonnale iseloomulike eluperspektiividega. Nii nimetamegi 1960ndate aastate alguse eesti noortepõlvkonda kultuurijärjepidevuse mõttes pidetuks ehk 'minevikuta tuleviku-generatsiooniks'.

Ülekantud tähenduses on ju ka SDV-i noorte puhul võimalik rääkida nõukoguliku identsuse kujunemisest, sest meie poolt vaadeldaval ajaperioodil olid eesti ja saksa ühiskonnad sotsiaal-poliitiliselt lähedased süsteemid. 1960ndate alguse saksa noored erinesid aga eestlastest seeläbi, et pidid nad ju sakslastena ühel Saksamaa territooriumil elades poliitilis-sotsiaalselt end erinevalt identitseerima nendest sakslastest, kes elasid teisel pool Berliini müüri.

Ülalnimetatud ajaetappide noorte elufiksioonide loomisel lähtume järgmistest ilukirjanduslikest tekstidest (jutustustest ja romaanidest).

1.) 1960ndate algus–1970ndate algus:

Mati Unt “Hüvasti, kollane kass” ning “Võlg”, Aino Pervik “Õhupall”

2.) 1970ndad aastad:

Heljo Mänd “Miks sa vaikid?”, Silvia Truu “Peidus pool”, Mati Unt “Kui me surnud ei ole, siis elame praegugi”

3.) 1980ndad aastad:

Raimond Kaugver “Meie pole süüdi”, “Kas ema südant tunnend sa”, “Tee isa juurde” ja 1985. aastal laste- ja noorsookirjanduse võistlusel III auhinna saanud Eve Petersoni teos “Copia”.

Saksa noorte elufiksioonide loomisel võtame aluseks:

1.) 1960ndate algus–1970ndate algus:

Christa Wolf “Poolitatud taevas”, Werner Heiduczek “Hüvastijätt inglitega”

2.) 1970ndad aastad:

Ulrich Plenzdorf “Noore W. uued kannatused”, Werner Heiduczek “Markus Aurelius ehk üks semester õrnust”

3.) 1980ndad aastad:

Volker Braun “Lõplikult lõpetamata lugu”, Thomas Brussig “Päikeseallee tagumises lõpus”.

Nii eesti kui saksa noorte elude analüüsimisel lähtume põhimõttest, et identsus intersubjektiivse sünkronisatsioonina areneb väga erinevate samaaegselt elavate põlvkondade, erinevas vanuses ja erinevaid tõekspidamisi omavate indiviidide koosmõjuväljas. Sel teel leiame olevat võimaliku uurida identsust protsessina, mitte seisundina². Seega pole meie eesmärgiks välja selgitada üksnes eraldivõetuna kas

² Identsuse arengu vaatlemine protsessina tingis meie otsuse, analüüsida antud fenomeni ilukirjanduslikele tekstidele tuginedes. On ju jutustuste ja romaanide üheks iseloomulikuks

1960ndate, 1970ndate või 1980ndate aastate põlvkondi iseloomustavaid jooni, vaid soovime jälgida nimelt kõiki koos kui diferentseerunud tervikut nende omavaheliste liitumiste ning lahknevuste liikuvuses. Peale selle huvitab meid näiteks ka probleem, missugused saavad olema 1960ndate aastate noorukite väärtushinnangud 1980ndatel aastatel, mil nad on jõudnud keskikka ning noorukieas on omakorda nende lapsed. Keskendudes nõnda küll peamiselt vastavate ajajärkude noorte elufiktsioonide käsitlemisele, konstrueerime me ühtaegu ka fiktsioone nimetatud ajaetappide noorte tulevases elust ja sellest, missugused saavad olema nende suhted järgmise põlvkonna noortega. Noorte elufiktsioonide konstrueerimisel peame seega silmas nii oleviku-, mineviku- kui tuleviku tähenduslikke ruume. Empiirilise käsitlustee tulemusena tahame jõuda üldistava järelduseni, et *Mina* kui ruumilis-ajaline konstrukt või identsus kui selline on subjektiivse koos-olemisena tähenduslike ruumaegade vastastikune modifitseerumisprotsess.

Neljanda peatüki eesmärgiks on välja selgitada, mille poolest eesti ja saksa noorte elufiktsioonid üksteisest erinevad ning mis neid kui sarnaseid ühendada võiks. Samas ajastus ehk aegruumis ning sotsiaal-poliitiliselt lähedastes süsteemides elades toimus eestlaste ja sakslaste identsuse kui mälu kujunemine kindlasti ka teatud kultuuri-spetsiifilisel viisil. Kultuuri eripära pole aga midagi sellist, mis inimesi üksteisest kaugendab. Spetsiifiliselt eriline on ju ka dialoogi kui sellise toimumise olulisimaks eelduskriteeriumiks (Lotman 1999). Nii esitamegi neljandas peatükis oma nägemuse sellest, kuidas eesti ja saksa kultuurid meie poolt uuritud ajastutel omavahel kommunikatsiooni astuda võiksid. Lähtume seega eeldusest, et *Mina* kui intersubjektiivne sünkronisatsioon ei pea moodustama mõistmisringi ainult sinuga, kes sa ütled “mina”, vaid *Mina* võib potentsiaalselt kõnelda ka kui *Ich*, mil *Mina* ütleb “du” ja *Ich* vastab “sina”.

jooneks kujutada tegelast kui hingelis-vaimset ja ihulist tervikut (Bahtin 1986). Kirjanduslikes tekstides suhtleb individuaalsus kui jagamatu tervik teise individuaalsusega. Sotsiaalteadustes seni pruugitavad tekstitüübid (näiteks ankeedid vms) pole meie arvates just seetõttu adekvaatsed vahendid individuaalsuse ehk subjektiivsuse uurimiseks. Nad otsivad tüübiti erinevat, st inimest iseloomustavaid ühtesid või teisi üksikuid tunnuseid või tunnustegruppe, mitte aga individuaalsust kui unikaalset kordumatust ta terviklikkuses. Ka ei ole võimalik sotsiaalteaduslike uurimisvahenditega tabada inimest kui identsust tema arengus, sest erinevad ankeedid, intervjuud, autobiograafilised esseed annavad pildi üksnes mingist teatud arenguseisundist. Longituuduurimustega on küll võimalik saada ülevaade inimese arengust pikema ajaperioodi vältel, kuid ka see on siiski üksnes teatud üksteisest eraldatud arenguseisundite diskreetne jada ning mitte käsitlus sellest, kuidas muutub inimene kui tervik aegruumis kui kestvalt jagamatus tervikus. Ilukirjanduslikud tekstid pakuvad aga nimelt enam võimalust viimati nimetatud fenomeni jälgimiseks. Sealjuures ei saa me nõustuda biograafilises uurimissuunas laialt levinud seisukohaga, nagu suudaksid peamiselt autobiograafiad olla identsuse kui individuaalsuse käsitlemise adekvaatseks vahendiks. Toetudes Bahtinile (1986) võib ju väita, et autoportree ei suuda kunagi hõlmata inimest kui tervikut, sest ei saa ju inimene kujutada ise näiteks oma välimust kui terviklikku fenomeni. Pole võimalik kirjeldada ennast kui hingestatut ja isikupärast *Mina* jne, kuna keegi ei saa asuda enda kui terviku suhtes nn Teise positsioonile.

1. MINA KUI KONTROVERS INIMTEADUSTES

Õhtumaa³ inimteaduslikus mõtlemises on valdavaks traditsiooniks käsitada inimest kui *Mina* pluralistliku ja dihhotoomilise olemusena. 20.sajandi alguse psühholoogias, antropoloogias ning filosoofias püüdis seda valitsevat arusaama ületada Ludwig Binswanger (1973). Tema ideede kohaselt on *Mina* identsusena käsitatav singulaarse olemisviisina, mis samas on mõistetav ka kui koos-olemine. Singulaarsus kui “Mina-olen-sus” (*Ichbinheit*) on üheaegselt “Meiesus” (*Wirheit*).

Näiteks kaasaegsed saksa filosoofid Volker Gerhardt (1999), Manfred Frank (1988; 1991; 1997; 2002) ning Dieter Henrich (1979; 1979a; 1999) otsivad vastust küsimusele, kuidas mõista individuaalset elu seoses üldisega. Sama probleemi ees seisavad tegelikult ka kaasaegne psühholoogia ning sotsioloogia, küsides, mis on personaalne ja mis sotsiaalne identsus ning kuidas nad omavahel seotud on (Jacobson-Widding 1983; Luckmann 1983; Deaux 1992; Edwards 1992; Liebkind 1992; Kraus 1996; Loevinger & Blasi 1991; Ryan 1991; Hauber 1995 jt). Ka käsitused enesekontseptsioonist ehk minapildist tegelevad mainitud probleemiga, uurides, kuidas funktsioneerib enesekontseptsioon kui intraindividuaalne ja interindividuaalne informatsioonisüsteem (Deaux 1992; Hattie 1992; Byrne & Shavelson 1996; Korpinen 2000; Wagner & Simpson & Stader 1997; Filipp 1993; Wicklund 1993; Higgins 1996; Strauman 1996; Cross & Madson 1997; Block jt). Samuti keerlevad autobiograafilised ning narratiivsed *Mina*- ehk identsusekäsitused nimetatud ringis (Schulze 1993; 1993a; 1996; 1999; Baacke 1993; 1993a Ricœur 1991, 1996; Thomä 1998; Bourdieu 1990; Röttgers 1988; Corsten 1994, 2001; Wohlrab-Sahr 1992, 2002; Nassehi 1994; Welzer 1998; Nassehi & Weber 1990)

Ma kirjutab praegu seda teksti, *ma* mõtlen ja kaalutlen. Asesõna “*mina*” on mainitud lauses eksplitsiitsel kujul olemas. Implitsiitselt eksisteerib ta ka ülalolevatel tekstis. Küll siiski justkui varjatud ja teatud mõttes anonüümsel kujul. Kuid praegu, kirjutamise momendil tajun *ma* tihedat seost oma tekstiga. See on *minu* tekst. Ja tavamõtlemise seisukohalt võiks siis väita, et *mina* olen teksti autor.

Roland Barthes (2002, lk 7) küsiks siin: “Kes kõneleb? Kes kirjutab?” Vastaks ta ehk, et metodoloogiline väli kirjutab; et keel kui tähistaja ja diskursus loovad, sest keel on süsteem, millel pole lõppu ega keset. Keel on mäng — sümbolne energia (Barthes, lk 128–131). Nõnda mõistetuna ei ole ka *mina* kui keeleline väljend lihtsalt pelk asesõna, lingvistiline termin. Parafraaseerides Roland Barthes'i (lk 129, 131) väidamegi, et sõna *mina*, mida iga päev järjestikustes lahtihaakumistes, ristumistes ja varieerumistes pruugitakse, on radikaalselt sümbolne mida tahes peatumatult läbiv tekst.

³ Mõistet *Õhtumaa inimene* kasutame saksa sotsioloog Norbert Eliase (1990, lk. 65) tähenduses, kelle järgi *Õhtumaa* inimene on rooma-ladina kristluse esindaja, kes vastandas ennast paganatele, hereesiale ja kreeka-hommikumaisele kristlusele. Mõiste *hereesia* eestikeelseks vasteks on ketserlus (Kleis & Silvet & Väari, lk 252, 1978).

Kuidas on aga võimalik määratleda midagi, mis oma olemuselt on radikaalselt sümboolne? Kui lähtuda erinevatest psühholoogilistest, kasvatusteaduslikest, aga ka filosoofilistest ning kirjandusteaduslikestki käsitlustest, siis ilmneb, et *Mina* kui sellise määratlemine ongi väga komplitseeritud probleem, kuna erinevate teaduste ja ka filosoofia poolt pakutud lähenemised asetavad uurija ambivalent-sesse olukorda. Räägitakse ju tänapäeva sotsiaalteadustes ning humanitaar-teadustes *Mina* või siis subjekti kui sellise kriisist; *Mina* ning sellega seotud või mitteseotud identsuse kadumisest (Zima 2000; Gergen 1996; Klika 2000). Ja nii tekibki paratamatult kahtlus, et kas antud küsimusega seoses on üldse võimalik jõuda piiritletud põhjenduseeni. Siiski ei taha me kasutada probleemi komplitseeritust enesekaitsena, et hoiduda määratlemast ning analüüsima *Mina* kui sellist, sest otsides oma teadmise piire *Minast*, oleme ise samuti ühtaegu piiril. Oleme avatud probleeme ületama, mitte aga nende taha varju pugema, nii nagu see väidetavalt oli omane kreeka sofistlikule filosoofiale. Võib ju Tõnu Luige (2002, lk 12) sõnusti kreeka *problema*’t (πρόβλημα) eelnevas tähenduses mõista kui miskit, mida enesekaitseks endale ette asetatakse, ulatatakse, st kuhu saab enesekaitseks minna varjule. Olevat ju Platoni järgi sofist niisugune inimene, kes kogu aeg asetab “probleeme”, asetab endale midagi ette, mille varju peituda, et teda ei paljastataks ta näivas teadmises.

Seetõttu püüame siiski ka meie näiva teadmise varjust välja tulla ja küsime Immanuel Kanti moodi:

1. Mida ma võin teada seoses mõistega *Mina*? Teisisõnu: tuleb kindlaks määrata antud ühendustes oma teadmise piirid ja allikad ning nende piiride raames põhjendada oma küsimist.
2. Mida ma pean tegema?
3. Millele ma tohin loota? (Luik 2002, lk 35–36).

Filosoofilises traditsioonis pole asesõna *mina* aga sugugi mitte alati kasutatud nimisõnana. Saksa filosoofi Manfred Franki (1991) sõnusti oli selleks ajaks, kui Johann Gottlieb Fichte subjekti ja *Mina*-problemaatikat käsitama asus, *subjekt* juba identifitseeritud kui *Mina* (Frank & Haverkamp 1988, lk 6; Frank 1991, lk 22). Leibnizi kasutuses olevat esinenud esimese isiku ainsuse pronoomen *mina* (*ce moy*) esimest korda nimisõnana. Subjektilt nimisõnastatud *Minale* ülemine-mise ajendajaks oli tõenäoliselt mõte ettekujutuse (*Vorstellung*) eneserefleksiiv-susest. Esimese sammu astus siin M. Franki järgi taas Leibniz oma apertsept-siooni definitsiooniga (“la Conscience, ou la connoissance réflexive de cet état intérieur”). Kant, kes määratles *Minasust* alati eneserefleksioonina, võttis selle definitsiooni üle, tõenäoliselt C. A. Crusiuse ja Ch. Wolff’i vahendusel (Frank & Haverkamp 1988, lk 6; Frank 1991, lk 23).

Kuidas mõtestab siis Kant *Mina*? Kant eristab *Mina* kui mõtlemise subjekti, mis on puhas apertseptioon ehk reflekteeriv *Mina* ja *Mina* kui tajuobjekti, kui passiivset retseptiivsust. Need mõlemad pärinevad *Mina olen* kogemusest, sest nagu ütleb Kant: “Esimene asi, mis on päris tõsikindel, on see, et mina olen; ma tajun ennast ise, ma tean tõsikindlalt, et ma olen.” (Frank 2002, lk 41; Kant 1998).

Manfred Frankile (2002) toetudes võib Kanti "*Mina olen*" käsitada inimese spontaanse olemasolemise-tundena ehk eksistentsitundena. *Mina olen* on spontaanne sisemise aja kulg, millest inimene ei saa saada teadlikuks. *Mina olen* üle ei ole võimalik reflekteerida. *Mina-olen*-tasand on kättesaamatu mõistelisele tunnetusele.

Saksa filosoof Gerold Praussi (1990, lk 330–331) järgi Kanti *mina-olen-Mina* ehk *Mina*-kogemus eneseteadvusena on tunnetamatu seetõttu, kuna Kant käsitleb subjektiivsust ehk eneseteadvust ajana, millel on empiiriline ehk kogemuslik dimensioon. Selliselt mõistetuna on eneseteadvus samaaegselt nii absoluutne "enda juures olemine" kui "enda juurest äraolemine", kuna ennast kui empiirilist aega ei ole võimalik tabada reflekteeriva enesetunnetuse teel. Kant seisab antud juhul seega tegelikult küsimuse ees, kuidas jõuda iseenda kui empiirilise aegruumi tajumiseni. See on aga probleem, mis on kummitanud nii filosoofilist kui ka psühholoogilist mõtlemist tänapäevani (Geyer 1997; Frank 1991, 2002; Gerhardt 1999; Henrich 1999; James 1952; Fend 1996, 1997; Filipp 1993; Allik & Tulving 2003).

Prauss põhjendab Kanti *Mina*-dihhotoomiat aja enda kui sellise mõistatusega. Aja paradoksaalsele olemusele juhtis Praussi arvates üldse esimest korda tähelepanu Zenon oma apooriatega. Temast lähtus omakorda Aristoteles, kes Zenoni probleemiasetusele truuks jäädes küsis, mil moel saab olla tegelik see, millest isegi mõned tema osad tegelikud pole, sest üksteisele järgnevusena on ju kõik aja osad kas mitte veel (st tulevikulistena) või enam mitte (st minevikulistena) tegelikud. Tegelik võiks niisiis olla üksnes olevik. Tuleviku ning mineviku vahelise nüüd-punktina on aga ka olevik vaid paratamatult mittetegelik (vrd antud seoses ka Husserl 1998; Prauss 1990, lk 343). Kuna aeg on aga ilma kahtlusteta siiski tegelik, siis tuleb küsida, millisel viisil on ta tegelik (Prauss 1990, lk 343).

Gerold Praussi sõnusti oli aeg kui selline mõistatuseks nii Aristotelesele kui Augustinusele ning on seda jätkuvalt ka kaasaegsetele teadlastele ning filosoofidele, kuna esmase refleksiooni kohaselt nähtub ta meile diskreetseteks punktideks lõhustunud kontinuumina. Aeg on nüüd-punktide järjepidevus, ehkki ükski nn nüüd ei üksikult omaette võetuna ega koos teiste nüüd-punktidega aega kui sellist ei moodusta (vt ka Husserl 1998; Nuttin 1985). Praussi arvates on siin aluseks formaalne ajakäsitus, mille kohaselt aeg on kui joonpunkt, kus punkti mõistetakse ajajoone jagajana. Taolisel viisil käsitles Praussi arvates aega ka Kant (Prauss 1990, lk 383, Kant 1945).

Selles tähenduses räägitakse ajast kui mõõdetavast suurusest; kui sekundite, femtosekundite, minutite, tundide, kuude, aastate jne jadast. Prauss on aga seisukohal, et aega ei saa määratleda hulga mõõduna, kuna aeg on kvaliteedi viis ja sellisena on ta subjektiivne. Seetõttu puudub ajal ka dimensioon. Ta on nulldimensionaalne ehk aktuaalselt konkreetne kui empiiriline kohalolek, seda näiteks selle või teise inimese, või kultuuri näol. Nõnda mõistetuna on aeg samaaegselt nii ainsuslik kui paljune, ühtne kui kompleksne ehk üldistatult — nii

isotroopne⁴ kui anisotroopne ja järelikult komplementaarne⁵. Just seepärast ei saa rääkida ajast ilma ruumita — aeg ongi ruum, millest midagi sünnib. Praussi sõnusti ei ole eelnimetatud põhjustel võimalik aega nagu eneseteadvustki tunneta, sest nad ise ongi see tunne (*Empfindung*) (Prauss 1990, lk 398–401; Chalmers 1996; Frank 2002). Seega Praussi käsituse kohaselt on nii aeg kui eneseteadvus konkreetsetl empiirilised fenomenid.

Gerold Praussi käsitus ajast ehk siis eneseteadvusest või subjektiivsusest haakub Edmund Husserli (1993) lähenemisega ruumajale või aegruumile ta 1936.aastal kirjutatud “Antropoloogilises maailmas” (*Die anthropologische Welt*). Husserli lähenemist iseloomustav vaatenurk antud probleemile tuleb ilmsiks järgmise küsimuse läbi: “Mida võib individuaalne kogemus maailmast õppida?”

Husserlile on see küsimus maailmast, kus me elame, ning selle maailma aprioorsest terviklikust vormistruktuurist. Kuna iga maailma objekt (*Ding*) on paratamatult kehaline, siis on maailm universaalselt ruumilis-ajalik. Husserl ei pea siin silmas mitte geomeetrilise või matemaatilise ruumaja maailma, vaid meelelis-kaemuslikke ruumilis-ajalisi kujusid, millel on värv, kõla jne. Ka ei räägi Husserl antud juhul kehade maailmast kui sellisest üldse, näiteks loomade, taimede, tähtkujude jne maailmast, vaid analüüsib, milles seisneb inimmaailma ruumilis-ajaline ja ajaline olemus. Nimetatud probleemi määratleb ta elumaailma (*Lebenswelt*) mõiste kaudu, küsides, milles avaldub elumaailma kui aegruumi või ruumaja aprioorus ja apodiktiline paratamatus.

Elumaailm on Husserli järgi nii subjektiivne ehk privaatne kui intersubjektiivne ehk ühine. Sellisena on elumaailm aga möödapääsmatult ihuline, sest inimsubjektid on paratamatult lokaliseeritud kehade ruum-ajalikkusesse ehk oma ihudesse, mis inimese elumaailma piiriks olles esinevad kogemuses ühtaegu nii kehana kui omaenda kordumatu ihuna. Niisiis võib öelda, et mu kordumatu ihu on minu organ ja minu maailm algab minu jaoks minu ihust. Ihu on seega organ, mis toob ilmsiks inimese kordumatult originaalse *Ise*. Samas ei ole see minu singulaarne kordumatus kui selline redutseeritav nende või teistele kehaomadustele (Sartre 2001; Merleau-Ponty 1999; Henrich 1999; Husserl 1998; 1952).

Ihupõhine elumaailm esineb järelikult justkui topeltkujul: a) väliselt vaadeldava kehana ja endasse lokaliseeritud *Minana* ehk ihu-teadvusena, kust algab inimese eneseidentifitseerimise piir ehk horisont ehk tema elulugu; b) selle konkreetsetl singulaarse *ihu-Mina* aja-loona, mis samas pärineb paratamatult teiste *ihu-Minade* aja-lugudest ja elulugudest (Schütz 1971; Binswanger 1973; Fischer-

⁴ *Isotroopia* ehk *isotroopsus* tähendab keha füüsikaliste omaduste (nt elastsuse, valguse levimiskiiruse) ühesugusust igas suunas selle keha sees (Kleis & Silvet & Vääri 1978, lk 298). *Isotroopia* antonüümiks on *anisotroopia*, mis on keha füüsikaliste omaduste erisugus eri suundades selle keha sees (samas, lk 42).

⁵ Elementaarosakeste füüsikas käsitatakse komplementaarsust nähtumuseks, et vaatlusel ilmub mingi osake nähtavale kas kui osake või laine. Mõlemat omadust üheaegsetl ei saa osake nähtavale tuua (Wahrig 2002, lk 756).

Rosenthal 1999). Nii räägibki Husserl *Minast* kui transtsendentaal-filosoofilisest konstruktist, sest maailm on ajaline ning seetõttu on paratamatu, et ta on konkreetse *ihu-Mina* jaoks nii transtsendentaalselt intersubjektiivne kui apodiktiliselt olev. Inimene sünnib teiste ihust talle etteantud maailma, mida ta koos teistega siis looma hakkab (Schütz 1971). Maailmal pole inimese jaoks mingit muud mõtet kui see, mis inimeses endas on ning mille ta on konstrueerinud omaenda vaimust, sest ruumilis-ajalikuna ehk *ihu-Minana* on inimene ise oma elumõtte horisonidiks (Husserl 1952, lk 320–338).

Heideggeri (1993) ideede kohaselt on inimene ehk olemasolemine (*Dasein*) sunnitudki mõtestama end oma võimalustehorisonidilt, sest nii ajastab ta iseennast kui ajalikkust. Saab ju Heideggeri järgi *Dasein* totaalselt ehk täielikult olla vaid *tema enda* algupärases ajas ehk ajalikkuses. Ajalikkusel kui sellisel pole lõppu, kuid teatud konkreetne ajalikkus eksisteerib lõplikult (kas näiteks konkreetse inimese eluna või mis tahes erinevate kultuuride eksistentsina) ning just seetõttu peaks konkreetne olemas-olemine kui ajalikkus ennast ajastama ja mõtestama. Inimene kui ajalik peab jõudma *iseenda* ajalikkuse arusaava mõtestamiseni. Tegelik ehk äratundev olemine algabki Heideggeri järgi siis, kui tuntakse ära oma võimalikkuste potentsiaalsus. Sellisel juhul murtakse justkui välja iseenda siseaegsusest ehk samasusest (*Selbigkeit*) ja ka ajast kui sellisest üldse. Nüüd ajastatakse end iseendast lähtudes, visandades end ajastatusena oma võimalustehorisoni poole. Ennast ajastades tunnebki olemas-olemine end ära *Minana* kui algupärase ajana ehk ajaekstaaside — tuleviku, olnu⁶ (*Gewesenheit*) ja oleviku — ühtsusena (Parhomenko 2001, lk 23).

Heideggeri käsitus *Mina'st* on interpreteeritav kriitikana traditsioonilisele substantsiaalsele lähenemisele, mille järgi *Mina* on mõistetav kui teatud refleksiivne teadmine. Taoliselt eelkõige refleksiivsena käsitas ju *Mina* ka Kant (Luckner 1999, lk 135). Heideggeri (1993) järgi on Kant'il *Mina-ütlen* sisuks tegelikult *Mina-mõtlen-ütlen*. Sel moel püüdvat Kant fikseerida *Mina* fenomenaalset sisu kui *res cogitans*, nimetades seda *loogiliseks subjektiks* (Kant 1945), mis kui substants iseeneses konstitueerib ka mõtlemist. Kanti juures hindab Heidegger positiivsena aga seda, et ontoloogilisel tasandil ei pea ta võimalikuks *Mina* redutseerida substantsile. Üheltpoolt käsitab Kant *Mina* niisiis ontoloogilisena — iseendaga identse ja alati olemasoleva loogilise subjektina, teisalt aga

⁶ Nimisõna *Gewesenheit* tüve moodustab tegusõna *wesen*, mis sellisena tänapäeval pole enam valdavas kasutuses. Verb *wesen* (kasutati poeetilises keeles) eestikeelseteks tähendusteks on *olemas olema*; *tegev olema*. Keskülemsaksa keeles oli tegusõna *wesen* tähenduseks *olema*, *viibima*, *juhtuma*, *toimuma*. Eesliide *Ge-* osutab nimisõnas *Gewesenheit* sellele, et ta tähistab verbis *wesen* (olema, tegev olema, viibima, juhtuma, toimuma) sisalduva protsessi tulemust. Samas osutab eesliide *Ge-* ka protsessi *wesen* kestvale kordumisele (Wahrig 2002, lk. 520). Sufiks *-heit* osutab sellele, et sõna *Gewesenheit* sisaldab toimumist kui omadust (*wesen*) nii tulemusena kui kordumisena (Götz & Haensch & Wellmann 1993, lk. 454). Mõiste *Gewesenheit* tõlge eesti keelde sõna *olnu* (vrd Parhomenko 2001) kaudu pole seega päris täpne, sest avamata jääb kestmise mõte kui selline.

ka empiirilise *Minana*, mida loogiline subjekt saadab. Missugusel viisil nende kahe *Mina* vastastikune seotus realiseerub, sellele ei osuta Heideggeri (1993) sõnusti Kant aga kusagil. Kant ei oskavat märgata maailma, sest *Mina mõtlen* — st *Mina mõtlen* “midagi” ja “millestki”. Millestki mõelda saab Heideggeri järgi aga ainult maailmasolevana, sest *Mina-ütlen-mõtlen* mingit olevat, mis tähendab, et ollakse ühes maailmas sees. Kant lõi Heideggeri arvates isoleeritud subjekti, mis ontoloogilises mõttes saadab *Mina* kui sellist põhjendamatult. Kantil jäävat seega vastuseta küsimus, kuidas on võimalik tunnetada *Mina-olen-Mina*.

Kanti käsitus subjektiivsusest kujunes Manfred Franki (1991, lk 23–24) järgi määravaks aga kogu järgnevale filosoofilisele mõtlemistraditsioonile. See võib olla aga ka üheks põhjuseks, miks *Mina-olen*-fenomen ehk *Mina*-kogemus identsusena on lahti mõtestamata nii tänapäeva filosoofias, antropoloogias kui psühholoogias, kus identsust ja eneseteadvust käsitatakse eelkõige kontseptuaalse mõtlemise ehk loogilise subjekti kui substantsi refleksioonina (vt ka Geyer 1997; Filipp 1993; Nuttin 1985).

Sama probleemi ees seisab *Mina* interpreteerimisel näiteks ka William James — *Mina* uurimise traditsioonide rajaja psühholoogias. James'i järgi on *Mina* ehk *subjectum* käsitavat erinevate perspektiivide ühtsusena. *Mina* ehk subjekti moodustavad *sisemine Mina* (“Ich”, “I”) ning *väline* ehk *empiiriline*, st inimesele endale ning teistele nähtav ja tajutav *Mina*. Ehkki ilmselt oleks siin antud juhul eesti keeles, sarnaselt inglise ja saksa keelele, samuti kohasem kasutada sõna *Mind* (saksa k: *Mich*, ingl.k.: *me*), mis tähistaks siis vastavalt objekt-*Mina*. Nii nagu Kanti puhul, ei saa ka James'i *Mina* kui tegija (*Ich*) ehk nn puhta teadvuse või sisemise aja tasand kunagi muutuda mõtlemise vahetuks objektiks (vrd Harré 1983). Empiiriline *Mina* ehk objekt-*Mina* ehk *Mind* on seevastu tajule kättesaadav. On ju objekt-*Mina* mõistetav teadmisenähtusest, mida inimene peab iseendale kuuluvaks. Selleks teadmiseks võivad näiteks olla inimese kehaline eneseteadmine, aga ka teadmine iseenda emotsioonidest, tulevikuperspektiividest, minevikust jne (James 1952; Fischer & Wiswede 1995, lk 332–333).

Erinevates kaasaegsetes psühholoogilistes isiksuse, enesekontseptsiooni ning eneseidentsuse käsitlustes ollaksegi peamiselt keskendunud objekt-*Mina* uurimisele. Küsitakse, missugune inimese teadmine iseendast konstitueerib tema kui isiksuse arengut. Seega probleemiks on, missugustel tingimustel muutub indiviid objektina end isereguleerivaks ja -kontrollivaks subjektiks. Implitsiitselt otsitakse tegelikult loogilist subjekti kantilikus mõttes.

Nii on järelikult ka loogiline, et kaasaegsetes psühholoogilistes teooriates nimetatakse *Mina* ehk isiksuse olulisima atribuudina eneserefleksioonivõimet (ehk siis kantilikku *Mina-mõtlen*), mida kognitiivselt orienteeritud lähenemistes käsitatakse ka metakognitsioonina (vt nt A.Liimets 1999). Näiteks traditsioonilises arengupsühholoogias on üldiselt siiani valdav arusaam, et inimese küpsuse ja arengu kriteeriumiks on võime endakohasuseks, st võime mõelda iseendast ja maailmast formaal-loogilise abstraktsiooni keeles (Dausendschön–Gay 1987). Kasutades Kanti (1998) terminoloogiat, väidame, et traditsiooniline arengupsühholoogia eeldab, et formaalne subjekt kui selline peaks justkui konstituee-

rima inimese arengut. Selle järgi võib pidada arenenuks isikut, kes suudab end üheaegselt mõtestada nii objekti kui subjekti positsioonilt ehk kes oskab samaaegselt olla ning ka mitte olla *Mina-olen*-kogemuse järjepidevus. Loogilise enese-reflekteerimise võimet, st suutlikkust iseennast seoses maailmaga uurivalt jälgida, tähele panna, tajuda, hinnata, kontrollida jne peetaksegi sotsiaalteaduslikes käsitlustes arengu olulisimaks kriteeriumiks (vt Haußer 1995; Loevinger & Blasi 1991; Filipp 1993; Wicklund 1993).

Teatud mõttes kriitiliselt suhtub eelnevasse mõtlemisviisi šveitsi arengupühholoog Helmut Fend (1996, lk. 97; 1997), kelle teooria lähtepunktiks on samalaadsed ideed, kuid kes jõuab ise teatud teiselaadse lahenduseni. Fend väidab samuti, et just enese-refleksioonivõime tekkimine on nooruki arengu tuumaks. Lähtutakse eeldusest, et iseenesest mõistetav ja terviklik lapsepõlvemaailm puruneb paratamatult. Impulsiivselt tegutseva lapsepõlve-*Mina* asemele astub ennast teadlikult analüüsiv *Mina* ehk end reflekteeriv *Ise*, millega tingimatult kaasneb kõrgendatud tähelepanu iseenda suhtes. Fend viitab antud kontekstis arengupühholoog William Sternile, kes väidab, et noorukiea keskmeks on eneseteadvuse ja *Mina*-ideaalide kujunemine ja et sel moel luuakse konsistentne käsitlus oma isikust, mille tasanditeks on ühtaegu nii tegutsev kui reflekteeriv *Mina* (Fend 1996, lk.200; 1997). Arengu käigus peab inimene aga suutma ületada dihhotoomia tegutsemise / reflekteerimise vahel ehk teisiti öelduna, tuleb üle saada diskrepantsist ideaalse ja reaalse *Mina* (st *Mina-olen*-kogemuse) vahel ja saavutada balansseeritud *Mina* — integreeritud *Mina-olen*-tunne. Nende erinevate *Mina* 'de tasakaalust peaks sündima integreeritud tervik, mis oleks iseloomustatav lausega: nii nagu ma olen, nii ma tahaksin olla; nii nagu ma püüan olla, nii ma olen. Seda protsessi nimetatakse siis identsuse kujunemiseks, mis sisaldab endas nii kognitiivse kui emotsionaalse integratsiooni ja mis avaldub positiivses eneseväärtustundes (Fend 1996, lk. 205; Haußer 1995; Boekarts 1998).

Üldistatult liigitamegi me kaasaegsed käsitlused identsusest kahte suuremasse rühma — kognitiivteoreetilised ning mittekognitiivsed. Nende eristamisel lähtume eelkõige teadvuse ning eneseteadvuse uurimustest, kus üheks keskseks probleemiks on küsimus, kas representatsioonilised kognitiivsed struktuurid on mentaalse aktiivsuse aluseks või selle aktiivsuse produktiks (Shanon 2001, lk 81; vrd Chalmers 1996; Gisbert 2001; Markowitsch 2000; Welzer 1998; Reams 1999). Kogu ülaltoodud kontekstis mõeldes võiks esitatud küsimust formuleerida ka probleemina, kuivõrd inimese representatsioonid oma *Mina*'st kui sellisest on ikka tema tegutsemise aluseks.

Benny Shanoni (2001) sõnusti käsitleb kognitiivteoreetiline mõtlemisviis teadvust selektiivse mentaalse teadlikkusena ehk tähelepanuna. Nimetatud lähene mine jätab aga lahendamata probleemi, kuidas muutub teadvustamatu teadvustatud teadlikkuseks (vt ka Kant 1945). Kognitiivses psühholoogias on *Mina* faktoriks, mis reguleerib liikumist teadvustamata ja teadvustatu vahel. Samas on Shanoni (lk.79) arvates kognitiivse psühholoogia teadmised *Minast* piiratud. Seetõttu kritiseerib ta teadvusteoreetilisest aspektist vaadatuna *Mina* kui sellisega seonduvat paradoksi, millele ülal viitasime ju meiega. Koos Shanoniga väidamegi,

et kuna kognitiivse psühholoogia *Mina* kui selline on teadvustatud või teadlikuks saanud teadvuse seisund, võime või omadus (näiteks tähelepanu), jääb paratamatult lahendamata probleem, kuidas teadvus iseendast ikkagi teadlikuks saab. Shanon nimetab kognitiivse psühholoogia teadvust seetõttu nn selekteerivaks valguskiireks, mis “uinuvas olekus” olevaid mentaalseid kognitiivseid representatsioone välja valib. Seetõttu pole Shanoni sõnutsi teadvus mitte üksnes informatsiooni organiseeriv akt, vaid ta on *ise* tegevuslik ehk uusi semantilisi kvaliteete loov protsess ja järelikult seetõttu kognitsiooni suhtes primaarne. Kognitiivset süsteemi kui representatsioonilist mentaalsust iseloomustab Shanoni (lk 81) arvates seepärast üksnes pragmaatiline aktiivsus. Seega teadvuse kognitiivne tasand tegeleb informatsiooni eristamisega ja seetõttu võib seda dimensiooni nimetada ka teadliku teadvuse ehk eneserefleksiooni või ka enesekontseptsiooni tasandiks. Teadvus kui tervik, st teadvustamata ning teadvustatud teadvus nende ühtsuses, on aga seotud semantiliste kvaliteetide loomisega.

Nõnda mõistetuna haakub Shanoni teadvusekäsitlus mitmete teiste kaasaegsete teadvuse või siis eneseteadvuse teooriatega. David J. Chalmersi (1996, lk 4) järgi on teadvuse mõistmise seisukohalt kõige olulisem kogemus. Vaimne seisund on teadvuslik, kui ta kannab endas kvalitatiivset tunnet. Teadvus on seotud kogemuse kvaliteediga (Frank 2002). Kvalitatiivseid tundeid käsitatakse fenomenaalsete kvaliteetidena ehk lühidalt öelduna — kvaalidena. Kvaalide seletamine ongi Chalmersi järgi tee teadvuse olemuse mõistmiseks. Samas peab ta seda aga väga keeruliseks küsimuseks, mis seostub keha ja vaimu dualismi probleemiga. Kõige üldisemaks ja jagamatumaks kvaaliks on tema järgi *Mina*-tunne (Chalmers 1996, lk 4–11; ka Frank 2002; Henrich 1999), mis ei ole tagasisiviidav ühelegi spetsiifilisele kogemusele eraldivõetuna, vaid see on intuiitvne jagamatuse ning ühtsuse tunne.

Sarnaselt Shanonile on ka Chalmers seisukohal, et kognitiivne teadus ei suuda midagi väita teadvuse kohta, sest see tegeleb käitumise aluste selgitamisega (vt ka Straub 1999). Seetõttu eristab Chalmers (1996) kahe erineva vaimukontseptsiooni vahel. Fenomenaalne vaimukontseptsioon tegeleb tema järgi teadvusliku kogemuse kui mentaalse seisundiga. Teine lähenemine on psühholoogiline, mis huvitub mentaalsetest seisunditest ainult sedavõrd, kuivõrd etendavad nad mingit rolli kognitiivses ökonoomikas. Fenomenaalses kontseptsioonis iseloomustatakse vaimu selle põhjal, kuidas ta tunneb, psühholoogilises suunas aga vastavalt sellele, kuidas ta tegutseb, toimib või käitub (Chalmers, lk 11; Straub 1999).

Antud kriitika tasandil haakuvad omavahel Chalmersi ja Shanoni käsitused, sest nad mõlemad mõistavad teadvuse kognitiivset tasandit ratsionaalse eneserefleksioonina ehk teadliku (“*Mina-mõtlen*”) eneseteadmisenä. Mainitud seisukohaga seostub ka saksa psühholoog Jürgen Straubi (1999) tegevuskäsitlus, mille kohaselt tegutsemisest kui kogemusest ei saa psühholoogilises kontekstis üldse rääkida. Kasutada tuleks ainult käitumise mõistet, sest psühholoogilistes käsitustes tegevusest puudub tunnetetasand. On ju psühholoogias käsitatud tegevust siiani vaid eesmärgistatud ratsionaalse aktiivsuseks, mille iseloomustamiseks sobib Cole’i (1996) arvates hästi kompuutrimetafoor. Inimene tegevusena oleks

mõistetav kui ratsionaalne infot töötlev informatsioon (Straub 1999; Cole 1996). Nimetatud tegevuse mudel puruneb Straubi arvates aga näiteks loominguilise tegevuse interpreteerimisel. Siinkohal Straubi käsitus ühtib Shanoni arusaamadega. Samas Chalmers (1996, lk 22) ei vastanda fenomenaalset psühholoogilisele, sest kogemuslike kvaalide väljendamiseks kasutatakse keelt, mis tema arvates on aga mittefenomenaalne, kuna keeles puuduvad puhtad tundesõnad. Järelikult on keel kui verbaalne fenomen kogemusliku tunde kui sellise väljendamise ees abitu. Seega ei saa teadvus Chalmersi (lk 24) järgi olla ei üksnes keele- ega tunnete-põhine. Meie arvates jääbki Chalmers teadvuse ning eneseteadvuse mõistmisel seisukohale, mis lähtub eeldusest, et teadvus oma põhiloomuselt on siiski enesekontseptikeskne ning lõpuks jõuabki ta (Chalmers, lk 356–357) järeldusele, et teadvus on *Mina-mõtlen*-aspektist siiski dualistlik.

Hoopis teistsugust positsiooni esindab antud ühendustes aga José Luis Bermúdez (1998), kes teadvuse ning kognitsiooni probleemile arengupsühholoogilisest aspektist lähenedes väidab, et oma põhiloomuselt teadvus pole üldse kontseptuaalne. Eneseteadvuse primitiivseim vorm on tema järgi somaatiline propriotseptsioon, mis kompleksse süsteemina on mõistetav kui mittekontseptuaalne esimese isiku kogemust väljendav vorm. Kehaline propriotseptsioon on aga kogemus kontseptualiseeritud *Mina*-teadmised (Bermúdez, lk 131). Seetõttu ei saa Bermúdez'i järgi teadvuse esmaseks aluseks olla refleksioon *Minast* kontseptuaalses mõttes, kuna kehalise *Mina* somaatiline propriotseptsioon eksisteerib sünnist peale või isegi juba enne sündi. Bermúdez toetub sealjuures J. J. Gibsoni ökoloogilise optika käsitusele. Ökoloogilise optika *Mina* avaldub tajus visuaalse välja liikuva piirina, luues sel moel individuaalse maailma, mis ehitab silla subjektiivse ja objektiivse vahele. Seetõttu on Gibsoni arvates täiesti väär arusaam, et visuaalne taju on ainult eksteriotseptiivne⁷. Visuaalne taju annab informatsiooni nii välismaailma kui inimese enda kohta. Sealjuures etendab inimese ruumitajus äärmiselt olulist rolli see, kuidas indiviid tajub oma keha kui subjektiivset objekti, sest nimetatud taju funktsioneeribki *Mina* kui sellist eristava struktuuraalse invariandina nägemisväljas. Individuaalne kehapiir on järelikult nägemisvälja korrastatud invariantne struktuur. Kuidas suudab aga inimene, kui tema nägemisväli on korrastatud eelkõige individuaalselt, orienteeruda ning liikuda teiste hulgas? Gibson põhjendab seda organismi ja keskkonna komplemen-taarsusega (Bermúdez 1998; Puhl 1999).

Bermúdezi somaatiline propriotseptsioon on nii sensoorne kui introspektiivne tundekogemus, mis läbivalt integreerib inimese kogu pertseptuaalset maailmateadvust. Seetõttu on eeldatav, et inimese kogemus kui selline on sünnipäraselt eelkõige ruumiline, mille esmaseks piiriks on kehalisus ehk ihulisus. Kehaga (ihuga) piiritletud ruum on igasuguse tegevuse aluseks. Laps sünnib maailma *Mina*-perspektiiviga ehk võimega määratleda ennast ruumiliselt teiste suhtes.

⁷ Visuaalne taju ei ole objekti passiivne retseptioon. Igasugune tähendus omandab inimese teadvuses subjekti funktsiooni. Taju on tähenduste vastastikuse mõjustamise ehk modifitseerimise protsess.

Bermúdez eristab kehalise aistingu funktsioonist sõltuvalt kahte liiki somaatilist propriotseptsiooni: vahetut ning vahendatut. Valu (ka nälg, väsimus) on näiteks vahetu aisting, funktsioneerides kui sisemine somaatiline informatsioonisüsteem väljaspool teadvustatud teadvust (vt Roth 1992; Rusch 1992). Vahendatud somaatiline propriotseptsioon on aga teadvustatud teadvuse poolt registreeritav (Bermúdez 1998, lk 134).

Bermúdezi järgi on eneseteadvuse kui sellise aspektist somaatiline propriotseptsioon eneseteadvuse kitsas vorm. Kitsas eneseteadvus — see on teadmine oma keha omadustest. Lai eneseteadvus on aga see, mida arengupsühholoogid nimetavad *Mina* ja maailma dualismiks. Somaatiline propriotseptsioon on seega eneseteadvuse primitiivsem viis eristada ennast mitte-endast, sest keha- piirid on need, millest algab *Mina* piiritlemine *mitte-Minast* ehk nagu ütleb Helmuth Plessner (1970) — nahapind on esmaseks ruumiliseks piiriks, mis eristab “mind” “sinust”. Väga oluline on antud eneseteadvuse tasandil taktiilne teadvustamata kogemus, sest see on nii propriotseptiivne kui eksteriotseptiivne (Braungart 1995). Samas ei anna somaatiline propriotseptsioon informatsiooni mitte üksnes kehalise *Mina* omadustest, vaid on vastutav ka kehalise *Mina* tahetelise tegutsemise eest, olles sel moel ka eneseteadvuse kui sellise konstituendiks laias mõttes (vt Gerhardt 1999; Husserl 1952, 1993; Sartre 2001). Ajalises mõttes on enda teadvuslik eristamine teistest somaatilise propriotseptsioonina/ eksteriotseptsioonina (ehk aistingulise teadvusena) olevikuliselt sünkroonne protsess, avaldades kommunikatsioonis kui sünkronisatsioonis. Viimane ei saa aga toimuda mäletava kogemusega ehk autobiograafilise mäleta ehk teadvuse diakroonilise dimensioonina (vrd Bermúdez 1998; Gisbert 2001).

Interpreteerides nüüd *mina-olen-Mina* eelnevate teadvusekäsituste taustal, väidame, et ***Mina olen kui aistinguline kogemus või tunne ei eksisteeri kunagi korrastamata teadvusevoona, vaid see on sünnipärane ruumiliselt struktureeritud teadvuse dimensioon ning inimese kogu identsust läbiv modaalsus.***

Õelduga haakuvad ka erinevad kaasaegsed keelelise arengu teooriad. Toetudes Paul J. Thibault’le (2000), kes omakorda lähtub Vygotski, Halliday, Trevartheni ja Bråteni käsitustest, võib väita, et inimesel on kaasasündinud ajumudel *Minast* ja *virtuaalsest Teisest*, mida Thibault määratleb kui isereguleeruvat düaadi⁸. See tähendab, et subjekt on iseeneslikult ja sünnipäraselt suutlik olema samaaegselt nii objekt ehk *virtuaalne Teine* kui ka tema *Ise* (vrd Bahtin 1986).

Isereguleeruvat düaadi pole aga taas võimalik mõista traditsioonilise kognitiivse teooria kontekstis, kus arengut käsitletakse vastavalt eneserefleksiooni kujunemisfaasidena ehk diskreetsete, üksteisest lahutatud vaimuseisunditena (Erikson 1968). Thibault’ järgi on teadvus mõistetav kui sünnipäraselt korrastatud aktiivsus. Nii on beebidel kaasasündinud selektiivne tundlikkus interpersoonalsetele prosoodiatele iseloomulike lainetaoliste energiavoogude tajumiseks. Need prosoodiad on vahetult läbi põimunud ihuliste ehk füsioloogiliste protsessidega. Eriti puudutab see antud prosoodiate foneetilist aspekti. Selliselt käsitatud

⁸ Düaad on kahe terviku lahutamatu seotus.

prosoodilist tundlikkust nimetab Paul J. Thibault ikooniliseks, sest helid, mida rääkija kõneldes tekitab, on vahetult seotud tema ihutundega kui afektiivse seisundiga. Järelikult intonatsioon ei representeeri rääkija afektiivseid seisundeid, vaid on mõistatav nn kehalise kohehusena. **Seega on õigustatud ka väide, et inimese kultuurilis-keeleline identsus juurdub ta aistingulises tunnetuses (*Empfindung*) kui sellises, mis alati kaasneb näost-näku kommunikatsiooniga** (Thibault 2000, lk.302).

Näost-näku kommunikatsioon kui intersubjektiivne sünkronisatsioon on seega ihuteadvuste sünkronisatsioon — samaaegne ühises kogemusruumis olemine. See ei tähenda, et kogemused kui sellised kattuvad üksteisega, vaid see on kogemusliku tähenduse jagamise ruum (vrd Valsiner 1997; Schütz 1971; Husserl 1952; 1993). Thomas Luckmann (1983) mõistab seda ka subjektiivsete rütmide sünkronisatsioonina, kus ühe kehalise teadvuse rütm sünkroniseerib end teise kehalise teadvuse rütmiga, st teadvus räägib teadvusega (vt ka Bergmann & Luckmann 1999). Toetudes Bahtinile (1987, lk 215) võib seda interpreteerida ka kogemusliku sündmuse “avanemisprotsessina” kahe teadvuse piiril, kahe subjekti kokkupuutes. Õeldut ei saa loomulikult mõista nn puhaste teadvuste dialoogina, sest Luckmann räägib antud juhul üksnes argiteadvuslikust kommunikatsioonist. Teisalt on ju intersubjektiivne sünkronisatsioon kogemusliku tähenduse jagamise ruumina veel ka diakrooniline, sest alati tegutsetakse ajalooliselt kujunenud kultuuriliste tähenduste ruumis ehk kultuurilis-keelelise semantika ruumis (Bühler 1982; Cassirer 1997; Beals 1998; Hörmann 1977).

Bahtinist (1986; 1987) lähtudes peame antud juhul silmas ka keelt kui lausungit, määratletuna kui tähendustervik, mille loomuseks on dialoogilisus. Lausung on mõte (kui terviklik suhe väärtustesse), mille vastuseks on hinnanguline mõistmine (Bahtin 1987, lk 229–232). Bahtin (lk 94–128) peab siin silmas näiteks hääletooni, intonatsiooni jne, st eneseväljenduse aspekte, mis on lahutamatult seotud ka ihutasandiga. Intersubjektiivne sünkronisatsioon on seega ühtaegu vastavale kultuurile iseloomulike tähenduste mõtestamine ning loomine ning samaaegselt subjektiivse semantikana ka transsubjektiivne (Thibault 2000), olles interpreteeritav kultuurikoosluse biograafilise mäluna ehk kultuuritähenduste diakroonilise dimensioonina. Sest: “Kõik õeldu, väljendatu, asub väljaspool kõneleja nn hinge, ta ei kuulu ainult temale. Sõna ei saa tagasi anda ühele kõnelejale. Autoril (kõnelejal) on oma võõrandamatu õigus sõnale, kuid oma õigus on ka kuulajal ning eelnenud põlvkondadel, kelle hääled kõlavad autori leitud sõnas (mitte kellelegi kuuluvaid sõnu ju ei ole)” (Bahtin 1987, lk 228; ka Coseriu 1988, lk 215).

Igasugune tähenduste diakroonia (ka autobiograafilise mälu diakroonilise dimensiooni) edasieksisteerimine on aga võimalik ikka ainult intersubjektiivse sünkronisatsioonina kui erinevate autobiograafiliste mälude vastastikuse koostoimena. Keel saab elada ainult kõneldes ehk teadvus pole võimalik kommunikatsioonita. Juri Lotman (1999, lk 25) ütlebki: “Dialoog eelneb keelele ja sünnitab keele.” Kõne on iseendas ajalik, ütleks siinkohal Heidegger (1993), sest kõnelemine millestki juurdub ajalikkuse ekstaatilisest ühtsuses. Ka minaidentsus on

selles kontekstis mõistetav eelkõige dialoogilisena. Dialoogilised liinid läbivad kogu inimliku mõtlemise välja (Bahtin 1987, lk 227).

Kõigest eelöeldust tulenevalt määratlemegi **subjektiivset identsust sünkroonilise ja diakroonilise ruumaja ühtsusena. Subjektiivne identsus — see on erinevate ruumajaliste dimensioonide maksimaalne kokkupuutepunkt ehk ruum.**

Intersubjektiivse sünkronisatsiooni aspektist vaadatuna on see ruum, kus erinevad individuaalsused kui autobiograafilised mälad *per se* jagavad ühist kogemuslikku mõtet (Thibault 2000, lk 302). Lihtsustatult väljendatuna tähendab see, et inimene kui sotsio-kultuuriliselt määratletud *Mina* või siis subjekt või isiksus, keda iseloomustavad need ja need omadused, suhtleb teise inimesega, kes samuti on sotsio-kultuuriliselt määratletud *Mina* või siis subjekt või isiksus ja keda iseloomustavad samuti teatud omadused. Samas osaleb suhtlemisprotsessis indiviid ikka alati kui tervik, mitte aga tema üksikud osad. Ka suhtlemisakt on jagamatu tervik, mille olemus ei tule tema osadeks lammutamise kaudu ilmsiks, sest “siin kohtuvad terviklikud positsioonid, terviklikud isiksused” (Bahtin 1987, lk 228). **Minaidentsus kui individuaalsus ongi järelikult käsitatav unikaalselt kordumatu tervikliku ühtsusena** (vrd Frank 1991; Henrich 1999; Frank 1988).

Saksa filosoof Dieter Henrich (1999, lk 62) ütleb, et minateadmine on absoluutselt spontaanne ning sellisena endogeenne. Loomulikult on ta seotud sotsiaalsega, kuid oma jagamatus terviklikkuses on ta ainult ise enda aluseks. Paul J. Thibault mõtet kasutades võime väita, et **minaidentsus on isereguleeruv düaad** (vrd Beals 1998). Seetõttu saab teda mõista ning uurida ainult kompleksisena. Minateadmine kui selline pole tuletatav erinevate üksikute faktorite, komponentide, tunnuste jne summast. John Mayer (1995) ongi näiteks seisukohal, et tänapäeva psühholoogias puudub tegelikult *Mina* või isiksuse määratlus. Komponente, mille alusel isiksust püütakse defineerida, võib tänapäeval loetleda ligikaudu 400.

Selgusetuks aga jääb, missugune neist on isiksuse olemuse seisukohalt määrav. *Mina* kui jagamatu terviku tähistamiseks kasutatakse identsusteooriates mõistet *samasus*, mis tähendab seda, et vaatamata aja möödumisele ja tundele, et ollakse muutunud, tunneb indiviid end ikka sama isikuna (Jacobson-Widding 1983). Iseendast kui samasusest ei saa inimene distantseeruda. See on võimatu juba identsuse ihudimensiooni tõttu, kuna keegi ei saa ju olla kehana samaaegselt erinevates aistingulistes positsioonides, st justkui erinevates kehaosades ning olla ometi ikka seesama keha/ihu. Sotsiaalsühholoogilistes, arengupsühholoogilistes ning ka sotsioloogilistes teooriates käsitatakse identsust aga ka suhtefenomenina. Identsus on see, mis inimest teistega seob ning samal ajal teda teistest ka eristab (vrd Pannenberg 1979; Douglas 1983; Gumperz 1983; Buck 1978; Fuhrmann 1988 jt).

Laps sünnib maailma *Mina*-perspektiiviga ehk sünnipäraselt antud võimega end teistest inimestest ning teda ümbritsevast maailmast eristada. Lapse subjektiiv-kultuuriline identsus hakkab kogemusliku sündmusena alles avanema. Jaan Valsinerile (1997) toetudes võib seda kogemusliku sündmuse avanemis-

protsessi määratleda pideva oleviku ning vahetu ehk momentaanse tuleviku kokkupuuteruumina ehk nüüd-piiriruumina. Kogemuslik sündmus saab funktsioneerida ainult düaadilisena, näiteks ema ja lapse vastastikuse seotusena (Thibault 2000; vrd ka A.Liimets 2004). Identsus samasusena on normaalsete arengutingimuste korral seega alati ka sotsiokultuuriline fenomen. Meie ülaltoodud identsuse määratluste järgi ei ole neid kahte tasandit võimalik üksteisele vastandada ega ka üksteisest eristada. Identsus kui diakroonilise ja sünkroonilise dimensiooni ühtsus kujuneb intersubjektiivse sünkronisatsioonina. Kommunikatsiooni kui intersubjektiivse sünkronisatsiooni modaalsusest sõltub, kuidas hakkab näiteks arenema laps kui teadvuslik kvaliteet. **Igasugune minaidentsus kui teadvuslik kvaliteet on seega ruumajaline sünkronisatsioon ehk minateadmise momentaansena teostuv samasus.**

Õeldu ei kehti mitte ainult lapse arengu puhul, vaid ka täiskasvanud inimese elu on pidev teadvuslike kvaliteetide kujunemise protsess. Jäädes samaks, st kaotamata oma integreeritust identsusena, inimene kui teadvuslik kvaliteet ometi muutub. Illustreerime viimati väidetut näitega Mihhail Bulgakovi (1968) “Meistrist ja Margaritast”. Kohtumine Kuradiga Patriarhi tiikide ääres muudab kirjanik Bezdornõi minateadmist niivõrd, et tema käitumine ei haaku enam sellega, mida tema puhul tavaliseks on peetud. Sotsiaalse käitumise seisukohast võiks Bezdornõid hinnata dissotsieerunuks, sest kõrvaltvaatajale jääb mulje, et tema senine mina-koherentsus on justkui purunenud. Tema kolleegid arvavadki, et ta on deliiriumis. Tegelikult on Bezdornõi aga täie aru juures ning käitub adekvaatselt, st kooskõlas iseendaga, oma teadvusliku kogemusega, mis kujunes suheldes Kurat Wolandiga. Selles mõttes ei ole Kurat Woland Bezdornõi hallutsinatsioon. Bezdornõi jaoks olid sündmused Patriarhi tiikide juures lihtsalt nii vapustavad, et ta tunneb, tajub, näeb kõike täiesti uutmoodi, erinevalt varasemast ning ta ka käitub vastavalt. Tegelikult on tema käitumine ka sotsiaalsest aspektist vaadatuna adekvaatne, olles sünkroniseeritud Wolandi kui uue sotsiaalse dimensiooniga Moskvast. Ebaadekvaatselt käituvad selles situatsioonis tegelikult hoopis Gribojedovi maja kirjanikud, sest nemad ei tea kõigest toimunud midagi. Neil puudub Wolandi-kogemus ning seetõttu elavad nad jätkuvalt vanas harjumuslikus minateadmises. Antud situatsioonis toimub erinevate teadvuste ehk pigem teadvuslike dimensioonide kokkupõrge ning Bezdornõi satub hullumajja, sest individuaalsena on elu alati koosolemise sünkronisatsioon ning see, kellel ei ole osadust selles sünkronisatsioonis, muutub sotsiaalseks autsaideriks (Foucault 2003).

Identsuse kui teadvusliku kvaliteedi muutumise protsessi on tema sünkroonilisuse tõttu väga raske uurida. Umberto Eco (2003) nimetabki seda nn musta kasti piirkonnaks, mis teadvusliku “territoriumina” üksnes nähtub, näitamata end aga oma tegelikus olemuses. Teadvus kui kvaliteet on midagi, mis varjub ning inimteadustele jääb vaid võimalus püüda seda varjuvat määratleda.

Minaidentsuse ja *Mina* mõiste analüüsimist alustasime me teadvust kognitsioonile vastandades. Nüüdseks läbikäidud tee piiripunktist vaadatuna võime aga eeldada, et kognitiivsus ning teadvus on individuaalse ruumaja dimensioonid,

mida ei saa teineteisest mehhaaniliselt lahutada. Nii nagu ei saa lahutada *mina-olen-Mina* reflekteerivast ehk mõtlevast *Minast*, sest kõik need ja paljud teisedki dimensioonid loovad subjektiivsuse kui identsuse ehk individuaalsuse. Samas ei ole individuaalsus identsusena redutseeritav ühelegi neist tasanditest eraldi võetuna (Frank 1991).

Küsimus sellest, mis on primaarne ja mis sekundaarne, on nende teooriate probleem, kus isiksust, *Mina*, subjekti, identsust käsitatakse diskreetse ajalise fenomenina. Subjektiivne aeg või *Mina* oleks vastavalt nendele teooriatele diskreetsete momentide, faktorite, tasandite jne jada; või hierarhia, dimensioonalne struktuur jne, kus seose funktsioonis esineb kausaalne põhjus. Narratiivses ning konstruktivistlikus psühholoogias ning 'uues kultuuripsühholoogias' nimetatakse taolist käsitust inimesest mehhanistlikuks ning orgaaniliseks, sest lähtutakse eeldusest, et igat fenomeni tuleb lahti mõtestada mingi nn algliigutaja kaudu (Sarbin 1986; Gergen 1985a; Cole 1996; Hermans & Kempen 1991). Nimetatud inimkäsituse kesketeks metodoloogilisteks mõisteteks on seetõttu terminid *struktuur* ning *elemendid*. Ajalise arengu mõtestamine tähendab sealjuures pidevat struktuuri seletavate algelementide otsimist.

Kaasaegsed enesekontseptsioonikäsitused (nt Hattie 1992; Byrne & Shavelson 1996; Korpinen 2000; Wagner & Simpson & Stader 1997; Filipp 1993; Wicklund 1993 jt), *Mina*-teooriad (nt Higgins 1996; Strauman 1996; Cross & Madson 1997; Loevinger & Blasi 1991; Fischer 1993 jt) ja ka identsusetooriad (nt Haußer 1995; Deaux 1992 jt) lähtuvad enamasti nimetatud teaduslikust maailmapildist. Kaasaegse psühholoogia konteksti silmas pidades võib eneseteadvuse seetõttu samastada enesepildi või enesekontseptsiooni või eneseidentsuse mõistetega, sest neid kõiki käsitatakse refleksiooniliikumise produktidena, mis pidevalt taastoodavad *mina-olen-Mina* kui lõhestatud fenomeni. Implitsiitselt lähtutakse siin eeldusest, et individuaatsioon on diskrepantsi-liikumine (Strauman 1996).

Helmut Fend (1996, lk 112) on aga antud ühenduses juhtinud tähelepanu sellele, et refleksivsuse areng ja arendamine metakognitiivse enesekontrollina ja -jälgimisena võivad muutuda hoopis iseenda vastanditeks, sest pidev enda jälgimine mõjub depressiooni soodustavalt. Fendi väide seostub muuseas ka Immanuel Kanti arvamusega sellest, et *Mina-olen* protsessi uuriv jälgimine võib endaga kaasa tuua vaimse ebastabiilsuse. Pideva eneseuurimise ning -avastamise teel võib inimene sattuda Anticyra⁹ linna. Kant viitab siin ilmselt metafooriliselt sellele, et üksnes aevastamisjuure abil saab välja aevastada need eneseuurimise käigus avastatud "hingetasandid", mis ei korreleeru reflekteeriva mõtte korrastatusega. Vaimse ebastabiilsuse ehk nn aevastamisohtlike hingetasandite uurimisega tegeleb Kanti (1998, lk 45–46) järgi psühholoogia, mille uurimisobjekti piiritleb ta aga väga kitsalt. Psühholoogia probleemiks olevat vaid psüühiliselt mittestabiilne inimene.

⁹ Anticyra oli Korintose lahe ääres asuv linn, kus kasvas aevastamisjuur ja seetõttu oli linn haigete hulgas populaarne.

Samal seisukohal on muuseas ka Ludwig Binswanger (1973), kes kirjutab, et psühholoogilisse teoriasse on juba immanentselt peidetud eeldus, et inimene kui selline ongi potentsiaalselt iseendaga psüühilises konfliktis olev subjekt. Sel põhjusel ei saavat psühholoogilisi inimkäsitusi aluseks võtta ka antropoloogiliste teooriate loomisel, sest see tähendaks läheneda inimesele mingist ühest kitsast aspektist. Näiteks eeldusest, et isiksust määratleb *neurootilisus* — tunnus, mis on ju ka tänapäeva ühe olulisima psühholoogilise isiksusmudeli — *Suure Viie* — üheks dimensiooniks. *Suur Viis* (Block 1995; Church 1994, lk 899; Kidron & Kolga 2000, lk 54–55) defineerib isikust viie dimensiooni kaudu: ekstraversioon (*extraversion*), neurootilisus (*neuroticism*), sotsiaalsus, sõbralikkus (*agreeableness*), meelekindlus, teadlikkus (*conscientiousness*), avatus kogemusele, kultuurisus (*openness to experience*). Mainitud mudel funktsioneerib psühholoogias ka nn verifitseeriva alusena, olles psühholoogiliste *Mina*-käsituste tõesuse mõõdupuuks, sest sellest, kui kõrge statistilise usaldatavusega korreleeruvad omavahel erinevad *Mina*-teooriad ning *Suur Viis*, sõltub nende tõesuse määr (nt Campell & Trapnell & Heine & Katz et al. 1996). Analüüsidest erinevaid psühholoogilisi lähenemisi arengupsühholoogilisest aspektist on semiootilise arengupsühholoogia esindaja Jaan Valsiner (1997) väitnud, et kirjeldatud psühholoogilistes käsitustes jääb tabamata areng kui selline, sest seda mõistetakse neis psüühiliste seisundite diskreetse järgnevusena. Vastamata jääb siin aga küsimus, kuidas tekib uus psüühiline — ehk õigemini teadvuslik — kvaliteet.

Kuidas määratleda kõige ülalöeldu taustal ikkagi siis *Mina* kui radikaalselt sümboolset teksti? Ludwig Wittgensteinist (1996, lk 157) lähtudes võib ju väita, et mõtlevat, ettekujutavat subjekti kui sellist ei olegi olemas. Subjekt ei kuulu maailma, vaid ta on maailma kui sellise piir, millest lähtudes üksnes lähenetakse inimkogemusele ning elule kui empiirilisele fenomenile. Subjekt ning *Mina* on pelgalt teaduslikud konstruktid, mille abil erinevad teadused püüavad mõista inimeste maailma. Nõnda saabki rääkida psühholoogia, sotsioloogia, filosoofia jne subjektist või *Minast* (Wittgenstein 1996, lk 159; vrd Harré 1983). Igal teadusvaldkonnal on oma käsitus *Minast* ehk subjektist kui sellisest ning need erinevad käsitused haakuvad reeglina omavahel vähe (Klika 2000).

Üks väga üldine ühine joon ühendab aga siiski nii tänapäeva sotsioloogilisi, psühholoogilisi kui kasvatusteaduslikke käsitusi ja see tugineb arusaamisele, et lausungi *mina*´le, mis iseenesest on antropoloogiliselt universaalne isikuline ehk subjektiivne (st minasina, sinamina) korrelatsioon, lähenetakse eeldusega, justkui oleks ta ise iseseisev isik (*Mina*, *Subjekt*), kes toob kuuldavale diskursuse üksuse, mis sisaldab ka keeleüksust *mina* (Barthes 2002, lk 55; vrd Zima 2000; Löwith 1981). Sellest *Mina*´st saakski justkui alguse individuaalne eneseteadvus kui selline. *Mina* oleks nagu aluse seadus (*Satz des Grundes*), mis võimaldab sellise või sellise isiku, säärase kuju, säärase mõtlemise (Fichte 1988, lk 30). Lähtudes taolisest nn aluse seadusest järeldub aga, et *Mina* on paratamatult iseendasse, ainult oma diskursusesse, suletud omaette võetav ühik. See on *Mina*, kes ei ole võimeline ütlema *Sina*. Sest see *Mina* piiritleb end ainult *Tema* suhtes. *Tema* on aga *Mina* suhtes mitte-isik. *Tema* asub *Mina*-piiridest väljaspool. Ta on absoluut-

ne mitteisik, st *Miski* või *Keegi* (vt ka Barthes 2002, lk 55). See *Mina* on suletud monoloogiline ja monokeeleline semiosfäär, iseendaga absoluutselt identne *Ise* (Lotman 1999, lk 12, Lotman 2001, lk 9–29; Bahtin 1986; 1987; Zima 2000). *Mina* kui *Miski* ei saagi seetõttu olla radikaalselt sümboolne ning kõikeloov tekst. Loov on aga *mina*, kes *ma* ütlen *mina*, selleks, et öelda *sina* ja *sina*, kes sa ütled *mina*, selleks et öelda *sina*. Radikaalselt sümboolne on *sinaminaminasina* kui *meiesus*, sest kindlasti seisad ka *sina* kunagi niisugusel astmel, kus *mina* võin sulle ja *sina* mulle mõju avaldada. Sindki tõmmatakse ükskord minu ringi kaasa ja *sina* tõmbad mind kaasa oma ringi... (Fichte 1988, lk 173; vrd Binswanger 1973). See ring on ühtaegu realselt konkreetne, kuid samas ometi kõikidest konkreetsetest tekstidest üleulatav lõpmatus.

1.1. Narratiivne *Mina*

Erinevates sotsiaalteaduslikes, aga ka kirjandusteaduslikes narratiivsetes lähenemistes on *Mina* ehk subjekti määratlemise semiootiliseks koodiks tekst kui elulooline jutustus. Antud seoses räägitakse ka inimese narratiivsest või biograafilisest identsusest (nt Ricœur 1991; 1996; Thomä 1998; Fischer-Rosenthal 1999; Corsten 2001; Nassehi & Weber 1990; Kraus 1996; Gergen & Gergen 1986; Gergen 1998 jt). Biograafiateaduse ning narratiivse lähenemise uurimisobjektiks on seega erinevate tekstidena esitatud individuaalne ehk subjektiivne elu. Sotsiaalteadustes on huviojektiks enamasti nii suuliselt jutustatud kui kirjutatud tekstid (Corsten 1994; Röttgers 1988; Nassehi 1994; Welzer 1998; Schütze 1996 jt), kirjandusteaduses peamiselt kirjutatud tekstid (Nübel 1984; Aichinger 1998; Gusdorf 1998; Lejeune 1998; Bergmann 1991; Schwab 1981 jt), aga ka suulised intervjuud. Seega identsust ehk *Mina* vaadeldakse biograafiateaduses ja narratiivses lähenemises mis tahes elu erinevaid etappe kirjeldavate tekstide ehk elulugude, jutustuste, narratiivide kontiinumina.

Individuaalse elu mõistmise aluseks on narratiivsetes ning ka autobiograafilistes käsitlustes eelkõige selle ajaline aspekt. Aega kui sellist võib käsitada nii narratiivi kui narratiivse identsuse vormina (Ricœur 1991; 1996; Sarbin 1986; Crites 1986; Gergen & Gergen 1986; Gergen 1998; Baacke 1993; 1993a; Schulze 1993a; 1993; Blossfeld & Huinink 2001; Nassehi 1994; Losego 2002; Röttgers 1988; Corsten 1994; 2001; Wohlrab-Sahr 1992; 2002; Nassehi & Weber 1990; Böhme 1990; Marotzki 1999; 2000 jne). Biograafilise ning narratiivse uurimisuuna esindajad tavatsevadki seetõttu küsida: “Kuidas kirjutada aega?” (nt Annus 2002).

Paul Ricœur (1991), kelle jutustamisteooria on mõjustanud narratiivset lähenemist nii sotsiaal- kui kirjandusteaduses (Kraus 1996; Straub 1998; 1999; Polkinghorne 1998; Bruner 1998; Gergen 1998; Crites 1986; Annus 2002; Undusk 1997; Vogt 1990 jne), püüab määratleda, kuidas konstrukt *jutustatud aeg* üldse tekkinud on. Sõna *lugu* (*Geschichte*, *aja-lugu*) omandas Ricœuri käsituses uue tähenduse

siis, kui tekkis kalendriaeg ning loodi sild historilise praktika ja kosmilise aja vahele (Koselleck 1992). Kalendriaaja näol leiutati justkui kolmas aeg, mida Ricœur nimetab müütilise aja varjuks, sest see lõhkus müütilise aja kui sellise. Osutab ju müütiline aeg ajale kui totaalsusele, mis tähistab nii inimeksistenti, aga ka universumit. Müütiline aeg on Ricœur'i (1991) järgi see, mis hõlmab kogu tegelikkust. Ta on "suur aeg", mille funktsiooniks on kooskõlastada ühiskonnas elavate inimeste ajad kosmilise ajaga (Ricœur 1991, lk 166; vrd A. Assmann 1993). Müütiline maailmapilt tekitab ühiskonnas aja kõikehõlmava skandeeriva mõõtmise, sidudes sotsiaalse elu rütmidega erineva kestvusega ajatsüklid universumis, nagu näiteks suured taevased rütmid ja pidevalt korduvad bioloogilised protsessid. Kalendrilise aja juuri näebki Ricœur müütilises maailmapildis, kus eriline roll on müütilistel riitustel — vahendajatel maailma ning inimese aja vahel —, sest regulaarselt korduvate fenomenidena väljendavad nad aega, mille rütm ulatub üle argiteadvuse. Müütiline riitus seob nn tavalise aja ning lühikese inimelu lõpmatult korduva ajarütmiga, sest müüt laiendab, avardab tavalist aega; riitus aga lähendab müütilist aega kui igavest kordumist elu profaansele sfäärile. Inimene tajubki seetõttu müütilist aega millegi korrastatud kordumisena.

