

PROF. DR. PHIL. A. KOORT

KAASAEGET FILOSOOFIAT

I



AKADEEMILISE KOOPERATIIVI KIRJASTUS

126068

KAASAEKSET FILOSOOFIAT

KAASAEKSET
FILOSOOFIAT

KAASAEKSET FILOSOOFIAT

I



A-11195₁₁

PROF. DR. PHIL. A. KOORT

KAASAEGET FILOSOOFIAT

I



AKADEEMILISE KOOPERATIIVI KIRJASTUS
TARTU 1938

EESSÕNA.

Käesolevasse teosesse on koondatud rida kirjutisi kaasaegse filosoofia kohta. Artiklid on 1933—1938 ilmunud ajakirjades „Looming“ ja „Akadeemia“, kusjuures nende esialgses kujus on tehtud mõningaid muudatusi ja täiendusi.

Kuigi kirjutised filosoofilistest vooludest ja seisukohtadest on ilmunud eri artiklitenä, ometi nad moodustavad koos ülevaate kaasaegse filosoofia ühest osast. Kirjutistes käsitletakse elu filosoofia eri kujundeid, eksistentsifilosoofiat, „teaduse-kriitikat“ prantsuse filosoofias ja inglise uusrealistlikku filosoofiat. Iga mainitud filosoofiline seisukoht on kindlasti nii tähtis, et oleks väärinud iseseisvat ulatuslikku monograafiat. Esialgu pole aga võimalik ette näha, et sellised monograafiad võiksid meie kirjandusturule ilmuda. See oli üks põhjusi, mille tõttu autor julges oma kirjutisi kogutud kujul avaldada. Autor julgeb arvata, et ka ulatuslike monograafiate kõrval säilitavad lühemad essee-taolised kirjutised oma tähtsuse, sest nende kaudu võimaldub kiiremini ülevaadet saada filosoofilise uurimistö mitmekesisusest.

Mis puutub siin avaldatud artiklisse, siis on nende ulatuse määranud eeskätt nende eespoolmainitud ajakirjade piiratud avaldamisvõimalused ja ruum, kus need esialgselt ilmunud. See asjaolu on sundinud ainet esitama sagedasti väga kokkusurutud viisil. Kitsas ruumala pole võimaldanud kaugeltki kõiki tähtsaid momente eri filosoofiate esile tõsta. Autor on püüdnud esile tõsta tema arvates olulisi momente eri süsteemides. Kuid ka oluliste momentide küllaldaselt reljeefne käsitletu oleks nõudnud suuremat avarust. Ent vaatamata kõigele, autor loodab, et teost võib tarvitada esimeseks orienteerimiseks ja üldpildi saamiseks kaasaegsest filosoofiast.

murranguajal? Ent ühtesid on Nietzsche mõjutanud ohtlikult, teisi õnnelikult. Paljudele võib Nietzsche lektüür saada saatuslikuks ja tekitada häireid: Nietzsche aforistlik, peamiselt analüütiline laad maailma lahti mõtestada võib takistada nägemast elu olulisi jooni, mil- ledel võiks toimuda maailmavaateline süntees. Noor Nietzsche oli vähemalt teadlik oma ürituse ohtlikkusest: julgus purjetada kahtluse ulgumerele ilma kompassi ja juhita tähendab arenematuile peadele hullumeelsust ja hukatust; enamik hävib tormis, ainult vähesed avas- tavad uusi maid. Ent paljusid on ta õpetanud vabanema eelarvamusi- st ja kainestavalt hoiatanud ebaküpsede sünteeside eest.

Nietzsche lektüüri erisugust mõju-põhjust tuleb otsida sellest, et kriis, mida ta väljendab ja mida ka kirjeldab, on hoopis ohtlikum ja tõsisem kui seda võidakse arvata. Mitte bioloogiline kasvupalavik, vaid moodne kultuurikriis. Nietzsche filosoofias kajastub lääne- euroopa inimese vaimsure üks tähtis arengjärk. Temas kajastub selle arengjärgu mõte ja mõttetus sama võimsalt kui läinud sajandi lõpu- poolel vene ja skandinaavia suurkirjanike teostes. Kahjuks pole nüüdki, vähemalt poolsada aastat hiljem, märgata kriisiolukorra para- nemist — ja seetõttu on Nietzsche veel ikka meie kaasaja suurimaid mehi. Kultuurilisele murrangu-meelsusele on vahepeal järgnenud ühiskondlik-poliitilised murrangud. Aga on huvitav, et näiteks rah- vussotsialistlik „kolmas riik“ ei näe Nietzsches mitte ainult selle ühis- konna ja kultuuri kriitikut, mis nüüd öeldakse tagasitulematult likvi- deeritud olevat, vaid ka uue algava rahvussotsialistliku kultuuri posi- tiivsete põhijoonte produktiivseks rajajaks peab olema tema! Poliiti- lisele rahvussotsialismile vastavat filosoofilist maailmavaadet taot- ledes avastatakse Nietzsches filosoof ja poliitik ühtlasi (VdI. B ä u m l e r, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*). Poliitiline võitleja, poliitiliste tegude inimene pidavat kehastama kõrgeimal määral Nietz- sche õpetust „võimutahtest“. Kuid siin tuleb tõsiselt valvel olla ja tagasi pöörduda Nietzschele, et teda võib-olla paremini mõista kui ta ise end mõistis. Muidugi võidakse ka riiklik-poliitiliste aktsioonide õigustust Nietzsche juurest otsida. Kuid on karta, et ka nüüdsel juhul Nietzsche elulähedus on lunastatud ühekülgse interpretatsiooni hinnaga. Sest ikkagi on raske Nietzschelt filosoofiat saada igapäev- seks tarvitamiseks ja kogu ta filosoofiat omaks tunnistada. Nii see tõepoolest ongi: tunnustatakse tema õpetust „võimutahtest“, kuid Zarathustra õpetus kõige olnu taastulekust seletatakse hoopis eba- nietzschelikuks. Ent seega on kaotsi läinud Nietzsche kui ehtsa filo- soofi küsitluskirg, tema järjest sügavamale haarav kahtlus, mis kihu-

tab ikka uuele otsingule. On karta, et Nietzsche ehtsat paatost asendatakse küünilise probleemilagedusega. Kui tahetakse tabada Nietzsche ehtsat paatost, mis tahab väljendada inimväärtust, siis peab selgesti käsitama tema mõisteid „võimutahtest“, „üliinimesest“ ja „kõige olnu taastulekust“.

2.

Nietzsche tundis, et kristlikku ajastut tähistab järjekindel kristliku elumõtte kahanemine. Me ei usu enam „kristlikku abiellu“ ega „kristlikku riiki“, kuid ometi laseme kaunistada sündimist, suremist ja laulatust kristliku pühadusega. Meie oma põhiloomuses ei võta küll omaks kristlikku alandlikku meelt, kuid me ei jaata ka loomulikku endakindlust ja endausaldust. Seda kahepaiksust nägi Nietzsche oma kaasaegsuses tõusvat haripunktile. Kahepaiksuse-olukord on pingeline olukord, mis vajab lahendust. Ikka uuesti toonitab Nietzsche selle hädaohtliku kahepaiksuse-olukorra põhjusena: kaotsi on läinud usk kristlikesse väärtusisse, mis on olnud traditsiooniliseks elumõtte aluseiks. Need väärtused on inimeste silmis lõplikult laostunud, ja Nietzsche näeb, et sellisest olukorrast sünnib nihilism, mille järele kogu olemasolu on muutunud väärtusetuks ja mõttetuks. Oma „Võimutahte“ eessõnas ütleb ta: „See mida ma jutustan, on kahe ligema sajandi ajalugu. Ma kirjeldan, mis tuleb, mis mitte enam teisiti tulla ei saa: nihilismi esiletõusmist. Seda ajalugu saab nüüd juba jutustada: sest paratamatus ise on siin tegevuses.“ Nietzsche oli veendunud, et kogu lääne-euroopa kultuur ligineb katastroofile nagu tugev vool, mis püüab tungida lõppu, ja ta nimetab ise ennast Euroopa täielikumaks nihilistik, selleks, kes endas on nihilismi lõpuni elanud. Milleski pole Nietzsche analüüs nii põhjalik kui seal, kus ta tahab näidata nihilismi avaldusi eri elualadel ja tõmmata konsekventse tuleviku jaoks. See, mida tuntakse Nietzschest kui psühholoogist — ja psühholoogina avastati Nietzsche juba varakult —, on seoses nihilismi analüüsiga. Me kõik tunnustame tema psühholoogilist pilku hingeavalduste tagamaade nähtavastegemisel ja tema võimet hoiakute ja käitumiste motiivide lahtimõtestamiseks. Samuti on üldiselt tuntud, kui huvitavalt ta suudab kristlikku meelsust tuletada kättemaksuvimmast, „ressentiment’ist“ ja üldse iseloomustada teatavate ajajärgkude või kultuurkondade või ühiskonnakihtide hingelist hoiakut. Säärane psühholoogiline võime on sakslaste juures haruldus. Nietzsche eelkäijaid ja õpetajaid tuleb otsida prantsuse moralistide hulgast. Ta psühholoogilised analüüsid on tuntud, kuid mitte tingimatult tun-

nustatavad. Sest on karta, et Nietzsche analüüsid jäävad erandlikult individuaalpsühholoogiliseks ning elu vaimne suurus ja väärtus jääb nägemata.

Nietzsche ei võitle kirikliku autoriteedi vastu, nagu see veel valgustusaajastul oli tarvilik. Olemasolu vabastamine vanast maailmast, mis oli seotud kunagi kehtinud väärtustelt ja ideaalidelt, on saanud tõsiasjaks — Nietzsche tõmbab sellest ainult tarvilikke konsekventse. Ta pilkab igäüht, kes püüab lootusetult laostuvat kristlust ajakohaltult konserveerida. Sest kõik see paisutaks katastroofi suuremaks, kõik see takistaks vaid ajutiselt seda, mis tulema peab — siirameelset ateismi. Mitte tagasi hoida, vaid tõe julgelt näkku vaadata ja öelda neile, kes sellest veel teadlikud pole, seda, mis tegelikult on: Jumal on surnud (*Fröhliche Wissenschaft*, 3. raam.). Mis temast veel järele jäänud, on armetu vari. Nii nagu aastasadu peale Budha surma näidati koopas tema varju, nii võib-olla on ka meil veel aastatuhandete kestel olemas koopaid, kus näidatakse Jumala varju. Ent meie peame ka veel tema varju ära võitma. Nietzsche tahab inimestele öelda, et nad on juba ammu ainult välispidiselt kristlased, et nende moraal juba ammu on kaotanud kristliku usundi sanktsiooni ja et nad sisemiselt on juba ammu ateistid. Ta laseb seda suurt tõsiasja valjusti kuulutada ühel hullunud inimesel:

„Kas te pole kuulnud tollest hullunud inimesest, kes heledal ennelõunal süüta laterna, jooksis turule ja lakkamatult karjus: „Ma otsin Jumalat! Ma otsin Jumalat!“ — Kuna seal palju neid seisis, kes ei uskunud Jumalasse, siis äratas ta suure naerulagina. Kas on ta siis ära kadunud? ütles üks. Kas on ta ära eksinud nagu laps? ütles teine. Või on ta end ära peitnud? Kas ta kardab meid? On ta vahest läinud laevale? välja rännanud? — nii nad karjusid ja naersid läbiseigi. Hullunud mees hüppas nende hulka... Kuhu on jäänud Jumal? hüüdis ta, ma tahan seda teile öelda! Meie oleme ta tapnud — teie ja mina! Me kõik oleme mõrvarid! Aga kuidas me seda tegime?... Viimaks viskas ta laterna maha, nii et see pihunes ja kustus. „Ma tulin liiga vara, ütles ta siis, minu jaoks pole veel aeg tulnud. See tohutu sündmus on veel teel ja reisib — ta pole veel jõudnud tungida inimeste kõrvadesse... See tegu on teile veel kaugemal kui kaugeimad tähekogud — ja siiski olete selle teinud!“

3.

Kuigi inimesed juba ammu on ateistid, siiski ei tunne nad selle kohutava sündmuse suurust. Võib-olla vajatakse selleks veel paar aastatuhandet, arvab N., kuid siis saabub aeg, kus tundub, nagu oleksid kõik asjad kaotanud oma „raskuskaalu“ (*Schwerkewicht*), kus asjad muutuvad põgusaks ja olemasolu mõttelagedaks.

Ent kust leiab Nietzsche asjade ja olemasolu jaoks uue „raskuskaalu“? Ta igatahes otsib ja ka leiab midagi, mis elu ja olemasolu uuesti enam-vähem kinni mõtestab, mis lahtisele horisondile suhteliselt kindlad äärjooned tõmbab. Me teame, et Nietzsche oma otsisklustel leiutab „üliinimese“. Tee nihilismilt võib viia alla — „viimsele inimesele“, ent ta võib viia ka üles — „üliinimesele“. Nii „viimne inimene“ kui ka „üliinimene“ on otsesed järeldused nihilismist.

Jumalast maha jäetud maailmas on inimene jäetud enda hoolde. Ta nagu on asetatud kõiele, mis on tõmmatud üle kuristiku, mille sügavuse moodustab tühi, põhjatu ei-miski. Julgus ohtudele silmi vaadata on igasuguse tõusu eelajalooks. Ent see „viimne inimene“, kes on kaotanud jumalakartuse, ei tunne ohte, tal pole ei julgust ega aukartust. Ta ei küsi üldse olemasolu mõtte järele, vaid tahab omandada ainult keskpärasest õnne.

„Vaadake! Ma näitan teile viimset inimest.

Mis on armastus? Mis on loomine? Mis on igatsus? Mis on täht? — nii küsib viimne inimene ja pilgutab silmi...

Ei saada enam ei rikkaks ega vaeseks: mõlemad on liiga vaevarikkad. Kes tahab veel valitseda? Kes veel sõnakuulelik olla? Mõlemad on liiga vaevarikkad...

Omatakse oma lõbuke päeva jaoks ja oma lõbuke öö jaoks: aga austatakse tervist...

„Me oleme leidnud õnne“ — ütlevad viimised inimesed ja pilgutavad silmi.“

Nietzsche tunneb ohte ja tunneb ahastust. Mitte vähem kui tema suur kaasaegne — viimasel ajal jälle silmapiirile kerkinud taanlane Sören Kierkegaard. Kierkegaard aga tahab nihilismist tekkinud ahastusest tõmmata konsekvantse just kristliku elumõtte kasuks — ta püüab ürgkristlusest moodsas elus taas elustada. Kierkegaard näeb ainult kaht võimalust. „Emba — kumba“ (säärane on ta tähtsaima teose pealkiri): kas ahastada — aktiivselt endatapas või passiivselt hulluksminemises — või julgeda sooritada järsk hüpe Jumala-ususse. Kas ei-miski (*nihil*) või Jumal.

Võrreldes Kierkegaardiga on Nietzsche oma kahtluses ja ahastuses radikaalsem. Ahastust ta ei saa pidada, nagu Kierkegaard, inimliku olemasolu põhitudunuseks, vaid üldise mandumise, dekadentsi sümptomiks. Nietzsche kahtlus on radikaalsem, sest ta seab üles otsustava küsimuse: kas meie olemisel üldse peab olema mingit mõtet? Võib-olla on praegune nihilism tulemuseks sellest sajandeid kestnud objektiivse elumõtte otsimisest ja selle mitte-leidmisest (vt. K. Löwith: „Nietzsche und Kierkegaard“, 1933, lk. 16). Igatahes Nietzsche

on realist: kui elul ja olemasolul on mingi mõte, siis ei põhine see mitte mingis elust väljaspool asuvas maailmas, vaid tõuseb elust endast.

Nietzsche tahab filosoferida, — ta filosoofia on eksperimentaal-filosoofia — katsetades, kuivõrd üldse võidakse elada mõttetus, mõttest vabas maailmas — sealpool head ja kurja. Ilma et ta midagi kiidaks või laidaks, tahab ta olemist kui niisugust täielikult jaatada. Vastupidiselt Schopenhaueri elueitusele Nietzsche ei eita enam. Ta tahab uskuda röömsasse fatalismi. Tema usund tahab olla kõrgeim kõigist usundeist; ta ristis selle Dionysose nimega, — igavese elu Jumala nimega.

Sõna dionüüsiline tähendab Nietzschel ekstaatilist jaa-ütlemist elu kõiksusele ja kosmosele, ta tähendab igavesti kestvat loomingu-tahtmust. „Kui oleks olemas Jumalaid, kuidas taluksin mitte Jumal olla.“ Georg Simmel oma teoses Schopenhaueri ja Nietzsche kohta arvab säärasest hoiakust välja lugeda võivat Nietzsche isikulist, psühholoogilist saladust: ebareligioosseks keeratud monomaanilist kirge, mis asendab usuinimese igatsust saada Jumala sarnaseks — selline oleks Nietzsche vaimne pale, kui analüüsida tema hinge tema enda lahtinõidumise tehnikaga.

Nietzsche on realist ja nimelt heroiline realist. Mitte tunnetus, mõte, tähendus pole primaarne, vaid tahtmus. Kristlus levis esimesil sajandeil peamiselt tänu tahte haigestumisele: kes ei suuda oma tahtmust asjadesse paigutada, s. t. maailma organiseerida, see vähemalt usub, et neis juba on mingi tahtmus. Nietzsche on üks esimesi filosoofe Lääne-Euroopas, kelle filosoofia on täielikult ilmalik ja kes usub inimese suuresse, võimsasse tahtmusse. Mitte niipalju tunnetustahe, kui just loomistahe. Tunnetustahe tähistab ainult loomistahte võimetust. Ainuke võimalus midagi tõeliselt tunnetada on proovida seda teha. Olemasolev maailm, mis meid kuidagi huvitab, on meie loodud. Me mõistame ainult seda, mida me teinud oleme. Ainult ebaproduktiivsed usuvad, et maailm on, nagu ta on, sest nad ei taha maailma luua selliseks, nagu ta olema peaks. „Tahtmus vabastab, sest tahtmine on loomine... ja ainult loomiseks peate õppima.“

Siit selgub ka, miks Nietzsche võimutungi võimu enda, teiste ja looduse üle pidas elu põhitungiks. Elu on kestva endaületamise, kõrgemale-tõusmise protsess. Kõik, mis takistab seda protsessi, on hüljatav. Selleks, et elu võiks end ületada, tuleb luua indiviidile avaraimad arenguvõimalused. Nietzsche näeb elu suurust aristokraatses inimeses, kel on vastutustunnet, kes suudab karm olla enda suhtes, kes

omab aukartust enda ees ja võimu enda üle. Kuid säärane inimene tunneb ka distantsti, mis lahutab teda nõrkadest ja ta võib puhta sisetunde põhjal valitsejaks saada teiste üle — massinimeste üle. Demokraatliku sarnasuse moraali asemele astub aristokraatne ebasarnasuse moraal. Nietzsche teadis, et ükski suurinimene pole võimeline neid kõrgelepingutatud nõudeid ja neid elu uusi võimalusi tühjendada. Seda suudaks üliinimlik olend, „üliinimene“ — uus aretatav inimesliik.