Kalendriline aeg on vahendajaks kosmilise ja psüühilise vahel. Ricœur'i järgi on keeleteadlane Émile Benveniste andnud kalendrilisele ajale oma nime — st kroonika aeg või krooniline aeg (*chronische Zeit*). Antud mõistega osutab Benveniste sellele, et meie maailmakäsituses ning ka isiklikus elus eksisteerib ainult nn krooniline, sest kõikidel ajastutel ning inimkultuurides on püütud aega kroonikatena objektiveerida ehk ühiskonnastada, mis loobki siis paratamatult kalendriaaja (Ricœur 1991, lk 169). Oma tunnused laenab kalendriaeg aga füüsikaliselt ajalt: aeg on ühetaoline, lõpmatu, lineaarne ning mis tahes jagamatu kontinuum, olles suvaliste nüüd-momentide allikaks, millel puudub olevikuline tähendus ja seepärast on talle tundmatu ka oleviku ja mineviku vastuolu (vrd Prauss 1990). Antud vastuolu tekib aga fenomenoloogilise ajataju korral, mil ajavoolu interpreteeritakse mingi konkreetse nüüd-olemise aspektist (vrd Husserl 1952; 1993; 1998; Heidegger 1993; Prauss 1990).

Ricœur viitabki ju lõppkokkuvõttes sellele, et olemuselt on kõik kalendrid fenomenoloogilise taju produktid, sest sõltumata sotsio-kultuurilisest süsteemist, iseloomustab neid üks ühine tunnusjoon — kalendrite ajaarvamine algab nullpunktist. Fenomenoloogiline eristamine loobki inimese ja ka vastava kultuuri jaoks tänase, homse ja eilse. Lähtepunktiks on sealjuures mingi üks murranguline sündmus, mis justkui lõpetab varasema ajastu (Koselleck 1992). Benvenistele toetudes ütleb Ricœur, et krooniline aeg on kõikide seniste ajaliikidega võrreldes täiesti uus ajatajumise viis, kuna mingile sündmusele omistatakse jõud, mis annab senisele arengule täiesti uue suuna ning kõik sündmused saavad koha selles nn sündmusajas. Mingi murranguline sündmus võib nõnda muutuda kõikide teiste sündmuste mõõduks. Krooniline aeg kui nullpunktiaeg määratleb meid seeläbi, et lausub, kus on me asukoht aja-loo piiratus lõpmatuses ning inimelude järgnevuses. Füüsikaline aeg kui suvaliste nüüd-momentide spontaansus muutub aga erinevate aja-kaaslaste samaaegsuseks (Schütz 1971).

Eksisteerida saab krooniline aeg Ricœuri järgi üksnes jutustusena, sest selleks, et olevik saaks olla, peab keegi seda jutustama. Olevik on nõnda kui kokkusaatus sündmuse ja kõnelemise vahel, mis selle sündmuse kohta midagi ütleb. Ricœur jõuab sel teel kroonilise aja juurest elamus-aja juurde, mis tema käsituses on vulgaarne ehk maailmaaeg või ka objektiivne aeg. See objektiivne aeg on ka inimlik aeg ehk narratiivi või jutustuse aeg, mis tekib fiktsionaalse jutustuse historiaiks kujunemise ning historilise jutustuse fiktsionaliseerumise vastastikustest seostest. Ricœur loob seega tegelikult veel neljandagi aja — vulgaar-narratiivse aja.

Toetudes Hans-Georg Gadamerile (2002) võib Ricœur'i vulgaarnarratiivset aega ehk inimlikku või maailmaaega interpreteerida ka vahetu ajaloolise ehk aegruumilise kogemusena, mille eripäraks on see, et me elame vahetult maailma sees selles mõttes, et me ei teadvusta, kuidas meiega toimumise momendil midagi juhtub. Alles tagantjärele mõistame, mis tegelikult toimus. Sellest tulenebki fakt, et ajalugu peaks saama iga kaasaja jaoks uuesti kirjutatud (Gadamer, lk 243; Koselleck 1992). Sellest aspektist vaadatuna on aeg mõistetav kui oleviku perspektiivist lähtuv hinnanguline juba toimunud sündmuste jutustus ehk narratiiv ehk ajalugu (historia).

Kaasaegses kvalitatiivselt mõtlevas inimteaduses on narratiiv autobiograafia ning biograafia kõrval kujunenud inimese kui subjektiivsuse ehk *Mina* mõtestamise üheks kesksamaks kategooriaks. Võrreldes mõistetega *autobiograafia* ning *biograafia* on narratiivil sealjuures täita aga üldisem funktsioon, sest nii autobiograafia kui biograafia on ju samuti määratletavad mõistete *jutustus* ehk *narratiiv* kaudu (Schulze 1993a; 1993b; 1993c; Sarbin 1986; Aichinger 1998 jt).

Donald E. Polkinghorne (1998) kirjutab, et narratiivne psühholoogia taas-elustab lähenemise, mis väärtustab inimliku maailmanägemise ja tegutsemise seisukohalt oluliste lugude jutustamise. Kvalitatiivselt orienteeritud narratiivset psühholoogiat mõistetakse nõnda liikumisena positivistliku käitumispsühholoogia vastu (Sarbin 1986; LeCompte 1993, lk 11; Schütze 1996; Nassehi & Weber 1990; Gergen 1985a; Botella 1995).

Psühhoanalüütilis-terapeutiliselt orienteeritud narratiivse liikumise algust psühholoogias seostatakse Theodore R. Sarbini nimega ning tema 1986. aastal toimetatud artikli-kogumikuga *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*, mille sissejuhatavas eessõnas Sarbin kirjutab, et narratiiv (mille sünonüümiks tema puhul on lugu) on inimese tegevuse juurmetafooriks, sest vaatamata isegi väga piiratud tunnetuslikele ning lingvistilistele vilumustele, püüab iga inimene ikka alati maailmast aru saada. Kui toimunud sündmused üksteisega ei haaku, luuakse narratiivsed koherentsusseosed (Sarbin 1986, lk 3–12; Welzer 1998). Ka kirjandusteadlase Epp Annuse järgi on narratiiv sündmusi tähenduslikuks tervikuks siduv fenomen; kui tähenduslikult ühendatud sündmuste esitamine tekstina. Lugu — see on narratiivis esitatud sündmused. Jutustus (=jutustamine) on sündmuste jutustamine narratiivis ning tekst on sündmuste esitatud (ka kirjapanduna) lugu narratiivis (Annus 2002, lk 19).

Donald E. Polkinghorne viitab seoses narratiivsusega inimteadustes kahele probleemiväljale, mis a) on seotud ajataju ning objektiivse aja probleemiga, b) vastuoluga teadvuse aja ning tegevuse vahel (Röttgers 1988; Böhme 1990 jt). Kokkuvõttes on see kõik aga määratletav ka kui identsusproblemaatika (Henrich 1979; Buck 1979; Gumbrecht 1979; Weinrich 1979 jt). **Ka narratiivne lähenemine jätkab küsimist, kuidas ühitada aega kui objektiivset fenomeni indiviidi subjektiivse eneseteadvusega ehk subjektiivse ajaga.**

Polkinghorne (1998, lk 16) on seisukohal, et just narratiivne lähenemine suudabki ületada vastuolu subjekti ja objekti ehk subjektiivse ja objektiivse aja vahel. Polkinghorne'i arusaama jagavad näiteks ka P. Ricœur (1991; 1996), W. Kraus (1996), Z. Bauman (1994) jt. Aeg on ka selles teoreetilises kontekstis käsitatav subjektiivse ehk subjekti või *Mina*-aja ning sotsiaalse ehk sotsiokultuurilise aja seosena. Mainitud erinevaid lähenemisi ühendab sealjuures arusaam, et alates modernismi tekkimisest ohustab sotsiokultuuriline aeg kui selline *Mina*-aega ehk subjektiivset aega kui personaalset identsust (Beck 1986; Baumann 1994; Giddens 1991).

See tähendab, et sotsiaalne süsteem justkui tõrjuks inimesi nende elueesmärkidega endast eemale, sest erinevate eluvormide ning -viiside paljususes on ta muutunud enda vastandiks, kuna on niivõrd individualiseerunud, et võimaldab vaid individualistlikku elamisviisi (Beck 1986; Beck & Gernsheim 1994; Hitzler & Honer 1994; Kraus 1996 jt). Sotsioloog Martin Kohli (1988) järgi tähendab see, et indiviidid kui selline on muutunud sotsiaalse elu alusprintsipiiks. Individuaalset ehk personaalset identsust ei konstitueeri antud juhul enam seotus mingi sotsiaalse positsiooniga või kuuluvus teatud sotsiaalsesse gruppi. Isikliku identiteedi konstrueerimine kandub üle sellistele institutsioonidele, mis tegelikult ei saa institutsioonid olla — st antud ülesanne läheb subjekti kui mitteinstitutsiooni kätte (Bohler & Hildenbrand 1989).

Martin Kohli (1988) nimetab sellist sotsiaalstruktuurilist eluprogrammi konstitueerimist elukäigu institutsionaliseerimiseks, millega käib kaasas kollektiivsete eluvormide erosioon, mis tähendab traditsiooniliste ühiskondlike moraalinormide lõhustumist. Nii nõrgeneb näiteks pidevalt kasvavate lahutuste tõttu perekond kui institutsioon. Individuaalne elukäik omandab sellises kontekstis hoopis uue mustri, kus keskseks on eneserefleksioon. Tuleb ju inimesel oma eluorientatsioonide ja hoiakute üle pidevalt järele mõelda. Sellistes tingimustes võib inimese enesesuhe muutuda ka eneseironiaks (Rorty 1999), sest puuduvad üldised identsust konstitueerivad mallid. Inimene ise ongi enda peegliks, sest pikemaajaliselt püsivad ning üldaktsepteeritud elumudelid puuduvad. Autobiograafiast kui *Mina*-narratiivist kujuneb isikliku arengu kood, mis tähendab, et domineerima hakkab individuaalse aja kronoloogia. Et mitte kaotada enda kui indiviidi stabiilsust, peab igaüks oskama oma elusündmuse mõtestada ja struktureerida (Bohler & Hildenbrand 1989; Kraus 1996; Fuhrmann 1979; Marquard 1979; Lübbe 1979; Buck 1979; Gumbrecht 1979; Liebau 1990 jt). Inimese elu sõltub sellest, kuidas ta oma "biograafilise tööga" toime tuleb. Oma elust jutustades jõuataksegi *Mina*-koherentsuseni ning kontinuiteedini (Kraul & Marotzki 2002, lk 8–9). Mõiste

identsus omandab eelneva arutluse taustal aga hoopis teistsuguse tähenduse (Klika 2000). Keskseks saab siin küsimus, kas ning missugusel viisil on subjekt ise ja tema *identsus* üldse võimalikud.

Ajalooliselt on nimetatud probleemiasetus juurdunud Öhtumaa inimteadusliku mõtlemise prototüübis, mille kohaselt Lääne ühiskonna areng kulgeb paratamatult individualiseerumise suunas (Elias 1990; 1992; Hahn 2002; Vattimo 1997; Taylor 2000; Lotman 1999; 2001; Kallweit 1988 jt). Paul Geyeri järgi (1997) pärineb uusajast see arusaam, et üksikisik pole käsitatav mitte terviku representatsioonina, vaid ta asetub terviku suhtes subjekti rolli, teda endas peegeldades ja “murdes”. Sotsiaalsed suhted on antud juhul midagi sellist, mida subjekt vahendab, muutes nad oma isiklikuks omandiks neid privatiseerides. Kuna nimetatud privatiseerimine toimus Lääne kultuuriloos väidetavalt kaks korda, st Vana-Roomas ja keskajal. Metafüüsilistes lähenemistes käsitatakse seda protsessi eneseteadvuse arengu ajaloolise tendentsina, mis peegeldab Öhtumaa isiksuse kui sellise kujunemist (Misch 1998; Glagau 1998).

Analüüsides Descartes’i, La Rochefoucauld’, Montesquieu’ ja Rousseau’ käsitusi, näitab Paul Geyer, et kolm esimest veel ei käsitanud inimese teadvust protsessina ehk ajalisisena. Nende jaoks oli oluline subjekti ja sotsiaalse *identsuse* vahekorra küsimus, st et kas sotsiaalne *identsus* kui eneseteadvus on samaaegselt mõistetav ka mitte*identsus*ena (Frank 1991). Seevastu Rousseau’l kerkib esmakordselt üles probleem, et kas eneseteadvus ajalisisena saab olla ühtaegu samane ja mittesamane ning ta jõuabki järeldusele, et eneseteadvus — see ongi ise enda aeg. Üksikut subjektiivsust hakkab nõnda iseloomustama püüdlus privaatsele autonoomsusele. Elu hakatakse aga määratlema iseendaks saamise protsessina.

Nii sotsiaalteaduslikus kui kirjandusteaduslikus traditsioonis seostatakse inimese taolise enesekäsituse kujunemist modernse autobiograafia kui jutustamisvormi tekkimisega (Klika 2000; Hahn 2000, Holdenried 2000; Nübel 1984; Lejeune 1998; Bergmann 1991; Fuhrmann 1979 jt), sest “subjekti-objekti” kategooriad saavad tekkida vaid hetkel, mil enesekirjelduse tasandini tõusnud üksikmonaad (seega subjekt ehk *Mina* ehk isiksus) modelleerib end kui isoleeritud ja ainulist intellektuaalset entiteeti, kirjutab Juri Lotman (1999, lk 50).

Rousseau’ “Pihtimustes” kirjeldatud *Mina* struktuur erines radikaalselt senisest enesekirjeldustraditsioonist. Kuna *Mina* struktuur on Lotmani (2001) järgi kultuuri üks põhitunnuseid, siis ongi nii erinevates inimteaduslikes distsipliinides kui kirjandusteaduses kujunenud traditsiooniks, pidada Rousseau’d läänelikus kultuuris uue vaimuhoiaku rajajaks (Holdenried 2000; Taylor 2000; Ladenthin 1999). Oma “Pihtimustes” lõi Rousseau nimelt pärisnime *Mina* (Lotman 2001, lk 167). Lotman ütleb (lk 167–168): “Rousseau oli “Émile’ist” “Pihtimusteni” käinud läbi pika tee. “Émile’is” on “mina” esimeses isikus rääkijat väljendav asesõna. “Émile’is” räägitakse inimese kui niisuguse olemusest. Jutustaja on seetõttu loodusliku mõistuse kehas, kasvandik aga iseennast avastav Loodus. “Pihtimustes” on “Mina” pärisnimi, millel ei ole mitmust ja mida ei saa võõrandada ühestainsast ja asendamatu isiksusest.... See tähendab: Rousseau läbis tee asesõnast “mina” kuni pärisnimeni “Mina”. Need on inimõtte ühed peamised

poolused. ... Asesõna “mina” struktuur on tunduvalt lihtsam kui pärisnime “Mina” struktuur. Viimane ei kujuta endast selgelt piiritletavat keelemärki.” (Lotman 2001, lk 167–168).

Saksa kirjandusteadlase I. Aichingeri (1977) arvates ei vasta Rousseau’ “Pihtimused” üldse veel autobiograafia-žanri ideaalkriteeriumidele, kuna selles puudub täiuslik tasakaal *Mina* ja maailma vahel. Alles Goethe suutis tema arvates ühendada üldise erilisega, näha iseenese kordumatus ajaloos ka ühiskonna lugu. Jean-Jacques Rousseau’ populaarsus on Ch. Taylori (2000, lk 35) arvates paljuski seotud aga sellega, et ta andis kultuuris juba toimuvatele arengutele väljenduse.

Taylor on seisukohal, et Rousseau on seotud moodsale kultuurile eriomase autentsuse eetika idee kujunemisega. Autentsuse eetika idee keskmeks on enesetruudus, mis tähendab inimese truudust omaenda originaalsusele, mida ei saa artikuleerida ega avastada keegi muu kui ainult inimene ise. Inimene ise realiseerib potentsiaali, mis on päriselt tema enda oma (ka Heidegger 1993). Taylori arvates on saksa kultuuris selle mõtlemisliini jätkajaks Herderi ideega, et igäühel meist on oma algupärane viis inimene olla. Herderi sõnusti on igäühel oma mõõt. Ka Taylor käsitab siin “Mina” seega pärisnime tähenduses, millele ülal viitas Lotman (2001, lk 167–168). See tähendab, et pärisnimi *Mina* tähistab antud juhul inimese individuaalset originaalsust; seda, et “...on olemas teatav inimeseks olemise viis, mis on *minu* viis. Ma olen kutsutud elama oma elu just sel viisil, mitte teisi matkides. See annab enesetruudusele uue tähenduse. Kui ma pole endale truu, siis ma ei taba oma elu mõtet, ma lasen mööda selle, mida tähendab *minu* jaoks inimene olla.” (Taylor 2000, lk 36–37; vrd A.Liimets 2004). Heidegger (1993) ütles siin, et inimene ei jõua algupärase aja ehk iseenda kui ajalikkuse mõistmiseni. Taylor nimetab autentset olemisviisi kõlbelseks ning väidab, et see on väga võimas kõlblusideaal, sest ta tõstab esikohale kokkupuute iseendaga, oma sisima loomusega, võimega kuulata oma sisehäält ehk taluda väarikalt mõtet, et oled ajalik.

Omaval ajal oli see idee uudne, sest enne kaheksateistkümnenda sajandi lõppu ei arvanud keegi, et inimestevahelistel erinevustel võiks olla säärane kõlbeline tähtsus (Taylor 2000, lk 36). Silmas tuleb antud juhul aga kindlasti pidada ka seda, et autentsuse kui enesetruuduse ideaal ei ole seostatav individualiseerumise kui ühiskondliku tendentsiga, mis tähendab, et indiviid muutub majanduslik-poliitilise institutsiooni funktsiooniks ehk vahendiks näiteks ülalkirjeldatud Martin Kohli käsituse mõttes. Individualiseerumisega kaasneb, et inimene hakkab ka ise suhtuma endasse instrumentaalselt. Üheltpoolt tähendab see äärmuslikku utilitaarset egoismi, nn nartsisistlikku eneseupitamist ja iseenda omakasupüüdlikkust vastandamist teistele. Utilitaarne egoism tähendab aga samas ka julgusetust elada ise, otsida oma põhimõtteid. Ta on niisiis argpükslik ning alandlik matkimine, soov olla nii nagu teised. Friedrich Nietzsche ütles siin, et see on loom-inimeste ehk ahvinimeste tee — tee valeni, teeskluseni. Tee, mida mööda käib massistunud keskpärasus — st argpüksid ja kahepaiksed (Nietzsche 1984). Tahtmatus ja julgusetus olla ise, soov olla nii, nagu ehk võibolla teised soovivad, et ma oleks, on seega tegelikult veel sügavam egoismiavalendus kui seda on

nartsisistlik eneseupitamine. Tegelikult on see samasugune eneseupitamine, sest argpükslik alandlikkus kahjustab teisi rohkemgi kui avalik ennastimetlev teistele vastandamine, sest sellega kaasneb iha olla anonüümselt tundmatu. Soov jääda anonüümselt tundmatuks pealtvaatajaks on aga samastatav kõrvalehiilimise moraaliga, sooviga mitte hoiakut võtta ei iseenda ega kellegi teise suhtes, sest hirm ja kartus teiste arvamuse ees närivad hinge. Suurimaks ihaks on siin olla indiferentne mass. Indiferentne anonüümsus suurendab aga inimestevahelist distantseerumist ja kaugenemist, sest värisev instrumentaalne suhtumine endasse ja maailma viib paratamatult vastastikuse mittemõistmiseni, barjäärideni inimeste vahel ning inimeste sees.

Rousseau' "Pihtimustes" esitatud iseenda individuaalse originaalsuse deklaratsiooni ei saagi seetõttu Taylori järgi mitte mingil juhul käsitada enese vastandamise aktina kellelegi või millelegi. Inimene on paratamatult individuaalselt originaalne, kuid samas on ta ka üldine, sest elab koos teiste individuaalsustega (Binswanger 1973). Tendents indiviidi samaaegsele autonoomiale ning integratsioonile on igasuguse inimkultuuri suurimaid paradokse, sest tavaelus ei taluta üldiselt individuaalset originaalsust, millega käib ju tavaliselt kaasas soodumus tegutseda mitte ühetähenduslikult, vaid mitmetähenduslikult ja ettearvatult ja järelikult mittekooskõlas tavaelunormide ja -reeglitega. Üldiselt kaldub inimene ju lihtsustavalt tüpologiseerima üldise ning erilise vahekorda.

Juri Lotmanile (2001, lk 169) toetudes võib seda nimetada ka ratsionaalseks lihtsustamiseks, mis eriti tuleb ilmsiks näiteks kirjandusteoste interpreteerimisel koolis, kus tegelaskujude originaalsust, nende karakterite keerukat vastuolulisust lihtsustatakse õpilaste üldistusvõime arendamise sildi all, kirjutades näiteks kirjandeid teemal "Onegin — aadliühiskonna tüüpiline esindaja". Lotman (2001, lk 169) kirjutab sellega seoses, et "...lihtne oleks see kõik kirjutada koolipraktika arvele ja veeretada süü õpetajatele. Siin on aga tegemist kunstile omase vastuoluga, mis on ühtaegu nii tema tugevus kui ka nõrkus ning mis jääb põhimõtteliselt ületamatuks, sest lubab kunstilisel tekstil kasutada samaaegselt nii päris- kui üldnimesid." Tegelikult on siin meie arvates probleem selles, et õpetajad kui kunagised õpilased ning üliõpilased vahendavad antud juhul koolides ja ülikoolides traditsiooniks saanud lihtsustatud teaduslikku lähenemist, st teaduslik-käsitöönduslikku ehk mitteloovat ja originaalsust mittetaluvat mõtlemist. Õppimist on harjutud mõistma otsekui teaduse surnuaia — epitaafide — hooldus-tegevusena.

Ka inimteadusliku mõtlemise traditsioon soosib ju üldiselt eelnevalt kirjeldatud lähenemist, sest traditsiooniliselt ei tegele inimteadused mitte *Mina* kui pärisnimega, vaid millegagi, mis on abstraheritud üldine tüüp ning mis tegelikult on absoluutne mitte-isik, st *Tema*. Probleemi paradoksaalsus seisneb siin ka selles, et ehkki pärisnime *Mina* uuritakse kui *Nimetut* ehk *Võõrast*, mis sotsiaalteaduslikes kontseptsioonides kannab üldiselt nime *Ise* ("das Selbst", "Self"), siis eeldatakse sealjuures, et konstrukt *Ise*, "...kui inimekate loodu peab end ülal nagu elus." (Lotman 2001, lk 169). Narratiivsetes lähenemistes otsibki see võõras

Nimetu ehk teaduslik *Tema* endale nime ehk identsust. Aga küsida võiksime: “Missugust identsust?”

Alustame analüüsi taas Ricœuri (1991) narratiivse identsuse käsitusega. Ricœur (1996) tahab oma narratiiviteooriaga luua nii uut *Mina*- kui tegevusekäsitust, soovides ületada nii metafüüsilises kui psühholoogilises traditsioonis juurdunud dihhotoomilist lähenemist isiksusele ning tegevusele. Identsusele läheneb Ricœur nii isesuse (*Selbstheit, ipse*) kui samasuse (*Selbigkeit, idem*) aspektist. Identsus kui isesus ning samasus ei ole tal aga ainult üksikisiku, vaid ka kultuurikoosluse karakteristikud, mis üldjuhul, kuid siiski mitte reeglina, on omane ka psühholoogilistele narratiivikäsitlustele (vrd Gergen 1996; 1998; Bruner 1998; Straub 1998; Polkinghorne 1998; Bruner 1996; Cole 1996; Diamond 1995; Bigler 1996).

Identsus on Ricœuri (1996) sõnusti praktiline ehk pragmaatiline kategooria, sest määratleda mingi koosluse või indiviidi identsust, tähendab küsida, *kes* on teo sooritanud, *kes* on tegutseja, kes on autor. Sellele küsimusele annab tavaliselt vastuse kellegi pärisnimele osutamine. Ricœur ei pea siin aga silmas pärisnime *Mina* Lotmani tähenduses, vaid inimese eesnime ja perekonnanime. Pärisnimi on Ricœur’il kui midagi püsivat. Ka sotsioloog Bourdieu kirjutab, et pärisnimi tagab bioloogilise indiviidi sotsiaalse identiteedi erinevates väljades. Seetõttu ei ole ka sugugi juhuslik, et allkirja peetakse inimese identsuse tähistajaks. Bourdieu’l (2003) osutab inimese pärisnimi kui identsuse tähistaja samas aga ka inimese võõrandumisele ühiskonnast. Pärisnimi on tema käsituses institutsioon, mis on lahti kistud ajast ja ruumist ning koha ja ajavariatsioonidest. Üksnes läbi bioloogilise ja sotsiaalse muutuse tagab pärisnimi nominaalse konstantsuse *constantia sibi* tähenduses — samasuse iseendaga identsuse mõttes. Nominaalset konstantsust nõuab sotsiaalne kord. Kohustus oma isikunime vastu muutub seetõttu paljudes sotsiaalsetes valdkondades kõige pühamaks kohustuseks enda vastu. Pärisnimi on Bourdieu’ järgi jäik ja anonüümne tähistaja, sest ta ei kannu endas inimese subjektiivsust kätkevat informatsiooni. Nimi kui sotsiaalne identsus saavutatakse seega tohutu abstraktsuse hinnaga ning temaga käivad kaasas kontrollimehhanismid, sest inimest esindavad nn pärisnime avaldamisvormid: pass, identsuskaart, *curriculum vitae*, nekroloog, trahviregister jne. Ka saksa filosoof Karl Löwith’i (1981, lk 36) arvates on pärisnimi inimese võõrnimi, mis on talle antud teiste poolt ning teiste jaoks. Inimese tegelik pärisnimi on tema arvates esimese isiku asesõna, sest lausungiga “mina olen” väljendab inimene ennast kõige autentsemal viisil, osutades endale kui biograafilisele elule.

Ricœur’il on seevastu narratiiv see, mis seob pärisnime inimese subjektiivse identsusega. Vastata küsimusele “kes?”, tähendab Ricœuri sõnusti jutustada ühe elu lugu, mis on seotud pärisnime külge. Jutustatud lugu määratleb ta *kes*-tegevusena. *Kes*-identsus on ainult narratiivne identsus. Ricœur annab endale aru, et määratledes identsust sel moel, võib sattuda ka raskustesse, sest iseendaga identne subjekt on substantsiaalne illusioon. Dilemma kaob aga, kui isesusena ehk minasusena mõistetud identsus asendatakse narratiivse samasusega. Narratiivse identsuse kontekstis kaob vastuolu *Ise* ja *Teise* vahel, sest *Ise* on ühtaegu *Teine*. Ja

kuna narratiiv on oma olemuselt ajaline struktuur, siis on siin võimalik rääkida ainult dünaamilisest identsusmudelist. End narratiivselt configureerides, refigureerib *Ise* ennast pidevalt. Samas ei ole nõnda enam mingi abstraktne substans, sest *Ise*'t konstitueeriv narratiivne identsus ongi ühtaegu ka kui läbielatud elu. Subjektiivsus konstitueerib ennast kui oma elu lugejat ja kirjutajat. Ricœur toetubki oma käsituses kirjanduslike autobiograafiate analüüsile ning väidab, et indiviidi elu refigureeritakse pidevalt nii tõeste kui fiktiivsete lugude kaudu, mida subjekt endast jutustab. Refiguratsioon muudab elu jutustatud lugude võrgustikuks, mis on käsitatav enesetunnetusliku teena, millel katarsis sünnitab *Ise*. Ricœuri arvates on narratiivse identsuse mõiste väga viljakas, võimaldades uurida nii individuaalset subjektiivsust kui kultuuride mentaalsust. Narratiivne identsus on seega traditsioone loov aeg.

Narratiivi lugeja võib asetuda ükskõik millisesse aega või ajapunkti, muutudes kvaasi-olevikuks, mis on samas aga ka kvaasi-minevik ning isegi kvaasi-tulevik. Just aja kui sellise uurimise seisukohalt ongi Ricœuri järgi fiktsionaalsed jutustused tänuväärsed uurimisobjektid, kuna aeg esineb neis äärmiselt kontsentreeritud kujul, sisaldades endas erinevate piirelamuste paljusust, sest igas fiktsionaalses teoses on omaenda terviklik maailm ja sel moel muutuvad süžeed ajast ajasüžeedeks ehk narratiivideks ja järelikult aja vastandiks (Ricœur 1991, lk 395–437). Juurdudes fiktsionaalses kultuuritraditsioonis (ilukirjanduses), aga ka tavaliste inimeste elujutustustes, on narratiiv kui ajasüžee ehk identsus kui *Ise* traditsiooni loovana aga paratamatult ka eetiline eluhoiak. Igasugune jutustus on seetõttu alati suhe Teisesse. Oma olemuselt ei ole see aga vastandav seos, sest *Teist* refigureerides inimene muutub. Teiste elusid läbi elades refigureerib ta oma elu ja nii muutuvad tema esteetilised ja eetilised kriteeriumid.

Ricœuri narratiivset identsust saab meie arvates (sarnaselt Roland Barthes'ile) interpreteerida ka tekstina, mis on radikaalselt sümboolne energia ehk keel, millest tähistatav lõputult eemaldub, sest tekst ehk narratiiv asub tähistaja väljas. Tähistaja, st inimene või kultuurikooslus, loob aga sõltuvalt nägemisperspektiivist oma teksti ehk keele või narratiivi. Selliselt mõistes saab keelt kui narratiivi käsitada protsessina, mis on alati innovaatselt avatud, sest tema struktuur ning süsteem sõltuvad lugejast. Keelt kui narratiivi on sel moel võimalik määratleda mitte kunagi lõpulejõudva struktuuri või süsteemina. Fiktsionaalse elamusena loob ta igavikulist sündmust (Barthes 2002, lk 126–139; Ricœur 1991).

Lähtudes keele kui kõneaktide käsitusest, mõtestabki Ricœur narratiivset identsust interlokutiivsena ehk mina-sina-seosena¹⁰ (Ricœur 1996, lk 55–139; ka Searle 1971). Narratiivne identsus on järelikult autonarratiivne ja sellisena on ta tegutsev ja toimiv *Ise*. Vastus küsimusele, missugune on teo ja tegutseja vastastikune seos, on Ricœuril (lk 113) paratamatult napp, sest vastuseks saab siin olla ilmselt vaid üks: teo algallikaks on tegutseja ise. Aristotelese "Nikomachose

¹⁰ Ricœuri narratiivne identsus on teatud mõttes seostatav ka meie käsitusega identsusest kui isereguleeruvast düaadist ehk intersubjektiivsest sünkronisatsioonist.

etika” järgi tähendaks see, et teod asuvad tegutseja enda juures. Personaalse ning kultuurilise *Ise* vahel puudub seega igasugune vastuolu.

Kokkuvõttes on seega võimalik väita, et Ricæuri personaalne *Ise* on teksti lokaliseeritud *Mina*, sest inimene jõuab oma isesuseni ehk eetilise eluhoiakuni, reflekteerides ennast teksti figuuri või siis tegelase aspektist. *Ise* omandab narratiivse samasuse ehk eetilise iseloomu, liikudes oma elunarratiivi kui kultuurinarratiivi semantilistes väljades (Ricæur 1996). Isesuse struktuuri otsimisel balansseerib Ricæuri (lk 425) inimene liikumise ja liikumatuse piiril või siis kvaasi-aja ja ajatuse piiril, kuna tal tuleb kogu aeg lõpetada oma kvaasi-elusüžeesid, et alustada eneseteostust jälle uuesti (vrd Lotman 1990). Uus algus on samas mingil moel ka kordumine, kvaasi-ajana on personaalne identsus samas ka kvaasi-ajatus ehk lokaliseeritus kultuuritraditsiooni. Ricæuri (1991; 1996) kombel mõistetud aega võiks meie arvates järelilikult interpreteerida kui täielikku olevikku kreekalikus tähenduses.

Kreekalikult mõistetud täielik olevik tuleb Tõnu Luige (2002, lk 111) arvates ilmsiks sõna *saatus* kaudu. Kreekakeelne sõna *saatus* esineb grammatiliselt perfekti vormis, kuid ta ei tähista täisminevikku. Saatus perfekti vormina ei ole möödunud aeg, vaid ta on midagi, mis on toimunud ja toimununa säiliv, st olev — ta on oleva ja tuleva suhtes eelsem juba toimunu, aga samas veel varjulejäänu. Täielikku olevikku kui saatust iseloomustavad Luige järgi veel sellised sõnad, nagu mõõtma, osaks jagama ja osaks saama. Ricæuri narratiivne faabula kui kultuuriline või sotsiaalne identsus on seega käsitatav eel-oleva mõõtjana, mis inimese tunnetuse eest varjub. Inimene on kutsutud seda varjulejäävat märkama, omandades sel moel oma samasuse ehk narratiivse eetilise, mis tema suhtes eel-olevana olemas on. Ricæuri narratiivi aeg on niisiis ajatus: vaadatuna nii ühedimensionaalse — st lineaarse —, kui kolmedimensionaalse ehk *minevikoleviktulevik*- aja aspektist. Üksiku elu suhtes esineb narratiiv kui tähenduslik eel-antus. Ka Epp Annus (2002) räägib antud seoses narratiivist kui kultuurifenomenist ehk maailmakogemuse viisist, mida ta nimetab implitsiitseteks narratiivideks ehk “suurteks narratiivideks”, millel on ühiskonnas täita kultuuriliselt väljakujunenud veendumuste ja uskumuste roll. “Suured narratiivid” pole seotud ühe kindla tekstiga — neil on küll tekstuaalseid väljendusvorme, aga tekstide ring on lai ja muutub pidevalt, mõjutades arusaamist “suurest narratiivist”. “Suur narratiiv” tekib paljude väikeste ühistööna, kuid teda pole võimalik koondada ühte teksti. Üks tuumtekst võib teda küll koos hoida (nt Piibel), aga ta valgub selle piiridest välja ja esineb suuresti just implitsiitsel kujul. Wilhelm Dilthey (1973, lk 132–133) järgi võiks siin kasutada ka väljendit *üldine elukogemus*, mis korrigeerib ja avardab individuaalset vaatevälja ning isiklikku kogemust. Üldine elukogemus avaldub tähendustes, mis on kujunenud inimesteringis, kes ühte kuuluvad, kuid samas kuuluvadki nad kokku just tänu neid vaimselt ühtesiduvatele tähendustele, mille tunnuseks on ühise elu loomine. Ka Dilthey elutähendusi saab sel moel käsitada konkreetse tunnetuse suhtes varjulejäävana. Inimesi vaimselt ühtesiduvad elutähendused loovad turvalisuse, millest tuleneb elamiskindlus ja usaldatavus nii üksiku kui üldise elu suhtes.

Nativistliku narratiivse psühholoogia esindajad, nagu näiteks Jerome Bruner, räägivad antud kontekstis narratiivist kui kultuurilis-habituuaalsest antusest (Polkinghorne 1998, lk 39). Sotsiaal-konstruktivistliku suuna pooldajad väidaksid aga, et narratiivid on sotsio-kultuurilise koos-konstrueerimise produktid (Gergen 1985; 1985a; 1996). Bruner (1990, lk 64) on näiteks seisukohal, et inimesel on kaasasündinud predispositsioon maailma narratiivseks tajumiseks, eelkeeleline valmidus jutustamiseks, mis tärkab tänu teiste inimeste ekspressiivsetele väljendustele. Donald E. Polinghorne (1998, lk 21) on aga jälle pigem seisukohal, et võime jutustada, lugusid rääkida ja neid mõista ning nende abil elu sattumuslikkust tähenduslikuks korrastada, on antropoloogiline karakteristik. Teda huvitab antud seoses, kas narratiivne kogemuse konstrueerimine toimub kogemusega sünkroonis või on see refleksiivne protsess, st ta toimub alles tegevusjärgelt. Kuna inimese kogemus ei ole aga kunagi fragmentaarne ning mittekoherentne, siis võib rääkida prenarratiivsest kvaliteedist ehk prefigureeritusest, mis tingib vajaduse jutustada. Samas on ka prenarratiivne kvaliteet ise ebatäielik, sest see on mittereflekteeritud kogemus. Narratiivne teadmine on mõtestav mittereflekteeritud prenarratiivse kvaliteedi lahtiseletamine. Pre-refleksiivsed artikuleerimata kogemused on loodava loo juhtlõngaks, sest mitte igas jutustuses ei tule prenarratiiv autentselt ilmsiks. Lugu luuakse alles kognitiivse töötlemise käigus, mis loobki *Minale* tähenduslikult integreeritud identsuse. Narratiivne identsus on lugudekujuline konstruktsioon ning see võib, kuid ei pea, *Mina*-jutustusena muutuda eksplitsiitseks, kuna enese-narratsiooni produktid pole selgelt teadvustatud. Kuna aga aeg õõnestab inimese identsust, on inimene sunnitud end narratiivselt konstrueerima.

Sotsiaalteaduslikust kontekstist meie arvates ei ilmne, kas narratiivsest identsusest rääkides peetakse silmas nn reaalselt inimest oletusega, et inimese identsus võikski olla analoogne vähemalt narratiivile või on narratiiv üksnes heuristiline vahend interpreteerimaks subjektiivsust.

J. S. Bruner (1998) tundub näiteks lähtuvat seisukohast, et inimese mõtlemisviis kui selline ongi iseenesest narratiivne. Ka saksa psühholoog Jürgen Straub (1998) asub kontseptuaalselt lähedasel positsioonil. Tema järgi on narratiivne ehk historiline või aja-looline teadvus (*Geschichtsbewusstsein*) võime, mida iseloomustavad spetsiifilised kognitiivsed vilumused, mille kujundamisega tegeleb aja-loolis-narratiivse mõtlemise psühholoogia. Aja-loo-teadvus ehk mõtlemine on Straubi (1998) järgi kompetentsus narratiivist, mida ta käsitleb vilumusena mõelda ja argumenteerida narratiivselt vastavalt aja-teadmisele. Aja-teadmise kompetentsus on suutlikkus anda ajale lugu või mõte ehk luua teadmine ajaliste diferentside ühtsusest. Aja-teadvuse all ei mõista Straub mitte ajaloolist, st minevikusuunalist teadmist, vaid aja-looline ehk aja-teadvus on teadmine kontinueedist, diferentsist ja kontingentsusest, erinevusest ja muutlikkusest. Lühidalt väljendudes — see on kontinueedi ning muutuse läbi konstitueeritud teadvus erinevusest. Erinevusena on aja-teadmisel või -teadvusel samas ühtne vorm ehk kuju narratiivi näol, mis mõtlemisviisina ei lähtu lihtsustatud ajamudelidest ehk kolmedimensionaalsest ajast (minevik-olevik-tulevik), vaid on võime-

line määratlema kvalitatiivseid, st tähenduslikke ajadiferentse ning konstrueerima ajaseoseid. Jutustatud lood ehk narratiivid on Jürgen Straubi (1998, lk 81–116) järgi kindla formaalse struktuuriga keelelised või tekstilised tervikud. Narratiivi kui terviku formaalne struktuur on vastavalt subjekti kognitiivsele arengutasemele seotud tema mentaalse või kognitiivse struktuuriga, mis teoreetilisest aspektist vaadatuna on väga abstraktne teaduslik konstrukt ning mis funktsioneerib mitteteadlikult. Selle võime saavutavad inimesed alles noorukieas. Narratiivse kompetentsuse kujunemine algab aga juba väga varases keelelise arengu staadiumis.

Nii käsitataksegi sotsiaalteadustes narratiivi kui inimese ontoloogilist struktuuri. Narratiivne mõtlemislaad ning narratiivne tekst on E. Annuse (2002, lk 37) arvates omavahel seotud: “Narratiivsele tekstile eelneb narratiivne mõtlemine, tegevuse ja selle ajalisuse “lugemine”, tähenduse konstrueerimine ajalis-põhjuslike järgnevuste põhjal. Narratiivne tekst rajaneb narratiivsel mõtlemisel, samas areneb viimane just narratiivses ringluses osalemise kaudu.”

Kõike ülalöeldut üldistades võime seega metafooriliselt väljendudes väita, et sotsiaalteadlaste arvates elame tänapäeval narratiivselt struktureeritud aegruumis, mis üheltpoolt tähendab elamist teadmise, et meie elul on algus, keskpunkt ja lõpp. Me elame järelkult justkui ajasegmentides, milledest elutähendus tuleb alles luua. Elutähendused saame me aga nii eelnevatele ajastutele kui kaasajale omastest žanriimperatiividest ning –kaanonitest. Lugesed narratiive teiste eludest, mõtestame me ühtaegu ka enda elu. Karl Jaspers (1960, lk 363) vaidleks siin ilmselt vastu, väites, et jutustades ei jõua me üldse eluni, sest elu enda seisukohalt on kõik jutustused ummikteed. Elust jutustades kogeme, et elu ise on tabamatu ning me haarame üksnes tema kivistunud produktide järele. Jutustades me küll teadvustame tsentrumit ehk elu, kuid ilma teda ära tundmata ning määratlemata. Elamine ise on Jaspersi sõnutsi mõistetav kui inimeste ühine nn sisseelamine maailma oma kindlas ajaloolises konkreetsuses. Ja nõnda kokkupuutes kogu reaalsusega omandab inimene oma universaalses kodutuses endale teise uue kodu (Jaspers 1997, lk 204–206; Dilthey 1973).

Narratiivse psühholoogia ja sotsioloogia järgi ei ole kokkupuude reaalsusega aga võimalik, sest reaalsust justkui polekski enam. On ainult narratiivne reaalsus, mis tegelikult on kui hüperreaalsus, mis on konstrueeritud negativistliku mudeli alusel kaasajast ning seetõttu modelleerib ta nn positiivse väljundina ise reaalsust (Baudrillard 1999, lk 8–9). Sotsiaalteadustes on sel moel narratiivist kujunenud kaduva või kadunud aegruumi korrastaja. Vastandades ennast ajale, asetab narratiiv end ise aja funktsiooni, sooviga muuta aega olematuks. Kuna kogu elumaailm on ajalikustunud, on ajast saanud inimese vaenlane. Isegi loodusteadustes, kus seni tegeldi konstantse korrastatusega, olemine üksnes loodub, ütleb Nassehi (1994, lk 46). Selles kontekstis ei saa kaasaegne inimene enam esitada endale küsimust: “Kes ma olen ning kelle hulka ma kuulun?” Ajalises dimensioonis mõeldes tuleks tal endalt hoopis küsida: “Kes olen ma olnud ja kes ma saan olema?”

Inimese aeg on biograafiline, sest subjektiivse identsusena peab inimene ennast nii aja sees (ajas) kui aja vastu maksma panema. Ajas sellepärast, et tuleb kindlustada subjekti identsus kui ajalise järgnevuse diferents. Aja vastu sellepärast, et diferentsid, mida aeg paratamatult toob, loovad vajaduse identsuse järele või siis identsuse tunnetamise järele (Nassehi 1994, lk. 46). Ja nii räägitaksegi sotsiaalteadustes fragmentaarsest ja haprast *Minast*. Või subjekti, kes kannatab MPS-sündroomi all (Kraus 1996; Giddens 1991; Wagner 1990). Kaasaegsete teooriate subjekt on inimene, kes peab end pidevalt uuesti tundma õppima, ümber õppima, oma elu ikka ja jälle uuesti otsast alustama (Beck & Gernsheim 1994; Hitzler & Honer 1994; Keupp 1994; Gergen 1996), sest ta elab ühiskonnas, mis on täis riske ja ootamatusi (Beck 1986), kuna erinevate generatsioonide vahelised seosed on kaugeks muutunud. Vanaemad ja vanaisad surevad ju vanadekodus ja nii tuleb inimesel ka surmahirmu ületamiskunst selgeks õppida (Baumann 1992). Kõik see, mis varem oli elu loomulik koostisosa — koos elati, koos vananeti ja kasvatati lapsi — on nüüd iseloomustatav mõistetega *hulkurimoraal* või *elu kui nõõril käimine* (Beck & Gernsheim 1994). Me elame ohtlikul ajal, kirjutab Peter McLaren (1993, lk 201), mil turg ja ettevõtluskultuur on inimesele terroriks. Sellises olukorras puudub inimese identsusel kese. Inimene on endast võõrandunud. Tema identsus on fragmenteerunud ning seda soosib ka intellektuaalne ehk teaduslik turg, sest marginaliseerumine ning võõrandumine on muutunud kasutoovaks äriks.

Kaduv-*Mina* probleem pole tegelikult aga üldse mitte uudne. Juba 20. sajandi alguse filosoofias, kirjandusteoorias kui kirjanduses oli see üheks olulisimaks probleemiks (Paulsen 1991; Schramke 1974). *Mina* kui selline on seega juba vähemalt 100 aastat kaduvik. Saksa kirjandusteadlane ja semiootik Peter Zima (2000) osutab siin 19. sajandi vahetuse ning 20. sajandi alguse *Mina*-diskursustele — Friedrich Nietzschele, Sigmund Freudile ja Carl Gustav Jungile, kellede arvates individuaalse subjekti identsus oli samuti küsitavaks muutunud. Käsitasid nad ju identsust kristliku metanarratiivi funktsioonina. Samas oli aga kristlik metajutustus kui kultuuriajalooline sümbol kriisi sattunud. Nii kuulutabki Sigmund Freud (cit. Zima järgi), et Kurat ja Jumal on oma algolemuselt sarnased. Lähedasi mõtteid avaldab ka Friedrich Nietzsche (1988, lk17), küsides, kas ei ole ehk võimalik kõiki väärtusi ümber pöörata; kas hea pole võibolla kuri, kas Jumal pole vaid leiutis ning Kuradi sublimatsioon; kas kõik kokku pole mitte võlts. See tähendab, et piirid headuse ning kurjuse vahel kuulutatakse eristamatuks. Individuaalsel subjektil kaob aga sotsio-kultuuriline pinnas olukorras, kus kõik väärtused on ambivalentseks muutunud. Subjekt tunneb end taolises kultuuris ebamugavalt ja haiglaselt. Carl Gustav Jungi (Zima 2000, lk 54) järgi on oma ajaloolised sümbolid kaotanud inimene väga raskes olukorras, kuna ta ei suuda rahulduda mis tahes aseainega. Tema ees haigutab mittemiski, millest hirmuga eemaldutakse. Ernst Machi arvates on *Mina* päästmatult kadunud: mitte *Mina* pole primaarne, vaid mingid elemendid (aistingud), mis moodustavad *Mina*. Zima sõnusti kritiseeritakse siin saksa idealismi, Kanti ja Fichte subjekti kui alati identset substantsi, vastandades talle subjekti, mis “laguneb”. Freudi, Lacani ja

Laingi psühhoanalüüsi eesmärgiks on individuaalset subjekti terapeutiliselt tugevdada. Zima (lk 55) küsib aga, et kas ei kuulu vastuolulisus, dünaamika ja muutuvus lahutamatult nii individuaalse kui kollektiivse subjekti juurde, nagu voolamine kuulub jõe juurde. Kas tuleb subjekti identifitseeritavus ja identsus küsitavaks muuta vaid seetõttu, et psühhoanalüüs ja sotsioloogia osutavad ta komplitseeritusele, vastuolulisusele ja labiilsele struktuurile.

Kokkuvõtteks väidamegi, et sotsiaalteadustes ei ole õieti kunagi osatud mõistetega *subjekt*, *Mina*, *individuaalsus*, *identsus* midagi peale hakata. Miks? Meie arvates võiks vastata sellele küsimusele järgmiste põhjenduste abil.

1.) Sotsiaalteadused on tänapäeval iseenesesse sulgunud teoreetilised süsteemid. Kartusest kaotada oma teaduslikku minaidentsust, kaitstakse kiivalt oma piire. Nii räägitakse näiteks sotsiaalteaduslikus biograafilises uurimissuunas ning ka narratiivses lähenemises küll interdistsiplinaarsusest ja transdistsiplinaarsusest, kuid silmas peetakse sealjuures siiski ainult sotsiaalteadusliku mõtlemise piire. See avaldub kasvõi sellistes piasjasjades, nagu uurimissuuna nimetuse küsimus — kas kasutada mõistet *autobiograafiline* või *biograafiline uurimissuund*. Nimetuse *autobiograafiline uurimissuund* vastu räägib sotsiaalteadlaste arvates juba see asjaolu, et autobiograafika on kirjandusteaduslik termin. W.Leppeni järgi on sotsiaalteadused algusest peale püüdnud ennast eristada kirjandusest, ajalooteadusest ning vaimuteaduslikest distsipliinidest, et sarnaneda võimalikult palju loodusteadustele. Samas üksnes jäljendatakse loodusteadusi, sest siiani pole suudetud luua loodusteadust sotsiaalsest fenomenist kui sellisest.

Kui sotsiaalteadused aga loobuvad oma stsientistlikust orientatsioonist, satuvad nad kirjanduse ohutsooni (vt Garz 1995), kus nad meie arvates juba ongi. Lähtudes Arthur C. Dantost (2000) julgeme väita, et kogu psühholoogia kui teadusharu ei saa ilmselt minna neurofilosoofilist teed, et seletada inimekäitumist ainuüksi neurokeemia terminites. Osa psühholoogiast jääb ikka seotuks rahvapsühholoogiaga. Narratiivne ja konstruktivistlik psühholoogia ongi lähenemisviisid, mis püüavad ehitada silda loodusteadusliku ning rahvapsühholoogia vahele. See tähendab aga julgust tunnistada, et ollakse — nagu humanitaarteadusedki — teadus tekstidest. Siinkohal tekib aga paratamatult probleem: millistest tekstidest, kas ka kirjanduslikest. Missugune võiks olla lähenemisviis ning vastav inimekäsitlus, millest lähtudes tekste interpreteeritakse. Kõik see eeldab paratamatult *tõelise* interdistsiplinaarse vaimu kujunemist. Ja see ei puuduta sugugi mitte ainult sotsiaalteaduslikku mõtlemist, vaid ka kaasaegset kirjandusteaduslikku, keeleteaduslikku ning humanitaarteaduslikku vaimuhoiakut üldse, kus ju samuti on lähenetud ja lähenetakse tekstile kui mitte-isikule; kus kirjanduslik looming muutetakse samamoodi anonüümseks traditsiooniliseks üldnimeks — mingi üldise vaimuhoiaku kandjaks. Kirjandus kujuneb sel viisil pahatihti sõnatuks osaks teaduse poolt loodud mõistete traditsioonist, muutudes mälestussambaks, mida teaduslike mõisteid ja teooriaid produtseerides austatakse. Saksa kirjandusteaduses oli näiteks Johann Wolfgang Goethe autobiograafia “Tõde ja luule” pikka aega sarnase mälestussamba funktsioonis (vrd Aichinger 1977; Bergmann 1991)

2.) Käesoleva alapeatüki alguses määratlesime nii biograafilist kui narratiivset uurimissuunda lähenemisena, mille uurimisobjektiks on tekstidena esitatud individuaalne elu. Tegelikult kehtib nimetatud definitsioon muidugi sotsiaalteaduse kui sellise suhtes üldse, sest vahetult tegeliku eluga või inimesega ei ole nendes teadustes ju kunagi tegeldud, sest indiviidile ning sotsiaalsele on alati lähenetud teksti vahendusel. On ju kõik erinevad testid, ankeedid, intervjuud jne ka teatud liiki tekstid, millest inimene kui selline verifitseeritud kodeerimise ning muude statistiliste töötlus- programmide abil pidevalt taastoodetakse. Selliselt loodud inimest ehk subjekti võiks määratleda tootmisproduktina, mis ikka ja jälle töötlusse suunatakse.

3.) Tootmisprodukt ei identifitseeri end aga ise, vaid ta on üksnes identifitseeritav. Ta on objekt, kelle subjektsus sõltub teaduslikest määratlustest. Zima (2000) järgi ongi subjekti (inimest) sotsiaalteadustes (psühholoogias, sotsioloogias jne) siiani käsitatud üksildase allaheidetuna, mis “leiab ennast” siis, kui identifitseerib ennast üldisega. Siinkohal tekibki küsimus, et kas uusaegse subjekti tähendus erineb siis ikka nii väga varasemast, st antiiksest ja keskaegsest semantikast. Tõnu Luige (2002) järgi tähistab ladina *subjectum* aluseks, alla heidetuks olemist, mida tõlgib kreeka sõna kui *hypokeimenon*. “*Hypokeimenon, subjectum* on alus, millega midagi toimub; seda, mis temaga toimub, määrab predikaat,” kirjutab Luik (lk 38).

Tänapäeva sotsiaalteaduslik teadmine on predikaadi funktsiooni asetanud sotsiaalse süsteemi. Inimest käsitatakse sotsiaal-ideoloogilise funktsioonina (Zima 2000; Giddens 1991). Vastavates sotsiaalsetes süsteemides kehtivate teaduslike paradigmade alusel modelleeritud käsitused määravad, kuidas mõista inimest subjektina. Zima (2000; 1986) osutabki sellele, et Lääne isiksuse teooriad on sotsiaal-ideoloogilised konstruktid ja seetõttu on nad monoloogiliselt autoritaarsed, sest võtavad oma subjektide suhtes niivõrd eemalseisva ja “objektiivse” hoiaku, nagu oleks nad unustanud, et ka nad ise on osaks kirjeldatavast reaalsusest (nt Danto 2000, lk 353). Sellise suhtumisega kaasneb aga paratamatult autoritaarne hoiak. Lähtutakse lepitamatute vastuolude metafoorist: kangelased ja antikangelased, omad ja vaenlased. Lisaksime siia omaltpoolt veel antinoomiad: tsiviliseeritud ja mittetsiviliseeritud, kollektivistlikud ja individualistlikud, primitiivselt mõtlevad ja abstraktselt mõelda suutvad kultuurid jne. Peter Zima (2000; 1986) nimetab sellist lähenemist ühiskonna kriisiks. Erinevates biograafilistes ja narratiivsetes, aga ka humanitaarteaduslikes lähenemistes interpreteeritakse seda aga eelkõige isiksuse või *Mina*-identsuse kriisina (Klika 2000; Kraus 1996; Friedrich 2000; Paulsen 1991; Schramke 1974 jt). Kriisis on meie arvates aga tegelikult hoopis sotsiaalteaduslikud *käsitused* isiksusest ja *Minast*.

4.) Sotsiaalteaduste käsitus inimesest (subjektist, *Minast*, *Isest*, *identsusest*) ei lähtu meie arvates aga tegelikult nn elus-elust. Elus-elu on alati paratamatult kontingentne ehk sattumuslik. Nii ei saa elus-elu ühegi kognitiivse strateegia (narratiiv, minajutustus, autobiograafia) abil elama õppida ega ette planeerida. Evida pragmaatilisel eluteadmist — see tähendab olla elust läinud (vrd Jaspers 1997). Pragmaatiline — neid või teisi uurimistehnikaid ülistav lähenemine viib

paratamatult nii inimese kui subjekti ning tema elu vulgariseeriva lihtsustamiseni (nt Binswanger 1973).

5.) Sotsiaalteadus on järelikult tähistaja, mis tegutseb justkui inimese selja taga, otsides ta ontoloogilisi ning epistemoloogilisi struktuure, püüdes leida seda olulisimat ainumääratlejat, mida aga pole, sest pole ühtki metakeelt, mis oleks võimeline inimest kinni püüdma (Eco 1994, lk 410–411). Elu ja inimene on oma absoluutses suuruses ja võimsuses tabamatud, sest nad on mõistelise objektina nähtavaks tehtamatud (Lyotard 2000, lk 1426).

6.) Sotsiaalteaduste inim- ja maailmakäsitlus jääbki alati historistlikuks, minevikuvaateliseks, sest olevat saab hinnata ainult möödunu vaatepunktist. Ja nii on ka paratamatu, et kui kõik elus väga kiiresti muutub, siis ei suudeta muutumist interpreteerida muutumise endana, vaid seda käsitatakse ähvardavana. Muutumise mõistmiseks luuakse väga üldise väärtusega kategooriad, mis muutumise kiirust justkui vähendaksid, ühendades endas üksteisest kaugel asuvad ajastud, erinevad aegruumid, mõisted, väärtused jne. Üheks selliseks mõisteks on kaasajal kujunenud *postmodernism* (Botella 1995, lk17), mis iseenesest on kategooria, mille abil luuakse mulje, et kõik on konstantselt muutumatu. Sõna *postmodernism* oleks seega justkui ideaalkeel, millega hõlmata reaalsust. Kujutlust aga, et on võimalik mingi ideaalkeel kui reaalsuse väljendamise optimaalne mehhanism, tuleks pidada illusiooniks. Minimaalne toimiv struktuur eeldab kahte keelt ja seda, et kumbki neist üksivõetuna välismaailma hõlmata ei suuda (Lotman 2001, lk10).

Ka narratiivi võib vaadelda eelnimetatud ideaalkeelena. Pedagoogilistes lähenemistes käsitatakse seda aga veel ka eludidaktikana, sest narratiiv täidab pragmaatilisi funktsioone, sisaldab käitumisreegleid selle kohta, kuidas elada ning järelikult peidab endas nii individuaalselt kui sotsio-kultuuriliselt tüüpilist. Narratiiv — see on kultuuriline kokkulepe (Bruner 1998 jt). Taoliselt mõistetuna võib narratiivi määratleda eetilise imperatiivina ning sotsiaalteaduslikke narratiivseid lähenemisi eetikaabitsatena. Lisaks kõigele on narratiiv mõistetav ka veel kui ajatu kategooriline imperatiiv, sest ta ise ongi ju aeg ning seetõttu on ta üheks olulisimaks funktsiooniks õpetada inimesele, kuidas seisata oma kaas-aega kui negatiivset narratiivi (McLaren 1993).

Loonud sel moel fiktsiooni “figuratiivsest” narratiivi-inimesest, kaotabki antud lähenemine vajaduse sotsiaalteadustes eriti ambivalentsete mõistete *identsus*, *Mina*, *subjekt*, *objekt* järele, sest nad kõik on lahti mõtestatavad narratiivi kui sellise kaudu. Antud juhul tekib muidugi küsimus, mille poolest erinevad siis üksteisest kirjandus-ning sotsiaalteaduslik narratiiv või sotsiaal- ning kirjandus-teaduslik tekstikäsitlus. Fiktsioonid on nad ju kõik.

Kirjandusteaduse uurimisobjektiks on fiktsioon kui imaginaarne tõesus (Iser 1991), mis sünnib ettekujutuse ülevusest ja nõnda ei saa see olla ratsionaalselt eesmärgipärane, teleoloogiline tegevus (Loytard 2000, lk 1426). Seda juba sellepärast, et ta sünnitab individuaalset läbielamist kui hinge (*Seele*, *dusha*), mitte aga ainult vaimu, mille peamisteks karakteristikuteks on eesmärk ning siht. Selleks aga, et suuta luua läbielavat hinge, peab ka looja ise hingestuma. Loov vaim peab vabanema intellektuaalselt objektsest lähenemisest, sest üksnes

hingestatud loomine suudab luua läbielamist kui iseendasse kontsentreeritud hinge tema individuaalses sisemises kujundlikus ühtsuses. Kontsentreeritud läbielamine kui hing on aga objektitu rütm. Autor muutub sel moel ise passiivseks, kuna ta elab teistes (oma teoses ja selle kangelastes) ja teiste jaoks. Ta on teiste läbielamise rütm. Ta sulandub teose häälte rütmi, kuuludes teksti rütmikoori (Bahtin 1986, lk 105–115). Autori teadvus on seega teiste teadvus ja sellisena on ta potentsiaalselt lõputu reaalsus, sest sünnib ettekujutusvõime tugevusest kui olemise avardamisest ja rõõmuhõiskest uute mängu-, pildi-, kunsti- või mis tahes muude reeglite avastamise üle (Loytard 2000, lk 1428).

Eelöeldust tulenevalt ei saagi inimest ega kultuuritekste käsitada semiootiliselt homogeensetena. Nad on mõistetavad üksnes semiootilise homogeensuse ning heterogeensuse skaalal, sest nii ilukirjanduslikud kui teisedki kultuuritekstid semioosisena arenevad ajaloolis-kultuurilise kollisiooni väljas. Nii iseloomustab neid üheltpoolt küll alati terviklikkus ja immanentne suletus, teiselt poolt aga semiootiline heterogeensus, vastuolulisus, struktuuriline kontrastsus (Lotman 1990, lk 275; Zima 1980, lk 12). Lotmanile toetudes võibki seega väita, et keerulise tervikuna moodustub kultuur erineva kiirusega arenevatest kihtidest, nii et igas tema sünkroonses läbilõikes paljanduvad korraga ta mitmesugused arengustaadiumid. Plahvatusega ühtedes kihtides võib kaasnedä pidev areng teistes. See ei välista nende kihtide vastastikust toimet (Lotman 2001, lk 23), mis tähendab aga, et me elame paratamatult väga erinevate sattumuslike kokkupuudete maailmas ja meil pole kuidagi võimalik tõusta oma kaasajast, keelest, kultuurist, institutsioonidest ja praktikatest kõrgemale, et neid kõiki erapooletult üksteisega kõrvutada (Rorty 1999, lk 97). Me oleme tervikud maailmatervikus ja seda oleme me vahetult.

Seevastu fiktsioon sotsiaalteadustes pagendab uuritavatest tekstidest imaginaarsuse kui potentsiaalse plahvatuse sünnitaja, sest muidu poleks lihtsalt võimalik jõuda valiidses uurimistulemuseni. Nõnda otsitakse ka kvalitatiivselt orienteeritud sotsiaalteadustes ikka mingit ühtset ideaalkeelt, mille alusel saaks tüpologiseerida *Mina* kui pärisnime ning selle pärisnime poolt loodud tekste (Kluge 1999; Kelle 1997; Bohnsack 2002). Nii võikski öelda, et kvalitatiivne “pööre” kaasaja sotsiaalteadustes on seletatav pöördumisega uute tekstisortide poole. Kui seni on inimese uurimisel valdavad olnud erinevad formaliseeritud testid ning intervjuud, siis nüüd kasutatakse üha rohkem avatud, poolavatud, päris avatud jne intervjuusid (narratiivseid või eluloolisi vestlusi, vabas vormis kirjutatud lugusid, jutustusi, ilukirjanduslikke tekste). Otsitakse teksti analüüsimise tehnikaid, mis vastaksid sotsiaalteadusliku “tõe” kriteeriumile. Keskmne on seega uurimistehnoloogia muutmise küsimus, mitte aga uute inimkäsituste otsimise probleem. Rorty (1999) ütleks, et antud juhul analüüsitakse mingeid vanu kirjeldusi teiste nn vanade kirjelduste abil, mitte aga ei luua uusi ümberkirjeldusi, uut piirsõnavara (Rorty 1999, lk 131–163).

Sotsiaalteadused on aga kahjuks liiga kindlad oma piirsõnavara mittedattumuslikkuses. Hapraks ning sattumuslikuks peetakse aga hoopis oma uurimisobjekti — inimesi, ühiskonda, kultuuri, kultuuritekste. Nii kaotabki sotsiaalteaduslik fikt-

sioon oma tekstidest ka inimese kui eluterviku ja ta hingerütmi. Väga tabavalt on antud seoses biograafilise ning narratiivse lähenemise olemust iseloomustanud Paul Geyer (1997), väites, et mõisted *autobiograafia*, *biograafia* ja *narratiiv* on kaasaegses inimteaduses lihtsalt varasemate teoreetiliste kriteeriumide järgi loodud mõistelised metafoorid, milledega püütakse kinni mätsida nii Lääne metafüüsikas kui sotsiaalteadustes juurdunud arusaama inimese olemuse ajalisest lõhestumusest. Tegemist on seega lihtsalt subjekti-objekti probleemi kunstliku ülesvuntsimisega, mitte aga uudsete metafooride otsimisega (Rorty 1999, lk 97–37).

Eelneva kokkuvõtteks ning järgneva sissejuhatuseks väidamegi, et püüd määratleda inimest kui *Mina* ajaprinsiibist lähtudes viib paratamatult ummikteele. Miks? On ju senistes käsitustes *Mina* 'st olnud aja mõõduks inimene ise, st aega on käsitatud inimliku suhtefenomenina. Inimene kui selline on seega ühtaegu nii aeg kui ka aja mõõt. Inimruumi aeg on aga paratamatult muutumatu, sest mis aspektist siis mõõta muutumist, kui muutuja jääb kogu aeg samaks. Tegelikult jääb antud kontekstis lahtiseks probleem, kas aeg kui selline ongi ise üldse seotud muutumise parameetriga. Me ei tea, mis või kes on aeg kui selline, mis asub väljaspool inimliku tunnetuse piire. See aga tähendab, et aja kui mõõtja mõõdt jääb inimese jaoks tundmatuks. Kui me ka eeldame, et aeg mõõdab inimest, siis ei saa me ometi midagi selle aja kohta öelda, sattumata paradoksidesse, mis väidavad näiteks, et inimene ajana on endal käest libisev aeg; või et inimene jõuab endani, kui ületab endas nn ajalõhe (Geyer 1997).

Ajalõhe on metafoor, mis aega kui määratlematut defineerida püüab. Defineerides muutub piiritlematu taas piiritletuks — inimesele omaseks ajaks. Seetõttu väidamegi, et inimese aeg on “olev” ning inimese mõõduks on “paigalolek”, sest inimruumist pole inimesel võimalik välja astuda. Inimese “kohaks” (ruumajaks) on ja jääb alati inimene ise. See tähendab aga, et sõltumata ükskõik millisest aegruumilisest dimensioonist, on inimese dimensiooniks ikka ainult ta inimeseks-olemine, sest nimetatud lokalisatsioonist pole lihtsalt võimalik eemalduda. Inimese aeg on järelikult ajatu — seega aeg, kus pole aega (Husserl 1998), sest inimene on lokaliseeritud aeg. Sellest ajast pole võimalik mingil moel distantseeruda, sest süvenedes endasse ei leia inimene ennast mitte kui aega, vaid leiab end kui eluenergia (Dilthey 1973, lk157). Subjektiivsus, teadvus, eneseteadvus, *Mina* — need kõik on elu hõlmata püüdvad mõisted (Jaspers 1960, lk 413), kuid elu ise on kätkematu ning küllap seetõttu ongi ajatu inimese ajalikuks püüdeks otsida aega.

1.2. Autobiografiline *Mina*

Ajalisena mõistetakse identsust ka biograafilises uurimissuunas, küsides, mida kujutab endast autobiografiline mälu ajana (Corsten 1994; Nassehi 1992; Baacke 1993; 1993a; Schulze 1993b; 1993c; 1999; Röttgers 1988). Ühtaegu on see ka

küsimus sellest, kuidas on mõistetud autobiograafiates kirjeldatud ning tegeliku elu vahekorda, st kuidas peegeldub autori identsus ta kirjutatud tekstis. Nimetatud küsimuseasetus iseloomustab nii sotsiaal- kui kirjandusteaduslikke lähenemisi. Kirjandusteaduses on eelmainitud probleem mõjutanud isegi autobiograafia kui žanri määratlemist. Näiteks küsitakse, missuguste retseptiooni-esteetiliste kriteeriumide alusel läheneda tekstile, mis oma mittefiktsionaalsete parameetrite tõttu polekski nagu kirjandusena määratletav (Aichinger 1998, lk 199; Pascal 1998; Lejeune 1998; Misch 1998; Glagau 1998; Paulsen 1991; Friedrich 2000; Nübel 1984; Picard 1978). Ilmselt ongi antud arusaam lähtepõhjuseks, miks autobiograafia kui ilukirjanduslik žanr on saksa kirjandusteaduse huviorbiiti tõusnud alles suhteliselt hiljuti.

1960. aastate lõpul osutas näiteks Friedrich Sengle asjaolule, et poetilises vormiõpetuses peaks eepika, lüürika ning dramaatika kõrval kuuluma oma kindel koht ka kirjanduslikele tarbevormidele (Friedrich 2000, lk 16). Sinnamaani oli saksa kirjandusteaduses olnud valitsev suhtumine, mis vaatles autobiograafiaid kui esteetiliselt väheväärtuslikke tekste. Hans-Edwin Friedrichi (2000, lk 17) järgi kujunes Sengle lähenemine 1970. aastate autobiograafia-alastele käsitlustele kontseptuaalseks aluseks, muutes varasemat Wilhelm Dilthey (1973) ja tema õpilase Georg Misch'i ideedele tuginevat autobiograafiate uurimise kontseptiooni. Georg Misch'i autobiograafilise žanri ajalugu käsitlev monumentaalteos lähtub näiteks arusaamast, et vastavad käsitlused peaksid olema eelkõige entsüklopeedilised suurmeeste elulugusid käsitlevad ülevaateteosed. Uurimisobjektina oleks autobiograafia käsitatav aga kui oluline historiograafiline allikas (Niggel 1998, lk 6–7).

Süsteemaatiline autobiograafilise žanri ajaloo uurimine algas Saksamaal alles 1960. aastate lõpus. Eestvedajateks olid siin eelkõige Klaus-Detlef Müller ning Günter Niggel (Friedrich 2000, lk 17; Niggel 1998, lk. 8). Sellega kaasnes uute, Dilthey ja Misch'i teoreetilistest printsiipidest lähtuvate erinevate kontseptuaalsete lähenemisviiside otsimine. Tõelisest renessanssist autobiograafiate uurimise vallas saab rääkida aga alles alates 20. sajandi 70. aastatest. See ei puudutanud ainult Saksamaad, vaid ka Prantsusmaad ning USA-d. Nimetatud renessanss kirjandusteaduses oli tingitud püüdest laiendada oma distsiplinaarseid piire mitteilukirjanduslike žanride — st nn tarbekirjanduse — arvelt. Uurijate huviorbiiti tõusid essee, päevik, epistolaarne žanr, kuid eelkõige siiski autobiograafia, kuna viimane jääb enesekirjelduse ning romaani, psühholoogia ja ajaloo kui sellise piirimaile. Autobiograafia kuulub fiktsionaalse ning mittefiktsionaalse kokkupuutevälja ning sobib seetõttu eriti hästi ilukirjanduse ja mitteilukirjanduse vastastikuste seoste uurimiseks (Niggel 1998, lk 7; Schwab 1981). 20. sajandi 80. aastate saksa, kuid ka USA ning ka prantsuse kirjandusteaduslike käsitluste alusel võiski meie arvates autobiograafiat määratleda piiržanrina, mis ühendab endas nii fiktsionaalsust kui mittefiktsionaalsust (Aichinger 1998; Pascal 1998; Starobinski 1998; Lejeune 1998; Segebrecht 1998; Niggel 1998; Paulsen 1991; Friedrich 2000).

Autobiograafia — see on elu kujutamine, mitte aga inimesi informeeriv meelelahutus (Aichinger 1998, lk 199). Kuna kirjeldatakse omaenda elu, osutab autobiograafiline tekst kirjutaja identsusele. Sõna *elu* eristabki Ingrid Aichingeri järgi autobiograafiat kõikidest teistest autobiograafilistest tekstidest, sest autobiograafia eesmärgiks on kujutada elu selle kogu totaalsuses (Aichinger 1998, lk 199; vrd ka Lejeune 1998; Schulze 1993b; 1993c; Baacke 1993; 1993a; Bude 1999). Prantsuse kirjandusteadlane Georges Gusdorf (1998) seevastu on seisukohal, et elu kui totaalsus jääb autobiograafias tabamatuks. Seal kirjeldatakse ainult mingit ühte elamust ja eluloo kirjutamisel elab inimene sündmusi läbi otseku teistkordselt. Samas lähendabki just teistkordne läbielamine inimest oma varasema elamuse “tõesusele”. Teadvustatakse ju meenutades taas neid arenguteid, mis kunagi olid ehk elu seisukohalt otsustavad. Autobiograafia on Gusdorfi arvates seega mõistetav teadvustatud elamuse kirjeldamisena (vrd ka Kokemohr & Koller 1996; Corsten 1994; Schütze 1996; Röttgers 1988; Nassehi & Weber 1990; Nassehi 1994). Elulugu on käsitatav mingist uuest perspektiivist lähtuva elutee mõtestamisena (Gusdorf 1998; Bude 1999; Felden 2002).