Esimene aste nihilismist vabanemisel on vabadus: „ma tahan“ — vabadus loomiseks. See on kõike olemist läbi immutav tundmus lihtsalt olemas olla. Olemasolu mõte on lihtsalt olemasolu. Nietzsche tahab luua ja ikka jälle luua. Ja näib, et ses loomistuhinas on sisuline moment ükskõikne. Kuid see ainult näib nii olevat: teatav eluline, ja nimelt erilisel viisil ilmestatud sisu tungib sisse üliinimese ideaali kujul. Ja see tuleb sellest, et Nietzsche oma „üliinimese“ eeskujud nägi osalt antiikajas ja osalt renessansis. „Üliinimese“ kui uue aja-loo eelduseks on, et läbi viidaks täieline väärtuste ümberhindamine. Mitte ainult kristlik moraal, vaid moraal üldse peab hävima. Alles siis on võimalik olemasolu lihtsalt jaatada. Alles siis on võimalik uus olukord, mis asendaks täielise nihilismi; alles siis tekib tarvidus „uute väärtuste“ järele. Kuid valemis, mille Nietzsche andis ümberhindamise jaoks, ta nõudis ainult inimese ja tema moraali muutmist loomulikuks. See valem on nii lihtne, et teda võimatu on üle pakuda. Ta on põhjendatud juba mainitud jaa-ütlemisega lihtsale olemasolule.

Tugevad inimesed on loomult valitsejad. Nad ei pea valitsema ja nad ei taha valitseda. Nad saavad valitsejaks, sest nad on valitsejad. Selles, mis keegi on, omab ta oma eesõiguse. Primaarne on objektiivne olu, mitte kohustus, kõlbeline käsk. Alles sellest objektiivsest olust — mis keegi on — kasvas välja ka tema eluline ülesanne.

Nii näib tõepoolest vana moraal täielikult ületatud olevat. Võimutung elu loomuliku põhitungina on saanud absoluutseks väärtuseks. Nietzsche näib olevat saavutanud väärtuste ümberhindamise. Hea on see, mis teeb tugevaks tahte elamust, võimutahet, võimu inimeses endas, ja halb on see, mis tekib nõrkusest. Milles seisneb siis uus väärtuste mõõdupuu? Millega saab väärtust objektiivselt mõõta, küsib Nietzsche ja vastab: kõrgendatud ja organiseeritud võimu kvantumiga.

Ons tal tõesti õnnestunud ümberhindamine? Ons sellega, et ta moraalsed väärtused teeb füsioloogilisiks, juba loodud uus väärtuste

astmestik? Pigemini võib öelda, et see katse on ebaõnnestunud. Nietzsche pole mitte asendanud vana kriteeriumi uuega, vaid on üldse loobunud *moraalsest* kriteeriumist: ainult nii võib toimuda inimeste moraali muutmine loomulikuks. Esialgu näis, et Nietzsche tahab anda inimese tahte, loomistungile mingi kõlbelise käsu, mille inimene peab oma tahtmusse üle võtma. Kuid me näeme, et tulemus ei vasta sellele ootusele. Primaarne pole mitte, et inimene midagi „peab“, vaid inimese elu loomus. Tema loomus määrab ta seisundi ja tegevuse suuna. Ka see asjaolu sisaldub juba dionüüsilises jaa-ütlemises olemasolule.

Vastukaaluks kristlikule käsitusele, mis nõrgestab olemasoluhäidet, on Nietzsche andnud uue printsiibi: „ma tahan“. On selge, et olukord, mis siit tekib, on nihilistlik, ainult see nihilism on nüüd ükskõikne, s. t. ta pole enam mingi üleminekuaja nähe, vaid jaatavaks kuulutatud nihilism. Ülemineku-ajal, nagu see ilmneb ka romantika ja romantilise pessimismi juures, inimene ei tea, kas ta üldse „tahab“ — see on passiivse nõrkuse sümptom. Ent Nietzsche toonitab aktiivset tugevust ja nimelt sellist, mis suudab tahta ka ei-miskit. Uue inimese rõõmuks, nagu Zarathustra seda kuulutab, on rõõm loomisest, rõõm, mis endas sisaldab ka rõõmu hävimisest.

Kuid siin Nietzsche realism pole pöördunud mitte ainult naturalismi, vaid ka fatalismi.

4.

Kristliku usundi ja kristliku Jumala poolt sanktsioneeritud moraali hävimisega kadus meie olemasolust „raskuskaal“. Enne usuti teadvat, milleks olemas ollakse. Nüüd aga näib inimene maailmakõiksuses olevat paljas põgus, mõttetu juhust. Ent kas Nietzsche võib jääda siia peatuma? Kas ta loobub otsimast uut „raskuskaalu“?

Nietzsche eksperimentaalfilosoofia tahtis katsetada põhimõttelise nihilismi võimalustega. Kuid seega pole öeldud, nagu tuleks jääda ei-ütlemise, eitamistahte juurde. Pigemini soovib N. jõuda välja vastupidisele: jaa-ütlemisele maailmale, nii nagu see on. Ühes aforismis („Võimutahe“ 1041), kus on väljendatud jaa-ütlemise tarvidus, jätkab N. vahetult: tema eksperimentaalfilosoofia tahab igavest ringkäiku: samu asju, sama nähtuste-sõlme loogikat ja ebaloogikat. „Kõrgeim olukord, mida filosoof võib saavutada: suhtuda olemasolule dionüüsiliselt —: minu valem selle jaoks on: *amor fati*“. Nagu dionüüsiline jaa-ütlemine järgneb nihilismist, nii järg-

neb „*amor fati*“ (saatuse armastus) dionüüsilisest seisundist, ja seega ühtlasi nihilismist. Samuti võib öelda, et loobumisega igasugusest kõlbelisest kriteeriumist on teed valmistatud *amor fati*’le, sest inimene saab ju selleks, kes ta on. See jaa-ütlemine kõiksusele ei järgne mitte kõige üksikoleva aegapidisest jaatusest, vaid toimub ühekordse hetkelise otsustusena. „Oletame, et me ütleme j a a ühele ainsale hetkele, siis me oleme öelnud jaa mitte ainult enda suhtes, vaid kogu olemasolu suhtes. Sest midagi pole endamisi (für sich), ei meis ega asjus“. Mis on, peab nii olema, sest et see on paratamatu ja saatuslik. „Paratamatus ei solva mind; *amor fati* on mu sisemine loomus.“ „Minu valem inimsuuruse jaoks on *amor fati*: et midagi teisiti ei taheta, ei tahapoole ega ettepoole, ei ka igavesti. Paratamatust mitte ainult kanda, veel vähem salata... vaid teda armastada“. Nietzsche armastab paratamatust, sest siin on juhuslikkus ja ise-olemine kuidagi lepitatud. Kuid veel enam: Ideaalse, ülijulge, maailma jaatava inimese puhul ütleb Nietzsche, et säärane inimene pole mitte ainult õppinud rahulduma sellega, mis on olnud ja on, vaid ta tahab ikka jälle — igavesti — nii nagu see oli ja on.

Nii sisaldub dionüüsilises jaa-ütlemises maailma kõiksusele midagi edasiviivat uue „raskuskaalu“ otsisklusil. Ent tulemus, millele Nietzsche jõuab, õpetus „kõige olnu, samase igavesest taastulekust“ on kahemõtteline ja väga raskesti seeditav. Hoolimata sellest, et Nietzsche ennast peab „igavese taastuleku“ filosoofiks ja et see õpetus esineb tema kuulsal „Nõnda kõneles Zarathustra“ põhijoonena, on seda õpetust siiski peetud niivõrd veidraks, et on julgetud konstateerida selle sobimatust teiste Nietzsche filosoofia osadega, nii „üliinimesega“ või „võimutahtega“. Alles uuemad uurimused (mainitagu vaid K. L ö w i t h'i: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin 1935) on suutnud kindlustada sellele õpetusele väärrika süstemaatilise koha.

Igavese taastuleku õpetus peab aitama inimest ennast ületada üliinimeseks. See on õpetus neile, kes on küllalt tugevad selle talumiseks: on ta ju nihilismi äärmuslikem vorm. Nietzsche jaatas maailma nii nagu ta on, sest ta ei leidnud ses mingit mõtet, mingit tendentsi. Taastuleku-õpetusega on vabadus-ei-millekski lõplikult kindlustatud. Nüüd võib inimene — tagasipöördumatult ja kahjutult — nihilismi lõpuni elada, sest tema olemasolu, mis pidi erinema looduse omast moraalsuse poolest — on nüüd tagasi asetatud igisama looduse igavesse taastulekusse. Ei-miski, mõttetu olemasolu igavesti! Ei-miski on jäädvustatud. Viimaks ometi paistab midagi igavikulist meie aja-

lisse olemisse, kuigi paradokslikul viisil: inimene tahab mingit eesmärki, sihti, mis tema olemasolu mõtestaks... ja ta leiab selle maailma sihitus ringkäigus.

Tõepoolest ongi Nietzsche õpetus igavesest taastulekust ilmsesti kahemõtteline. Ühelt poolt tahab Nietzsche selle õpetusega anda uut eetilist „raskuskaalu“ jumalataule ja mõttelagedale olemasolule. Sihitult hajuvaks muutunud olemasolu peab omandama sihi, inimese tahtmus peab omandama ideaali. See ideaal peab jäädvustama inimliku tahtmise, tõstma ta igavikku, ja nii asendama kristliku usu surematusse. See võib toimuda ainult nii, et inimene hakkab vastutust tundma tuleviku eest. Nietzsche seab uue kategoorilise imperatiivi: elal igal hetkel nii, et seda võiks ikka jälle tagasi tahta. „Nii elada, et sa soovi ma pead uuesti elada, on ülesanne. Nii elada, et me tahame veel kord elada ja igavesti nii elada!“ Ülesanne, millest ta kõneleb, on selline, mille ees seisame igal hetkel. Kui inimene enda olemist tahab jäädvustada, siis peab ta igal hetkel tahtma nii elada. Nietzsche apelleerib seega tõepoolest inimese tahtmusel, et ta peaks nii ja mitte teisiti elada tahtma.

Kristlase kohta kehtis nõue: „Sa pead“. Tahtesangaritele leidis Nietzsche esialgu ainult printsiibi: „Ma tahan“. Inimene on vaba tahtmiseks, kuid mille tahtmiseks? Nietzsche määratlus oli vaid negatiivne: vaba olla, et elu mitte siduda mingi tähenduse, ideaali või väärtusega: see aga on vabadus kõrves, vabadus ei-millekski. Ent nüüd näib, et Nietzsche on tahtmusel leidnud juba kindla suuna. Kui enne võis tahtesangarite toiminguteprintsiibist järeldada ainult enda jõu väljajelamist, siis nüüd on nende toimingutele seatud ülesanne: tahta ja soovida, et kõik ikka samal viisil tagasi tuleks. „Küsimus kõige puhul, mida sa teha tahad: ons nii, et ma seda loendamatu kordi teha tahan? on suurim raskuskaal.“

Ent kõlbla tahtmuse kujundamise moment moodustab ainult ühe osa Nietzsche taastuleku-õpetusest. Teiselt poolt peab taastuleku-õpetus väljendama looduslikku, matemaatilisel põhjendatavat tõsiasi. Samal kohal, kus Nietzsche kõneleb ülesandest elada nii, et sa soovi ma pead uuesti elada, jätkab ta, ise nähtavasti mitte teadlik olles mõttekäigu murenemisest: sul tuleb seda igal juhul uuesti elada. Eetilisele nõudlusele järgneb vahetult ümberlukkamatu tõsiasi konstateerimine — ja see teeb asja veidraks. Iga ideaali ja sihi puhul, mis eluviisi suuna kindlaks määrab, peab inimene otsustama, kas ja millist enda tahtmusse võtta. Inimene peab otsustama, kas käia teed alla „viimse inimesena“, või teed üles „üliinimesliku“ sangarikkusega.

Ent kuidas võidakse midagi tahta ja soovida, mis objektiivse paratamatusega niikuinii tulema peab? (Vdl. Löwith, samas 87.)

Taastuleku-õpetust kosmoloogilises mõttes Nietzsche püüab teatavasti põhjendada energia alalhoiu lausega. Kuna energia hulk on lõplik, aeg aga, milles ta mõjub, lõpmatu, siis peab iga energia-vorm taastulema, korduma. Nii kordun ka mina, sest nähtuste sõlmpunkt, mis mind sünnitab, kordub. Kui Nietzsche igavese taastuleku põhjendab loodusnähtuste paratamatusele, siis pole sellega veel öeldud, et ta loodust käsitab mehhanistlikult. Just vastupidiselt võib öelda, et ta on ette näinud moodsa käsituse füüsika „seadustest“ kui tõenäolikkustest.

Ei saa salata, et igavese taastuleku õpetuses on kaks teineteisele vastu seisvat ja vastu rääkivat elementi: eetiline nõudlus ja loodus-teaduslik tõsiasi. Need Lääne-Euroopa inimese vaimuajaloos kaks vastakat elementi: *logos* ja *eetos*, mis teineteisega sobida ei taha, moodustavad moodsa inimese saatuse. Ja see sobimatus jääb püsima ka Nietzschel, vaatamata sellele, et Zarathustra kuulutab igavest taastulekut sügavamõttelistes võrdkujudes. Kuulutada elu ja aja ringkäiku saab Zarathustrale saatuseks, selleks, mida ta tahtma peab. Zarathustra ei tõuse uuele, kristlikus mõttes teisele ja paremale elule, vaid samale elule väikestes ja suurtes asjades. Zarathustra kuulutus sisaldab enam kui kõik usundid, mis õpetavad vaatama teissugust elu. Tema tahab igavest elu kui maailmaprotsessi igaveses samasuguse elu taastulekus. Ja kuna see taastulek on tagatud objektiivse sündmusena, siis tahab ta seda, mis tulema peab.

Zarathustra õpetab: „Tahtmine vabastab, sest tahtmine on loomine“. Aga ta noomib neid loojaid: teie vooruseks on, et teie ei tee midagi millegi „jaoks“ või millegi „päras“; sääraсте väikeste sõnade vastu nagu „jaoks“, „päras“ peate oma kõrvad kinni kleepima. Seega et Jumal on surnud, vabanes inimese tahtmus kannatusest ja sellest, et kõik muutus kergeks. Ent enne kui saada loojaks Nietzsche mõttes, peab inimene veel ühe muutuse läbi käima. Ta peab lapseks saama, kes on looja mängides. „Et looja ise laps oleks, kes vastselt sünniks, selleks peab ta ka sünnitaja tahtma olla ja sünnitaja valu.“ Vabaks saanud tahtmus peab end uuesti sünnitama lapselikuks olemasoluks kõige oleva keskel. Sest laps oma süütuses kehastab kogu olemasolu süütust, just nagu jaatab seda, mida mehelik tahtmus jaatada ei saa: paratamatust, kui olu kõrgeimat väljendust. Niikaua kui inimene ütleb lihtsalt: „ma tahan“, niikaua näib ta veel ohjenda-

matu ja meelevaldne. Inimese vaba tahtmus vabaneb enda vabadusest, kui ta üliinimliku pingutusega tahab ringlevat aega ja ringlevat kosmost, kui ta tahab *amor fati*. Alles nii on inimese juhuslikkus uuesti kodu leidnud kõiksuses.

Süntees *logose* ja *eetose* vahel, millele Nietzsche on jõudnud, meenutab antiikaega, kus see süntees loomulikult, s. t. naiivsel viisil esines. Nietzsche, kes tahab lääne-euroopa inimesele kuulutada tulevikku elu suunda, viib selle inimese tagasi kaugesse minevikku. (Nietzsche taastuleku-õpetuse allikatest antiikaja filosoofias võiks mainida Herakleitost, Empedoklest, Aristotelese õpilast Eudemost.) Mitte asjatult pole toonitatud Nietzsche võimutahte metafüüsika sugulust Herakleitose filosoofiaga. Seda on teinud ka Baumeier, kes Nietzsche filosoofias esile tõstab eriti võimutahte, aga seevastu taastulekuõpetust peab võõrkehaks. Ent kui Nietzschet ligindada Herakleitosele, siis ei tohiks silmapaari vahele jätta asjaolu, et ka Herakleitos õpetab igavest taastulekut. Ja seejuures on huvitav, et Herakleitosel esineb see õpetus samuti kui Nietzschel looduse paratamatuse taustal: pole küll olemas püsivaid asju, kuid ometi konstantseid kvantiteedisuhteid kvaliteetide muutuvuses. Neis konstantseis suhteis avaldub kosmoses valitsev õiglus (*dike*).

Nietzsche ise, kes on uurinud antiikaja filosoofiat kreeklaste „traagilises ajastus“, pole kunagi salanud oma õpetuse algupära eelsokrateslikust mõttemaailmast. Filoloogilistes uurimustes, mida ta tahtis kasutada teoses Sokratese-eelse filosoofia kohta, võib leida üksikasjalikke vihjeid Herakleitosele. Need vihjed heidavad valgust tema enda õpetuse küpsemisele (XIX, 167 jj, X, 30 jj). Herakleitos olevat kaenud seadust igavesti kestvas saamises, mis sisaldab endas ka hävimist. Ta polevat eraldanud tõelist ja näivat maailma; ta olevat tundnud ainult üht ühtsat maailma, kui igavest protsessi ja tunnendanud selles *dike* kui paratamatuse seaduse. Ta olevat õpetanud mängu paratamatuses. „Inimeste keskel oli Herakleitos kui inimene uskumatu; ja kui teda küll nähti, kui ta vaatles lärmitsevate laste mängu, siis ta kindlasti mõtiskles seejuures, mida ükski inimene sel puhul pole mõtiskelnud: suure maailmalapse Zeusi mängu.“ Herakleitos kirjeldab olemasolevat maailma nii, nagu ta on, ja ta tunneb seejuures kontemplatiivset meeldimust, nagu kunstnik, kes meeletab oma saamisolevat teost. Nagu Nietzsche nii ka Herakleitos ei leia maailmas mingit tendentsi, mingit teleoloogiat. Maailmalaps Zeus ei toimi mingi eesmärgi kohaselt; ta mängib nagu mängib laps, ikka uuesti hävitades, mida ta loonud.