Aichingeri kontseptsiooni kohaselt tuleks eristada vahetut läbielamist kirjeldavad žanrid tagasivaatavatest eneseväljendusvormidest. Aichinger toob antud seoses sisse mõiste *tegelik autobiograafia*. Keskendudes iseenda isiksuse arengule, esitab autor tegelikus autobiograafias sidusa pildi oma elust. Autobiograafia tähtsaimaks tunnuseks on järelikult püüe terviklikkusele. Ei kirjavahetust ega päevikut saa seepärast lugeda autobiograafilisteks eneseväljendusvormideks, sest kirjeldavad nad ju fragmentaarsete piltidena üksnes mingeid momente inimese elust (Aichinger 1998; Holdenried 2000). Nii ongi raske leida kriteeriume, mis eristaksid autobiograafiat kirjanduslikust eneseportreest ning filosoofilisest refleksioonist. Viimati nimetatud eneseväljendusvormides keskendutakse ju peamiselt introspeksioonile ja eneseanalüüsile. Elufaktide kronoloogiline korrastamine ning historiline aspekt on seevastu vähem olulised.

Tegelikus autobiograafias on sisemine ning väline maailm omavahel aga seotud. Autobiograafia on kui retrospektiivne interpretatsioon, mille läbi autor loob iseennast kui mälu. See, kuidas ta oma sisemist *Mina* objektina loob — seda probleemi nimetatakse autobiograafia tõeks ehk autori identsuseks. Loomingulise subjekti tõde ei ole aga mõistetav välisest maailmast eraldatud subjektiivsusena. Mälu on alati ka sotsiaalne. Autobiograafiline subjekt identsusena — see on sisemise ning välise maailma balansseeritus (Aichinger 1998, lk 175–177). Koherence, retrospektiivne hinnang ja terviklikkust taotlev kirjeldus ongi tegeliku autobiograafia kolm olulisimat karakteristikut.

Roy Pascal (1998) on aga jälle seisukohal, et autobiograafias peegeldub isiksus sellisena, kes ta on või arvab ennast olevat eluloo kirjutamise momendil. Kirjanduslikus mõttes on autobiograafia *poetilise Mina* taasloomine ja mitte mälestuste üleskirjutamine eluhistoriana. Minevikku ja olevikku isikupäraselt käsitades integreeritakse autobiograafias elu tähenduslikuks tervikuks (Losego 2002; Pascal 1998, lk 156; Bude 1999; Jüttemann 1999; Felden 2002). Järelikult on autobiograafi ning ajaloolase lähenemisviisid erinevad. Ajaloolase eesmärgiks

on kindlaks teha, kes ning missugune oli inimene teatud kindlal ajamomendil. Autobiograafi lähenemine on seevastu hoopis laiem. Tema püüab minevikku taasluua, teades ise samas, et kunagised kogemused on muutunud (Pascal 1998). Kirjutades oma elust, ei meenuta inimene seega nn puhast minevikku, vaid selekteerib mälestusi oma oleviku hoiakutest lähtudes. Möödunu võib antud momendi positsioonilt tunduda seetõttu kas irrelevantsena või illusioonina (Pascal 1998, lk 155; Bourdieu 1990; 2003). Autobiograafiat on seega võimalik interpreteerida autori visioonina oma elust (Pascal 1998, lk 155–156; Kõresaar 2001; 2003; Mulla 2003; Anepaio 2001; Reinvelt 2001).

Prantsuse kirjandusteadlane Hans Rudolf Picard (1978, lk 44–51) on erinevalt eelnevatest käsitustest aga seisukohal, et autobiograafia pole üldse seotud mälu kui meenutamise ja mäletamisega. Picard eristab sellest tulenevalt retrospektiivseid ning eksistentsiaalseid autobiograafiaid. Retrospektiivsete autobiograafiate subjekti suhet endasse on tema järgi võimalik interpreteerida subjekt-objektseosena. Eksistentsiaalsete autobiograafiate autorid püüavad aga kirjutamise käigus mitte vaadata endale kui mineviku-objektile. Nad lähtuvad kujutlusest, et autobiograafilise *Mina* ainsaks lähtepunktiks on kirjutamisakt kui selline. Autobiograafia on järelikult kirjutamiselamust vahendav totaalne eneserefleksioon. Ta on žanr, kus elu kui selline saavutab kirjandusliku totaalsuse. Autobiograafias tajub indiviid enda ainsuslikku kordumatust viisil, et ollakse *Mina* ja öeldakse: “Mina”. Nimetatud tunne on aprioorne, mistõttu autor suudabki ennast kui kordumatut eristada üldisest. Eksistentsiaalselt reflekteerival autobiograafil puuduvad seetõttu igasugused diskursiivselt etteantud tähendusseosed ja objektiivveerivad kategooriad oma elamuste mõisteliseks põhjendamiseks. Kirjutamine on enda kui vaimse liikumise loomine, igasuguste kronoloogiliste pidepunktideta. Kirjutamise aeg mäluna pole kronoloogiliselt lineaarne, vaid ringliikumine.

Ülaltoodust ilmneb, et see, kuidas mõista autobiograafiat, sõltub autobiograafilise mälu käsitlustest. Järgnevast nähtub samas, et mälu teoreetikud pole antud küsimuses jõudnud sugugi üheselt mõistetava arusaamani. Näiteks W. F. Brewer on ühes oma olulisimas artiklis “What is autobiographical memory?” määratlenud autobiograafilist mälu informatsioonimäluna, mis on seotud *Minaga* (Gisbert 2001, lk 26). E. Tulving ja H. J. Markowitsch (2000, lk 35) räägivad antud seoses autonooetilisest mälust. Kristin Gisperti arvates on võimatu defineerida autobiograafilist mälu ühtse konstruktina. Ka Breweri definitsioon osutab sellele, et inimese mälus tuleb eristada ta enda kohta evitavast informatsioonist sinna talletatud kogu ülejäänud informatsiooni (Markowitsch 2000). Autobiograafiline mälu on ka Tulvingu ja Markowitschi järgi mälu kui kogusüsteemi keskseimaks tasandiks. Nii eristab Tulving kaasajal autobiograafilist ehk afektiiv-emotsionaalset mälu teadmistemälust. Autobiograafiline mälu on seotud teatud kontekstiga — ta on ruumajaline. Teadmistemälu, mida Tulving varem nimetas semantiliseks, on konteksti- ning ajavaba. Ta on nn puhas olevik ehk puhas informatsioon (Markowitsch 2000).

Autobiograafilise ehk episoodilise mälu funktsioneerimine sõltub aktiivsest meenutamisest, st *Minast* kui ruumajast. Teadmismällu kui süsteemi kuuluvana

on autobiograafiline mälu viimasega vastastikusel interaktsioonis. Teadmismälu ja autobiograafilise mälu interaktsiooni abil on näiteks võimalik seletada väikelaste mälule iseloomulikku. Väikelapsed suudavad oma mälu-*Mina* arengu iseärasuste tõttu vastu võtta väga suurt hulka teadmisi. Alles hilisemas vanuses, alates umbes viiendast eluaastast, hakkavad nad teadmisi siduma iseendaga (Markowitsch 2000, lk 36). Autobiograafilise mälu kujunemine on järelikult interpreteeritav individuatsioonina ning see omakorda võimena ennast ja oma elu mäletada ning meenutada. Seega on põhjendatud idee kasutada autobiograafiaid tekstina, mille alusel oleks võimalik teha järeldusi individuatsiooni kulgemise kohta erinevatel ajastutel ning kultuuriruumides (vrd Jüttemann 1999).

Konstruktivistliku lähenemise järgi on autobiograafiline mälu organiseeritud dünaamiliselt ja nii ei talletata ega mäletata elamusi ning sündmusi mitte objektiivsete faktidena, vaid skemaatiliste versioonidena. Konstruktivistlikud mäluteooriad tegelevadki probleemiga, millised on autobiograafiliste mälusisude organisatsioonivormid ning skematiseerimisprotsessid. Konstruktivistlik suund autobiograafilise mälu uurimisel lähtub F. C. Bartletti teooriast ning U. Neisseri käsitlusest. Just viimane avastas antud teooria psühholoogias aset leidnud kognitiivse pöörde käigus. Konstruktivistlik arusaam, et mälestused on skeemipõhised rekonstruktsioonid, erineb nendest teooriatest, millede kohaselt mälestused oleks otsekui möödunud sündmuste täpsed mentaalsed reproduktsioonid (Gisbert 2001, lk 27). Neisserile toetudes väidab Gisbert, et inimene ei meenuta seda, mis juhtus, vaid seda, mis oleks võinud toimuda (Gisbert 2001, lk 27). Käsitlustes, kus autobiograafiat määratletakse narratiivina, mõistetakse *Mina* meediumina, mis vahendab, kuid samas ka konstitueerib mäletamist. Bruner (1994, lk 53) kirjutab antud seostes: “*Mina* on pidevalt uuesti kirjutatud lugu; ta on see, mida me meenutame minevikust, et lugu säilitaks hästi vormitud kuju.” (cit. Gisberti järgi; vrd Sarbin 1986; Keen 1986).

Konstruktivistlikesse mälukäsitlustesse suhtutakse siiski ka kriitiliselt. Kriitika lähtub eeldusest, et dünaamilise ja rekonstruktiivse protsessina ei peegelda mälu reaalsust, vaid mingit rekonstrueeritud variatsiooni minevikust (Gisbert 2001, lk 28). Antud probleemi käsitatakse konstruktivistliku dilemmana, mille olemasolu põhjendatakse järgnevalt:

1. Kogemused ja sündmused struktureeritakse esmase tajumise ning refleksiooni käigus, st ajal, mil käivituvad vastavad skematiseerimisprotsessid, mis funktsioneerivad nii uute kongitiivsete struktuuride organiseerijatena kui juba olemasolevate muutjatena.
2. Skematiseerimisprotsessidest jäävad alles nn töötlemisjäljed, mis kujutavad endast otsekui läbikäidud radade võrgustikku, mida siis nii meenutamine kui uue informatsiooni salvestamine järgima hakkab.
3. Iga meenutamine pöördub nende jälgede juurde tagasi ning ühtlasi ka muudab neid.
4. Kirjeldatud tähenduses on minevik meis presentne ja aktiivne kui skematiseeritav tervik, st kui süsteem juba skematiseeritust ning skematiseerimisele tulevast. Nimetatud tervik ei ole staatiline, vaid modifitseerub pidevalt.

5. See, kuidas uus ja vana üksteisega seotud on, konstitueeribki mäletamist dünaamilise ning kohanevana.
 6. Meenutamisprotsessi ning mäletamisega seotud kognitiivseid struktuure aktiveerivad sensoorsed muljed, sisemised mälopildid, üksikud sõnad või mingid mällu salvestatud möödunud sündmuste osad.
 7. Mäletamine on järelikult olevikuline rekonstruktsiooniline protsess. Minevikku ei saa nagu filmi tagasi kerida, et vaadata mingeid detaile uuesti üle.
- Indiviidi autobiograafiline mälu on antud kontekstis mõistetav mälestusteskeemina, mis on eeldatavasti struktureeritud hierarhiliselt. Toetudes L. W. Barsaloule eristab K. Gisbert (2001, lk 30) autobiograafilisel mäül järgmisi hierarhilisi struktuuridimensioone:

- 1.) laiendatud sündmuste ajajooned, mida nimetatakse ka eluperioodideks. Need ealised perioodid on ajaliselt piiritletud ning neid iseloomustab mingi üks ulatuslik temaatiline kompleks — näiteks kool, töötamine, abielu — mis omakorda on liigitatav alasündmusteks. Autobiograafilise mäletamise seisukohalt võib antud mäluasandit interpreteerida kui elukäigu representatsiooni.
- 2.) üldine või summaarne sündmuste representant. Kui mälu eelmine tasand oli korrastatud temaatilis-temporaalselt ning ta iseloomulikuks jooneks oli deskriptiivsus, siis see teine tasand koosneb seevastu vastavat tähendust sisaldavatest abstraktsioonidest ning üksikute sündmusterea kokkuvõtetest. Ta sisaldab mingite tüüpiliste protsesside kohta käivat üldist teadmist — seda, mis teatud isiklikes (mitte kultuurilis-kanoonilistes) elusituatsioonides tavaliselt juhtub. Mainitud mäluasandit nimetatakse ka ideograafiliste skriptide tasandiks. Need üldistatud ideograafilised skriptid annavad teavet teatud tegevuses osalenud isikute, kohtade või ajaperioodide kohta.
- 3.) mälestused spetsiifiliselt kordumatutest sündmustest. Eeldatakse, et just see mälu tasand sisaldab informatsiooni enesearenguks, sest ligipääs mainitud elamustele ning nende subjektiivse tähenduse kindlakstegemine võimaldab inimesel selgusele jõuda, missugused on ta enda isiklikud soovid, eesmärgid jne. Autobiograafilise mälu seisukohalt on oluline, et üldine autobiograafiline teadmine, st esimene ja teine hierarhiline tasand, seostakse spetsiifilisega — autobiograafiliste sündmustega.

Tänu nimetatud hierarhiliste tasandite olemasolule sündmuste-spetsiifiline teadmine omandab ajalis-temaatilise koherentsuse. Tänu tekkivale koherentsusele muutubki see teadmine meenutatavaks. Iseseisva tasandina figureerib ta diferentseerumata kogumina. Autobiograafilise mälu kõrgemad dimensioonid funktsioneerivad aga antud seostes allikaregistrina. Kui neid teadmisregistreid pikema aja jooksul ei aktiveerita, muutub vastav sündmuste-spetsiifiline teadmine kättesaamatuks — üksikud isoleeritud, temaatiliselt ja kronoloogiliselt seostamata sündmused unustatakse pärast lühikest retentsiooniaega (Gisbert 2001, lk 31). See seletab ka, miks teatud spetsiifilisi episoodide oma elust mäletatakse ainult skriptipõhiste konstruktsioonidena. Toetudes Neisserile kirjutab K. Gisbert (2001), et tegemist on antud juhul mälestustega, mis näivad eriliste sündmustena, kuid tegelikult on üldistused erinevatest samalaadsetest episoodidest. Seetõttu võib

neid nimetada ka kvaasiepisoodideks. Sündmuste üksikasjad ununevad, kuid nendega seotud tähenduslik tuum (samuti iseenda tunded, mõtted, kavatsused ja soovid) jäävad mälestusena alles. Kvaasiepisoodid kui mäletamistüüp annavad sel moel informatsiooni meenutaja isiksuse kohta. Autobiograafilise mälu “tõekvaliteet” ehk verifitseeritavus nn minevikufaktide kontrollimisallikana on seetõttu piiratud või üldse mitte võimalik (Markowitsch 2000, lk 47). Eluloolistes jutustustes esitab inimene järelikult oma käsituse ning nägemuse toimunust, mitte aga ei jutusta toimunut sellisena nagu see ehk tõesti juhtus (vrd Friedrich 2000; Picard 1978; Tõlle 1999).

Eelöeldu osutab tegelikult sellele, et mõisteid *mälu*, *meenutamine* ja *mäletamine* ei saa interpreteerida ainult individuaalse mälu seotud kontekstis mõeldes. Mälu ja mäletamine ning ka meenutamine on inimesi kokkusiduvad fenomenid. Ja nii räägitaksegi autobiograafilise mälu kõrval küll kultuurilisest, sotsio-kultuurilisest, aga ka kollektiivsest ning ajaloolisest mälestusest. Ka on sõnadel *mälu*, *mäletamine* ning *meenutamine* oma kultuurilis-semantiline ajalugu.

Aleida Assmanni (1993, lk 13) järgi varjub sõna *meenutamine* otsese kirjeldamise eest ning peitub metafoorikasse, kuid sama saab väita ka sõna *memoria* kohta. Kõik see osutab seega mälu ja mäletamise topeltõlemusele. Sõnaga *memoria* on seotud kaks keskselt metafoori — vahatahvel ning magasin (varaaht, ladu). Magasini-metafoor pärineb sofistika ja retoorika kontekstist, olles seotud pragmaatilise kõnevilumuse ning mäluvõimsuse väljaarendamisega. Mälu käsitatakse siin teatud kunsti või tehnikana, kuid seda mitte kaasaegse loomingu tegevuse mõttes, mille olulisimaks atribuudiks on kordumatus selle geniaalses tähenduses. Vahatahveli-metafoor pärineb Platonilt ning on seotud loomuliku mälu, mis on saladuslik jumalik and ning paikneb inimhinge sisemuses.

H. Weinrichile toetudes väidab Assmann (1993, lk 13), et *memoria*-tähendusvälja kahestumine on õhtumaisele vaimuajaloole tunnuslik. Seotud on see fenomeni *memoria* topeltõlemusega. Magasini- ehk varaaht-metafoor rõhub eelkõige mälu, tahveli-metafoor seevastu aga mäletamisele kui meenutamisele. Assmann on samas siiski seisukohal, et fenomeni *memoria* mõistmisel ei ole päris õige aluseks võtta mälu ja mäletamist kui vastanditepaari, vaid nad on ühe seose komplementaarsed aspektid (samal, lk 14). Seetõttu eristabki ta kaht üldist kultuurilist mälu-metafoori — ruumilist ja ajalist. Ruumilistest on tema järgi olulisimad ehitusmetafoorid (tempel ja raamatukogu) ning kirja-metafoorid (raamat, palimpsest ning jälg). Ajametafooridest on tähtsaimad eshatoloogiline mäletamine kui ärkamine ja animatoorne mäletamine kui äratamine (samal, lk 14–31). Assmanni põhjal võib ju järeleda, et algselt polnud ruumilised mälu-metafoorid sugugi seotud mingi konkreetse ehitusega, vaid pigem käsitati neid teadvuse topoloogiliste kvaliteetidenähtude ehk kollektiivse mälu imaginaarsete visualiseeritud nähtudega. Mälu kui imaginaarse ruumimetafoori — st *ars memorativa* — tuuma moodustasid kujutlused, piltsümboliteks kodeeritud mälusisu ja *loci*, mis imaginaarselt paigutas pildid mingi struktureeritud ruumi (mnemotehnilise meediumi tähenduses) spetsiifilistesse paikadesse. Edaspidi hakati rääkima ka mälusümbolitest kui konkreetsetest ehitistest ja kirjasõnast.

Ka saksa egyptoloog Jan Assmann (1993, lk 337) toetab Aleida Assmanni seisukohta selles, et just mälestuse ruumilikustamine oli eelkirjaliste kultuuride järjepidevuse säilitamise seisukohalt üks olulisimaid mäletamisviise. Ta (vt samas) ütleb: “Mäletamiskunstnik oskas imaginaarses ruumis kõikidele andmetele oma koha leida ja selle ruumpildiga seoses siis kõike meelde tuletada.” Taolise sotsiaalse mälutüübi — kel puudub kiri — mäletamisvõime on aga piiratud. Etnoloog Jan Vansinale toetudes iseloomustab Jan Assmanni arvates mittekirjaoskajate ajalooteadvust suulise pärimuse vormis kaks registreerimisviisi:

1. retsentne mineviku sõnum elava indiviidi mäletamises,
2. päritolusõnum kui müütiline pärimus Jumalate ja kangelaste ajastust.

Mõlemad registreerimisviisid — retsentne ja müütiline kui absoluutne minevik — puutuvad omavahel vahetult kokku. Retsentne minevik ei ulatu aga reeglina tagasi rohkem kui kolm põlve (J.Assmann 1993, lk 342). Eelnevalt öeldu taustal eristab Assmann (samas, lk 342–343) kahte mälutüüpi: 1.) kommunikatiivset ning 2.) kultuurilist mälu. Kommunikatiivne mälu hõlmab mälestusi, mis on seotud retsentse minevikuga ning mida inimene jagab oma kaasaegsetega. Tüüpiliseks näiteks on siin põlvkondade mälu (vt ka Schütz 1971), mis kasvab inimrühmale justkui ajalooliselt peale; ta tekib ja kaob ajas koos oma kandjatega. Kui põlvkondade mälu kandjad surnud on, siis jääb see ka uuele mälule kättesaamatuks. Kommunikatiivne mälu kaob vaikselt ja märkamatuks. Tema ringlussfääriks on argielu ning see eristab teda kultuurimälust, mille kommunikatsiooniruumiks on peod, pidustused ja igasugused teised rituaalsed ning tseremoniaalsed toimingud. Kultuurilist mälu kui sümbolilist vormi lavastatakse tseremoniaalse kommunikatsioonina. Suulise traditsiooniga kultuurides on nendeks vormideks rituaalid, tantsud, müüdid, mustrid, riietus, ehted, tätoveeringud, teed, maastikud jne; kirjakultuurides aga kanoniseeritud või klassikalised tekstid (J. Assmann 1993, lk 343).

Eesti elulugude uurija Ene Kõresaar (2001; 2003) käsitleb J. Assmanni tähenduses kommunikatiivset mälu kollektiivse mäluna. Lähtudes sellest, et antud fenomeni puhul on tegemist erinevaid põlvkondi siduva või ka lahutava mäluga ehk nn intersubjektiivse koosolemisega, siis võiks Assmanni seda mäluvormi käsitada tõesti kui kollektiivset. Kuid nagu kirjutab Kõresaar (2001, lk 46), on mõiste *kollektiivne* antud temaatilises kontekstis väga problemaatiline. Kõresaarega tuleks nõustuda, kui ta kirjutab, et kollektiivsel mälul on omadused, mis tegelikult saavad avalduda vaid individuaalsel tasandil. Meie arvates jääbki tegelikult lahtiseks küsimus, kuidas on argimälu seotud mälu rituaalse ehk kultuurilise dimensiooniga.

Ka Alfred Schützi (1971) järgi on inimmaailm ühtaegu nii sotsiaalne kui individuaalne, sest sünnitakse ju maailma, mida koos teistega jagama hakatakse. Nõnda ollakse seotud nõ ajaloolise etteantusega, mis loodus- ja sotsiokultuurilise maailmana on eksisteerinud juba enne kellegi sündi ja saab edasi kestma ka pärast ta surma. Seega võib öelda, et maailm ei ole kunagi ainult minu elukeskkond, vaid ka minu kaasinimeste maailm. Need on inimesed, kes on osa minu

elusituatsioonist, sest mina olen osa nende elusituatsioonist. Mina mõjutan teisi inimesi ja nemad avaldavad mõju minule. Ja sealjuures tean ma, et see on vastastikune mõju. Mida annab see teadmine minule ning mida inimesele üldse?

1. Teadmise, et teisedki tajuvad meie ühist maailma sarnasel viisil nagu mina.
2. Teadmise, et kordumatu biograafilise situatsioonina leiavad nii teised kui ma ise end maailmast, mida mõlemad võivad sarnaselt struktureerida; mille keskpunktiks olen nii mina kui nemad ning mis ühtaegu on nii aktuaalne kui potentsiaalne meile käeulatuses olev maailm; ning ühtaegu nii looduslik, ühiskondlik kui kultuuriline.

Nii vaadeldud Alfred Schützi teooria, Jan Assmanni kontseptsiooni kui Ene Kõre-
saare käsitluse taustal küsime, kuidas toimub erinevate mälumaailmade vaheline kommunikatsioon?

Meie arvates võiks sarnaselt Jan Assmanni lähenemisele ka Alfred Schützi autobiograafilised maailmad jagada tinglikult kommunikatsiooni- ning kultuuri-
mäluks. Kommunikatsioonimäluna oleks schützilikus tähenduses käsitatav vahetu ehk sünkroonilise sotsiaalse suhtlemise maailm, st sünkronisatsioon *mina* ↔ *sina* = *meie*. See oleks mõistetav vastastikuste biograafiliste situatsioonide vahetu seose maailmana, mida Schütz iseloomustab ka metafooriga “vananeme koos”. Siiski ei ole suhe *mina* ↔ *sind* absoluutselt vahetu, st et minu suhtumine sinusse oleks justkui identne sinu suhtumisega minusse. Suhtesüsteemid ei lange kokku biograafiliste situatsioonide kordumatuse tõttu¹¹. Inimesed lähtuvad aga tavaelu tasandil eeldusest, et nende maailm on ühine, st et tema eeldab sama, mis mina ja et meie mõtestame objekte ja sündmusi identsel moel; et maailma mõtestamise perspektiivid on retsiprooksed — minu maailm lõikub sinu omaga, järelikult on see meie ühine maailm, kus elame ning tajume üksteist kordumatus individuaal-
suses.

Teiseltpoolt transtsendeerub see *meie*-suhe igapäevasest kommunikatsioonist. Inimesed ei ela ju kogu aeg justkui samm-sammult koos. Kommunikatsiooni sünkroonsust saab tabada ainult selle diakroonias, vahendatuna sümbolitest. Alfred Schütz ei pea antud seoses silmas ainult mälu kui historilist fenomeni, vaid et ka vahetu ehk sünkroonne kommunikatsioon on iseenesest paratamatult ajalises mõttes diakrooniline, sest teiste mõtteid tabatakse ikka vahendatult, st sümbolitena. Bahtinile (1986; 1987) toetudes võiks väita, et lausung ühendab, kuid samas ka eristab kommunikatsioonipartnereid, sest vahetult ei saa ju keegi tungida teise teadvusesse. Kommunikatsioon toimub nn äramärgistatud tegelikuses (Schütz 1973). Võib seega väita, et sümbolid kui siduvad eristajad ongi *meie*-maailma konstitueerijad. Loomulikult ei käsita Schütz sümbolina ainult verbaalset keelt, vaid peab silmas üldse märki üldises semiootilises tähenduses.

Nimetatud põhjusel ongi Alfred Schützi teoorias üksnes tinglikult võimalik eristada kommunikatiivset mälu kultuurimälust assmanlikus tähenduses. Kultuuri-
mälu, mida Jan Assmanni järgi võib mõista teatud talletusena kas tekstidesse või

¹¹ Lähtudes Juri Lotmanist (1990), räägime antud ühenduses siinkohal intersubjektiivsest sünkronisatsioonist kui tähendusnihkelisest fenomenist.

Assmanni sõnutsi seotud *Teisik-Mina* tekkimisega, mille juured ulatuvad keskaega ning kristlikku maailmapilti. See uus meenutamiskiivi tõi endaga kaasa uue ajataju ning see oli ka G. Gusdorfi (1998) järgi *Teisik-Mina* tekkimise põhjuseks, sest inimene hakkas tajuma oma siinpoolset elu mööduvana, lootuses, et on veel ka mingi teine *Mina*. Kristlus rajas seega uue antropoloogia, mille järgi inimene mööduvana on midagi patust, kuid kes end pihipeeglist vaadates võib siiski jõuda tõeni endast (Hahn 2000). Just kristliku ajakäsituse tõttu saab Gusdorfi järgi Augustinuse (1993) *Pihtimusi* käsitada lääneliku autobiograafiažanri lähtepunktina. Samas ei ole *Pihtimused* siiski interpreteeritavad autobiograafia selle sõna modernses tähenduses, sest inimene ei näe siin ennast veel sellisena, nagu ta tõesti on, vaid kui üksnes teoloogilise maailmapildi vastupeegeldust. Antud juhul tuleks seega rääkida religioosest autobiograafiast (Gusdorf 1988, lk 126–128; Misch 1998, lk 52–53; Holdenried 2000; Augustinus 1961; Pannenberg 1979; Sommer 1979; Gumbrecht 1979; Jaus 1979; Wenzlaff-Eggebert 1947; Lukács 2000).

Aleida Assmannist (1993, lk 30) lähtudes on võimalik väita, et Augustinuse “Pihtimustes” on nii anamneetilise kui eshatoloogilise ja animatoorse mälu jooni. Anamneetiline mälu on ajatu ja ajalise mälu piirivorm. Ajatu on ta seepärast, et eeldab mitteaajaliku jälje olemasolemist. Ajaline aga seetõttu, et tema teemaks on möödumine, unustamine ning taasloomispüüe. Eshatoloogiline mälu on orienteeritud ajale, kus kesksed on unustamine ning meenutamise ebatõenäosus, kuid just seetõttu osutubki meenutamine oluliseks, olles sillaks, mis seob mineviku tähenduslikke aegu läbi oleviku tulevikuga. Animatoorne mälu on aga punktuaalne lühiühendus mineviku ning oleviku vahel. Mälu on midagi momentaanset, kontinueedita, surudes mineviku ja oleviku, läheduse ning kauguse, ühte punkti, mis kui plahvatus on tekkinud lineaarsest ja narratiivsest ajakonstruktionist.

Tunne diskontinueeditist ei saanud keskajal tekkida siiski seni, kuni müütilis-geneoloogiline assimilatsioonimudel või siis edasikandmise idee seisis hea kultuurilise kontinueedi eest. Kontinueediidee purunemisega tuleb esimest korda nähtavale kuristik, mille aeg oli tõmmanud antiikaja kui minevikuks muutunu ning momendi oleviku vahele. Nimetatud diskontinueedi kogemusest tulenevalt suundus pilk just minevikule. Varem kui sellised muutused näiteks järsku historilisteks monumentideks, mis kui mineviku kehad olid surnud, kuid nähtamatu hingena elasid edasi. Hing muutus mineviku taaselusamise lähtepunktiks, hüppeks läbi aja. A. Assmanni (1993, lk 27) järgi tekibki antud juhul minevikuga seoses kaks uut hoiakut: 1.) historiline kogemus kui ajas kaines-tumine, võõrandumine ning üksildumine; 2.) subjektiivne tagasivaatamine kui imaginatsiooni ja intuitsiooni kaudu tekkimine. Minevik oli surnud, kuid geenius — loov vaim — võis ta taaselusada. Meenutamine viis sel teel sõna otses mõttes sügavusse. Tuli kaevata, et taas päevavalgele tuua kaotatud ning varjatud minevikukihte. Walter Benjamin (A. Assmann 1993, lk 29) on antud seoses kirjutanud: “Ajalugu on tekst, millesse minevik on kui valgustundlikule plaadile

ladestanud pildid. Alles tulevikul on vajalikud kemikaalid, et ilmutada need pildid kogu nende teravuses.”

Kokkuvõtteks võime seega väita, et mõistetel *mälu*, *hissooriline teadvus*, *ajalooteadvus* ja *traditsiooni vahendamine* või *edastamine* puudub üheselt mõistetav tähendus (Welzer 1998). Domineerib duaalne mudel, kus eristatakse sotsiaalse mälu kommunikatiivse ning kultuurilise dimensiooni vahel (J.Assmann 1993), monumentaalsete ja elumaailmalike (*lebensweltlich*) meenutamismvormide vahel. Diferentseeritakse kirjalikku ja suulist, eksplitsiitset ja implitsiitset mälu (Welzer 1998, lk 155–157).

Biograafilises uurimissuunas on üheks levinud lähenemisviisiks eristada individuaalset mälu kollektiivsest. Peter Burke (1993, lk 290) kohaselt oli prantsuse sotsioloog Maurice Halbwachs esimene, kes püüdis 1920ndatel aastatel määratleda mälu sotsiaalseid piire, lähtudes sealjuures eeldusest, et sotsiaalsed grupid konstrueerivad mälu. Üksikute indiviidide pärusmaaks on Halbwachsi järgi mäletamine selle sõnalisest ning plastilisest tähenduses. Sotsiaalne grupp määrab aga selle, mis on mäletamist väärt ning kuidas mäletatakse. Üksik identifitseerib ennast avalike, tema sihtgrupi seisukohalt oluliste sündmustega. Ja sel moel mäletab ta isegi seda, mida ta ise vahetult kogenud pole. Halbwachs (1985, lk 389) eristab sotsiaalse grupi, ühiskonna ja indiviidi tasandeid, mida omavahel ühendavad sotsiaalsed veendumused. Viimaste olemus on mõistetav kahetisena. Oma päritolult on nad kollektiivsed traditsioonid ning mälestused, kuid ühtaegu ka ideed ja konventsioonid, mis pärinevad samuti kaasaja teadmisest. Tegelikult ei ole nad nn puhtal kujul ei seda ega teist. Konventsionaalsed ei saa nad olla seetõttu, et sotsiaalne mõtlemine pole puhtloogiline tegevus. Veendumuste tuuma ei moodusta ka ainult traditsioonid, sest kuidas oleks muidu võimalik muutumine. Ajaline järjepidevus on märksõnaks, mis konstitueerib sotsiaalset mälu. Ühiskondliku meenutamiset pole ühtegi sotsiaalset ideed. Ühiskond võimaldab eksisteerida traditsioonidel ainult siis, kui kaasaegsed inimesed mõistavad neid ning neist huvituvad. Kõigest sellest järeldab Halbwachs, et ühiskondlik mõtlemine on mälu ja tema sisu koosneb kollektiivsetest meenutustest, millest säilivad ainult need, mida igal vastava ajastu ühiskonnal on võimalik kaasaegse suhtesüsteemi abil rekonstrueerida (samas, lk 390). Kaasaegset suhtesüsteemi, kui traditsioonide järjepidevuse konstitueerijat, seostab Halbwachs ruumi- ehk paigamõistega, mida saab interpreteerida ka sotsiaalse mälu koduruumina, sest mälu kui kultuurilise järjepidevuse eksisteerimine pole võimalik konkreetse kuuluvuseta (Burke 1993, lk 297).

Selgusetuks jääb Halbwachsi käsituses meie arvates aga see, kuidas on individuaalne meenutamine seotud kollektiivse mälu ga igapäevase interaktsiooni tasandil. H. Welzeri (1993) järgi domineerivad sotsiaalse mälu uurimisel kaks rõhuasetust:

- 1.) käsitletakse sotsiaalse mälu eksplitsiitseid vorme. Hoopis vähem tähelepanu pööratakse argielu implitsiitsetele vormidele, mis on seotud igapäevase eluga ning vastava kogemuse edastamisviisidega — elunormide ja -rutiiniga. Kõik

see eeldaks pöördumist senisest erinevate uurimisallikate poole. Kaasata tuleks näiteks arhitektuur, film, fotograafia, ajakirjandus, kunst;

- 2.) lähtutakse eeldusest, et mineviku meenutamine kontsipeerib olevikku ning tulevikku. Samas jääb aga täpselt lahti mõtestamata, milles seisnevad traditsiooni edastamise konkreetsed protsessid.

Tähelepanu tuleks Welzeri arvates antud seostes pöörata mälu latentsele sisule. Polevat näiteks üldse kindel, kas mälestused salvestatakse mällu ikka narratiivi kujul. Uuemad kliinilised mälu ja meeldetuletamise uuringud (nt Gergen) näitavad, et mälestus vormitakse alles performantsi käigus lineaarseks ning koherentseks jutustuseks (Welzer 1993, lk 160). Samuti on leidnud kinnitust, et inimese mälu on ebatäpne ning seetõttu oleks vaja uurida mäletamist koos unustamisega (Gisbert 2001). On küsimuseks, mida meenutab inimene seoses emotsionaalselt tähenduslike mälestustega, kas sündmust ennast või emotsiooni, mis sellega seotud oli. Kas jutustatud sündmust või situatsiooni, milles sündmusest jutustati (Welzer 1998, lk 161; Schütze 1996). Welzeri arvates tuleks arvestada ka krüptomneetilise mäluga. Sel puhul inimene arvab mäletavat seda, mida temaga kunagi juhtunud pole. Ilmselt on biograafiliste sündmuste ja elamuste vahetud mälestused kõigi nende protsesside subtiilsed interaktsioonid, mis toimuvad, kui aju teeb nn meenutamistööd; kui leiavad aset interaktsioonid vastavate sündmuste mäletamisjälgede, emotsioonide taasesilekutsumise, konfabuleerimise, krüptomneesia ning jutustatud mälestuse performatiivsete tingimuste vahel (Welzer 1998, lk 162; Nassehi & Weber 1990).

Nimetatud kontekstis tuleks arvestada ka implitsiitse mäluga kui mälestuste koguhulgaga, mis mõjustab inimest olevikus, ilma et indiviid sellest ise teadlik oleks (Welzer 1998, lk 167). Implitsiitne mälu osutab teadliku ning teadvusvõimelise mäletamise kõrval implitsiitsele mäletamisele, mida eksperimentaalsetes uurimustes tähistatakse sõnaga “priming”. Sel puhul sõnademeenutamistestis tulemused paranevad reeglina siis, kui testitav on vastava mõistega mingil varasemal ajal ning varasemas kontekstis kokku puutunud, kuid see kokkupuude pole jõudnud teadliku tajuläveni. Biograafilise uurimissuuna kontekstis on implitsiitse mälu uurimistulemuste arvestamine oluline, kuna rutiinsed ning habituaalsed toimimis- ja käitumisviisid on seotud just implitsiitse mäletamise ning mäluga. Näiteks on varase lapseea arengufaaside mõju sotsialiseerumisele seotud eelkõige implitsiitse mäluga (Markowitsch 2000). Implitsiitne mälu on kõige tugevamini sotsiaalselt preformeeritud mäletamise viis. See, mis inimesega elus juhtub, omandab kogemusena ning mälestusena kuju tänu teadvuses olemas- olevatele interaktsioonivormidele ja mõtestamismustritele. Olulised on järelikult mälu teatud sotsiaalsed vormid.

Welzer järeldabki, et sotsiaalne ning individuaalne mäletamine on üksteisest sama lahutamatud kui mäletamine unustamisest (Raudalainen 2001). Elamusest saab kogemus alles refleksiooni teel. Reflekteerimine on kogemusele vormi andmine. Vorm on aga sotsiaalselt vahendatud (Bude 1999). Mäletamine ja mälestuse edastamine on ühe ja sama sotsiaalse protsessi elemendid, milles individuaalset

kui kollektiivset minevikku sotsiaalse interaktsiooni käigus katkematult kujundatakse ümber (Welzer 1998, lk 168; Böhme 1990; Röttgers 1988; Appelsmeyer 1996; 1999; Hahn 1999; Ortlepp 2002; Andresen 2002; Koller 2002).

Kristin Gisberti (2001), Hans J. Markowitschi (2000), Maurice Halbwachsi (1985) kui ka Harald Welzeri (1998) erinevate mälukäsituste analüüsist ilmnebki meie arvates, et õigustatud on nii magasin kui vahatahvli metafoorid. Mälu on midagi sellist, mis on salvestusena lokaliseeritud ning mis mingil viisil alles jääb (vrd Konsa 2001). Teisalt on ta ka ajalik jälg, mis paratamatult kaob ehk siis ununeb. Mälu on möödunud aeg. Meenutamine ehk mäletamine on öeldu taustal mõistetavad kui praegusest momendist lähtuva aja ümberpöördumine ehk tagasipöördumine möödunu suunas. Võiks öelda, et mäletamine kui selline toob ajalise äravoolamise paratamatusse teatud iseäraliku vabadusedimensiooni. Käesolevasse ajapunkti kinnitub mäletamine üksnes praeguse meenutamisenä. On tegelikult kujuteldamatu, kui lõpmatult üürrike on meenutamise tee — olnu ehk mäletatu saab olevaks vaid silmapilkse olemisena (Folgers 1993, lk 368).

Radikaalselt konstruktivistlikud mälukäsitused on aga isegi mõiste *mäletamine* muutnud küsitavaks. Mälu mõistetakse järgneva kognitsiooni seisukohalt oluliste ja alati presentsete kognitsioonistruktuuride kujunemisprotsessina. Mõiste “minevik” puudutab neid struktuure ainult sedavõrd, kuivõrd nad on tekkinud käitumissüntheesi ajamomendis *enne* (Schmidt 1993, lk 380). Mälu funktsiooniks ei ole järelikult mineviku säilitamine, vaid autopoieetiliselt koherentse käitumise süntees. Mäletamist määratletakse püsiva juba loodud struktuuri aktiveerimisena komplekssetes kognitiivsetes seostes. Sel moel mõistetuna pole mingi kujutise või kirjelduse ülesotsimine vaid vastava konnektiivsuse aktiveerimine, vaid aktuaalne seisundite loomise protsess dünaamiliselt muutuvast süsteemis, mille aluseks on ajalooliselt kujunenud konnektiivsus (sammas, lk 381; vrd Hejl 1992). Eespool kirjeldatud mälu ja mäletamise käsitlus lähtub seega eeldusest, et neuronaalse tajusüsteemi olulisimaks tunnuseks on distributiivsus. See tähendab, et meelmuljeid, mida me tajume, töödeldakse ajus üksikaspektidena, mis momentaanselt ühendatakse ning tulemuseks on taju koherentsus ja korrastatus. Võimalikuks osutub see aju kui kognitiivse süsteemi enesereferentsiaalsuse tõttu — st aju on autonoomne ning ettearvamatult ise ennast loov süsteem (Schmidt 1993, lk 382–383; Roth 1992). Mäletamine on seega mõistetav kui aktuaalne tajusüntees objektita minevikudimensiooni mõttes (Schmidt 1993, lk. 386–388). Eelnev mälukäsitlus lähtub arusaamast, et aeg on afektiivne tajuseos. Aeg ning ajaregulaatiivid (minevik-olevik-tulevik) on taju- ehk teadvusfenomenid, sest inimesed kui autopoieetilised süsteemid elavad olevikus ning saavad elamusi ainult olevikust (Schmidt 1993, lk 387; Rusch 1992).

Kokkuvõtvalt võib seega väita, et

1. meenutamine on ülalöeldust tulenevalt käsitatav vastavas ajamomendis elavate inimeste ko-konstruksioonina kui teatud konkreetne ruum-ajaline perspektiiv (Dux 1990; Cole 1996).

2. meenutamine kui jutustus on vastava inimese, kultuurirühma, ajastu enese-käsitus (Koselleck 1989; Cole 1996; Bruner 1996; 1998; Sarbin 1986; Elias 1990; 1992; Baumeister 1987).

Eelnevate mälu-käsituste taustal lähtume autobiograafilise *Mina* määratlemisel järgmistest eeldustest:

1. Autobiograafiline ja ühiskondlik mälu funktsioneerivad komplementaarselt (Gisbert 2001; Markowitsch 2000; Welzer 1998; Nassehi & Weber 1990; Nassehi 1992; 1994; Böhme 1990; Losego 2002; Corsten 2001; Wiersing 1997; Alheit 1994);
2. Autobiograafiline identsus on interpreteeritav sisemise ja välise ajastruktuuri interaktsiooniseosena (Corsten 1994; Röttgers 1988; Wohlrab-Sahr 2002; Kokemohr & Koller 1996; Schütze 1996; Bude 1998; Losego 2002; Nassehi 1992; Baacke 1993; Quigley 2001).

Autobiograafilise *Mina* ehk identsuse sisemist ehk privaatset perspektiivi tähistatakse sotsiaalteadustes mõistega (*auto*)*biograafia*. Mõiste *elukäik* osutab aga identsuse objektiiv-ajalisele või sotsiaalsele aspektile (Hahn 2000, lk 101–102; Meulemann 1999; Blossfeld & Huinink 2001; Loch 1999). Autobiograafilised teooriad eeldavad, et identsuse nimetatud aspektid kajastuvad ka autobiograafilistes tekstides ja seetõttu väidetakse, et autobiograafiliste tekstide ja autobiograafilise mälu vahel valitsevad teatud homoloogiaseosed ning autobiograafilised tekstid on referentsisuhetes autobiograafilise mälu (Schütze 1996; Appelsmeyer 1996; Kokemohr & Koller 1996; Alheit 2002; Schulze 1993; 1999; Baacke 1993).

Siiski ei saa väita, nagu valitseks autobiograafilistes teooriates mõistete *autobiograafia* ning *elukäik* eristavas kasutamises kontseptuaalne üksmeel. Osa autoritest on seisukohal, et autobiograafilise uurimissuuna kaasaegses hilis-modernses ning väga kompleksseks ajalikustunud sotsiaalses kontekstis pole põhjendatud rääkida identsusega ühenduses eraldivõetuna objektiivsest tasandist ehk elukäigust ning subjektiivsest dimensioonist ehk autobiograafiast. Identsuse nimetatud tasandeid polevat mõtet eristada seetõttu, kuna kaasajal ei eksisteeri enam sotsiaalselt kindlaks kujunenud elukäigu struktuuri, näiteks sotsiaalselt tüüpilisi karjäärimudeleid või sotsiaalseks traditsiooniks kujunenud individuaalsete eluetappide järgnevust (Nassehi & Weber 1990; Alheit 2002). Identsus on seetõttu eelkõige biograafiline või ka narratiivne konstruktsioon, mille tsentru-miks on autonoomne end reflekteeriv autobiograafiline *Mina* (Nassehi & Weber 1990; Bude 1999; Schulze 1999; Alheit 2002).

Sotsiaalteaduslikus kontekstis (eriti sotsioloogilistes teooriates) seostub mõistete *elukäik* ning *autobiograafia* eristav kasutamine Alois Hahni ning Hartmann Leitneri nimedega (Nassehi & Weber 1990; Bude 1999; Appelsmeyer 1996; 1999; Hahn 2000). Hahn defineerib elukäiku sündmuste, kogemuste, tund-muste kogusummana. Elukäik kui selline on igas ühiskonnas teatud määral institutsionaliseeritud, normeeritud karjäärimustritena või positsioonisekvent-

sidena. Näiteks: enne emakssaamist tuleks saada abielunaiseks; enne arstiks saamist olla meditsiiniüliõpilane (Loch 1999; Meulemann 1999). Biograafia seevastu tematiseerib indiviidi jaoks elukäiku. Tematiseerivat refleksiooni ei tohi aga mõista elukäigu peegeldusena, sest selle elementide lõpmatus tõttu pole see võimalik. Autobiograafia on seetõttu mõistetav elukäiku selekteeriva refleksioonina (Hahn 2000, lk 101; Meulemann 1999; Bude 1999; Nassehi & Weber 1990; Nassehi 1994; Aichinger 1998; Gusdorf 1998). Autobiograafia on Hahni järgi sel põhjusel alati mingil määral fiktsionaalne konstruktsioon, sest elukäiku mõtestavalt selekteerides luuakse tähenduslikult uusi mõtteseoseid. Elukäik kui selline on aga kättesaadav ainult autobiograafilise representatsiooni kui tegelikuse fiktsiooni kaudu. Hahn toetub oma väidetes Hartmann Leitneri elukäigu määratlusele. Leitner mõistab elukäiku kui refleksioonile tabamatut sündmustevoo totaalsust. Elukäik sündmustevoo on kui vereringe, mida inimene ju samuti ei suuda endale teadvustada. Leitneri järgi on võimalik rääkida elukäigust kui teadusliku refleksiooni objektist — st elukäigust teoloogia, psühholoogia, sotsioloogia jne vaatepunktist. Ükski nimetatutest ei suuda elukäiku kui objektiivset reaalsust tabada aga kindlasti mitte täismahus. Kirjeldusele on elukäik kättesaadav ainult osaliselt (Hahn 2000, lk 102).

Hahni (2000, lk 102) arvates on siin tegemist enesekirjelduse paradoksiga. Ka M. Corsten (1994, lk 185) väidab näiteks, et sõnas *biograafia* (*bios*; *graphein*) sisaldub juba endas diferents. Elu ühtsus tuleb küll elukirjelduses ilmsiks, kuid samas pole kirjeldus elu ise (Dilthey 1972). Öeldu haakub tegelikult ju ka käesolevas peatükis eespool analüüsitud *Mina*-dihhotoomia probleemiga Kantil, kelle järgi *Mina-olen*-protsess kui puhas empiiriline aeg jääb mõttele paratamatult tabamatuks. Elukäigu keskseimaks konstitueerijaks ongi aeg kui vool või ajanool. Silmas peetakse siin aega nii füüsilise fenomenina kui teadvusaega sisemise teadvusvoo tähenduses, aga samuti teadvusaega intersubjektiivse temporaalsusena (Röttgers 1988; Appelsmayer 1996; 1999; Husserl 1998). Elukäigu kontseptsioonide kohaselt toimub elu aja sees ja inimene ei suuda elu kulgemist peatada ning tajuda (Kant 1945; Heidegger 1993), kuid ta vormib selle kulgu oma tegutsemisega ning tegude üle reflekteerimisega (Meulemann 1999, lk 306). Elukäiku ei defineeri H. Meulemann seetõttu sündmustevoo, vaid otsustuste järgnevusena. Elu seisukohalt on olulised just otsustused, väidab Meulemann, sest sellest, kuidas ja mida inimene otsustab, sõltub, mil moel ta seob end erinevate sotsiaalsete alternatiividega. Elukäik on elu jooksul langetatud otsustuste summa ning sellisena on ta subjektiivne struktuur (Meulemann 1999, lk 306). Samas on elukäik aga ka sotsiaalne struktureeritus, sest indiviidile on tema elukäik kui tegutsemisvõimalus institutsionaalselt defineeritud alternatiividena ette antud ning need suurendavad šansse, et inimese langetatud otsustused muutuksid püsivaks ning ta saaks alustada ja jätkata oma sotsiaalselt struktureeritud elu (Meulemann 1999, lk 306–307; Alheit 1994; 2002; Nassehi & Weber 1990; Beck 1986; Beck 1994; Hitzler & Honer 1994; Keupp 1994).

Mida mõista sotsiaalselt struktureeritud elu all — see on tänapäeva sotsiaalteaduslikus biograafilises uurimissuunas suhteliselt problemaatiline. Nii defineeri-

vad näiteks H.-P. Blossfeld ja J. Huinink (2001) elukäiku multidimensionaalse protsessina, mis kujuneb samaaegselt väga erinevates üksteisega vastastikku sõltuvates eluvaldkondades. Eluvaldkonda mõistetakse elukäigu osaprotsessina ning ka isiksuse psühhosotsiaalse arengu aspektid on seotud elukäigu multidimensionaalsusega. Erinevate isikute eluvaldkonnad ei ole reeglina üksteisest sõltumatud, vaid on vastastikustes mõjusuhetes, mistõttu pidevalt suureneb ka elukäigu kontingentsus. Wohlrab-Sahri (1992) järgi toimub taoline ühiskonna ning indiviidi elukäikude tihe seotus individuaalse elukäigu arvelt, sest implitsiitses eelduses on autonoomne isiksus, kes suudab oma elukontseptsiooni ehk biograafilise identiteedi kujundada süsteemist sõltumatult. Hästi toime tuleb sellises süsteemis ka utilitaristliku eluorientatsiooniga individid (Hitzler & Honer 1994). Üldiselt ohustab aga sarnane sotsiaalne diferentseeritus üksiku indiviidi identiteeti (Wohlrab-Sahri 1992), sest elukäigu nimetatud diferentseerumisega kaasneb elu äärmine biografiseeritus. Üksik individid muutub iseenda biograafia planeerimisbürooks (Beck 1986). Ulrich Beck (1986) nimetab taolist sotsiaalset protsessi ühiskonna individualiseerumiseks ning institutsionaliseerumiseks, mis on üksteisega lahutamatu seotud tendentsid. Sellega kaasneb omakorda inimestevaheline võõrandumine, sest ka inimese tajuprotsessid muutuvad. Beck räägib antud seostes inimese tajuvormide privatiseerumisest. Indiviidi eluhoiak muutub ahistoristlikuks, ta kaotab oma mineviku ning sotsio-kultuurilised juured. Ajalugu muutub inimese jaoks igaveseks olevikuks (Beck 1986; Wohlrab-Sahri 1992).

Ronald Hitzler ja Anne Honer (1994) määratlevad individualiseeritud elu eluna, kus "vabadus on karistuseks muutunud" ja seda mitte metafüüsilises mõttes, vaid argikogemuse tasandil. Individualiseeritud inimene ei sõltu üksnes omaenda individuaalsetest valiku- ning otsustamissituatsioonidest, vaid ka teiste inimeste plaanidest, projektidest ning otsustustest. Biograafiad kui subjektiivsed konstruktid ongi omavahel seotud. Selline otsustamisvabadusega karistatus osutub seetõttu ühtaegu nii võiduks kui kaotuseks. Võiduks seepärast, kuna inimese individuaalsed valikuvõimalused suurenevad, kuid samas kaotatakse individuaalset eksistentsi tähenduslikuks siduv ühine mõte. See loob pinnase nn mõtteturu tekkeks, mis on teatud liiki kultuuriline supermarket, kus pakutakse ideid, kuidas on võimalik maailma tähenduslikuks mõtestada. Individualiseeritud inimene seisab nimetatud turul permanentselt silmitsi suure hulga erinevate enesestiliseerimisvormide ning pakkumistega, mille hulgast ta endale sobiva elustiili vabalt välja valida võib. Taolist individualiseerunud inimest nimetavad Hitzler ja Honer asjaarmastajaks tähendustemoderaatoriks, kes juhusest tulenevalt ja privaatsetest motiividest lähtuvalt aina tegevusi vahetavad, balansseerides sealjuures diletantismi ja "geniaalsuse" piirimal. See asjaarmastaja-tähendustemoderaator evib pragmaatilist kompetentsi, sest üldiselt teab ta, millised elustiili ja -mõtte pakkumised on momendil aktuaalsed ja nii oskab ta endale ka sobiva elustiilipaketi kokku panna. Kuid ta ei ole kusagil püsivalt kodus. Vagabundnomaadina otsib ta seetõttu oma vaimset kodumaad. "Modereerimiseksistents"

ongi üks individualiseeritud elukäigule omaseid refleksiivsusviise (Hitzler & Honer 1994, lk. 307–311; Alheit 1994).

Kaasaegne inimene elab seega väga ambivalentes suhetemaailmas. Heiner Keuppi (1994) arvates pole näiteks enam õigustatud rääkimine inimese üksildumisest, kuna hilismodernne indiviid ei leia lihtsalt ühiskonnast eest modernsele maailmapildile iseloomulikku integreeritud inimsuhete tervikpaketti. Järelikult ei olda üksikuks muutunud selle sõna otseses mõttes. Elatakse pidevalt suheldes, mis ongi kujunenud elustiili keskmeks. Suhete eest tuleb aga kogu aeg ka hoolt kanda, muidu need kaovad. Inimest saabki seetõttu määratleda kui oma suhete määndžeri. Samas pole liigsuhtlemine aga midagi positiivset ning muutub sellisena pealesunnituks. Inimene hakkab end tundma pidetuna ning identsust saab iseloomustama difuussus (Keupp 1994, lk 342–344; vrd ka Gergen 1996).

Seega jääb mulje, et kaasaegne olemissituatsioon dramatiseerib individuaalse eksistentsi kontingentsust (Hahn 2000). Saksa kasvatusfilosoof Winfried Marotzki iseloomustab tänapäeva inimest mõistete *emergentsus* ning *kontingentsus* vastastikuse seosena. *Emergentsus* osutab, et inimene ei saa oma valikuid täpselt ette planeerida, sest eetiline algoritm kui selline pole kunagi taaskonstrueeritav. See ei tähenda aga, nagu puuduksid sotsiaalselt siduvad algoritmid üldse. *Kontingentsus* seevastu on aga lõplikkuse ning juhusliku kordumatuse eksistentsiaalne kogemus. Hilismodernsete ühiskondade arengutunnuseks ongi pidev kontingentsuse juurdekasv, sest ühiskond muutub üha komplitseeritumaks ning seetõttu ka etteaimamatumaks (Hahn 2000, lk 115). Eksistentsiaalsed otsingud ning eksperimendid muutuvad permanentseks olemisviisiks ülepea (Marotzki 2000, lk 177–186; Alheit 1994). Peter Alheit (2002) räägibki antud seostes terapeutilise lähenemise vajadusest hariduslikele protsessidele ühiskonnas.

Eelkirjeldatu taustal tekib meie arvates tõesti küsimus, kas on enam üldse mõttekas eristada *elukäigu* ning *autobiograafia* mõisteid, sest tundub, et inimesel ei ole ainult üks elukäik ja palju biograafiaid, nagu väidab Meulemann (1999, lk 307), vaid ka elukäike on mitmeid. Nii leiab ka H. Bude (1999), et tuleks kaotada konstruktidele *objektiivselt konstrueeritud elukäigud* ja *subjektiivselt konstrueeritud biograafiaid* erineva tähenduse omistamine. See tähendab aga ühtlasi, et ületada tuleks lõhe privaatsel ehk individuaalse ning sotsiaalse vahel, mis biograafiaid uurivatele käsitlustele on iseloomulik. Bude (1998) ja Corsten (1994) mõistavad biograafiaid elukäigu kujundamise, konstrueerimis- ja kogemisviisi pidepunktidenä. Lähtudes Georg Herbert Meadi (1969) sümbolilise interaktsionismi teooriast, eeldab H. Bude, et inimene interpreteerib end kui mõtet ehk tähendust seoses keskkonnaga, luues end sel moel kui biograafilist subjekti. Metodoloogiliselt haakub Bude käsitlus Bielefeldi sotsioloogide töörühma teoreetilise mõtlemisviisiga. Sealse töörühma ideeliseks initsiaatoriks oli Fritz Schütze, kes omakorda sai mõtteimpulsi ameerika interaktsionistidelt ning sotsiolingvistidelt nagu Anselm Strauss ja William Labov (Wohlrab-Sahr 2002, lk 4).

Bude keskseks teesiks on eeldus, et indiviid kujutab endast iseenda poolt konstrueeritud olendit. Inimene kui elukäik pole vaid juhtumuslik, kuid ta pole ka üksnes sotsiaal-struktuurilise olukorra teatud protsessuaalne variant, sest vaata-

mata vanusele, staatusele ning ajaloo normatiivsetele ja biograafia mitternormatiivsetele tingimustele, elab inimene omaenda elu ning on oma tegudes kordumatult iseseisev. Inimese biograafilise situatsiooni unikaalne kordumatus ongi kogu sotsiaalteadusliku biograafilise uurimissuuna üks kesksemaid lähteprintsipe. Uta Gerhardti (1999) sõnusi ei tohi autobiograafiade uurimisel lähtuda seetõttu näiteks eeldusest, et biograafia on elukäigu ühiskondliku institutsionaliseerumise produkt. Biograafiad ei ole tema arvates determineeritud transindividuaalselt, kuid siiski arvab ta, et aeg kui selline (ehk elukäik objektiivse fenomenina) on biograafiade üks olemuslik tunnus (Gerhardt 1999, lk 194; 197). Heide Appelsmeyer järgi (1996; 1999) konstitueerib elukäiku kui sellist mitte ainult nn ajanool füüsikalise ning sotsiaalse aja tähenduses, vaid samuti teadvuse aeg ehk sisemine rütm kui “puhas” voog. Autobiograafiliste eneseväljenduste stiili seob Appelsmeyer seetõttu teadvuse modaalsusega, sest just tänu sellele avaneb inimene talle omases individuaalsuses. Teadvus pole redutseeritav sotsiaalsele kui sellisele. Teadvus on olemuselt prereflekstiivne ning sellisena eelduseks inimese individuaalsele kordumatusele (Appelsmeyer 1999, lk 240).

Ka H. Bude käsituses on elukonstruktsioon implitsiitselt nii elukäik kui objektiivne fenomen, aga samuti ka sisemine aeg. Toetudes Prigogine'ile, eeldab Bude, et igaüks loob oma biograafiaga (“ajanoolle” tähenduses) — oma tegude või tegematajätmistega — tingimused järgnevatele sündmustele oma elus, mis siis omakorda jälle on aluseks järgnevatele jne. Tegutsemine ei ole Bude tähenduses aga mitte ratsionaalne toimimine, vaid teatud “sisemine” tegutsemisviis. Üksnes keegi (sh inimene ise) ei tea, kuidas see nn sisemine tegutsemisviis funktsioneerib. Seetõttu käsitabki Bude biograafiat konstruktsioonina elust endast kui sellisest (Schütze 1996). Elukonstruktsioone ei loo aga mitte vaid sisemine aeg. Inimene juhindub elus ju ka teatud reeglitest, mis muudavad elu taas äratuntavaks. Bude ei mõista reeglite all konkreetseid ettekirjutusi ega seadusi. Pigem on need inimesi siduvad implitsiitsed nn kirjutamata kooselunormid. Neid norme nimetab Bude ka sotsiaalse elu skriptideks, mis loovad individuaalse elu koherentsust ning seetõttu hõlmab see reeglite mõjuväli kogu eksistentsi. Kõikides eluväljendustes peitub sellest tulenevalt teatud sisemine loogika ehk elukonstruktsioone iseloomustab stiililine konstantsus. Seetõttu kulgebki elu märkamatult sotsiaalselt heakskiidetud struktuuri järgi. Elukonstruktsioonid on aluseks isiklikule eluviisile kui sotsiaalselt valiidsetele koherentsusreeglitele (Bude 1998, lk 247–251). Alles isikliku elu kriisisituatsioonides, kui on purunenud elukonstruktsioonile omane implitsiitne loogika, hakkab inimene reegleid teadvustama. Algab psühholiselt raske dekonstrueerimis- ja rekonstrueerimistöö, mille tulemusel kujuneb muudetud elukonstruktsioon ehk uute sugemetega eneseidentsus (Bude 1998, lk 252; vrd ka Keen 1986; Sarbin 1986; Crites 1986).

Seega Bude eristab implitsiitset elukäiku, mida võib tõlgendada ka tasakaalustatud kulgemisena, kus individuaalne ning sotsiaalne elu on vastastikusel balansis. Individuaalse elu aspektist vaadatuna eksisteerib aga ka eksplitsiitne elukulg. Kui implitsiitne ei haaku individuaalselt tavapärasega, siis distantseerub indiviid oma elust refleksiivselt. Elu implitsiitsus muutub eksplitsiitsuseks. Elu üle

hakatakse teadlikult järele mõtlema, eesmärgiga viia isiklik ja sotsiaalne taas balanssi. Vaadates end autobiograafilise refleksiooni peeglist, satub elu teatud kurvikoha läbinud inimene autobiograafilisse kommunikatsiooni. Kirjutades ning kõneldes hakkab inimene oma elu üle järele mõtlema (Nassehi & Weber 1990).

Vastuolu elukäigu ning autobiograafia, sotsiaalse ja individuaalse identsuse vahel soovib oma biograafilise identsuse konstruktivistlikus teoorias ületada ka Armin Nassehi (1994). Tema arvates on nimetatud vastandamine vananenud, kuna identsust käsitatakse neis substantsiaalsete ehk invariantsete fenomenidena (vt ka Frank 1991). Mõiste *elukäik* tähistab Armin Nassehi arvates elustiili, mille puhul sotsiaalne ettemääratus (näiteks ühiskondlikud karjäärimudelid) determineerivad inimese elu. Hilismodernses ühiskonnas on identsuse määratlejaks aga aeg kui protsess. Kuna nii biograafia kui elukäigu teemaks on inimese elu temporaalsus, siis olevat põhjendatud rääkida ainult autobiograafiast (Nassehi 1994).

Kuidas määratleb Nassehi aga identsust kui ajalist fenomeni? See ei haaku indiviidi elu lõplikkuse probleemiga, vaid küsimusega, kuidas inimene tajub sotsiaalset tegelikkust kui aega. Tegelikkus kui aeg piirneb Armin Nassehi ja Georg Weberi (1990) järgi indiviidi enda ajaga. Teadvusajana on sotsiaalne aeg käsitav järelikult alati kohaloleva ajana. Identsust ei määratle seega mitte sotsiaalne kuuluvus, vaid see, kuidas tähendusi selekteeriv teadvus suudab integreerida nii ajalised kui tähenduslikud diferentsid. Üheltpoolt on teadvus sunnitud pidevalt tootma erinevusi oma paratamatu seotuse tõttu teiste teadvustega. Süsteemina on teadvus samaaegselt aga nii avatud kui suletud. Suletud on ta kui individuaalne kordumatus (Henrich 1999). Seotuse tõttu keskkonnaga on teadvus samas ka avatud ja just seetõttu on ta kui diferentsiseos. Diferentsina on teadvus kui permanentsele selekteeriv muutuja. Inimene kui teadvuseaeg ehk kui permanentne muutuja elab nn lühendatud ajalises perspektiivis ehk väljavenitatud või siis jätkuvas olevikus, mis mitteümberpööratava ajalise seose aspektist vaadatuna on momentaanne olevik. Igapäevase elu aspektist, mitte teadvuseaja seisukohast, on aeg siiski justkui pööratav: inimene elab teatud rutiinses kordumises, lootuses, et alati võib ikka ja jälle otsast alata (Schütz 1971).

Biograafilise identsuse tuumaks ongi Nassehi ja Weberi (1990) järgi enesereferentsiaalne suhe kui pöördumatu taastamine pöörduvaks. Ajas kui enesereferentsiaalses suhtesüsteemis ei saa seetõttu eristada kogetu ning oodatava vahel, sest teadvuseajana ehk permanentsele selekteeriva muutujana on aeg alati kohalolev. Sellist identsust nimetavad Nassehi ja Weber, lähtudes Niklas Luhmannist, autopoeetiliseks süsteemiks, kus puudub subjekti-objekti vastuolu (vrd ka Schmidt 1993; Rusch 1992; Hejl 1992). Biograafilise identsuseni jõuab inimene, kui ta integreerib ajalised ning tähenduslikud diferentsid. See pole siis enam identsus substantsiaalses tähenduses, vaid dünaamiline enesereferentsiaalne suhe. Seetõttu pole põhjendatud rääkimine ei sotsiaalsest ega maailma-ajast, sest aeg on semantiline fenomen ning ajalised erinevused kui vastastikuste mõtte-tähenduste selekteeriv koordineerimine. Biograafiline identsus on iseenda temporaalsuse mõtestatud reflekteerimine. Biograafilise uurimissuuna teemaks pole järelikult elukäik kui erinevate etappide sekventsiaalsus, vaid autobiograafiline

kommunikatsioon ning sellest sündinud tekstid (Nassehi & Weber 1990; Nassehi 1994; 1992; Luhmann 1979; 1994).

Ka eelkirjeldatud käsitluses ei kao meie arvates aga individuaalse vastandamine sotsiaalsele. Mõlemaid — nii sotsiaalset kui individuaalset — interpreteeritakse ajalikkusemõiste kaudu, mida antud kontekstis käsitatakse kontingentsusena kui teadvusliku diferentsisuhtena. Aeg kui selline on siin tähenduste eristamisest sündiv mõtestatus. Aeg ongi mõtestatud tähendus. Sellisena on ta aga paratamatult ka sotsiaalne. Oli ju ka Nassehil ja Weberil teadvussisene aeg ehk mõte käsitatud ühtaegu sotsiaalse ajana. Antud kontekstis tekib küsimus, kas biograafilise identsuse puhul on üldse mõttekas rääkida temporaalsuse kui sellise reflekteerivast mõtestamisest, sest aeg kui selline osutub kirjeldatud teoreetilises kontekstis identsuse määratlemisel lihtsalt üleliigseks. Identsus on eelnevast lähtudes määratletav tähenduste ehk erinevate autobiograafiliste tekstide diferentsina. Selle väitega oleme aga naasnud käesoleva peatüki alguse probleemi juurde — kuidas määratleda autori või jutustaja identsust autobiograafilises tekstis.

Prantsuse kirjandusteadlase Philippe Lejeune'i järgi on autobiograafiline identsus seotud lugeja ootustega autorile. Kirjutades lugejale, peab autor oskama autentselt vastata küsimusele: "Kes ma olen?" Ei huvita ju lugejat mitte probleem, kes on "Mina" kui autori sisemine identsus, vaid kes on tegelik autor. Lejeune'i (1998, lk 226) arvates on autobiograafia kui kommunikatsioonivorm eelkõige seotud pärisnimega, mis hõlmab kogu selle isiku eksistentsi, kes nimetab end autoriks. Autori kui tegeliku isiku kohalolek tekstis piirdubki just ta nimega. Tegelikku isikut kui autorit defineerib Lejeune isikuna, kelle eksistents on tõestatav ja verifitseeritav isikuregistri kaudu, sest oma nime registreerides sõlmib autor sotsiaalse lepingu. Autor on sel moel määratletav ühe identse nimena, kes vastutab terve rea avaldatud tekstide eest. Ta nime reaalsuse loobki tema teoste nimekiri. Teoste, kuhu on kirjutatud, et käesolev tekst pärineb sellelt ja üksnes sellelt autorilt. Selles mõttes ei ole autor isik, vaid see, kes kirjutab ning avaldab. Autor kui nimi on seega justkui lugeja p rojektsioon. Tegelikuks autoriks saamine lähtub lugeja kujutlusest, ütleb Lejeune (1998) ja nimeks muutub autor lugejale siis, kui ta on loonud teose, mis kõiki ta teisi teoseid justkui ületab. Eriti puudutab see autobiograafiaid, sest need lihtsalt peavad kandma "reaalsuse märki". Kui autobiograafia on näiteks autori esimene teos, siis on see nimi tundmatu ka juhul, kui raamatus kujutatakse tõepoolest iseennast. Lugeja ei tunnista sellist autobiograafiat reaalseks, sest puudub autori varasem mitteautobiograafiline looming. Autobiograafiat määratleb Lejeune'i järgi seepärast autobiograafiline pakt järgmiste vormidega: a) raamatul peab olema pealkiri, mis ei jäta kahtlust, et esimene isik osutab autorile; b) teksti sissejuhatuses tuleb autoril lugeja suhtes täita kohustusi — osutada, et tiitellehel olev nimi viitab tõesti "Minale", kes räägib. Tiitellehel olev nimi saab sel moel tunnistuseks sellest, et autori-jutustaja ning autobiograafia tegelase vahel valitsevad identsusseosed. Lejeune'i arvates võib samal moel sõlmida ka romaaniliku pakti kui tunnistuse teksti fiktiivsusest (samas, lk 226–232).

Lejeune defineerib autori identsust järelikult sotsiaalselt institutsionaliseeritud *Minana*, kusjuures oluliseks osutuvad kaks aspekti: 1.) inimene kui individuaalne ning sotsiaalne olend peab paratamatult saama teatud pärisnime läbi institueeritud (Bourdieu 1990; 2003; Löwith 1981); 2.) autori nime loovad aga lugeja ning turg. Lejeune'i käsitlus erineb üldiselt tavaks kujunenud teooriatest, mis autobiograafilist teksti määratlevad kirjutaja subjektiivsuse (eneseteadvuse, eneseidentsuse, *Mina*) avaldusena (Bergmann 1991; Friedrich 2000; Paulsen 1991; Neumann 1970; Schwab 1981; Nassehi & Weber 1990; Nassehi 1992; 1994; Schütze 1996).

Pierre Bourdieu (1990; 2003) on seevastu seisukohal, et autobiograafia peegeldab eelkõige teatud ajal valitsevat turundlust. "Seadused, mis reguleerivad diskursuste tootmist *habitus*e ja turu vahelises suhtes, on rakendatavad ka enesediskursustele. Eluloojutustus varieerub nii vormilt kui sisult turu sotsiaalsest väärtusest sõltuvana..." (Bourdieu 2003, lk 98). Bourdieu arvates on autobiograafia kui omaenda elu isiklik avalik esitlus sarnases situatsioonis ahistatud, sest ametliku autobiograafia seadused kipuvad end maksma panema. Ametlikud eluloojutustused on isikutunnistus, perekonnaseisutõend, *curriculum vitae* jne (Lübbe 1979; Henrich 1979a; 1979b; Buck 1979; Stempel 1979; Gumbrecht 1979; Weinrich 1979a; Weinrich 1979b; Marquard 1979). Ametlikust mudelist lähtuvate elulookirjelduste hulka loeb Bourdieu (2003, lk 99) muuhulgas ka sotsioloogilisi küsitlusi ning intervjuusid meedias. Seetõttu on ka autobiograafia paratamatult haaratud sotsiaalselt konstrueeritud autobiograafiate trajektoori ning absurdne on püüe mõista inimese elu ainulaadsete ja ennastammendavate järjekuste sündmuste seeriana, mis seotud ainult pärisnimega piiritletud subjektiga. Bourdieu seisukohad kritiseerivad seega kaasaegseid sotsiaalteaduslikke autobiograafilisi uurimissuundi, mis püüavad tabada autobiograafiliste tekstide kaudu isiksust tema kordumatus individuaalsuses. See olevat aga võimatu, kuna indiviid on paratamatult seotud oma sotsiaalse kontekstiga ja nii ei ole ükski eluloojutustus interpreteeritav nn puhta eneserefleksiivsusega, vaid seotud ka keskkonnaga, kus loodud.

Ülalkirjutatust ilmnes seega, et ka autobiograafia kui kultuurifenomeni tekkimine ning areng on seotud vastava ajastu sotsiokultuurilise kontekstiga (Misch 1998; Gusdorf 1998; Holdenried 2000; Nübel 1984; Bahtin 1987; Lotman 2001; Balet & Gerhard 1979; Kallweit 1988; Fuhrmann 1979; Göttische 2001). Autobiograafiast tänapäevases mõttes ei saa Lejeune'i kontseptsiooni kohaselt rääkida aga mitte enne 1770ndat aastat, kuna varem lihtsalt puudus taoliste autobiograafiate lugeja. 20. sajandi lugeja ootustele vastavat järgmiselt määratletud autobiograafiline tekst: "Autobiograafia — see on tegeliku isiku poolt loodav tagasivaatav proosavormis jutustus oma eksistentsist, rõhuasetusega individuaalsel elul ning eriti omaenda lool isiksusest." (Lejeune 1998, lk 215). Määratledes autobiograafiat indiviidi enda eksistentsilooni, osutab Lejeune aga sellele, et see on ühtlasi ikka ka autori sisemisest ehk isiklikust perspektiivist lähtuv enesekirjeldus. Järelikult ei ole Lejeune oma lähenemises sugugi järjekindel. Tema definitsiooni aluseks on meie arvates lihtsalt ettekujutus modernsest isiksusekäsitusest ning sellega seonduvast autobiograafiast ja vastavast lugejast.