Antiikaja inimene, vähemasti Sokratese-eelne, tunneb end ühe ühtsa kõiksuse eraldamata liikmena. Kõiksus — see on talle kosmos: ühtne, liigendatud, lõplik organism. Selles kõiksuses tunneb end inimene elava rakukesena, mida läbib ja korraldab sama *logos*, mis valitseb ka maailmas. Muidugi tunneb antiikaja inimene, võib-olla enamgi, kui kunagi hiljem on tuntud, elu traagilist disharmooniat. Kuid just seetõttu pole harmoonia, mõõt ja keskus, kujunenud paljaks skeemiks, vaid tas nähakse elavat seost, looduse salapärast mõtet, mis valitseb võitlevaid jõude ja kõike ülevoolavat tõkestab vastavasse vormi. *Logos*, millest kõneleb Herakleitos, on ühine kõigile inimesile, kuid ainult vähesed märkavad teda. Nietzsche arvab nihilismi ületanud olevat seega, et ta tahab lasta inimest korrata säärast seisundit maailmas, nagu see oli realiseeritud antiikajal; Nietzsche tahab olematuks teha kahetuhandaastase ajavahemiku, mis moodsat lääneeurooplast lahutab antiikajast. Kuid siiski mitte ainult korrata, vaid tuleviku maailma võimalusi filosoofiliselt ettevalmistada. Nietzsche isiklik eksistents ei sobi milgi viisil rahuliku, lihtsa ja probleemitu oleluga ega antiikaja inimesega, keda iseloomustab mõõt ja keskus. Nietzsche tahtis just „üliinimest“ aretada, kellel puudub inimlik mõõt ja keskus. Ja ta on ise tunnistanud, et kõik üliinimlik näib inimesel haigusena ja hullumeelsusena. Kõik see annab tunnust tõsiasjast, et kuristik inimese sisemaailma ja maailma kui välismaailma vahel on viimaseil aastatuhande il siiski nii laiaks kärjstatud, et sillaehitamine nende vahele, antiikaja mõttemaailma uuendamise teel, on võimalik moodsa inimese olukorras tõepoolest ainult „üliinimliku“ pingutusega.

Nietzsche ületas nihilismi oma taastuleku-õpetusega, kuid moodsa inimese nihilistlik olukord pole seega kaugeltki kõrvaldatud.

2. HENRI BERGSONI ELUFILOSOOFIA.

A. Henri Bergsoni loova evolutsiooni filosoofia.

1.

Praegu elavaist vanema põlve filosoofidest on laiale üldsusele kõige enam tuntud Henri Bergson (sünd. a. 1859). Tema nimega on lahutamatult seotud moodne „elufilosoofia“. Käesoleva sajandi maailmasõjaeelses kümnendis omandas ta ülemaailmse kuulsuse, teda peeti vastuvaidlematult kõige väljapaistvamaks filosoofiks. Ka veel praeguses perspektiivis säilitab ta kindla koha tähtsaimate 20. sajandi metafüüsikute hulgas.

Bergsoni filosoofia põhineb, nagu allpool näeme, lihtsale ja originaalsele intuitsioonile, mida on võimalik mõista ainult temast endast. Kuid mis puutub selle intuitsiooni kujunemisse ja mõju-misse, siis võib öelda, et Bergsoni filosoofias on kehastatud tükk prantsuse vaimuelu. Bergsoni filosoofia seisukoht joonestub selgetes kontuurides selle muutuse taustal, mis toimub prantsuse elutundes ja maailmavaates alates möödunud sajandi viimasest kümnendist. Nagu kirjanduslikkude avalduste alal skeptiline, pessimistlik ja dekadentlik meeoleu hakkab asenduma elujulgema, elujaatavama ja ka vaimsema elutundega, nii toimub samal ajal muutus ka maailmavaate-lises ja filosoofilises hoiakus. Skeptiline ja pessimistlik elutunne toitis end materialistlikust positivismist ja mehhanistlikust maailma-vaatest, mis 19. sajandi teise poole algul oli domineerivaks kujunenud nii Prantsusmaal kui ka Inglismaal ja Saksas. Küll võime kohata ka sel ajal peeneid tunnetusteoreetilisi analüüse, mis oleksid võinud viia idealismile, ja metafüüsilise spiritualismi arendamiskatseid selliste filosoofide juures, nagu F. Ravaisson, Ch. Renouvier, J. Lachelier, ja É. Boutroux. Kuid nende algatused ei küüni

kuigi kaugemale üle ülikooli kitsa õpetlaste ringkonna. Nad ei suuda vabastada inimvaimu mehhanistliku maailmavaate painajalikust paratamatusest ega elulisest skepsisest. Pöördumine uuele elutundele ja uuele vaimsusele saab salgamatult tugeva tõuke alles Bergsoni loova evolutsiooni filosoofiast. Ei ole sugugi liialdatud, kui öeldakse, et Bergson sai sõna tõelises mõttes uue elutunde vabastajaks. Kuid tema mõju ei piirdu mitte ainult kirjanduslik-kunstilise ja ka usulise elutunde avalduste alaga. Kuna tema filosoofia kõrgele spekulatiivsele lennule on õnnelikult alla ehitatud sügavad ja asjatundlikud nähtuste analüüsid eriti bioloogia ja psühholoogia alalt, siis pole midagi imetleda kui Bergsoni mõju võime registreerida ka mainitud üksikteaduste arengu alal, hoopis kõnelemata neil teadusaladel ilmnevaist viimaseist metafüüsilisist probleemest, millede puhul ta on osutanud niihästi originaalset teravmeelsust kui ka avarat sünteesivõimet.

Mainitud asjaolud on täitsa küllaldased, et pälvida suure filosoofi nime. Kuid nagu paljude teiste suurte filosoofide puhul, nii näeme ka Bergsoni puhul, et ta õpetus avaldab mõju ka aladel ja seostes, mis seisavad hoopis kaugel autori vaatepiirkonnast. Nagu Hegel ei võinud ette näha, et üks osa tema filosoofiast saab aluseks marksistliku sotsialismi õpetusele, nii vist ei suutnud ka H. Bergson aimata, et Georges Sorel, arendades oma revolutsioonilist sündikalismi, peab end tema õpetuse edasiarendajaks. Oma teoses (*Réflexions sur la violence*, 1908), mis on saanud sündikalismi evangeeliumiks, võitleb ta positivismi ja intellektualismi vastu ja toetub seejuures Bergsonile. Sorel põlgab poliitilise ja sotsiaalse elu intellektualistlikku käsitust. Tõeliselt loovaks ja edasiviivaks ei osutu siin mitte selged ja distinktsed ideed, vaid intuitsioonid, irratsionaalsed ja alateadvuslikud võimsused, müüdid, võimsad aktsioonid. Marksismi teadusliku sotsialismi asemel tahab Sorel luua suuri müüte, mis võiksid juurduda meie teadvuse sügavusse, nagu seda on religioon, ja mis võimaldaksid suuri aktsioone. Sorel on avaldanud suurt mõju niihästi Lenin'ile kui ka Mussolini'le ja rahvussotsialismile. Ja kuna ta taotseb oma teooriat põhjendada mõningate Bergsoni irratsionalismi ja intuitsionismi väidetega, siis peab Bergson endale meeldida laskma, et paljud tembeldavad teda fašismi ideoloogiks.

Ligemal vaatlusel aga võime leida, et see on siiski ülekohtune. Sorel talitab väga vabalt Bergsoni tõlgendamisel, kandes ilma pikemata tema teoreetilise filosoofia tulemusi üle praktilise elukorralduse alale. Kui ligemalt analüüsida Bergsoni enda praktilist filosoofiat, nagu see nähtub tema viimasest suurteosest „Moraali ja religiooni

kaks allikat“ (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932), siis peaks küll igäüks veenduma, et Bergson ei sobi fašismi ideoloogiks.

2.

Henri Bergson avaldas võrdlemisi lühidate ajavahemikkude järele kolm teedrajava tähtsusega uurimust. Aastal 1889 ilmub tema esimene suurem teos: „Essee teadvuse vahetute antuste kohta“ (*Essai sur les données immédiates de la conscience*). Juba selles teoses võime leida eos kogu Bergsoni filosoofiat. Peamisteks käsitlusobjektideks on tal siin kaks probleemi: a e g ja v a b a d u s. Ta ründab igasugust hingeelu mehhanistlikku käsitust ja tahab ruumi teha tahtevabaduse nähtavaks-tegemiseks. Järgmises teoses „Materia ja mälu“ (*Matière et Mémoire*, 1896) koondab tähelepanu peamiselt ihu ja hinge vahekorra selgitamisele. Kolmas ja ühtlasi tähtsaim ning viimistletuim teos ilmub a. 1907 „Loova evolutsiooni“ kohta (*L'évolution créatrice*) ja ta käsitleb siin loomingut (loovuse) olemust ja iseloomu.

Oleks vahest küll huvitav, kuid kindlasti mitte kerge ülesanne, jälgida mõjusid, millistele on alistunud Bergson, ja tema sõltuvusi teistest filosoofidest. Me peaksime otsima tema filosoofia allikaid, peaksime kaalutlema võimalikke mõjutusi, peaksime vihjama sarnasustele teiste filosoofiatega ja me jõuaksime lõppeks selleni, et näeksite neist ideedest, millede keskel ta elas. Ühes kõnes, mida Bergson pidas 4-dal filosoofiakongressil Bolognas a. 1911 (*L'intuition philosophique*), ütleb ta, et on muidugi väga õpetlik toimetada sellist analüüsi mõne filosoofilise süsteemi suhtes. Kuid ta ütleb ühtlasi, et korduvad süvenemiskatsed mõnda suurde filosoofiasse kui tervikusse viivad lõppeks ühele ühtsale punktile, tuumale, mis on iseendast väga lihtne ja mille ümber keerleb kogu mõtestik. Midagi sellist võime leida tõepoolest kõigil suuril metafüüsikuil. Iga ehtne metafüüsika põhineb mõnel põhielamusel, mõnel enam-vähem konkreetsel intuitsioonil, mida asjaomane filosoof peab küllalt sobivaks ja viljakaks, et teda rakendada maailma mitmekesiste nähtuste selgitamisel. Selline intuitsioon saab vaatekohaks, millelt valgustatakse ja seletatakse maailmavaatelisi ja elu probleeme, ja ta osutub seda viljakamaks, mida suuremat ühtlust ta võimaldab luua nähtuste mitmekesisusse, ilma seda vägistamata.

Kui metafüüsilisi süsteeme sellelt aspektilt vaadelda, siis ei tohi ometi unustada, et neid on alati varitsemas kaks suurt hädaohtu. Ühelt poolt kohtame metafüüsikute juures sagedasti teaduslikku diletantismi, sagedasti väga pinnalist üksikteaduste tundmist. See tuleb kohe nähtavale, kui nad endi originaalset intuitsiooni hakkavad rakendama nähtuste alale, milledega tegelevad ka empiirilised üksikteadused. Viimaste seisukohalt paistabki, et metafüüsikute asjatundmine on sagedasti lünklik, juhuslik ja diletantlik, milline asjaolu kahjustab tunduvalt metafüüsika head nime. Teiselt poolt jälle kohtame tihti asjaolu, et metafüüsika virildub paljaks abstraktseks mõistete-metafüüsikaks. Vaatlikkude sisudega täidetud mõistete asemel tarvitatakse abstraktseid mõistetekujundeid, milledesse püütakse vägistada väga mitmekesiseid nähtusi.

Mis puutub Bergsoni metafüüsikasse, siis võib öelda, et tema filosoofia keskseks tuumaks on iseendas väga lihtne, kuid siiski mitmeti väga raskesti käsitatav intuitsioon: kestuse intuitsioon (*L'intuition de la durée*). Bergson arvab, et elu on oluliselt pidev kestus, pidev saamine. Seda tõelist tegelikkust ei saa me tunda mitte intellektiga, vaid ainuüksi intuitsiooniga. See originaalne kontseptsioon saab aluseks, millelt ta püüab ligineda kõigile tähtsamaile filosoofilisile probleemidele. Seda originaalset intuitsiooni nähtavaks teha ja järeleandmatult kuulutada — selle on Bergson seadnud endale ülesandeks. Selles suhtes kuulub Bergson kaasaja väheste metafüüsikute hulka. Nagu iga ehtne metafüüsik, nii ka Bergson tõuseb sagedasti kõrgetesse abstraktsioonidesse. Kuid tema teostega tutvumisel saab meile meeldivaks elamuseks, et ka kõrgeimate spekulatsioonide tasemel tema filosoofia ei virildu paljaks mõistetemänguks. Sellest hoiab teda eemal imeteldav asjatundlikkus paljudes üksikteadustes, eeskätt bioloogias. Ta on teinud reegliski tõsise andumusega süveneda vahetult faktidesse endisse. Peale bioloogia tunneb Bergson eriti psühholoogilist ja füsioloogilist kirjandust. Töötades oma teose „Mateeria ja mälu“ kallal, ta pühendas tervenisti viis aastat süvenemisele afaasia kohta ilmunud arstiteaduslikusse kirjandusse. Tänu sellisele ligidasele kontaktile üksikteadustega on ta filosoofia saanud arvestatavaks ka eriteadlaste ringkondades.

Filosoofilises kirjanduses võime tihti kohata algatusi, millede ülesandeks on kahandada Bergsoni metafüüsilise kontseptsiooni originaalsust. Nii öeldakse, et Bergsoni filosoofia pole midagi muud kui üksikasjalik interpretatsioon Herakleitose kuulsale põhimõttele: kõik voolab. Või jälle püütakse tõestada, et Bergson oma kont-

septsiooni laenanud Schelling'ilt ja Schopenhauer'ilt. Kuid ligemal vaatlusel võib siiski leida, et meil selliste vihjete puhul on tegu parimal juhul ainult üldjooneliste sarnasustega. Kuid need vihjed kahandavad Bergsoni originaalsust sama vähe kui Darwini originaalsust kahandab märkus, et juba Empedokles antiikajal kõneleb sellest, kuidas võitluses olemise eest jääb võitjaks see, kes omab sobivamaid eeldusi kohastumiseks.

Alljärgnevas peatume lühidalt Bergsoni filosoofia põhimõistest, millisteks on eluhoog (*élan vital*), kestus (*durée*) ja intuitsioon.

3.

Mõistmise hõlbustamise huvides poleks vist ülearune lühidalt jälgida Bergsoni põhikäsitusete kujunemist kahe kitsama küsimustiku, bioloogilise ja psühholoogilise taustal.

Bergsoni filosoofia on evolutsiooni, ja nimelt loova evolutsiooni filosoofia. Evolutsiooni probleem on aga tähtsamaid bioloogia probleeme. Kuidas siis püütakse bioloogias mõista evolutsiooni? Siin tuleb arvestada kaht tähtsat hüpoteesi: darvinismi ja lamarkismi. Darwinistliku hüpoteesi alusel väidetakse, et igas organismis on individuaalseid kõrvalekaldumisi liigitüübist. Need individuaalsed variatsioonid osutuvad kas kahjulikeks või kasulikeks võitluses olemise eest. Vähem kohastunud organismid hävivad selles võitluses, enam kohastunud jäävad püsima ja pärandavad otstarbekohaseks osutunud variatsioonid oma järeltulijaile. Kasuliku tunnuse tekkimist peetakse kas juhuslikuks või jälle öeldakse, et selle tekkimise põhjused on meile tundmatud. Ent seega jääb selgitamata arenguprotsessi tähtsaim ja loovaim osa. Arenguprotsess muutub darvinistlikus käsituses puhtakujuliseks juhuslikuks ja mehhanistlikuks protsessiks. Oletame, et kasulikud individuaalsed organismi erinevused tekivad liikuvate materiaosade juhuslikust kohtamisest. Tarvitseb ainult pisut ligemalt analüüsida seda võimalust ja me põrkame suurtele arusaamatustele. Oletame näiteks, et ühe organi teatavas osas, näiteks silma võrkkile peenes struktuuris on toimunud areng. Kuid ilma pikemata on selge, et see areng mitte ainult ei soodusta, vaid isegi häirib nägemisakti, kui samal ajal ei arene visuaalsed keskmad ja nägemisorgani teised osad. Kui variatsioonid on juhuslikud, siis on täitsa ilmne, et nad ei saa üksteisega kokku leppida ses mõttes, et toimuda samal ajal kõigis organi osades, nii et organ võiks häirimatult jätkata funktsio-

neerimist. Ka Darwin nägi seda raskust. Et teda vältida, möönis ta, et variatsioonid on vaevalt märgatavad. Kuid sel puhul tekivad uued raskused. Kui nägemisaparaadis tekki variatsioon on vaevalt märgatav, siis ta ei häiri organi funktsioneerimist; ent see esimene variatsioon peab nõ. o o t a m a, kuni toimuvad teised variatsioonid ja viivad organi kõrgema täiuslikkuse astmele. Oletame, see on nii! Ent kuigi vaevalt märgatav variatsioon ei häiri organi tegevust, ometi ei või ka öelda, et ta teda soodustab, vähemasti niikaua, kui pole toimunud täiendavad variatsioonid. Aga kui see nii on, kuidas on siis mõeldav, et see variatsioon säilib loodusliku selektsiooni teel (Vdl. *L'évolution créatrice*, 25 tr. Paris 1925, lk. 69 jj.).

Küllalt suured on ka need raskused, mida kohtame uus-lamarkismi hüpoteesi puhul. Selles hüpoteesis teatavasti väidetakse, et organisemis muutused toimuvad organite kasustamise tagajärjel, kusjuures nende kasustamine on tingitud elutarvidustest. Samad tarvidused sunivad organisme ja nende järeltulijaid harjutama oma organeid ühes ja samas suunas. Nii tekivad igas generatsioonis vaevalt märgatavad muutused, mis kanduvad edasi pärvuse teel ja viivad lõppresultaadina uute liikide kujunemisele. Uus-lamarkismi hüpoteesi alusel on variatsiooni tekkimine tingitud indiviidi „pingutusest“ (*effort*) kohastuda antud elutingimustele, mis kordub ja süveneb järgnevate sugupõlvade indiviidide juures. Säärase oletuse alusel on küll arusaadav, kuidas eri arengujoontel sagedasti moodustuvad ühesugused organid. Sest kui välistelt tingimustelt seatud ülesanne võimaldab ainult ühe lahenduse, siis on arusaadav, et sama pingutus samade väliste tingimuste kasutamisel viib samale resultaadile. Tunnustatav on küll uus-lamarkismis ilmnev tendents seletada arengut ühe seesmise ja psühholoogilise printsiibi, tahtelise pingutuse alusel. Kuid Bergsonile näib, et seda printsiipi tuleks ühtlasi käsitada hoopis enam psühholoogilises mõttes, kui seda teeb uus-lamarkism. Ja edasi, selle hüpoteesi alusel tuleb oletada indiviidi poolt omandatud omaduste päritavust. Bergsonile näib, et nüüdisaja bioloogia seisukohalt selline oletus ei pea paika (*L'évol. cr.* lk. 83 jj.).

Igatahes ei saa Bergson nõustuda ei esimese ega teise hüpoteesiga. Bergson ei eita, et evolutsiooni paratamatuks tingimuseks on kohastumine ümbrusele. On täitsa ilmne, et liigid, mis ei kohastu antud eksistentsitingimustele, hävivad. Ent kui tunnustamegi, et eksistentsitingimused moodustavad jõud, mida arengul tuleb arvestada, ometi ei tohi sellest veel järeldada, et neid tuleb pidada evolutsiooni juhtivaiks põhjusiks. Viimast teesi võime leida esitatuna meh-

hanistlikus maailmakäsituses. Bergson tahab näidata, et see tees on põhjendamatu. Madalal arenguastmel seisev organism, kui arvestada tema endasäilitamistegevust, on sama hästi kohastunud eksistentsitingimustele kui meiegi organism. Kui elul õnnestus kohastuda ümb-ruse tingimustele, miks ta jätkas arenemist? Põgus pilk fossiilsetele liikidele võiks meile õpetada, et elu oleks võinud lakata arenemast. Või jälle tema areng oleks võinud toimuda hoopis kitsamais piires, kui ta oleks valinud palju mugavama võimaluse ja kinnistunud primitiivsetesse vormidesse. Kohastumine seletab meile küll arenguliikumise keerdkäike, kuid ta ei seleta liikumise peasuundi, veel vähem liikumist ennast (*L'évol. cr.* 111 jj.). Bergson arvab, et arenguliikumine üldiselt ja mitmesugused eri arengunähtused saavad meile mõisteta-vaiks, kui me mööname, et kogu universum on ühe ürgelise eluhoo, e l a a n i (*élan vital*) looming ja väljendus. See eluhoog on sisemine impulss, mis kannab elu üha keerulisemate vormide kaudu üha kõrge- maile avaldusastmeile.

Me vihjasime eespool neile raskusile, mis tekivad siis, kui tahe- takse arengut seletada „juhuslikkude“ variatsioonidega. Bergson on esitanud suure hulga nähtusi, mis jääksid sellise seletuskatse juures täitsa mõistetamatuiks. Kõige tähelepanuväärsemaks nähtuseks arenguliikumisel on see, et elu võib kujundada identseid aparate täie- likult erinevate vahendite kaudu arengu eri teedel. Mõeldagu näiteks neile paralleelseile arenguile seksuaalsuse alal taimede ja loomade juures. Taimed ja loomad on arenenud eri suunas, erinevais tingimu- sis, nende arenguteedel on esinenud erinevad takistused, nende morfo- loogiline ja funktsionaalne areng on olnud tingitud tuhandeist eri põhjusist. Ja ometi need lõpmatult keerulised põhjused on viinud nii siin kui ka seal samale efektile. Või jälle võrreldagu kahe suu- resti erineva loomaklassi, näiteks limuski ja selgoolise nägemisorga- neid. Kuidas suudaksime oletada, et ühed ja samad väikesed variatsi- oonid võiksid tekkida arvutamatul hulgal ja samas korrastuses nii eri- nevail arengusuundadel, kui nad oleksid täitsa juhuslikud. Bergsoni arvates on sellised nähtused mõistetavad ainuüksi siis, kui mööname l o o v a e l u h o o ü l e i n d i v i d u a a l s e t ü h t s u s t. Ainult kui me mööname, et kõigil organismel on ühine ja ühtlane alus, et nende ajaloo algus ja nende minevik on samane, alles siis on enam-vähem arusaadav, et mõned ülesanded lahendatakse organismide poolt ühe- sugusel viisil, kuigi nad on suuresti erinevad, ja mõned takistused üle- tatakse samade leitudistega. Iga uus elunähtus on uus looming, mida viib toime eluhoog (*élan vital*) ettenähtamatult geniaalsel viisil. Seda

eluhuogu, mis säilib kõigil neil arengujoontel, millesse ta hargneb, tuleb pidada variatsioonide sügavamaks põhjuseks; vähemalt nende variatsioonide põhjuseks, mis kantakse reeglipäraselt edasi, mis liituvad ja loovad uusi liike. Uuslamarkismil oli õigus, kui ta kõneleb sellest, et uute liikide tekkimise põhjuseks tuleb lugeda „pingutusi“, mis on psühholoogilist laadi. Pärilikke, teatud suunas toimuvaid muudatusi, mis liituvad nii, et selle tulemuseks on üha keerukam masin, võib küll taandada mingile „pingutusele“. Aga kui selle pingutuse all mõelda, nagu seda teeb uus-lamarkism, eeskätt indiviidi teadvuslikku pingutust, siis võib ta ainult piiratud juhtude alal esineda; selline pingutus võib arvesse tulla küll loomade, kuid mitte taimede juures. Sellist pingutust tuleb mõelda hoopis sügavamana, kui seda on individuaalne pingutus. Ta on vähem sõltuv ümbrustingimustest ja ta on ühine kõigile liigi indiviididele. See pingutus põhineb eluhoos, mis on üle-individuaalne, kestev ja loov võimsus (*L'évol. cr.*, lk. 65, 70, 95.).

Bergson loeb kõigi elunähtuste tõeliseks olemuseks üle-individuaalset eluhuogu. Selle eluhoo loomuse kirjeldamisel tarvitab ta alati mõisteid, milledega ta on iseloomustanud meie hingelist tegelikkust. Et eluhoo loomust õieti tunnetada, selleks ta nõuab koondumist hingelisele sisemusele ja selle omapära jälgimist. Võiks isegi öelda, et Bergsoni eluhoo teooriat tuleb mõista nende tunnetuste ülekandmisena bioloogilisele alale, mida ta on saavutanud hingelise tegelikkuse alal. Seepärast peatume lühidalt viimase iseloomustamisel.

4.

Bergsonile jääb suureks teeneks, et tal on õnnestunud näidata, kuidas käsitust hingelisest tegelikkusest sagedasti tumestavad mitmesugused mõtlemisharjumused ja eelarvamused, mis meis on kujunenud esemelise välismaailma suhtes. Välismaailm paistab meile kindlapiirdeliste, üksteisest selgesti eraldatavate ja aja eri momentidel identseiks jäävate esemete kogumina. Ent hingelises tegelikkuses kohtame ainult nähtusi, mis on lakkamatus muutuvuses, lõputus voolavuses. See lakkamatu muutus on esimene hingeliste nähtuste tunnus. Esimesel pilgul näib meile küll, et meie hingeline tegelikkus koosneb üksteisele järgnevaist ja üksteisest sõltumatuist psüühilisist olukorrist. Kuid ligemal vaatlusel selgub, et selline käsitus on väär. On täitsa võimatu kujutleda hingeelu mingi pärlidereana, kus üks pärl on lükitud teise kõrvale, kusjuures kõiki neid kannab identseks jääv „mina“. Väärkäsitus tekib selle tõttu, et me oleme harjunud mõtlema,

üks olukord muutub ja annab ruumi teisele, ega märka, et üks olukord muutub samal ajal kui püsib. Võtame näiteks ühe püsivamatest olukordadest — liikumatu objekti visuaalse tajumise. Oletame, et objekt jääb samaks ja et ma tajun teda samast küljest, sama vaatenurga all ja samas valguses. Kuid ometi tajum, mille oman praegu, erineb tajumist, mille omasin hetk varem, kasvõi ainult sellepoolest, et ta on hetke võrra vanem. Meie hingeline olukord muutub aja jooksul ja just nagu paisub aja voolavuse tõttu. Kui lugu on nii juba välisesemete tajumisel, siis näeme sama veel selgemal kujul meie sisesemete hingeliste elamuste puhul, meie soovide, emotsioonide, tahtmuste puhul. Ja Bergson tuletab sellest asjaolust, et meie muutume lakkamatult ja meie hingeline olukord pole midagi muud kui muutuvus.

Ent lakkamatu muutuvuse kui hingelise tegelikkuse esimese tunnuse kõrval tuleb pidada veel tähtsamaks teist tunnust: hingeliste olukordade vastastikust läbitungimist. Välismaailma esemed, milliseid käsitame eeskätt ruumiliselt, näivad meile üksteisest eraldatud asjadena. On raske kujutleda, et üks asi on samal ajal seal, kus on teine asi. Esemed näivad asetsevaina üksteise kõrval, nad on läbitungimatud. Nad näivad meile üksteisest eraldatuina ja üksteisele läbitungimatuina; ja seetõttu on nad ka arvuliselt loendatavad. Seevastu hingelises tegelikkuses pole olukordi, mis asetseksid üksteise kõrval; kõik nad on lahutamatu solidaarsuse ja vastastikuse penetratsiooni (läbitungimise) vahekorras. Hingelises tegelikkuses pole iseloomustav mitte kvantiteet, vaid see, et ta on puhas kvaliteet. Hingelised olukorrad on üksteisest niivõrra läbitunginud, et on raske öelda, kas neid on üks või mitu. Meil pole siin tegu mitte oma-ette piiriteldava asjaga, vaid pigemini pideva progressiga. Meie hingeelu võiks võrrelda ainult lakkamatu meloodiaga, jagamatu muutuvusega, milles olevik on läbi tungitud minevikust. Siin me kohatame seda, mida Bergson nimetab reaalseks kestuseks (durée réelle). Kestus on see „vorm“, mille omandab meie teadvusolukordade suhtes sessioon, kui meie „mina“ andub elamisele, kui ta hoidub püstitamast distinktsioone praeguse olukorra ja eelnevate olukordade vahel“ (*Essai sur les données ...*, 7 tr, Pariis 1907, lk. 76).

Välismaailma esemeid oleme harjunud käsitama ruumilistena. Ent hingelise tegelikkuse olemusvormiks pole mitte ruum, vaid aeg. Ruumiliste esemete kohta maksab vastastikuse välistamise nõue; loogilise paratamatusega jõuame seadusele, et kaks keha ei saa samal ajal olla ühes ja samas kohas. Ka psüühilisi nähtusi me kaldume ruumistama, kuigi me teame, et neile on iseloomulik vastastikuse pene-

tratsiooni vahekord. Seda ruumistamist soodustab asjaolu, et me ka aega kui hingeliste nähtuste olemusvormi püüame käsitada analoogiliselt ruumile ja nimelt nii, et aja eri momendid on üksteise suhtes välispidised, üksteisest eraldatud, asetsedes üksteise kõrval. Me projitseerime aega ruumisse ja kujutleme aega kui joont või ahelat, mille osad üksteist küll puudutavad, kuid ilma üksteist penetreerimata. See on käsitus ajast, nagu teda võib tarvitada välismaailma esemete kohta. Kui see käsitus ajast, milles eri momendid on üksteisest eraldatud ja välistatud, oleks õige, siis peaksime ajaliselt toimuvast elus võima teravasti eraldada minevikku, tulevikku ja nende vahelisel piiril olevikku. Sellises ajas minevikku ena m pole, tulevikku veel pole, ja olevikku tuleks käsitada kui määratlematut momenti, piiri, punkti, mis ei sisalda mingit liikumist, mingit elu. Kuid juba terve inimhõistus ütleb, et see, mida nimetame olevikuks, pole midagi abstraktse punkti või piiri taolist, vaid lühem või pikem ajavahemik, mis võib ulatuda minevikku ja haarata tulevikku. Reaalne aeg, mida tunneme endi hingelisest tegelikkusest, on jagamatu vool, pidev kestus. Bergson ütleb, et selles protsessis, milles käsitatakse aja eri momente asetsevaina üksteisest väljaspool, minevik kaob jäljetult ja tal pole mingit tähtsust; mineviku asemel mõjub temast tekkinud olevik; siin ei mõju mitte minevik ise, vaid tema poolt moodustatud praegune olukord. Maailma kohta, mida matemaatikute ja füüsikute poolt analüüsitakse sellise matemaatilise aja-mõiste seisukohalt, selle maailma kohta võib öelda, et ta igal hetkel sureb ja sünnib uuesti (*L'évol. cr.*, lk. 24). Evolutsiooni kui elu iseloomulikumat joont on aga raske selliselt eelduselt mõista. Evolutsioon eeldab mineviku pidevat jätkamist oleviku kaudu, kestust kui ühendavat seost. Elu on identne kestusega, mida Bergson veelkordselt defineerib: kestus on mineviku pidev progress, mis närib tulevikku ja mis paisub edasi sammudes (*La durée est le progrès continu du passé qui rongé l'avenir et qui confle en avançant. L'évol. cr.* lk. 5.) Endi hingelises tegelikkuses leiame seda kestust, mis on alaline saamine ja alaline looming — loov evolutsioon.

Eluhoo kõige iseloomustavamaks olemustunnuseks tuleb pidada seda reaalselt kestust. Reaalne kestus ei moodusta mitte ainult meie hingelise tegelikkuse tõelise olemuse, vaid kogu maailma tõelise olemuse. Maailm on pidev, jagamatu muutuvus, kus minevik säilib olevikus. Teadvusega varustatud eksistentsi mõte seisneb selles, et muutada; muutuda, et küpseda; küpseda, et end lõpmatult uuesti luua. Kuid sama kehtib kogu eksistentsi mõtte kohta. Nagu meie kohtame

loovat evolutsiooni endi hingelises sisemuses, nii võime ka üldse elu kohta öelda, et ta loob igal hetkel midagi uut (*L'évol. cr.* lk. 8).

Elu on algusest peale ühe ja ühtsa eluhoo lakkamatu arenemine. Arenguprotsess oleks lihtne ja tema mõistmine kerge, kui elu oleks liikunud ainult ühel joonel. Bergson ei nõustu arvamusega, mis on pärit Aristoteleselt, et taimede elu, loomade elu ja inimeste elu tuleb käsitada ühe ja sama arengutendentsi kolme astmena. Nad on pigemini kasvava eluhoo hargnemisel kujunenud kolm eri suunda. Elu algust tuleb kujutleda ühe granaadi plahvatusena, mille eri killud omakorda viskuvad eri suundadesse. Paljudes suundades on eluhoog joosnud ummikusse, peamiselt seetõttu, et ta sattus ületamatuile anorgaanilise mateeria poolt asetatud takistustele. Ainult kahes suunas ja nimelt taimeriigi ja loomariigi suunas on arengul olnud liikumist. Loomariigis on evolutsioon toimunud kaht eri teed mööda. Üks neist teedest on viinud *instinktile* (putukate suunas) ja teine *intellektile* (imetajate suunas) kui eri elu- ja tunnetusvormile.

5.

Me oleme vihjanud seni Bergsoni filosoofia kahele põhimõistele: *reaalne kestus* ja *eluhoo*g. Tegelikkuse tõeliseks olemuseks tuleb pidada reaalselt kestust. Me jõuame kohe Bergsoni filosoofia kolmandale tähtsale osale, kui küsime, kuidas võime haarata tegelikkuse tõelist olemust, milline on organ, millega võime teda tunnetada? Bergson vastab: tegelikkuse tõelise olemuse tunnetusorganiks on intuitsioon.

Selle vastusega saab Bergson müstilise irratsionalismi esindajaks kaasaegses filosoofias. Tõelise tegelikkuse tunnetamisorganiks on intuitsioon, mitte intellekt. Intellekt pole see, milleks ta end meelsasti peab. Ta pole mitte vahend, mis tunnetaks tunnetuse enda pärast. Vaid ta on funktsioon, mis on arenenud ainuüksi praktiliste toimingute vajaduste sunnil. "Me saame tunnetada tõelist tegelikust ainult siis, kui loobume kavatsustest rakendada tegelikust oma praktiliste eesmärkide huvides, s. t. kui me loobume tarvitamast intellekti poolt loodud mõisteid ja kategooriaid. Intellekt on võime, mis saab meie praktiliste eesmärkide saavutamise vahendiks. Intellekt arenes inimesel selleks, et võida ümbrusele kohastuda. Selle võime tuumaks on *mehaaniline* leiutamine. Intellekti eesmärgiks on fabritseerida tööriistu ja neid lõpmatult varieerida. Inimene kui intellektiga varustatud olevus on *homo faber*. Intellekt peab tõeseks kõiki

tunnetusi, mis võivad olla kasulikud ja väärtuslikud meie praktilis-tele eesmärkidele. Peamiseks esemeks, millega intellekt tegeleb, on anorgaaniline materia, s. t., kehad, mis sisemiselt ei muutu, millel pole ajalugu ja mida saab muuta ainult väljastpoolt mehaaniliselt. Anorgaaniline materia on just see, mida intellekt vajab. Sest mis kasu oleks riistast, kui ta meie kätes muutuks ettenähtamatul viisil, nagu muutub ja areneb elu tõeline olemus. Intellekt tunnetab asju ainult *homogeneous ruumi* aspekti all. (*L'évol. cr.* lk. 170).