Lejeune lähtub eeldusest, et 18.sajandist alates kujunes autobiograafiate teemaks üksikliku inimese elu ning et oli ka neid autobiograafiaid lugev inimene, kes tajus end samuti üksiklikuna (Bergmann 1991, lk 43).

Kaasaegses kirjandusteaduslikus kontekstis, mis käsitleb kirjandust muuhulgas kommunikatsioonimeediumina, ongi žanripiiride määratlemisel kujunenud üldiselt traditsiooniks lugejapositsiooni arvestamine (Bergmann 1991; Nübel 1984; Zima 1987). Lejeune'i väide, et autori nime identsus juurdub sotsiaalses nõudluses, peab seetõttu loomulikult paika. Kirjanduse käsitlemine kommunikatsioonimeediumina viib meie arvates aga paratamatult küsimiseni lugeja identsuse järele. Nii kajastab näiteks 18.–19.sajandi Saksamaa autobiograafia tolleaegse kõrgkoodanluse elulugu. Sotsiaalse identsuse kui sellise ideaaliks oli identifitseerida end kõrgkoodanlusele omaste väärtushoiakutega. Saksa klassikalise autobiograafia, aga ka arenguromaani teemaks oli sellest tulenevalt kõrgkoodanluse esindaja arengukäik (Bergmann 1991; Neumann 1970; Selbmann 1984; Böhme 1990; Goethe 1974a; 1974b). Järelikult võib eeldada, et tolleaegne saksa autobiograafia oli orienteeritud lugejale, keda kasvatati samas vaimus (Bergmann 1991, lk 168). See tähendab aga ühtlasi, et ühe sotsiaalse klassi elulugu käsitati kogu ühiskonna elu- ja arenguloo representeerijana. Bourdieu (2003) ütles siin, et üks elulugu võtab endale teiste suhtes võimupositsiooni. Taoliste kirjutajate enesekäsitus toetus arusaamale, et inimene kui selline on kordumatu ning unikaalne, vaba ühiskonna seatud välistest piirangutest (Ladenthin 1998; Rousseau 1959; Leitner 1982). Nimetatud vaimuhoiak iseloomustas 18. ja 19. sajandi Saksamaal oletatavsti eelkõige ühiskonna haritud kõrgkihti. Subjektiivsuse kui kultuurifenomeni arengu mõtestamine ongi ju Saksamaal toimunud tekstide alusel, mida ühiskonna kui terviku suhtes võib nimetada võimukateks. Pole meil ju kahjuks uurimusi, mis räägiksid, kuidas interpreteerisid 18.–19. sajandi Saksamaal Goethe elulugu või Nietzsche loomingut näiteks kingsepad, poodnikud, lihunikud, talumehed jne. Seetõttu on raske oletada, mil määral võiks kehtida õhtumaa inimese moderniseerumise kui ilmalikustuva individualiseerumise ja kodanliku sotsialiseerumise tees ühiskonna kui terviku kohta (Vattimo 1997). Elustiili uurija Ursula Becheri (1990) sõnusti ei saanud näiteks 20. sajandi alguse Saksamaa talupoegade elustiili veel üldse määratleda modernsena. Austria kirjaniku Robert Musili romaan "Mees ilma omadusteta" lubab isegi järeldada, et ka kõrgharitlaskond polnud 20. sajandi alguse Saksamaal veel täismahus kodanluseks sotsialiseerunud ehk end selgelt vastandanud seisuslikule ühiskonnale (Musil 1990; vrd ka Bruhns 2004; Moritz 1972).

Ilmselt ongi üldse väga raske siduda autobiograafilise jutustamisvormi tekki- mist mingi konkreetse ajastu või aastaarvuga, sest kultuuri arengut pole võimalik käsitleda lineaarselt järjestikuse protsessina. Juri Lotmani (2001) nägemust mööda areneb kultuur kahe teineteist vastastikku tingiva tendentsina: järjepidevusena ning plahvatushetkena. Arengu dünaamikas ei suhestu need fenomenid aga mitte oma järjestikkuse kaudu, vaid seeläbi, et nii plahvatus kui diakrooniline järjepidevus eksisteerivad samaaegselt toimiva mehhanismina. Lotmani idee kohaselt moodustub kultuur kui tervik erineva kiirusega arenevatest kihtidest, nii et igas

tema sünkroonses läbilõikes võib leida ühtaegu erikvaliteedilisi arengustaadiume. Üheaegselt plahvatusega mõningates kihtides jätkub järjepidev areng teistes, mis samas ei välista nende kihtide vastastikust toimet (Lotman 2001, lk 23).

Nõnda on ka autobiograafia kultuurifenomenina pidevas arengus ja seetõttu on vaevalt võimalik leida üheselt mõistetavaid kriteeriume autobiograafilise teksti määratlemiseks. Pealegi on igasugused tekstid (sh autobiograafilised) maailma tajumise ning kogemise komplekssete diskursiivsete konfiguratsioonidena interpreteeritavad kultuurikontekstina või aegruumina laiemas mõttes. Lotmanist lähtudes tähendaks see, et kultuuri teatud konkreetsele ajasegmendile on iseloomulik väga erinevate tekstide lõpmatu paljusus (Benthien & Velten 2002, lk 23), sest on ju ka subjektiivsuse kui tajuja variatsioonid lõpmatud. Mis iseloomustab siis ikkagi autobiograafiliselt konstrueeritud subjektiivsust ehk *Mina*?

Käesoleva töö algul määratlesime subjektiivsust sünkroonilise ja diakroonilise ruumaja ühtsusena. Selle määratluse olulisimaks eelduseks oli tees subjektiivsuse düaadilisusest, mis kui teadvuslik kvaliteet ei vaja oma eksisteerimiseks talle vastanduvat *Teist*. Nagu eelnevast nähtus, ei pea me siin silmas mitte suletud üksiklikkust. Taoline eksistents avaldub Heideggerist (1993) lähtuvalt mõeldes kõne kui ajalikkuse kaudu ning Bahtinist (1986; 1987) lähtuvalt dialoogi või lausungi kaudu. Võiks ka väita, et subjektiivsus eksistentsina saab võimalikuks ainult kommunikatsioonis. Üheltpoolt on subjektiivsus seega interpreteeritav semiootilise monaadina või semiosfäärina, millest väljaspool semioosise olemasolu üldse võimatuks osutub. Just seetõttu vajabki subjektiivsus dialoogipartnerit. Inimesest kasvab inimene ikka vaid inimeste hulgas ehk inimlikus semiosfääris. Subjektiivsus on järelikult erinevate semioosiste piirium ehk autosemiosfäär, mille minimaalseimaks eksistentsipiiriks on *düas* (vrd Lotman 1999).

Autobiograafiliselt konstrueeritud *Mina* olulisimaks lähtepunktiks on eeldus, et autobiograafiline subjektiivsus on ise enda *düas*. Ta meenutab ennast endana oma autobiograafilisest mälust lähtudes. Seetõttu on *Mina* ehk subjektiivsus ise kogu jutustuse tsentrumiks. Ühest fookusest lähtuva projektsioonina ei saa autobiograafiline tekst aga kujutada teadvuslike kvaliteetide tekkimise momentaansust, sest antud tekstis puudub hetk kui ootamatus, mis tekib kokkupuutest teiste subjektiivsustega. Mihhail Bahtini (1987) järgi elab autobiograafia *Mina* erilises ajas, mida ta nimetab biograafiliseks. See on aeg, kus olulised on sündmused suures plaanis, kuid hetkel kui sellisel puudub tähendus. Pole juhulikkust, sest kõik on seotud peategelase tervikeluga (Bahtin 1986). Seetõttu autobiograafiline *Mina* ei muutu oma olemuselt, muutub üksnes elu kui saatus ning ilmsiks tulevad vaid kriisi- ehk ümbersünnimomendid (Bahtin 1986, lk 207–217; Augustinus 1961).

Saksa filosoof Dieter Thomä (1998) järgi on iseendast jutustamisel selgusele pretendeeriv mäletamine seotud raskustega, sest omaenda elu tunnetamine kannatab materjalipuuduse all. Informatsioon, mis inimesel oma elu kohta on, on Thomä arvates puudulikum nendest allikmaterjalidest, mida kasutavad näiteks ajaloolased. Inimene valdab küll oma salajasimaid mõtteid, kuid igasugused mälestused on nende eksklusiivsuse tõttu petlikud. Mälu on selekteeriv ning

seetõttu osutub võimatuks objektiveerida omaenda elu ta piiritlematus lõpeta-
matuses. Võib ka öelda, et kohtumisele omaenda eluga me kõik hilineме, kuna
tabamatuks jääb elu kui hetk. Elutõde on seega fiktiivne. Üksikud autobiograa-
filised tekstid üksnes osutavad subjektiivsusele, olles suutmatud seda kunagi täiel
määral tabama. Iseloomulik on see ju kõikidele aktiivsetele loominguliste
protsessidele. Loomeakt elab läbi loodavat objekti ning iseennast selle objekti
kaudu. Läbielamisprotsess kui objekt jääb aga looja tunnetusele tabamatuks.
Läbielamine taoliselt objektituna ei kuule ega näe ennast (Bahtin 1986). Auto-
biograafiline enesekirjeldus on järelkult kirjeldatud tähenduses interpreteeritav
fiktsioonina ning autobiograafiateadus fiktsiooni interpreteeriva fiktsioonina.

2. ELU KUI FIKTSIOONI PIIRIDEST JA NENDE PIIRIDE UURIMISE PIIRIDEST

Eelmise peatüki analüüside tulemusel võib öelda, et uurimisobjektina on elu käsitatav kui fiktsioon ning autobiograafiateadus kui elufiktsioonide interpretatsioon. Sellest tulenevalt esitame edasisi uurimiseesmäärke silmas pidades järgmised küsimused:

- 1.) missugused on elu dimensioonid, mis üldse teatud viisil piiritletuna uurimisele alluvad,
- 2.) missugused on elu piiritletuse piirid, mis end piiritleda mitte mingil viisil ei lase.

Vastuste otsimisel kasutame eliminatsioonivõtet, püüdes sel teel subjektiivsuse kui sellise lahutada igasugusest tekstist kui semioosisest. Seega otsime me tekstipuhtaid elutasandeid. Millele saab aga taoliselt toimides loota? Tõmmates piiri elu ja semioosise vahele, jääme ju ikka semiootilisse ruumi, kuna piiritõmbamine kui märgistamine on ka semiosfääri loomine. Pealegi on igasugune piir kahesuunaline ruum (Lotman 1999). Seistes piiril, jääme järelikult ikka seotuks semioosise kui sellisega. Meid seob tekst, millest vabaneda soovime. Samas otsime uusi heuristilisi perspektiive — keelt, mille abil leida vastust ülaltoodud kahele küsimusele. Nõnda määratleme subjektiivsust kui identsust:

- 1.) *locusena*¹², mis tähistab seda, mis on siinsamas parajasti kohalolev ehk aistitavalt olemas;
- 2.) *il-locusena*¹³, mis on kohaloleva paigalt äravoolamine;
- 3.) *toposena*, mis sümboliseerib ning mõtestab *locust* ja *il-locust*.

2.1. *Mina* kui *locus*, *il-locus* ja *topos*: subjektiivsus autosemiosfäärina

Aistitavalt kohalolev on indiviid ihuna. Oma ihuelu läbielamisest ei saa keegi distantseeruda, kuna ihumaailmast pole võimalik välja astuda. Ihuna on indivi-duaalsus määratletav kui *locus* — kui alati kohalolev ruumaeg (Schütz 1971; Merleau-Ponty 1999; Gerhardt 1999; Sartre 2001; Küchenhoff 1988). Indivi-duaalne subjektiivsus on iseendana kui ihu pidevalt kohal aga seetõttu, et ainult ihuna on ta siinpoolselt elus. Vana-germaani sõna “Leib” (eesti keeles “ihu”) algtäheks oligi “elu” (saksa keeles “Leben”) või ka inimene kui isik ise. Keskülemsaksaakeelne sõnaühend “mîn lîp” oli tol ajal kasutatav ka isikulise asesõna tähenduses (Michel 1995).

¹² Sõna *locus* tähendusteks ladina keeles on koht, paik. Antud töös kasutatava mõiste *locus* oleme loonud, pidades silmas oma töö kontseptuaalseid eesmärke.

¹³ *Il-locus* antud tähenduses on meie enda poolt konstrueeritud mõiste. Eesliite *il-* tähenduseks ladina keeles on sees-, sisse; mitte-, eba-, -tu; (Valdes & Veski 1982).

Ihuline ruumaeg kui spontaanne elurütm on seetõttu käsitatav kui individuaalse elu kronomeeter. Ihulise lokaliseeritusena pole kellelgi võimalik minevikuks muutudes iseendast mööduda. Merleau-Ponty (1999) sõnusi ei jää näiteks vananedes mälestust ihu-lapsepõlvest. Aegruumina on ihu järelikult kui määratlemata horisont; kui koordinaatidesüsteemi nullpunkt, mis on lähtepunktiks igasugusele ruumilisele orienteerumisele. Ihuline lokaliseerimine on aluseks kõikidele ajalis-ruumilistele perspektiividele (Merleau-Ponty 1999; Schütz 1971). Kui määratlemata nullpunkt ei evi elav ihu algust ega lõppu, minevikku ega tulevikku. Individuaalsuse piiritlejana on ta seda kõike üheaegselt samal ajal. Nii peab indiviid kui ihu iseenda kui ruumaja sünteesi alustama alati uuesti. Individuaalsus kui *locus* on järelikult ta enda piirides elav aeg. Jean-Paul Sartre (2001) väidab, et indiviid on seetõttu ihuna midagi ettemääratlematut. Ta on iseenda jaoks tunnetamatu kontingentsus ehk sattumuslikkus, mille mõõduks on ihu kui *locus per se*. *Locus*-ajana peab individuaalsus aga looma ruumaja, mis seob teda teiste individuaalsete *locus*-aegadega. Kui elav *locus* peab individuaalsus end ruumilis-ajaliselt lokaliseerima, et määratleda ennast nn oma-kohana teiste individuaalsuste suhtes.

Volker Gerhardti (1999) järgi eelnevast tulenevalt elusnähtuste individuaalsus dramatiseerub, kuna individuaalsus ise muutub oma eluenergia objektiks. Individuaalse elusolendi kogu tahe kui spontaanne elurütm kontsentreerub iseenda olemasolu kindlustamisele. Spontaanse elurütm kui pidevalt kohaloleva *locuse* ainsaks funktsiooniks on iseenda säilitamine. Sel põhjusel ongi kõigi elusorganismide (ka inimese) primaarseks ontoloogiliseks funktsiooniks enesemääratlemine teiste suhtes. Iseenda piiridest tulenevalt kujundab organism seetõttu organi interaktsiooniks keskkonnaga. Iga individuaalsus evib talle iseloomulikku enes säilitamise ning iseenda taasloomise skeemi. Individuaalsus on kui teistega kooselav *locus* iseendast üle, st väljapoole ulatuv ja teiste poole pürgiv dimensioon. Individuaalsus kui *locus* otsib määratlejat ehk topost kui sellist.

Individuaalsus kui *locus* on aga ühtaegu ka ruumitu ja ajatu määratlematus. *Locus*likuna on individuaalsus ka kui *il-locus* — st katkematu äravool sinna, kus piiritlev määratleja puudub; kui surmarütm — transsendentaalne sealpoolsus kui mitte-miski. Inimese kui siinpoolse ihulise *locuse* perspektiivist on *il-locus* vaadeldav adumatu ihuteadvuse dimensioonina. Individuaalse hinge ning vaimu-na võib inimesel olla lootust mitte muutuda transsendentaalseks ei-miskiks. *Ihu-locusena* puudub tal see lootus. Mädanevast ning kõdunevast surnust pole ju keegi kõneleva *toposena* tagasi pöördunud. Kellelgi pole võimalik läbi elada elu ja mitte-elu eristavat piiri (Gerhardt 1999). Seega surma-ruumis on igauks kui määratlematus absoluutselt omaette.

Inimene on dialoogiline olevus (Zima 2000; Bahtin 1986). Samas saadab teda aga pidev monoloogiline eksistentsiaalse üksinduse ruum kui ei-miski. Surm — see on suhetu üksindus, totaalne lõpp (Jaspers 1960, lk 260–261). Vastamatuks jääb küsimus surma semiosfäärist. See pole surnuaegade, -müütide, -rituaalide ega ka religiooni semiootiline ruum. Surma semiootiline piir on järelikult määratletav ainult elust lähtudes. Siin olemegi individuaalse elu tasandil leidnud

semiosfäärivälise, tekstist kui sellisest puutumatu ruumi — tunnetamatu transtsendentaalse teispoolsuse.

Locus-ihuna on inimene järelkult paradoks absoluutses mõttes. On ju inimene ihuna nii *locus* kui *il-locus*. Konkreetse aistitava indiviidina on ta siinpoolset elus. Ühtaegu on ta aga ka potentsiaalne *il-locus*. Absoluutne paradoks ongi inimene ka seetõttu, et ta on iseendale ihu-eluna kui *elub* tunnetamatu. Mitte keegi ei ole võimeline aduma, mis tähendab olla elus kui see ja üksnes see konkreetne elu ta terviklikkuses. Lisades substantiivile *elu* kolmanda isiku pöördelõpu ning moodustades sel moel sõna *elub*, tahame osutada, et elu kui selline on iseenesest objektitu ning eesmärgitult subjektitu. Nn elus elul pole alust subjektina ega olemisprintsipiina. Taoliselt mõistetud elusa elu kui sellise totaalset absoluutsust võikski meie arvates väljendada, kui ütleme lihtsalt *elub*. Öelda, et mina elan või et tema elab, tähendab üksnes osutada mingile elu-aspektile; kas sellele, kuidas ma elan või sellele, et olen veel ikka elus, et ma elan praegu nii ja mitte teisiti. Sõna *elub* on meie käsituses järelkult äärmiselt abstraktne metafoor, sest see, millele ta osutab, esineb üleüldises konkreetsuses universaalselt kõikjal — st lihtsalt *elub*.

Nõnda mõeldes võib individuaalsust kui subjektiivsust määratleda ka auto-biosfääri¹⁴ mõiste kaudu, mis ühendaks ihu kui *locuse* ja *il-locuse* ning *topose* üheks ühtseks individuaalsest elusainest täidetud ruumajaks kui ajalikkuseks. Autobiosfääri spetsiifikaks *autos*'ena on olla *elub*-semiosfäär. Autobiosfääri mõistega osutame ühtaegu ka ihuteadvuse ning eneseteadvuse vastastikusele seosele. Öhtumaa filosoofilises traditsioonis ei ole ju ihuteadvus ehk ihu-*Ise* või *-Mina* ning teadvuse-*Mina* ning *-Ise* tingimata kattuvad mõisted (Gerhardt 1999). Üldiselt domineerib tänapäevalgi arusaam, et ihuteadvusena on inimene iseendale kõige lähedasem võõras, kuna ihuteadvusest ei saa indiviid teadlikuks saada. Püüd teadvustada ihuteadvust on sama kui tahta saada elust tervikeluna teadlikuks (Sartre 2001). Ihu-*Mina* pole võimalik objektiveerida. Püüdes ihulist *Mina* objektina reflekteerida, tuleb kasutada mõistet “keha”.

Traditsioon eristada mõisteid “keha” ning “ihu” pärineb keskaegsest ladinaeelsest kiriku- ning õpetlaskeelest, kus inimese somaatilise tasandi tähistamiseks kasutati sõna *corpus*, mis tähendas laipa. 1300nda aasta paiku hakati seda sõna tarvitama ka elava keha tähenduses. Semiootik Paul Michel'ile (1995) toetudes on võimalik väita, et sõna *keha* kasutatakse üldiselt organismi kui objekti funktsioonis. Michel seostab näiteks mõiste *ihu* näoilmega, žestikulatsiooniga, st kõige sellega, mis inimest hingestab. Keha — see on aga lihtsalt nägu ja liigutused, millest subjektiivsus on justkui välja destilleeritud. Samuti kuuluvad kokku sõnad *keha* ja *vaim* ning *ihu* ja *hing*.

¹⁴ *Autobiosfäär* on meie moodustatud mõiste. Nimetatud sõna koosneb morfoloogiliselt järgmistest struktuurielementidest: 1.) *auto-* (kreeka keeles: *autos* –ise): ise, oma; 2.) *bio-* (kreeka keeles: *bios* — elu): elu; 3.) sfäär (kreeka keeles: *sphaira* — kera): ringkond, toimimisala (Kleis & Silvet & Väari 1978).

Ka Jean-Paul Sartre (2001) eristab keha kui objekti ning keha tema iseolemises. Ta kasutab antud seoses mõisteid *keha iseenda jaoks* ning *keha teiste jaoks*. *Keha iseenda jaoks* tähendab tervikkeha ning tervikteadvust. Sartre väidab, et ei ole olemas midagi, mis oleks keha taga, sest keha kui tervik on psüühiline. Inimene ise ei saa aga ennast tervikkehana tunnetada. Kui inimene püüab objekti-veerida *keha iseenda jaoks*, siis asub ta oma keha suhtes samale positsioonile, kui teised tema keha suhtes, st et keha muutub tajuobjektiks. Meie oleme oma tekstis otsustanud jääda sõna *ihu* kasutamise juurde. Seda nii antud sõna ülalkirjeldatud ajaloolise semantika tõttu ning kuna ka erinevates antropoloogilistes lähenemistes kasutatakse inimese kui hingelis-ihulise individuaalsuse mõtestamiseks mõistet *ihu* (nt Binswanger 1973).

Reflekteeriva teadvuse tasandil elavad ihuteadvus ning eneseteadvus aga justkui omaette elusid. Inimene elab ihuna, tundmata ning teadmata, kes või mis tema ihu on. Ihuprotsessid on mitteteadlikud (Hahn 2000, lk 387). Ihu interpreteerib end ise, väidab ka Merleau-Ponty (1999). Psühhiaater Scharfetteri järgi on ihulisena elusolek (st kohal-olemine ehk lokaliseeritus) lahutamatu seotud inimese mina-identsus-tundega ehk mina-vitaalsusega. Ka iseenda kui isikliku ajaloo läbielamine seostub just ihutundega (Klika 2000). Kõigi eelnevate mõtete taustal võib küsida, kuivõrd on üldse võimalik uurida ihutunnet kui sellist?

Näiteks Sartre (2001) väidab, et ihutunne on väljendamatu. Ka subjektiivsed konstruktivistid on samal arvamusel, kinnitades, et valust rääkimine ning valutunne ehk valutamine kui selline on erinevad tajutasandid (Roth 1992). Järelikult on ihu interpreteeritav kui iseseisev autobiograafia. Merleau-Ponty (1999) sõnustab ongi ihul omaenda maailm, mis ei vaja vahendavat kujutlust, kuna ihu ei allu ei sümbolilisele ega objektiveerivale mõtestamisele. Ihu-*Mina* saab hakkama ilma teadvuse-*Minata* (Gerhardt 1999). Unenägu ühine osutab näiteks sellele, et me võime elada ka enesekohase teadvuseta. Ka võib ihuteadvus teadvustatud teadvuseta edasi elada. Gerhardt (1999) jõuabki lõppkokkuvõttes seisukohale, et ihuteadvuseta pole teadvustatud teadvus üldse võimalik. Ihuta puudub teadvustatud teadvusel adressaat, kellele osutada (Klika 2000). Teadvustatud teadvus on alati just *selle* konkreetse ihu teadvus (Gerhardt 1999). Ihu-*Ise* on järelikult teadvustatud teadvuse suhtes primaarne. Samas võib teadvustatud teadvus ihuteadvuse suhtes siiski teatud iseseisvust ehk iseolemist. Ta suudab ihuteadvusest distantseeruda. Gerhardti sõnustab nimetatakse teadvustatud teadvust selles mõttes argikeeles hingeks. Hingteadvusel on võime disponeerida füüsilise *Mina* üle, selle üle järele mõeldes. Ta kavatseb ning otsustab, mida ihulise olendina teha või mitte. Teadvustatud teadvusest kui iseseisvast fenomenist saab Gerhardti (lk 204) arvates rääkida üksnes intentsionaalse tegutsemise mõttes. Teadvuse-*Mina* funktsiooniks on antud ühendustes olla ihu määratlevaks ning juhtivaks organiks. Ilmsiks tuleb see individuaalses isetegevuses. Gerhardt nimetab seda seost orgaanilise enesesuhte gradatsiooniks ehk intensiooniks või pingeks teadvuses. Teadvuse-*Mina* ning ihu-*Mina* räägivad ning tegutsevad sel puhul just nagu ühes rütmis. Teadvuse aktide intensioon ehk pinged on samaaegselt ihuteadvuse kui

ihulise eneseorganisatsiooni intensioon. Ihu ei ole enam pelk määratlemata aktiivsus. Ihu-*Mina* on eelnevates seostes mõistetav kui elav aktiivsus *per se*.

Siinkohal oleme oma käsitlusega jõudnud aga sotsiokultuurilisse sfääri ehk topose kui sellise piirruumi. Tegutsev ja toimiv *Mina* on Gerhardti järgi sotsiaalselt vahendatud, kuna teadvuse- *Mina* (ihu-ja hingteadvusena) püüdleb mõistmise poole. Individuaalsus kui *locus* ning *il-locus* on ühtaegu ka *topos*. Autobiosfäär esineb paratamatult autosemiosfäärina¹⁵. Autobiosfäärina on inimene iseendale aistitavalt äratuntav ning tajutav ja äratuntav ka teistele. Ta pole aga teistele arusaadav ning mõistetav. Individuaalsus kui autobiosfäär on seepärast sunnitud ennast kultuurina topologiseerima. Kultuurisümbolitest vahendatud teadvus on instantsiks, mille kaudu ihu, arvestades teiste ihuteadvuste vaatepunktidega, valitseb enda üle. Gerhardti sõnusti on eneseteadvus instantsiks, kus ihuteadvus on orienteeritud endast väljapoole omasuguste suunas. Individuaalsus kui eneseorganisatsioon teostub koos-olemisena kui tegevus — seega mõtlemisena, rääkimisena, tahtmisena.

Gerhardt määratleb teadvust eeltoodud tähenduses spontaansusemõiste abil. Manfred Frank (1991) kasutab aga teadvuse puhul mõistet *autoreflekteruma*¹⁶, mis on kogu meie käsitlust silmas pidades adekvaatsem. Autoreflekterumise mõiste kajastab eneseteadvuse spetsiifikat autobiograafilise mäluna. Franki interpreteerides väidame, et eneseteadvuse iseeneslikkus on seletatav teadvuse reflekteerumisega optilises tähenduses. Reflekterumine on sellekohaselt murdumine iseendas, iseendale tagasikiirgumine ning selle läbi iseendale enda nähtavaks tegemine kogu selle näilikkuses.

Teadvuse kui spontaansuse mõiste on meie arvates seega kitsam autoreflekteruvast teadvusest. Ta on lähedane kognitiivsetele teadvuskäsitustele. Algolemuselt on autoreflekteruv eneseteadvus pre-refleksiivne ehk subjektiivne, kuna ta ei vaja enda iseolemiseks objekti kui vastanduvat teist. Teadvust ega eneseteadvust ei saa järelikult käsitada teadmisenäna enesest kui *Objekt-Mina*. Mõiste *eneseteadvus* polegi antud seostes järelikult päris täpne. Soovitaksime kasutada sõna *minateadvus*. *Mina* osutab meie käsituse kohaselt individuaalsusele

¹⁵ *Autosemiosfäär* on meie moodustatud mõiste, mis liitsõnana koosneb põhisõnast *semiosfäär* ja täiendsõnast *auto-*. Mõiste *semiosfäär* pärineb Juri Lotman'ilt (1999, lk12), mis tema järgi tähistab “seda semiootilist ruumi, millest väljaspool on *semiosis*’e olemasolugi võimatu.” Autosemiosfäär on seega käsitletav ruumina, millest väljaspool on autosemioosise olemasolugi võimatu. Autobiosfäär on autosemiosfäärist kitsam mõiste, kuuludes taolisena viimase koostisse. Autosemiosfäär evib refleksioonivõimet, kuid autobiosfäär on käsitatav üksnes kaasasündinud autoreflekteruva teadvusena.

¹⁶ Siinkohal oleks oluline viidata ka sõnade “reflekterumine” ja “refleksioon” erinevustele. Reflekterumist saab määratleda tagasipõrkiva, vastuhelkiva peegeldusena. Nii on teadvus sünnimomendist reflekteeruv, kuid mitte refleksiivne, st võimeline enda üle mõtisklema. Ka ei saa olla teadvus autoreflekteruvana tekkiv või kaduv, st spontaanne, sest inimene evib sünnimomendist teadvust kui sellist. Teadvuse kadu ehk teadvusetus on ilmselt pigem seotud mälu kui sellise kadumisega, sest teadvus hingteadvusena elab ikka edasi.

tema tervikolemises. Subjektiivsus on ju sellest, mis ta on, silmapilk teadlik, vajamata enese põhjendamiseks eneserefleksiooni kui sellist. Kant'ilik *Mina mõtlen* ei pea järelikult individuaalsusele kui olemasolemisele eelnema. Individuaalsus on alati endogeenne tervik. Mittekoherentne subjektiivsus on seega pelk sotsiaalne konstruktsioon (vrd Frank 1991; 1988; 1997; Foucault 2003). Õelduga haakub ju ka käesoleva töö esimeses peatükis formuleeritud identsusemääratlus, mis väitis, et identsus kui subjektiivsus on endogeenne jagamatu tervik.

Gradatsioon ehk intensiivistumine Gerhardti (1999) tähenduses pole autoreflekteruvas teadvuses seega võimalik. Teadvus kui momentaanselt endogeenne tervik ei saa teadvusena intensiivistuda — st teadvust ei saa ju juurde tekkida ega saa ta ka väheneda. Teadvus kui selline lihtsalt *on*. Frankile (1991) toetudes väidame, et minateadvus on ise enda olemuseks. Ta pole ei subjekt ega objekt. Spontaanne on autoreflekteruv teadvus aga mõtestavana ehk enesekohase teadvusena, kes loob ja interpreteerib tähendusi. Siinkohal võiks kasutada mõistet “kognitsioon”. Teadvuse gradatsioonist või siis intensioonist saabki rääkida meta-kognitsiooni mõttes. Kui iseenda või millegi üle kontsentreeritult reflekterides järele mõeldakse, võib tulemuseks olla intuiitiivselt spontaanne tegu kui kvalitaatiivne teadvuslik seisund (Chalmers 1996, lk 4). Kõik see leiab aset aga üksnes tänu autoreflekteruvale teadvusele kui katkematu protsessile *in actu*. Franki (1991) käsitus individuaalsusest ei korreleeru eelnevas tähenduses ka identsuse kui suhtefenomeniga. Individuaalsus autoreflekteruvana on ju jagamatu. Ta on nii üldine kui üksik. Individuaalsus kui minateadvus on autoreflekteruvana empiirilisel intuiitiivne ja terviklik mina-tunne (Henrich 1999). Individuaalsuse mõiste on järelikult Franki (op.cit) arvates asendatav subjektiivsuse kategooriaga. **Minateadvus on järelikult ühtaegu nii autobiosfäär kui autosemiosfäär, mida iseloomustab autoreflekteruv refleksioonivõime kui metakognitsioon. Mina-teadvus on autotopologiseeruv *locus* ning *il-locus*.**

Tänu oma autoreflekteruvale olemusele on subjektiivsus seega olemuslikult innovaatiline (Frank 1991). Ta on pidev uute teadvuslike kvaliteetide kujunemisprotsess. Selles mõttes on autosemiosfäär ka ettearvamatu ning programmeerimatu, kuna ta on kantud pidevast kontingentsusest kui hetke-teadmatuses. Mitte kusagilt ei leia ta kontingentsust iseendas (Sartre 2001). Õelduga haakub ning omamoodi ka põhjendab antud mõtet psühholoogide Donald Snygg'i ning Artur W.Combs'i (1959) fenomenaaalse välja teooria. Nimetatud autorite sõnutsi ei käitu inimesed mitte vastavalt sellele, kuidas teised neid näevad, vaid vastavalt sellele, kuidas nad ise ennast vaatavad. Käitumist konstitueerib see, kuidas indiviid tajub iseennast ning maailma, milles ta elab. Inimese taju on individuaalselt unikaalne. Isiklikud tähendused konstitueerivad indiviidi käitumist. Nii võib kõrvalseisja jaoks olla käitumine täiesti ebaratsionaalne, kuid isiksuse jaoks on see käitumine antud ajamomendil ning situatsioonis otstarbekas, sest tema mõistab seda olukorda just nii ja mitte teisiti. Snygg'i ning Combs'i keskeks teesiks ongi väide, et tegutsemine on individuaalse taju funktsioon. Igasugune käitumine on alati seaduspärane ning mõtestatud, sest tajuomane väli determineerib käitumist. Tajuväli ehk fenomenaalne või pertseptuaalne väli on sellisena unikaalne ning

individuaalne teadvuseväli. See pole ainult intellektuaalse teadvuse *Mina*-väli, vaid ka inimese kui organismi väli. Indiviidile on tema tajuväli ainukeseks reaalsuseks, milles ta elab. Tajuväli on reaalne aga üksnes tegutsemise momendil. Retrospektsioonis võib see väli tunduda mittetõesena. Samas on see siiski üksnes refleksiooni teel kujunenud tarkus. Inimese käitumine on aegruumilises perspektiivis seega alati kordumatu. Fenomenaalne väli ise on ühtaegu nii muutuv kui stabiilne. Stabiilsus tagab individuaalsuse kui sellise kordumatu struktuuri. Tänu välja muutumisele on võimalik uue õppimine ja loovus kui selline.

Eelnevate mõtete kokkuvõtteks võibki väita, et inimlik individuaalsus kui subjektiivsus on oma olemuselt üldse kordumatu — seda sõltumata kultuuriruumidest ja -aegadest (Frank 1991; Hoffman 1998; Kashima 2000). Autosemio-sfäär on sotsiokultuurilistest tingimustest sõltumatult alati olnud autonoomne ning unikaalne ning ka innovaatiline. Tema innovaatilisus on tõenäoliselt tingitud asjaolust, et ta on ajalikuna paratamatu ajatuse ning ruumituse suunas liikumine. Seetõttu iseloomustabki inimest, erinevalt kõigist teistest elusorganismidest, võime teadvustada iseenda ajalikkust. Inimene ei saa olla lihtsalt olevikuline ruumaeg. Ta tahab teada, missugusest ruumajast ta pärineb ning kuhu liigub. Eesmärgiks on ennast kui ajalist paradoksi lahti mõtestada. Osutatu on inimliku elu kui terviksemiosfääri seisukohalt olnud alati eksistentsiaalselt oluline küsimus. Inimene ei ole ju orienteeritud üksnes oma liigi säilitamisele, vaid oma soo (iseenda, perekonna, suguharu, kultuurilise sootsiumi) idee edasikandmisele. Enese mõtestamine teatud aegruumina ongi ju inimliku kultuuritraditsiooni loomise ning säilitamise üks peamisi mehhanisme (vrd Bahtin 1986; Straub 1995).

Isiksuse ehk *Mina* arengut iseloomustavad Richard M. Ryani (1991) järgi kolm olulist fundamentaalset tendentsi: suund autonoomia, kompetentsuse ja seotuse (*relatedness; Bezogenheit*) poole. Autonoomia on kogemuse reguleerimisprotsess, mis mingile tegevusele suuna annab. Ta on iga inimese üldine arengusih, olles vaimse tervise kui sellise olulisimaks kriteeriumiks. See tähendab, et indiviid ise on oma tegevuse algallikaks ning põhjuseks. Autonoomsus on intuiitiivne tunne sellest, et ma ise olengi tegija. Autonoomia ning seotus tingivad teineteist. Seotus — see on inimestevahelised emotsionaalsed sidemed ning kiindumussuhted. Inimene püüdleb kontaktide, toetuse ning teistega koosolemise poole. Seotus on inimeste loomulik seisund, olles end õdusalt tundva tervikliku *Mina* olulisimaid tunnuseid. Üksnes seotus ajendab inimest õppima, internaliseerima sotsiokultuurilist. Modernismi tingimustes omandab aga autonoomia negatiivsed, egoistlikud jooned. Indiviidi püüdluseks saab teistest vabanemine. Teisi tajutakse enda suhtes sissetungijana. Ja nii määratletakse *Mina* sõltumatus, teistest eralduva ning irduvana (Zima 2000). Autonoomia selles tähenduses on mõistetav kui liialdatud ehk egoistlik individualism (Ryan 1991). Samas pole ka nimetatud autonoomsus absoluutne sõltumatus teistest, vaid ikka ka seotus — seotus vastastikuse egoismi tunnustamise alusel.

Rolf ja Rosemarie Oerteri (1995) järgi mõistetakse autonoomsust ning seotust Ida ja Lääne kultuurides erinevalt. Lääne inimene juhindub teadlikult eesmärkidest, et ümbritsev maailm tuleb vastavalt neile ümber korraldada. Eriti kehtivat

see USA puhul. Saksa kultuuriruumis olevat nimetatud suundumus küll nõrgemalt esindatud, kuid üldiselt domineerivat sealgi suhtumine, et autonoomne on indiviid, kes teostab end teistest sõltumatult. Saksa noori iseloomustab näiteks Oerter'ite järgi väga tugev soov olla sõltumatu vanematest ja kodust. Idakultuurides rõhutatakse seevastu vajadust jääda vanematega eluaegsetesse suhetesse, mis ühtlasi tähendab ka austust ning kuulekust nende suhtes. Ka autonoomiat enesekontrolli tähenduses mõistetakse mõlemas kultuuriruumis erinevalt. Idakultuurid on orienteeritud üldkehtivate normide nimel omaenda emotsioonide ja soovide mahasurumisele. Küpseks peetakse inimest, kes on kompetentne ning suudab end vaos hoida. Läänelikes kultuurides domineerib seevastu tung järgida eelkõige omaenda vajadusi. Nii sakslastele kui ameeriklastele on näiteks oluline suruda oma arvamus läbi ning mitte arvestada teiste soovidega. Takistavatest konventsioonidest tahetakse vabaneda. Erinevalt määratletakse Idas ja Läänes ka õnne kui sellist. Rahulolutundeni ning õnneni jõudmiseks tuleb sakslaste arvates ennast (oma *ego*) teostada. Korealaste õnn on mõistetav aga kui tasakaalu- ja harmooniaseisund, kus pole kohta tugevatele emotsioonidele. Indoneesias seostub õnn püüdega olla hea inimene ja kanda vastutust perekonna ja iseenda eest. Lääne inimene tahab end teostada aga trotsiks sotsiaalse keskkonna nõuetele ning soovidele. Idakultuuride eesmärgiks on seevastu vastastikuse kooskõla saavutamine, mille tulemusena kujuneb harmoonia omaenda ja sotsiaalse keskkonna eesmärkide vahel.

Karmela Liebkindi (1983) järgi ongi näiteks Aasia kultuurides (võrreldes lääneliku maailmaga) olulisem minasuse metafüüsiline ning sotsiaalne idee. Inimese elu omandab mõtte üksnes läbi seoste ning suhete teiste perekonnaliikmetega ning looduse ja universumiga üldse. Individuaalsus on sellekohaselt kui aatom universumis ning inimese suurimaks vooruseks peetakse ühtesulamist kõiksuse ning loodusega. Hazel R. Markus ja Shinoby Kitayama (1991; 1997) kirjutavad, et Jaapanis on individuaalsus mõistetav üksnes teistega seoses oleva osatervikuna. Nimetatud autorite järgi arenebki igas kultuurikontekstis sotsialiseerimise käigus välja kognitiivsete, emotsionaalsete ning motivatsiooniliste protsesside võrgustik. Tänu sellele suudab inimene käituda loomulikult ning paindlikult mis tahes talle tavapärasel kultuurisituatsioonis. Cole'i (1996) järgi toimub inimese psühholoogiline areng kooskõlas kultuurisüsteemiga, kus ta elab. Helina N. Lempert Shepeli (1995) sõnustab meenutab väljapoole oma kultuurikonteksti jääv inimene lahtist viiulikeelt. Ta on kui tumm ja inertne asi. Oma kultuuriga kooskõlaline inimene sarnaneb aga pinguldatud viiulikeelele. Sellel on hääli ning ehk isegi hing. Ta ei saa aga laulda omatahtsi. Viiulikeelele puudub autonoomsus, kuna ta saatus on ta looja kätes.

Taoliselt mõtestatuna ei saa väita, et üks kultuur või ajastu oleks teise suhtes individuaalsem või autonoomsem. Järelikult pole korrektne kasutada ka mõisteid *individuaalsed* ehk *autonoomsed* ja *kollektiivsed kultuurid*, sest individuaalsus on kultuurifenomenina iseenesest autonoomne ja seda on ka kõik kultuurid oma iseolemises. Kultuurid erinevad üksteisest aga selle viisi poolest, kuidas mõtestada üldse individuaalset elu kui sellist, kultuuri kui sellist jne. Selles kontekstis

osutubki individuaalsus paratamatult üldiseks transkultuuriliseks fenomeniks, ehkki teda unikaalse kordumatusena pole võimalik üldisest kui sellisest tuletada (Frank 1991). Individuaalne elu püüdleb transeksistentsiaalsuse ning transtsendentaalsuse poole nii kaua, kuni surm seisab ta selja taga (Broch 1986). Singulaarsus kui selline on järelikult paratamatult alati koosolemine. *Mina* ruumajalise eksistentsina on seotud teiste samalaadsete ainsuslike olemisviisidega. *Minasus* (Ichheit) eeldab *Sinasust* (Duheit) ning *Sinasus* tingib *Minasust* ning järelikult *Minasus* on *Meiesus* (Wirheit) (Binswanger 1973).

Kaasaegses läänelikus maailmas elatakse aga situatsioonis, kus enda ajalikkuse taju on valdava egoistliku maailmahoiaku tõttu äärmuseni intensiivistunud. Iga üksiku inimese ainsaks piiriks oleks justkui ainult see ja üksnes see konkreetne individuaalne elu. Nii näibki olevat loogiline, et autobiograafiate kirjutamistest ja uurimisest on saanud Läänes ajastu märk. Autobiograafia on muutunud enda ja maailma mõtestamise vahendiks. Autobiograafiliselt piiritletud ruumis võib meie arvates vastastikuse mõistmise oskus aga üldse kaduda, sest vastav semiosfäär kui äärmuseni subjektiveeritud ning monoloogiline semiootiline ruum ei võimaldagi enam võõrsemiootilistest tekstidest aru saada. Kommunikatiivsuse märgatav alanemine on üksikisikute teineteisemõistmist raskendanud niivõrd, et sellega kaasneb vastastikune isoleerumine. Jäädakse end mõistmata vahtima isendaga tõtt — see aga on juba sotsiaalne haigus (Lotman 1999, lk 60). Autobiograafiliselt mõtleva kultuuriruumi piirid muutuvad antud seoses rigiidset paindumatuks, samas hapraks ja purunevaks. Sellest tulenevalt küsime me, kas pole mitte muutumas õhtumaise semiosfääri kui sellise piirid tervikuna ning on kujunemas ennast ja maailma mingil veel teadmata viisil uutmoodi tajuv inimene. Järgnevalt esitamegi **antud peatüki kokkuvõtteks** nägemuse sellest, kuidas määratleme kõike eelöeldut üldistades identsust subjektiivsusena. Ühtlasi on see kokkuvõte käsitatav kui võimalik vastus peatüki algul esitatud küsimustele.

Subjektiivsust kui identsust käsitame kolme suure ning kolme väikese paratamatuse piiriruumina. Kolme suure paratamatusega on subjektiivsus individuaalsusena mõistetav:

- 1.) kui siinpoolsusesse lokaliseeritud ihuline elurütm ehk *elub*. Kui *elub-locus* on ta aga samas ka *elub-il-locus*. Potentsiaalsena on subjektiivsus seega nii absoluutne teispoolsus ehk transtsendentaalsus kui ka siinpoolne empiiriline eksistents: inimene on *locuse* ja *il-locusena* paradoksaalne paratamatus.
- 2.) kui autotopologiseeruv *locus* ja *il-locus* ehk *elub* kui autosemiosfäärne semiootiline ruum.
- 3.) kui autosemiosfäärne intersubjektiivne sünkronisatsioon. Empiirilise eksistentsina on see mõistetav nii sünkroonse kui diakroonse autosemiosfäärina.

Diakroonilis-sünkroonilise autosemiosfäärina ehk semiootilise lokaliseeritusena või toposena on individuaalsus aga mõistetav kolme väikese ehk transeksistentsiaalse paratamatuse piiriruumina. Transeksistentsina on individuaalsus ehk subjektiivsus mõistetav:

- 1.) kui teiste loodud semioosis ehk kogemuseelne paratamatus. On ju teised meie ihuteadvuse loojateks, kuna konkreetsel indiviidil puudub mälus subjektiivne kogemus oma tekkimise viisist, põhjusest jne. Inimese autobiograafilise mälu seisukohalt kujutab antud fenomen endast üksnes teiste juttude põhjal kujunevat minapilti. Subjektiivne identsus kui selline on järelikult aga vaadeldav narratiivse või toposlikuna, samas ka nõ saatuslikuna, sest keegi ei saa valida iseenda kui elu tekkimise lugu.
- 2.) kui miski, mida ei mäletata, kuid mida samas ise kogetakse. Keegi ei mäleta, missugune oli tema prenataalne elu ning sünnikogemus. On üksnes hüpoteetilised teooriad selle kohta, kuidas inimene võis end tunda ema kõhus ning sünnihetkel (vrd Grof 1985).
- 3.) autosemiosfäärina kui ise semioosise ehk topose looja. Sündides eel-olevasse intersubjektiivsuse maailma, on inimese võimalused piiratud. Sündimise ruumaeg on konkreetse indiviidi jaoks saatuslikult tähenduslik piiriruum. See tähendab, et sünnitakse just nendest ja mitte teistest vanematest, ollakse just nende ja mitte mõnede teiste vanemate DNA-kandjaks ning -edasivijaks; elatakse just nendes ja mitte mingites teistes ajaloolis-kultuurilistes tingimustes ehk intersubjektiivses sünkronisatsiooniprotsessis jne. **Kolme suure ning kolme väikese paratamuse piiriruumina on subjektiivsus ehk identsus järelikult interpreteeritav fiktsionaalsete ruumaegade mäluna.** Siinkohal küsime, missugused võiksid olla fiktsionaalsena käsitatud identsuse interpretatsiooniprintsiibid?

Keskse mõistena käsitame kõigest eelnevast tulenevalt singulaarset koosolemist, mille järgnevalt loetletavad tunnused võiksidki meie arvates olla vaadeldavad kui interpretatsiooniprintsiibid. Igasugune subjektiivne elu kui singulaarne koosolemine on saatuslik ettemääratlematuse piiriruum, sest

- 1.) maailma sündides ei tea keegi ette, kuidas tema elu kulgema hakkab. Selles mõttes on igasugune elu kui selline alati paratamatult kontingentne.
- 2.) sünniruum on konkreetse inimese elu seisukohalt talle etteantud paratamatus, kuid samas ka ainuke väljapoole kahtlust jääv reaalsus, mida indiviid, selleks et teistega koos elada, peab õppima mõistma (Schütz 1971). Singulaarsusena on iga inimene järelikult erinevaid põlvkondi siduv lüli, olles millegi jätkuruumiks, kuid kordumatu individuaalsusena ühtaegu ka millegi iseseisvaks jätkajaks.
- 3.) jätkumine individuaalse eluna ei ole kunagi eel-oleva identne kordamine, kuna isikupärase ruumina ehk individuaalsusena toimub indiviidi subjektiivne kujunemine otsekui tähendusnihkes (vt Lotman 1990, lk 396; Husserl 1952, lk 198). Iga indiviid on nõ originaalne uus autosemiosfäär ja taolisena modifitseerib ta paratamatult eel-olevat.
- 4.) tähendusnihe kui selline on omane intersubjektiivsele sünkronisatsioonile üldse ja nii iseloomustab mainitud protsessi alati teatud pinget. Erinevate subjektiivsuste ehk individuaalsuste vahelisest kommunikatsioonist sündiv

semioosis on ettemääratlematus piiriruumis kui singulaarses koosolemises vaid osaliselt ennustatav.

- 5.) singulaarse koosolemisena on elu samaaegselt nii pidev kui katkendlik. Mineviku ja tuleviku suhe on öeldust tulenevalt ebasümmeetriline, sest neid seob hetke teadmatus (Lotman 2001, lk 24–25). Inimene võib teatud tulekul olevat hetke oodata, kuid hetkes-olemine on midagi muud, kui selle projitseeriv ootamine ja alati ei olegi mingi hetk kui selline üldse oodatud.
- 6.) teatud ruumajas elamine on koosolemisena alati mingil moel implitsiitselt siduv ja subjektiivne identsus on paratamatult erinevate ruumaegade (näiteks põlvkondade, ema ja lapse, isa ja lapse, vanaema ja lapse, õpetaja ning õpilase jne) kokkupuuteline piiriruum: intersubjektiivne sünkronisatsioon kulgeb väga erinevate diakrooniliste ning sünkrooniliste mõjuväljade ehk toposte piiril.

3. EESTI JA SAKSA NOORTE ELUFIKTSIOONID

Eelmises peatükis käsitletud teoreetilistest põhimõtetest lähtudes asume käesolevas peatükis vaatlema eesti ja saksa noorte identsuse kujunemist nende eludest loodud fiktsioonide abil. Meie huvikeskmes on 16–25-aastaste eesti ja saksa noorukite¹⁷ elud järgnevatel ajaetappidel:

- I 1960ndate algus – 1970ndate algus
- II 1970ndad aastad
- III 1980ndad aastad

Antud ajaetappide kronoloogilisi piire ei saa loomulikult mõista jäigalt piiritletutena, sest identsuse kui intersubjektiivse sünkronisatsiooni kulgemist pole meie arvates võimalik määratleda kronoloogilise täpsusega. Identsust kui intersubjektiivset sünkronisatsiooni käsitame sellest tulenevalt erinevate toposte vastastikuste mõju protsessidena. Meie edasise käsitluse seisukohalt osutub oluliseks topose kui sellise mõistmine ja järgmistes tähendusväljades:

- 1.) Kõige üldisemas mõttes vaatleme *topos* 'ena ruumi (ka kohta, paika), mis liukuvat ning muutuvat ühendades loob nende vahele pidevussuhte (R. Undusk 2001, lk 16–17). Semiootilisest aspektist on toposena käsitatav teatud tähenduslik ruum, olgu selleks kas konkreetne inimene või inimeste grupp, mingi generatsioon kui intersubjektiivne sünkronisatsioon või teatud territoorium (näiteks Saksamaa, Eesti jne).
- 2.) Erinevusi ühendavana iseloomustab topost paratamatult teatud ebasümmeetrilisus. See on tähendusnihkeline ruum, mis justkui loob või otsib oma nn kindlat kohta. Meie töös on taoliste tähendusnihkeliste ruumidena mõistetud ülalnimetatud ajaperioodid, mis kujunevad erinevate individuaalsuste (antud juhul siis vastavate ilukirjanduslike teoste tegelaste — nt Aarne, tädi Ida, õpetaja Kornel, Rita Seidel, Manfred jt) vastastikusest tähenduslikust seotusest.

¹⁷ Ameerika psühholoogias on tavaks kujunenud lugeda noorukieaks inimese elus kogu teist aastakümnet ja ka elufaasi, mis ulatub üle kahekümne eluaasta. Ajaperioodi 10.–14. eluaastani käsitletakse sellest tulenevalt niisiis varase noorukieana. 15.–17. eluaastani kestvate etappi nimetatakse keskmiseks noorukieaks ning ajavahemikku 18. kuni 25. eluaastani vaadeldakse hilise noorukieana. Euroopalikus käsituses on selline lähenemisviis näiteks Helmut Fendi (1996, lk 13) arvates siiski harjumatu, kuna siinsete arengupsühholoogiliste teooriate järgi ei alga noorukiiga nii varakult. Kui arvestada aga praegust ajastut üha enam iseloomustava fenomeni — kehalise arengu aktsele ratsiooni — olemasolu, siis ei tundugi taoline klassifikatsioon nii ebarealistlik (Fend 1996, lk 13–14). Samas sõltub mõiste “nooruk” interpreteerimine ju ka vastavast kultuurikontekstist. 1960. aastatel ilmunud austria psühholoogi Hans Heinrich Muchowi (1962, lk 29) teoses “Noorus ja ajastu vaim: Kultuuripuberteedi morfoloogia” (“Jugend und Zeitgeist: Morphologie der Kulturpubertät”) märgitakse näiteks, et 18. sajandi Saksamaal oli tavaks pidada noorukieaks ajavahemikku 16.–24. eluaastani. Kaasaega tundub seega iseloomustavat tendents, et lapseiga lüheneb noorukiea varasema alguse arvelt.

- 3.) Topos polüsemantilise ruumina osutub erinevuste kokkupuutepiirialaks. Taolisena on ta avatud tähenduse modifitseerumisele. Individuaalsus unikaalse kordumatusena on topose algelemendiks.
- 4.) Piiriruumina on topos liikuv-ruum ehk “vahekoht” ruumi ja ruumituse vahel, st ta on liikumise ja muutumise mõõduks. Nii olid näiteks 20.sajandil nii Saksamaa kui Eestimaa, nii saksa kui eesti kultuurid toposlikult liikuvad ehk muutuvad ruumid.
- 5.) Toposest lähtudes on võimalik interpreteerida ka identsust tähenduslikult modifitseeruva ruumina.
- 6.) Tähendusliku modifitseerumise analüüsiühikuks on käesolevas töös nii nn näost-näku dialoog kui sisedialoog. Toposte konkreetseks tähenduslikuks konstitueerijaks ongi dialoogilisus.
- 7.) Eelnevatest teesidest järeldub, et üldnimetatud kolme ajaetappi ei tohiks mõista tähenduslike vastanditena. Tuginedes Bahtini (1986, 1987) ideedele, võib väita, et esimest ajaperioodi iseloomustavad dialoogilised hääled ning hinnangulised positsioonid on implitsiitselt seotud teise ja kolmanda ajaetapiga. Kõiki ajaetappe koos saab aga järelikult käsitada erinevate tähenduslike häälte ehk topose polüfoonilise koorina (vrd järgnevas joonis 1, 2, 3; 4, 5, 6).
- 8.) Kokkuvõtlikult määratlemegi topost kui intersubjektiivset sünkronisatsiooni ning kui diakrooniat ehk erinevatest “häältest” modifitseeruvat tähendustevariatsiooni.

Arvestades nii kaheksat eelnevat teesi kui teises peatükis esitatud topose käsitusi, saab järelikult ka identsust kui düaadilist ruumaega mõista pidevalt modifitseeruva tähendusvariatsioonina. Ka identsus on üldistatult määratletav kui topos. Topos subjektiivse identsusena oleks singulaarne koosolemine, kui *mina* öeldes seistakse paratamult *sina*-piiril. Topos on *sinaminaminasina* kui *meiesuse* ring. Käesolevat empiirilist kolmandat peatükki silmas pidades ongi topos kui *sinaminaminasina* ehk *meiesuse ring* käsitletav erinevate põlvkondade vahelise intersubjektiivse sünkronisatsioonina, mis samaaegselt on ka erinevate individuaalsuste dialoogist kui tähendusnihkelisest protsessist modifitseeruv polüfooniline tähendusruum (vrd jooniseid 1, 2, 3, 4, 5 ja 6).

Üldnimetatud ajaetappide noorte elufiktsioonide loomisel lähtusime ilukirjanduslikest tekstidest (jutustustest ja romaanidest).

- 1.) 1960ndate algus — 1970ndate algus:
Mati Unt “Hüvasti, kollane kass” ning “Võlg”, Aino Pervik “Õhupall”
- 2.) 1970ndad aastad:
Heljo Mänd “Miks sa vaikid?”, Silvia Truu “Peidus pool”, Mati Unt “Kui me surnud ei ole, siis elame praegugi”
- 3.) 1980ndad aastad:
Raimond Kaugver “Meie pole süüdi”, “Kas ema südant tunnend sa”, “Tee isa juurde” ja 1985. aastal laste- ja noorsookirjanduse võistlusel III auhinna saanud Eve Petersoni teos “Copia”.

Saksa noorte elufiktsioonide loomisel võtsime aluseks:

- 1.) 1960ndate algus — 1970ndate algus:
Christa Wolf “Poolitatud taevas”, Werner Heiduczek “Hüvastijätt inglitega”
- 2.) 1970ndad aastad:
Ulrich Plenzdorf “Noore W. uued kannatused”, Werner Heiduczek “Markus Aurelius ehk üks semester õrnust”
- 3.) 1980ndad aastad:
Volker Braun “Lõplikult lõpetamata lugu”, Thomas Brussig “Päikeseläe tagumises lõpus”.

Kirjanduslike tekstide kasutamine erinevates inimteaduslikes distsipliinides ajastutele iseloomulike inimtüüpide, käitumis- ja identsusviiside arengute analüüsimiseks on üsnagi tavapärane nähtus. Näiteks võib tuua sotsioloog Norbert Eliase (1990; 1992) käsitlused Öhtumaa inimese eluviisi arengust. Kirjandusliku jutustamisviisi ning eri ajastutele iseloomuliku kirjandusliku keele kui sellise muutumise alusel on lääneliku inimese identsuse kujunemist vaadelnud K. Gergen (1996) ja R. Baumeister (1987). Kaasajal on küllaltki tavaliseks saanud integreerida omavahel kirjandus- ja sotsiaalteaduslikku teadmist. Näiteks räägitakse psühholoogias Bahtini ideede mõjul polüfoonilisest *Mina*’st (Hermans & Kempen 1991). Romaanide ning jutustuste kasutamist inimese ja kultuuri arengu käsitlemisel õigustab ka kirjanduslikele tekstidele endile iseloomulik spetsiifika. Bahtini (1986; 1987) sõnatsi olevatki ebaõnnestunud kõik senised katsed defineerida romaani kui sellist, sest kui kirjanduslik žanr on romaan vahetult seotud aegruumiga, milles ta on loodud ja seetõttu on ta ka pidevas muutumises (vrd Zima 1986; Emmel 1975; Schramke 1974; Nübel 1994). Samal põhjusel on ka luhtunud püüdlused luua romaanižanri tüpoloogiad (Bahtin 1986; Emmel 1975). Järelikult on võimalik väita, et romaan kui selline on käsitletav teda sünnitanud aegruumi kvintessentsina. Zima (1986) käsitab antud teoreetilisest kontekstist tulenevalt romaani sotsiolektina, mis tema arvates eriti hästi toob ilmsiks teatud ajastule iseloomulikke väärtushoiakuid (vrd Wolf 1986; Braun 1998). Meie arvates kehtib kõik eelöeldu ka jutustuse kui žanri kohta, sest nagu ülal juba osutatud sai, on sotsiaalteadustes end väga viljakana tõestanud narratiivne lähenemine, mis jutustamise viisi ja struktuuri põhjal püüab teha üldistusi erinevatele ajastutele spetsiifiliste mõtlemisviiside, seal elanud inimeste maailma suhtumiste jne kohta (Zima 1986; 2000; Nübel 1994; Hübner 1982).

Romaani ja jutustuse kui žanride kasutamine eesti ja saksa noorte elufiktsioonide loomisel on kooskõlas ka meie töö teoreetiliste ideede analüüsist tulenevate järeldustega, mispuhul väitsime, et igasugune subjektiivne elu kui singulaarne koosolemine kulgeb ettemääratlematuse piiriruumis. Romaani- ja jutustusežanrile ongi meie arvates iseloomulik, et elu kui sellist kujutatakse seal kontingentselt protsessina. Nõnda ei tea nimetatud ilukirjanduslike žanride tegelased ette, mida elu neile tuua võib, sest nii nagu inimesed nn tegelikus elus, elavad nemadki hetke teadmatuses. Olevikus elades projitseeritakse ka tulevat kui olevat, mis aga hiljem kättejõudnuna pole ometi tähenduslikult identne selle nn uue

olevaga. Romaani ja jutustuse tegelased ei saa järelikult täpselt reflekteerida (nagu ka nn reaalse elu inimene), kuidas kestab olnu kui möödunu nende mälus edasi. Tulev on aga teatud mõttes alati midagi ettemääratlematut. Romaan ja jutustus on seepärast käsitletavat ka kui tekstid, mis kujutavad teadvuslike kvaliteetide kui selliste tekkimisprotsessi.

Teadmine jutustuse või romaani tegelaste olemasolnud või tulevasest elu-tervikust eksisteerib üksnes teoste autori mälus. Üksnes autoril on visandlik teadmine sellest, kuidas toimib tema loodud tegelaste elu kui *elub*-ettemääratlematus. Väljendavad ju kas romaanis või jutustuses kujutatud tegelaste elukäigud autori teadvuse vahendusel nii autori kui teoses loodavale ajastule iseloomulikke väärtusi, hinnanguid, teadmisi jne. Seega on nimetatud žanrides loodav elu käsitatav autori mina- ja maailmapilti projitseeriva tekstina ehk tema nn visandliku teisik-*Mina*'na, millega autor end identifitseerib ja millele ta end samas ka vastandab (vrd Bahtin 1986). Autori projitseeriva läbielamisena pole jutustus ja romaan järelikult käsitletavat kindalt piiritletud sotsiaalse ning subjektiivse aegruumi kirjeldusena. Nimetatud žanrid osutuvad olevikulise tunnetusena tulevase fiktsioonideks. Taoliste projitseeriva iseloomuga tekstidena viitavad romaan ja jutustus olevikulise aja seisukohalt potentsiaalsele. Seetõttu ongi romaan ja jutustus meie arvates vaadeldavad tekstidena, kus olevikuliselt olev, olnus ja potentsiaalsus kui sellised on omavahel ajaliselt koordineeritud. See ajaline kooskõla sünnitab autori *Mina*-projektsioonina ühtaegu paratamatult ka disharmoniat kui vastava ajastuga mittekooskõlasolevat. Antud kirjanduslikke žanre võiks seega käsitada ka ajatutena, kuna nad loovad mõistmishorisonte tulevasele lugejale.

Kõik eelöeldu mõjustaski meid võtma jutustusi ja romaane noorte elufiktsioonide loomisest aluseks. Iga meie poolt analüüsiks valitud tekst eraldivõetuna on vaadeldav iseseisva tähendustervikuna, kuid samas on nad kõik käsitletavat ka kuuluvana ühte terviklikku dialoogilisse mõjuvälja. Nii moodustavad erinevatel aegadel kirjutatud jutustused ja romaanid vastastikku haakuvaid tähendusruume. Seetõttu pole elufiktsioonide loomiseks kasutatud kirjanduslike tekstide ilmumisaastad olnud primaarse tähtsusega. Ülaltoodud romaani ja jutustuse määratlusest tulenevalt võime väita, et ajalikult ajatutena on teatud kirjanduslikud tekstid nende omavahelistes tähendusseostes alati prognostilised. Autori retrospektiivse mälu kujutisena osutuvad romaan ja jutustus ühtaegu elu kui sellise prospektiivseks interpretatsiooniks. Kommunikatsioonimeediumidena on ilukirjanduslikud tekstid aga nii vastavatele aegruumidele omaste väärtushinnangute vahendajaks kui uute aegruumide kujundajaks.

Mati Unt kirjutas oma "Hüvasti, kollane kass", kui ta oli 18-aastane keskkooliõpilane. Noorte elu käsitlevat vastavat olevikulist aegruumi peaks nimetatud tekst (põhjendatult nimetatav ka autobiograafiliseks romaaniks) ülalkirjeldatud põhjustel väljendama adekvaatselt. Selle romaani ideid jätkab Unt oma raamatus "Võlg" ja jutustuses "Kui me surnud ei ole, siis elame praegugi". Kõik need teosed kujutavad inimesi, kes 1960ndatel aastatel olid 18-aastased ning 1970ndatel

umbes 25-aastased. Seega vaatluse all on põlvkond, kelle elupaigaks oli meid töös huvitanud aegruum.

Aino Perviku "Õhupall", mis on avaldatud 1969.aastal, kirjeldab ajaperioodi noorte elust 1960ndate algusest 1970ndate alguseni. Vahendatavate tähenduste mõttes toob nimetatud romaan aga meie arvates ilmsiks pigem 1970ndate (mitte 1960ndate) aastate noorte omast. Nõnda ongi "Õhupallist" saanud meie käsitluses neid kahte ajaperioodi ühendav piir-tekst. Taolise tähendusliku piiriruumina on võimalik vaadelda ka 1969. aastal ilmunud Heljo Mänd'i jutustust "Miks sa vaikid?", mis on seotud nii 1960ndate kui 1970ndate aastate noori väidetavalt iseloomustavate väärtushoiakutega. Silvia Truu 1977. aastal avaldatud noorsoo-romaanis "Peidus pool" tulevad tekstis aga eriti noorte omavaheliste suhete kirjelduste tasandil esile tendentsid, mida 1960ndate aastate noorte mina- ja maailmapildiga võrreldes võib interpreteerida kui tähendusnihkelist protsessi — st noorte identsus kui intersubjektiivne sünkronisatsioon on tähenduslikult hakanud muutuma.

Raimond Kaugveri romaanid "Meie pole süüdi" (1984), "Tee isa juurde" (1987) ja "Kas ema südant tunned sa" (1988) osutavad, et eelnevate aegruumidega võrreldes on Eesti ühiskonnas tähendusmaailmade tasandil esile kerkinud hoopis teiselaadseid tendentse. 1985. aastal laste- ja noorsookirjanduse võistlusel III auhinna saanud Eve Petersoni teos "Copia" — jutustus 1980ndate aastate noorte elust — kinnitab, et noorte identsus kui intersubjektiivne sünkronisatsioon on võrreldes 1960ndate ja 1970ndate aastatega interpreteeritav tõesti kui modifitseerunud tähendusruum. Samas võib kõigis nimetatud tekstides siiski jätkuvalt leida ka nii 1960ndatele kui 1970ndatele aastatele iseloomulike tähendusväljade püsimist.

Ka saksa noorte elufiktsioonide loomise aluseks olevaid jutustusi ja romaane on võimalik vaadelda nii ajastuomaste väärtuste kommunikatsioonimeediumina kui kirjeldatud olevikuselus peituva potentsiaalsuse prospektsioonina. Christa Wolfi jutustus "Poolitatud taevas" on üks vähestest kirjanduslikest tekstidest, mis väljendab 1960ndate aastate sakslaste hingelist dilemmat — st Saksamaal elades tuli ju teha valik kahe Saksamaa vahel (vrd Brettschneider 1979). Nii Ulrich Plenzdorfi "Noore W. uued kannatused" kui Werner Heiduczeki "Markus Aurelius ehk üks semester õrnust" jätkavad jutustuse "Poolitatud taevas" temaatikat teatud uuest aspektist. Kujutatakse saksa noorte identsuse arengut intersubjektiivse sünkronisatsioonina kahe teineteise poole püüdleva, kuid samas ometi vastandliku dihhotoomia. Volker Brauni "Lõplikult lõpetamata lugu" kuulub küll 1970ndate aastatesse, kuid tähenduslikult osutab ta aegruumile, mis pigem iseloomustab 1980ndatele omaseid väärtusi (vrd Brettschneider 1979). Nii olemegi nimetatud Volker Brauni teost käsitanud meie kolmanda topose noorte elufiktsioonide loomise ühe peamise lähtepunktina.

Christa Wolf (1986, lk 27) on kirjutanud, et romaanizant kui fiktsioon tekitab lugejas nn loomuliku elu taasläbielamistunde. Jutustust või romaani lugedes leiab lugeja end küll kvaasi-elust, kuid samas tajub, et ka tema enda nn reaalselt tegelik elu haakuks justkui mingis aspektis eluga, mida on kujutatud

vastavates kirjandusteostes. Kirjanduslikud tekstid on antud tähenduseseostes käsitatavad meediumina, mis mingites aspektides haakuvad teatud ajastule iseloomulike lugejahoiaikutega (vrd Nübel 1994). Nii lähtusime eespool nimetatud jutustuste ja romaanide valikul muuhulgas veel ka põhimõttest, kui loetavad olid meie valitud tekstid lugejate hulgas uuritaval ajaperioodidel. Pidades aga silmas ka ülalesitatud väidet ilukirjanduslike tekstide võimalikust prognostilisusest tuleva osas, siis arvestasime tekstide valikul ka nende loetavust tänapäeval. Samuti peaksid meie valitud tekstid kajastama uuritava ajaperioodi nn keskmise lugeja (nii nn jutukirjandust armastava tavalugeja kui intellektuaalsema lugeja) ootusi.

Mati Unt ei ole üldiselt autor, kes lahutaks lugejal üksnes meelt, ehkki ta suudab ja oskab meie arvates vastavaid ajastuomaseid arengutendentse tabada äärmiselt adekvaatselt. Undi “Hüvasti, kollane kass” ja selle retrospektiivne interpretatsioon “Tere, kollane kass!” kuuluvad näiteks ka tänapäeval Eesti “Põhikooli ja gümnaasiumi riiklikus õppekavas” soovitatava kirjanduse hulka. Kogumikus “Nõukogude Eesti raamatukogundus” (1982) avaldatud Eesti lugejaskonna hulgas¹⁸ 1978. aastal läbiviidud uurimuse tulemused näitavad, et Mati Undi loominguga oli tuttav 95% küsitletuist Tallinnas. Väikelinnade/alevite ja maaelanike hulgas polnud Undi nimi seevastu nii tuntud. Küll aga tundsid 95% küsitletud Tallinna, väikelinnade ja alevike elanikest Kaugveri nime. Humanitaar-üliõpilastele olid nii Undi kui Kaugveri looming võrdsest (vastavalt 97,3%) tuntud (Muldma 1982, lk 48–49). Krista Muldma uurimus selle kohta, kuidas lugejad on hinnanud endale meeldivaks või mittemeeldivaks erinevate eesti ja välismaiste kirjanike töid, võimaldab järeldada, et Undi ja Kaugveri loomingu puhul olid jaotusskaalal ühest viieni 1970ndate aastate lõpul vastavad keskmised väärtused 3,48 ja 3,63 (arvestatud on siin kõiki erinevaid lugejagruppe hõlmavat hinnangute summaarset keskmist).

Uurimus eesti noorte- ja lastekirjanduse ringlusest Eesti raamatukogudes aastatel 1970.–1980. osutab Aino Perviku teoste suurele loetavusele (Aunver 1989, lk 67). Ka Perviku romaan “Õhupall” ilmumine ei jätnud külmaks ei täiskasvanuid ega noori. Romaani avaldamisele järgnesid ägedad diskussioonid nii ajalehtede “Sirp ja Vasar”, “Edasi”, “Noorte Hää” ja “Rahva Hää” kui ajakirja “Looming” jne veergudel. Sõna võtsid küll Nõo Keskkooli abiturientid kui eksabiturientid Viljandist. Omapoolset arvamust avaldas näiteks ka Silvia

¹⁸ Küsitleti Eesti kesk- ja kõrgharidusega elanikke (küsitletute üldarv 1030), kellede hulgas olid selgelt eristatavad kaks põhiorientatsioonilt erinevat gruppi: a) valdavamalt humanitaar- ja sotsiaalteaduslike huvidega ning rohkem vaimuelule orienteeritud inimesed (filoloogid, raamatukogutöötajad, žurnalistika ja raamatukogunduse erialade üliõpilased, humanitaarainete õpetajad), b) tehnilis-praktilise ja pragmaatilise suunitlusega inimesed (mittehumaanitarainete õpetajad, füüsikud, füüsikaüliõpilased, insenerid, TPI üliõpilased, põllumajandusspetsialistid, EPA üliõpilased). Uuritavad pärinesid Eesti suurlinnadest, väikelinnadest ja alevikest ning maaelanikkonna hulgast (Vihalemm 1982, lk 10; Muldma 1982).