Materiaalsete, manuaalsete riistade loomine on ainult üks neist toiminguid, mida intellekt sooritab meie praktiliste eesmärkide huvi- des. Et toimida, selleks peab inimene ette mõelda suutma. Selleks loob ta konstantsed kujutelmade ühikud, mõisted. Mõisted on samasugused ümbruse valitsemise vahendid, nagu seda on tööriistad. Nagu ülal mainisime, tööriistad on ainult siis kasutatavad, kui nad kasutamise jooksul ettenähtamatul viisil ei muutu. Seetõttu on endast- mõistetav, et mõisteliselt mõtlev intellekt abstraheerub kõigest sellest, mis on muutuv ja liikuv, ja haarab ainult seda, mis nähtustel on ühe- taolist, võrreldavat ja korduvat. Intellekt haarab asju ainult väljast- poolt. Asjade sisepool, tõeline tegelikkus, mis on olemuslikult liiku- mine, loov areng, jääb intellektile käsitamatuks. Juba lihtsa liikumise käsitus sünnitab talle ülepääsmatuid raskusi. Ma liigutan oma kätt punktist A punktini B. Seestpoolt tunnen ma seda lihtsa jagamatu aktina. Väljastpoolt võib seda liikumist kujutada teatud kõverjoo- nega. Sellel joonel ma eraldan kuitahes palju positsioone ja joont ennast võib käsitada nende punktide koordinatsioonina. Meie intel- lekt kaldub liikumist käsitama selliste punktide koordinatsioonina, mis asetsevad üksteisest väljaspool. Nii aga jõuame paratamatult ras- kustele, mis on tuntud juba antiikajast Zenoni arutlustena (Achille- sest ja kilpkonnast j. t.), millede eesmärgiks on tõestada, et liikumine pole võimalik. Bergson võrdleb meie intellektuaalset tunnetust kine- matograafiliste momentülesvõtetega. Igikestvalt liikuvast ja arene- vast reaalsusest saame intellekti põhjal rea momentaanseid pilte; saa- mist ja sisemist arengut me ei suuda tabada. Seda suudaks ainult i n t u i t s i o o n. (*L'évol. cr.* lk. 99, 330 jj.). Ent mis on siis intui- sioon?

Intuitsiooni olemust saame mõista, kui teda võrdleme i n s t i n k- t i g a. Instinkt on arenenud loomariigis kõige täiuslikumaks kiletii- valistel (mesilased, erilased, sipelgad). Instinkti olemust nende juu- res tuleb selles näha, et üks indiviid omab alateadvusliku käsituse teise indiviidi elavast organisatsioonist. Bergson selgitab selle ühe

näitega erilaste instinkti avaldusest. Et kindlustada oma järeltulijatele värsket toitu, selleks peab erilane enne munemist koguma küllaldase hulga putukaid. Kuna on tarvis, et nad hoiduksid värsketena, siis ei tohi erilane oma saaki mitte surmata, vaid peab neid tegema ainult vastupanu- ja liikumisvõimetuks. Eri erilaste liigid sooritavad selle ülesande imeteldava osavuse ja kindlusega. Näiteks erilane, kes haarab kuldpõrnika, torkab teda ainult ühte punkti, kuid just selles punktis asetsevad motoorsed ergurakud ja ainult need; torge teistesse ergurakkudesse oleks põhjustanud surma ja järelikult mädanemise. Instinkt juhib erilase astli nii, just nagu oleks kuldpõrnika vitaaltsentrum ühine tema omaga. Selliste instinktiivsete otstarbekohaste toimingute seletamiseks kõlbab Bergsoni arvates ainult üks oletus ja nimelt: erilane ja tema ohver on üksteisega seotud sümpaatiaga (selle sõna otseses tähenduses); sümpaatiat õpetab seesmiselt erilasel haavamist.

See, mida putukatel viib toime instinkt, see toimub teadvusliku elu astmel intuitsiooni alusel. Võiks öelda, et intuitsioon on teadvuslikuks saanud instinkt. Bergson nimetab intuitsiooniks „sellist intellektuaalset sümpaatiat, mille kaudu me asetume objekti sisemusse, et kokku sulada (*coïncider*) sellega, mis temas on ainulaadset ja järelikult väljendamatu“. Ainult intuitsiooni kaudu me suudame haarata tegelikkust, nagu ta on endamisi, tema kaudu me tabame tõelist tegelikkust kui kestvat loomingu. Intuitsiooni võimalust ta selgitab aga meie hingelise tegelikkuse alal, nagu sellest oli juttu eespool. „On olemas vähemalt üks reaalsus, mida me tunneme seestpoolt intuitsiooni kaudu ega mitte ainult palja analüüsi kaudu... See on meie „mina“, mis kestab (*dure*)“. (*Introduction à la métaphysique, ilm. Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903, lk. 3, 4).

6.

Eespool vihjasime lühidalt Bergsoni filosoofia mõningaile põhimõistele. Igaüks, kes loeb Bergsoni teoseid, tunneb end varsti otseselt võlutud. Bergson esitab oma filosoofia sarmikalt ja läbipaistva selgusega, mis pole just tavaline metafüüsikutel. Ja kui siia juurde arvata asjaolu, et Bergson on tugev ka detailides, siis on arusaadav, miks tema filosoofia on leidnud suurt poolehoidu. Kahjuks pole meil siin võimalik vihjata tema filosoofia huvitavaile eriosadele, nagu seda on tema õpetus tahtevabadusest ja tema tajuteooria. Kuid kõige selle juures ei tohi muidugi salata, et ligemal süvenemisel tema filosoofia

fiasse tekib terve rida kahtlusi, milledest mõningaid mainime allpool.

Bergson käsitab intuitsiooni kui metafüüsilist tunnetusorganit, mis pidavat meid viima asjade sisemusse ja mis võimaldavat meil tajuda nende elu sama vahetult, nagu tajume enda sisemust. Sellise intuitsiooniprotsessi kohta esitab ta korduvalt näiteid kirjanduslik-kunstilise mõistmise ja elamuse alalt. Kuulates luuletaja värsse, me püüame sümpaatiat abil tabada seda seesmist punkti kui jagamatut ja ühtlast elu olukorda, millest voolavad adekvaatsete väljenditena sõnad ja laused. Nii huvitav kui ongi see näide, ometi on küsitav, kas siingi tohib kõnelda luuletaja sisemuse vahetust intuitsioonist. Bergsoni järgi on ju psüühiline tegelikkus igal hetkel midagi kordumatut uut. Kui ma nüüd süvenen luuletajasse intuitsiooni teel, siis pole ju tema minevik mitte minu oma; tema olevik, mis kannab endas kogu tema minevikku, ei saa mulle ikkagi adekvaatselt haaratavaks. Tema väljendusi haaran ma intuitsiooni teel, toetudes seejuures oma elamuste ja oma ajaloole. Mõistele üle-individaalsest, universaalsest sümpaatiast, on väga raske leida kogemuslikku alust hingelise tegelikkuse alalt.

Intuitsiooniga on ühenduses veel teine küsimus, millele Bergson pole suutnud anda küllalt diferentseeritud vastust. Meie intellekt on loonud hästikorrastatud, selgete ja distinksete mõistete süsteemi eeskätt loodusteaduste alal. Kui aga metafüüsika peamiseks tunnetusorganiks peab olema intuitsioon, nagu tahab Bergson, siis jääb arusaamatuks, kas seda metafüüsikat üldse saab mõisteliselt sõnastada ja teistele teatada. Milline on selle filosoofia sisu, mis esemeid haarab intuiitiivselt?

On olemas elamusi, mida ei saa mõisteliselt sõnastada. Nende väljendamiseks tarvitame pilte ja võrdlusi. Bergsoni teosed on tulvil selliseid liikuvaid kujutelmi ja ta püüab liialt sagedasti nende abil ületada raskusi. Üheks selliseks raskuseks tuleb pidada materia küsimust. Bergsoni järgi, nagu nägime eespool, tuleb tõeliseks tegelikkuseks pidada l o o v a t e l u h o o g u. Ent kuidas tuleb mõista siis materiaalset maailma? Eluhuog on kestav pingutus, tunglemine ja loov liikumine. Bergson arvab, et eluhuog ei saa hoiduda kestva selise absoluutse liikumise olukorras. Seal aga, kus eluhoo tunglemise pinge lõtvub, seal hangub absoluutne elu mateeriaks, ruumiliselt ulatuvuslikuks. Kiirgavast, voolavast sisemusest saab paljas välispidatus, millel puudub vitaalne tsentrum. Ka seda materia tekkimist selgitab Bergson peamiselt ainult piltide abil. Kuulates luuletaja värsse

sisemise pingutusega ja sissetundva sümpaatiaga, me võime kaasa elada luuletaja elamusi. Ent korraga vaibub meie sisemine pinge, meie sisemus lõtvub. Selle lõtvumise tagajärjel muutuvad toonid, sõnad ja laused mõttetuiks ja elutuiks, nad pole midagi muud kui materiaalsed esemed.

Bergsoni arvates tõelist tegelikkust tuleb käsitada pideva vooluna, absoluutse liikumisena. Kuna meie intellekt kaldub kõike tükeldama, siis ei suuda ta selle pideva voolu sisepoolt mitte õieti tunnetada. Nii nagu materia, nii on ka intellekt arengu tulemus. Kuidas võikski intellekt, mis on loodud arengu jooksul teatud olukordade sunnil ja teatud eesmärkide jaoks, tunnetada seda elu tervikuna. Bergson arvab, et kõik distinktsioonid, kõik vormid on loodud meie intellekti poolt. Elu ise on puhas pidevus. Kui tahaksime olla konsekventne, siis peaksime kõik distinktsioonid, kõik vormid, kõik individuatsioonid lugema paljalt illusioonideks. Kuid siis peaksime küsima, mis on põhjustanud sellise illusiooni tekkimist. Selle illusiooni tekkimisele peaksime leidma mingi põhjuse ka tõelises tegelikkuses endas. On nähtavasti midagi, mis pole ainult pidev liikumine. Ka materia tekib pideva voolu katkestamise tagajärjel. Peab olema nähtavasti midagi, mis põhjustab eluhoo hangumist ja lõtvumist. Tõeline tegelikkus pole siis mitte puhas liikumine, vaid temas peab olema midagi, mis võib liikumist katkestada ja artikuleerida. Tõeline tegelikkus pole mitte puhas ühtsus, vaid ürgeline paljusus. Kuju, vorm on talle samavõrra olemuslik kui pidev liikumine.

B. Henri Bergson moralistina.

1.

Henri Bergsoni representatiivsema teose „Loova evolutsiooni“ ilmunine 1907. aastal oli kahtlemata suursündmuseks filosoofilistes ringkondades. Ent vaevalt vähem äratab ta üldsuse tähelepanu oma hiljuti ilmunud, järjekorras seitsmenda, teosega. Kahekümneviieaastasel aja-vahemikul on küpsenud teos, milles ta esitab oma usu- ja moraalifilosoofiat: „Moraali ja religiooni kaks allikat“ (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, alljärgnevas tsiteeritud 11. väljaande järgi). Kaua ootas filosoofiline huviringkond erilise kärsimatusega Prantsusmaal Bergsoni moraali- ja usuõpetust. Peaaegu

igas Bergsoni filosoofiat käsitlevas teoses vihjati alles valmivale teesele. Püüti tema „praktilist filosoofiat“ tuletada ta senisest süsteemist ja tehti isegi kaugeleulatuvaid oletusi mõningate üksikküsimuste lahendamisel. Kuid ettenägemisel ja tuletamisel on ikkagi väga ahtad piirid. Iga rida Bergsoni eelmistest teostest laskis suunda aimata ikka ainult teatavas lühemas ulatuses. Iga rida ta vastses teoses pakub midagi üllatavat uut ja etteaimamatut.

Mida siis teadsime tema eelmistest teostest selle suuna kohta? Esiteks seda, et ta ründab oma „Essees teadvuse vahetute antuste kohta“ (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889), psühholoogilist mehhanismi tema kõigis võimalikkudes vormides, esinegu see determinismina, assotsianismina või automatismina. Ta ründab neid vorme selleks, et ruumi luua tahtevabaduse nähtavaks tegemiseks. Järgmises suurteoses *Materia ja mälu* (*Matière et mémoire*, 1896) tahab ta vaimse reaalsuse ja *Loovas evolutsioonis* loomingu (loovuse) olu ja iseloomu kaetavaks teha. Ja kas pole lõppeks just tema õpetus „intuitsioonist“ eetiliselt häälestatud? Sest tunnetuseakt on lõppeks sümpaatia-akt, intuitsioon on intellektuaalne sümpaatia, milles me asetume tegelikkuse südamesse ja milles me ühtime sellega, mis esemes on ainulaadset ja väljendamatu, — tõelise oluga. (*Introduction à la métaphysique*, ilmunud *Revue de métaph. et de mor.*, 1903, lk. 3). Nii on ju neis seigus juba nähtavad moraali kaks tugevamat alussammast — v a b a d u s ja a r m a s t u s.

Kuid mitte ainult niipalju ei tea me juba ette Bergsoni moraalist ja religioonist. Bergsoni filosoofia on juba algusest peale mõju avaldanud kõlbla ja usulise elu suunas. On ju üldiselt tuntud tõsiasi, et Bergsoni arukriitika andis filosoofiale tugeva tõuke pöördumiseks maailma ratsionaalsest käsitamisest ja vallandas aktivistliku filosoofilise suuna, mis Georges S o r e l i juures teritub isegi poliitiliseks. Me teame ka, kuidas praegune Bergsoni äge vastane ja katoliikliku uusthomismi südikam eestvõtja — Jacques M a r i t a i n — algas oma teed Bergsoni õpilasena ja pooldajana. Ja veel viimasel ajal on kristliku eksistentsifilosoofia tähtsamaid esindajaid Prantsusmaal, Gabriel M a r c e l, pidanud tunnistama, et ta on saanud suuri äratusi Bergsonilt. Samuti teame, et Maurice B l o n d e l ja ta sõbrad, nagu Abbé L a b e r t h o n i è r e, on ligidases vaimses ühenduses Bergsoni ligikondsusse kuuluva, Bergsoni õppekoha pärijaga Collège de France'is, — Edouard Le R o y 'ga. Nagu Bergsonile, nii on ka Ed. Le Roy'le loov vaim Jumalaks. Ja ajaloofilosoofilised kaalutlused näitavad, et see on katolitsismi enda elav ja loov vaim. Kuigi Ed. Le Roy ise väidab, et ta

püsib täielikult katoliikliku kiriku pinnal ega taotle mingit „uuskatolitsismi“, liiatigi veel protestantismi, kuulub ta õpetus sellesse „modernismi“, millele on pandud entsüklikaga (*Pascendi domini gregis*, 18. sept. 1907) paavsti needus. Sest on ju arusaadav, et thomistliku doktriiniga pole ühendatav õpetus, mis ähvardab personaalset Jumalat käsitada maailmale immanentse loov-printsibiina. Kui esialgul näis, et bergsonism oma rõhutatud spiritualistliku suunaga kujuneb järjekordseks katoliiklikuks renessansiks, siis peatselt kirik muutub tema suhtes agressiivseks, ja katolitsismi poolt soodustatud uusthomism oma tugevama esindaja Jacques Maritainiga eesotsas näeb oma kõlblat kohustust Bergsoni õpetuse ründamises.

Kuid igatahes on tõsiasi, et Bergsoni teosed tugevasti on mõju avaldanud kõlbla ja usulise elukorralduse suunas prantsuse üldisele vaimuelule. Mis sest, et vahest Bergson ise pole tahtnud eriliselt toonitada müstitsismi, milles katolitsism teda süüdistab, ega pole ise teadlik olnud neist argumentidest, mida revolutsionäärsed ringkonnad (Georges Sorel) võtsid Bergsonilt, et põhjendada revolutsioonilise aktsiooni müstitsismi. Juba Bergsoni esimeste teoste järele võidi aimata, et ta filosoofilise mõtestiku ürgusi ei tule otsida mitte niipalju saksa idealismist, Schellingi ja teiste filosoofiast, vaid hoopis kaugemalt, ja nimelt romaani-rahvaste katoliiklikust müstitsismist. Niikaugele on aimused ka paika pidama jäänud. Kuid ükski *Essee* või *Loova evolutsiooni* kaasaegne poleks suutnud ennatleda *Moraali ja religiooni kahe allika* küsimuseeadet ja küsimuste lahendusviisi. Alles nüüd tagantjärele selgub, et Bergsoni „praktiline filosoofia“ moodustab teoreetilise osaga loomuliku ja orgaanilise terviku.

2.

Nagu juba teose pealkirjast nähtub, eraldab Bergson kaks moraali ja kaks religiooni, vastavalt nende erinevaile allikaile. Nii rikastub bergsonism uute antiteeside võrra. *Essees* oli sääraseks antiteesiks ruum ja kestus (*durée*), *Mateerias ja mälus* — puhas tajumus ja puhas mäletus ja *Loovas evolutsioonis* — aru ja instinkt. On äärmiselt iseloomustav, et Bergson töötab sääraste antiteesidega. Ühest küljest on see muidugi arusaadav: Bergsoni filosoofia, nagu kõik suured filosoofiad, on „kriitikad“, mis tahavad „eristada“, tahavad asju, mida sagedasti samastatakse, näidata nende omapäras ja läbi murda *sensus communise* ähmastest piirjoontest asjule endile. *Sensus communis*,

mis armastab kauneid reeglipäraseid gradatsioonid, arvab inimsuse armastuse progressiivselt tekkinud olevat patriotismist ja perekonnaarmastusest. Ta arvab, et meil on tegemist ühe pideva *crescendoga*, mis viib armastusest perekonnas ja suuremates ühiskonnaelu vormides inimteadvuse kõrgeimaile ja kauneimaile voorusile, nagu seda on andumus inimsusele, *caritas* ja kangelus. Oleks äärmiselt veetlev tuletda inimsuse armastust perekonnaelu ja muu suletud ühiskonnaelu moraalist, kujutledes seda tuletamist väikeste annuste lisandamisega. Kuid kahjuks on see endapett ja osutab vaid intellektuaalset suhtumist elu mitmekülgssusse, kus tegu pole mitte ainult kvantiteedi, vaid just kvaliteedi vahedega.

Henri Bergsoni analüüsi üheks tulemuseks on radikaalne suletud (*close*) ja lahtise (*ouverte*) ühiskonna eristamine. Suletud ühiskonna liikmed on seotud vastastikuste suhetega, jäävad kõigi teiste inimeste suhtes ükskõikseiks, nad on alati valmis teisi ründama või ennast kaitsma. Selline on loomulik ühiskond — looduse kätetöö. Üksik indiviid elab siin ühiskonnale, nagu sipelgas sipelgapesale. Teatud jõud juhib ja näitab talle kestvalt suunda, mida peame käima ja kindlustab kooselu, ja see jõud on hinge suhtes sama, mis keha suhtes raskus. See jõud on kõlblas kohustus. Ta määrab kindlaks meie igapäevase olemise programmi. Ja nii elame oma perekonnas, oleme tegevad oma kutsetöös, muretseme igapäevaste piasjade eest ja teeme sisseoste, — ikka alistudes teatud reeglile ja teostades kohustusi. Säärane käitumine sünnib loomulikult, ilma pingutuseta. Muidugi on juhtumeid, kus peame endid sundima kohustusele alistuma. Kuid säärased erandjuhud ei peaks veel andma põhjust kõnelda kohustisest kui mingist kategoorilisest imperatiivist. Kuid mõistusega varutud inimene, uudishimu ja endahuvi sunnil, ähvardab kahjustada ühiskonda. Ta avaldab vastupanu oma loomulikkude ülesannete täitmisele. Selleks, et seda vastupanu murda, loob ühiskond üldise „moraalse kohustuse“ (*l'obligation morale*). Sääraste erandjuhtude puhul saame teadlikuks sellest „moraalsest kohustusest“ ja nende põhjal me võime analüüsida ta iseloomu. Paljud filosoofid, eriti Kant, on püüdnud käsitada moraalset kohustust mingi sisemise sunnina, pingena kalduvuse ja kohustuse vahel. Bergsoni arvates on meil siin pigemini tegemist hingelise olukorraga, mis väga sarnaneb kalduvusele (*inclination*), ja me peaksime teda kujutlema kui teatud harjumust, mis lasub kogu oma raskusega meie tahtmusel. Säärase moraalset kohustuse taga seisab ühiskond. Ent milline on see ühiskond? Kas on see lahtine ühiskond, mis moodustab „kogu inimkonna“?

Muidugi on meil kohustusi ka inimese kui inimese vastu. Ei oleks ka õige, kui meie kohustusi inimese kui inimese vastu täiesti eraldaksime kohustustest kaaskodanikkude vastu. Kuid ometi tuleb näha, et esimeste algupära on teisal. Kõneldes kohustusest respektierida ligimese elu ja varandust, küsib Bergson, et millisest ühiskonnast me õieti kõneleme? Selle küsimuse vastamiseks tarvitseb meil ainult meelde tuletada, mis sünnib sõja ajal: tapmine ja röövimine, pettus ja kavalus, pole siin mitte ainult lubatavad, vaid ka hinnatavad (26). Meil on siin tegu ikka ainult suletud ühiskondadega, haaraku nad siis vähemaid või suuremaid hulki.

Bergsoni arvates ei erine lahtine ühiskond ja sellele vastav inimesuse armastuse moraal mitte astmeliselt suletud ühiskonna moraalist, vaid kvaliteedilt. Ta evib oma eriallika, millest ta tõuseb ja mis võib kujuneda üha haaravamaks. Me tõuseme siin „äkitselt“, „ühe hoobiga“ mingile kõrgemale teadvuse tasemele ja oleme haaratud suurest emotsioonist. Meie hing on asetunud teise modulatsiooni. Et tõusta ühelt tasemelt teisele, peame sõna täies mõttes muunduma. Säärase muundumise on toime viinud, nagu arvab Bergson, kristlus.

Selle uue moraali näiteina võib esitada eelkristlikust ajast kreeka tarku, israeli prohveteid, budhismi aharaate. Suletud ühiskonna moraal on seda puhtam ja täiuslikum, mida paremini teda võib taandada ebaisikulisile valemitele. Selle vastu iseloomustub inimesuse moraal selles, et ta peab kehastuma eelistatud isiksuses, kes mõjuvad eeskujudena. Esimest moraali elatakse läbi kui survet või tõuget. Ent täiuslikku moraali tunneme kui kutsumust. Suured pühakud ei tarvitse manitseda, nad tarvitsevad vaid eksisteerida ja „nende eksistents on juba kutse“. Nad ei eksisteeri ega toimi mitte surve või välise tõuke sunnil, vaid selle tõttu, et nad on haaratud suurest emotsioonist. Iga looming tähendab eeskätt emotsiooni, nii kunsti ja kirjanduse kui kõlbluse alal. Ja seepärast pühendabki Bergson kauneid lehekülgi kõlblate isikute loomingu võrdlusele esteetilise loomingu. Neid jälgitakse, ilma et meid kästaks. Neile antakse, ilma et nad nõuaksid. Neist hoovab emotsiooni ja sellest võidakse osaneda.

Emotsioonist, millest on haaratud inimesuse sangarid, sütib kaas-aegsete ja järgnevate sugupõlvade tundeelu. Suletud hing, mis on huvitatud individuaalse ja seltskondliku elu hüvest ja tasakaalust, vallandatakse vaimustusse (*aspiration*). Vaimustus vabastab meid tammumisest suletud ringis. Vaimustus on vabastus ja sisendab hoogsa edasimineku (*marche en avant*) tundmuse. Seda võime tõdeda usupõhjendajate ja -uuendajate, müstikute ja pühakute juures. Hea-

olu, lõbu, rikkus, kõik see, mis paelub harilikku inimest, muutub neile ükskõikseks. Kõigest sellest loobudes, saavutab nende hing vabaduse ja muutub liikuvaks. Nad saavad just nagu teadlikuks, et nad jätkavad ürgset loomingut. Sest sama looduse akt, mis lõi inimkonna, tükeldas inimkonna eri individuaalsustesse. Edasimineku teadvus on ühtlasi ürgse loomingu edasijätkamise teadvus, me murrame läbi hangunud seisaku-olukorra ja pöördume tagasi tõelisele liikumisele. Igatähis on ekslik arvata, et me jõuame inimsuse armastusele kitsaste tundmuste avardamise teel. Meil peab olema kangelust, et jõuda sellele armastusele. See kangelus on tagasipöördumine liikuvusele, seda hoovab välja emotsioonist, mis sarnaneb loovale aktile. Seda abstraktselt käsitatud asjaolu võime leida konkreetselt väljendununa usu-elus, kus kõneldakse sellest, et me armastame inimesi Jumalas. Sama väljendavad ka müstikud, kui nad kõnelevad sellest, et nad tunnevad voolust, mis hingest tõuseb Jumala poole ja Jumalalt laskub inimesoole.

Bergson ei taha jutlustada mingit „tundemoraali“. Emotsioon, millest ta kõneleb, on võimeline kristalluma kujutlisis ja õpetusis. Kuid vastupidine võimalus, spekulatsiooni teel luua moraali, näib olevat teostamatu. Enne uut moraali, uut metafüüsikat on olemas suur emotsioon, mis tahtmuse suhtes avaldub uues hoogsuses, elaanis, ja mõistuse suhtes mingis uues seletuses. Nii on see olnud ka selle emotsiooniga, mida tõi kristlus *caritase* nime all. Evangeeliumi eetika tahab olla sellise uue eluhoo sõnastuseks. Bergson vihjab Matteuse evangeeliumi „mäe jutlust“ analüüsides sellele, et see eetika osutub meie intellektile paradoksaalseks ja vasturääkivaks. Kui rikkus on kurjast, kas me ei tee kurja vaeste hingele, loobudes nende kasuks oma rikkusest? Kui see, keda on löödud ühele põsele, hoiab ees ka teist põske, mis saab siis õiglusest, ilma milleta pole võimalik armastust? Ent paradokslus kaob, kui nähakse, et nende eetiliste käskude päämiseks ülesandeks on evotseerida uut hingelist olukorda, välja kutsuda kõrgemat vaimsust (57). Kui tahame otsida midagi kristluse eetikast hoovavale emotsioonile võrdset antiikaja filosoofiast, siis vahest ainult Sokrateselt. Temal võime leida midagi vaimustuse taolist, mis lõpmatult tungib hingest hinge kui püha tuli. Me leiame küll temal vaimu loogilise tegevuse rõhutamist, kuid teiselt poolt teame, et ta õpetab, sest Delphi oraakel on kõnelnud. Ta on saanud missiooni. Ta peab minema rahva sekka, et kõnelda rahva keelt ja saada rahvaks. Ta ei kirjuta midagi, vaid ta mõtlemine peab elavalt siirduma teiste hingedesse. Ta pole askeet, kuid ei tunne nälga ja

jänu. „Deemon saadab teda ja see deemon laseb kuulda oma häält, kui on vaja Sokratest hoiatada. — Sokratese missioon on usuline ja müstiline.

3.

Suletud ühiskonna moraali eraldamisele lahtisest moraalist vastab religiooni alal staatilise ja dünaamilise religiooni eraldamine. Ka siin jõuame ühelt teisele mitte pidevalt, vaid ainult hüppega. Staatilise religiooni kitsad ja suletud piirid hävitab tõeline müstitsism, ja kristlus on näidanud tõelise müstitsismi teed.

See, mis religiooni alal inimlikku mõistust hämmastab, on ebausku olemasolu. Ebausku on palju tänapäeval, teda on olnud aga kunagi veel enam. Olukord on seda hämmastavam, kui meenutada, et loom nähtavasti ei tunne ebausku. Ainult mõistusega varustatud inimene, *homo sapiens*, on ainukene olevus, kes oma eksistentsi seob mõistusevastaste asjadega. Ligemalt olukorda süvenedes leiame, et ideed, mis äratavad ebausklikke kujutlusi, on fantasmaatilist laadi. Need fantasmaatilised kujutlused, mütoloogia ja kõik mis sellega seotud, põhjenevad psühholoogilisel aktil — „fabulatsioonil“. Sellel fabulatsioonil põhjenevad lõppeks ka romaan ja draama. Romaniste ja dramaatikuid pole mitte alati olemas olnud, küll aga pole kunagi puudunud religioon (112).

Milline sotsiaalne tarvidus põhjustab säärast fabulatsiooni? Peab olema tõsiseid põhjusi, tõsised ohud peavad ähvardanud olema ühiskonda, et see muutuks vastuvõtlikuks fantasmaatilistele kujutlustele, et intelligentne olevus, inimene, muutuks eausklikuks.

Indiviidile ja ühiskonnale kujuneb ohtlikuks inimeste aru ise. Inimese tarkuse alguseks on, et ta ületab instinkti, kuid ta tarkuse lõpp on — citada seda tarkust, sest ta kujuneb ohtlikuks. Sipelgas ja mesilane, juhitud instinktist, töötavad automaatselt, somnambuulselt oma soo jaoks ja anduvad väliste tööeesmärkide saavutamisele. Ent inimene, varustatud aruga, võib pöörduda enda poole ja arvestama hakata ainult enda heaolu. Aru juhivad inimest egoismi teedele ja ähvardab ühiskonda lagunemise ohtudega. Ent seepärast on ka loodus ise hoolitsenud vastuabinõude eest. Religioon osutub selt seisukohalt looduse kaitsereaktsiooniks aru laastava võimu vastu. Kuid see oleks ainult tema esimene funktsioon.

Aru rakendamise kõrval egoismi teenistusse on aru tegevus veel mitmes teises suunas ühiskonna ja indiviidi suhtes ohtlik. Loom võib vahest küll eraldada „elutut“ ja „elavat“, kuid kindlasti ta ei kujutle,

et ta ise on määratud suremisele. Ent inimene teab, et ta on surelik. Arupärane refleksioon viib inimest surma vältimatusse ideele ja halvab seega meie eluhoogu, usaldust elusse. Loodus on siin iseenda teele tõkkeid ette asetanud, mille taha ta komistab. Aga ta võidab need takistused, surma vältimatusse vastu seades pildi edasielamisest peale surma (137). Indiviid ja ühiskond võidavad talumatu surma animismi ideega.

Usaldades oma instinkti ja aru kõrvutatavat meetodit, leiab Bergson usu elu väljenduste analüüsil veel ühe tähtsa momendi, mis viib paratamatult fantasmaatilistele kujutlustele. Selliseks momendiks on see, mida nimetame juhuseks. Ligemalt vaadates muidugi selgub, et polegi olemas juhus. Seal, kus inimesega midagi juhtub, seal, kus ta toimingud õnnestuvad või ebaõnnestuvad, seal oletame mingit mehhanismi, mis töötab nii nagu jälgiks ta mõnda kindlat kava, kahjustades või soodustades inimese tegevust. Säärane käsitlus tekib inimestes paratamatult, sest nende tegevus pole nii sihikindel kui loomade tegevus, keda juhib instinkt. Aru olemusest on tingitud, et ta kombineerib vahendeid kaugete eesmärkide saavutamiseks või üritab midagi, mis pole teostatav. Säärane arupärane käitumine loob suuri võimalusi ettenägematusse. Ent avar ruum ettenägematusse, liigutuse ja ta tulemuse ebapidevus, kahandab tublisti inimese julgust. Inimene on ainus olend, kelle toiming pole sihikindel. Ta kahtleb, viivitab ja plaanitseb, teda valdab lootus õnnestumisele ja kartus ebaõnnestumise pärast (218 j.). Paratamatult peab ületatama lõhe initsiatiivi ja ettenägematusse vahel, indiviidi ja ühiskonna nimel. Me ületame selle, kui loome kujutlused, milledega püüame juhuselise mehhanismi saada oma võimusesse. Maagia ja kõik, mis sellega ühendatud, näitab teed, mida on käinud primitiivsed inimesed ja mida käiakse sagedasti veel tänapäevalgi.

Bergsoni staatiline religioon ongi piiriteldud peamiselt nende joontega. Staatiline religioon on looduse reaktsioon kõige selle vastu, mida aru tegevus endaga kaasa toob masendamaks indiviidile ja laostavaks ühiskonnale. Sellest staatilisest religioonist erineb kvalitatiivselt dünaamiline religioon, mille olulisi jooni Bergson näitab oma teose kolmandas osas. Nagu kõrgem, lahtine moraal, nii ka kõrgem, dünaamiline moraal on ajalooliselt kehastatud kristluses. Dünaamiline religioon, nagu ta kristluses nähtavale tuleb, on tõeline müstika.

Nagu on olemas inimesi, kes näivad looduse poolt antud intelligentsi piire ületanud olevat, nii on ka inimesi — tahtesangareid, kes murravad läbi suletud ühiskonna moraali ja religiooni vormid. Neis

isiksusis tungib eluhoog, *élan vital*, uutele loovatele aktidele. Müstikud, kes elavad sealpool ratsionaalsust ja meelelisust, osanevad *élan vital*'ist, sellest, mis on *nature fondamentale* (293), Jumalus.

Kreeka antiikajas, Orpheuse ja Dionysose müsteeriumides, on tehtud ainult esimene samm tõelise müstika suunas. Neis on küll avastatud sealpool aruvõimeid, visiooni teel, mingi transtsendentne reaalsus. Ka Plotinos tõusis ekstaatilisse olukorda, kus hing tunneb Jumala ligidust. Kuid selles kõiges pääseb lõppeks maksvusele kreeka intellektualism ega lase kontemplatsioonil, visioonil, muutuda tahtmuseks, mis sulaks ühte Jumala tahtmusega. Samuti ei usu budhism inimese tahtmuse mõjuvusse, ka india müstika jääb poollikuks. Tõelist müstikat võime leida kristluses, kus ei jääda peatuma ilmutusile, kontemplatsioonile ja ekstaasile, vaid kus oluliseks kujuneb tahte aktiivsus ja aktiivsuse rõõm. Siin pole mingit vaheruumi mõtlemise ja eseme vahel. Armastus, millest müstikud on vallutatud, ei ole mitte enam lihtsalt Jumala armastus inimese poolt, vaid kõigi inimeste armastus Jumalas. Müstiline ekstaas suundub edasi tahtmusse ja see seatakse armastuse teenistusse. Nagu mõtlemisel on oma geeniused, nii ka tahtmusel. Müstikud on tahtmuse geeniused.

4.

Bergson on olnud alati tugev kriitikas. Ka oma usufilosoofias on ta seda ja mitte vähem edukalt kui eelmistes teostes. Tema vaidlused kaasaegse prantsuse sotsioloogia esindajatega, É. Durkheimiga ja L. Lévy-Bruhl'iga, on väärt, et neid edasi arendatakse. Kuid nüüdne Bergsoni teema, usu- ja moraalifilosoofia, esitab autorile erakorraliselt suuri raskusi. Ta eeldab eeskätt ajaloolis-kriitilise materjali tundmist. Bergson on näidanud, et ta on kodunenud bioloogilistes teadustes. Juba vähem kaugele küünib ta eksaktse loodusteadusliku materjali valdamine. Veel kaugemal näib Bergsonile olevat ajalooline ainevaldkond. Alfred Loisy, prantsuse modernismi ajalooliseksgeetilise voolu esindaja, Collège de France'i professor, avaldas 1933 teose (*Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?*), milles ta arvab, et ajaloolise ainekum põhjalikum tundmine, eriti kristluse iseloomustamisel, ei oleks võinud tulla teosele kahjuks (40). Juba asjaolu, et Bergson uue testamendi mäejutlust esitab tõelise müstisismi näitena, võib osutada ohtlikuks. Ajaloolis-kriitilise vaatluse seisukohalt on selline menetlus muidugi lubamatu, sest mäejutluse

autor ei ole kindlasti mitte ekstaatiline müstik ega Jumala armastuse teadlik agent.

Samuti ei tarvitse olla veenev ka see sügav lõige, mida Bergson laseb tekkida usundite ja inimsuse ajaloos kristliku monoteismi ilmutamisega. Säärast suurt pööret, nagu Bergson konstrueerib, pole tõenäoliselt iialgi olnud. Sama vähe kui Jeesus ja Paulus on ekstaatikud, sama vähe tarvitseb inimsuse usku ja armastust tingimatult ühendada müstiliste sangarite ilmutamisega ja transtsendentsete jõudude sissemurdmisega.

Kuid teiselt poolt tuleb tunnistada, et Bergsonil teatava määrani on ikkagi õigus. Bergsoni loova evolutsiooni idee on juba algusest peale olnud kontsepeeritud bioloogilises mõttes. See idee tekkis võitluses mehhanismi ja finalismi vastu. Bioloogilist uusloomingut peame käsitama kui heterogeensete jõudude kokkuvõtmist üheks aktiks, mille tulemuseks on midagi uut. Mingit tõelist „muutust“, mingit loomingut ei saa kujutleda ilma katastroofideta, ilma kataboolideta. Ka ajaloolis-vaimset loomingut tuleb käsitada kui kvalitatiivselt uue loomingut. Bergsoni väide, et inimsuse, humaniteedi moraalile ja religioonile me ei jõua pidevalt, vaid „hüpetega“, ei ole ses mõttes sugugi põhjendamatu. A. Loisy vastuväited näitavad meile küll teissugust käsitusvõimalust, kuid ei tarvitse veenvamad olla kui Bergsoni väited. Loisy arvates on moraal ja religioon tulemused aukartuse ja kohustuse tundmustest. Need tundmused tekivad sellest vägevast muljest, mida kutsuvad esile mõtlevas ja tundlikus inimeses kõiksuse salapärased jõud ja inimlik ühiskond oma mitmekesisistes suhetes. Kus on aukartus, seal on religioon, kus on kohustus, seal moraal.