Rannamäe (Välipõllu 1979, lk. 1435–1436). Romaani hindamise üheks olulisimaks kriteeriumiks tolaeagsetele kriitikutele näib olevat olnud probleem, kui adekvaatselt oli Pervik suutnud “Õhupallis” kujutada kaasaegset elu. Kriitikute lähtepunktiks tundub sealjuures olevat olnud didaktilis-moraliseeriv ellusuhtumine ja nii näivad nad olevat hämmingus, kuna Pervik oma romaanis moraali ei loe. “Pervik on omapoolset resümeeerimist vältinud.” (Välipõllu 1979, lk 1436). Meie arvates oskas Pervik oma romaaniga “Õhupall” tabada midagi nii ajastuomast, et see tekitas paratamatult vastukajasisid kaasaegsetes lugejates. Ka kriitik ning laste- ja noortekirjanduse uurija Reet Krusten (1995, lk 211) kirjutab, et “... noorsooromaan “Õhupall” (1969) tekitas elavat vastukaja. Selle põhjuseks oli ühelt poolt žanri harukordsus, ent veel rohkem esitatud probleemide ja karakterite olemus. Kujutades ühte keskkooli lõpuklassi ja peategelasena isepäist tütarlast Nelet, on autor taotlenud sisendada suuremat sallivust teisitiolemise ja eneseteostamise eri viiside suhtes. Samuti on kirjanik välja astunud vaeleagaduse ja moraalse kitsarinnalisuse vastu.” Probleemiasetustelt ja ellusuhtumistelt haakub Perviku romaan meie arvates 1988. aastal ilmunud Eve Petersoni jutustusega “Copia”. Ka Silvia Truu “Peidus pool” ning Heljo Männi “Miks sa vaigid?” on vaadeldavad proosateostena, mis oma aja noorte ning ka vanemate lugejate hulgas populaarsed olid. “Silja-tsükliga tõusis Truu eesti tuntumate tütarlasteraamatute autorite hulka.” (Säärits 1995, lk 613). Männi jutustus “Miks sa vaigid?” oli oma aja noorsookirjanduses hinnatav saavutus (Krusten 1995, lk. 191). Kirjanduse kui kommunikatsioonimeediumi aspektist saab seega pidada õigustatuks meie otsust analüüsiks valitud teoste osas.

Ka saksa noorte elufiktioonide loomisele aluseks olevate jutustuste ja romaanide valik on põhjendatav kirjanduse kui kommunikatsioonimeediumi aspektist. W.Brettschneider’i sõnutsi liigutas Christa Wolfi romaan “Poolitatud taevas” (1963) inimesi mõlemal Saksamaal, sest kirjanik oli väidetavalt osanud leida adekvaatse keelelise väljenduse, kajastamaks Saksa riigi poolitamist. Nii oli näiteks 1965.aastaks nimetatud jutustuse kohta kirjutatud retsensioone juba ca 400 lehekülge (Brettschneider 1979, lk 97). Jutustuse kordustrükkide arv ulatub tänaseks aga juba ca kolmekümneni (vrd Wolf 1996).

Plenzdorfi “Noore W. uusi kannatusi” (1972) loeti peatselt pärast ilmumist nii Lääne- kui Ida-Saksamaal. Noortele nii ühel- kui teiselpool piiri sai sellest raamatust aga teos, mis kajastas nende kokkukuuluvust. Edgar Wibeau’st sai otsekui kultuskangelane (Forster & Riegel 1999, lk 234). Kõigele lisaks kujunes nimetatud Plenzdorfi teos noorte elust saksa autorite tekstides omamoodi metatekstiks, sest sellest, kuidas suhtuti Wibeau’ loosse, kujunes ida-saksa noorte mina- ja maailmapildi mõõdupuu (vrd Braun 1989).

Ka Werner Heiduczek’i 1971. aastal ilmunud jutustuse “Markus Aurelius ehk üks semester õrnust” kordustrükkide sagedus (1972. aastal, st aasta pärast esma- trüki ilmumist, avaldati antud raamatust juba 3. trükk) näitab, et raamat oli tola- agsete lugejate hulgas nõutud ja populaarne. Heiduczek’i 1968. aastal avaldatud romaani “Hüvastijätt inglitega” kordustrükkide arv ulatus samuti SDV-s kaheksani (Heiduczek 1968).

Volker Brauni “Lõplikult lõpetamata lugu” ilmus 1975.aastal. Juba mõni päev peale ilmumist polnud seda jutustust SDV-s aga enam kusagilt võimalik osta (Brettschneider 1979, lk 109). Järelikult võib oletada, et see jutustus oli suutnud mingis mõttes väga adekvaatselt tabada tolleaegsele ja ka tulevasele SDV-le iseloomulikku. Nii pole ka imeks pandav, et SDV-perioodil ilmuski see jutustus vaid esimest ja viimast korda — ajakirjas “Sinn und Form”. Peale seda kuulutati antud jutustus SDV-s keelatuks (Forster & Riegel 1999, lk 257). Pärast Berliini müüri langemist laiendas Braun oma jutustust aga küsimusega, kas ja missugune võiks olla nimetatud loo lõpp. Ka “Lõplikult lõpetamata lugu ja tema lõpp” ei anna lootusi õnnelikule lõpule — kõik jääb ikkagi lahtiseks, kuna lõhestunud polnud mitte ainult 1970ndate aastate lõpu ja 1980ndate aastate Saksamaa kui territoorium, vaid saksa inimesed olid ka psüühiliselt lõhestunud.

Kokkuvõttes väidame, et meie valitud tekstid on piisavalt karakterised uuri- maks 1960ndate kuni 1980ndate aastate eesti ja saksa noorte identsuse kujune- mist. Nimetatud jutustuste ja romaanide suur loetavus nii meie poolt käsitletaval ajaperioodil kui kaasajal osutab järelikult sellele, et need tekstid (kui nn ajastuspetsiifilised sotsiolektid) kajastavad mitte ainult autori, vaid ka lugeja mina- ja maailmapildile iseloomulikku (vrd Zima 1986).

Kõigi 3. peatüki algul nimetatud tekstide analüüsimise ning interpreteerimise tulemusena konstrueerisime fiktsioonid eesti ja saksa noorte eludest. Elufikt- sioone üldistades jõudsime järeldusele, et nii eesti kui saksa noorte elusid on võimalik iseloomustada kolme erineva topose abil, milledele andsime järgmised nimetused:

- Topos I: Lähedus on lähedal ja kaugus on lähedal — kõik on lähedal
- Topos II: Lähedus kaugeneb — kaugus on staatiline liikumatus
- Topos III: Lähedus on kaugel ja kaugus on lähedal — kõik on kaugel

Mõte vaadelda eesti ja saksa noorte elufiktsioone kolme taolise topose kaudu tekkis meil ülalnimetatud ilukirjanduslike teoste kui ka teiste erinevate jutustuste, romaanide, autobiograafiliste ning kultuurilooliste, aga ka psühholoogiliste, sotsioloogiliste ja filosoofiliste tekstide (nt H.Liimets 1947–1950; 1952; 1957; 1958; 1959–1961; R.Liimets 1977; Müller 1999; Bruhns 2004; Vetemaa 1965; Traat 1975; Remsujev 1976; Karusoo 1989; Saar 1983; Unt 1992; Kant 1965; Görlich 1965; Wolf 1974; 1976; Görlich 1978; Braun 1998; Hein 1986; 1994; Kunze 1994; Kraus 1996; Haußer 1995; Hitzler & Honer 1994; Beck 1994; Klika 2000; Keupp 1994; Kraul & Marotzki 2002 jt) analüüsimisel. Ülalnimetatud topostele loomiseni jõudsime seega mitte üksnes induktiivsel teel, vaid ka erinevate teoreetiliste ideede üldistava võrdlemise tulemusel. Eriti mõjustasid meid erine- vad minapildi, identsuse ja *Mina* kui sellise käsitlused. Konkreetseid mõttelisi impulsse saime kaasaja sotsiaalpsühholoogilistest, sotsioloogilistest ja filosoofilis- test käsitlustest, kus väidetakse, et kaasaegse lääneliku inimese identsus on fragmenteerunud; inimene on iseendast ja teistest võõrandunud subjekt (Baumann 1994; Beck & Beck-Gernsheim 1994; Giddens 1991; Kraus 1996; Zima 2000; Straub 1998). Tegelikult osutasid need väited paradigmaatilistele muudatustele

traditsioonilistes identsuskäsitlustes. Nii osutus näiteks Eriksoni (1968) sotsiaalse harmoonia ideest lähtuv identsusmudel mitte enam haakuvat arengutendentsidega 1970ndate aastate, eriti aga 1980ndate ühiskonnas (vrd Kraus 1996; Haußer 1995). Inimest hakatigi eelnevast tulenevalt käsitlema pidevalt modifitseeruva situatiivse identsusena (vrd Mummendey 1990; Filipp 1993, Wicklund 1993), kuna ühiskond oli tervikuna muutunud väga mobiilseks. Sotsiaalteadustes hakati selliselt muutunud ühiskonda tähistama mõistega *kontingentsus*, sest ta ei pakkunud inimesele mingeid pikemaajaliselt püsivaid arenguvõimalusi (vrd Marotzki 1999; 2000). Taoline sotsiaalne kontekst toob endaga paratamatult kaasa süveneva pragmatismi inimeste eluhoiakute tasandil. Nimetatud tendentsidele on osutanud ka Eesti sotsioloogilised ning kasvatussotsioloogilised lähene-mised. Võrreldes 1960ndate aastatega olevat eesti noor muutunud üha pragmaatilisemaks (vrd Saarniit 1995; A. Liimets 2004). Ka meie enda 2001.aastal läbi-viitud eesti õpilaste 1960.–2000. aastatest pärinevate omaloominguliste tekstide analüüs kinnitas nimetatud arengutendentside olemasolu (R. Liimets 2003; 2004).

Seega lähtudes nii empiiriliste kui teoreetiliste analüüsitulemuste üldistamisel tekkinud ideedest, jõudsimme järeldusele, et nii eesti kui saksa noorte elu iseloo-mustavad meie poolt uuritud ajaperioodidel teatud ühised tunnused. Seal-juures toetusime eeldusele, et sotsiaalne pragmatiseerumistendents võib olla tingitud kultuurimälu kui sellise katkemisest intersubjektiivse sünkronisatsioo-nina. Nõnda osutubki nii Eesti kui Saksa Demokraatliku Vabariigi 1960ndate alguse noortepõlvkonda võimalikuks käsitada pidetu generatsioonina, kellel identsusena puudus kultuuriline nn oma-ruum. Mälu kui intersubjektiivse sünkronisatsiooni ja diakronia avalik jätkumine olid takistatud nii Eestis kui Saksamaal. Mälu kui kultuuriline järjepidevus oli seega mõlemas kultuuriruumis muudetud keelutsooniks. Kultuurilise järjepidevuse seisukohalt oli nimetatud põlvkonda seega võimalik käsitada kui 'minevikuta tuleviku-generatsiooni', kelle identsuse mõõduks sai singulaarne *Mina*. 1960ndate alguse põlvkond asus seega otseku absoluutses kultuurilises tähendusnihkes, olles toposlikult katkestatud intersubjektiivne sünkronisatsioon. Nende noorte maailmatunnetus lähtus justkui üksnes olevikulisest nüüd-ruumist. Seega oli see eriline põlvkond — esimene generatsioon, kes oli üles kasvanud kas nõukogude Eestis või siis SDV-s. Neil puudus oma kogemus elust endises Eesti Vabariigis või elust endisel Saksamaal. Vastav kultuurimälu sai neis tekkida ainult vanemate generatsioonide jutustuste alusel, mis oli võimalik aga ainult elu privaatses sfääris, kuna avalikult ei tohtinud nimetatud mälu ei suulises ega kirjalikus vormis edasi kesta. Seega võibki väita, et nimetatud noortepõlvkond elas katkestatud kultuurimälu tingimustes.

Nii juurduski meis mõte, et kultuuriline pidetus kui selline taassünnitab paratamatult edasist pidetust, inimestevahelist kaugenemist ning võõrandumist. Meie kolme topose nimetused lähtuvadki ideest, et katkestatud kultuurilise järjepidevuse tingimustes jääb mulje, et kuna minevikku pole, siis tundub kõik olevat käegakatsutavas läheduses, sest kogu elu algaks justkui käesolevast olevikulisest momendist. Impliitselt on see aga kaugenev lähedus. 1970ndate lõpus hakkabki kaugus kujunema inimestevahelise kommunikatsiooni mõõduks.

1980ndatel hakkab eksistentsiaalne üksindus aga konstitueerima identsust kui intersubjektiivset sünkronisatsiooni.

Järgnevalt analüüsime ülalnimetatud tähendusi kandvate toposlike ajaperioodide kaupa eesti ning saksa noorte elufiktsioone. Antud kontekstis mõeldes rullubki nende toposte vahendusel meile lahti eesti ja saksa noorukite identsuse kujunemise eripära.

3.1. Eesti noorte elufiktsioon

Kõiki kolme eesti noorte elutopost on võimalik iseloomustada ühe üldise protsessina — nõukogude Eestile omase identsuse kujunemisena. Mõiste “nõukogude Eesti identsus” on meie käsituses poliitilis-ideoloogiliselt neutraalne sõnaühend. Meie eesmärgiks pole seega hinnangu andmine elule nõukogude Eestis võrreldes seda endisaegse või taasiseseisvunud Eesti Vabariigi eluga. Samuti ei käsita me elu nõukogude Eestis monoloogiliselt ühetähendusliku nõukogulikustumise protsessina selle poliitilis-ideoloogilises mõttes. Noorte elutoposte interpreetrimisel lähtume eeldusest, et

- 1.) nõukogude Eesti oli tähenduslikult ambivalentne eluruum, kus poliitilis-ideoloogilised väärtushinnangud ei olnud inimestevahelistes tavaelusuhetes ainumääravad. Missugust rolli mängisid inimeste elus nõukogulikud poliitilis-ideoloogilised orientatsioonid, sõltus nende konkreetsest tegevusalast. Samas ei tohiks ka nimetatud seotust mingil juhul mõista üldise ühetaolise orientatsioonina, vaid samuti subjektiivselt ambivalentse tähendushoiakuna.
- 2.) 1950. ja 1960. aastatel puudutas poliitilis-ideoloogiline elusfäär inimeste tavaelu siiski vahetumalt kui hilisematel aastatel, sest nõukogude Eesti eluruumi kujunemise üheks lähtepiiriks olid paratamatult seosed ning suhtumised omaaegse Eesti Vabariigi eluväärtustesse. Toposliku minevikuruumina oleme viimati nimetatud aega tähistanud sõnaga “keelutsoon”, kuna avalikult ei tohtinud mainitud tähendusruum eluga nõukogude Eestis kokku puutuda.

3.1.1. Topos I: Lähedus on lähedal ja kaugus on lähedal — kõik on lähedal

Eesti noorte elutoposte kui fiktsioonide analüüsimist alustame nende eludest, kes 1960ndate aastate algul olid 18-aastased ning käisid keskkooli viimases klassis. Nõukogude Eesti oli neile olnud ainsaks eluruumiks, mida nad ise mäletasid, kuid teiste (vanavanemate, emade/isade) elukogemuse ja meenutuste kaudu olid nad toposlikult seotud ka nn keelutsooniga (vt joonised 1, 2).

Nende emad-isad olid Eesti Vabariigis üles kasvanud, koolis käinud ning seal oma tööelugi alustanud. Nende mälu kui kogemus oli seotud eluviisiga Eesti Vabariigis ja seetõttu eeldas elamine nõukogude Eestis nendelt täiesti uutmoodi enesetopologiseerimist. Toposlikus mõttes on võimalik määratleda 1960.aastate

alguse lapsevanemate elumaailma eksistentsiaalselt pidetu semioosisena. See oli põlvkond, kelle saatuseks oli (Raimond Kaugveri sõnu kasutades) justkui balansseerida olematul traadil, mis maailma kaheks lõikab (Kaugver 1966, lk 244). 1960ndate noorukite põlvkonna vanemate paratamatuseks oli luua endale nimeetatud olematusest selline paik, et saaks edasi elada. Ei olnud nad ju veel nii vanad, et elust nõukogude Eestis distantseeruda, sest vaja oli kasvõi endale ning perele ülalpidamist teenida. Eesti Vabariigi aegne kogemus oli antud juhul seega pigem segavaks faktoriks, millel puudus järjepidevuslik seos avaliku elu kui sellisega.

Samas pole 1960. aastate alguse noorte puhul üldse päris täpne rääkida nende vanematest mitmuslikus mõttes, sest vägagi tavapärane oli olukord, kus isa puudus, kuna ta oli kas nõukogude Venemaa või fašistliku Saksamaa poolel võideldes sõjas langenud, või oli ta Siberis või siis muidu kadunud. Kadunud vanema rolli täitis üldjuhul vanavanem. Vanavanemate parimad aastad täiskasvanuelust olid möödunud Eesti Vabariigis. Pärastsõjajärgses nõukogude Eestis hakkasid nad lähenema pensionieale. Selles eas inimese eneseidentsuse seisukohalt omab minevikuruum mälestustena juba määravamat rolli ning seetõttu oli neile uus kohanemine kui minevikukogemusest distantseerumine paratamatult raskem.

Noori, kes olid 1960. aastate alguses 18-aastased, võib seega toposlikult määratleda eespool kirjeldatud tähendusruumide lõikumispunktina, kes pidanuksid omal kombel vanavanemate ning vanemate väärtushoiakuid edasi kandma. Antud sotsiokultuurilises olukorras ei tahtnud ega saanudki nimetatud põlvkond olla aga nn jätkajateks, kuna nende elu seisukohalt oli kultuuriliselt eel-olev elutu topos, sest sel puudus seos kaasajaga. 1960. aastate alguse kaheksateistkümneaastaste noorte identsust kui intersubjektiivset sünkronisatsiooni iseloomustasid järgnevad hoiakud:

- 1.) Tõrjuv suhtumine minevikuruumi, sest oleviku seisukohalt oli minevik perspektiivitu.
- 2.) Mainitud põlvkonnale kui pidetule generatsioonile oli eelnevast tulenevalt väärtuseks otsimine kui selline.

Eesti 1960. aastate alguse kaheksateistkümneaastaste noorte elufiktsiooni loomisel oleme suures osas toetunud Mati Undi naiivsele romaanile “Hüvasti, kollane kass”, mille kirjanik kirjutas abituuriumi viimases klassis. Lisaks oleme kasutanud Mati Undi 1967. aastal avaldatud “Võlga” ning Aino Perviku noorsooromaani “Õhupall”. Intersubjektiivse sünkronisatsiooni kui semioosise tekkimising ning kulgemisprotsessi interpreteerime singulaarse koosolemise järgmistes seostevõrgustikes:

- 1.) noored koos vanematega ning vastupidi,
- 2.) noorte ja vanavanemate vastastikused suhted,
- 3.) noored omavahel,
- 4.) noored koos õpetajatega.

Vanemad ja noored asuvad romaanis “Hüvasti, kollane kass” üksteisest topoloogiliselt kaugel. Põhjuseks ei ole siin aga mitte ainult see, et suur osa noori ei

ela koos vanematega, sest koolis käiakse näiteks Tartus ning vanemad elavad üldjuhul kusagil maakohas. Näiteks Maia elab koos vanematega, kuid erilist lähedust nende vahel pole. Maia tunneb vanemate juuresolekul kohmetust ning isegi kartust, mis eriti iseloomustab tema suhet isaga, kuid samuti ka emaga:

Sellest hetkest, kui ema ära läks, muutus Maia käitumine otsekohe palju vabamaks. Ta naeratas, hüppas põlvili tugitooli ja keeras kleidi serva enda alla.... (Unt 1963, lk 109). Maia osutas äkki peaga ukse suunas ja sosistas: "Tssisa tuleb." (sammas, lk 110).

Miks ei näi Maia end tundvat vabalt ning õdusalt vanemate juuresolekul? Ülal- kirjeldatud situatsioonis pole tegemist mitte lihtsalt noore inimese ebakindlusega põhjusel, et tema noormees on tal esimest korda külas. Probleem on siin ilmselt Maia vanemate ellusuhtumises. Esmapilgul jääb mulje, et erinevalt ta kaasaegsetest ei iseloomusta Maiat ülalnimetatud topoloogiline pidetus. Ta vanemate elustiili järgi otsustades võiks seda perekonda käsitada juba kui etableerunud nõukoguliku eluviisi esindajat. Maia isa töötab mingis liidulise alluvusega ettevõttes raamatupidajana. Ema tundub olevat kodune. Perekond on materiaalselt kindlustatud, omades kaasaegselt sisustatud moodsat individuaalelamut. Maiale meeldib tema maja, sest nagu ta ütleb, on see kodu, mitte selline kasarmu, nagu need suured majad:

..... kui tuled siia õhtul või öösel või hommikul..., ükskõik kunas, ikka on tunne, et lähed koju. Need suured majad, seal ... seal kolisevad öösiti välisused, pea kohal mürgeldatakse ja naabrid keedavad kapsasuppi...Kui uksest välja lähed, vahivad sind trepil igasugused tüübid (sammas, lk 86).

Maia isa sõnutsi olevat neil väga korralik perekond, kes ei saa endale lubada kahtlasi tutvusi. Maia on hästi valvatud, kuid samas üksildane noor inimene (sammas, lk 85; lk 110–111), kel, vaatamata väliselt justkui kindlale kodule, ometi puudub oma paik elus. Pealegi räägitakse linnas,

et ta on selline, kes ... ennast tappa on tahtnud ja veel mitu korda (sammas, lk 255)

Maia igatseb õnne, lihtsat inimlikku lähedust. Seda ei leia ta aga ei suhetest oma vanustega ega vanemate juurest. Viimased hoolivad üldse pigem omaenda ühiskondlikku positsiooni kindlustavate kasulike tutvuste loomisest kui enda tütrest.

Samas on topoloogiliselt pidetud ka Maia vanemad ise. Jääb mulje, et nad täidavad mingit võõrast, nende elu seisukohalt sattumuslikku ühiskondlikku rolli. Nii osutab nende kõnepruuk näiteks sellele, et teatud mõttes elatakse just nagu ikka veel kunagises Eesti Vabariigis. Nii nimetatakse Maia vanematekodus

elutuba *salongiks* ning oma meestöökaaslaste abikaasasid kutsub isa *prouadeks*. Antud seoses haakuvad romaanis “Hüvasti, kollane kass” väljendusviisid, mis tegelikult peaksid olema täiesti vastandlikud. Maia vanemate keeletekasutus, kuid ka mõtlemisviis on sarnased Aarne tädi Ida mõttemaailmaga.

Tädi Ida on antud romaanis nn keelutsooni ideoloogia esindaja. Nii püüab tädi Ida kõigest hingest, et Aarnest saaks tema mälestusteelu jätkaja reaalselt eksisteerivas nõukogude Eestis. Aarne ja tädi Ida elavad küll koos, kuid nad ei kuulu kokku, sest

mõlema selja taga ootasid nende põlvkonnad (samam, lk 148).

Tädi Ida elab otsekui seisvas ajas, mille aknaid kunagi ei avata. Vahel Aarne avab akna, kuid kui tädi tuppa tuleb, ütleb ta alati,

et see olevat labane ja venepärane (samam, lk 22).

Tädi raamaturiivil seisavad sõbralikult kõrvuti Sirge “Maa ja rahvas”, Gailiti “Isade maa”, “ENSV tööstus tõusuteel” ja Courths-Mahleri “Anna andeks, Loori”, Kiplingi “Dschungelbuch”, Mälgu “Hea sadam”, “Saksa okupatsioon Eestis” (välja antud pärast sõda), “Eesti rahva kannatuste aasta” (välja antud okupatsiooni ajal), “Zimmerblumen”, “Inseln der Zukunft”, “Konstantin Päts: Elulugu” ning hõbedases Nobeli-kõites Tagore luuletused. Kõigele lisaks on riivilis veel mingi peen spetsiifiline aroom, mis koosneb arvatavasti tolmu, koltunud raamatute ja Pariisi parfüümi tühja pudelikese lõhnadest (lk 20). Tädi Ida saab regulaarselt Rootsist pakke, sest ikkagi ju välismaa ... (lk 21). Ta kuulab järjepannu “Ameerika Häält”, BBC-d ja “Vaba Euroopat”. Aarnest loodab tädi Ida kasvatada *gentelmeni*,

kes on suuteline eesti rahvuse langenud lippu uuesti üles tõstma (lk 13).

Päris tegelikult on aga Aarne-suguste seltskond tädi Idale võõras. On nad ju kommunistlikud noored, kes on rõõvinud tädilt ideaalid ja riputanud need nagu märja pesu võõrastele hoovidele. Tädi Ida arvates on kaasaja sasisitud tüdrukutele ja jõhkratele poistele võõras rahvustunne ja suu võtavad nad süües ikka väga täis, sest neil on kiire, arusaamatult kiire ja nende jutt kubiseb tädi Idale võõrastest kirgedest ja ideaalidest. Nii peab tädi Ida ikka ja jälle nutma, sest koos Aarnega on ta oma majja lasknud uue ajastu Trooja hobuse (lk 14). Tädi mõtleb, et

noorus ilmutab äärmisi demoraliseerumise tunnuseid. Ja tal oli kahju, et Aarne, kellele ta oleks tahtnud olla emaks, on sattunud mingite mustade jõudude mõju alla. Tädi tahtis võidelda, ainult esialgu polnud konkreetset vastast kusagil näha.(lk 53).

Aarnel on tädi Ida majas raske elada,

raske tegevusetult seista, siin majas võis hulluks minna, kui polnud parajasti midagi teha, see oli juba niisugune maja. Aarnele näis vahel, et ta lämbub siin, sellepärast läks ta igal vähegi võimalikul juhul siit välja. Kell kümme õhtul muutus seegi keelatuks. ... (lk 21).

Tädi Ida elab justkui puhvertsoonis ja seetõttu peab ta ennast Aarne vastu kaitsma. Aarne asub jälle omakorda kaitsepositsioonil tädi Ida suhtes. Vastastikune mittemõistmine ongi peamine, mis neid ühendab.

Aarne tundis, et see vana naine on talle kuidagi lähedane; tädi Ida oli seotud nii paljude asjadega Aarne lapseõlvest. Veel lähedane ... Kauaks? ... Seitsmekümne kahe aastane naine ei muuda oma tõekspidamisi ega arvamusi enam isegi siis, kui kaheksateistkümnepäevane poisike talle oma seisukohti sülgel pritsides näkku karjub (lk 95).

Samas ei tea Aarne isegi, millised on tema seisukohad. Ta teab, et tahab õigesti elada. Aga kuidas sa elad, kui minevik on nn tühjad kohad ja perspektiive pole, sest millega täita tühje kohti (lk 54). Aarne ei tea ka täpselt, mis oli juhtunud tema isaga:

.... Mu isa suri sõjas. Ma ei tea temast midagi. Ema ei räägi sellest kunagi. Ainult tädi Ida räägib... Kõneldakse, et ta olevat olnud eesti leegionis. ... Mina tean ainult, et ta oli minu isa, ja seda, et ta rikkus mu puhta ankeedi ... (lk 188).

Tädi Ida räägib aga, et Aarne isa olevat tapetud tšekaas:

“Aarne, su isa tapeti tšekaas. Sa ei tea midagi. Su isa andis oma vere Eesti vabaduse eest, kuuled! Sina aga...” ..”Siis oli Stalin,” karjus Aarne.

.....
Aarne tundis, et ta lämbub. Kui hirmus! Ta teadis ainult, et ta isa oli surnud, muud midagi. Milleks sorida minevikus? Isa surm on eelkõige isa surm. Ta oli ise süüdi, et suri... Võib-olla oli tarvis, et ta sureksKellele? On asju, milles ei saa kedagi süüdistada, on asju, mis lihtsalt peavad olema.

Aarne ema elab maal ega kohtu pojaga sageli. Kui nad kokku saavad, siis käsib ema Aarnel tädi sõna kuulata ning üldse käituda nii, nagu kõik teisedki:

“Ütle, poeg, kas sa ei taha korralikuks inimeseks saada?”

“Kuidas korralikuks?”

“Noh, nagu kõik...”

“Nagu kõik? Ei taha.”

....

“Valesti mõtled, poeg.”

*“Iga inimene mõtleb enda arvates õigesti!”
“Püüa mõelda nii nagu teised, Aarne.”
“Ma ei taha!”*

Kes on aga need teised, kelle järgi Aarne elama peab? Ema peab eelkõige silmas tädi Idat, kes tema poega armastavat.

*“Poeg, ära räägi nii. Tädi Ida armastab sind.”
“Ma tean, väga hästi tean.”*

.....
*“Miks sa siis ta sõna ei kuula ...?”
“Ta armastab mind, aga see teeb mind halvemaks.”*

Tädi Ida sümboliseerib Aarnele minevikku, mis kui võõras koorem unustada tuleb. Aarne sõprade — Indreku ja Ando — arvates on tädi Ida selle aja tüüpiline vanema põlvkonna esindaja:

*“Vana naine ... Juured ühes ühiskonnas, vars teises...”
“Ja õisi pole üldse!”*

Aarne sõber Indrek nimetab nende endi põlvkonda seetõttu etapiks:

*“Me oleme etapp¹⁹, saad aru? Me asume kahe maailma piiril.” ...
“Sellepärast me ei mõistagi paljusid asju... Meie järglased enam ei naera. Meiega koos sureb välja viimane kahtlus.”
“... Meile ... andestab ajalugu.”...
Aarne: “Mis mõtet on mul siis elada? Olen ma ajaloo kerjus või mingi-sugune pooltoode? ...”*

Aarne tunneb kogu selle elu taustal, et on kodutu. Tal puudub igasugune usk (lk 299). Ta ei suuda armastada, sest kahtleb kõiges. Aarne sümboliseerib noort, keda tol ajal tituleeriti otsijaks või siis generatsiooniks, kes ei tea isegi, mida tahab:

Otsimisest oli ju nii palju räägitud. Kõik otsisid midagi: elu mõtet, oma kohta elus, oma punkti ... Viimastel aastatel oli otsimine moodi läinud. Kõik vaevlesid: kirjutati romaane otsivast noorukist, lavadel liikusid otsivad kangelased. See oli päevakohane probleem, see andis võimalusi targutamiseks, virisemiseks ja vaimukuse näitamiseks. Kõrvalseisjale võis jääda mulje, et see noor generatsioon ei tea isegi, mida ta tahab. Asjatult spekuleeriti paralleelide tõmbamisega igasuguste “noorte vihaste meeste-

¹⁹ Antud seoses oleks huvitav juhtida tähelepanu sõna “etapp” polüsemantikale. Nii tähendas “etapp” revolutsioonielusel Venemaal puhkamiseks ja õõbimiseks mõeldud kohta vangide edasitoimetamisel valvurite saatel (eestipäraselt tapp). Sõna tavapäraseks tähenduseks on muidugi arenemisjärk või siis ajavahemik mingi liikumise või protsessi arenemises.

ga”.... Muide, kogu see probleemistik puudutas ainult üht osa noorusest. Suurem osa seisis tööpingi juures või kündis maad, mingile otsimisele mõtlemata ...(lk 135).

Indreku sõnutsi on kogu nende põlvkond ebatüüpiline:

“Aga mulle tundub, et me kõik oleme veidi ebatüüpilised... Kurb eks? Õelge ometi! Meie maailmavaate ja ideoloogiaga on kõik korras, aga ... me mõtleme liiga palju ... asjadele, ... mis ei vajagi mõtlemist.... Kas teile ei tundu, et miski on meid ära rikkunud?”

Keegi ei osanud midagi öelda.(lk 244–245)

“Me oleme liiga palju näinud ...” vastas Aarne.

Ta meenutas oma tädi, kelle must auto 1949. aastal ära viis, ja selle tädi naabrit, kelle bandiidid 1948. aastal bensiiniga üle valasid ja ära põletasid (lk 265).

Nende vanemate põlvkonnal oli paradoksaalsel kombel maailmavaatelises mõttes ehk lihtsamgi olnud, sest nad olid sunnitud valima. Sunnitud valikust tuleneb aga selle põlvkonna üksilduse ja hirmu- ning ebakindlustunne, et mõeldakse, tegutsetakse valessti ja ollakse justkui milleski süüdi (lk 263). Nimetatud eluhoiaku väljendajaks on romaanis Aarne hea tuttav Esta Liiger, kellel kahe maailma vaheruumina puudub igasugune topoloogiline paik.

“Teate, ma olen kunstnik, aga vahel öösiti ma kardan. Ma mõtlen. Ma ei tea kunagi, kas mul on õigus. Kelle käest küsida? Ma olen nii üksik, terve meie põlvkond on üksik ... Meie kõik pidime mitme maailma vahel valima ... Teie enam ei pea ... Olen ma milleski süüdi?” (lk 263).

Esta Liigeri põlvkond peabki aga olema ning jääma üksik, sest neile on määratud kanda oma õlul minevikku, mis kaasaja seisukohalt on surnud. Nad on paratamatult kokku seotud “mineviku-laibaga”, mida tuleb vaikides varjata ja mida ei saa ka maha mätta, sest matus võiks ju varjatu äkki ritualiseerida ning vaikuse kõnelemagi panna. Aarne põlvkond ei ela aga enam erinevate maailmade vahel, vaid maailma sees, kus õpetajate ja vanemate sõnutsi tuleb osata ilma kärata läbi ajada, osata kannatada (lk 173).

“Kannatada? Mille nimel?”

Õpetaja Korneli näolt libises üle mingi vari, ta kustutas sigareti ja vaatas aknast pimedusse. Arvatavasti otsis ta vastust.

“Te ei oska üldse elada, kui te nii küsite. Elus ei saa uksi jalaga lahti lüüa, keegi ei saa. Teil aga pole üldse karakterit.....

“Kust te teate, et mul karakterit pole?”

“Te ei oska elada. On mul õigus?”

“Kuidas nii?”

Korneli huultelt väljus tüdinud ohe.

“Ah... Te ei tee tööd. Üks. Te ei oska vaikselt olla. Kaks. Te olete õpilane, saate aru?” (lk 174–175)

Aarne:

“Mida ma pean siis tegema?”

Kornel:

“Tööd”

Aarne:

“Kuidas? Ja veel?”

Kornel:

“Tööd. Vähemalt kolm tundi päevas peate te õppima. Istute laua taha ja õpite. Kolm tundi.”

...Viie kuu pärast peate juba inimene olema... Ma kordan veel ... Ma vastutan selle eest, millisena te koolist välja lähete.” ... (lk 176).

Esmapilgul võib tunduda, et rääkides vastutusest, mõtleb Aarne õpetaja üksnes egoistlikult iseenda mainele pedagoogina. See võib ju nii ollagi, sest õpilase mittekohane käitumine võinuks tollel ajal viia õpetaja Korneli vallandamiseni. Siiski ei tundu Kornel kartvat mitte ainult enda, vaid ka õpilaste pärast. Kornel on õppinud balansseerima erinevate maailmade vahel. Ta teab, et kõik tema õpilased ei oska ilma mõtteta kannatada ning sealjuures veel vait olla ja nii ütleb õpetaja Kornel Aarnele:

“...Andke endale aru, mis teete! Ma tunnen teid. Te võite teise inimese elu täiesti ära rikkuda ...”

“Kuidas nii ...?”

“Ma mõtlen päris lihtsalt. Te olete liiga enesekindel. Arvestage seda, et teised ei ole. Kõik ei ole.”

“Ma tahan head.”

“Seda hullem” (lk 176).

Aarne, Indrek, Ando peavad ennast rahulolematuteks protestivateks otsijateks. Aarne, Indrek, Ando jt on toposlikus mõttes pidetu põlvkond ning just seetõttu keskenduvad nad olevikule ning tulevikule, millel puudub mineviku-tähenduslik mõõt ja nii räägivad nad mingitest abstraktsetest ideaalidest ning abstraktselt ideaalsest inimesest, otsides ideed ideaalist kui sellisest.

“Kuule, ütle mulle: kas kommunismi ajal hakkame me elama vaikselt ja kultuuriselt?”

.....

“Mida, mida?”

“Noh, lihtsalt seda. See mees räägib tulevikust, ta on tuleviku esindaja. Ma ütlen sulle päris ausalt, mulle meeldib kommunism! Aga selle tuleviku esindaja jutt ajab mind naerma... Ütle, olen ma lihtsalt lühinägelik?” (lk 55).

Kusagil kümme aastat hiljem on aga ideaaliotsijatest saanud skeptilised kahtlejad, kes on ära õppinud, et elus tuleb käituda pragmaatiliselt. Juba 1960. aastate lõpu-poolle ei väärtusta 18-aastased enam rahutuid maailmaparandajaid-otsijaid:

“... inimesed, kes mõlemast otsast kangesti põlevad, ajavad ainult suitsu välja. Rahutud hinged! Muudkui pürivad! Kui sa teada tahad, siis ei pea inimene olema mitte rahutu, vaid just rahulik. Rahuliku, erksa mõistusega ja kindla, tasakaaluka iseloomuga. Vaat siis edeneb tema käes töö ja kõik.” (Pervik 1969, lk 96).

Paljusõnalisse vaidlusse suhtutakse skeptiliselt.

Tal oli tunne, nagu oleks talle pähe vajutatud pehme paks müts, mille sees mõtted surevad. See tunne tabas teda vahel, kui ta Tuuliga pikemasse vaidlusse sattus. Hirm selle tunde ees hakkas teda mõnikord juba vaidluse ülesvõtmisel kollitama (Pervik, lk 98).

1960ndate lõpuaastate noorte arvates ei ole olemas kõiki inimesi ühendavat õnne. Kõik ei oskagi olla õnnelikud, sest õnn on rõõm ja see, millest inimene rõõmu tunda võib, on individuaalne:

“... Õnn on ju see, kui miski sulle kõvasti rõõmu teeb. Mõnele ei tee üldse mitte miski rõõmu. Selline inimene ei saa ka õnnelik olla.”

.....

“Mina igatahes jään selle juurde, et õnn on töö, kaasinimestele kasulik ja vajalik töö,” lausus Tuuli kategooriliselt.

.....

“Töö, leib, armastus!” deklameeris Mart ...

“Te peate mind lihtsalt lolliks,” ütles Tuuli väriseval häälel, pisarad kurgus.

“Aga mul on õigus.”

Ka Nelet hakkas Tuuli ärritama...

“Ma ei saa aru, milles on küsimus!” ütles ta vihaselt. “Keegi ei vaidle sulle vastu! Sina räägid sellest, mis inimesi õnnelikuks teeb, Mart aga sellest, et inimesel on õnne tunnetamiseks teatavaid eeldusi vaja. Te räägite ju ühe ja sama asja eri külgedest!” (Pervik, lk 132–133).

Tuuli lähtub talle nii koolis kui koduski sisendatud hoiakust, et õnn on midagi sotsiaalset. Mardi ja Nele arvates ei seostu õnnetunne aga üldse sotsiaalse kui sellisega (samas, lk 168–169).

1960. aastate lõpust alates on seega võimalik rääkida tähenduslikult uuest toposest, sest tekkinud on nõukoguliku Eesti minevikuruum, talle omaste väärtus-hoiakute ning orientatsioonidega. 1960.aastate lõpus on noorte inimeste emade-isade põlvkond leidnud nõukogude Eesti elus endale oma koha ning sellega on seotud ka nende laste minevik. Vanemate minevikust on lastele kujunemas elus-topos, kultuuriliselt talle omase minevikuruumiga ning tulevikusuhtega.

Kokkuvõtteks võib seega väita, et 1960ndate alguses tundus eesti noortele, et kõik asuks nagu otseses väga vahetus läheduses. Noored tundsid, et nad ise siin ja praegu on kõige tuleva lähtepunktiks. *Mina*'st lähtuv olevikuline lähedus tekitas mulje, et ka kõik tulevikku suunatud eesmärgid ja ideaalid on realselt lähedal ja kättesaadavad. Olevikuline lähedus kui selline oli nende elu peamiseks mõõduks, sest polnud kohustavat vanemate generatsioonide minevikku. Nii osutusidki need minevikuta tulevikupõlvkonda esindavad noored paraku (e)tapiks, kui M.Undi romaanist Aarne sõbra Indreku sõnu pruukida. Selle sõna ka ülalositatud ambivalentset tähendust silmas pidades võib ju siis öelda, et neil iseenda ja oma lähima läheduse olevikulistel vangidel ei jäägi muud üle kui vaid tapi korras edasi liikuda. Kuivõrd see on aga liikumine tapi korras, siis võib arvata, et jäädaksegi keerlema iseenda ümber paradoksaalsel kombel iial olevikust kaugemale jõudmata. Nõnda jääbki nende pärisosaks üksnes kerjusena ajaloolt peatuspaika ning andestust paluda.

2.1.2. Topos II: Lähedus kaugeneb — kaugus on staatiline liikumatus

1970ndatel on 16–18-aastaste noorte emad/isad (ca 40–45-aastased inimesed — vt ka joonis 1) materiaalselt piisavalt kindlustatud ning saavutanud ühiskonnas ka sotsiaalse positsiooni. Võrreldes Aarne põlvkonna vanematega, oli nende kohanemine eluga nõukogude Eestis olnud lihtsam, sest olid nad ju päraststõjajärgsetel aastatel olnud nooremad ja paindlikumad. Nende noorukiiga oli möödunud nii Eesti Vabariigis kui nõukogude Eestis ja seetõttu olid nad lihtsamini omandanud võime, kuidas balansseerida kahe erineva maailma piiril. Oskus diplomaatiliselt balansseerida muutuski nende elukreedoks, sest inimene pidi paratamatult evima kompetentsust, kellega, millest ja kus rääkida ning kuidas tegutseda kodus ja väljaspool koduseinu. Usk, et just diplomaatilisusega on võimalik elus midagi korda saata, ühendas neid samas Aarne vanemate põlvkonnaga (vt Unt 1992). Ja nii elatigi teadmises, et riik, kus elatakse, on antusena küll paratamatus, kuid samas ei ole võimalik seda päriselt ka aktsepteerida. Tegelik suhtumine nimetatud paratamatusse avaldus anekdootides ning ironilises pilas (H. Liimets 1950; 1952; 1957; 1958; 1959–1961).

Nõukogude Eestis elades tajuti, et üheltpoolt on see midagi võõrast, teisalt aga ikka ka omakultuuriline ruum, mille eest end vastutavaks peetakse. Vanemad mäletasid oma rasket noorust ning tahtsid seetõttu, et nende lastel oleks kergem ning muretum elada. Oma liivajooksnud lootuste täitumist seostati laste tulevikuga. Lapsed pidid saama selle, mis vanematel oli jäänud saamata ning saavutama. Selleks pidid aga lapsed jätkama sealt, mida nemad olid jõudnud juba üles ehitada.

1970ndatel aastatel hakkaski tollaegses nõukogude Eestis juurduma arusaam, et noore põlvkonna funktsiooniks on esmajoones loodu säilitamine ehk konserveerimine. Iseenesest pole ju selles midagi loomuvastast, sest üks looda iga põlv-

kond talle järgnevas edasi kesta nii bioloogilises kui ideelises mõttes. Millistes pingeväljades kulges 1970ndate aastate noorte elu? Nende noorte vanemad eeldasid, et

- 1.) jätkataks juba loodud materiaalse elusfääri edasist kindlustamist;
- 2.) aktsepteeritaks juba kujunenud sotsiaalseid eluhoiakuid ning orientatsioone.

Vanemate suhtumine noortesse oli nendest ootustest tulenevalt mingil määral kriitiline.

“...Mis kuradi noorus see on? Ei julge õhtul enam tänavalegi minna. Kui mõni noor inime sulle vastu tuleb, peab üle tänava minema. Meie tegime tööd ja nägime vaeva, elasime näljas, aga nemad on nii häbematuks läinud, et ära mine ligigi!” (Unt 1967, lk 181)

Sarnasel positsioonil on näiteks ka Tuuli vanemad Aino Perviku romaanis “Õhupall”:

*“Kus sa hulkusid?” käratas isa
“Ei kuskil... Ma tulin otsekohe koju.”
Isa löi valusti. Mõlemale põsele.
Tuuli hakkas nutma.*

*“Nüüdsest peale võtan ma sinu kasvatamise oma kätte!” kuulutas isa.
“Aitab mulle ilmarahva juttudest!”
Isa löi veel kord. Vihaga.*

.....
“Kogu oma nooruse panin sinu peale,” kostis isa-ema voodist ema nutune hää. “Mina oleksin võinud ju ka kuskil käia või midagi õppida ja kellekski saada... Aga minul olid sina.... Ja see on siis nüüd tänu.” Nuuksed lämmitasid ema hääle.

“Mis tänu sa niisukeselt ootad,” torises isa ja tõmbas endale siidteki peale. (Pervik 1969, lk 98)

1970ndate alguse vanemate põlvkonda seob niisiis arusaam, et olemasolev elu kui selline on nende loodud ja nii peab see ka jätkuma. Intersubjektiivse sünkronisatsiooni iseloomulikuks jooneks kujunes seetõttu kommunikatsioon mitte-meeldiva vaikimise kujul. See polnud õdusat koosolemisetunnet väljendav vaikimine, vaid teist inimest oma maailmaga mitte häirida sooviv vaikimine. Taolise vaikimise kaudu kujunev intersubjektiivne sünkronisatsioon avaldub nii sotsiaalses kui eraelus järgmiste orientatsioonidena:

- 1.) Oluliseks kujuneb mille tahes väline presenteerimine ja teistele mulje jätmine. Iseennast, kooli, kodu, perekonda jne tahetakse näidata ühiskonnale sellisena, et ei tekiks halba muljet.
- 2.) Konkreetne indiviid ja tema probleemid omavad tähendust vaid nende sotsiaalsest funktsioonist lähtuvalt. Ka isiklik peab olema alati allutatud

sotsiaalsele kui üldist väljendavatele huvidele. Sotsiaalne kompetentsus hakkas varjatult tähistama oskust olla nn kahepalgeline inimene.

- 3.) Noorte suhtumises vanemasse generatsiooni võib tihti täheldada teatud põlastav-tõrjuvat hoiakut. Mõistetakse, et rahuliku kooseksistentsi nimel ei maksa vanematega kõigest rääkida — kujunebki nn mittemeeldivat vaikimist sisaldav kommunikatsioon.
- 4.) Vaikimine hakkab iseloomustama ka noorte omavahelist suhtlemist. Oma ehadete mõtete ja tunnete väljendamine on raskenenud.
- 5.) Singulaarsuse kui koosolemise piir algab tundest, et vastastikuseks mõistmiseks tuleb välja murda enda üksinduse ruumist.

Antud topose noorte elufiksioonide loomisel oleme lähtunud järgmistest teostest: Heljo Mänd “Miks sa vaigid?”, Silvia Truu “Peidus pool”, Aino Pervik “Õhupall”, Mati Unt “Kui me surnud ei ole, siis elame praegugi”.

Kui esimesena kirjeldatud toposele oli iseloomulik, et vastastikust mittemõistmist püüti ületada üksteisega vahetu suhtlemise abil ning toimus pidev vaidlus, kelle õigus on ikka tõesem ja missugune idee ideaalsem, siis topose “Lähedus kaugeneb — kaugus on staatiline liikumatus” esindajad ei pea enam tõe nimel vaidlusi. Nii näiteks Tuuli Perviku romaanist “Õhupall” (sarnaselt eelmise topose Aarnele Undi “Hüvasti, kollasest kassist”) ikka veel vaidleb, diskuteerib ning otsib ideaalset inimest. Sellisena ei haaku ta aga 1970ndate noorte valdava ellusuhtumisega. Teiste selle aja noorte ellusuhtumise taustal sarnanevad Tuuli käitumine ning rääkimisviis pigem sentimentaalse romaani kangelanna omale. “Õhupalli” noored ongi pragmaatilised tegutsejad, kes erinevalt eelmise topose noortest ei püüdle enam kõrgete ideaalide poole. Selle meie teise topose noored teavad küllaltki täpselt, mida nad elult soovivad. Samas on nad valmis vastavalt elutingimustele oma plaane ka kiiresti muutma:

Nele ootas. Ta tundis kerget iiveldust, see oli närvidest. Nele ootas õppenõukogu lõppemist. Oli juba kaua siin üksinda seisnud ja oodanud.

.....

Viskavad välja? Kindlasti. Nad ju teavad täpselt, kui kõlvatu ta on. Seletamine ei aita. Ja ta ei oskagi niiviisi seletada, et nad usuksid...

.....

Keelte õppimisest ei tule siis midagi. Ja milleks tal neid keeli õieti tarvis? Et on lihtsalt tore, kui oskad võõras keeles lobiseda, hiigla uhke? Mis tähtsust sel on...

.....

Ja las viskavadki välja! On ju olemas ka õhtukeskkoolid. Võib minna tööle ja elada nagu Vaiki... (Pervik 1969, lk 77–78).

Nelet ei visatud koolist välja ning selline teguviis polnukski kooskõlas tolele ajale üldiselt omaste sotsiaalsete hoiakutega, mil tuli hoida oma mainet avalikkuse ees.

Peem silmitses Nelet, kui see koridori pidi kaugenes, ja tuli äkki eba-meeldivale mõtele, et õppenõukogu ei arutanudki ju õieti küsimust Nele Odakivist, vaid hoopis sellest, mismoodi selleks puhuks talitada, kui Odakivi hiljem siiski halvale teele satuks. Et siis ei saaks koolile ette heita, nagu poleks püütud juba alguses kõiki abinõusid tarvitusele võtta. Nii ei otsustatudki teda kergekäeliselt välja visata, vaid hoopis tema eest võitlema hakata. Kevadel läheb ta ju isegi (Pervik 1969, lk 79).

Ka noored ise on kooli silmakirjalikkusest teadlikud. Nad teavad, et avalikul koosolekul tuleb näiteks käituda hoopis teisiti, kui omavahel rääkides:

Kara-Kum on meil õppealajuhatajaks. Tema korraldusel toimus meie klassis koosolek, millest võtsid osa ta ise, klassijuhataja Kaselaid ja tüdrukute kehalise kasvatusõpetaja Mäll. See oli niisugune koosolek, kus kõik oli ette valmistatud ja teada. Klass pidi Andrust printsipiaalselt hukka mõistma, sest ta oli spordilaagris joomisega vahele jäänud.

.....

Raul palus... sõna ja ütles väljakutsuvalt:

“Aga miks me ikkagi Andruse joomist arutame? Jõid ju peaaegu pooled poisid.”

.....

“Kui seda oleks teatud, siis oleks karistatud kõiki.”

Raul pistis mürgiselt naerma: “Kas te tõesti arvate, et pooltel poistel oleks alandatud käitumishinnet joomise pärast? Missugune õppenõukogu oleks sellise otsuse vastu võtnud?”

See oleks ju katastroof koolile. Mis ütleks selle kohta Haridusministeerium?”
(Mänd 1969, lk 30).

Ülalkirjeldatud õpetaja Peemi terane tähelepanek romaanis “Õhupall” on kindlasti mingil määral seotud tema noorusega. Peem on just äsja lõpetanud ülikooli ning töötab koolis esimest aastat. Vanuse poolt on ta seega eelmise topose Arne põlvkonna kaasaegne ja seetõttu võiks eeldada, et “vihaste meeste generatsiooni” esindajana kritiseerib ta teravalt vanemate kolleegide kahepalgelist silmakirjalikkust, argpükslikku nahahoidmist jne. Peem on aga ainult vaikne kõrvaltvaataja, kes saab oma õpilastega küll väga hästi läbi, kuid õpetajatetoa tasandil ei avalda ta oma arvamust ega sekku millessegi. Tema käitumine on ratsionaalselt vaoshoitud. Ka õpilastesse suhtub ta poolehoidva, kuid viisaka distantsiga. Teda võiks teatud mõttes iseloomustada õpetaja-ametnikuna, kes täidab kõik ettekirjutatud korraldused, kuid ei sekku isiklikult:

Peem ei teadnud täpselt, kuidas ta peab Nelega rääkima, et ei kukuks liiga ametliku huvitundmise moodi välja.

.....

“Kas nad tegelevad teiega?” uuris Peem

“Kes?”

“Teised ... Klassikaaslased.”

.....

*“Nad tõmbavad mind ikka kaasa,” ütles Nele. “Igasugustele üritustele.”
“Selle veerandi lõpus tõstetakse teil käitumine tõenäoliselt jälle viie peale tagasi.”*

.....

Ikka kiskus jutt ametlikuks kätte. Selliseks, et pärast tõmbad taskuraamatus joone peale sõnadele: vestlus Odakiviga. Neid sõnu tal taskuraamatus küll polnud, kuid meeles on nad mõlkunud, seda tuleb tunnistada. ... (Pervik 1969, lk 114).

1970ndate alguseks oligi Aarne/Peemi põlvkond, kes sel ajal olid umbes 25-aastased, minetanud oma kunagise mässulise idealismi ja usu, et nendest võiks midagi sõltuda või et nad saaksid midagi muuta (vrd Veidemann 1986). Nad teadsid aga täpselt, kuidas saavad käituma siis, kui neil ükskord siiski õnnestub saada juhtimine ühiskonnas enda kätte.

Mis saab, kui meie põlvkond võtab asjad ühiskonnas enda kätte, asub rooli juurde? Milline peab olema suhtumine uutesse noortesse, et mitte korrata meid kasvatanud põlvkonna vigu?

Uus noorus on skeptilisem kui ükski noorus kunagi varem, skeptilisem kui meie ise oleme olnud. Peame neile olema tõelisteks autoriteetideks, ..., sest vaatamata oma näilisele iseseisvusele vajavad nad juhtivat kätt enam kui kunagi varem. Me peame neile soovitama, et lõpetagu see pikaleveninud ja lõputu eneseanalüüs ja arendagu parem oma andeid. ... nad peavad täiendama oma ideesid meie kogemustega ja vastupidi. Me peame neile andma kaardi, kus on märgitud meie asukoht ja see punkt, kuhu nemad peavad jõudma. Konkreetse tee peavad nad ise leidma — nii demokraatlik olgu meie meetod. Meist peavad saama uut tüüpi juhid ...

.....

Kui ma midagi üldse juhtida tahan, siis juba TERVET SÜSTEEMI. Alla selle pole juhtimisel mõtet, alla selle on mõtet ainult ennastalgaval TÖÖL. (Unt 1976, lk 150; 159).

Aarne/Peemi põlvkonna eesmärgiks on saada autoriteetseks juhiks. Töötamine altruistlikest põhimõtetest lähtudes ei huvita neid. Nad suhtuvad kriitiliselt endast noorematesse ning vanemat generatsiooni ei salli nad üldse.

Poeg põlgas eelmise põlvkonna karjäärihimulisi, tahtejõuetuid tegelasi. Ametiredel määras nende mentaliteedi, alluvate pugemine tõstis nende tuju.

.....

Poeg ei suutnud mõista nahahoidjaid ja konformiste. Ta oli uue põlvkonna mees, mitmes mõttes vabameelne ja ebadogmaatiline. Vormiküsimustest ei teinud ta numbrit, inimeste üle ei otsustanud ta riietuse ja juuste pikkuse järgi, vali biitmuusika ei häirinud teda, ehkki ta isiklik maitse oli džäss, näiteks “Modern Jazz Quartet”. Tal oli oma auto, mida ta ei pidanud

luksusesemeks, vaid hädavajalikuks liikumisvahendiks. Teatud demokraatlikku hoiakut rõhutas ta sellega, et pesi oma autot väga harva, sellega tahtis ta erineda labasest tõusikust. ... (Unt 1976, lk 140).

.....

Pojale olid mõistatuseks inimesed, kes kaotasid kontrolli oma ehuloo üle (samas, lk 146).

Ka õpetaja Peem oli ratsionaalselt mõistlik inimene, kes oskas ennast kontrollida. Ta ei mõistnud oma vanemaid kolleege, kes nii kergesti enesekontrolli kaotasid:

Leokest vihastas, et ta ei suutnud panna Nelet üles tunnistama. ...

“Odakivi. Te ei tulnud sealt ju tühjade kätega ära. Oelge nüüd, mis teil oli kaasas, kui te teiste juurde tagasi jõudsite?...”

“Õhupall oli.”

.....

“Odakivi, mida te endast mõtlete!” põrutas Leoke.

“Ainult õhupall oli,” kordas Nele põrandale vaadates. “Jaapani õhupall.”

“Jaapani?” tõusis Leokese hääl. “Võib-olla oli siin midagi peidus?”

Peem muigas salamisi. Õppealajuhataja märkas seda ja hakkas äkki kartma, et muutub naeruväärseks.

.....

“Nii need meie närvid kuluvad, kuni oleme vanad närvipuntrad...”

“Jah,” vastas Peem kohmetult. Tema närvid olid korras.

.....

“Aga kas te siiski ei arva, et Odakivi võiks õigust rääkida?” küsis Peem.

Õppealajuhataja laiutas käsi ...

“Kõik on võimalik,” ütles ta. “Kuid te ei mõista arvata, mida need tänapäeva noored endast kujutavad... Ma olin täna ministeeriumis. Otse jube, mida alaealised korda saadavad ... Aga vastutust kanname meie, õpetajad...”
Ta naeratas vapralt. “Meie kohus on nende eest võidelda.” (Pervik 1969, lk 65–66).

Peemi/Aarne põlvkond ei soovi noorte eest võidelda, vaid tahab luua sellise seaduse, et noor saaks selle seaduse piires vabalt valida. Selle põlvkonna seaduse-ideaaliks on seadus, mis võimaldab balansseerida seaduslikkuse ning mitteseaduslikkuse piiril. Kusagil kümne aasta pärast, st 1980ndatel on Peemi/Aarne potentsiaalsed lapsed kaheksateistkümnepäevased ning hakkavad siis süüdistama oma vanemaid silmakirjalikkuses ning väitma, et nende seadused loovad seaduse- tust ja nende moraal moraali- tust (vrd Kaugver 1984; 1987; 1988).

Sarnaselt Aarne/Peemi põlvkonnale (st näiteks noorte õpetajate põlvkond jne) ei mõista ka 1970ndate aastate 16–18-aastased noorukid oma vanemaid.

Mulle ei meeldinud kodus olla. Otse füüsilist piina tegi see, et ma ei saanud üksinda olla, et ma pidin kogu aeg olema kellegi nägemis-kuulmiskauguses. Eriti häiris mind ema. Ega ta minuga alati ei rääkinudki, aga ma tundsin

vaistlikult, kuidas ta mind vaatas, kuidas ta otsis minuga kontakti. Tunnetasin ta hirmu minu pärast, hirmu, et kaugenen temast. Aga mida temaga rääkida? Ema tahtis, et räägiksin koolist. Varem ma rääkisin, aga siis sain noomida oma käitumise ja mõtete pärast. Kas ei mõistnud ema tänapäeva kooli ega õpilasi, või oli ta unustanud oma nooruse?... nad kõik ahistavad mind (Mänd 1969, lk 26).

Heljo Männa raamatus “Miks sa vaikid?” tahab Bianca olla mitte kogu aeg koos teistega ja see on ka mõistetav, sest nad elavad kuuekesi kahes väikeses toas. Samas ei suuda Bianca mõista ema ja isa, kelle unistuseks on maja juurdeehituse lõpetamine, et saaks avaramalt elada. Bianca tunneb end oma perekonnas võõrkehana:

... minu meelest ei ole me üldse perekond. Mina kujutan perekonda ette teistsugusena. Õigel perekonnal peaks olema vaimne sobivus ja ühised ideaalid, siis on perekond harmooniline. Meie perekonnas loeb aga isa kopikaid, ta on despoot, kuigi heatahtlik; ema on liiga leebe ja laseb ennast tõugata-lükata;... mina olen siin võõrkeha. (Mänd 1969, lk 46).

Bianka isa on kaugsõiduautojuht ning teeb sageli musti otsi, mida Bianca heaks ei kiida ning ei salli:

Ja siis need isa mustad otsad! Ma olen ikka ütelnud, et isa peaks neist kõrvale hoiduma, aga isa käskis mul vait olla ja ütles: “Su pea võib jagada koolitükke paremini kui minu oma, aga elu suhtes oled veel täiesti laps. Kas sa arvad, et mulle meeldib nii väga raha peale mõtelda? Küllap tahaksin ka mina sinu retsepti järgi elada, kuid sa unustad, et meil on söögilauas ikkagi kuus suud.” (samas, lk 27).

Eriti kriitiline on Bianca aga oma ema suhtes:

Kuidas ma ütleksin emale, et miks pole ta niisugune nagu Eneli ema? Kui keemia, füüsika ja matemaatika on ema jaoks arusaamatu nagu hiina keel, siis miks ei huvita teda kirjandus, kunst või muusika, nagu Eneli ema? Isegi teatris käib ta harva, paar korda aastas. Ainult kino. (samas, lk 27).

Kuigi Biankal on palju sõpru, siis päris lähedane ei ole talle keegi. Teda ümbritseb vaikusemüür:

“Mõtlesin, et me jälle vaikime, just nagu kardaksime teineteist usaldada. Mõtlesin, et kui ma ise varsti seda müüri ei ületa, siis jäämegi vaikima,... (samas, lk 72–73).

Jutustuse lõpus jõuab Bianka küll siiski arusaamisele, et armastab oma kodu:

Kodu. Kodus. Äkki tundsin, et sel sõnal oli minu jaoks täna hoopis teine tähendus. Ta nagu avardus, muutus soojaks. Mõtlesin, et igal inimesel peaks olema niisugune kodu, niisugune ema, kes muretseb, ootab, hoolitseb. Kui hea on, kui sinu pärast muretsetakse!

...kui rumal minust, et olen oma vanemaid mitmel korral häbenenud. Miks ma seda tegin?. ... (sammas, lk 147).

Samas tajub ta aga, et midagi on jäädavalt kadunud ning kunagise sooja suhteni ei ole emaga enam võimalik jõuda.

1970ndate lõpupoole on inimestevaheline vaikusebarjäär aga veelgi sügavamaks muutunud. Noored arvavad, et teist inimest — ükskõik kui lähedast — ei saagi päris lõpuni mõista, sest inimene iseeneses ongi midagi tundmatut. Silvia Truu noorsooromaanis “Peidus pool” ei suuda Silja ja Indrek, ehkki nad teineteist armastavad, vastastikust vaikimist ületada. Kui Indreku ema sureb, tahab ta kõigega üksi toime tulla. Siljalt ja tema perekonnalt abi palumine ning vastuvõtmine tundub Indreku jaoks alandav. Siljale on selline käitumine mõistetamatu, kuid kumbki neist ei oska oma sisemusest välja tulla:

“Milles siis asi on? Ütle, Silja! Ma ju rääkisin sulle nüüd kõik.

Miks sa oled nii ...võõras?”

“Olen sulle see, kelleks sina mind pead, kelleks sina mind teinud oled. Võõras.

“Mis jutt see on?”

“Kui sul praegu, oma kõige raskemal ajal elus pole mind vaja, kui sa ilma minuta hakkama saad, siis... Ainult jalutamiseks, kinos käimiseks, hellitamiseks... Ei, mina tahan rohkemat olla.”

.....

“Mis juttu sa küll ajad? Juba ainuüksi teadmise, et sina olemas oled ...”

Tuli tahtmine ringi pöörata ja ära minna. Ta kõneleb kurtidele kõrvadele, võõra ilmega tüdrukule.

.....

Mille eest see kõik? Mida ma valesi olen teinud? Talitasin kogu aeg oma kõige parema äratundmise järgi. Kus on viga? Võib-olla mitte ainult minu juures? Kui me Siljaga rohkem arutaksime, ehk saaksime kätte?

.....

Indrek läks ära. Esikus lainetas raske vaikus.

Silja käsi tegi liigutuse, nagu tahaks ust lahti tõmmata, kuid jalad ei liikunud paigalt.

.....

Ta ometi tahtis mulle ise kõik ära rääkida siis, kui on õige aeg, tema arvates õige aeg. Ma ei tunne teda, ei mõista. (Truu 1977, lk 150–151).

Ometi jääb antud toposse korral veel püsima lootus, et inimesi eraldav egoistlik vaikimise barjäär ületatakse ja jõutakse vastastikuse mõistmiseni. Kõheldes ja kaheldes koputab Silja Indreku toa laele, et too siiski üles tema juurde tuleks:

Ma ei saa enam üldse aru ... Tunnen, et ütlesin õigesti, aga kas ma õigesti ka talitasin?

Mõtle järele... Mõtleme mõlemad ... Räägime õhtul. Aga kui ta õhtul äkki ei tule? Kui juhtub jälle midagi ootamatut ja ma seisan seal ja ootan, ootan ... jälle asjatult?

Silja koputas: tule üles! (Truu 1977, lk 151).

Me ei saa teada, kas Indrek läks üles. Kõik jääb lahtiseks, sest puudub kindlus, et lähedased, mõistvad inimesed on siinsamas kõrval. Inimestevahelisest lähedusest on saanud midagi, mida tuleb otsida, teadmata sealjuures aga, kuidas ning kust.

Antud topoloogilises kontekstis on muuhulgas sümptomaatiline 1978.aastal avaldatud Silvia Rannamäe “Kasuema” uue versiooni lõpp, kust on kadunud 1965.aastal²⁰ ilmunud raamatule omane usk, et vaatamata traagilistele sündmustele jätkub elu siiski helgetes optimismitoonides ja edasi minnakse koos sõpradega. 1970ndate lõpuaastatel on lohutust ja tuge pakkuv Urmas Kadri kõrvalt raamatu lõpus kadunud. Uues versioonis peab Kadri Enrico surmaga üksinda oma sisemuses toime tulema. Koos klassikaaslastega annavad nad küll

töotuse võidelda elus õnne eest ja mitte ainult enda oma eest. ... võidelda nii, et ei oleks enam nii palju pimedaid juhuseid ja et keegi ei teeks lapsele liiga. (Rannamäe 1978, lk 371).

1978.aastal ilmunud versiooni lõpus jätab Silvia Rannamäe (erinevalt näiteks 1965.aasta väljaandest) lahtiseks küsimuse, kas need ilusad sõnad kunagi elus ka teoks võiksid saada, sest kadunud on usk sõnadesse kui sellistesse ja sellesse, et nad üldse inimesi siduda või ühendada võiksid. Tõde on kusagil sealpool sõnu. Sõnad on muutunud pelgaks maskiks.

Etteruttavalt olgu öeldud, et järgmise toposse “Lähedus on kaugel ja kaugus lähedal — kõik on kaugel” ühisnimetajaks saabki olema mask. Maskilisus kui kahepalgelisuse sümbol oli teatud määral aga omane ka meie äsja käsitletud topossele, kuid selles oli mask veel midagi sellist, mida soovi korral võis ette panna ja ka jälle eest ära võtta. Inimene valitses maski kui sellise üle ja seetõttu tundis, et lähedus kui selline on veel kusagil tema ligi ning kaugus püsib justkui liikumatult staatilisena ohutult kaugel. Inimene ise osutub antud juhul aga kui kaugete ja lähedaste maskide vahelisel teljel sümmeetrilisust võimaldavaks keskpunktiks. See pole aga enam üksnes iseenda ümber tiirlev ning seega lõpp-kokkuvõttes vaid iseennast määratlema suutev keskpunkt nagu eelnevas toposes.

²⁰ “Eesti kirjanduse ajaloo” V, 1. andmete kohaselt ilmus “Kasuema” esimest korda 1963.aastal (Kalda & Muru & Puhvel & Sögel & Tamm & Vinkel 1987, lk. 400).

Teise topose inimesest on saanud keskpunkt, kelle käes on nii lähedust kui kaugust võimaldav mõõdupuu. Küsimus on selles, kuivõrd ta on suuteline olema nii lähedust kui kaugust loovaks mõõtühikuks. Inimesel on võimalus jõuda iseenda ja teiste ligi, tunda, mida kujutab endast vahetu lähedus. Kahepalgelisuse maskist tingituna on see inimene aga ühtaegu minetamas oskust tajuda ning ära tunda lähedast lähedust. Nõnda hakkabki lähedus inimesest kaugenema. Kaugeneva läheduse tagasitoomiseks tuleb julgeda ning osata mõõta ka kaugust, selleks aga suuta läbida ebameeldivast vaikusest täidetud ruumi.

Kolmanda topose inimese suhtes muutub mask kui selline juba võimukamaks. Maskist saab inimese loomus. Ta muutub kasulikkuse sümboliks, mis toob inimesele tulu — riietab, toidab ja kaitseb samas ka teiste eest. Olla maskita — see tähendaks meie kolmanda topose indiviidi jaoks ta sotsiaalse eksistentsi lõppu. Seetõttu kantaksegi maski kõikjal ja kõik omandab tähenduse vaid läbi vahendava maski. Vahetu lähedus on kadunud, olles taandunud kusagile teadmata kaugusse. Inimene on ka iseenda jaoks muutunud millekski võõraks ning määratlematuks kauguseks.

3.1.3. Topos III: Lähedus on kaugel ja kaugus lähedal — kõik on kaugel

Kaheksakümnendatel aastatel on noorukiikka jõudnud nn Aarne põlvkonna (st nende inimeste, kes 1960ndate alguses olid 18-aastased) lapsed (vt joonis 1). Aarne põlvkond on 1980ndatel aastatel keskeas, seega umbes 40–45-aastased. Ühiskonna paljudes valdkondades on võtmepositsioonid nüüd lõpuks selle generatsiooni käes, kes esimese põlvkonnana oli üles kasvanud ainult ja üksnes nõukogude ühiskonnas ning kel seetõttu puudus isiklik osaluskogemus vaba Eesti kultuurijärjepidevuslikust mälest. 1960ndate aastate algul olid nad end nimetanud ajaloo kerjusteks. Mineviku-vaestena, kerjakepp käes, olid nad 1980ndateks aastateks loonud nõ oma-aja, mis vastas nende autobiograafilisele mälest. Ka 1980ndatel on nimetatud põlvkonna elukeskpunktiks olevikuline nüüd-ruum. Materiaalsed väärtused ning sotsiaalne staatus ühiskonnas on neile väga olulised. Nad tunduvad arvavat, et just nemad oleksid nagu mingiks uueks ajaetapiks ühiskonnas. Nii elavad nad iseenda ehitatud oma-ruumis, mida teistel on raske mõista. 1980ndate topose intersubjektiivset sünkronisatsiooni kui sellist iseloomustab seetõttu distantseeritud suhtlemine, sest:

- 1.) suhted ja suhtlemine on muutunud väärtusteks iseenesest ning seetõttu eriliseks väärtuseks ongi kujunenud oskus luua ratsionaalselt kasulikke formaalseid suhteid, olles ühtaegu ka ise sel eesmärgil vahendiks teiste jaoks;
- 2.) elupõhimõtteks on muutunud teadmine, et ühiskond kui selline on midagi formaalset, mida näivalt aktsepteeritakse, tegelikult aga ignoreeritakse, sest tegelikult lähtutakse eelkõige oma-maailma seadustest;
- 3.) noorukid peavad selle nn formaalselt aktsepteeritud tõese ja õigeni jõudma iseseisvalt, kuna vanemad sekkuvad nende isiklikku ellu üldiselt vähe;
- 4.) 1980ndatel on väärtustatud ratsionaalne energiline teoinimene.

Antud topose loomisel oleme lähtunud Raimond Kaugveri romaanidest “Meie pole süüdi”, “Kas ema südant tunned sa”, “Tee isa juurde” ning 1985. aasta laste- ja noorsookirjanduse võistlusel III auhinna saanud Eve Petersoni raamat “Copia”.

1980ndate noorte arvates on lootused, unistused ning ka ideaalid lihtsalt pelgad illusioonid, sest elu kui selline on hoopis midagi muud. Noored arvavad, et nende vanemad ongi alati elanud pettekujutelmade maailmas, kus lähtutakse eeldusest, et sotsiaalne staatus kui selline loob inimesi ja selle nimel ollakse valmis teeskleva, valetama ja isegi varastama:

... meil Leaanikaga pole vaja ennast milleski süüdistada. Varastanud me pole — vähemalt mitte rohkem kui kõik teised. Töö juurest ühe või teise asjakese kojutoomist ei pea ju keegi tegelikult varguseks, see on kõigile endastmõistetav... Kas ikka kõigile? Noh, hea küll, leidub ju ka teistsuguseid inimesi. VIST leidub, ehkki mina pole neid millegipärast kohanud. ... (Kaugver 1984, lk 132).

1960ndate põlvkonna (st 1980ndate noorte vanemate, õpetajate) enese- ja maailmapildi kujunemist nende nooruses oli ju mõjutanud teadmine, et tuleb osata samaaegselt elada justkui mitmes ühiskonnas korraga. Ühiskonnas, mis ise luuakse ning mida seetõttu ka väärtustatakse ja selles, mida üksnes näivalt aktsepteeritakse, tegelikult aga ignoreeritakse. Oskus elada on 1960ndate põlvkonnale seetõttu tähendanud oskust balansseerida sotsiaalse aktsepteeritavuse ning mitteaktsepteeritavuse piirimail. Määrajaks, mis kehtib ja mis mitte, on sealjuures nad ise. 1980ndate ühiskonda iseloomustavaks tunnusjooneks ongi seetõttu kujunenud korporatiivne kasumask kui selline. Ametlikult lubatava ja mittelubatava piirid on muutunud ähmaseks ja formaalselt hapraks.

1980ndate noorukid (kunagise 1960ndate noortepõlvkonna lapsed) elasid näiliselt vaba iseotsustamise maailmas. Tegelikult oli nende vabadus aga rangelt piiritletud, kuna vabadus tähendas kohustust iseseisvalt ära tunda ning kinni hoida vanemate loodud maskilisusest kui kooselu mõõdust. 80ndate põlvkond ongi harjunud kandma maski, sest nad teavad, missugune on reaalne maskideta elu:

Ja keda sina läbi ja lõhki tunned?”...