Kahtlemata äratav Bergson oma teosega palju vaidlusi ja nende vaidluste puhul on väga raske leida otsustavat instantsi. Sääraste vaieldavate küsimuste hulka kuulub, nagu juba mainitud, Bergsoni käsitus kristlusest, kui kõrgemast, dünaamilisest religioonist. Bergson arvab, et inimsusearmastusele me ei jõua pidevalt suletud ühiskonna moraalilt ega staatiliselt religioonilt, vaid seega, et oleme haaratud suurest emotsioonist. Bergson arvab, et me võime inimsust, „kogu inimkonda“ armastada ainult Jumalas. Seega on asetatud küsimärgi alla inimsusearmastuse, kui iseseisva tunde olemasolu; inimsusearmastus põhistatakse usulis-müstilisele emotsioonile, nagu see väljendub kristluses.

Võiks arvata, et nende küsimuste otsustamisel peaksime pöörduma psühholoogia ja filosoofia poole ja sealt lootma lahendust. Kuid

kahjuks siit me seda lahendust ei leia. Max Scheler, teenekas sümpaatiatunnete analüüsija, kellele esijoones kiinduvad pilgud Bergsoni poolt esile tõstetud küsimuste puhul, ei suudaks meid siin kuigi palju aidata. Scheler oma esimestes teostes (eriti *Vom Umsturz der Werte* I, lk. 129 jj.) ei pidanud inimsusearmastust (*humanitas*) üldse mitte „ehtsaks“, „autonoomseks“, inimvaimu olemuses põhjendatud armastuse vormiks. Ta pidas teda lihtsaks kodanluse *ressentiment*'i produktiks. Alles hiljem (*Wesen und Formen der Sympathie*, lk. 115 jj.) hakkas ta teda käsitama tõeliseks armastuse emotsiooniks, millele põhineb kõrgeim isiksustele sihitud armastusevorm.

On huvitav, et Bergson ka demokraatia idees toonitunud inimsusearmastuse põhjendab lõppeks usulis-müstilisele emotsioonile. Demokraatia proklameerib vabadust ja nõudleb ühetaolsust ja ta ühendab need kaks vaenulist sõsarat, tuletades neile meelde, et nad on sõsaraad, ja seades mõlemate üle vendluse. Demokraatias märkame evangeliumi olemust ja ta liikumapanevaks jõuks on armastus (lk. 304). Demokraatia idee olevat saanud usulise põhjenduse juba Rousseau'l ja Kant'il, sest viimane on tugevasti alistunud pietismi ja esimene protestantismi ja katolitsismi mõjustusile.

On kindel, et Bergson kaldub konstrueerimisele. Tal on vaja tõestada antiteese, ja ajalugu peab sellele alistuma. Mitte kuski ei esine Bergsoni naturalistlik-bioloogilise elufilosoofia piirid selgemin kui selles teoses. Olukord on seda huvitavam, et elufilosoofia, osalt Bergsoni äratusel, osalt teistel tõugetel, esineb ka nende filosoofide juures, kes tegelevad peamiselt vaimuteadust alal, nagu Saksas W. Dilthey. Nende kahe suuna võrdlemiseks on Bergsoni usufilosoofia ilmumine andnud väärtuslikku materjali. See asjalik võrdlus viiks hoopis kaugemale kui sagedasti põhjatuks kujunev vaidlus juba „ette antud“ seisukohtade vahel.

Bergsoni usufilosoofia on orgaaniline jätk tema eelmistes teostes esitatud süsteemile. Kuid Bergsoni iseloomustab ikkagi teatav areng. Kuigi süsteemi alussambad püsivad endistena, me võime siiski märkida kuigi vahest mitte olulisi uusmõtteid. Enam kui seda võis ette arvata, omistab Bergson suurtele isiksustele, „üliinimestele“, tähtsat osa, kes peavad katkestama suletud seltskonna ja inimkonda edasi viima. Et müstika on haruldane asi, see pole mitte juhuslik. Elu areng, edasisammumine, toimub üksikute kaudu. Üsapid jõuavad tulemustele, mida ühiskond tervikuna poleks suutnud saavutada. Suurtes isiksustes jätkub loomine. Ainult üksikutes toimub edasiminekuks ja neile järgneb kogusus. See tõestab veelkordselt, et loodus

pole inimestes joosnud ummikusse. Ainult siin on veel ukсед avatud uusloominguks.

Teatavat uudist pakub Bergsoni teos ka instinkti ja aru vahekorra kindlaksmääramisel. *Loovas evolutsioonis* oli instinkt elule palju ligemal kui aru, instinkt oli see, mis sarnanes enam intuitsioonile. *Kahes allikas* on instinkt kujunenud alalhoidlikuks teguriks, mis hoolitseb ühiskonna tasakaalu eest, kuna aru armastab seiklusi, ta on tulvil uudishimu, leidlikkust ja riski. Ta seiklused kujunevad küll ohtlikeks, ta võib kompromiteerida suletud ühiskonna mugavust, ta juurdleb lubamatute küsimuste kallal, ta kujundab surma idee ja tahab lahendada kõige saladuslikumaid asju — asju, mida ignoreerida oleks kõige suuremaks kohuseks elu huvides. Ent see liikuvus ja rahutus kuulutab ühtlasi vaimu vabaduse algust. Alles see liikuvus vabastab intuitsiooni, mis väikese ribana palistab meie mõistust ja valmistab teed elu olemuse tunnetuseks ja armastuseks.

3. ELUFILOSOOFIA JA FILOSOOFILINE ANTROPOLOOGIA.

A. Jooni W. Dilthey' filosoofilisest mõtestikust.

Inimene — *animal historicum*.

1.

Tunneta iseennast — see on filosoofilise antropoloogia igavene teema. Iga enam või vähem selgesti piiriteldud vaimuajalooline ajastu on püüdnud seda teemat omal viisil vastata. Tohiks olla üldtunnustatud tõsiasi, et just kaasaegset vaimset maailma iseloomustavad inimese olemuse otsingud. Võiksime kõnelda täie õigusega ka inimese kriisist. Ja see kriis tuleb asjaolust, et inimest minevikus sidunud väärtused ja võimsused on muutunud küsitavaiks.

Inimene võib saada endale kõige ligemaks, ent ta võib olla endale ka kaugel. Filosoofilisi süsteeme ja vaimuajaloolisi ajastuid poleks mitte võimatu iseloomustada säärase kauguse või ligiduse seisukohalt. Kant algas oma filosoofilist teekonda kosmoloogiliste ja füüsikaliste küsimuste arutlusega ja alles teises kriitikas — praktilise mõistuse kriitikas — viib ta inimese tagasi endasse. Auguste Comte'i positivistliku filosoofia esimest ajajärku iseloomustab valem: „*Le monde d'abord, l'homme ensuite, telle est la marche positive de notre intelligence*“ (Maailm enne, inimene pärast, säärane on meie mõistuse positiivne käik). Kuid teatavasti taotab Comte hiljem ka subjektiivset sünteesi.

Samuti on ka ajastuid, mil inimene ise teadlikult ja sihikindlalt vaatluse ja analüüsi esemeks tehakse. Nii järgneb kreeka filosoofias Ioonia loodusuurimisele süvenemine inimese eksistentsiaalsesse situatsiooni, mis saavutab oma haripunkti Sokrateses. Küllap on tõtt selles lihtsas kujutluses, et Ioonia loodusfilosoofias kujuneb vaatlus-

esemeks maailm, Sokratesel aga inimene, ja et Platon ühendab lõpeks mõlemad küsimusalad. Vaadeldes uuemaid tendentse nii prantsuse kui ka saksa filosoofias, milles ikka selgemini nähtavale tuleb inimese lõplikkuse- ja piiratuseteadvus, tekib mulje, et kaasaegse inimese situatsioon mitmeti sarnaneb Sokratese situatsioonile. Aga kahjuks pole veel kuski näha meie aja Platonit. Max Scheler väidab isegi seda, et ligikaudu kümnetuhanda-aastasest ajaloos on praegune ajastu esimene, mil inimene endale on muutunud täielikult ja jäägita problemaatiliseks. Sellest asjaolust seletuvat, miks iialgi pole arvamused inimese olemuse ja algupära suhtes olnud ebakindlad ja ebamäärasemad kui praegu.

2.

Me tunnustame küll, et inimene on vaimne olemus. Seejuures „vaimsus“ tähendab tunnust, mille poolest ta erineb anorgaanilisest ja orgaanilisest, taimest ja loomast. Ent väga raske on kindlaks määrata „vaimu“ suhet teadvusele, elule ja anorgaanilisusele. Et inimesel on endateadvus, et ta vaimuses on olemas tsentrum, selles võib olla veendunud. Ent kas see endateadvus ja see tsentrum on ainult formaalne, kas nad on käsitatavad ainult punktuaalsetena, või saame neid kujutleda ka ühendatult sisaldustega, — need on küsimused, mida raske vastata. Ja kas see personaalne vaim, mida omistame inimesele, on lahutatav objektiivsest vaimust, mis on ajalooline?

Hegel, kes sügavamõtteliselt ja õnnelikult moodustas „objektiivse vaimu“ mõiste, käsitas seda kui üht vaimu arengu astet. Ta andis objektiivsele vaimule koht vaimuarengu ideaalses konstruktsioonis: subjektiivne vaim areneb üle objektiivse vaimu astme absoluutsele vaimule. Meil on siin muidugi tegemist konstruktsiooniga, mis küll arvestab ajaloolist tegelikkust, kuid Hegel tahab seda mõistetavaks teha spekulatiivselt. Ometi on Hegeli käsituses midagi relatiivselt uut ja nimelt seda, et inimene saavutab alles ajaloo jooksul, ajaloolises arenguprotsessis, paratamatu teadvuse oma vabadusest. Inimvaimu ajalugu on protsess, milles inimene teadlikuks saab endast, sellest, mis ta oma ideelt on. Tõde, et inimene on vaimne või mõistuslik olemus, tuleb Hegeli mõttes käsitada ajaloolis-dünaamiliselt. Võrreldes juba Kreekas väljakujunenud ideed mõistusega *λόγος*, *ratio*) varustatud inimesest Hegeli seisukohaga, võime näha, et see mõistus on küll jumalik agens inimeses ja valitseb ka maailmas, kuid ometi pole ta konstantne nähtus, — me saame tasta teadlikuks

ja omandame ta alles ajaloolises protsessis. (Vd. siin Max Schelleri kirjutist „Mensch und Geschichte“, ajak. *Die neue Rundschau*, nov. 1926).

Hinnateski kõrgelt Hegeli vaimuarengu käsitust, ei saa siiski salata, et see käsitus on lõppeks metafüüsiline konstruktsioon — ja suhe ajaloolise tegelikkusega on ikkagi juhuslik. Hegeli metafüüsulist konstruktsiooni tuleb asendada reaalsuse analüüsiga. Ja reaalsuse analüüs näitab, et vaevalt võib pidada endastmõistetavaks maailmavaimu pidevat endateostust ja mõistuse võimsust. Tungid ja kired pole mitte ainult kavalalt valitud vahendeiks, milledega jumalik mõistus teostab oma eesmärgi. Inimese eksistentsi analüüs näitab meile, kuivõrd inimese teadvus on täidetud lõplikkuse- ja piiratusetundega ka seal, kus luuakse kõrgeid vaimseid kujundeid — kunstis, religioonis, filosoofias. Reaalsuse analüüs näitab meile, et inimloomuses ja inimvaimu arengus panevad end sagedasti maksma looduslikud tungjõud, mida aga oleks võimatu lõplikult vaimsustada.

3.

Nende viimase generatsiooni filosoofide hulgast, kes tahavad Hegeli inimvaimu arengu metafüüsilise konstruktsiooni kõrgustelt alla astuda inimeksistentsi reaalsuse analüüsile, peaks küll esijoones mainima Wilhelm Dilthey'd (1833—1911). Surnud enam kui kakskümmend aastat tagasi, kujuneb ta viimasel ajal õieti kaasaegseks filosoofiks. Uusim, fenomenoloogias välja kasvanud eksistentsifilosoofia (vt. allpool) tahab teadlikult toetuda Dilthey'le ja tema üritusi edasi arendada. Kuid on muidugi väga küsitav, kas see eksistentsifilosoofia tõesti on suutnud kinni pidada Dilthey' poolt ette näidatud suunast. Igatahes pole eksistentsifilosoofide poolt mitte küllalt rõhutatud tähtsust, mida Dilthey omistab ajaloole filosoofilises, ühtsas ja universaalses inimese ja maailma mõistmises.

W. Dilthey' filosoofiat on püütud sagedasti paigutada „elufilosoofia“ üldise tiitli alla. Võib küll öelda, et teda ühendavad väga mitmekesised niidid sellega, mida nimetatakse „elufilosoofiaks“. Kuid sagedasti seotakse selle mõistega nagu endastmõistetavalt ebateaduslikkuse, ebasüsteemaatlikkuse põlastav tunnus. Milliseks kujuneb Dilthey' seisund nn. „elufilosoofide“ hulgas?

Dilthey ei taha anduda vahetule elumeelestusele, elurefleksioonile nagu kreeka-rooma elufilosoofid: Cicero, Seneca, Epiktetos, Marcus Aurelius. Ta ei sea enda eesmärgiks elu ja ela-

musi väljendada ja kujutada. Ta ei viljele oma stiilis vahetute elu-refleksioonide väljenduse vahendeid, nagu kiri, maksiimid, esseed, diatriibid jne. Kuigi Dilthey' juures filosoofia säilitab erilise missiooni, erilise funktsiooni elukorralduse, elupraktika suhtes, siiski ei tule see funktsioon nii vahetul viisil nähtavale, nagu mainitud elufilosoofidel. Küll aga teeb Dilthey inimeste elamused, elamuste kujunemise ja elamuste tähtsuse filosoofilise resp. metafüüsilise mõttesuuna ja maailmapildi kujunemise suhtes oma filosoofilise uurimistöo objektiks. Dilthey' filosoofilise mõtlemise impulsiks saab püüd tunnetada elu, millest me osaneme, tunnetada vaimse elu reaalsusi, mis moodustavad meie inimliku elu mõtte ja sisu. Dilthey'd seob filosoofidega, nagu Nietzsche, Schopenhauer ja Bergson, ühine püüd teha elu üldse ja enda elu filosoofiliseks tunnetusprobleemiks.

Ei saa salata, et Nietzschel on olnud suur osatähtsus etteküündivate filosoofiliste voolude kujunemises kaasaegses saksa filosoofias ja ka Dilthey' filosoofilise mõtestiku kujunemises. Ka esineb Bergsoni filosoofias jooni, mis lubavad, kuigi ainult teatava määran, paigutada Bergsoni ja Dilthey'd ühise tiitli alla. Ent ligemal vaatlusel selguvad ka erinevused nende vahel. Bergsoni elufilosoofia on enam orienteeritud bioloogilistele teadustele, Dilthey' oma aga vaimuteadustele. Ent erinevus võib muutuda põhiliseks ja ületamatuks, kui nähakse, et Bergsoni intuitsiooni toonitamine kallutab teda objektiivse teaduse vastasrinda. Irratsionalismi kuulutavad elufilosoofid tahavad, mööda minnes teadustest, tunnetada elu üldse ja enda elu. Ent Dilthey püüab jääda empiirilisele teaduse pinnale isegi irratsionaalsuse erialal.

Filosoofiline, ühtlane ja universaalne elu ja maailma mõistmine pole Dilthey' arvates mitte võimalik ilma süvenemiseta ajaloosse. Ta on kasvanud 19. sajandi saksa ajaloolise kooli õhkkonnas. Läänud sajandi viiekümnendail aastail Berliinis õppides ta oli veel vahetult võlutud suurte ajaloolaste ja vaimuteadlaste isiksusist. Ta puutub siin kokku Niebuhr'i, Jakob ja Wilhelm Grimmi, Leopold v. Rankega. Ühes eluloolises tagasivaates peab ta hindamatuks õnneks, et on võinud elada ja töötada ajaloolise teaduse konstitueerimise ajastul (Kog. teosed, 1921 jj., V. k., lk. 7). Neist mõjustusist on mõistetav tema filosoofilise mõtlemise võimsaim impulss, „ikka sügavamale sisse tungida ajaloolisse maailma“, just nagu selle hinge otsides (V, 4). Ajalooline kool õpetas Dilthey'd nägema vaimlis-kultuurilise maailma ülesehitumist konkreetses ajaloolises tegelikkuses, ilma Hegeli dialektilise skeemita.

Kuid teiselt poolt näeb ta, et vaatamata ajaloolise kooli esindajate üksikuurimuste tulemustele, nad ometi pole suutnud Hegeli filosoofiale vastu seada küllaldaselt võrdset saavutist. Selle põhjuseks on Dilthey' arvates esiteks asjaolu, et nad pole küllalt hoolitsenud vaimuteadusliku uurimistöö filosoofilise põhjenduse eest. Teiseks on nad loobunud oma üksikuurimuste tulemusi ühendamast ja kokku võtmast universaalajalooliseks seoseks. Juba noor Dilthey seab enda filosoofilis-ajalooliste uurimiste ülesandeks seda lünka täita: on vaja ajaloolise kooli tööd edasi viia ja filosoofiliselt põhjendada ning siis Hegeli idealistlikule vaimuajaloole kõrvale seada empiiriline vaimuajalugu. Ajaloolise kooli saavutised näitavad, et ajalooline tegelikkus, nii nagu ta avastub objektiivsele kogemusele ja uurimisele, on võrratult rikkam ja mitmekülgsem kui see, mida suudame tajuda transsendentaalse mõistuse skemaatilises menetluses. Objektiivsele analüüsile avastub ajalooline tegelikkus palju rikkamana, kui seda müütiline fantaasia ja metafüüsiline spekulatsioon kunagi suudaks kujutleda.

Dilthey seab kogu oma filosoofiliste ürituste kaugemaks eesmärgiks „ajaloolise mõistuse-kriitika“ koostamise. Mitte ainult pole tarvis järjest sügavamale tungida ajaloolisse maailma. On ka vaja ajaloolis-vaimse elu reaalsust ja talle ligipääsu võimalust põhjendada: on vaja kindlustada ajaloolis-vaimse elu objektiivset tunnetust. I. Kant andis oma „puhta mõistuse kriitikas“ loodusteadusliku tunnetuse teooria, alles järgnevas — „praktilise mõistuse kriitikas“ avastab ta täiel määral inimese põhiolemuse — vabaduse, kuid seegi sünnib ilma seoseta ajaloolise vaimse maailmaga. Mitte ainult Kant'i filosoofilises süsteemis leitud lünga täitmiseks pole üritatud „ajaloolise mõistuse kriitika“ kirjutamine. Dilthey'd juhib universaalseks avardatud tung filosoofiliselt meeletada kõigutamatu ja elutähtsat ajaloolis-vaimset tegelikkust. „Filosoofia on aktsioon, mis elu, s. t. subjekti tema relatsioonides kui elulikkust teadvusse tõstab ja seda lõpuni mõtleb“. (Kirjavahetus krahv Yorckiga, lk. 247.) Ta püüab elu struktuuri analüüsida ja siis, jätkates Hegeli üritust, seda elu struktuurseost nähtavale tuua inimkonna vaimuajaloolises arengus.