Ethel mõtleb.

“Mõnda inimest ikka. Sind näiteks. Ja Riinat. Ja veel ühte kui teist.”

“Huvitav,” sõnab Laura. “Kui need üks ja teine on isegi sinusuguse suhtlemisraadiusega inimese jaoks kõik, siis peab see tähendama, et keegi ei tunne tegelikult huvi kellegi elu vastu.”

“Niigi on kiire.”

.....

“Ütle, kellel on aega ja viitsimist — just nimelt viitsimist! võõras mure ära kuulata? Me ei huvitu teistest ega lase kedagi enda hinge ligi. Igaihel on oma mask — minul on ja sinul ja ... kõigil teistel... Teisiti ei saa elada.

Miks?”... *“Alati leidub “sõber”, kes nõrka kohta märgates lööb, et selle hoo- biga oma väärtust iseenda ja teiste silmis tõsta, hetkeks tähelepanu keskpunkti tõusta”* (Peterson 1988, lk 35).

1980ndate noored on sarkastiliselt küünilised ja isegi jõhkralt halastamatud. Nende jaoks pole mingeid muid piire peale nende oma *Mina*. Seetõttu on nad väga üksildased, kohatud ja kodutud. Inimesed, kes ei tunne end kellegi hulka kuuluvat või et keegi oleks nende päris oma inimene. Nad ise on enda alguseks ja lõpuks. *Mina* kui selline oleks justkui nende ainsaks oma-kohaks, kuid tegelikult on seegi paik neile tundumatu ja hirmutav. Raimond Kaugveri romaanis *“Meie pole süüdi”* küsib Justus Puustusmaa, kes on süüdi selles, et tema pojast, kes oli eeskujulik ühiskonnaliige, sai ühiskonnaohtlik kurjategija (Kaugver 1984, lk 5):

“Mismoodi sa küll niisuguseks oled muutunud? Kodus ei ole sa mingit jõhkrust näinud, me pole emaga teineteist iialgi löönud, teineteise peale häältki tõstnud! Ja sind pole ka keegi peksnud, kogu poisikesepõlve jooksul said ehk paar korda vastu kõrvu, siis kah asja eest!”... Te olete kõik korralikest kodudest pärit, kust teil see peksmise tung on tulnud?”

Vahuri nägu vajus korraga nagu sisse, ta silmade trots kustus.

“Ma ei tea,” ütles ta järsku avameelselt. “Ausõna, ei tea... Tead, ma hakkasin sellest peksmisest äkki mingit jubedat lõbu tundma...”

“Lõbu!” karjatasin ma valjusti.

“Jah... see oli mingi EKSTAAS... MA EI OSKA SULLE SEDA SELE- TADA... SEE OLI NIISUGUNE TUNNE, NAGU MAKSAKS MILLEGI EEST KÄTTE... NAGU MAKSAKS KOGU MAAILMALE KÄTTE VÕI NII... JUST NIISUGUNE TUNNE OLI.”

“Mis see maailm teile siis teinud on?” hüüdsin meeletliku ägedusega.

“... Sind on kogu aeg kätel kantud, kõikjal on sind poputatud ja aidatud, koolis olid sa üks edukamaid õpilasi, sind valiti igale poole, aina kiideti ja tõsteti esile! ... meie emaga oleme alati lugupeetud inimesed olnud, keegi pole võinud meile näpuga näidata....” (Kaugver 1984, lk 229–230).

Justus Puustusmaa ei saa oma pojast aru, sest nad on naisega loonud Vahurile kõik tingimused elamiseks. Nad on hea seisnud selle eest, et tal kunagi millestki puudu poleks:

Oleks ta mõnikord millestki defitsiitset ilma jäänud, oleks ta pidanud nägema, et teistel on ja temal mitte, kas ta siis äkki poleks hakanud muud- moodi mõtlema, meid süüdistama koguni? (Kaugver 1984, lk 131).

Justus Puustusmaa on elanud teadmises, et nad on loonud kindlalt piiritletud eluruumi ja ta ei võta omaks arusaama, et see kõik on olnud üksnes illusioon:

“Sa oled lontrus, et sa ka nüüd suud ei pidanud.”

“Arvad? Sa tahad siis, et ma teile teie illusioonid alles jätaksin? Palju nõutud, seenior. Minul ei ole enam ammu mingeid illusioone, miks nad siis teilgi peaksid olema.”

“Sa oled õudselt julm, Vahur...”

“Elu on julm, seenior. Ära pöörita silmi, mind ei raba enam miski. Saan oma aastad kätte ja lõpp. Kui välja tulen, pörotan kuhugi Siberisse või Kesk-Aasiasse, kus mind keegi ei tea, seal hakkab uuesti elama. Teid ma ka enam näha ei taha, jumal tänatud, et ema siia ei tulnud.”

.....

“...mina olin ... sind ja ema tingimusteta uskunud, olin arvanud, et olete maailma kõige ausamad inimesed ...”

“Mine ära. Meil ei ole teineteisele enam midagi rääkida. Ilmaaegu tulid. Aga ise tahtsid kõike teada, eks tea siis nüüd.... Tead, mul on isegi kahju, et ma teile mõlemale tookord näkku ei öelnud, mis teie suur moraal ja lugupeetud inimeste staatus tegelikult väärt on! Võib-olla oleks siis...” (Kaugver 1984, lk 232).

Vahur on isaga siiras, kuid just seetõttu on ta nüüdsest absoluutselt ükski. Ta löikab end lahti kõigest sellest, kuhu ta oleks justkui kuulunud. Justus Puustusmaa ei suuda aga taluda oma poja siirust ning otsekoheleid sõnu, sest tal puudub jõud või isegi oskus vaadata omaenda maski taha:

“hea küll, kumbki meist ei ole pühak, ei ole patuta. Aga me pole kurjategijad. ... Me pole kunagi kellegi vastu vägivalda tarvitanud... Me oleme ka sind, Vahur, seaduste austamise vaimus kasvanud. Me lõime sulle kõik tingimused, et sinustki saaks lugupeetud ühiskonnaliige, haritud ja tark ning energiline teoinimene.

Sinust ei saanud seda.

Ja meie pole selles süüdi.

Meie pole süüdi!

Aga kes on?

Justus Puustusmaa otsib tõde Vahuri klassijuhataja Kairi, oma kunagise armukese juurest:

“Mida me siis sinu arvates valesti oleme teinud? Konkreetselt? Ütle, kui tead.” ... Sa pole Vahuri kohta kunagi ühtki halba sõna öelnud, ...Ta on alati oma klassi liider olnud, ...”

“.... Liider küll, seda jah. Ja et ta andekas ning võimekas on, kinnitan ma ka nüüd....Vahur on lihtsalt egoist, praeguseks juba täielik väljakujunenud egoist.”

“Sa räägid väga kategooriliselt.”

“Ma räägin tõtt...”

“...Tema põhimõte oli lihtne ja ühene: kes mul teel ees on, selle lükkan kõrvale. Ta pani kõik teised tegema seda, mis temale kasulik oli.”

“Kuidas ta siis ikka komiteesse valiti?”

“Tähendab, sa ei saanud veelgi aru. Ta oli liider, selge?... Kui keegi teda tema ettevõtmistes takistada püüdis, siis tegi ta selle vaeseomaks, painutas oma tahte alla...”

“Hea küll, need teised võisid teda ju valida. Aga kuidas ta sellele kohale siis kinnitati? Miks kooli juhtkond... tema vastu ei astunud?”

Kairi ohkas.

“Imelik, kui vähe teie, isad ja emad, koolielust teate. Ei, pigem tuleks öelda: kui vähe te üldse ELUST teate... Vahuri võimed ja aktiivsus kasutati lihtsalt ära, tähtis oli ainult üks: et töö täie auruga käiks,... Tema puudusi hakati hoolega kirja panema alles nüüd, et kohtule tõestada: meie pole milleski süüdi ... (Kaugver 1984, lk 121–123).

Kasuprintsiibist lähtuv vastastikune hoolimatus kujundabki olulisel määral antud kolmanda topose inimestevahelist suhtlemist üldse ja nii ei julgetagi kedagi endale ligi lasta:

“... Kui me käime teiste inimestega väga kergekäeliselt ümber, pole meil mingit õigust soovida, et meiega teisiti käitutaks.”

“Noh, minu vastu on inimesed üldiselt kenad,” ütleb Ethel. Laura noogutab.

...

“Sa oled idealist!” ütleb Ethel.

“See kõlab nagu sõimusõna. Aga ma ei näe teist võimalust inimsuhteid parandada, kui et igauks oma käitumist kõrvalt jälgida püüaks. ...”

“Kuule,” küsib Ethel äkki tasa. “Riina ütles, et ma olen suur egoist. Ütle, on see tõsi?”

Laura vaatab talle otsa. Etheli silmad on nii siirad, nii kaitsetud, nii maskita... “Ei,” vastab ta pikkamisi. ...

... Laura teab, et uksest välja minnes seab sõbratar jällegi maski ette, et olla see lõbus ja sädelev Ethel. Mida raskem su hingel on, seda valjemini naera, on Etheli juhtmõtteks. Nõnda näeb ainult Laura maski taha ja kas temagi alati? (Peterson 1988, lk 34–35).

Ka Etheli vanemad ei tunne oma tüdrik. Nad arvavad, et

mitte kellelgi vanematest ei ole kodus nii daamilikku ja heade elukommetega tüdrikut kui Etheli omadel, aga pruugib tal majarahva nägemispiirkonnast välja jõuda... (samas, lk 136).

Ja ka Laura, tema lähim sõbranna mitte ega ka poisid, kes talle aina külge löövad, ei tea, milline Ethel tegelikult on:

“Ütle..., mispärast sa Ethelit ei salli?”

...Hanno muigab. “Sa tead, et mul on täitsa timmid nahkpüksid,” ütleb ta järsku.

“Tean. ... Muide, mis puutuvad siia nahkpüksid?”

“Puutuvad küll,” ütleb Hanno. “Ma kohe räägin sulle, kuidas ma selle sinu kauni, elegantse, hästikasvatatud ja heasüdamliku noore daamiga tuttavaks sain. See oli siinsamas ühel NST peol. Pärast peo lõppu hakkasin ühikasse minema, alevi rahvas ootas bussi. Mul olid jalas needsamad nahkpüksid. Ja siis oli seal see leedi koos mõne kaaslasega. Ja kui see leedi mind nägi, siis karjus ta: “Tulge eest, ma panen jalaga!” Tead miks? Sellepärast, et tal tuli tuju näha, kuidas kingajälj nahkpükstele peale jääb!”...

“Ma ei suuda parimagi tahtmise juures hästi arvata inimesest, eriti neiust, kes NIISAMA AJAVIITEKS on valmis juhuslikule möödujale jalaga tagumikku andma.” (samas, lk 94).

1980ndate 16–18-aastaste poiste arvates huvituvad tüdrukud üksnes poistest, kes on rikkad ning tutvustega:

Praegusi piigasid ei huvita enam romantilised kunstnikuhinged. Kui neid miski huvitab, siis hilbud, seltskondlik positsioon, raha-raha-raha ja kõrtsiõhtu... (samas, lk 22).

Ethel teab näiteks, mida tähendab õigesti elamine. Avalikult tuleb suhelda inimestega, kes su mainet ei riku:

... Ethel tunneb endas moraalset kohustust Laura juurest läbi minna ja teda veel kord peole meelitada. Las tuulutab ennast natuke...

Jah, Laurale võib Ethel oma kõige salajasematest mõtetest rääkida, aga mis parata, seltskonda temasukusega ei lähe. Ethel on täiesti valmis täitma oma lubadust Laura peole viia, aga sellega tema kohustused Laura vastu lõpevad..

Leiab sõbratar kellegi, on hästi, kui ei leia — milles Ethel süüdi on?

Omamoodi kahju, et ta selline isemoodi on, aga mis parata, välimust ja sära tal ei ole ja Ethelilt küsitaks kindlasti, mis hernehirmutist ta kaasa veab. Parema oma marki hoida. Aga tehnikumi ukseni — palun! (samas, lk 17–18).

Laura saab siiski aru, mispärast Ethel temaga peol nagu teretuttavaga suhtleb:

... kui üldse suhtleb — ärgu ta arvaku, et Laura sellest aru ei saa! (samas 1988, lk 15).

Laura ütleb Ethelile, et ta on, nagu Ulkagi, eluheidik:

“No kuule, Ulka päris selline nüüd ka ei ole! Sa lihtsalt ei tunne teda!”

“Kas sina tunned?” küsib Ethel.

“Ei,” vastab Laura pärast pausi. “Ma ainult tunnen, et ta on samasugune heidik nagu minagi.”

“Teid on jah elust kõrvale lükatud ja miskipärast on teile meeldinud sinna jäädagi!”

Laura hammustab huulde. Need Etheli sõnad on väheke liiga soolased. Kuid ta ei hakka selgeks tegema, et asi pole ainult heidikutes endis. Probleem on selles, et inimesed ei julge olla nad ise. Selleks, et mitte olla heidik, tuleb tõrjuda neid, keda liidrid tõrjuvad, pikemalt juurdlemata selle üle, kas inimene on tegelikult põlgust väärt või ei; riietuda nii, nagu liidrid riietuvad ...; käituda nii, nagu liidrid käituvad. Vastasel korral lülitatakse sind lihtsalt seltskonnaelust välja, naerdakse ja mõnitatakse, ole sa siis milline tahes. Väljaheidetu jätavad sõbrad maha ja kõigest väest püüab ta oma gruppi tagasi roomata ning edaspidi mitte teistest erineda....

(samas 1988, lk 32–33).

Nii ei julgegi paljud 1980ndate noored välja näidata, kes nad tegelikult on ja kas nad seda isegi teavad. Osa nendest tahavad olla sellised nagu teised. Nagu need, kes oskavad viimase moe järgi riietuda ning kelle keha ei ole tantsupõrandal krampis ja kohmakas. Tahetakse olla nõ pop, sest

keegi ei tee sinuga tegemist, kui oled teistmoodi... (samas, lk 15).

Nende vanemad ei tea laste muredest midagi, sest

vanemate meelest on ainult siis kõik korras, kui poeg või tütar normaalselt sööb, hästi õpib ja ainult korralike vanemate lapsi koju toob (samas, lk 4).

Antud toposele näibki olevat iseloomulik, et osa vanemaid kasvatavad oma lapsi pigem kohustusest täita see ülesanne korralikult — st sotsiaalselt aktsepteeritud — lõpuni, kui armastusest laste vastu:

“ ... Aga ma tahan, et me mängiksime lahtiste kaartidega. Kas neil on vahekord?”

“...Jah.”

“Ja sa sallid seda?”

“Kuidas saaksin mina seda takistada? Pean tüdrukut kogu aja luku taga või?”

“Ammu juba?”

“Möödunud aastast.”

“Sa peaksid teadma, et Birgit oli siis veel viieteistkümnene. Selle poisi võiks kinni panna.”

“Jäta!” ... ”Seda ei tohi keegi teada saada!”

“Kuidas sina selle avastasid?”

“Ta ise ütles.”

“Mismoodi? Ma ei kujuta ette, kuidas üks viieteistkümnene tüdruk oma emale sellest räägib!”

“Ta tuli lihtsalt mu juurde ja ütles: ema, võta teatavaks, et ma ei ole enam tütarlaps.”

“Ja sina?” “Mis mina?”

“Kuidas sa selle teate vastu võtsid?”

“Nii nagu oli. Mis ma oleksin pidanud tegema? Juukseid katkuma, tüdrukut peksma hakkama...”

Silmitsesin teda, viivuks hakkas mul temast isegi kahju. Ta oli oma keerdukiskunud emaarmastuses paljuski süüdi...ta oli praegu ainult õnnetu naine, kelle senine elumudel oli kokku varisenud... Kui palju kahetses ta selle juures Birgitit, kui palju iseennast, jäi muidugi lahtiseks... (Kaugver 1988, lk 112–113).

Ka Jürgen Moorasti kasuisa Sten Suurhans on Jürgenit kasvatades täitnud lihtsalt formaalselt oma kohustust. Seda tundeta, et ta Jürgeniga ka kuidagi sisemiselt seotud oleks. Side Jürgeniga on Sten Suurhansule eelkõige juriidiliselt määratletud seos:

“... Ma ei hakka keerutama ega vabandusi otsima. Lühidalt, sul tuleb meie majast lahkuda.”

See, mis ta ütles, oli nii uskumatu, et ma lihtsalt ei taibanudki. ...

“Kuidas — lahkuda? Kuhu? Mis see tähendab?”

Sten ohkas kergelt...

“Pole parata, tuleb kõik üksipulgi lahti harutada, et sa hakkaksid aru saama. Kuula siis. Kui me sinu emaga abiellusime, tahtsin ma sind adopteerida. Lapsendada, noh. Sa oleksid siis praegu Jürgen Suurhans... Sinu ema ei olnud sellega nõus. ... Ühesõnaga, sa jäid edasi Jürgen Moorastiks...”

“Edasi.”

“Juriidiline konks seisab nimelt selles, et kui sa oleksid Jürgen Suurhans, kui ma oleksin saanud su adopteerida, siis ei oleks mul mingit õigust praegu seda juttu rääkida. ...Niisiis, sa ei ole ... juriidiliselt minu poeg...On see sulle arusaadav?” Mulle polnud midagi arusaadav, minu maailm varises järsku mu oma silmade all rusudeks... (Kaugver 1987, lk 156–157).

Jürgen eeldas ilmselt, et olles Suurhansuga kui isa ja poeg koos elanud, kuuluvadki nad kokku ja seepärast ei suudagi ta nüüd oma kasuisa mõista, kuid samas mõtleb ta ise tegelikult samamoodi kui Suurhans:

“On sul veel küsimusi?” “Jah. Mul on kodus üks hoiuraamat, selles on arvel kaheksa tuhat kolmsada rubla. Kõigi nende aastate jooksul laekus sinna peale alimentide iga kuu nelikümmend rubla. Selle raha saatsid ju samuti sina, eks ole? Miks sa saatsid?”

“See oli minu kohus.”

“Vale. Sa ei olnud selleks kohustatud. Ma uurisin kõik järele, tegin endale selgeks.”

“Sul on asjast vildakas ettekujutus. Ma ütlesin, et see oli minu KOHUS, mitte kohustus.”

“Mis vahe neil on?”

“Oluline vahe. Kohustused pannakse mulle peale teiste inimeste ja seaduste poolt, KOHUSE võtan endale ise. Pea meeles, et kohusetunne ei tähenda mitte oma juriidiliste kohustuste täitmist, vaid seda, mida see sõna sisaldab: OMA KOHUSE TUNNETAMIST. Sa oled minu poeg, minu kohus on sinu käekäigu eest hoolitseda. Seda isegi siis, kui sa ei tahaks seda.” (Kaugver 1987, lk 234).

Käesoleva topose noored elaksid niisiis justkui täiesti piirideta maailmas. Kõik asuks nagu kusagil silmapiiri taga, kuid ka silmapiir ise on ainult hägune määratlematus. Isegi selline lähedus, mis peaks olema käegakatsutavas kauguses — kodu, vanemad, õed-vennad, sõbrad — on selle topose noortele üksnes näivalt sealsamas lähedal. Ollakse koos, kuid ühtaegu ometi üksteisest kaugel. Lähedus kui selline on kadunud kuhugi tundmatusse kaugusesse. Nii näibki, et keegi ei vastuta kellegi eest ega tunne kellegi ees kohust, kuna kellegagi ei oldagi sisemiselt lähedaselt seotud, sest kellelegi ei julgeta näidata oma ehedat *Mina*. Ja kas keegi üldse isegi teab, missugune on tema päris oma *Mina*? Inimesest on saanud ka iseenda jaoks lihtsalt üks kauge võõras. 1980ndate aastate noorte iseenda lähimaks läheduseks on nende üksindus ehk *Mina* kui lähedale tulnud kauge kaugus, mistõttu võibki justkui öelda, et kauge on kõik.

Vaadates tagasi loodud kolmele toposele, tundub taoline ilmsikstulnud arengu-tee olevat ka loogiline ning ehk isegi paratamatu, sest jõudis ju kunagine pidetute ehk nn (e)tapi-põlvkond lõpuks oma tagaigatsetud oma-maailma, mida juhtida ja valitseda. Nende loodud maailma piirid on aga tähenduslikult nii paindumatud, et isegi nende endi lastel on juurdepääs sinna raskendatud. See kinnitab vaid antud põlvkonna (e)tapilisust ning nende oma-maa osutub nende jaoks seega paratamatult omaloodud vanglaks. Seetõttu näib ka loogiline, et need, kes 1960ndate aastate alguses olid 18-aastased ning kes meie käsitusel said nimetatud minevikuta tulevikupõlvkonnaks, on 1980ndateks aastateks üles kasvatanud uue pidetu generatsiooni. Põlvkonna, kel puudub paik isegi (e)tapina.

3.1.4. Kokkuvõttev analüüs

Alapeatükkides 3.1.1, 3.1.2 ja 3.1.3 käsitletud toposed kirjeldasid väga erinevas ruumajas sündinud eesti põlvkondade vastastikuseid mõjusuhteid (vt joonis 1).

Kui lähtuda inimeste sünniaegadest, siis hõlmavad ülalkirjeldatud toposed kuut erinevat põlvkonda:

- I Aarne (aga ka Justus Puustusmaa, Sten Suurhansu jt) vanavanemad, keda antud töös esindab tädi Ida, sündinud umbes 1890–1900,
- II Aarne (Justuse, Steni) vanemate põlvkond, sündinud umbes 1915–1920,
- III Aarne (Justuse, Steni) generatsioon, sündinud aastatel 1942–1944,
- IV 1970ndate aastate noorte (Tuuli, Bianka, Nele, Silja, Indreku jt) vanemate põlvkond, sündinud umbes 1930–1935,
- V 1970ndate aastate noorukite põlvkond, sündinud ligikaudu 1952–1957,
- VI 1980ndate aastate noorukite (Vahuri, Etheli, Laura) põlvkond, sündinud umbes 1965–1970, kes potentsiaalselt on Aarne, Justuse, Steni jt lasteks.

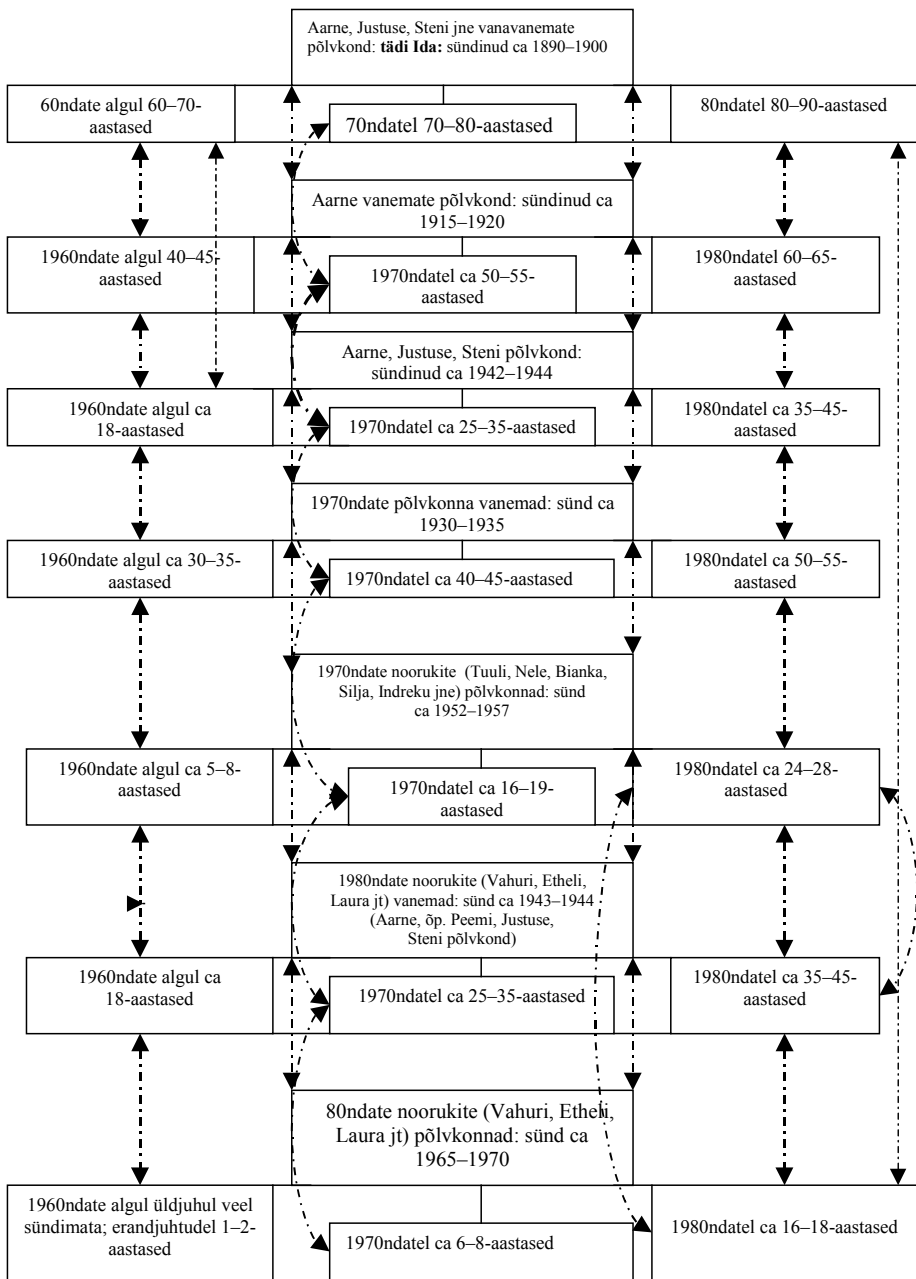
Sündinud küll erinevatel aegadel, on joonisel 1 kujutatud põlvkonnad ometi käsitatavad ruumajaliselt ühe samaaegselt ehk sünkroonis elava semiootilise väljana või siis intersubjektiivse sünkronisatsioonina, sest

- 1.) ei ole ju sugugi välistatud, et tädi Ida, olles 1980ndatel aastatel umbes kaheksakümne- kuni üheksakümneaastane, ei võiks olla vanavanavanemaks Aarne lastele;
- 2.) ilmneb, et ka Aarne generatsioon figureerib väga erinevates koosolemise semiootilistes väljades. Nii võiks Aarne olla Tuuli, Nele, Bianka, kuid ka Vahuri ja Etheli õpetaja. Samuti pole välistatud, et Aarne/Peem ei saaks töötada 1970ndatel koos õpetaja Korneliga ta kolleegidena.
- 3.) Tuuli, Silja jt põlvkond oli kaheksakümneandel aastatel jõudnud sellesse ikka, et oleksid võinud õpetada koolis Aarne või siis Justus Puustusmaa lapsi. Antud tekstis esindab nimetatud noort õpetajate generatsiooni Kairi. Aarne õpetaja Kornel, kes 1980ndatel oli ca 50–55-aastane, võinuks samuti olla näiteks Vahuri õpetaja.

Joonisel 1 kujutatuga tahame näidata, et väärtusorientatsioonid kui sellised kujunevad alati väga erinevate põlvkondade ja erinevas vanuses ning ka erinevate tõekspidamistega inimeste vastastikusest koosmõjust. See tähendab, et dialog kui tähendusrikkeline kommunikatsioonivorm on pidevalt pinnaseks mingi uue tähendusvariatsiooni tekkimisele.

Joonisel 2 kujutatud intersubjektiivses sünkronisatsioonis võivad näiteks omavahel dialoogis olla Vahur ja tädi Ida. Kusagil Justus Puustusmaa või Aarne mälusopis peitub aga teadmine sellest, millised olid kunagi tädi Ida ootused 1960ndate aastate noorte ning elu suhtes üldse.

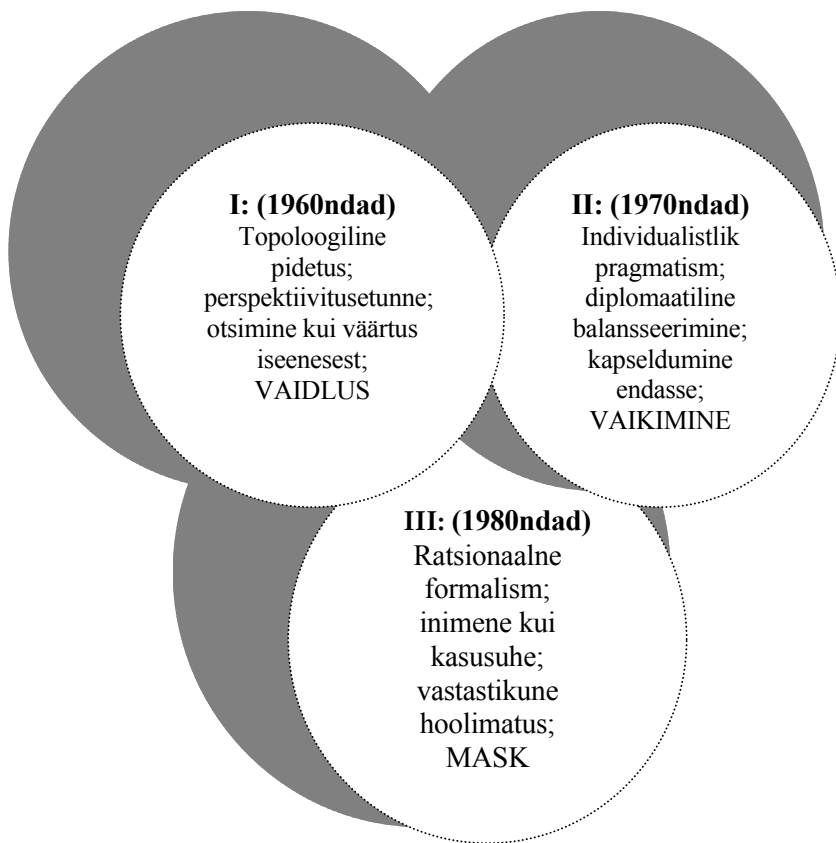
Aarne/Justus Puustusmaa EI TAHTNUD 1960ndatel MIDAGI MÄLETADA sellest, mida teadis tädi Ida, kuna see teadmine RIKKUS selle põlvkonna PUHTA ANKEEDI. (E)TAPINA otsis see põlvkond OMA KOHTA elus, lootes, et kunagi saavad nendest AUTORITEEDID, kes hakkavad määrama TEISTE ELUDE ASUKOHTA. Ka esimese topose õpetaja Korneli hoiak, et tuleb osata OLLA VAIKSELT, kõlab läbi kogu joonisel 2 kujutatud tähendusliku ruumi. Nii VAIKIVAD topose II noored, just nagu KARTES ÜKSTEIST USALDADA ja topose III “vanad” ja “noored” on üksteisest kaugenenud sel määral, et VAIKSELT OLEMINE on muutunud VAIKUSEKS, mis LÖÖB. Esimese topose AJALOO KERJUSEST on saanud varakas ning positsiooniga mees, kes peab ennast ÜHISKONNA SEADUSEKS. Tema koht pole enam KAHE MAAILMA PIIRIL, vaid ta balansseerib AMETLIKU SEADUSE ning TEMA OMA-MAAILMA SEADUSE PIIRIL. Kunagi ei tahtnud Aarne mõelda nii nagu teised, kuid Justus Puustusmaa eeldanuks oma pojalt just sellist mõtlemisviisi, siiski selle erinevusega, et tema teised ongi just nagu ta ise. Nagu Tuuli vanemad, ootab Puustusmaagi Vahurilt TÄNU, kuid saab vastuseks LÖÖGI, sest Vahuri põlvkond elab hingetus maailmas, olles LUGUPEETUD ÜHISKONNA KERJUSED.



Joonis 1. Eesti põlvkonnad intersubjektiiivse sünkronisatsioonina



Joonis 2. Dialoog intersubjektiiivse sünkronisatsiooni konstitueerijana



Joonis 3. Eesti noorte elufiktsioonide toposed iseseisvate tähendustervikutena

Seega joonis 2 näitab kokkuvõtlikult, et iga mis tahes toposest pärinev lausung kui hinnanguline positsioon (vrd Bahtin 1987) võib kas vahetult või implitsiitse mäluna moodustada ükskõik missuguse teise topose tähendusega teatud ühtse terviku. Erinevate tähendusruumidena moodustavadki topos I, II ja III sel moel ühe semiootilise mõjuvälja — fiktsiooni nõukogude eesti *Minast* kui polüfoonilisest ruumajast.

Koos-olemine kui polüfooniline protsess ongi nimelt tänu sellele mõistetav kui singulaarne iseolemine. See aga loomulikult ei välista, vaid lausa eeldab sarnaselt polüfoonilisele muusikateosele, et igat häält ehk siis topost kui iseseisvat tähenduslikku osaüksust iseloomustab mitmehäälses tervikus vaid talle iseloomulik liikumistee (ehk meloodiajoonis) jne — st igal toposel on siiski oma laul. Ülaltoodud joonisega 3 tahamegi täiendavalt osutada, kuidas toposed iseseisvate, kuid tähendusnihklike tervikutena on vastastikusel dialoogis. Singulaarse tähendustervikuna seisab topos kui selline “mina” ütlevana *sina*-piiril. Nõnda on topos kui selline ühtaegu tähenduse modifitseerija ning ka ise tähenduslikult modifitseeruv.

Topos I: *Lähedus on lähedal ja kaugus on lähedal — kõik on lähedal* (1960ndate algus — 1970ndate aastate algus)

TOPOLOOGILISEST PIDETUSEST ja PERSPEKTIIVITUSETUNDEST sünnib VAIDLUS, et OTSIDA inimest, kes suudaks ja oskaks elada mäluta, mis vanemal põlvkonnal on olemas, kuid millest ei tohi avalikult rääkida. Antud topose noorte vaidlustes ning arutlustes peituks seetõttu nagu varjatud küsimus: “Kust algab meie koht?” Vastuseks on aga VAIKIMINE.

Topos II: *Lähedus kaugeneb — kaugus on staatiline liikumatus* (1970ndad aastad)

Tuleb osata VAIKIDES kannatada ning DIPLOMAATILISELT BALANSSEERIDA keelatu ja lubatu piirimail. On KASULIK teada, millest, kus ja kellega tohib rääkida, sest teiste kaasteadmine võib elu perspektiivitukski muuta. Rääkida tuleb osata PRAGMAATILISELT VAIKIDES. Antud topose noorte VAIKIMINE küsib aga: “Miks ei mõista mina sind ja sina mind. Mispärast ei oska me koos olla?”

Topos III: *Lähedus on kaugel ja kaugus on lähedal — kõik on kaugel* (1980ndad aastad)

Antud topos annab aga ülaltoodud teise topose vaikivale küsimusele vastuseks, et sel küsimusel endal puudub juba igasugune RATSIONAALNE tuum, sest koos ollakse, kui see on KASULIK ja FORMAALSELT kuulutaksegi ju kokku, sest kasu saab lõigata ning jagada üksnes vastastikku: sinu MASKI TULUST tõmban MASKI mina, mis sulle KULU ja sina siis oled SULUS. Nn sulu-noored küsivad: “Aga kust algab vastastikuse hoolimise ruum?”

Eesti noorte elufiktsioonide analüüsi ning interpretatsiooni lõpetame üldistusega sellest, missuguseid arengutendentse on võimalik eristada nõukogude Eesti noorteidentsuses kui erinevaid ajaperioode sisaldavas semiootilises terviktoposes:

- 1.) 1960ndate põlvkonda saab määratleda kui otsivaid idealiste, kes püüavad leida endale kui pidetule kultuurimälule oma-ruumi;
- 2.) 1970ndatel on 60ndate noored muutunud küünilisteks kahtlejateks, kes jälgivad elu nagu distantsilt, sest nende põlvkonna jaoks on ruumid ikka veel nõö täis;
- 3.) 1970ndate põlvkonna noortele ei ole otsimine iseenesest enam väärtuseks: nad on kainelt pragmaatilised, mõistes, et inimese *Mina* kui selline võib seostuda ebameeldiva vaikusega;
- 4.) Need, keda 70ndatel võib veel määratleda otsivate idealistidena, tunnevad end teiste noorte hulgas üksildaselt;
- 5.) 1980ndate noored on sarkastiliselt küünilised ja halastamatudki, sest nad teavad, et inimese *Mina* kui selline on ebaääras; ometi on just *Mina* nende ainsaks nn oma-kohaks, kuna kultuurimäluna puudub neil see paik, mis neid kellegagi seoks.

3.2. Ida-Saksa noorte elufiktsioon

Järgnevaga otsime vastust küsimusele, kuidas kujunes Ida-Saksa noorte identsus. Poliitilises mõttes võib tõmmata paralleele pärastõjajärgse Eesti ning Saksamaa arengute vahele, sest mõlemad riigid — tegelikult aga Saksamaa tervikuna — olid okupeeritud maad. Kui Eesti jäi üldse oma riigita, siis Saksamaa jagati 1940ndate aastate lõpul ju tegelikult kahte tsooni. Nimetus *tsoon* kujuneski Lääne-Saksa igapäevases kõnepruugis Ida-Saksamaa tähistuseks, mis väljendas läänlaste pejoratiivset suhtumist nendes, kes elavad erirežiimiga piirkonnas²¹ (vrd Heiduczek 1968). 1961. aastal betoneeriti Saksamaa tsooneeritus müüri ja võrreldes varasemaga komplitseerus suhtlemine nende piirkondade vahel veelgi.

Saksa sõjajärgset põlvkondadevahelist kogu intersubjektiivset sünkronisatsiooni võib eelnevast tulenevalt iseloomustada sõnaga *dissimilatsiooniprotsess*²², sest sakslaste kooselamine ühel territooriumil oli kultuurilises mõttes muudetud füüsiliseks kauguseks, mis laienes veelgi pärast Berliini müüri ehitamist 1961. aastal (Müller 1999). Intersubjektiivse sünkronisatsiooni diakroonilisest aspektist vaadatuna, oli see samas siiski lähedane kaugus, sest sakslasi, kes olid sündinud ja üles kasvanud ennesõjajärgsel Saksamaal, ühendas koos läbielatud kultuuriline minevik — ühine ja isiklikult kogetud mälu kui mäletamine. Põlvkonnale, kes 1960ndate alguses olid 18-aastased, oli see aga eelkõige vanemate mälu, millest neil endil olid üksnes ähmased mälestused.

3.2.1. Topos I: Lähedus on lähedal ja kaugus on lähedal — kõik on lähedal

Noored, kes 1960. aastal olid 18-aastased ja elasid SDVs, olid sündinud umbes 1943.aastal (vrd joonis 4). Sõja lõppedes olid nad ligikaudu kaheaastased ning SDV moodustumise ajal umbes kuuesed. Mäletava kogemusena oli nimetatud põlvkond seotud eelkõige eluga SDV-s. Põlvkondadevahelise intersubjektiivse sünkronisatsiooni lülina iseloomustab neid, nagu 1960ndate 18-aastasi Eestiski, pidetus kultuurilise järjepidevusena. Nad elasid piiril nii füüsilises kui semiootilis-kultuurilises mõttes. Sealjuures teadmata, kummal pool piiri asub tegelikult nende päris-oma-koht. Ajalis-ruumilises tähenduses on nad sarnaselt eestlastele käsitatavad minevikuta tulevikupõlvkonnana, kelle elu näiski algavat vaid olevikulisest nüüd-ruumist. Antud topose loomisel võtsime aluseks Christa Wolfi jutustuse “Poolitatud taevas”, mis on 18–19-aastase Rita Seideli, ta kihlatu 29-aastase Manfred Herrfurthi, umbes 30-aastase Ernst Wendlandi jt arengulood. Kasutanud oleme ka Werner Heiduczecki romaani “Hüvastijätt inglitega”.

²¹ *Tsoon* (kreeka keeles *zōnē* — vöö, ala) tähendustena on “Vöörsõnade leksikonis” (Kleis, Silvet, Väari 1978, lk 636) loetletud järgmised sõnad: vöönd, vööde, maariba, piirkond, erirežiimiga ala.

²² Dissimilatsioon on sarnase erinevaks muutumisprotsess (Kleis, Silvet, Väari 1978)

“Poolitatud taevast” on jutustus sellest, kuidas erinevate põlvkondade ellu suhtumised üksteisega näiliselt haakumata siiski kokku pörkuvad. Jutustuse tegevus toimub Ida-Saksamaal ajal, mil *kogu maa oli ärevil ja minekumeeleolus* (Wolf 1996, lk 16). Jutustuse keskmes on noor, naiivne ja usaldavalt avatud Rita Seidel, kes on tulnud väikesest külakohast linna õpetajaks õppima ning asunud elama oma kihlatu Manfred Herrfurthi juurde:

Ühel külmal aprillipühapäeval, kui Rita sisse kolis, näitas Manfred oma tulevasele naisele vanemate korterit.

“Minu elamispuusärk. Jagatud ehupuusärgiks, söögipuusärgiks. magamispuusärgiks, keetmispuusärgiks.”

“Mispärast?” ...

“Sest siin ei ole kunagi midagi elusat juhtunud”... (Wolf, lk 27)²³.

Erinevalt kõigi ja kõige vastu sõbralikust ning avatud Ritast, on Manfred sulgunud umbusklikult iseendasse. Ta vihkab enda, oma vanemate ning rahva minevikku ja ei suuda mõista ka olevikku, milles elab. Ta arvab, et saksa rahvale on olevik ja tulevik ajalooliselt hiljaks jäänud:

“Mida te silmas peate?” küsis Wendland.

“Ühte pisiasja”, vastas Manfred, “fakti, et teatud jõupingutused on selle maa jaoks liiga hiljaks jäänud. Ajalooline hiline mine — seda peaksime meie kui sakslased ju teadma!” ... See, mida teie vajate, need on murdumatud kangelased. Mida te siit leiate, on katkenud põlvkonnad. ...”

... “Mispärast ei taha keegi mõista, et meie kõik oleme ilma vanemateta üles kasvanud.” (samas, lk 171–172; lk 19).

Rita ei suuda kunagi põhjani mõista Manfredi sarkastilist kibestumust, sest ta ei ole ise läbi elanud taolist Manfredi mälu piinavat minevikku kui ühiskogemust. Ritale on adumatu Manfredi suhtumine, nagu oleks kogu elu juba möödas. Olles Manfredist kümme aastat noorem, on Rita minevikust vaba. Manfredile on mälestused aga needuseks ja nii otsib ta puhastumist Rita puutumatuses:

Manfred ... sukeldus Rita kõrval enda lapsepõlve ja noorusesse. Ta pesi ennast puhtaks hirmudest ja hädadest, kibedusest ja häbist, mis olid temas nondest pooleldi mitteteadlikest aastatest. Ka see, millest ta selgelt ei rääkinud — sest mitte kõik ei ole väljendatav — tuli tema küljest nüüd lahti ja Manfred tundis kergendust nagu varem mitte kunagi. ...

“... sina oled kahjuks laps ja mina olen kahjuks vana mees. See ei lõpe hästi.”

“Ma rikun su ära,” ütles Manfred.

²³ Peatükis 3.2 kasutatud saksakeelsete kirjanduslike tekstide tõlked pärinevad käesoleva töö autorilt.

On paradoksaalne, et Manfred, kes ise nimetab end vanaks meheks, mõjub tegelikult abitu ja sisemiselt kindluseta poisikesena 18-aastase Rita kõrval, kes teab, et ta tahab saada õpetajaks ja kes ei kahtle oma eesmärgis. Rita elab olevikus ja mõtleb tulevikule. Ta on kindel, et tema elu kulgeb nii, nagu ta otsustanud on. Manfredi olevikku piinab aga minevik. Ritas, kelle mälu on “puhas” teda vaevavatest minevikukogemustest, leiab Manfred pidepunkti, et end mitte kaotada:

“Mida sa otsid?” küsis Rita hirmunult.

“Ühte kindlat punkti,” vastas Manfred. “Inimene vajab seda, et ennast mitte päriselt kaotada...”

“Minu juurest otsid sa seda?”

“Kust siis veel?” (samas, lk 180).

Mälu otsib seega toetust mitte-mälu juurest, kogemus mitte-kogemuse juurest, sest mälu kui kogemus muudab inimese nägijaks ja nii näeb Manfred olevikus selgelt seda, mis Rita üksnes rahutuks, ärevaks ja hirmunukski muudab. Rita tajub, kuid ei teadvusta endale, et inimesed tema ümber on haaratud sügavast ebamugavustundest; et nad on tigidad ja pinges (samas, lk 181). Murelikult märkab Rita, et isegi tema õpetaja Erwin Schwarzenbach on klassi astudes pingul, *otsekui ette valmistatud teatud liiki üllatuseks, teatud liiki võitluseks* (samas). Hiljem, kui Manfred on juba Läände läinud, küsib Rita endalt:

Kas jäi õigus Manfredile? Ja mul ei olnud õigus?...

Sa ei pea vastu, ütles Manfred alati. Sa ei tunne elu. Aga tema tundis, arvas ta. Ta teadis, et selga tuleb tõmmata kaitsevärvi, et kellelgi ei oleks võimalik sind ära tunda ning hävitada. Ta teadis seda ja see muutis ta üksildaseks, ka kõrgiks. Mõnikord kibestunuks. Minul seevastu ei olnud iial hirmu kaotada iseennast. Enne, kui tema mulle seda öelnud ei olnud, polnud ma kunagi tulnud mõttele, et oleme sündinud ebasoodsasse aega. ...

Kas Manfredil oli niisiis õigus..., kui ta alati ütles: tänapäeval ei ole armastus võimalik. Pole sõprust ega lootust eneseteostamisele (samas, lk 106).

Rita väsis Martini hingelise koorma pärast vastutuse enda peale võtmisest ning puhkust leiab ta suhtlemisest Ernst Wendlandiga:

Mõlemad autos vaikisid. Rita sai aru, mispärast ta tegelikult oli Wendlandiga kaasa sõitnud: mitte tema pärast. Iseenda pärast. Et saada puhata, mitte millelegi mõelda, mitte millegi eest vastutust kanda. — Kannan ma siis muidu vastutust? küsis ta endalt imestunult. Ja muidugi. Sa tead seda ju isegi (samas, lk 184).

Koos Wendlandiga tunneb Rita end kergelt, sest too huvitub tema kooliprobleemidest, eksamitest. Wendland elab olevikurütmis, ehkki on Manfrediga ühe-ealine. Ta ei probleemitse mineviku üle sellisel viisil nagu Manfred. Tema jaoks on minevik ainult üks eluetapp — vahemaa, mis läbi käidud ja möödas.

Sõja ajal teenis Ernst Wendland õhujõudude abiväes. Ta oli siis alles roheline poisike. Neljakümne viiendal aastal saatis vana veltveebel rühma, kuhu ka Wendland kuulus, ära koju. Neliteist päeva marssis ta koos sõbraga Hamburgist väikesesse Harzi linnakesse. Ühe öö sai ta magada oma voodis. Koidu ajal oli läbiotsimine. Nõukogude patrull ajas mingeid nn tähtsaid ninasid taga. Wendlandi juurest leiti aga püstol, mille ta tee pealt üles korjanud oli.

“Kolm aastat olin ma siis Siberis, kaevanduses. Ebaloogiline, eks ole? ...Kas ma sellepärast eluga pääsesin? Ma ei tea muidugi, mis ma siin teinud oleksin. Seal igal juhul saatsid nad mind kolmanda aasta järel antifa-kooli. Kui ma tagasi tulin, oli minu esimene tee FDJ-i. Mu sõber, kellega ma koos koju tulin, on muuseas ammu Läänes... (samam, lk 126–127).

Kui Manfred otsib unustust, seda leidmata, siis Wendland on justkui mäletada ning seetõttu usub ta, et elab uues ühiskonnas ning usub inimesesse kui sellisesse. Manfred ei usu. Oma kirjas, mille ta saadab juba Lääne-Berliinist, kirjutab Manfred:

...kas teid isegi nüüd, Moskva parteikongressi paljastuste valguses, ei haara õudus inimloomuse pärast? Mis tähtsus on ühiskonnakorral, kui üksiku hirm ja õnnetus on kõikjal ajaloo põhjaks... (samam, lk 161).

Manfredi mälu “näeb”, et ühiskond, kus tema on üles kasvanud, kestab SDV-s edasi: käib tühjade kõlavate fraaside leierdamine, et varjata pealekaebamist, äraandlikkust jne:

Alles siis, kui Martin Jung ülikoolist välja heideti, muutus Manfredi süngemeelolu jäiseks külmuseks ning avalikuks vihaks. Ainus järeleandmine, mille ta Ritale tegi, oli käik Rudi Schwabe juurde, et Martini eest rääkida. “Iseenda pärast ei teeks ma seda kunagi!” ütles Manfred. Tagasi tuli ta meeleheitel, rahuldustunde ja küünilise resignatsiooni seisundis, mis oli tema juures uus. Kummalisel kombel sai ta rahuldust sellest, et Rudi Schwabe oli näidanud end just täpselt selle tossikesena, kelleks Manfred teda tükk aega pidanud oli.

“Kuidas ta mulle otsa vaatas, kui ma ütlesin, et Martin on mu sõber! Nagu oleks ebaloogiline nimetada end väljaheidetu sõbraks! Sinu sõber? Ah nii... Me peame su sõbra kahjuks eksmatrikuleerima. ... Igatahes ei ole ta küps õppima ülikoolis. Aga sa tead ju: meie ei loobu ainsastki inimesest. ...Ja nii edasi. Kogu see fraaside joru.

.....

“Aga mis siis üldse Martiniga juhtus?” küsis Rita vahele. Mis juhtus? Närvid ütlesid üles. Ühel tehase koosolekul olevat ta püsti tõusnud ja neile näkku öelnud, kes nad tegelikult on: intrigandid, ignorandid, vanameelsed. Selle eest karistatakse. Ja härra Schwabe on täideviiv organ. “Kuidas see kõik mind oksele ajab!” (samam, lk 163–164).

Rita usub aga veel, et sellised inimesed, nagu Rudi Schwabe, pole tegelikult elus ülekaalus ning ta elab kokkupuudet sellistega raskelt üle. Manfred nimetab teda üleliia tundlikuks:

“Mu jumal,” ütles Manfred. “Kas sa võib-olla pole liialt tundlik?”
“Sellest pole midagi,” oli öelnud ka Schwarzenbach, “just tundlike vajame me. Mis kasu on meil tuimadest nürimeelsetest?”
“Sellel on hea rääkida,” ütles Manfred. “Mina võin tundlikele ainult soovitada oma tundlikkusest lahti saada. — Noored inimesed tormavad ellu ülespuhutud ideaalidega, kokku puutuvad nad karmi maailmaga — valusasti...”
Rita: Sa, Manfred, teed näo, nagu oleks sul kõik juba selja taga. Schwarzenbach oli täpselt samamoodi nõrдинud kui mina, kui ma talle rääkisin, mis täna juhtus: Mangold süüdistas keset tundi meie noort ühiskonnateaduste dotsenti, et see mingi tähtsa lause oli valesti tsiteerinud. Dotsent on nagnüü täiesti ebakindel ja vaatab pidevalt ringi, et kas ta midagi valesti ei tee. Mangold tunneb kõiki tsitaate peast ... Kuidas dotsent ehmatas...
“Igal progressil on oma hind,” ütles Manfred. “Et me peame hakkama saama selliste Mangolditega, see on meie hind.”
Ei, mõtles Rita. Mina ei usu seda. (samas, lk 117).

Ja ometi puudutab Mangoldi-sarnane juhtum valusasti ka Ritat, kui tema pinginaaber Sigrid väljapääsmatusse olukorda satub. Nimelt Sigridi vanemad “läksid ära” koos kahe väikese õe-vennaga — igaüks teadis, mida see tähendas. Sigrid oli nende plaanist teadnud:

...Kui nad sellest teada saavad, lendan ma instituudist.
Sigrid teadis: on ainult üks tee. Siiski ootas ta veel päeva ja Rita ei avaldanud talle survet.
.....
Ja kui siis mingil tähtsusel puhul küsiti, mis elukutse tema isal on, vastas Sigrid kõhklemata: “Tema läks ära.”
... mõne hetke pärast kerkis Mangoldi hääl, teravalt ja kuivalt: “Ja peale sinu ei teadnud seda keegi?”
Siis ütles Rita rahulikult, et tema teadis.
...Kena vandenõu! Tööline lahkub oma riigist, oma vabariigist. Tema tütar petab seda sama riiki. Tema sõbranna, kes täpselt samamoodi töölisriigi stipendiumi eest õpib, toetab sõbrannat.
“No sellest me veel räägime.” Mangold rääkis kaua....
Rita vaevalt kuulas teda, kuid vaatas talle tähelepanelikult otsa. ... Kas siis keegi peale tema ei märganud, kui õõnsalt kõlas iga sõna Mangoldi suus? Kui naeruväärne oli tema paatos!
.....
“Kellele te räägite?” küsis Erwin Schwarzenbach ...
“Kui vana te olite sõja lõpul?”

“Kaheksateist”, ütles Mangold kõheldes, nagu paljastaks ta intiimset saladust. ...

Nad istusid veel kaua koos. Karistustest ei olnud enam juttu. Mangold vaikis. Ta oli haavatav inimene...

“Tõenäoliselt,” ütles Rita õhtul Manfredile, “on ta palju halbu kogemusi läbi elanud, et inimestesse uskuda ei suuda.”

“Ja sina?” küsis Manfred. “Sina usud — inimestesse?”(samas, lk 146–158).

Ja siis järsku Rita enam ei usu tingimusteta inimese kui sellise headusse. Ta mõtleb, et

...kõik on teisiti.

Ta oli uskunud nagu laps, kuidas tohib ta seda endale andeks anda! Ta oli kogu selle loba — see oli loba! — õnge läinud: et inimene on hea, peab talle ainult võimaluse andma. Milline mõttetus! Missugune rumal lootus, et varjamatu omakasu võiks muutuda ühel päeval mõistmiseks ja headuseks (samas, lk 151).

Külastades Lääne-Berliinis Manfredit, tunneb Rita, et on võõrsil. Samas tabab teda aga ka teadmine, et siiani on ta elanud illusioonide maailmas:

“Vähemalt taevast ei saa nad ära poolitada,” ütles Manfred pilkavalt. Taevast? Kogu seda lootuse ja igatsuse, armastuse ja leina võlvi? “Siiski,” ütles Rita vaikselt. “Taevas läheb kõigepealt pooleks.” (samas, lk 256).

Rita pöördub lõpuks tagasi koju — Ida-Saksamaale — oma nn vabaduse juurde. Nii jäi Franz romaanist “Hüvastijätt inglitega” ka lõpuks oma koju — st Lääne-Saksamaale. Franz'i sõbrad Ida-poolelt küsisid temalt:

— Millal sa jälle tuled ?

Ja Franz vastas:

— Ma ei ole ju üldse ära läinud... (Haiduczek 1968, lk 439).

Nad mõlemad elasid Saksamaal ning kumbki neist polnudki ju sealt lahkunud. Nad olid ja jäid Saksamaale. Rita on üks ja Franz, kuid neid ühendab lootus, et nad suudavad midagi muuta. Neil ei ole hirmu:

See korvab kõik, et me harjume rahulikult magama. Et me täie rinnaga elame, nagu oleks seda kummalist eluainest üleliia. Nagu ei saaks ta kumagi lõppeda. (Wolf 1996, lk 241).

Ja Rita ning Franz tajuvadki, nagu oleks just nemad kogu elu lähtepunktiks. Justkui vastutaksid nemad selle eest, et tulevikus saaks olema piisavalt sõprust, armastust, lootust (Wolf 1996, lk 241; Haiduczek 1968, lk 439). Oma sisemuses

on nad küll üksi, kuid see on avatud, teistele midagi andatahtev üksindus ja nii tunnevad nad, et kõigele vaatamata on olemas lähedane seos inimestega:

Rita jalutab kaua läbi tänavate ja vaatab paljudesse akendesse. Ta näeb, kuidas lõpmata hulk sõbralikkust, mis päeva jooksul on ilmselt ära kulutatud, jälle uuesti taaselustatakse. Rital ei ole hirmu, et võiks sellest sõbralikkusest ise ilma jääda (Wolf 1996, lk 241).

Kõige eelneva põhjal võib kokkuvõtlikult järeldada, et Rita ja Franz esindavad topost, mis 1920ndate algupoolel sündinud, fašistlikul Saksamaal elanud ning Teises maailmasõjas osalenud põlvkonna seisukohalt kujutab endast tähenduslikult täiesti teistsugust aegruumi. Sel Rita ja Franz'u vanemate ja vanavanemate põlvkonnal lasus minevik hingel kui sisemine häbi ja süü. Eriti riivatud olid neist tundeist 1960ndate algul ca kolmekümneaastased, kes kõik otsisid omal viisil unustust. Nad kõik olid ju üles kasvanud fašistlikus vaimus, siis noorukitena elanud läbi selle maailmapildi näilise purunemise. Nimelt näilise, kuna modifitseerununa kestis ju ka fašistlik maailmanägemine Saksa Demokraatlikus Vabariigis ikka edasi. Kolmekümneaastaste põlvkonnale oligi see seetõttu justkui lahendamatu dilemma. Nõnda elasid need inimesed, igauks omal viisil, mahasurutud süü ja häbi tähendusruumis, mida võib interpreteerida ka kui mahavaikimise topost. Teistega sel teemal rääkida polnud ju sobilik. Minevik kui selline jäi seega väljapoole igasugust dialoogi, ladestudes ehk *Mina* alateadvuslikes kihtidesse. Nii kujutas endast ka Manfredi armastus Rita vastu monoloogilisse üksildusse kapseldunud suhet. Manfred otsis mõistmist ja Rita püüdis mõista, kuid Manfred ei suutnud end teisele avada. Ta hoopis pilkas Ritat, et see on naiivne, idealistlik ja liialt tundlik.

Rita aga lihtsalt elas ja uskus, sest ta ei suutnud olla maailmaga pidevas vastuolus. Ta tahtis leida oma kohta, kus keegi ei peaks tundma end võõrana. Rita lootis leida maailma eest sama sõbralikuna nagu ta ise oli teiste inimeste suhtes. Tema jaoks näib veel kõik olevat lähedal, nagu poleks olemaski inimesi lahutavat kaugust. Nii tunneb Rita justkui kogu maailma eksisteerivat ta enda lähimas läheduses ja seetõttu näib ta suutvat ka jagada lohutust ning sõprust kõigile. Ka neile, kelle lähedusse ta ei pääse. Tal on aga usk, et igasugune kaugus võib olla lähedussuhetest kiirguva soojuse abil ületatav. Nii jääb Ritale käsitamatuks, et teised võivad tema pakutud lähedusevõimaluse ka eemale tõugata. Mingi kaugus ei tohiks Rita arvates olla takistuseks sõbralikkusele. Teisi inimesi arvestav tundlik lähedus on tema arvates elus olulisim. Umbes kümme aastat hiljem peavad aga Rita-taolised siiski kogema, et mitte kõigile ei jätku SDV-s sõbralikkust ning tundlikkus kui selline pole sotsiaalselt tihti üldse aktsepteeritud. Teatud osa inimestest (nn tundlikud kahtlejad) osutusid olevat hoopis sündinud ebasoodsasse aega.

3.2.2. Topos II: Lähedus kaugeneb — kaugus on staatiline liikumatus

1970ndatel aastatel hakkab teatud osa Ida-Saksa noori iseloomustama hoiak, et oma sisemist maailma tuleb väliste ahistuste eest kaitsta. Samas on need noored justkui segaduses, kuna ei teata, mille poole püüdlema peaks ning mida võib elult loota. Vanemate, kooli ja ühiskonna ootustesse suhtutakse aga tõrjuvalt. Märksõna *sisemine konfusioon* iseloomustab taolisi noori ehk kõige täpsemini. Sotsiaalne on neile midagi sellist, mille eest tuleb põgeneda. Ka ühiskond suhtub nendesse kui sotsiaalsesse autsaideritesse, kellega suhtlemist peetakse häbi-väärseks ja ohtlikukski, kuna nad liiga tugevalt kalduvad kõrvale aktsepteeritud mallidest. Üldkehtivaks sotsiaalseks normiks on 1970ndate aastate Saksa Demokraatlikus Vabariigis arusaam, et iga inimene peab aktiivselt täitma oma kohustust ühiskonna ees. Erinevust avaliku ja sisemise *Mina* vahel justkui ei tohiks olla. Nn õigeteks peetakse neid noori, kes väärtustavad ja usuvad ühiskonda, milles elavad.

Saksa põlvkondadevahelises intersubjektiivses sünkronisatsioonis võiksid 1970ndate aastate noorukid olla potentsiaalselt Manfred Herrfurthi, Ernst Wendlandi ning põhimõtteliselt ka Rita Seideli lasteks (vrd joonis 4). Käesoleva topose loomisel oleme lähtunud kahest jutustusest: Ulrich Plenzdorfi teosest “Noore W. uued kannatused” ja Werner Heiduczeki raamatust “Markus Aurelius ehk üks semester õrnust”.

Plenzdorfi “Noore W. uute kannatuste” keskmes on Mittenbergi kutsekooli ca 16–17-aastase õpilase Edgar Wibeau arengulugu, esitatud tema enda jutustusena oma elust, ehkki ta ise ongi juba surnud. Nimelt algab see teos teadetega Edgari surmast, kuid samas hakkab edasises ta siiski sekkuma justkui elavana siinpoolse elu sündmustesse. Näiteks sekkub vestlustesse, kus ta isa suhtleb Edgari kunagiste sõprade ja töökaaslastega jne. Edgari isa pole pojaga kohtunud selle viiendast eluaastast peale. Nüüd, pärast poja surma, püüab aga isa otsida juhtunule selgitust ja tahab saada ka teada, kes ta poeg siis ikkagi üldse oli olnud.

Selgub, et keegi ei tundnud tegelikult Edgarit ja ka Edgar ise ei tundnud ennast. See ongi jutustus sellest, kuidas nüüd juba surnud Edgar oma elu ajal otsis kontakti maailmaga ja kuidas tal oli sellega raskusi. Loomult tundliku poisina ei mõistnud ta oma tundeid teistele väljendada ja keegi justkui ei tahtnudki kuulata, mis tal enda kohta öelda oli. Enne oma surma oli Edgar põgenenud kodust ja elanud sõbra Willi vanemate lammutamisele määratud suvemajas. Seal oli Edgar leidnud Goethe “Noore Wertheri kannatused” ning osaliselt identifitseerinud end Wertheri saatusega. Näiteks oma tunnete ning isiklike mõtete väljendamiseks kasutab Edgar sõnu ja lauseid “Noorest Wertherist”, sest tal endal puuduvad sõnad oma tunnete ja mõtete avaldamiseks. Olles harjunud, et talle pidevalt öeldakse, kuidas tuleb elada, ei oskagi Edgar ka iseendaga üksi olles endast kui *Mina*’st mõelda. Seetõttu varjab ta oma kannatused “Noore Wertheri” teksti taha.

Avalikkusele esitatakse Edgari surma õnnetusjuhtumina:

*“Täiesti ootamatult katkestas traagiline õnnetus meie noore sõbra
Edgar Wibeau*

elu.

VEB ... Mittenberg

Kutsekool

Juhataja

FDJ

.....

Kujuteldamatu, kuid 24. detsembril hukkus minu poeg

Edgar Wibeau

traagilise õnnetuse tagajärjel.

Else Wibeau (Plenzdorf 1973, lk 8)

Pärast Edgari surma küsib isa tema emalt:

“Millal sa teda viimati nägid?”

“Septembris. Septembri lõpus. Õhtul, enne kui ta ära läks.”

“Kas sa kunagi ei mõelnud teda tagaotsitavaks kuulutada?”

“Kui keegi saab mulle etteheiteid teha, siis mitte sina! Mitte mees, kes on aastaid ainult postkaardi teel oma poja eest hoolitsenud?!”

.....

*Politseisse mitteminek oli võib-olla ainukene õige asi, mida ma tegin.
ma ei saanud temaga lihtsalt hakkama. Ta oli mind kutsekoolis ja tehases
võimatusse situatsiooni pannud. Juhataja poeg, sinnamaani parim õpilane,
keskmise hinne üks koma üks, osutub huligaaniks! Jätab õppimise sinna-
paika! Jookseb kodunt minema!... Ja siis tulid üsna varsti ning reeglipäraselt
temalt teated. Mitte mulle.*

*...Tema sõber Willile. Makilindil. Kummalised tekstid. Nii kõrgelennulised. ...
Makilindid ei teinud igal juhul kedagi targemaks. ...*

.....

“Mismoodi osutus huligaaniks?!”

“Ta murdis oma õpetajal varba.”

*“Ta viskas talle raske raudplaadi jala peale. Ma olin nagu puuga pähe
saanud....”*

*“Sa arvad, Edgar kartis lihtsalt selle loo tagajärgi ja jooksis seepärast
minema?”*

“Jah. Mida muud?” (sammas, lk 9–15)

Edgari ema peamiseks mureks oli olnud säilitada oma avalikku mainet ja nagu selgub, ei tundnudki ta oma poega üldse. Edgari saamegi tundma tekstide kaudu magnetofonilindilt, mis kommentaaridena haakuvad sellega, kuidas teised teda pärast tema surma iseloomustavad. Selgub, et Edgar oli juba kaua plaanitsenud minna kodunt minema, sest oli pikka aega olnud sisemises kriisis, kuna

- ta ei suutnud enam olla ema avalikuks varjuks:
Mul oli lihtsalt villand olemast selle elavaks tõestuseks, et poissi võib ka VÄGA hästi ilma isata kasvatada. (samas, lk 23).
- talle oli vastuvõetamatu elada nii, et kogu ta elu peaks olema avalikult kõigile teistele nähtav ning hinnatav:
Mul oli midagi enesekriitika vastu, ma mõtlen avaliku enesekriitika. See on kuidagi alandav. Ma ei tea, kas mind keegi mõistab. Ma leian, et inimesele tuleb tema uhkus alles jätta. ... keegi tuleb pidevalt ja tahab kuulda, kas sul on eeskuju ja milline on su eeskuju ja siis tuleb sellest nädalas kolm kirjandit kirjutada. Võib ju olla, mul on eeskuju, aga ma ei pane ennast koos sellega väljanäitusele. Ükskord ma kirjutasin: mu suurim eeskuju on Edgar Wibeau. Ma tahaksin selliseks saada, nagu tema kord saab. Muud midagi. See tähendab: ma TAHTSIN seda kirjutada. Ma jätsin selle tegemata. (samas, lk 15).
- ta oli väsinud ikestavast jobast, et tuleb olla aktiivne. Ta nõudis enda vabastamist:
ja selles olete kõik teie süüdi, kes te mind sellesse ikkesse laterdanud olete ja mulle nii palju aktiivsusest ette leierdanud olete — aktiivsusest nõudsin ma end vabaks ... (samas, lk 19).
- ta ei suutnud enam elada nii, et see, mida ta tegelikult tunneb ja mõtleb, erineb täielikult sellest, kuidas ta koos teistega olles käitub:

Ma ei tahtnud kunagi emale meelehärmi valmistada. Minu harjumuseks oli mitte kunagi kellelegi meelehärmi valmistada. ... See oli tõesti üks minu suur viga. ... Mind ajas alati öökima, kui inimest kohe sellepärast metslaseks või kombetuks hulguseks peeti, et tal on pikad juuksed, pükstel pole viike, et ta ennast hommikul jääkülma veega ei pese ja et ta ei tea, missugune peaks olema tema palgaastmestik viiekümneselt. Pikapeale muutus see vastikuks. ... Siin oleme jõudnud põhjuse juurde, miks ma kodunt ära läksin. Mul oli lihtsalt sellest kõrini ... (samas, lk 22–23).

Kuigi avalikkusele antakse Edgari surmast teada kui õnnetusjuhtumist, lahkus Edgar elust, sisemiselt äärmiselt lõhestatuna, ilmselt vabal soovil:

...Ma olin igal juhul sealmaal, et mõistsin Old Wertherit, kui ta enam edasi olla ei suutnud. ... ma ei oleks ju kunagi tegelikult Mittenbergi tagasi läinud. Ma ei tea, kas keegi mõistab. See oli võib-olla minu suurim viga: ... Ma ei suutnud lihtsalt midagi vaikides alla neelata. Mina idioot tahtsin alati võitja olla. (samas, lk 147).

Tegelikult ei olnud aga Edgar kunagi olnud võitja, vaid oli teinud alati vaid seda, mida teised temalt ootasid. Ta ei olnud kunagi kellelegi vastu hakanud, vaid ikka kõike vaikides vastu võtnud. Ta oli sisemiselt nii tugevalt samastunud enda poolt täidetava sotsiaalse rolliga, mida samas vihkas, et üksi olles ei osanud ka ise end mõista.

Edgar Wibeau on kui Tolja Werner Heiduczeki jutustusest “Markus Aurelius või üks semester õrnust?”, kes samuti on väga ebakindel ning püüab seda varjata paljusõnalisuse maski taha:

Alguses ei võtnud ma seda, mis ta ütles, väga tõsiselt. Ma pidin sageli tema üle naerma, sest ta näitas end nii vanana ja targana, otsekui oleks ta ise maailma loonud ja nüüd on tal kahju, et midagi sellist produtseeris. Alles hiljem märkasin, et tema kõnelemise taga on midagi enamat. Teatud nõutus. Ta ei osanud kõige sellega midagi peale hakata, ka iseendaga mitte. Ja seetõttu leidis ta maailma tobeda olevat (Heiduczek 1971, lk 27).

Nagu Edgaril, nii puuduvad ka Toljal omaenda mõtted ja sõnad:

*Temast sai kohe aru, milliseid kirjanikke ta luges.
“Ta ootab Godot’d” (samam, lk 27–28).*

Tolja ei tea, mida või keda ta ootab ning kas ta üldse ootab:

*Tolja rahulolematus oli suunatud millegi vastu, mis oli adumatu.
Mis kadus mingisse ähmasesse tundes ja avaldus siis vaheldumisi vihana ning depressioonina. (samam, lk 79).
“Mul on mõnikord suur hirm, Yana,” ütles ta.
“Mille ees?”
“Ma ei tea isegi.”
Ta oli järsku väga rusunud ja minul oli vajadus teda kaitsta. Ma ei tea, mida ma tol ajal tema vastu tundsin, armastust või lihtsalt üksnes kaastunnet või mõlemat koos. ... Tolja oli sügavalt õnnetu inimene. Ta vajab mind. Ja ma tundsin ennast piisavalt tugevana, et elada meie kahe eest. (samam, lk 89).*

Enne kohtumist Toljaga polnud Yana kunagi tundud ebakindlust:

Kuni kaheteistkümnenda klassi lõpuni elasin ma üldse väga naiivselt endamisi. Mul ei olnud vaja millegi pärast muretseda. Vanemad võtsid kõik enda kanda: lasteaed, põhikool, keskkool, ABF²⁴. Isegi keemia õppimise ülikoolis valisin ma osalt sellepärast, et mu isa on keemik. ... Ma võisin oma vanemaid pimesi usaldada. Me olime selle olukorraga harjunud.

²⁴ Tööliste ja Talupoegade Teaduskond (ABF) moodustati SDV-i ülikoolides 1949. aasta oktoobris. TTT (ABF) kasvas välja ettevalmistuskursustest, kujunedes hiljem ülikoolis nn iseseisvaks institutsiooniks, mis koosnes ühiskonnateaduslikust, matemaatika- ja loodusteaduslikust ning meditsiinilis-põllumajanduslikust ainevaldkonnast. Õpingud TTT-s vältasid kolm aastat ja lõppesid küpsuseksamiga. Nimetatud institutsiooni võeti üldiselt vastu tööliste ja talupoegade lapsi vastavate ettevõtete soovitute alusel. Edukas õppimine TTT-s võimaldas jätkata õpinguid ülikoolis (Meyers Neues Lexikon 1961, lk 346).

Võib-olla oli see tegelikuks põhjuseks, miks me üksteist järsku enam ei mõistnud. See algas, kui ma ei tahtnud Leningradi sõita. Nemad ei mõistnud mind ja mina ei mõistnud neid. ... midagi jäi minu ja nende vahele. Ja tegelikult on alles nüüd jälle kõik teisiti, sellest ajast peale, kui juhtus lugu Toljaga ja ma jälle kodus olen (sammas, lk 81).

Tolja aga põlgas oma isa ja kannatas selle all (sammas, lk 60):

*“Tead sa tunnet, kui inimene ise endale jälk on?” küsis Tolja
“Jah,” ütlesin mina, “see on vastik. ...*

.....

“Kui ma kodus olen, tahaksin ma mõnikord toolilt üles hüpata ja akna sisse lüüa. Lihtsalt niisama. Tobedus, ma tean seda.”

“Aga sul peab ju mingi põhjus olema.”

“Ma lämbun seal. Kõik on nii penetrantselt täpne nagu hoiukassa filiaalis, mida mu isa juhatab. Minu ema saab majapidamisraha, mina taskuraha ja igal nädalavahetusel tehakse tasaarvestus. Penni pealt ...

.....

“Võib ju olla, et ma pole õiglane, ütles ta. “Mu isa rõõmustab, kui ma koju lähen, kuigi me üksteisega vaevalt räägime. Isa loodab minust midagi. ... Tema peres oli kuus last ja keegi ei saanud ülikoolis käia. ... Aga mina ei saa midagi teha, et tol ajal oli nii ja nüüd on nii. ... Isa ootab minult aina tänulikkust. ...” (sammas, lk 61–62).

Tolja pilkas Yanat, kui see temast sagedamini kodus käis (sammas, lk 63):

Aga mina mõtlen, et tema pilke taga oli igatsus teistsuguse kodu järele. Tolja ei tunnistanud seda ainult. ... Mõnikord oli temas uhkust, ...aga kui ma nüüd kõige üle järele mõtlen, siis arvan ma, et see polnud uhkus. Ta ainult tegi nii. Tegelikult oli ta ebakindel ja tal oli hirm. Ta vajab alati kedagi, et ennast iseenda eest peita. (sammas, lk 63).

Tolja erines teistest noortest oma mõtlemise, riietumise ja käitumise poolest. See oli mõeldud protestiks ja trotsiks ühiskonna vastu, kuid see oli pime protesteerimine, mis lähtus sisemisest ebakindlusest, tundeist, mis ütles, et ta ei tea isegi, kes ta on. Tolja otsis vabadust, põgenes millegi määratlematu eest:

See ei olnud mingi vabadus, mida ta mulle anda tahtis. Ta viis mind nii kaugele, et ma hakkasin kõike tema järgi tegema. Ma nägin maailma ainult läbi tema silmade. Oli hetki, mil ma seda mõistsin, kuid siis kaotasid end jälle (sammas, lk 64).

Yana tunneb end Tolja maailma justkui ära kaduvat. Olles harjunud elama etteantud sotsiaalsete mallide kohaselt, ei suutnud Yana mõista, et on olemas võimalus elada ka kuidagi teistmoodi. Seetõttu on ta sisemiselt sama ebakindel ja

segaduses kui Tolja. Tegelikult ei tea ka Yana, kes ta ilma sotsiaalsete eeskujudeta olla võiks. Tolja külvab Yanasse hirmu, kuna kritiseerib kõike seda, mida Yana siiani on väärtustanud.

Tolja, nagu Edgar Wibeau'gi, esindab noori, kes ei suuda leida endale kohta Saksa Demokraatlikus Vabariigis. Nad on ülitundlikud kahtlejad kõiges, esmalt aga iseendas. Neil puudub kindel elusiht, sest nad tunnevad end võõrana ühiskonnas, kus nad on üles kasvanud. Oma mõtted ja sõnad leitakse näiteks kirjandusest. Kui Edgar Wibeau lemmikautoriteks olid Salinger ja Defoe, siis antud eelistus viitabki ju ka sellele, et ainult üksinduses saab inimene olla see, kes ta tahab.

Tolja loeb Marcus Aureliust, Camus'd ja Beckett'i. Tolja räägib Aureliuse sõnadega, mis aga ei haaku selle ühiskonnaga, kus ta elab. Nõnda ongi Tolja kõige suhtes justkui nihkes, haakumata eluga, mida elavad teised. Erinevalt Edgarist on Tolja protest siiski mingil moel avalik — ta julgeb erineda teistest. Ühiskonna jaoks on Tolja aga mittekõlbulik. Õppejõud hoiatab Yanat:

*Ma tundsin seda assistenti. Ta tuli oma doktoritöö pärast tihti isa juurde ...
Ta teadis, et mina ja Tolja käime. Ma sain hästi aru, ta tahtis mind
hoiatada.... Lõppude-lõpuks ütles ta avameelselt:*

*“Teie olete tolle jaoks liiga hea. ... Seda olid teised mulle ka juba öelnud. Ma
ei suutnud taluda, kui keegi Toljast nii rääkis ja kaitsesin teda siis alati...*

*Kes on nii andekas nagu tema, elab teistmoodi.... Ja siiski pidin ma endale
tunnistama, et peale abituriumi ei ole Tolja elus veel midagi korda saatnud
(sammas, lk 84–85).*

Tolja eksmatrikuleeriti:

*“Yana, kui sa seda kirja loed, olen ma läinud. Kusagil ehk leidub minu jaoks
midagi. Kui maailmas oleks auk, jookseksin ma sellest läbi.” (sammas, lk 5).*

Siiski oli Tolja suutnud häirida Yana optimistlikku kindlust ja rahu, pannes ta kahtlema oma veendumustes ja usus, kuid lõpuks jõuab Yana ikkagi järeldusele, et kahtlused üksnes tapavad inimest:

*Ma usun, et elus on ainult kaks võimalust: ennast suretades, sest kõike
peetakse mõttetuks või elades ja midagi tehes. Vahepealset võimalust ei saa
eksisteerida. Kõik muutub piinaks või irooniaks (sammas, lk 107–108).*

Erinevalt eelmise topose (Lähedus on lähedal ja kaugus on lähedal — kõik on lähedal) 18–19-aastastest noortest, kes vaatamata põlvkondadevahelisele võõrandumisele tajusid, et potentsiaalselt võiks maailm olla nõ nende kätes, nende lähedal; et tundlikel on siiski lootust, tunneb osa käesoleva teise topose noortest, et neil pole maailmas mingit kohta. On nad ju vaid tundlikud kahtlejad, teevad seetõttu vigu ning pole piisavalt tugevad. Nad pole ka ühiskondlikele ootustele

vastavalt piisavalt aktiivsed, neil puuduvad üldaktsepteeritavad ideaalid ja eesmärgid. Seetõttu muututaksegi sotsiaalseteks autsaideriteks. Teelt kõrvale kaldumine saab võrdväärseks ühiskonnast väljaheitmisega, sest anonüümselt sotsiaalne määrab ka selle, missugune peab olema inimeste isiklik elu. Kõige selle tulemusena hakkab ilmema üleüldine võõrandumine, mis saab iseloomustama meie järgmist kolmandat topost.

Teise topose inimene pole veel muutunud endale kaugeks võõraks. Lähedus kui ligidussuhe on aga juba eemaldumas, ehkki kaugus kui selline ei saa veel takistuseks inimesele enda ja teiste mõistmisel. Kauguse mõõduks on ikka lähedus, st tunne, et kõik on mingil moel omavahel seotud. Kaugus pole veel väga kaugenenu, kuid ka lähedus enam ei lähene — mõlemad püsivad teatud mõttes küll inimese läheduses, hoides staatilise liikumatusena distantsi. Nõnda pole käesolevas toposes millestki või kellestki erinevamine tähenduslikult samastatav kaugusega, mis on kättesaamatu ning arusaamatu, vaid käsitatav mõistmisele püüdleva suhtena. Mõistmine näib olevat sealsamas inimese ligiduses, kuid ühtaegu takistab mingi nähtamatu barjäär lähedusel päris lähedale tulla. Tundlike kahtlejate ning mitte-kahtlejate üksteist mõistapüüdev lähenemine jääb liikumatusena peatuma kusagile poolele teele.

3.2.3. Topos III: Lähedus on kaugel ja kaugus lähedal — kõik on kaugel

Käesoleva topose üheks üldiseks tunnusjooneks ongi terava võõrandumistunde tekkimine, mis ühtaegu tähistab ka iseenda kui tundliku ning kahtleva *Mina* ülesleidmist, sest “õigesti elavad” ning “autsaiderlikud noored” lähenevad teineteisele. 1980ndate aastate noorukite vanemateks võib pidada Rita Seideli põlvkonda (vt joonis 4). Sarnaselt eelmisele toposele võib siinsetegi noorte puhul eristada kahte dihhotoomiat:

- 1.) Noored kui poliitilis-sotsiaalselt veendunud SDV kodanikud, kelle identsuse tuumaks on teadmine, et inimesel on vabadus valida, kas olla selle ühiskonna truud pooldaja või elada ning suhtuda kriitiliselt nendesse, kellel see veendumus puudub.
- 2.) Noored, kellede identsus rajaneb sisemisel ebakindlusel, kuna neil puudub igasugune veendumus ja usaldus iseenda vastu. Seetõttu ei oska ega julge nad olla üksinda ning otsivad inimest, kes võiks olla neile hingeliseks toeks.

Nimetatud dihhotoomiad sünnitavad teatud uue elutunnetuse: tundliku ning kahtleva *Minaga* koos elades hakkab ka “veendunud” ehk “õige” noor kahtlema. Käesoleva topose loomisel lähtume Volker Brauni jutustusest “Lõpetamata lugu”, kuid oleme saanud inspiratsiooni ka Thomas Brussig’i raamatust “Päikeseeallee tagumises lõpus”.

1980ndateks aastateks oli toimunud sakslasi kui selliseid määratlev dissimilatsiooniprotsess. Nii tunneb üks osa Ida-Saksa noortest, et on veendunud idasakslased ning et nn teine Saksamaa on vaenuliku poole esindaja. Idapoolseid

noori ongi kasvatatud teadmises, et iga inimese esmaseks sisemiseks kohuseks on jõuda “õige” veendumusliku positsioonini:

... elus oli ainult kaks kohta, kaks positsiooni. Ühel asusid need, kes olid VEENDUNUD ja teisi veenma pidid. ...Teisel aga need, keda oli VAJA VEENDA. ... Siis oli veel üks kolmas positsioon, kuid see oli täiesti kõlbmatu. Sest see oli VAENULIK. Vaenlasega ei diskuteerita. Kui inimene oli piisavalt veendunud, võis ta endale ise oma koha valida ja ennast teostada. Kui keegi oma veendumuses kõikuma löi, pidi ta enda kallal tööd tegema. Seda tuli teha, sest muidu võis POSITSIOONI KAOTADA. (Braun 1989, lk 21–22)²⁵

Nii mõtles elust Karin, kes asus tööle ajalehe toimetusse. Siiani oli Karini elus kõik lodusalt kulgenud. Ta oli enda ümber näinud ainult sõbralikke nägusid. Ta oli saavutanud eesmärgi, mille poole ammu püüdes. Ka oli Karin ammu “veendumusele” jõudnud. Ajalehe toimetuses viidi Karin parteikabinetti ning teda esitleti sekretärile, hallipäisele mehele, kes lubas endale hakata “sina” ütleva. Karinile oli see häbelikkuse tõttu raske, samas tegi aga ka väga uhkeks. Kuid niipea, kui Karin parteisekretäri kabinetist väljus, helistas ta Frankile (Braun 1989, lk 15–16), ehkki isa oli tal keelanud Frankiga kohtuda:

Karinil tuleb ... Frankist lahku minna, muidu laseb ta end sisse mässida. Karin ei saanud millestki aru, aga isa jäi endale kindlaks, et ei tohi midagi öelda. ... Franki vanemad olevat lahutatud, isa olnud valuutaga hangeldamise pärast vangis. Frank olevat huligaan, kuulus kampadesse, ... on ka kinni istunud. Ja nüüd on tal midagi teoksil (samas, lk 9–10).

Frank ja tema vanemad esindavad neid ida-sakslasi, kes vajavad veenmist, kuna neil pole piisavalt teadlikkust. Franki ema ja isa olid lahku läinud ja see oli Frankis tekitanud suure hingelise segaduse. Elu kui selline kaotas tema jaoks tähenduse ning ta läks tänavale, osales erinevates rühmitustes²⁶ ning ässitas uusi looma. Tema käitumine oli lodev ning ta kasutas LÄÄNELIKKU KÕNEPRUUKI. Frank saadeti töökasvatusasutusse (samas, lk 17; 29). Franki ema oli tahtnud poega kaitsta, eelkõige riigi eest, sest uskus ainult seda, mis tuli nõ teisest kanalist²⁷.

²⁵ Thomas Brussig'i raamatust “Päikeseallee tagumises lõpus” ilmneb, et SDV koolides praktiseeriti näiteks poliitilis-ideoloogilisi “diskussioone”. Seda üheltpoolt õpilaste karistamiseks, teisalt peeti neid aga õpilaste hulgas ka tõeliseks auasjaks (Brussig 1999, lk 21–22).

²⁶ Sõna “rühmitus” saksakeelseks vasteks on siin “die Truppe”. Selle üheks eestikeelseks tähenduseks on peale muu ka “militaarne üksus — väesalk”. Meie oleme antud juhul “die Truppe” tõlkinud rühmitusena, mille eestikeelseks tõlkeks on ühistel eesmärkidel (ka poliitilistel) tegutsev väiksem rühm või koondis (Karelson 1998, lk 240; Kibbermann & Kirotar & Koppel 1995, lk 840).

²⁷ Teise kanali all mõeldakse siin Lääne-Saksa televisiooni.

Frank reageeris kõigele elus ülitundlikult ning ta oli väga üksik:

“Kollektiiv — seda ei ole ma eales kogunud” (samas, lk 31).

Karin oli ainuke inimene, kellest Frank tõeliselt hoolis ning kelle küljes ta lausa haiglaslikult rippus. Kui Karin oli vanemate surve otsustanud Frankiga mitte enam kohtuda ja seda talle ka mõista andis, siis oli Franki reaktsioon valulikult tundlik:

Ma ei suutnud seda enam välja kannatada... Ma teadsin ainult: sa ei taha mind. ... “Kui sa tulnud poleks — ma usun, oleksin gaasikraani lahti keeranud.” (samas, lk 16).

Karin rahustas Franki:

“Kõik on ju hästi. Ära tee sellepärast niisugust teatrit, saame näha, kuidas me sellest välja tuleme.” (samas, lk 16).

Samas mõtles Karin iseeneses, et ei tohi kellelegi jutustada, mis kodus toimunud oli:

“Ma ei tohi sind näha. Ma ei tohiks sulle midagi öelda, sest on võimalus, et ma sind sel viisil hoiatan.” (samas, lk 16).

Karini südametunnistus ei andnud talle rahu, sest ta ei tahtnud oma vanematele haiget teha. Ta teadis, et need soovivad talle parimat ning et üldse selles riigis tahavad kõik alati parimat. Ta oli käitunud nii, nagu temalt oodati — olnud korralik ja sõnakuulelik. Ta ei olnud kunagi rikkunud rivikorda²⁸, pigem oli ta ise olnud see, kes rivis korda loob: klassi rühmanõukogus, kooli sõprusnõukogus (samas, lk 32). Karini usaldus vanemate vastu oli olnud piiritu, sest nad olid tema jaoks midagi rohkemat kui vanemad — nad esindasid riiki, kus kõik on hästi või läheb hästi (samas, lk 71).

Karinit haaravad aga siiski kahtlused ja ebakindlustunne, sest ta teab, et keegi oli Franki suhtes ta isa informeerinud ning et midagi peab selles peituma. Karin polnud enam kindel, kas Frank mitte ei teeskle. Siiski läheb Karin Franki juurde elama, kuid varsti saavad ta vanemad teada, kus ta peatub. Nad on väga vihased:

²⁸ Volker Brauni kasutatud väljendit “aus der Reihe tanzen” võiks eesti keelde tõlkida tähenduses “korda rikkuma”, “oma teed käima”. Tõlge “rivikorda rikkuma” annab meie arvates aga paremini edasi konkreetses kontekstis sisalduvat sotsiaalset mõtet, et inimese väärtus peitub tema sotsiaal-poliitilises funktsioonis.

Isa lootnud temast midagi muud. Ema olevat murelik. Kokkuelamine olevat kõlvatu. ... Karin ei teadvat, mida ta teeb. Millisesse ohtu ta ennast seab. Nad tahtvat talle ju parimat! Nad olevat igatahes pettunud.

.....

“Niisuguseid asju ei saa me endale lubada... juba see Franki perekond on meile talumatu.” (samas, lk 31; lk 10).

Karin püüab Franki kaitsta:

“Sa ei tunne Franki üldse. Sa oled teda vaid kolm korda näinud. Mina tunnen Franki. Sa ei usu mind, et tunnen teda paremini kui sina?” (samas, lk 34).

Isa ütles, et Karin peaks endale Franki kirjad muretsema:

“Millised kirjad? Kas need... sealtpoolt?”

“Sa tead, millised. Need, mis ta sai. Vii need oma sekretärile.”
(samas, lk 16).

Frank andis kirjad Karinile, kes nagunii teadis, et kõigist suhetest Läänega tuleb teatada (samas, lk 37). Karin läheb oma parteisekretäri juurde, kes ütleb, et

Karin olevat täiesti valesti käitunud. Ta ei olevat oma vanemaid uskunud. Ta olevat elus läbi kukkunud. Ta ei saavat aru, mis asja sisse ta sattunud on.

.....

Ta soovitavat tal tungivalt, nii kiiresti kui võimalik, kohe täna, see suhe lõpetada! (samas, lk 37–38).

Karin kolib koju ja Frank tundis hirmu,

et Karin ta maha jätab ning oma vanemaid kuulab, sest tema — Frank — on kahtluse all. (samas, lk 39).

Frank sooritab ebaõnnestunud enesetapu. Hiljem, kõigele tagasi mõeldes, küsib Karin endalt:

Miks tegi ta seda, mida temalt nõuti? Mis asi see oli tema sees, mis lasi tal ennast unustada? Mis oli tugevam kui tema? Mis ei lasknud tal jõuda iseendani?

.....

...kui tundetult oli ta siiani mõelnud ja tegutsenud (samas, lk 71; lk 95).

Järsku tunneb Karin harjumatu, eksootilist kiusatust

pöörata selg ühiskondlikule elule, visata minema kohustused. Ja laskuda teatud ükskõiksusesse, poliitilisse karskusesse, mis muidu oli põlu all. Kas

see aitaks teda? See oleks puhkus maailmast. Nagu uneteraapia, teadvuse uni. (samas, lk 91).

Ta teadis, mis mõtted need on:

See oli enesetapp — mitte keha, vaid mõtlemise enesetapp. See oli kerge, tal ei olnud enam ainult vaja näha sõpru, seltsimehi. Tuli endas see poliitiline elu tappa. Endalt see elu võtta.

.....
Ilma inimeste hulgas olemata, kõnelemata, töötamata, oli elu surmavalt tühi. Käsitamatuks muutusid rõõm, mida ta varem tundnud oli, ilma selle põhjuse järgi küsimata. Määratlemata rahuolutunne, kirglik pühendumus...Kõik katkes, nagu sümfooniaorkester voolukatkestuse ajal. Mis talle jäid, olid kompromissid — ja kõik nad lonkasid: tema elu oli kui üks õnnetuse sümbol, vildakas vaatepilt (samas, lk 93; 94).

Karin tunneb, et endine elu oleks tema küljest justkui amputeeritud: ta tahaks sellest vabaneda, samas valmistavad mõtted sellest talle ikkagi piina. Ta ei tea, kuidas edasi minna, sest Karinile tähendab see, võrreldes varasemaga, elamist täiesti uues keskkonnas. Ta jääbki kahtlema, sest sündmused Frankiga on muutnud ta tundlikumaks, kuid just seetõttu on kogu ta elu nüüd järsku avatud sellele, mis tema jaoks on täiesti tundmatu. Karin oleks sattunud nagu äkki elama Päikeseallee kõige tagumisse otsa — päris Berliini müüri, piiritsooni, lähedusse:

Selle müüri juures oli see kummaline, et nende jaoks, kes seal elasid, ei olnud müür midagi erakordset. Ta oli osa nende igapäevasest elust, mida peaaegu tähelegi ei pandud... (Brussig 1999, lk 137).

Karin ei olnud aga harjunud sellega, et ta oli järsku ise muutunud justkui piiriruumiks, kus lõhe sees. Kunagi aastaid tagasi oli Karin lugenud Ulrich Plenzdorfi raamatut “Noore W. uued kannatused”:

Ta oli raamatust kuulnud. Juba pealkirjas sõna “kannatus” oli piisavalt hirmutav. Ajalehes oli seisnud, et autor proovivat ühiskonnale vägisi omaenda kannatusi peale sundida (Braun 1989, lk 45).

Karini jaoks oli olnud naljakas, et Edgar Wibeau kõige välisega konflikti sattus ning siis juhuse läbi surma sai. Karin oli arvamusel, et erinevalt noorest Wertherist polnud Wibeau jõudnud lõhe põhjani. Lugenud Plenzdorfi raamatut, küsis Karin endalt:

Missugune oleks üks tänapäevane raamat, kus keegi pannakse jõudma lõheni, kuhu tuleb kukkuda. Kuidas mõjuks mulle see raamat? Ma vihkaks ehk sellist raamatut (samas, lk 45–46).

Me ei saa teada, kas Karin ületab lõhe endas või kukub sinna sisse. Ta tunneb end olevat süüdi nii Franki, selle vanemate, aga ka omaenda vanemate ees. Ehkki Karin jääb Franki juurde, tunneb ta end ometi väga üksildasena:

Karin ei saanud kusagil jutustada, mis temaga lahti oli. Ta tundis oma olukorra paradoksaalsust või tahtis seda tunda saada. Ta klammerdus selle külge, et see polnud mõistusega kätketav. Mida rohkem ta mõistnuks, seda talumatumaks oleks see muutunud. ...

Tal oli vaja kellegagi rääkida, aga teadis, et see on mõttetu.

Ta tundis küll paljusid inimesi, kes omakorda jälle tundsid paljusid. Need olid maailma parimad inimesed, kuid nad keegi ei suutnud teda aidata (samas, lk 83–84).

Ka Karini isa tunneb end pärast Franki enesetapukatset üksildase ja ebakindlana:

Ta oli rusutud, et ei saanud Karinit aidata. Et ta ka mitte proovinud polnud, vähemalt moe pärast. ... Ema leidis isa käitumise kohe õige olevat. ... Tema jaoks oli asi selge. Tal ei olnud enam küsimusi...

Isa oli enda peale vihane... Valvsus, jah — aga mida oli ta valvanud, kui ta ühe lapse peaaegu kaotas ja teine tegelikult ära läks? Ta oli nii valvas olnud, et ei märganudki, mis tegelikult juhtus. Tema vahend hävitas eesmärgi... mure inimese pärast tappis inimese...

Heategu või kuritegu... (samas, lk 83).

Erinevalt eelmisest toposest, kus üksnes nn tundlikud eemaldusid ühiskonnast, elavad kolmanda topose inimesed igäüks oma maailmas. Nõnda ei saa sugugi kindlalt väita, kas Karin ja Frank jäävad kokku elama või ei. Ei see, et Karin ootab Frankilt last, ega Franki enesetapukatse lähenda neid, vaid viib nad üksteisest ehk hoopis kaugemalegi. Frank ei mäleta, mis temaga tegelikult juhtus: tema mälu oleks nagu Karini käes. Mäluta on Frank enesekindlamakski muutunud, kuid Karin “topeltmäluga” seevastu ebakindlamaks ning üksildasemaks. Karini saatjaks on jäänud vaid pidev eneseanalüüs — ta otsiks justkui sarnaselt eelmise topose esindajale Toljale maailmast mingit “auku”, kust voolaks ligi mõistvat lähedust.

1980ndate aastatel on iseendast ning teistest inimestest kaugenenud ka need noored, kellede *Mina*-identsuse tuumaks oli olnud kuuluvus Saksa Demokraatlikku Vabariiki. Suheldes nn tundlike kahtlejatega on ka nemad hakanud iseendas ning oma vanemates kahtlema. Tuntakse, et seni kindlana tundunud maailm on muutunud järsku ebakindlaks paigaks. Kõik, mis seni näis olevat lähim lähedus — on järsku nihkunud kättesaamatusse kaugusse. Ollakse justkui iseend kaotanud, tundes end üksinda ning silmitisi vastutusega, mille kandmiseks ei suudeta leida endas jõudu. See on eelkõige vastutus “tundlike kahtlejate” ees, keda ühiskond seni on tõrjunud ning kes pole leidnud endale SDV-s kohta. 1980ndateks aastateks ongi kultuuriline juurtetus muutunud nii valdavaks, et ei

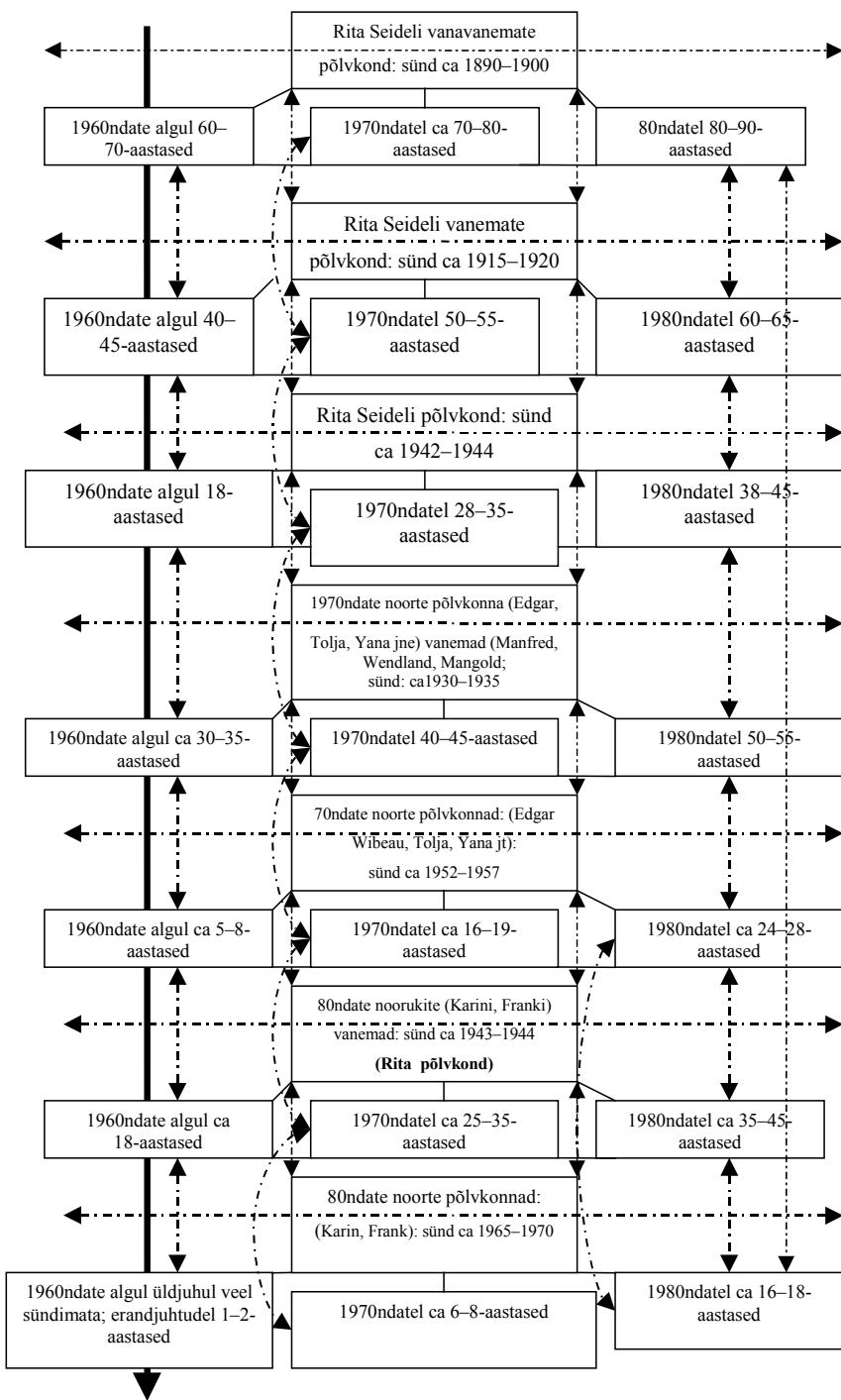
suudeta end mäluna enam kellegi ega millegagi siduda. Keegi ei tunne kellegi suhtes lähedust. Kõik tundub kätkematult võõra ja tundmatuna olevat kusagil väga kaugel.

3.2.4. Kokkuvõttev analüüs

Sarnaselt eestlastele saame saksa noorte identsuse kujunemisest pildi läbi kolme ülalkirjeldatud toposliku aegruumi, mis hõlmab kuue erineva põlvkonna elu kui sünkroonset protsessi (joonis 4). Rita Seideli generatsiooni vanavanemate ja vanemate eluorientatsioonid avalduvad Manfred Herrfurthi kriitiliste hinnangute kaudu. Rita vanavanemate ning vanemate põlvkond on 1960ndate aastate oleviku-ruumi seisukohalt vaadeldav “puusärgistatud” mäluna, mis on maha maetud, kuid ei vääri “surnuna” mingit austust. See mälu kannab häbi, mis tuleks unustada, kuid mida vanemate, vanavanemate ning vanavanavanematega kooselamine siiski ei lase maha matta (vrd Wolf 1981). Ida-Saksamaal ei saa see mälu juba seetõttu unustusse vajuda, kuna modifitseerununa elab ta edasi ka kaasajas. Joonisel 4 sümboliseerib nimetatud mälutasandit must vertikaalne joon, mis jookseb läbi 60ndate aastate ning mis horisontaalsena jätkab oma kulgu läbi Rita vanavanemate, vanemate, Edgar Wibeau, Tolja, Yana, Karini, Franki ning nende vanemate elude. Piir eristab, kuid samas ka ühendab (vrd Lotman 1999). Ja nõnda kulgeb vertikaal-horisontaalne mälunool ka sinna, kust Manfred oma meile etteadmata potentsiaalse koha leida võib. Vertikaalse noole oleme joonistanud katkematu ning mustana, kuna sellega tahame sümboliseerida jäiga ning liikumatuna püsinud poliitilist piiri (ükskõik, kas mõistetud reaalse müürina keset Berliini või müürina inimeste teadvuses). Horisontaalsed nooled on kujutatud aga katkendjoontena, mis sümboliseerivad elu intersubjektiivse protsessina. Taoliselt mõistetuna ning kujutatuna osutavad need nooled elule, mis ei saagi olla alati kindlalt määratletud ega piiritletud; mis sisaldab kõikvõimalikke “siit maailmast” pääsemise “augustusi ja mulgustusi”, mida otsisid Tolja ja Karin jne.

Analüüsitud Saksa põlvkonnad on seega käsitatavad kui lõhestatud intersubjektiivne sünkronisatsioon, kuna:

- 1.) bioloogiliselt kuulutakse küll kokku, kuid intersubjektiivse kultuurimäluna elatakse lahus;
- 2.) 1920ndatel aastatel sündinud põlvkondade elukoorem on nende lastele, lastelastele ja lastelastelastele liigraske kanda. See on mälu, mille piiritähiseks oleme asetanud küsimärgi (vrd joonis 5).



Joonis 4. Saksa põlvkonnad intersubjektiivse sünkronisatsioonina

??

T1: Kellele te räägite?
KUI VANA te olite **SÕJA LÕPUL**?

T1: SÕJA LÕPUL OLIN KAHEKSATEIST

T1: Just **TUNDLIKKE VAJAME** me. Mis kasu on meil tuimadest nürimeelsetest

T1: Minul **EI OLNUD** iial hirmu **KAOTADA ISEENNAST**. Enne, kui Manfred seda mulle öelnud ei olnud, polnud ma kunagi tulnud mõttele, **ET OLEME SÜNDINUD EBASOODSASSE AEGA**. ... et tänapäeval pole armastus võimalik. Pole sõprust ega lootust eneseteostusele.

T1: Nagu oleks see **INTIIMNE SALADUS**...

T1: Kena **VANDENÕU!**
Tööline lahkub oma riigist. Tema tütar petab seda riiki.

T1: Taeva — kogu selle **LOOTUSE** ja **IGATSUSE**, **ARMASTUSE** ja **LEINA** võlvi **POOLITAVAD** nad **KÕIGEPEALT**...

T1: Meie kõik oleme **ILMA VANEMATETA** üles kasvanud.

T2: Te olete mind **AKTIIVSUSE** **IKKESSE** laterdanud.

T3: **ELUS ON** ainult **KAKS POSITSIOONI**, kaks kohta — kolmas on **VAENULIK**.

T1: Mina võin tundlikele soovitada **TUNDLIKKUSEST LAHTI SAADA**. Noored inimesed tormavad ellu ülespuhutud ideaalidega, kokku puutuvad nad **KARMI MAAILMAGA**. Teie vajate **MURDUMATUID KANGELASI**, leiate **KATKENUD PÕLVKONNAD**

T2: Kuni kaheteistkümnenda klassi lõpuni elasin ma näivselt. **VANEMAD VÕTSID KÕIK ENDA KANDA**.

T2: Elus on **KAKS VÕIMALUST**: elades ja midagi tehes. **VAHEPEALSET EI SAA EKSISTEERIDA**: kõik muutub piinaks või irooniaks

T3: **KUI TUNDETULT** oli ta siiani mõelnud ja tegutsenud... pöörata selg ühiskondlikule elule, visata minema kohustused... : tema elu oli kui üks õnnetuse sümbol, vildakas vaatepilt. Endas **POLIITILINE ELU TAPPA**, endalt see elu võtta.

T2: Ta oli mind **VÕIMATUSSE SITUATSIOON** pannud. **JUHATAJA POEG** — osutub huligaaniks!

T2: Kui ma **KODUS** olen, **TAHAKSIN** mõnikord **AKNA SISSE LÜÜA**. **MA LÄMBUN** seal. Kusagil leidub ka minu jaoks midagi. Kui **MAAILMAS OLEKS AUK**, jookseksin ma sealt läbi.

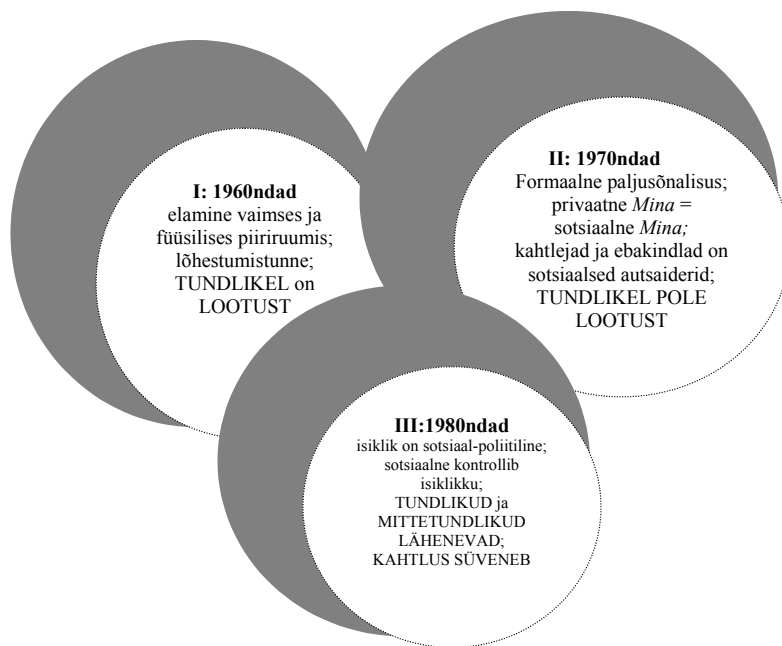
T3: **3VALVSUS!** Aga mida oli ta valvanud, kui ta ühe lapse kaotas ja teine tegelikult ära läks? **VAHEND HÄVITAS EESMÄRGI**, mure inimese pärast tappis inimese.

Joonis 5. Dialoog intersubjektivse sünkronisatsiooni konstitueerijana

Elades küsimärkide piiril, teab näiteks Saksa 1980ndate noorte põlvkonna isa, et elu nõuab VALVSUST ning VAHENDID eesmärkide saavutamiseks määravad inimesele VÕIMU või VÕIMETUSE. Seepärast tuleb TUNDLIKKUSEST lahti saada (T3). Tundlikkust kui sellist on aga elus üldse vähe, sest VANEMATETA elada on olnud KARM (T1). Lapsed küsivad aga: “Miks pean ma siis võtma endalt POLIITILISE ELU?” (T3). Vastuse saavad nad ehk õpetajaks saanud Yanalt (T2), kes väidab, et elus ongi kahjuks ainult KAKS VÕIMALUST ning igasugune VAHEPEALSUS puudub. “Kuid miks oleks siis nn vahepealne positsioon peaaegu hävitanud ühe inimese eksistentsi?” küsib vastu noor, nt Karin või Frank (T3). Vastust õpetaja ei tea, sest talle meenub kunagine sõber, kes KAHE POSITSIOONI vahel oli LÄMBUMAS (T2). Siin sekkub vanema põlvkonna õpetaja ning ütleb, et ka POOLITATUD LOOTUSTE maailmas VÕIB LEIDA SÕBRALIKKUST (T1). VALVSALT küsib noor vastu, et kas õpetaja ei mõtle äkki nagu VAENULIK pool (T3). Seepeale lausub õpetaja: “Oleme sündinud EBASOODSASSE AEGA, kus KARDAME kaotada ISEENNAST.” Samas mõtleb ta, et RASKE ON TUNDLIKEL elada selles ajas (T1).

Käesolevaga esitasime seega üldistatud interpretatsiooni Saksa noorukite *Mina* ehk identsuse tähenduslikust modifitseerumisest alates 1960ndate algusest kuni 1980ndate aastate lõpuni. Joonisel 5 on kujutatud, kuidas dialoogid tähendusnihkeline fenomenidena ning topose konstitueerijatena modifitseerivad saksa noorukite *Mina* kui terviktopost (1960ndad–1980ndad aastad). On ju *Mina* kui terviktopos käsitatav erinevatest subjektiivsetest häältest looduva polüfoonilise ruumajana. Ülalkirjeldatud topostest ilmnes, et omavahelises dialoogis ei olnud mitte vaid 16–18-aastased noored, vaid sinna liitusid ka nende vanemad, õpetajad jne. Sealjuures ei moodusta ka noored isekeskis mingit väärtushinnanguliselt homogeenset kooslust. Meie kontseptsioonist tulenevalt märgistab ju iga indiviid kui subjektiivne singulaarsus sotsiaalselt konventsionaalsetena näivad tähendused oma individuaalse pitsriga. Taolisi nn elavast dialoogist välja kasvavaid *Mina* kui identsust puudutavaid kultuurilis-keelelisi tähenduslikke modifitseerumisi on väga raske tabada, sest keele kui ajaliku kõne seisukohalt vaadeldav dialoog kui selline evib alati teatud lõplikkust. Samas kestavad nn elavast dialoogist sündinud tähendused implitsiitse mälu tasanditel varieerununa edasi. Eksplitsiitsena tulevad nad mingites uutes teistsugustes dialoogilistes situatsioonides aga jälle ilmsiks. Sellised nn tähenduslikud nihked ongi tõenäoliselt inimese identsuse kui subjektiivsuse ehk individuaalsuse konstitueerijateks. Igaüks meist ju pidevalt tähenduslikult ühtaegu nii muutub kui jääb ka muutumatuks. Sellest tulenev samasustunde püsimine inimesel võimaldabki intersubjektiivset sünkronisatsiooni kui dialoogilist fenomeni käsitada muutuvust kui sellist kindlustava fenomenina. Joonisel 5 ongi kujutatud dialoogist kui tähendusnihkelisest protsessist looduvaid potentsiaalseid modifitseerumisi. Erinevate dialoogiliste häälte kokkupuutepunkte peaks nn elusa ehk ajaliku dialoogi loomusest tulenevalt käsitama avatud tähendusliku ruumina, kus iga lausung mõne teisega haakudes loob mingi uue tähendusliku seose või variatsiooni. Mis tähendust tekkiv seos või ühenduspunkt kannab, selgub aga alles hiljem uues dialoogisituatsioonis, kus kohtuvad justkui

samad, kuid ometi implitsiitselt teatud määral muutunud subjektiivsed positsioonid. Saksa noorte *Mina* kui teatud ruumilis-ajalist terviktopost ongi kõigest eelöeldust tulenevalt võimalik käsitada kui erinevaid tähendusi kandvate häälte polüfooniat. Erinevaid toposi sümboliseerivaid hinnangulisi positsioone oleme joonisel 5 parema ülevaatlikkuse huvides tähistanud vastavalt T1, T2, T3. Iga ajastu ehk topos on vaadeldav singulaarse tervikuna üksnes ta kooslemises teiste topostega, kujutades endast taolises seostevõrgustikus transindividuaalselt positsioonilt vaadates ikka vaid tähendusnihet. Iseseisvate tähendusruumidena on toposed I, II ja III iseloomustatud joonisel 6, sealjuures esimene topos moodustab meiesuse-ringi eelkõige teise toposega, teine omakorda kolmandaga, samas on nad siiski kõik omavahel seotud.



Joonis 6. Saksa toposed iseseisvate tähendusruumidena

Topos I: *Lähedus on lähedal ja kaugus on lähedal — kõik on lähedal* (1960ndate algus–1970ndate algus).

Ehkki esimese topose saksa noored elavad LÕHESTUMISTUNDES, sest nende elumaailmast jookseb läbi POOLITAV NOOL, loodavad nad ometi, et ka TUNDLIKEL ON ELUS MINGI POOL. “Just tundlikke vajab me aeg,” ütlevad nad.

Topos II: *Lähedus kaugeneb — kaugus on staatiline liikumatus* (1970ndad aastad)

“LIIGNE TUNDLIKKUS toob endaga kaasa ainult KAHTLUSED ning EBAKINDLUSE,” vastab teise topose noor. “Ja siis ei tea ma enam, missugune on minu õige *Mina*-pool.” “POLE mingisugust LOOTUST. Sotsiaalsel PUUDUB TUNDLIKKUSE OOTUS. Meil TULEB MINNA, aga KUHU?” .

Topos III: *Lähedus on kaugel ja kaugus on lähedal: kõik on kaugel* (1980ndad aastad)

Kolmanda topose noored vastavad, et kõhelda ei maksaks, SOTSIAALNE EI JÄTA *MINA* ILMA HOOLEKS.” Tundlikud vaidlevad aga vastu, öeldes, et nad EI TAHA OLLA SOTSIAALSE HOOLEL, vaid JÕUDA ISEENDA POOLE. Kuid nii SEGI AETAKSE ka SOTSIAALSE hoole LIIKUMISE JOON. Segadusse sattunud sotsiaalne küsib: “MILLINE ON MINU ENDA ÕIGE POOL?”

Ida-Saksa noorte identsust erinevate tähendusväljade modifitseeruva ruumina iseloomustavad **kokkuvõtvalt** järgmised tendentsid:

- 1.) Suutmata päris põhjani mõista vanemate generatsioonide mälu kui häbi-koormat, on ca 1942.–1944.aastal sündinud SDV noored haaratud teatud kahtlustest ühiskonna suhtes, kus nad elavad.
- 2.) Fakt, et ollakse sündinud Saksamaal, kuid elatakse piirkonnas või tsoonis, mida tuleb kui Saksamaad Saksamaa vastu kaitsta, sünnitab neis küll lõhestatustunde, kuid samas sunnib see valima nn oma-ruumi.
- 3.) 1970ndatel aastatel on süvenenud lõhe sotsiaalselt aktsepteeritud avaliku ja privaatse *Mina* vahel. Privaatne *Mina* on tundlik ning kahtleb ja näeb väljapääsu põgenemises sotsiaalsest. Avalik ja privaatne *Mina* ei oska koos elada.
- 4.) 1980ndatel läheneb avalik *Mina* privaatsele, kuid kaotab sel moel sotsiaalse oma-ruumi. Ta kaotab ka iseenda ning satub eksistentsiaalsesse üksindusse.

4. EESTI JA SAKSA ELUFIKTSIOONIDE VÕRDLUS

Eesti ja saksa noorte elufiktsioonide loomisel võtsime aluseks hüpoteesid, milledes väidetut eeldasime võrdväärselt kehtivat nii eesti kui saksa kultuuri-ruumis. Mõlema maa noorte identsuse kujunemine intersubjektiivse sünkronisatsioonina osutus lõppkokkuvõttes hästi interpreteeritavaks kolme teatud aegruumi väljendava topose ühendamisel üheks tähenduslikuks tervikuks, arvestades samas ka iga topose suhtelist autonoomsust.

Esimese topose “Lähedus on lähedal ja kaugus on lähedal — kõik on lähedal” interpreteerimisel lähtusime eeldusest, et 1960ndate aastate noorte põlvkonda on võimalik käsitada nii Eestis kui Saksamaal pidetu generatsioonina, kuna mälu avalik jätkumine intersubjektiivse sünkronisatsioonina ning diakroonia oli sotsiaalselt takistatud. Seetõttu kerkis nimetatud ajaperioodi noorte identsust määratleva olulisima tunnusena esile probleem, kuidas suhtus antud noorte põlvkond oma vanavanemate ja vanemate mälestustesse.

1960ndatel kaheksateistkümneste eestlaste hoiak eelkõige vanavanemate mälestustesse kunagisest Eesti Vabariigist oli üldiselt tõrjuv. Taolise minevikuteadmiseiga polnud olevikus noortel lihtsalt midagi peale hakata, kuna see ei haakunud avaliku eluga nõukogude Eestis. Samas suhtuti aga pilkava irooniaga ka nõukogude Eestisse (Unt 1963, lk 54–55). Sellest tulenevalt ei teatudki, kuhu siis sotsiaalselt kuuluda. Need noored olid kahtlejad, kes ei leidnud ideaale ei minevikuteadmise ega oma kaasaegsest ühiskonnast, kuna ei aktsepteerinud vanemate ning õpetajate suhtumisi. Näiteks, et tuleks õppida oludega vaikselt kohanema (Unt 1992, lk 28). Nõnda seisidki noored kahe maailma piiril, suutmata kumbagi omaks tunnistada. Ainukeseks lähiruumiks kujunes neile oma *Mina*.

Topoloogiline oma-ruum intersubjektiivse sünkronisatsiooni ja diakroonia tähenduses puudus ka 1960ndate algusaastate saksa noortel. Erinevalt eesti noorukitest ei tulenenud saksa noorte pidetus mitte niivõrd mineviku- ja olevikuruumi vastastikusest haakumatusest, vaid dilemmast, kuidas aktsepteerida fakti, et elades kui sakslane territooriumil, mille ühisenimetajaks *Saksamaa* ja *saksa kultuur*, ollakse ida-sakslasena ometi teistsugune — nn tsoonielanik. Tunnet nn oma-ruumi puudumisest süvendas ka igapäevane elu Saksa Demokraatlikus Vabariigis, kus inimene oli sunnitud pidevalt valima “õigete” ning “väärade” veendumuste vahel. Ühiskond ootas noortelt, et need end sotsiaal-poliitiliselt selgelt ja ühetähenduslikult määratleksid. Ebakindlad kahtlejad — nn tundlikud — omandasid taolises sotsiaalses kontekstis kahtlase maine.

Sotsiaal-poliitiline enesemääratlemine toonases nõukogude ühiskonna koosseisu kuulavas Eestis polnud 1960ndate alguse noorukite eneseidentsuse kujunemise seisukohalt (erinevalt ida-sakslastest) niivõrd oluline, kuna see eneseidentifitseerimine polnud niivõrd veendumustest lähtuv valik, vaid pigem formaalne otsustus. Sisemiselt end üldjuhul ei identifitseeritud Nõukogude Liiduga. Eestilikku nõukogude-identsust iseloomustas teadmine, et ühtaegu

elatakse nii võõras maailmas (st Nõukogude Liidus) kui Eestis, mida tajuti millegi täiesti erinevana Nõukogude Liidust. Nii häbeneti näiteks välismaal öelda, et pärinetakse Nõukogude Liidust (vrd R. Liimets 1977).

Seega 1960ndate algusaastate Eesti ja Saksa noorukite identsuse kujunemise sotsiaal-poliitilised kontekstid erinesid teineteisest kardinaalselt. Eesti noortel polnud vajadust seista sundvaliku ees, et Eesti riigi pinnal elades peaks valima kahe Eesti vahel. Eesti noorte sotsiaal-poliitilise eneseidentifitseerimise piir algas hoopis probleemist, kuidas suhtuda omaaegse Eesti Vabariigi idee kui sellise kestvusse nõukogude Eestis. Selle probleemi lahendamine asetab aga hoopis eksistentsiaalse valiku ette, sest Eesti Vabariigi idee kui sellise avaliku pooldamisega kaasneuks ju ka vastavad repressioonid (vangilaager dissidentidele jne).

Kuidas saada hakkama oma teatud sisulise minevikuteadmiselega olevikus — see probleem puudutas Saksa Demokraatlikus Vabariigis mitte niivõrd 1960ndate alguse 18-aastaste põlvkonda, vaid hoopis ca kolmekümneaastaseid (vrd nt Görlich 1965). Nemad häbenesid oma vanemate minevikku ning ei suutnud mõista, kuidas said eluhoiakutena Saksa Demokraatlikus Vabariigis edasi kesta tegelikult fašistlikule Saksamaale iseloomulikud väärtused. Neile aga, kes olid 1960ndatel 18-aastased, polnud nimetatud probleem isiklikult nii terav, kuna Saksamaal nagunii ei räägitud omavahel meelsasti sellest, missugusest minevikust keegi pärineb. Sakslasele oli minevikuteadmine midagi sellist, mis on lõplikult möödunud ning tuleb kui avalik ning sisemine häbi unustada ja maha vaikida. Kõike, mis oli seotud ajaperioodiga 1933–1945, püüti inimeste mälust kustutada (Müller 1999, lk 88–89). 1960ndate 18-aastased sakslased tajusid, et on justkui miskit, mida oleviku seisukohalt tuleks hukka mõista, kuid kuna neil puudus sellekohane isiklik kogemus ning ka kodudes räägiti sellest vähe, siis polnud nad suutelised endale antud probleemi teadvustama. Nii tundsid nad, et kannaks nagu mingit koormat, samas mõistmata, missugust nimelt. Neile jäi ebaselgeks, kas pole nad mitte sündinud nõ ebasoodsasse aega ning miks pole neile antud võimalust tunda end õnnelikena (Wolf 1996). Saksa Demokraatlik Vabariik aga oli nende kodupaigaks ning seetõttu paratamatult inimesed end seal avalikult heakskiidetud väärtustega üldjuhul ka identifitseerisid (vrd Görlich 1965; Hein 1994; Hein 1986).

1960ndate 18-aastased eestlased soovisid endale teadlikult aru, et elavad mineviku edasikestmise seisukohalt piiriruumis, kuid samas polnud minevikuga seonduval nende jaoks pejoratiivset tähendust. Implitsiitsena oli kohal teadmine, et see, mis nõukogude Eestis moodustas keelutsooni, nende tegelik ning päristine kultuuriruum ongi (Unt 1992). Neil tuli vanemate generatsioonide mälu tõrjuda pragmaatilistel kaalutlustel. Nõnda kujundasidki 1960ndate noorte piiriruumilist identsust Eestis kahepalgelisuse moraalil sünnitavad sotsiaalsed tingimused. Tuli kanda justkui maski, et kaitsta end ühiskonna kui ametliku institutsiooni eest. Antud moraal kutsus esile ka võõrandumise inimeste vahel. Nimetatud ajajärgu noortest kahtlejatest-otsijatest saavad aga tulevikus küünilised pragmaatikud, kes on hästi omandanud oskuse balansseerida seaduslikkuse ning seadusetuse piirimail.

Teist topost “Lähedus kaugeneb — kaugus on staatiline liikumatus” esindavate eesti noorukite elufiktsioonidest ilmneb, et inimestevahelisi suhteid 1970ndate aastate Eestis takistaks otsekui mingi nähtamatu barjäär. Noored tunnevad, et on üksinda. Püütakse oma üksindusest pääseda, teadmata aga, kuidas. Ka noorukite vanemad tajuvad, et midagi oleks kui katki. Nad ei oska aga oma lastega suhelda nii, et tekiks vastastikust mõistmist loov kommunikatsioon. Nii elatakse koos ebamugavustunnet tekitavas vaikimises. See on sõnatu vaikus, kus sõnadest on saanud maskid, mida olukordadest sõltuvalt pragmaatilistel eesmärkidel kas kasutatakse või mitte. Taolised sõnad viivad inimesi üksteisest aga üha kaugemale.

Üksindus iseloomustab ka Saksa Demokraatliku Vabariigi 1970ndate aastate noort. Põrs üksinda on seal aga siiski vaid nn tundlikud kahtlejad, kes protesteeriksid nagu kogu elu — sealhulgas ka iseenda oma — vastu. Neil puuduvad ideaalid, eesmärgid ja elumotivatsioon kui selline üldse. Nad pole suutelised leidma oma elule mõtet. Nii osutuvad tundlikud kahtlejad sotsiaalseteks põgenikeks. Taolistena külvavad nad aga kahtlust ka nende noorte hinge, kes on Saksa Demokraatlikku Vabariiki ühiskonnana tingimusteta aktsepteerinud. Mitte-kahtlejad ei suudagi taluda kahtlejate skeptitsismi, kuna kardavad sattuda samasugusesse eksistentsiaalse üksinduse piiriruumi nagu tundlikud. Teise topose saksa noorte elufiktsioonid annavad võimaluse moodustada kaks erinevat identüstüüpi. Tundlikud kahtlejad — need on noored, kel puudub usk ellu. Mitte-kahtlejad noored oleme aga nimetanud veendunud uskujateks. Veendunud on nad ühiskonna tõesed, millede keskel elavad. Uskmatutel kahtlejatel pole aga ei paika ega tõesed, seega puudub ka eneseidentifikatsioon (vrd Görlich 1983).

Teise topose saksa uskmatu ja eesti üksildase noore vahel on teatud sarnasus. Neil mõlemal puuduvad sotsiaalsed väärtused, millesse oleks võimalik uskuda. Kui saksa kahtlejad jäävadki uskmatuteks põgenikeks, kes eitavad ja hävitavad sel teel ka iseennast, siis eesti üksildase noore usuks on enesekeskne pragmatism.

Kolmanda topose “Lähedus on kaugel ja kaugus on lähedal — kõik on kaugel” eesti elufiktsioonidest saab järeldada, et noorte usuks on kujunenud veendumus, et pragmaatiline maskilisus ongi ainuvõimalik eluviis. Hästi hakka saab ainult ratsionaalselt pragmaatiline inimene, kes teab, et teistega arvestamine ning teistest hoolimine on pelgalt nõrkuse tundemärgid. 1980ndate noored on veendunud, et inimene peab endaga üksinda toime tulema, sest vastupidisel juhul võib teda keegi teine oma huvides ära kasutada. Sõprus, armastus, kodu jne — kõik need on näilikud väärtused, mis üksnes hakkavad olulisi kasusuhteid takistama. 80ndate eesti noorte moraalnormiks on kujunenud olla vaba igasugustest sotsiaalsetest normidest.

1980ndate aastate Saksa Demokraatliku Vabariigi noortele pole seevastu nii sügavalt juurdunud ratsionaalne pragmaatilisus iseloomulik. Veendunud uskujad teavad, et ratsionaalselt kasulik oleks järgida ühiskonna poolt ettekirjutatud norme, kuid sattudes kokku uskmatutega, hakkavad ka nemad neis normides kahtlema. Kahtlevatel uskmatutel puuduski justkui üldse igasugune side ühiskonnaga, kuna nad on muutunud väljaspool seadust olevateks autsaideriteks.

Suheldes uskmatuga hakkab paraku ka uskuja kaotama oma identsust. Ta satub eksistentsiaalsesse üksindusse, sest siiani sotsiaalselt reglementeeritud elu elanuna ei suuda ta kahtlevana leida enam pidepunkte, mille nimel edasi elada. Lõppkokkuvõttes kaotab end ka uskmatu teda pidevalt jälitavates kahtlemistes. Temast kujuneb hoopis mäluta inimene, kes omakorda loodab tuge leida üksildaselt mitte-kahtlejalt.

Siinkohal võime Eesti ja Saksa elufiksioonide võrdlemise tulemusena formuleerida kokkuvõtlikult järgmised üldistavad väited:

- 1.) Kui ametlik sotsiaalne süsteem ei toeta identsuse arengut intersubjektiivse sünkronisatsioonina ja diakrooniana, siis kaugemas perspektiivis ootab antud ühiskonna inimesi võõrandumine sellest ühiskonnast.
- 2.) Võõrandumisprotsess saab alguse igapäevases argielus, luues nõnda pinnase kogu ühiskonda hõlmavale üleüldisele sotsiaalsele võõrandumisele.
- 3.) Konkreetse indiviidi jaoks hakkab temast võõrandunud sotsiaalne süsteem kujutama endast anonüümselt tundmatut ja võõrast nn *Teist*.
- 4.) Indiviid hakkab talle võõraks muutunud ühiskonda terviksüsteemina ignoreerima.
- 5.) Inimesest võõrandunud sotsiaalne süsteem asub omakorda kaitsepositsioonile. End *status quo*'na säilitada püüdev ühiskond hakkab tekitama mehhanisme inimese privaatse *Mina* kontrollimiseks.
- 6.) Võõrandumine kui kõikehõlmav sotsiaalne protsess sünnitab iseenda rüpes tähenduslikult teistsuguse — st temas endas kui selle esilekutsujas kahtleva ja teda eitava — identsuse.
- 7.) Identsus intersubjektiivse sünkronisatsioonina ja diakrooniana määratleb end kui antud momendi sotsiaalse süsteemiga mittehaakuvat eluviisi.
- 8.) Kõigi eelnenud väidete sisuks olevate protsesside tulemusena muutub sotsiaalne süsteem tervikuna.

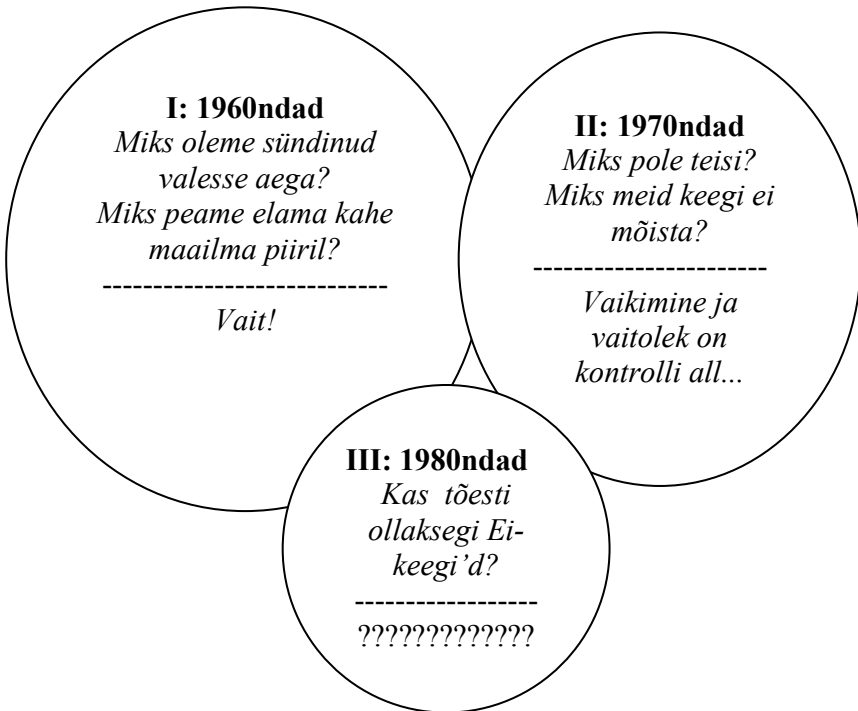
Identsust kui intersubjektiivset sünkronisatsiooni on meie käsitluses konstitueerinud dialoogilisus, mis toimib ju ka kultuuridevaheliselt, mitte üksnes ühe kultuuri piires. Nõnda võime moodustada ka teatud ajajärku iseloomustavad elufiksioonide integreeritud toposed (vt joonis 7), mis kujutavad endast sisuliselt sünkroonse dialoogi läbi tekkinud fiktsionaalset üldistust eesti ja saksa noorte igapäevaelust. Antud joonisega tahame illustreerida ülaltoodud kokkuvõtlikes väidetes peituvat mõtet, et igas kultuuris elavad paralleelselt ning üheaegselt oma elu ühiskonna nn formaalne ning informaalne sfäär. Ajaloo erinevatel perioodidel võivad need kaks olla omavahel vähem või rohkem seotud — olla kas teineteist mõistvas, mittemõistvas või teineteisest möödarääkivas dialoogis. Joonisel näitamegi formaalse sotsiaalse institutsionaalse süsteemi ning informaalset noortemaailma omavahelist potentsiaalset dialoogilist seotust küsimuste ja vastuste vormis. Katkendjoon ajajärku tähistava ringi keskel märgib kahe antud sfääri tinglikku piiri.

Joonis 7 osutab, et läbi kõigi ajajärgude (st 1960ndatest kuni 1980ndateni) oli nii Eesti kui Saksamaa noorte jaoks sotsiaalseks paratamatuseks olla lihtsalt vait.

Formaalse ja informaalset ühiskonna sfääri vahel sisuline dialoog tegelikult puudus.

Meie käsituse kohaselt iseloomustab esimese integreeritud *topose* (*Lähedus on lähedal ja kaugus on lähedal — kõik on lähedal*) noori lootus, et kõik võib veel muutuda ning noored saavad ehk võimaluse sotsiaalsel tasandil kaasa rääkida. Nõnda esitavadki nad institutsionaalsele süsteemile küsimuse, mis eeldaks vastust. See vastuseootus evib enda ümber määratlematut ruumi ja avarust, mistõttu on ka joonisel esimest topost kujutatav ring võrreldes kahe ülejäänuga suurem. Paraku on vastuseks vaid dialoogi vältiv ning tõrjuv monoloogiline käsk.

Teise integreeritud *topose* noored tajuvad neile osakssaavat ignoreerimist juba sügavamalt, olles saanud sellest ka teravamalt teadlikuks. Sellest tuleneb nende küsimuse sisu. Küsitakse ju seda, mille kohta juba on teada, et seda pole — st nõutakse mõistmist. Taoline piiritletum küsimus on aga ahendanud ka vastamise ruumi. Nõnda polegi sisulist vastust, vaid üksnes kontrolli vaitolemise ning selle üle, et ikka jääkski vastamata...



Joonis 7. Saksa ja eesti elufiktsioonid kui integreeritud toposed

Kolmanda integreeritud *topose* noored on aga jäänud oma küsimistega täiesti ükski. Ka formaalne institutsionaalne süsteem anonüümse käskijana on muutunud

samasuguseks. Nende vahel polekski näiliselt justkui enam vahet. Olles muutunud määratlematuks Ei-keegi'ks, on mõlemad sfäärid (noored kui informaalne grupp ning institutsionaalne ühiskond) sattunud justkui küsimärkide piiriruumi. Sellega on aga ühtlasi loodud pinnas uute tähenduste tekkimiseks. Haakub ju ka näiliselt vastuseta jääv küsimus (kasvõi implitsiitselt edasi kulgevana) ikkagi mingilaadse dialoogilisuse horisondiga, sest küsimus kui selline seab paratamatult ikka ja jätkuvalt *Mina*-ruume küsitavaks. *Mina* kui küsimus vastab ja küsib samaaegselt. Ja nõnda võib eeldada, et ka õhku rippuma jäävad või vaikimise müüri tagasitõrjutud küsimused kord ikkagi üleüldises dialoogilises mõistmisingis endale vastuse leiavad. See on aga omakorda eelduseks *Mina*-kauge kauguse lähenemisele. Nõnda mõeldes pole välistatud vastata küsimusele: "Kas tõesti ollaksegi Ei-keegi'd?" küsimustega: "Miks oleme sündinud valesse aega?" ning "Miks peame elama kahe maailma piiril?". Need omakorda võivad leida endale vastuse küsimustes: "Miks pole teisi?" ja "Miks meid keegi ei mõista?" jne jne. Mõistmisprotsess on lõpmatu ning mis tahes küsimus seab end küsitavaks küsimises. Ja taolises küsimises kohtuvad kaugel ja lähedane, algus ja lõpp ning seega ongi selle meie poolt jutustatud looga

LÕPP.

KOKKUVÕTTEKS

Erinevaid *Mina*-käsitusi interpreteerides oleme siinkohal sisenenud mõistmisringi, mil ka LÕPP lõplikult lõpetada tuleks, kui parafraseerida Volker Brauni jutustuse pealkirja “Lõplikult lõpetamata lugu”. Oleme loonud teksti, mis pidevalt on olnud läbipõimitud mõiste *Mina* erinevatest tähendusvariatsioonidest. *Mina* oli antud teksti lähte-, kesk- ja lõpp-punktiks. Me lähenesime *Mina*’le küll filosoofilisest ja psühholoogilisest, küll sotsioloogilisest ning semiootilisest, küll biograafiateaduslikust ja kirjandusteaduslikust vaatepunktist. Me lõime fiktsiooni minaidentsuse kui aegruumi ja ruumaja arengust romaanides ja jutustustes kujutatud eesti ja saksa noorukite elude varal. Olles nõnda liikunud interdistsiplinaarse ja transdistsiplinaarse teadmise piirimail, oleme nüüd, nimetatud teadmisest küllastununa, jõudnud punkti, mil tunneme vajadust teatud tummuse järele.

Filosoof Ken Wilberi (2002, lk 58) ideid järgides pole aga palju lootust antud probleemideringis jõuda mingi lõpliku lõpuni. Wilberi järgi on *Mina* kui ident-suse ja minateadvuse piiriks hoopis lõpmatus, kuna *Mina* kui sellist iseloomustab enesetranssendeerimistung, st püüd ületada senisaavutatut ning seda kaasa haarates süüvida üha sügavamale endasse. Igasugusest kultuuriruumist sõltumata on *Mina* loov. Antud kontekstis oleks *Mina* interpreteeritav ka kui Artur Alliksaare (1997, lk 29–31) retkur. Retkur-*Mina* — see on kui erinevate ja üksteisele vasturääkivate tähenduste müriaad, kes end määratleda püüdes tunneb, et ühtaegu on ta eikusil ja ometi igal pool, kuna ta ise on teekond, mille lõpp-punkt teadmata.

Ka antud tööst oli võimalik välja lugeda, et *Mina* on midagi, mis jääbki lõplikult määratlemata, sest *Mina* seisab *mina*-ütlevana alati *sina*-piiril ja *sina*, öeldes *mina*, tuled minu *Mina*-ruumi ja tõmbad mind kaasa oma *Mina*-ringi. Käesoleva töö kirjutamise käigus olime diskussioonis väga erinevate *Mina*-käsitustega. Läbisime erinevaid ning ambivalentsetl interpreteeritavaid *Mina*-ruume. Me vaatlesime *Mina* küll narratiivsest, küll autobiograafilisest aspektist. Lähenesime probleemile *Mina* identsus- ja teadvusteooreetilise, kuid ka erinevate enesekontseptsiooni- käsitluste vaatenurgast. Definiitse *Mina*-määratluseni me aga ei jõudnudki. Fiktsionaalsete ruumaegade mäluna on minaidentsus interpreteeritav kui oleva, olnususe ja tuleva kokkupuuteruum. Me kõik elame mälestustest, mida tuleva lootuses unustame. Tuleva tulles tunneme aga, et oleme just nagu hetkelt tabamuse saanud. Elu kulgeb ettemääratlematuse piiriruumis. Me oleme autosemiosfäärne *locus*, kelle mõõduks *elub-il-locus*. Kõik on meie enda läbielamisest või siis teiste juttudest loodud fiktsioon.

Eesti ja saksa noorte elufiktsioone luues asusime auktoriaalse jutustaja positsioonile. Kahe esimese peatüki teoreetilistest seisukohtadest ning oma varasemate uurimuste (vrd. R. Liimets 2002; 2003) teadmisest lähtudes analüüsisime erinevatest jutustustest ja romaanidest pärinevaid tegelastevahelisi dialooge ning sisediaalooge otsekui kõikiteadva kommenteerija perspektiivist. Asusime nimetatud subjektiivsete dialoogiliste mõttemaailmade suhtes distantseeritud,

kuid ometi nn sekkuva looja ehk *auctoritas*'e positsioonile. Olles kommuni-
katsioonis nii vastavate jutustuste kui romaanide ja sealt väljavalitud dialoogidega
kui tähendustervikutega, ei suutnud me noorte elufiksioonide loomisprotsessi
ometi selgeltnägijalikult ja totaalselt juhtida, kuna keegi ei saa täpselt ette
ennustada, missuguseks kujuneb dialoog (vrd Gadamer 1990). Dialoog ei allu
kontrollile. Tegelik vestlus on alati midagi erinevat sellest, mida eelnevalt taotleti.
Käesoleva teksti kirjutajana olime romaane ja jutustusi lugedes ja analüüsides
ning dialooge välja valides ning neid uuteks tähendustervikuteks sidudes haaratud
loomeprotsessi kui sellisesse. Nii modifitseeris loomeprotsess paratamatult ka
meid endid. Seetõttu ei valinudki me lõpu lõplikuks lõpetamiseks retrospektiivset
kokkuvõtlikku kirjeldamist, kuna tunneme, et kui retkur oleme jätkuvalt tee-
konnal, "mis on ühteageu tee ja teetus" ... (Alliksaar 1997, lk 28).

MINA kirjutasin seda teksti ning MINA olen selle teksti autor. MINU loodud
on selle teksti lõpp. See MINU lõpp pöördub aga küsivalt SINU poole, et
SINDKI tõmmata kaasa ringi, kus MINU lõpp on MINU-SINU algus ning
MINU-SINU algusest saab MINU-SINU-TEMA lõpp ja nõnda ei jäägi MEIL ja
TEIL teedloorivate (vt moto Alliksaarelt töö algul) teekäijatena üle muud, kui
loota, et elavana kestma jätab MEID vaid lõplikult lõpetamata lõpp, mis ongi aga
selle töö autoportreena

MINU LÕPP.

ZUSAMMENFASSUNG

In den gegenwärtigen Humanwissenschaften fungiert *Ich* (bzw. Selbst) als ein Oberbegriff für Bezeichnung der Phänomene *Identität, Individualität, Subjektivität, Persönlichkeit, Bewusstsein und Gedächtnis* (Loevinger & Blasi 1991; Higgins 1996; Strauman 1996; Frank 1991; 2002; Gerhardt 1999; Frank & Haverkamp 1988; Henrich 1999; Husserl 1993). In einer ähnlichen Bedeutung kommt das Ich auch in den literarischen Texten vor (Hilbig 2001; Wolf 1981; 1997). In dieser Arbeit wurde das Ich vorwiegend vom Standpunkt der Identität behandelt. Wir setzten uns das Ziel, das *Ich* vom raum-zeitlichen Aspekt zu bestimmen. Dabei wurde das Ich als raum-zeitliches Konstrukt sowohl aus der theoretischen als der empirischen Perspektive betrachtet.

Im ersten Kapitel „Das Ich als Kontroverse in den Humanwissenschaften“ konzipierten wir eine Behandlungsweise, nach der es möglich wäre, die räumliche Dimension des Ichs mit der zeitlichen zu verbinden. Denn im Allgemeinen ist es in den Humanwissenschaften zur Tradition geworden, die Identität nicht als räumliches, sondern vorwiegend als zeitliches Phänomen zu behandeln (Byrne & Shavelson 1996; Hattie 1992; Erikson 1968; Bude 1999; Nassehi & Weber 1990; Nassehi 1992; 1994). Der Ausgangspunkt unserer Betrachtungsweise war die Idee des singularen Daseins als des Miteinanderseins. In unserer theoretischen Forschung wurden wir von den Ideen des schweizerischen Psychologen und Anthropologen Ludwig Binswanger (1973) beeinflusst. Die Seinsweise des ‚Ich-bin‘ wird, so Binswanger, zugleich als die des ‚Wir-sind‘ aufgefasst. Das In-der-Welt-Sein des Menschen verwirklicht sich demnach in einer begegnenden Daseinsweise — in einem gegenseitigen Kreis der ‚Ichbinheit‘ und ‚Duheit‘, bzw. der ‚Wirheit‘. Hierbei schließen sich die Auffassungen der Subjektivität von Binswanger an die Ideen des russischen Literaturtheoretikers und Semiotikers Michail Bachtin (1986) an. Die Identität als subjektiv-kulturelles Phänomen wird auch nach Bachtin durch Dialogizität konstituiert. Hiermit könnte folglich, so Juri Lotman (1999, S. 25), behauptet werden, dass im Allgemeinen jegliche Identität nur dank der Dialogizität entstehen und sich weiterentwickeln kann.

Also gingen wir in der vorliegenden Arbeit auf das Problem *Identität* aus der Sicht verschiedener wissenschaftlicher Bereiche ein, und dank dieser interdisziplinären Position verstanden wir, dass Identität als Bildung von Bewusstseinsqualitäten entwicklungsgemäß nur als intersubjektive Synchronisation und Diachronie aufgefasst werden kann (Luckmann 1983; Schütz 1971). Das Ich als singulare Identität ist nach unserer Auffassung 1.) als ein angeborenes räumlich-strukturiertes Bewusstsein, dessen primäre Dimension das auf Leib gründende Selbst-Gefühl des Eigenraumes ist, aufzufassen; 2.) als ein in der intersubjektiven Synchronisation momentan entstehender dyadischer Sinn zu verstehen (vgl. Bermúdez 1998; Binswanger 1973; Bachtin 1986; Husserl 1952; 1993).

Mit dieser Auffassung von der Identität wollten wir die als substantiell-monologisch bezeichneten Identitätskonzeptionen, nach denen das Ich als ein monologisch unterworfenen Objekt fungiert, kritisch beurteilen. Unsere Kritik bezog sich sowohl auf die gegenwärtige narrative als auf biographische Forschungsrichtung. Im Unterteil des ersten Kapitels „Das narrative Ich“ wurde von uns das Fazit gezogen, dass in der narrativen Forschungsrichtung die Polarisierung des Ichs in die räumliche und zeitliche Dimension nicht überwunden ist. Der Grund liegt hier nach uns in der Tatsache, dass es den Humanwissenschaften nicht um eigentliche Widerlegung der traditionellen Ich-Auffassungen, sondern eher um ihre eigene methodologische Etablierung in der paradigmatisch neuen Situation der Naturwissenschaften geht. Weder narrative noch biographische Betrachtungsweise konnten aus diesen Gründen die Identitätskonzeptionen mit wirklich neuem Inhalt bereichern. Im Unterteil des ersten Kapitels „Das autobiographische Ich“ machten wir darauf aufmerksam, dass Biographieforschung sich im monologischen Kreis des sozialwissenschaftlichen Denkens dreht. Die ursprünglichen Ideen dieser Forschungsrichtung, wie zum Beispiel die Bestrebung zu einem interdisziplinären Geist, sind in Vergessenheit geraten.

Unser eigener Ansatz beim Verstehen des Ichs war das Prinzip der Kontroverse. Deswegen war es nicht unser Ziel, eine definitive Ich-Bestimmung zu konzipieren. Als zentraler Diskussionsgegenstand dieses Kapitels war die Frage, ob die Zeit als solche zur primären Grundlage bei der Identitätsbestimmung dienen kann.

Im zweiten Kapitel „Zu den Grenzen des Lebens als der Fiktion und zu den Grenzen der Forschung der Grenzen der Lebensfiktion“ kamen wir durch kritische Synthese der Ideen des ersten Kapitels zu unserer eigenen Auffassung von der Identität als dem raumzeitlichen Phänomen. Abschließend formulierten wir die Prinzipien, die als Grundlage für die Analyse der Lebensfiktionen der estnischen und deutschen Jugendlichen dienen.

Die Ich-Identität wurde von uns als ein Gedächtnis von fiktionalen Raumzeiten aufgefasst. So interpretiert, kann die Identität als ein Bezugspunkt des Seienden, der Gewesenheit und der Zu-kunft verstanden werden (vgl. Heidegger 1993). Das Leben ist nach dieser Auffassung etwas, was Einem widerfährt, und die Ich-Identität könnte als Geschick, als eine an intersubjektive Synchronisation und Diachronie gebundene Lokalisation betrachtet werden. Das Ich ist sinnhafter *Locus* und *Il-locus*. Die Kontingenz ist der Lokalisationsraum des Ichs.

Im dritten Kapitel „Die Lebensfiktionen der estnischen und deutschen Jugendlichen“ erforschten wir auf Grund der Romane und Erzählungen die Identitätsbildung der 16–25jährigen estnischen und deutschen (der DDR) Jugendlichen Anfang der 60er bis Ende der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts. Als Ausgangspunkt der Konstruktion und Analyse der Lebensfiktionen der estnischen Jugendlichen dienten für uns folgende literarische Texte (Romane und Erzählungen):

- 1.) Anfang der 60er bis Anfang der 70er Jahre:
Mati Unt „Auf Wiedersehen, die gelbe Katze“ und „Die Schuld“, Aino Pervik „Der Luftballon“
- 2.) Die 70er Jahre:
Heljo Mänd „Warum schweigst du?“, Silvia Truu „Die verborgene Seite“, Mati Unt „Wenn wir nicht gestorben sind, dann leben wir noch jetzt“
- 3.) Die 80er Jahre:
Raimond Kaugver „Wir sind nicht schuldig“, „Einer Mutter Herz“, „Auf dem Weg zum Vater“ und Eve Peterson „Copia“.

Die Lebensfiktionen der deutschen Jugendlichen wurden auf Grund folgender Romane und Erzählungen konstruiert:

- 1.) Anfang der 60er bis Anfang der 70er Jahre:
Christa Wolf „Der geteilte Himmel“, Werner Heiduczek „Der Abschied von den Engeln“
- 2.) Die 70er Jahre:
Ulrich Plenzdorf „Die neuen Leiden des jungen W.“, Werner Heiduczek „Mark Aurel oder ein Semester Zärtlichkeit“
- 3.) Die 80er Jahre:
Volker Braun „Die Unvollendete Geschichte“, Thomas Brussig „Am kürzeren Ende der Sonnenallee“

Warum haben wir gerade diese Texte ausgewählt?

Der Grund dafür lag in den literaturkommunikativen und -soziologischen Ideen. Die Entscheidung, bei der Konstruktion der Lebensfiktionen literarische Texte zu gebrauchen, entsprang unseren theoretischen Positionen, nach denen es gerade auf Grund der Romane und Erzählungen möglich ist, das Leben als Widerfahrnis zu interpretieren. Denn dank der diesen Gattungen wesenseigenen Dialogizität offenbart sich die Identitätsbildung als ein momentan dyadischer Entstehungsprozess.

Bei der Konstruktion und Analyse der Lebensfiktionen gingen wir von der Voraussetzung aus, dass die Lebenssituationen der estnischen und der DDR-Jugendlichen in den von uns geforschten Zeitperioden als ähnlich zu charakterisieren sind. Die Jugendlichen der 60er Jahre waren die erste Generation, die entweder nur im sowjetischen Estland oder in der DDR aufgewachsen war. Diese Jugendgeneration war in eine Raumzeit lokalisiert worden, in der das kulturelle Gedächtnis als intersubjektive Synchronisation sozial-öffentlich nicht fort dauern durfte. Das Gedächtnis der Großeltern und Eltern fungierte auf der öffentlichen Ebene der Gesellschaft vom sowjetischen Estland und der DDR als ein verbotenes Gebiet. Aus diesen Gründen wurde von uns diese Jugendgeneration als eine 'vergangenheitslose Zukunftsidentität' bezeichnet, denn vom soziokulturellen Aspekt könnte behauptet werden, dass nur die Grenzen des eigenen Ich-Raumes die Identitätsbildung dieser Jugendlichen konstituierten. In diesem Zusammenhang schlussfolgerten wir, dass eine aufgezwungene kulturelle

Entwurzelung in einer längeren Perspektive zu Entfremdungsprozessen zwischen den Menschen führt. Die Beziehungen zwischen den Menschen werden durch pragmatische Orientierungen bestimmt.

Im vierten Kapitel „Der Vergleich der estnischen und deutschen Lebensfiktionen“ stellten wir fest, dass der Identitätsbildungsprozess der Jugendlichen in Estland und in der DDR trotz der Ähnlichkeit auch differierende Merkmale aufwies. Der Hauptunterschied lag hier in der Tatsache, dass bei den Esten, im Vergleich zu den deutschen Jugendlichen, die sozial-politische Selbstidentifizierung kein bedeutsamer identitätsbildender Faktor war. Denn im Unterschied zu Deutschen mussten die Esten sich auf dem estnischen Territorium nicht gegen „andere Esten“ identifizieren. Sozial-politisch identifizierten sie sich auch mit der Sowjetunion nicht. Die estnische Identität interpretierten wir deswegen als ein ‚auf dem Seil balancierendes pragmatisches Ich‘. Das Ich der DDR-Jugendlichen charakterisierten wir aber als ‚eine Identität der balancierenden Gläubigen und Nicht-Gläubigen‘.

KASUTATUD KIRJANDUS

- Aarelaid, A. (2001) Kaks mudelit eestlaste kohanemisel Teise maailmasõja tagajärjel aset leidnud kultuurireaalsuse kontekstuaalsete muutustega. Anepaio, T. & Kõresaar, E. (toim). *Kultuur ja mälu*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 174–196
- Aichinger, I. (1977) Selbstbiographie. Kohlschmidt, W. & Mohr, W. (toim). *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Dritter Band. New York: Walter de Gruyter, lk 801–817
- Aichinger, I. (1998) Probleme der Autobiographie als Sprachkunstwerk. Niggel, G. (toim). *Autobiographie: zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Frotzcher Druck GmbH, lk 170–199
- Alheit, P. (1994). *Zivile Kultur. Verlust und Wiederaneignung der Moderne*. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag
- Alheit, P. (2002) Biographieforschung und Erwachsenenbildung. Kraul, M. & Marotzki, W. (toim). *Biographische Arbeit*. Opladen: Leske+Budrich, lk 211–241
- Allik, J. & Tulving, E. (2003) Ajas rändamine ja kronesteesia. *Akadeemia*, nr. 5 (170), lk 915–939
- Alliksaar, A. (1997) *Päikesepillaja*. Tartu: Ilmamaa
- Anepaio, T. (2001) Mineviku ületamisest represseeritud kogemuses. Anepaio, T. & Kõresaar, E. (toim). *Kultuur ja mälu*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 198–215
- Annus, E. (2002). *Kuidas kirjutada aega*. Tallinn: Underi ja Tuglase kirjanduskeskus
- Appelsmeyer, H. (1996) Die methodologische Bedeutung unterschiedlicher Textsorten im Rahmen der Biographieforschung. Krüger, H-H. & Marotzki, W. (toim). *Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung. Studien zur Erziehungswissenschaft und Biographieforschung*. Opladen: Leske+Budrich, lk 103–116
- Appelsmeyer, H. (1999) “Typus und Stil” als forschungslogisches Konstrukt in der narrativen Biographieforschung. Jüttemann, G. & Thomae, H. (toim). *Biographische Methoden in den Humanwissenschaften*. Weinheim und Basel: Beltz Taschenbuch, lk 231–246
- Assmann, A. (1993) Zur Metaphorik der Erinnerung. Assmann, A. & Harth, D. (toim). *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*: Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, lk 13–36
- Assmann, J. (1993) Die Katastrophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik. Assmann, A. & Harth, D. (toim). *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, lk 337–356
- Augustinus, A. (1961) *Bekenntnisse*. Berlin: Union Verlag
- Baacke, D. (1993) Biographie: Soziale Handlung, Textstruktur und Geschichten über Identität. Baacke, D. & Schulze, Th. (toim). *Aus Geschichten lernen. Zur Einübung pädagogischen Verstehens*. Weinheim, München, lk 41–87
- Baacke, D. (1993a) Ausschnitt und Ganzes. Baacke, D. & Schulze, Th. (toim). *Aus Geschichten lernen. Zur Einübung pädagogischen Verstehens*. Weinheim, München, lk 87–126
- Bahtin, M. (1986) *Éstetika slovesnogo tvorčestva*. Moskva: Iskusstvo
- Bahtin, M. (1987) *Valitud tööd*. Tallinn: Eesti Raamat
- Balet, L. & Gerhard, E. (1979) *Die Verbürgerlichung der deutschen Kunst, Literatur und Musik im 18. Jahrhundert*. Dresden: VEB Verlag der Kunst
- Barthes, R. (2002) *Autori surm. Valik kirjandusteoreetilisi esseid*. Tartu: Varrak

- Baumann, Z. (1994) *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*. Frankfurt am Main: Fischer
- Baumeister, R. F. (1987) How the Self Became a Problem: A Psychological Review of Historical Research. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 52, No. 1, lk 163–176
- Beals, D. E. (1998) Reappropriating Schema: Conceptions of Development. From Bartlett and Bakhtin. *MIND, CULTURE, AND ACTIVITY*, 5(1), lk 3–24
- Becher, U. (1990) *Die Geschichte des modernen Lebensstils*. München: Verlag C.H. Beck
- Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (1994) Individualisierung in modernen Gesellschaften — Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie. Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (toim). *Risikante Freiheiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, lk 10–39
- Beck, U. (1986) *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Beck, U. (1994) Jenseits von Stand und Klasse? Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (toim). *Risikante Freiheiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, lk 43–61
- Benthien, C. & Velten, R. (2002) Einleitung. Benthien, C. & Velten (toim). *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*. Reinbek bei Hamburg: rowohlt's enzyklopädie im Rowohlt Taschenbuch Verlag, lk 7–35
- Bergmann, J. & Luckmann, T. (1999) Moral und Kommunikation Bergmann, J. & Luckmann, T. (toim). *Kommunikative Konstruktion von Moral*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, lk 13–36
- Bergmann, K. (1991) *Lebensgeschichte als Appell. Autobiographische Schriften der "kleinen Leute und Außenseiter"*. Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH
- Bermúdez, J. L. (1998) *The Paradox of Self-Consciousness* Cambridge: A Bradford Book.
- Bigler, E. (1996) Telling Stories: On Ethnicity, Exclusion, and Education in Upstate New York. *Anthropology & Education Quarterly* 27(2), lk 186–203
- Binswanger, L. (1973) *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* München/Basel: Ernst Reinhardt Verlag
- Block, J. (1995) A Contrarian View of the Five-Factor Approach to Personality Description. *Psychological Bulletin*, Vol. 117, No. 2, lk 187–215
- Blossfeld, H-P. & Huinink, J. (2001) Lebensverlaufs-forschung als sozialwissenschaftliche Forschungsperspektive. Themen, Konzepte, Methoden und Probleme. *BIOS*, Jg. 14, H. 2, Opladen: Verlag Leske+Budrich GmbH, lk. 5–31
- Boekarts, M. (1998) Do Culturally Rooted Self-Constructs Affect Students' Conceptualization of Control Over Learning? *Educational Psychologist*, 33 (2/3), lk 87–108
- Bohler, K. F. & Hildenbrand, B. (1989) Normalbiographie oder Individualisierung? Zum Strukturwandel in der Rekrutierung von Nachfolgern bäuerlicher Familienbetriebe. *BIOS*, H. 2, Opladen: Verlag Leske+Budrich GmbH, lk. 221–239
- Bohnsack, R. (2002) Dokumentarische Methode und die Analyse kollektiver Biographien. Jüttemann, G & Thomae, H. (toim). *Biographische Methoden in den Humanwissenschaften*. Weinheim und Basel: Beltz Taschenbuch, lk 213–231
- Botella, L. (1995) Personal Construct Psychology, Constructivism, and Postmodern Thought. Niemeyer, Robert A. *The Development of Personal Construct Psychology*. Jai Press LTD, lk 3–35
- Bourdieu, P. (1990) Die biographische Illusion. *BIOS*, H. 1, Opladen: Verlag Leske+Budrich GmbH, lk 75–81
- Bourdieu, P. (2003) *Praktilised põhjused. Teoteooria*. Tartu: Tänapäev
- Braun, V. (1989) *Unvollendete Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

- Braun, V. (1998) *Die Unvollendete Geschichte und ihr Ende*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Braungart, G. (1995) *Leibhafter Sinn. Der andere Diskurs der Moderne*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, Studien zur deutschen Literatur, Bd. 130
- Brettschneider, W. (1979) *Zorn und Trauer. Aspekte deutscher Gegenwartsliteratur*. Berlin: Erich Schmidt Verlag
- Broch, H. (1986) Zum Begriff der Geisteswissenschaften (1917). *Philosophische Schriften I Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bruhns, W. (2004) *Meines Vaters Land. Geschichte einer deutschen Familie*. München: Econ
- Bruner, J. (1996) *The Culture of Education*. Cambridge: Harvard University Press
- Bruner, J. (1998) Vergangenheit und Gegenwart als narrative Konstruktionen. Straub, J. (toim). *Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, lk 46–81
- Brussig, Th. (1999) *Am kürzeren Ende der Sonnenallee*. Berlin: Verlag Volk & Welt
- Buck, G. (1978) Über die Schwierigkeit der Identität, singular zu bleiben (Bemerkungen zu H. Lübbes Begriff der Identität). Marquard, O. & Stierle, K. (toim). *Identität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 665–674
- Bude, H. (1999) Lebenskonstruktionen als Gegenstand der Biographieforschung. Jüttemann, G & Thomae, H. (toim). *Biographische Methoden in den Humanwissenschaften*. Weinheim und Basel: Beltz Taschenbuch, lk 247–259
- Bulgakov, M. (1968) *Meister ja Margarita*. Tallinn: Kirjastus "Eesti Raamat"
- Burke, P. (1993) Geschichte als soziales Gedächtnis. Assmann, A. & Harth, D. (toim). *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, lk 289–305
- Böhme, G. (1990) Lebensgestalt und Zeitgeschichte. *BIOS*, H. 2. Opladen: Verlag Leske + Budrich GmbH, lk 135–151
- Bühler, K. (1982) *Sprachtheorie*. Stuttgart, New York: Gustav Fischer Verlag
- Byrne B. M. & Shavelson R. J. (1996) On the Structure of Social Self-Concept for Pre-, Early, and Late Adolescents: A Test of the Shavelson, Hubner, and Stanton (1976) Model. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 70, No3, lk 599–613
- Cassirer, E. (1997) *Urimus inimesest. Sissejuhatus inimkultuuri filosoofiasse*. Tartu: Ilmamaa
- Chalmers D.J. (1996) *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. New York, Oxford: Oxford University Press
- Church, T. A. (1994) Relating the Tallegen and Five-Factor Models of Personality Structure. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 67, No. 5, lk 898–909
- Cole, M. (1996) *Cultural Psychology. A Once and Future Discipline*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press
- Combs, A. W. & Snygg, D. (1959) *Individual Behavior. A Perceptual Approach to Behavior*. New York: Harper & Brothers
- Corsten, M. (1994) Beschriebenes und wirkliches Leben. Die soziale Realität biographischer Kontexte und Biographie als soziale Realität. *BIOS*, H. 2, 7. Jg. Opladen: Verlag Leske + Budrich GmbH, lk 185–205
- Corsten, M. (2001) Biographie, Lebensverlauf und das "Problem der Generation". *BIOS*, H. 2, Jg. 14 Opladen: Verlag Leske + Budrich GmbH, lk 32–59
- Coseriu, E. (1988) *Sprachkompetenz*. Tübingen: Francke Verlag

- Crites, St. (1986) *Storytime: Recollecting the Past and Projecting the Future*. Sarbin, Th. R. (toim). *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct*. New York: Praeger, lk 152–173
- Cross, S.E. & Madson, L. (1997) Elaboration of Models of the Self: Replay to Baumeister and Sommer (1997) and Martin and Ruble (1997). *Psychological Bulletin*, Vol. 122, Nr. 1, lk 51–55
- Danto A.C. (2000) *Ühendused maailmaga*. Hortus Litterarum
- Dausendschön-Gay, U. & U. (1987) Lehrwerkkritik und Entwicklungspsychologie. *Die Rolle der Psychologie in der Sprachlehrforschung*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, lk 95–119
- Diamond, P.C.T. (1995) Education and the Narrative of the Self: of Maps and Stories. Neimeyer, R. A. (toim). *The Development of Personal Construct Psychology*. Jai Press LTD, lk 10–24
- Dilthey, W. (1973) *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Dollinger St. J. jt (1996) Individuality and Relatedness of the Self: An Autophotographic Study. *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 71, No. 6, lk 1268–1278
- Douglas, M. (1983) How Identity Problems Disappear. Jacobson-Widding, A. (toim). *Identity: Personal and Socio-Cultural*. Uppsala: Humanities Press Inc., lk 35–47
- Dux, G. (1990) *Die Logik der Weltbilder*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Eco, U. (2003) *Kant und das Schnabeltier*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- Eco, U. *Einführung in die Semiotik*. München: Wilhelm Fink Verlag
- Edwards (1992) Language in Group and Individual Identity. Breakwell, G. M. (toim). *Social Psychology of Identity and the Self Concept*. London, San Diego, New York jt: Surrey University Press, 129–147
- Elias, N. (1990) *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Elias, N. (1992) *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Emmel, H. (1975) *Geschichte des deutschen Romans. Band II*. Bern & München: Francke Verlag
- Epstein, S. (1993) Entwurf einer integrativen Persönlichkeitstheorie. Philipp, S.-H. (toim). *Selbstkonzept-Forschung. Probleme, Befunde, Perspektiven*. Stuttgart: Klett-Cotta, lk 15–46
- Erikson, E. (1968) *Identity: Youth and crisis*. New York: W.W. Norton & Co
- Felden von H.(2002) Studium und Biographie: Zur Rezeption von Studienangeboten als Anstoß zu biographischen Veränderungen. Kraul, M. & Marotzki, W. (toim) *Biographische Arbeit*. Opladen: Leske+Budrich, lk 270–285
- Fend, H. (1996) *Die Entdeckung des Selbst und die Verarbeitung der Pubertät. Entwicklungspsychologie der Adoleszenz in der Moderne*. Bd. III, Bern: Verlag Hans Huber
- Fend, H. (1997) *Der Umgang mit der Schule in der Adoleszenz. Aufbau und Verlust von Lernmotivation, Selbstachtung und Empathie. Entwicklungspsychologie der Adoleszenz in der Moderne*. Bd.4, Bern: Verlag Hans Huber
- Fichte, J. G. (1988) *Inimese määratlus* Tallinn: Eesti Raamat

- Filipp S.-H. (1993) Entwurf eines heuristischen Bezugsrahmens für Selbstkonzept-Forschung: Menschliche Informationsverarbeitung und naive Handlungstheorie. Filipp S.-H. (toim). *Selbstkonzept-Forschung. Probleme, Befunde, Perspektiven*. Stuttgart: Klett-Cotta, lk 129–169
- Fischer, L. & Wiswede, G. (1995) *Grundlagen der Sozialpsychologie*. München, Wien: R. Oldenbourg Verlag
- Fischer, M. (1993) Phänomenologische Analysen der Person-Umwelt-Beziehung. Filipp S.-H. (toim). *Selbstkonzept-Forschung. Probleme, Befunde, Perspektiven*. Stuttgart: Klett-Cotta, lk. 47–95
- Fischer-Rosenthal, W. (1999) Melancholie der Identität und dezentrierte biographische Selbstbeschreibung Anmerkungen zu einem langen Abschied aus der selbstverschuldeten Zentriertheit des Subjekts. *BIOS*, Jg. 12, H. 2, S. 143–165, Opladen: Leske+Budrich GmbH
- Folkers, H. (1993) Die gerettete Geschichte. Ein Hinweis auf Walter Benjamins Begriff der Erinnerung. Assmann, A. & Harth, D. (toim). *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*: Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, lk 363–377
- Forster, H. & Reigel, P. (1999) *Deutsche Literaturgeschichte. Bd. 12 Gegenwart*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- Foucault, M. (2003) *Hullus ja arutus. Hullumeelsuse ajalugu klassikalisel ajastul*. Tartu: Ilmamaa
- Frank, M. & Haverkamp, A. (1988) “Ende des Individuums — Anfang des Individuums?” Frank, M & Haverkamp, A. (toim). *Individualität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk XI–XX
- Frank, M. (1988) Subjekt, Person, Individuum. Frank, M & Haverkamp, A. (toim). *Individualität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 3–20
- Frank, M. (1991) *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Frank, M. (1997) *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Frank, M. (2002) *Selbstgefühl*. Suhrkamp. Frankfurt am Main
- Friedrich, H.-E. (2000) *Deformierte Lebensbilder. Erzählmodelle der Nachkriegsautobiographie (1945–1960)*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Fuchs, W (1984) *Biographische Forschung*. Opladen: Leske + Budrich
- Fuhrmann, M. (1978) Rechtfertigung durch Identität — Über eine Wurzel des Autobiographischen. Marquard, O. & Stierle, K. (toim). *Identität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 83–106
- Fuhrmann, M. (1979) Persona, ein römischer Rollenbegriff. Frank, M & Haverkamp, A. (toim) *Individualität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 685–690
- Gadamer, H.-G. (1990) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck)
- Gadamer, H.-G. (2002) *Hermeneutika universaalsus*. Tartu: Ilmamaa
- Garz, D. (1995) Qualitative Sozial- oder Humanforschung — ein anderes Menschen- und Weltbild König, E. & Zedler, P. (toim). *Bilanz qualitativer Forschung Band I: Grundlagen qualitativer Forschung* Weinheim: Deutscher Studien Verlag, lk. 11–33
- Gergen K. J. (1996) *Das übersättigte Selbst: Identitätsprobleme im heutigen Leben*. Heidelberg: Carl-Auer Verlag

- Gergen K. J. (1993) Selbsterkenntnis und die wissenschaftliche Erkenntnis des sozialen Handelns. Filipp, S.-H. (toim). *Selbstkonzept-Forschung. Probleme, Befunde, Perspektiven*. Stuttgart: Klett-Cotta, lk 75–95
- Gergen, K. (1985) *The Social Construction of the Person*. New York: Springer –Verlag
- Gergen, K. J. & Gergen, M. M. (1986) Narrative Form and the Construction of Psychological Science. Sarbin, Th.R. (toim). *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct*. New York jt: PRAEGER, lk. 3–22
- Gergen, K. J. (1985a) The Social Constructionist Movement in Modern Psychology. *American Psychologist*, Vol. 40, No.3, lk 266–275
- Gergen, K. J. (1998) Erzählung, moralische Identität und historisches Bewusstsein. Eine sozialkonstruktivistische Darstellung. Straub, J. (toim). *Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, lk 170–203
- Gerhardt, U. (1999) Die Verwendung von Idealtypen bei der fallvergleichenden biographischen Forschung. Jüttemann, G. & Thomae, H. (toim). *Biographische Methoden in den Humanwissenschaften*. Weinheim und Basel: Beltz Taschenbuch, lk 193–213
- Gerhardt, V. (1999) *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Geyer, P. (1997) *Die Entdeckung des modernen Subjektes: Anthropologie von Descartes bis Rousseau*. Tübingen: Niemeyer.
- Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press
- Gisbert, K. (2001) Das autobiographische Gedächtnis in der psychologischen Biographieforschung. *BIOS*, Jg. 14, H.1, Opladen: Verlag Leske+Budrich GmbH, lk. 27–36
- Glagau, H. (1989) Das romanhafte Element der modernen Selbstbiographie im Urteil des Historikers (1903). Niggel, G. (toim). *Autobiographie: zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Frotscher Druck GmbH, lk 55–72
- Goethe, J. W. (1974a) *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Berlin & Weimar: Aufbau-Verlag
- Goethe, J.W. (1974b) *Wilhelm Meisters Wanderjahre. Maximen und Reflexionen*. Berlin & Weimar: Aufbau-Verlag
- Guiora, A.Z. & W. R. Acton (1979) Personality and language: a restatement. *Language Learning*, 29, lk 193–204
- Guiora, A.Z. (toim) (1984) *An Epistemology for the Language Sciences*. Detroit, Michigan: The University of Michigan
- Gumbrecht, H.U. (1979) Die Identität des Heiligen als Produkt ihrer Infragestellung. Marquard, O. & Stierle, K. (toim). *Identität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 704–708
- Gumbrecht, H.U. (1979) Zur Pragmatik der Frage nach persönlicher Identität. Marquard, O. & Stierle, K. (toim). *Identität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 674–681
- Gumperz, J.J. (1983) Communication and Social Identity. Jacobson-Widding, A. (toim). *Identity: Personal and Socio-Cultural*. Uppsala: Humanities Press Inc., lk 111–123
- Gurevič, A. (1992) *Keskaja inimese maailmapilt*. Tallinn: Kunst
- Gurevič, A. (2002) Kaupmees. Le Goff, J. (koost). *Keskaja inimene*. Tartu: Avita
- Gusdorf, G. (1989) Voraussetzungen und Grenzen der Autobiographie (1956). Niggel, G. (toim). *Autobiographie: zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Frotscher Druck GmbH, lk 121–148
- Görlich, G. (1966) Unbequeme Liebe. Berlin: Verlag Neues Leben
- Görlich, G. (1983) Leinakuulutus. Tallinn: “Eesti Raamat”

- Götz, D. & Haensch, G. & Wellmann, H. (1993) *Langenscheidts Großwörterbuch. Deutsch als Fremdsprache* Berlin & München: Langenscheidt
- Göttsche, D. (2001) *Zeit im Roman. Literarische Zeitreflexion und die Geschichte des Zeitromans im späten 18. und im 19. Jahrhundert.* München: Wilhelm Fink Verlag
- Hahn, A. (2000) *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte* Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft
- Halbwachs, M. (1985) *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Harré, R. (1983) *Personal Being. A Theory for Individual Psychology.* Oxford: Basil Blackwell
- Hattie, J. (1992) *Self-Concept.* Hillsdale, New Jersey, Hove and London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers
- Haußer, K. (1995) *Identitätspsychologie.* Berlin: Springer
- Heidegger, M. (1993) *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer
- Heiduczek, W. (1968) *Abschied von den Engeln.* Halle: Mitteldeutscher Verlag
- Hein, Ch. (1986) *Drachenblut.* Darmstadt & Neuwied: Luchterhand
- Hein, Ch. (1994) *Der Tangospieler.* Berlin: Aufbau Taschenbuch Verlag
- Hejl, P.M. (1992) Die zwei Seiten der Eigengesetzlichkeit. Zur Konstruktion natürlicher Sozialsysteme und zum Problem ihrer Regelung. Schmidt S. J. (toim). *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, lk 167–214
- Henrich, D. (1979) "Identität" — Begriffe, Probleme, Grenzen. Marquard, O. & Stierle, K. (toim). *Identität.* München: Wilhelm Fink Verlag, lk 169–185
- Henrich, D. (1979a) Identität und Geschichte — Thesen über Gründe und Folgen einer unzulänglichen Zuordnung. Marquard, O. & Stierle, K. (toim). *Identität.* München: Wilhelm Fink Verlag, lk 659–664
- Henrich, D. (1999) *Bewusstes Leben.* Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Hermans H. J. M. & Kempen H. J. G. (1991) *The Dialogical Self. Meaning as Movement.* New York: Academic Press, Inc.
- Higgins, T. E. (1996) The "Self-Digest": Self-Knowledge Serving Self-Regulatory Functions. *Journal of Personality and Social Psychology.* Vol. 71, No. 6, lk 1062–1083
- Hilbig, W. (2001) *Ich.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag
- Hitzler, R. & Honer, A. (1994) Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung. Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (toim). *Risikante Freiheiten.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, lk 307–316
- Hoffmann, D. M. (1998) A Therapeutic Moment? Identity, Self, and Culture in the Anthropology of Education. *Anthropology and Education Quarterly,* 29(3), lk 324–346
- Holdenried, M (2000) *Autobiographie.* Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Husserl, E (1998) *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II.* Stuttgart: Philipp Reclam Jun.
- Husserl, E. (1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* Haag: Martinus Nijhoff
- Husserl, E. (1993) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband Texte aus dem Nachlass 1934–1937.* Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers

- Hörmann, H. (1977) *Psychologie der Sprache*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer Verlag
- Hübner, K. (1982) *Alltag im literarischen Werk*. Heidelberg: Julius Groos Verlag
- Iser, W. (1991) *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Jacobson-Widding, A. (toim). (1983) Introduction. *Identity: Personal and Socio-Cultural*. Uppsala, Stockholm, Atlantic Highlands, N.J.: Almqvist & International, Humanities Press Inc., lk 13–35
- James, W. (1952). *The Principles of Psychology*. Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc.
- Jaspers, K. (1960) *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer-Verlag
- Jaspers, K. (1997) *Aja vaimne situatsioon*. Tartu: Ilmamaa
- Jauss, H.R. (1978) Gottesprädikate als Identitätsvorgaben in der Augustinischen Tradition der Autobiographie. Marquard, O. & Stierle, K. (toim). *Identität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 708–717
- Jüttemann, G (2002) Genetische Persönlichkeitspsychologie und Komparative Kasuistik. Jüttemann, G. & Thomae, H. (toim). *Biographische Methoden in den Humanwissenschaften*. Weinheim und Basel: Beltz Taschenbuch, lk 111–132
- Kalda, M. & Muru, K. & Puhvel, H. & Sögel, E. & Tamm, A. & Vinkel, A. (1987) *Eesti kirjanduse ajalugu* V kd 1. Tallinn: “Eesti Raamat”
- Kallweit, H. (1988) Szenarien der Individualisierung. Frank, M & Haverkamp, A. (toim). *Individualität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 384–420
- Kant, H. (1968) *Die Aula*. Berlin & Weimar: Aufbau-Verlag
- Kant, I. (1945) *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.
- Kant, I. (1998) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Philipp Reclam Jun. Stuttgart
- Karusoo, M. (1989) *Olen kolmeteistkümnne aastane. Ühe etenduse lugu*. Tallinn: “Eesti Raamat”
- Kashima, J. (2000) Conceptions of Culture and Person for Psychology. *Journal of Cross Cultural Psychology*. Vol. 31, No 1, January, lk 14–32
- Kaugver, R. (1966) *Nelikümmend küinalt*. Tallinn: “Eesti Raamat”
- Kaugver, R. (1984) *Meie pole süüdi*. Tallinn: Eesti Raamat”
- Kaugver, R. (1987) *Tee isa juurde*. Tallinn: “Eesti Raamat”
- Kaugver, R. (1988) *Kas ema südant tunned sa?* Tallinn: “Eesti Raamat”
- Keen, E. (1986). Paranoia and Cataclysmic Narratives. Sarbin, Th.R. (toim). *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct*. New York: Praeger, lk 174–193
- Keupp, H. (1994) Ambivalenzen postmoderner Identität. Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (toim). *Riskante Freiheiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, lk 336–353
- Kidron, A. & Kolga, V. (2000) *Isiksuse käsitusi Läänes ja Idas*. Tallinn: Nord Academia
- Kitayama, Sh. & Markus, H. R. jt (1997) Individual and Collective Processes in the Construction of the Self: Self-Enhancement in the United States and Self-Criticism in Japan. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 72, No. 6, lk 1245–1267
- Kleis, R. & Silvet, J. & Vääri, E. (1978) *Võõrsõnade leksikon*. Tallinn: “Valgus”
- Klika, D. (2000) Identität — ein überholtes Konzept? Kritische Anmerkungen zu aktuellen Diskursen außerhalb und innerhalb der Erziehungswissenschaft. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, 3. Jg., lk 285–304
- Kohli, M. (1988) Normalbiographie und Individualität: zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes. Brose, H.-G. & Hildenbrand, B. (toim). *Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende*. Opladen: Leske + Budrich, lk 33–53

- Kohli, M. (1994) Institutionalisation und Individualisierung der Erwerbsbiographie. Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (toim). *Riskante Freiheiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, lk 219–245
- Kokemohr, R. & Koller, Ch. (1996) Die rhetorische Artikulation von Bildungsprozessen. Zur Methodologie erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung. Krüger, H.-H. & Marotzki, W. (toim). *Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*. Opladen: Leske + Budrich, lk 90–103
- Koller, H.-Ch. (2002) Bildung und kulturelle Differenz. Zur Erforschung biographischer Bildungsprozesse von Migrantinnen. Kraul, M. & Marotzki, W. (toim). *Biographische Arbeit. Perspektiven erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung*. Opladen: Leske + Budrich, lk 92–117
- Korpinen, E. (2000) Finnish and Estonian Adolescents' Self-concept and Self-esteem at the End of Comprehensive Schooling. *Scandinavian Journal of Educational Research*, Vol. 44, No. 1, lk 27–45
- Kraul, M. & Marotzki, W. (2002) Bildung und Biographische Arbeit — eine Einleitung. Kraul, M. & Marotzki, W. (toim). *Biographische Arbeit Perspektiven erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung*. Opladen: Leske+ Budrich, lk 7–22
- Kraus, W. (1996) *Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne*. Pfaffenweiler: Centaurus- Verlagsgesellschaft.
- Kruse, A. & Schmitt, E. (2002) Halbstrukturierte Interviews. Jüttemann, G & Thomae, H. (toim). *Biographische Methoden in den Humanwissenschaften*. Weinheim und Basel: Beltz Taschenbuch, lk 161–175
- Krusten, R. (1995) *Eesti lastekirjandus*. Tartu: Kirjastus “Elmatar”
- Krüger, H.-H. (1988) Theoretische und methodische Grundlagen der historischen Jugendforschung. Krüger, H.-H. (toim). *Handbuch der Jugendforschung*. Opladen: Leske+ Budrich
- Krüger, H.-H. (1999) Entwicklungslinien, Forschungsfelder und Perspektiven der erziehungswissenschaftlichen Biographieforschung. Krüger, H.-H. & Marotzki, W. (toim). *Handbuch. Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*. Opladen: Leske und Budrich, lk 13–32
- Kunze, R. (1994) *Die wunderbaren Jahre*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag
- Kõresaar, E. (2001) Kollektiivne mälu ja elulooourimine. Anepaio, T. & Kõresaar, E. (toim). *Kultuur ja mälu*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 42–56
- Kõresaar, E. (2003) Lapsepõlv kui ajaloopilt. Rahvuse ja riigi metafoorne kujutamine vanemate eestlaste lapsepõlvemälestustes. Anepaio, T. & Kõresaar, E. (toim). *Mälu kui kultuuritegur: etnoloogilisi perspektiive*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 60–91
- Kõresaar, E. (2003) Mälu, aeg, kogemus ja elulooourija pilk. Anepaio, T. & Kõresaar, E. (toim). *Mälu kui kultuuritegur: etnoloogilisi perspektiive*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 7–33
- Käser, R. (1987) *Die Schwierigkeit, ich zu sagen. Rhetorik der Selbstdarstellung in Texten des “Sturm und Drang”*. Herder-Goethe-Lenz. Bern, Frankfurt/Main, New York, Paris: Peter Lang
- Küchenhoff, J. (1988) Der Leib als Statthalter des Individuums? Frank, M & Haverkamp, A. (toim). *Individualität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 167–202
- Ladenthin, V. (1999) Telos und Erzählung. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, 2. Jg., H.3, lk 343–359

- Laine, E.J. (1988) *The affective Filter in Foreign Language Learning and Teaching*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopiston monistuskeskus & Kirjapaino Kari Ky
- Landau, M. (1986) Tresspassing in Scientific Narrative: Grafton Elliot Smith and the Temple of Doom. Sarbin, Th. R. (toim). *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct*. New York: Praeger, lk 45–67
- LeCompte, M. D. (1993) A Framework for Hearing Silence: What Does Telling Stories Mean When We Are Supposed to Be Doing Science? McLaughlin, D. & Tierney, W. G. (toim). *Naming Silenced Lives*. New York & London: Routledge, lk 9–29
- Leitner, H. (1982) *Lebenslauf und Identität. Die kulturelle Konstruktion von Zeiten in der Biographie*. Frankfurt am Main, New York: Campus
- Lejeune, Ph. (1998) Der autobiographische Pakt. Niggli, G. (toim). *Autobiographie: zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Frotscher Druck GmbH, lk 214–257
- Lempert, Sh. E. N. (1998) *Teacher Self-Identification in Culture from Vygotsky's Developmental Perspective. Mind, Culture, and Activity*. 5(1), lk 25–31
- Licht, B.G. & Wagner, R.K. & Simpson, Sh. M. & Stader, S.R. (1997) Confirmatory Factor Analyses of Academic Self-Concept Scales: Reply to Marsh and Yeung (1997). *Journal of Educational Psychology*, Vol. 89, No. 4, lk 760–765
- Liebau, E. (1990) Laufbahn oder Biographie? Eine Bourdieu-Lektüre BIOS, H.1, Opladen: Verlag Leske+Budrich GmbH, lk 83–89
- Liimets, A. (2005) *Bestimmung des lernenden Menschen auf dem Wege der Reflexion über den Lernstil*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang
- Liimets, H. (1950) *Isiklikud päevikud (1947–1950)*. Tartu: perekond Liimetsa isiklik omand
- Liimets, H. (1952) *Isiklikud päevikud*. Tartu: perekond Liimetsa isiklik omand
- Liimets, H. (1957) *Isiklikud päevikud*. Tartu: perekond Liimetsa isiklik omand
- Liimets, H. (1959–1961) *Isiklikud päevikud (10. detsembrist 1959–31. detsembrini 1961)* Tartu: Perekond Liimetsa isiklik omand
- Liimets, H. (1958) *Isiklikud päevikud*. Tartu: perekond Liimetsa isiklik omand
- Liimets, R. (2002a) Aeg eesti õppijate käsitus: mina-aja ruumilised mõttmed. *Eesti sotsiaalteaduste II aastakonverents. Tartu 23–24. november 2001*(CD)
- Liimets, R. (1977) *Isiklikud päevikud 1977–1978*. Tartu: Reet Liimetsa isiklik omand
- Liimets, R. (2001a) *Mina ja mina-identsus eesti kasvatusteaduses. Haridus nr. 3*, lk 24–28
- Liimets, R. (2001) Struktur der Persönlichkeit als Faktor des Zweitsprachenlernens. A. Liimets (koost). *Integration als Problem in der Erziehungswissenschaft*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang, lk 229–235
- Liimets, R. (2002) Biograafia kui inter- ja transdistsiplinaarne kategooria. Kaevats, Ü. (toim). *Usaldus. Vastutus. Sidusus. Eesti sotsiaalteadlaste III aastakonverents. ESAK: Tallinn TTÜ Kirjastus*, lk 188–192
- Liimets, R. (2003) Zeit in den Auffassungen von estnischen Schülern: Räumliche Dimensionen der Ich — Zeit. Vogelberg, K. & Soovik, E.-R. (toim) *Encounters: Linguistic and Cultural-Psychological Aspekts of Communicative Processes*. Tartu: Cultural Studies Series NO. 3, University of Tartu, lk 75–84
- Liimets, R. (2004) Aeg eesti õppijate käsitus: mina-aja ruumilised mõttmed. Liimets, A. & Ruus, V. (toim). *Õppimine mitmest vaatenurgast*. A 24 HUMANIORA. Tallinn: Tallinna Pedagoogikaukool, lk 86–94

- Loch, W. (1999) Der Lebenslauf als anthropologischer Grundbegriff einer biographischen Erziehungstheorie. Krüger, H.-H. & Marotzki, W. (toim). *Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*. Opladen: Leske und Budrich, lk 69–87
- Loevinger, J. & Blasi, A. (1991) Development of the Self as Subject. Strauss, J. & Goethals, G. R. (toim). *The Self: Interdisciplinary Approaches*. New York, Berlin, Heidelberg, London, Paris jt: Springer Verlag, lk 150–168
- Losego, S. V. (2002) Überlegungen zur "Biographie". *BIOS*, Jg. 15, H. 1, Opladen: Verlag Leske+Budrich GmbH, lk. 24–46
- Lotman, J. (1990) *Kultuurisemiootika*. Tallinn: Olion
- Lotman, J. (1999) *Semiosfäärist*. Tartu: Vagabund
- Lotman, J. (2001) *Kultuur ja plahvatus*. Tartu: Varrak
- Luckmann, Th. (1983) Remarks on Personal Identity: Inner, Social and Historical Time. *Identity: Personal and Socio-Cultural*. Uppsala: Humanities Press Inc., lk 67–93
- Luckner, A. (1999) *Martin Heidegger: "Sein und Zeit"*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh
- Luhmann, N. (1979) Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen, besonders Gesellschaften. Marquard, O. & Stierle, K. (toim). *Identität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 315–345
- Luhmann, N. (1994) Copierte Existenz und Karriere. Zur Herstellung von Individualität. Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (toim). *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, lk 191–201
- Luik, T. (2002) *Filosoofiaast kõnelda*. Tartu: Ilmamaa
- Lukács, G. (2000) *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- Löwith, K. (1981) *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung
- Lübbe, H. (1978) Identität und Kontingenz. Marquard, O. & Stierle, K. (toim) *Identität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 655–659
- Lytard, J-F. (2000) Mis on postmodernsus? *Akadeemia*, 12. ak, nr. 7, Tartu Ülikooli kirjastus, lk 1419–1431
- Macha, H. (1989) *Pädagogisch-anthropologische Theorie des Ich*. Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt
- Mahrholz, W. (1989) Der Wert der Selbstbiographie als geschichtliche Quelle (1919). Niggel, G. (toim). *Autobiographie: zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Frotscher Druck GmbH, lk 72–75
- Markowitsch, H. J. (2000) Die Erinnerung von Zeitzeugen aus Sicht der Gedächtnisforschung. *BIOS*, Jg. 13, H. 1, Verlag Leske+Budrich GmbH, lk. 30–50
- Markus, H. & Kitayama, Sh. (1991) Cultural Variation in the Self-Concept. Strauss, J. & Goethals, G. R. (toim). *The Self: Interdisciplinary Approaches*. New York: Springer-Verlag, lk. 18–49
- Marotzki, W. (1999) Bildungstheorie und Allgemeine Biographieforschung. (toim) Krüger, H.-H. & Marotzki, W. *Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*. Opladen: Leske und Budrich, lk 57–67
- Marotzki, W. (2000) Qualitative Biographieforschung. Flick, U. & von Kardorff, E. & Steinke, E. (toim). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* Reinbek bei Hamburg: rohwoaltszyklopädie im Rohwolt Taschenbuch, lk 177–186

- Marquard, O. (1978) Identität-Autobiographie-Verantwortung (ein Annährungsversuch). Marquard, O. & Stierle, K. (toim). *Identität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 690–699
- Mayer J. D. (1995) A Framework for the Classification of Personality Components. *Journal of Personality*, No 63: 4, lk 819–881
- McLaren, P. (1993) Border Disputes: Multicultural Narrative, Identity Formation, and Critical Pedagogy in Postmodern America. McLaughlin, D. & Tierney, W. G. (toim). *Naming Silenced Lives*. New York & London: Routledge, lk 201–237
- Mead, G. H. (1969) *Philosophie der Sozialität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologija vosprijatija*. Sankt-Peterburg: Juventa & Nauka
- Meulemann, H. (1999) Stichwort: Lebenslauf, Biographie und Bildung. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, 2. Jg., Heft 3, lk 305–324
- Meyers Neues Lexikon (1961) Leipzig: VEB Bibliographisches Institut
- Michel, P. (1995) Vorwort des Herausgebers. Michel, P. (toim). *Symbolik des menschlichen Leibes*. Berlin, Frankfurt am Main, New York, Paris, Wien jt: Peter Lang, kd. 10, lk VI–XXIII
- Misch, G. (1989) Begriff und Ursprung der Autobiographie (1907/1949). Niggel, G. (toim). *Autobiographie: zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Frotischer Druck GmbH, lk 33–55
- Moritz, K. Ph. (1972) *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun.
- Muchow, H. H. (1962) *Jugend und Zeitgeist. Morphologie der Kulturpubertät*. Hamburg: Rohwolt
- Muldma, K. (1982) Kirjanduslikust maitsest eri lugejarühmades. Eenmaa, I. & Jürman, H. & Kopso, I. & Lauristin, M. (toim). Nõukogude Eesti raamatukogundus XII. Tallinn: Eesti NSV Kultuuriministeerium, lk 47–73
- Mulla, T. (2003) “Minu õnnelik-rahutu lapsepõlv: 1940. aastad eestlaste lapsepõlvemälestustes. Kõresaar, E. & Anepaio, T. (toim). *Mälu kui kultuuritegur: etnoloogilisi perspektiive*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 92–123
- Mummendey, H. D. (1990) *Psychologie der Selbstdarstellung*. Göttingen: Verlag für Psychologie
- Musil, R. (1990) *Der Mann ohne Eigenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rohwolt
- Mänd, H. (1969) *Miks sa vaikid?* Tallinn: Kirjastus “Eesti Raamat”
- Müller, H. (1999) *Krieg ohne Schlacht. Leben in zwei Diktaturen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch
- Nassehi, A. & Weber, G. (1990) Zu einer Theorie biographischer Identität. Epistemologische und systemtheoretische Argumente. *BIOS*, H. 2, Opladen: Verlag Leske + Budrich GmbH, lk 154–187
- Nassehi, A. (1992) Zwischen Erlebnis, Text und Verstehen. Kritische Überlegungen zur “erlebten Zeitgeschichte”. *BIOS*, H. 2, 5. Jg. Opladen: Verlag Leske + Budrich GmbH, lk 167–172
- Nassehi, A. (1994) Die Form der Biographie. Theoretische Überlegungen zur Biographieforschung in methodologischer Absicht. *BIOS*, H.1, 7. Jg. Verlag Leske + Budrich GmbH, lk 46–63
- Neumann, B. (1970) *Identität und Rollenzwang. Zur Theorie der Autobiographie*. Frankfurt am Main: Athenäum
- Nietzsche, F. (1984) *Also sprach Zarathustra*. Bindlach: Gondrom

- Nietzsche, F. *Menschliches, Allzumenschliches I und II*. De Gryter: Deutscher Taschenbuch Verlag
- Nuttin, J. (1985) *Future Time Perspective and Motivation. Theory and Research Method*. Leuven: Leuven University Press; Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates
- Nübel, B. (1994) *Autobiographische Kommunikationsmedien um 1800 Studien zu Rousseau, Wieland, Herder und Moritz*. Tübingen: Max Niemayer Verlag
- Oerter, R. & Oerter, R. (1993) Zur Konzeption der autonomen Identität in östlichen und westlichen Kulturen. Ergebnisse von kulturvergleichenden Untersuchungen zum Menschenbild junger Erwachsener. *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie*, lk 296–310
- Olszak, L. (1989) Eestikeelne lastekirjandus ja raamatukogude vajadused. Hansen, H. (toim). *Lasteraamatukogu koostis ja kasutamine*. Tallinn: Eesti Riiklik Kultuurikomitee, lk 55–80
- Pannenberg, W. (1979) Passionsgeschichte, Autobiographie und Prozess. Marquard, O. & Stierle, K. (toim). *Identität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 702–703
- Pannenberg, W. (1979) Person und Subjekt. Marquard, O. & Stierle, K. (toim). *Identität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 407–422
- Parhomenko, E. (2001) Meeldetoomine kui olnu taasloomine tuleva võimalikkusena. *Erinnerung ja Wiederholung* Martin Heideggeri mõtlemises. Anepaio, T. & Kõresaar, E. (toim). *Kultuur ja mälu*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 17–33
- Pascal, R. (1998) Die Autobiographie als Kunstform. Niggel, G. (toim). *Autobiographie: zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Frotscher Druck GmbH, lk 149–157
- Paul, S. (1999) Funktionen der Biographieforschung in der Ethnologie. *Biographische Methoden in den Humanwissenschaften*. Jüttemann, G. & Thomae, H. (toim). Weinheim und Basel: Beltz Taschenbuch, lk 24–4
- Paulsen, W. (1991) *Das Ich im Spiegel der Sprache. Autobiographisches Schreiben in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Pervik, A. (1969) *Õhupall. Noorsooromaan*. Tallinn: Kirjastus “Eesti Raamat”
- Peterson, E. (1988) *Copia*. Tallinn: “Eesti Raamat”
- Picard, H. R. (1978) *Autobiographie im zeitgenössischen Frankreich. Existentielle Reflexion und literarische Gattung*. München: Wilhelm Fink Verlag
- Plenzdorf, U. (1973) *Die neuen Leiden des jungen W.* Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Plessner, H. (1970) *Philosophische Anthropologie Lachen und Weinen. Das Lächeln Anthropologie der Sinne* Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag
- Polkinghorne, D.E. (1998) Narrative Psychologie und Geschichtsbewusstsein. Beziehungen und Perspektiven. Straub, J. (toim) *Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, lk 12–46
- Prauss, G. (1990) *Die Welt und wir. Erster Band. Erster Teil: Sprache-Subjekt-Zeit*. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung
- Puhl, K. (1999) *Subjekt und Körper. Untersuchungen zur Subjektkritik bei Wittgenstein und zur Theorie der Subjektivität*. Paderborn: mentis
- Quigley, J. (2001) Psychology and Grammar. The Construction of the Autobiographical Self. *Theory & Psychology*, Vol. 11(2), lk 147–170
- Rannamaa, S. (1978) *Kadri. Kasuema*. Tallinn: Kirjastus “Eesti Raamat”
- Rannamaa, S. (1965) *Kasuema*. Tallinn: Kirjastus “Valgus”

- Raudalainen, T. (2001) Traditsioonisidus elulooline jutustamine: mäluainese etnopoetiiline tekstualiseerimine. Anepaio, T. & Kõresaar, E. (toim) *Kultuur ja mälu*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 59–78
- Reams, J. (1999) Consciousness and identity: who do we think we are? *New Ideas in Psychology* 17, lk 309–320
- Reinvelt, R. (2001) Mida ei mäleta, seda pole olnud? Anepaio, T. & Kõresaar, E. (toim) *Kultuur ja mälu*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 244–256
- Remsujev, O. (1976) *Homme karikakar*. Tallinn: Kirjastus “Perioodika”, “Loomingu” Raamatukogu, nr 10/11
- Ricœur, P. (1991) *Zeit und Erzählung Bd. III Die erzählte Zeit*. München: Wilhelm Fink Verlag
- Ricœur, P. (1996) *Das Selbst als ein Anderer*. München: Wilhelm Fink Verlag
- Rorty, R. (1999) *Sattumuslikkus, iroonia ja solidaarsus*. Tartu: Vagabund
- Roth, G. (1992) Das konstruktive Gehirn: Neurobiologische Grundlagen von Wahrnehmung und Erkenntnis. Schmidt, S. J. (toim) *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, lk 277–337
- Rousseau, J. J. (1959) *Bekanntnisse*. Leipzig: Insel-Verlag
- Rusch, G. (1992) Auffassen, Begreifen und Verstehen. Neue Überlegungen zu einer konstruktivistischen Theorie des Verstehens. Schmidt, S. J. (toim) *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, lk 214–257
- Röcke, W. (2002) Ältere deutsche Literatur. *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*. Benthien, C. & Velten, H. R. (toim) Reinbek bei Hamburg: rowohlt's enzyklopädie im Rowohlt Taschenbuch Verlag, lk 35–56
- Röttgers, K. (1988) Die Erzählbarkeit des Lebens. *BIOS*, H. 1, Verlag Leske + Budrich GmbH, lk 5–17
- Ryan M. R. (1991). The Nature of the Self in Autonomy and Relatedness. *The Self: Interdisciplinary Approaches*. New York: Springer-Verlag, lk 208–239
- Saar, V. (1983) *Ira*. Tallinn: Kirjastus “Perioodika”, “Loomingu” Raamatukogu, nr 19
- Saarniit, J. (1995) *Eesti noorte väärtushinnangud läbi aegade*. Tallinn: Eesti Vabariigi Kultuuri-ja Haridusministeerium
- Sarbin, Th. R. (toim) (1986). The Narrative as a Root Metaphor for Psychology. *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct*. New York: Praeger, lk 3–22
- Schmidt, S. J. (1993) Gedächtnis-Erzählen-Identität. Assmann, A. & Harth, D. (toim) *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*: Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, lk 378–398
- Schramke, J. (1974) *Zur Theorie des modernen Romans*. München: Verlag C.H. Beck
- Schulze, Th (1993) Biographisch orientierte Pädagogik. Baacke, D. & Schulze, Th. (toim). *Aus Geschichten lernen*. Weinheim und München: Juventa, lk 13–41.
- Schulze, Th. (1993a) Autobiographie und Lebensgeschichte. Baacke, D. & Schulze, Th. (toim). *Aus Geschichten lernen. Zur Einübung pädagogischen Verstehens*. Weinheim, München: Juventa, lk 126–174.
- Schulze, Th. (1993b) Lebenslauf und Lebensgeschichte. Baacke, D. & Schulze, Th. (toim) *Aus Geschichten lernen. Zur Einübung pädagogischen Verstehens*. Weinheim, München: Juventa, lk 174–229.
- Schulze, Th. (1999) Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung. Anfänge-Fortschritte-Ausblicke. Krüger, H.-H. & Marotzki, W. (toim) *Handbuch Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*. Opladen: Leske und Budrich, lk 35–53

- Schulze, Th. (2002) Biographieforschung und Allgemeine Erziehungswissenschaft Kraul, M. & Marotzki, W. (toim). *Biographische Arbeit Perspektiven erziehungswissenschaftlicher Biographieforschung*. Opladen: Leske + Budrich, lk 22–49
- Schwab, S. (1981) *Autobiographie und Lebenserfahrung Versuch einer Typologie deutschsprachiger autobiographischer Schriften zwischen 1965–1975*. Episteamate. Würzburger Wissenschaftliche Schriften: Reihe Literaturwissenschaft, Bd. IV
- Schütz, A. (1971) *Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze I*. Den Haag: Martinus Nijhoff
- Schütze, F. (1996) Verlaufskurven des Erleidens als Forschungsgegenstand der interpretativen Soziologie Krüger, H-H. & Marotzki, W. (toim). *Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*. Opladen: Leske+Budrich, lk 116–158
- Searle J. R. (1971) *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Segebrecht, W. (1998) Über Anfänge von Autobiographien und ihre Leser Niggel, G. (toim). *Autobiographie: zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung* Darmstadt: Frotzcher Druck GmbH, lk 158–169
- Selbmann, R. (1984) *Der deutsche Bildungsroman*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung
- Shanon, B. (2001) Against the spotlight model of consciousness. *New Ideas in Psychology* 19, lk 77–84
- Siemer, K. (2003) Võim, indiivid ja kohanemine elulugudes: vanemad eestlased elust Nõukogude Eestis. Kõresaar, E. (toim). *Mälu kui kultuuritegur: etnoloogilisi perspektiive*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 124–149
- Solas, J. (1995) Grammatology of Social Constructing. Neimeyer, R. A. (toim). *The Development of Personal Construct Psychology*. Jai Press LTD, lk 45–63
- Sommer, M. (1979) Zur Formierung der Autobiographie aus Selbstverteidigung und Selbstsuche (Stoa und Augustinus). Marquard, O. & Stierle, K. (toim). *Identität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 699–702
- Stempel, W.-D. (1978) Historisch und pragmatisch konstituierte Identität. Marquard, O. & Stierle, K. (toim). *Identität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 669–674
- Straub, J. (1998) Geschichten erzählen, Geschichte bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung. Straub, J. (toim). *Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, lk 81–170
- Straub, J. (1999) *Handlung, Interpretation, Kritik: Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*. Berlin & New York: Walter de Gruyter
- Straumann T. J. (1996) Stability Within the Self: A Longitudinal Study of the Structural Implications of Self-Discrepancy Theory. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 71, No 6, lk 1142–1153
- Säärits, E. (1995) Truu, Silvia. Kruus, O. (toim). Eesti kirjarahva leksikon. Tallinn: Kirjastus "Eesti Raamat", lk 612–613
- Zima, P. (2000) *Theorie des Subjekts: Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen, Basel: Francke Verlag
- Zima, P. V. (1986) *Roman und Ideologie. Zur Sozialgeschichte des modernen Romans*. München: Wilhelm Fink Verlag
- Zima, P. V. (1990) *Textsoziologie*. Stuttgart: MCMLXXX J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung

- Taro, R. (1996) Grundzüge erzählerischer Verfahrensweisen. Taro, R. (toim). *Erzählkunst der Vormoderne*. Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Paris, Wien: Peter Lang.
- Taylor, Ch. (2000) *Autentsuse eetika*. Hortus Litterarum
- Thibault, P. J. (2000) The Dialogical Integration of the Brain in Social Semiosis: Edelman and the Case for Downward Causation. *Mind, Culture, and Activity*. 7(4) lk 291–311
- Thomä, D. (1998) *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*. München: C. H. Beck Verlag
- Traat, M. (1975) *Inger*. Tallinn: Kirjastus “Eesti Raamat”
- Tölle, R. (1999) Biographie und Krankengeschichte in der Psychiatrie. Jüttemann, G & Thomae, H. (toim). *Biographische Methoden in den Humanwissenschaften*. Weinheim und Basel: Beltz Taschenbuch, lk 98–111
- Undusk, R. (2001) *Topos. Kohakujutelm müüdist mõisteni*. Tallinn: UNDERI ja TUG-LASE KIRJANDUSKESKUS
- Unt, M. (1963) *Hüvasti, kollane kass. Naiivne romaan*. Tartu: Tartu VIII. Keskkooli almanahh
- Unt, M. (1967) *Hüvasti, kollane kass. Võlg*. Tallinn: Kirjastus “Eesti raamat”
- Unt, M. (1976) Ja kui me surnud ei ole, siis elame praegugi. Kog. *Must mootorattur*. Tallinn: Kirjastus “Eesti Raamat”, lk 132–191
- Unt, M. (1992) *Tere, kollane kass!* Tallinn: Eesti Kirjanike Liidu Kooperatiiv “Kupar”
- Wagner, P. (1990) *Soziologie der Moderne*. Frankfurt/New York: Campus Verlag
- Wahrig, G. (2002) *Deutsches Wörterbuch*. Gütersloh/München: Bertelsmann Lexikon Institut
- Valdes, A. & Veski, J. V. (1982) *Ladina-eesti-vene meditsiinisinõnaraamat*. Tallinn: “Valgus”
- Valsiner, J. (1997) *Culture and the Development of Children’s Action. A Theory of Human Development*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Warren W.G. (1990) Personal Construct Theory as the Ground for a Rapproachment between Psychology and Philosophy in Education. *Educational Philosophy and Theory* (22) 1, 31–39
- Vattimo, G. (1997) *Glauben – Philosophieren*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Veidemann, R. (1986) *Elu keskpäev. Esseid ja pihtimusi*. Tallinn: “Loomingu” Raamatukogu 52 (1516) Kirjastus “Perioodika”
- Weinrich, H. (1978a) Rechtfertigung durch Geschichten. Marquard, O. & Stierle, K. (toim). *Identität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 681–683
- Weinrich, H. (1978b) Vorläufer der Identitätskarte. Marquard, O. & Stierle, K. (toim). *Identität*. München: Wilhelm Fink Verlag, lk 683–684
- Welzer, H. (1998) Erinnern und Weitergeben. Überlegungen zur kommunikativen Tradierung von Geschichte. *BIOS*, H. 2, Jg. 11. Opladen: Verlag Leske + Budrich GmbH, lk 155–170
- Wenzlaff-Eggebert, F. W. (1947) *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*. Berlin: Walter de Gruyter & Co
- Vetemaa, E. (1965) *Monument*. Tallinn: Kirjastus “Perioodika”, “Loomingu” Raamatukogu, nr 1
- Wicklund, R. A. (1993) Die Aktualisierung von Selbstkonzepten in Handlungsvollzügen Filipp, S.-H. (toim). *Selbstkonzept-Forschung Probleme, Befunde, Perspektiven*. Stuttgart: Klett-Gotta, lk 153–169

- Wiersing, E. (1997) Vormoderne Lebensformen als Thema und Herausforderung der Lebenslauf- und Biographieforschung am Beispiel des Edelherrn Bernhard zur Lippe (1140–1224) *BIOS*, Jg. 10, H. 2. Opladen: Leske + Budrich GmbH, lk 161–185
- Vihalemm, P. (1982) Tammsaare ja meie. Eenmaa, I. & Jürman, H. & Kopso, I. & Lauristin, M. (toim). *Nõukogude Eesti raamatukogundus XII*. Tallinn: Eesti NSV Kultuuriministeerium, lk 8–26
- Wilber, K. (2002) *Kõiksuse lühilugu*. Tallinn: Valgus
- Wittgenstein, L. (1996) *Loogilis-filosoofiline traktaat*. Tartu, Ilmamaa
- Vogt, J. (1990) *Aspekte erzählender Prosa. Eine Einführung in Erzähltechnik und Romantheorie*. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Wohlrab-Sahr, M. (1992) Institutionalisation oder Individualisierung des Lebenslaufs? Anmerkungen zu einer festgefahrenen Debatte. *BIOS*, H. 1, lk 2–19
- Wohlrab-Sahr, M. (2002) Prozessstrukturen, Lebenskonstruktionen, biographische Diskurse. Positionen im Feld soziologischer Biographieforschung und mögliche Anschlüsse nach außen. *BIOS*, Jg. 15, H. 1, lk 4–23
- Wolf, Ch. (1981). *Kindheitsmuster*. Berlin & Weimar: Aufbau-Verlag
- Wolf, Ch. (1986). *Die Dimension des Autors*. II Berlin & Weimar: Aufbau-Verlag
- Wolf, Ch. (1996). *Der geteilte Himmel*. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun.
- Wolf, Ch. (1997). *Unter den Linden*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- Wunberg, G. (1993). Mnemosyne. Literatur unter den Bedingungen der Moderne: ihre technik- und sozialgeschichtliche Begründung. Assmann, A. & Harth, D. (toim). *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, lk. 83–100
- Välipõllu, H. (1979) Sõnavõtt rubriigist “Tädi haarab sulle”. Aino Pervik: “Õhupall”. Noorsooromaan. *Looming*, lk 1435–1436

CURRICULUM VITAE

REET LIIMETS

Republik Estland
5.12. 1954 Tartu, 1 Kind (geb. 1984)
Privatadresse: Nõva 12, Tartu 50106, Estland
Tel.: (00372) 747 4140
e-mail.: Reet.Liimets@ut.ee

Ausbildung

- 1963–1973 8. Oberschule zu Tartu
1973–1978 Germanistikstudium an der Universität Tartu
1978 Verteidigung der Diplomarbeit: Diplom für Deutsche Philologie und Deutsch als Fremdsprache (Diplom mit Auszeichnung)
1984–1989 Aspirantur (postgraduelles Studium) an der Universität Tartu
1984 Verteidigung der Magisterarbeit zum Thema „Entwicklungs-tendenzen in der estnischen Didaktik 1919–1985“ (Magister für Erziehungswissenschaften)
1998–2003 Doktorantur an der Abteilung für Pädagogik an der Universität Tartu

Berufstätigkeit

- 1978–1981 Lehrerin für Deutsch in der 42. Oberschule zu Tallinn
1978–1979 Ansagerin im Estnischen Fernsehen
1979–1981 Deutschlehrerin am Lehrstuhl für Deutsche Philologie an der Pädagogischen Hochschule Tallinn
1979–1984 Lektorin für Deutsch an der Kunstakademie zu Tallinn
1980–1984 Reiseführerin in der Firma *Intourist*
1989–1994 Lehrerin am Lehrstuhl für Deutsche Philologie an der Universität Tartu
1994 bis heute Lektorin am Lehrstuhl für Deutsche Philologie an der Universität Tartu

Publikationen

Veröffentlichungen zum Problem *Identität als räumlich-zeitliches Konstrukt*:

- 1.) Liimets, R. (1999) Subjektiivne aeg minapilti struktureeriva kategooriana. Kog.: *Haridus ja kasvatusväärtused ühiskonnas*. Tartu: TÜ pedagoogika osakonna väljaanne nr. 9, lk 90–94
- 2.) Liimets, R. (2000) Mina kui subjektiivne konstrukt: eesti õppijate minanarratiivid. Kog.: *Haridus ja sotsiaalne tegelikkus*. Tartu: TÜ pedagoogika osakonna väljaanne nr.10, lk 99–105
- 3.) Liimets, R. (2001) *Mina* ja *mina*-identsus eesti kasvatusteaduses. *Haridus* nr. 3, lk 24–28
- 4.) Liimets, R. (2001) Struktur der Persönlichkeit als Faktor des Zweitsprachenerlernens.- Liimets, A. (toim). *Integration als Problem in der Erziehungswissenschaft*. Frankfurt Main, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang Verlag, lk 229–235
- 5.) Liimets, R. (2002) Aeg eesti õppijate käsituses: mina-aja ruumilised mõõtmed. *Eesti sotsiaalteaduste II aastakonverents*. Artiklite kogumik (CD)
- 6.) Liimets, R. (2002) Biograafia kui inter- ja transdistsiplinaarne kategooria. — Kaevats, Ü. (toim). Kog.: *Usaldus. Vastutus. Sidusus. Eesti sotsiaalteaduste III aastakonverents. 22.–23. novembril 2002 Tallinnas*, lk 188–192
- 7.) Liimets, R. (2003) Zeit in den Auffassungen von estnischen Schülern: Räumliche Dimensionen der Ich-Zeit. Vogelberg, K. & Soovik, E.-R. (Ed.) *ENCOUNTERS linguistic and cultural-psychological aspects of communicative processes*. Cultural Studies Series No. 3. Tartu: Tartu University Press, lk 75–84
- 8.) Liimets, R. (2004) Aeg eesti õppijate käsituses: *mina-aja* ruumilised mõõtmed. Liimets, A. & Ruus, R.-V. (toim). *Õppimine mitmest vaatenurgast. A 24 HUMANIORA*. Tallinn: Tallinna Pedagoogikaülikool, lk 86–94
- 9.) Liimets, R. (2004) Biograafiline pedagoogika — mis see on? — Kraav, I (toim). *Võimalus ja paratamatus olla õpetaja*. Tallinn: OÜ Vali Press Põltsamaa, lk 59–69

CURRICULUM VITAE

REET LIIMETS

Eesti Vabariik
5.12.1954 Tartu. Üks laps (sünd 1984)
Elukoht 50106 Tartu, Nõva 12
Tel. 747 4140
e-post: Reet.Liimets@ut.ee

Haridus

- 1963–1973 Johannes Semperi nim. Tartu 8. Keskkooli kirjandusklass
1973–1978 Tartu Riiklik Ülikool, lõpetanud germaani-romaani filoloogina, saksa keele õpetajana (*cum laude*)
1984–1989 Tartu Riiklik Ülikool, aspirantuur; magistritöö kaitsmine (*cum laude*)
17.06.1994 (teema: “Eesti didaktika arengujooni aastatel 1915–1985”
(pedagoogikamagistrikraad)

Teenistuskäik

- 1978–1981 saksa keele õpetaja Tallinna 42. Keskkoolis
1978–1979 diktor Eesti Televisioonis
1979–1981 saksa keele õpetaja Tallinna Pedagoogilises Instituudis
1981–1984 saksa keele lektor Tallinna Kunstiakadeemias
1980–1984 vabakutseline giid firmas *Intourist*
1989–1994 assistent Tartu Ülikooli saksa filoloogia õppetoolis
1994–2005 lektor Tartu Ülikooli saksa filoloogia õppetoolis

Publikatsioonid

Publikatsioonide üldarv on 30. Dissertatsiooni teemaga seoses on avaldatud järgmised tööd:

- 1.) Liimest, R. (1999) Subjektiivne aeg minapilti struktureeriva kategooriana. Koge: Haridus ja kasvatusväärtused ühiskonnas. Tartu: TÜ pedagoogika osakonna väljaanne nr. 9, lk 90–94
- 2.) Liimest, R. (2000) Mina kui subjektiivne konstrukt: eesti õppijate mina-narratiivid. Kog.: Haridus ja sotsiaalne tegelikkus. Tartu: TÜ pedagoogika osakonna väljaanne nr.10, lk 99–105

- 3.) Liimets, R. (2001) *Mina-ja mina-identsus eesti kasvatusteaduses*. Haridus nr. 3, lk 24–28
- 4.) Liimets, R. (2001) Struktur der Persönlichkeit als Faktor des Zweitsprachenerlernens. — Liimets, A. (toim). *Integration als Problem in der Erziehungswissenschaft*. Frankfurt am Main, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang Verlag, lk 229–235
- 5.) Liimets, R. (2002) Aeg eesti õppijate käsituses: mina-aja ruumilised mõõtmed. Eesti sotsiaalteaduste II aastakonverents. Artiklite kogumik (CD)
- 6.) Liimets, R. (2002) Biograafia kui inter- ja transdistsiplinaarne kategooria. — Kaevats, Ü. (toim) *Kog.: Usaldus. Vastutus. Sidusus*. Eesti sotsiaalteaduste III aastakonverents. 22.–23. novembril 2002 Tallinnas, lk 188–192
- 7.) Liimets, R. (2003) Zeit in den Auffassungen von estnischen Schülern: Räumliche Dimensionen der Ich-Zeit. Vogelberg, K. & Soovik, E.-R. (Ed.) *ENCOUNTERS linguistic and cultural-psychological aspects of communicative processes*. Cultural Studies Series No. 3. Tartu: Tartu University Press, lk 75–84
- 8.) Liimets, R. (2004) Aeg eesti õppijate käsituses: *mina-aja* ruumilised mõõtmed. Liimets, A. & Ruus, R.-V. (toim) *Õppimine mitmest vaatenurgast*. A 24 HUMANIORA. Tallinn: Tallinna Pedagoogikaülikool, lk 86–94
- 9.) Liimets, R. (2004) Biograafiline pedagoogika — mis see on? — Kraav, I (toim). *Võimalus ja paratamatus olla õpetaja*. Tallinn: OÜ Vali Press Põltsamaa, lk 59–69