Võrratult sügavamas mõttes kui tema kaasaegsed W. Windelband ja H. Rickert asetab Dilthey endale küsimuse: „kuidas on ajalugu võimalik?“ Ta ei taha vihjata ainult ajalooteadustele omaste meetodite, kategooriate ja mõistetemoodustamise erinevust võrreldes loodusteaduste omadega. Vaimuteadustes kohtame tema arvates elu reaalsust ennast, mitte ainult näivusi, ja vaimuteaduslikud kategoorii-

riad on elu enda kategooriad. „Elu on ... põhifakt, mis moodustab filosoofia lähtekoha“ (VII, 261).

Dilthey nägi selgesti, et ajaloolise mõistuse kriitikat võib alles siis edukalt alata, kui vaimuteadustes on olemas ajaloolise maailma ühtlane seos. Kant oma puhta mõistuse kriitika kirjutamisel võis eeldada säärase ühtlase loodusseose olemasolu Newtoni loodusteaduses. Kuid vaimuteadustes pole midagi võrdset olemas. Hegeli loogilis-metafüüsilises süsteemis arendatud inimkonna vaimuajaloolist arengut Dilthey ei saa arvestada. Pärast seda, kui ta on konstateerinud, et metafüüsilised süsteemid on kokku varisenud, saab ajaloo ühtsust otsida ainult positiivseis teadusis. Suur osa Dilthey' loomingu on pühendatud üksikasjalisile uurimusile inimese vaimuelu kohta universaalajaloolises perspektiivis, eriti aga saksa vaimuelu ühtsuse kohta. Olgugi et kõik need üritused on juhitud filosoofilisest põhiintentsioonist, ei ole siiski ime, kui ta spetsiaaluurimuste kõrval oma filosoofia süstemaatilist osa ei suutnud täielikult viimistleda. Sellal kui teised filosoofid ilmutasid ühe teose teise järele, Dilthey näiliselt tegeles ajalooliste spetsiaaluurimustega.

5.

Dilthey pole mitte ainult deklareerinud, et on vaja elu mõista elust endast, vaid ta on tahtnud seda väidet ka tõestada täies ulatuses. See väide on sihitud nende vastu, kes otsivad elu mõtestust ja elu tähenduslikkust transsendentseis normes ja väärtusis, milleski igaveses ja muutumatus. Õpetust elu objektiivsest väärtusest peab Dilthey põlastavalt kogemust ületavaks metafüüsikaks. Ta tahab hoida lahtisena võimaluse, et elu mõte ja tähendus tekib inimeses ja tema ajaloos. Varemalt, ütleb ta, püüti elu tõlgendada lähtudes maailmast, meie aga peame arvestama ainsat võimalust — lähtumist elamusest, mõistmisest ja ajaloolisest kogemusest.

Umbes samal ajal kui Nietzsche kuulutab tõde: „Jumal on surnud“, Dilthey on veendunud, et pole võimalik elu mõtestada transsendentsete normide ja väärtuste seisukohalt, sest need on ajaloolise teadvuse välja arenedes kaotsi läinud. Ent just nagu Nietzsche dionüüsilise pessimismi kiuste Dilthey julgeb kõnelda ajaloolise maailma ülesehitusest vaimuteadustes. Sest kui elu mõte ja tähendus tekib inimeses, siis mitte üksikinimeses, vaid ajaloolises inimeses, sest inimene on „ajalooline olevus“ (VII, 291).

Inimloomuse tunnetuse otstarbel isoleeris Nietzsche indiviidi eesmärgi kultuuri arengust, kultuurilistest seostest. Suurmehed polnud talle mitte ainult liikumapanevaks jõududeks, vaid ajaloolise protsessi päriseesmärgiks. Nii muutub indiviid sisuliselt tühjaks ja kaotab suhte sellega, mis on püsiv ja arenev ühtlasi (VIII, 164). Nietzsche ütleb lahti kõigest, mis ajalugu ja ühiskond temas kujundanud. Inimese tõelist tuuma tahab ta tabada lakkamatus endalahkamises. — Ja mis on tulemuseks? Tulemuseks on ainult selle loomuse tunnetamine, mis karakteriseerib tema kaasaegset majanduselu ja seltskonda: enda jõuväljenduse halastamatu ülistamine. Ajalooline pilk oleks aidanud Nietzschet näha, kuidas see ideaal, millele ta jõudis endavaatluses ja mida ta endas püüdis kehastada, pole midagi muud, kui ainult üks võimalik joon inimese loomuses, mille esiletõstmine on tingitud juhuslikust ajaloolisest situatsioonist ja mis on seega kehtivusest äärmiselt relatiivne. Loobumine ajaloost kergendab küll inimese vaimset pagasit, kuid oleks endapett selles leida ihaldatud inimese vabadust. Loobumine ajaloost tähendab Dilthey arvates üldse loobumist inimloomuse totaalsuse tunnetusest ja andumist enda geniaalsele, kuid kahjuks fragmentaarselt väljenduvale subjektiivsusele.

Nietzsche väära menetlust ja inimideaali arvustades Dilthey ütleb, et kunagi pole võimalik inimelu mõista endavaatluse, introspektsiooni kaudu — see oli Nietzsche määratu endapett. Mis inimene on, seda me ei tunneta enda subjektiivsusse süvenemise teel, vaid ainult ajaloost (IV, 529; VIII, 166). Inimene on ajalooline olevus — seda lapidaarselt väljendatud tõtt võib pidada kogu Dilthey' loomingut iseloomustavaks tunnetuseks. See lause vihjab inimese käsitusele, mis on teravas vastuolus kõigi seniste inimloomuse kui ratsionaalse olevuse, mõistusliku või tahtmusliku olevuse määratlustega.

6.

Elu mõista elust endast — selle lausega väljendas Dilthey oma üldist filosoofilist seisukohta ja ka meetodit. Elu ja ka enda tunnetamisel pole Dilthey'l vaja käia müstika teed ega tagasi tõmbuda maailmast isoleeritud endaelamusse. Elu on küll alaline hikuvus (*vita motus perpetuus*), impulss, tung, protsess, kuid ühtlasi on talle olemuslik, et ta selles liikuvuses, protsessis kuju omandab, ta on oluliselt kujundumine. Dilthey poleks nõus Bergsoniga, kelle arvates hingeelule omane liikuvus ja muutuvus üldse mingit paika ei või-

malda kujunemisele, kujuvõtmisele, mingi relatiivselt muutumatu tekimisele. Dilthey' järgi võib omistada kestusele (*durée*) teatud dünaamilise põhja, mis kannab seda kujunemist, ülesehitust ja arengut. Ei võiks öelda, et „elusügavus“ on ainult müstilisele intuitsioonile tajutatav. See, mida nimetame ajaloo kestel kujunenud inimlikuks kultuuriks, on selle dünaamilise elusügavuse objektivatsioonid; neis on ta ennast ise väljendanud ja ajalooline mõistmine viib meid temaga ühendusse.

Elu ja enda tunnetamisel me ei tarvitse seepärast mitte tõmbuda tagasi maailmast isoleeritud endaelamusse, vaid võime pöörduda inimliku kultuuri vaatlusele. Mis kunagi inimese poolt tähtsana läbielatud, see on kultuuri mitmekesistes nähtustes objektiveeritud. Inimese elamused esinevad siin kujundatuina, kristalliseerituina. Need elamused omakorda pole ainult üksikindiividide elamused. Nende kujundusest on osa võtnud ühiskond. Neis on väljendunud ikka midagi üldinimlikku ja nende mõistmine viib meid tagasi sellesse üldinimlikkusse.

Ka Auguste Comte'i positivismist kasvas välja nõudlus: „*Pour vous connaître, connaissez l'histoire*“ (et endid tunnetada, tunnetage ajalugu). Comte'i eesmärgiks oli leida inimese põhiline konstitutsioon, mis oleks absoluutselt muutumatu. Kuna tema arvates psühholoogiline, introspektiivne vaatlusviis ei suuda seda konstitutsiooni vahetult selgitada, siis pöördub ta ajaloole. Dilthey ei tahtnud ajaloo protsessis kindlaks määrata mingit seaduspärasust ja seda polegi tema arvates võimalik teha. Dilthey' kõneleb elu põhistamatust sügavusest, tahtes seega vihjata elu irratsionaalsele iseloomule.

Inimelu põhistamatust sügavusest tuletavad irratsionalismi eri vormid oma olemasolu õigustuse, sest meie arupärane, diskursiivne mõtlemine olevat võimetu säärase keerulise põhjatuse suhtes. Dilthey' arvates on „põhjendamatu sügavus“ elu reaalne omadus ja ta tõlgendab seda teisiti, kui tavaliselt seda teevad irratsionalistid. Kui objektiivsele, teaduslikule mõtlemisele inimese loomus osutub põhjendamatuks, siis mitte seetõttu, et ta käsitusvõime selle loomuse põhjendamisel osutub nõrgaks. Pigemini tuleks mõelda ümberpöörduvalt: objektiivne teaduslik käsitusvõime osutub nõrgaks seetõttu, et inimene on omalt olemuselt põhjendamatu, s. t. produktiivne. Veel lihtsamini võiks seda asjaolu nii väljendada: me tunnetame inimese olemust ainult niipalju, kui inimene seda ajaloo jooksul on välja elanud; me ei tea, milliseid uusi, etteaimamatuid võimalusi peitub veel tema loomuses.

Dilthey' arvates moodustab produktiivsus, loomevõimelisus, inimese olemuse. Seda produktiivsust saame konkreetsetl tundma õpida ainult ajaloo. Me leiame ajaloo inimese olemisvõimalusi, me leiame, et inimene on ikka loonud ja kujundanud midagi uut, vaatamata tegelikkuse takistustele ja looduslikele tingimustele.

Ajalooliselt vaatlev pilk avastab mineviku vaimuelu avaldustis igal pool piire, ta avastab tingimusi, mis on põhjustanud ühe või teise väljendise kuju ja suuna. Me leiame, et väljendised on maksivad ainult oma ajale ja oma vaimule. Ajalooline vaatlus tekitab inimeses paratamatult relatiivsuse-teadvuse. Dilthey on selle relatiivsuse-teadvuse lõpuni läbi käinud ja ta on tõmmanud sellest konsekvtsntsi: me ei saa oma väärtusteadvust kinnistada mingisse minevikuvormi.

Ent Dilthey ei ole selle ajaloolise teadvuse negatiivsele funktsioonile peatuma jäänud. Tema poolt toonitatud ajaloolise teadvuse väljaarendamise tähtsust ei tohi samastada historismi kui maailmavaatega. Dilthey teab, et võime mõista ja elustada möödunud ajastuid võib sagedasti halvata tahet kujundada tegelikkust ja tulevikku. Tahte laostumine, skeptitsism ja mannetu subjektiivsus oleks säärase relatiivsuse-teadvuse tagajärg.

Ajalugu peab meid õpetama nägema inimesele omase produktiivsuse keerukat masinat seestpoolt. Ta õpetab nägema aktiivse, produktiivse elu vormi, mis on „igalpool ja alati“. Iga ajalooline toiming vajab loovalt isiksuselt sünteesi. Minevikus loodud sünteesid pole küll üle kantavad olevikku ja tulevikku. Ajalugu näitab peamiselt formaalseid struktuurseoseid, mis on olemas üksikute vaimuelu ja ühiskonnaelu kujundite vahel, ta näitab väärtuste ja eesmärkide sisemise kujunemise käiku.

Ka Dilthey tahab, nagu Nietzschegi, näidata inimvaimu vabadust ja suveräänsust. Nietzschegi kujunevad need peamiselt üksikisiku vabaduseks ja suveräänsuseks. Isoleerituna ajaloost ja ühiskonnast jääb vabadus ja suveräänsus sisutuks ja formaalseks. Dilthey näeb täitsa selgesti, et inimesele omistatav produktiivsus tähendab ühtlasi vabadust. Kui elu ja maailma mõte ja tähendus oleksid ette kindlaks määratud, mingi lõppeesmärk ette seatud, siis oleks seega otsekohe ära lõigatud inimese vabaduse võimalus. Vaimuteadused on enam kui loodusteadused rõhutanud inimese vabadust. Vabadus on inimese element.

Ent Dilthey'1 tähendab see vabadus ühtlasi sidumist vaimu püsiva ja areneva sisemise liikuvusega ja sellest arenenud suurte eluvormidega, ühiskonna ja vaimse elu kujunditega: riik, teadus, kunst, religioon jne. „Vanu jumalaid peame kaasa võtma uuele kodumaale“ (VIII, 224). Ainult see saab end välja elada vabalt ja suveräänselt, kes on andunud neile kujundeile, objektiivseile võimsusile ja ennast nendega sidunud.

Dilthey näeb, et ajaloolises teadvuses kaotab üldmaksvuse mistahes konstitutsiooni, religiooni või filosoofia vorm. Mis puutub filosoofiasse, siis on ta metafüüsiliste süsteemide suhtes näidanud, et ükski senine suur süsteem ei suuda lahendada ega haarata elu mitmekülsust. Ta kirjutisel „Maailmavaate tüübid ja nende kujunemine metafüüsilistes süsteemides“ (*Die Typen der Weltanschauungen und ihre Ausbildung in metaphysischen Systemen*), mis ilmus veel ta surmaaastal (1911), on olnud suur mõju. Kuid seda Dilthey' maailmavaadete tüüpide õpetust on sagedasti isoleeritud Dilthey' filosoofingu sügavamaist intentsioonest. Ja isoleering on olnud põhjuseks, et Dilthey' filosoofiale on peetud iseloomustavaks nn. antropoloogilist relativismi.

Ajaloolisest teadvusest tuletatavat relativismi suurendab veel metafüüsiliste süsteemide anarhia. Piiritu näib olevat metafüüsiliste süsteemide mitmekesisus ja üks neist võitleb teisega, ilma et oleks võimalik näha ette mingit objektiivsel alusel põhjenevat lõplikku otsustust mõne kasuks. Metafüüsiliste süsteemide vaatlemine ajaloolise arengu perspektiivis ei näi meid sugugi viivat ligemale mõne metafüüsilise süsteemi üldmaksvusele. Iga uue filosoofilise süsteemi ilmumise puhul valdab meid ainult uudishimu-tunne — millist publikut ta suudab võita ja kui kauaks?

Üheks tähtsamaks Dilthey' avastuseks mainitud uurimuses osutub kolme enam vähem püsiva, s. t. ajaloo jooksul korduvalt üksteise kõrval esinevate maailmavaadete tüübi kindlaksmääramine. Säärasteks tüüpideks osutuvad 1) naturalism, 2) vabaduse idealism ja 3) objektiivne idealism. Üksikud teatud tüüpi esindavad süsteemid on esinenud valdavaina teatud ajastuil ja väljendanud adekvaatselt ajastu elutunnet. Teistel ajastutel on nad esinenud ühel ajal kõrvuti. Teatavatel rahvastel võib kujuneda üks maailmavaate-tüüp rassiliseks või rahvuslikuks omapära väljenduseks.

Dilthey ei tahtnud anda mingit lõplikku maailmavaadete klassifikatsiooni. Küll aga seadis ta oma ülesandeks selgitada maailmavaadete tekkimist. Ta leidis, et iga ülalmainitud metafüüsilise süs-

teemi aluseks on teatud universaalne meeleolu, mingi emotsioon, mille valgusel nähakse kogu maailma. Ent ükski metafüüsiline süsteem ei suudaks elu mitmekülgsust täielikult väljendada. Igaüks neist väljendab ainult üht teatavat külge universumist. Tõe puhas valgus on meile nähtav ainult murduvas kiires (VIII, 222).

See võib näida resignatsioonina. Dilthey' on jõudnud tulemusele, et ka võimsaimad inimese mõttetöö saavutised on relatiivsed. Kuid tõeliselt tähendab see aina hinge liikuvuse ja vabaduse suurenemist (VIII, 224). Suletud maailmavaate võimalus kujuneb, võrreldes elu mitmepalgelisusega, paljaks eelarvamuseks. Oleks endapett sulgeda end ühe maailmavaate piiridesse nii, et ei nähta teisi võimalusi. Võimaluste nägemine aga vabastab meid eelarvamustest ja ühes sellega loovaks tööks, mida nõuab meilt aeg ja situatsioon.

B. Max Scheler ja filosoofiline antropoloogia.

Teadvuse ekstsentrilisus ja „vaim“

1.

Inimese õilsamaid väljendeid tähistame peagu endastmõistetavalt „vaimseks“ kultuuriks või lihtsalt „vaimseks“. Me kõneleme lapse „vaimsest“ arengust ja inimkonna või inimesrühmade „vaimuajaloolistest“ arengjärgkudest. Me tarvitame sõna „vaim“, ilma et suudaksime sellega ühendada kindlapiirdelist mõistet. Tõepoolest näib selle sõna tarvitamine põhinevat isepärasel käsitusel inimesest kui „vaimsest“ olendist. Inimene pole mitte ainult „hingestatud“, vaid ka „vaimuga“ varustatud olend.

Kõneldes „vaimsest“ elust me ei suuda vist kunagi täielikult unustada, et selles mõistes kajastub religioosse usu elu sekulariseerimine. Sõnale „vaimne“ püüame küll omistada isepäraselt tähendust, kuid sõna ise meenutab ikkagi oma algupära piiblikeelsest sõnast „vaimulik“. Ent teiselt poolt peame möönma, et filosoofilises kirjanduses tarvitatava sõna „vaim“ mõisteline algupära ulatub kindlasti kaugesse antiikaega. Ja nimelt antiikaja klassilisse käsitusse inimesest kui mõistusega (*nūs, logos = ratio*) varustatud olendist (nn. *homo sapiens*). Selle käsituse järgi kujuneb mõistus jumalikuks agensiks inimeses ja ta on olemuselt sama võimsus, mis kujundab kaost või

mateeriat „kosmoseks“. Osanedes sellest jumalikust agensist suudab inimene seetõttu ka maailmas valitsevat korda ja seadust mõista. Olles varustatud mõistusega tunneb ta igatsust ideede järele, ja suudab tõepoolest näha nähtamatut ja igavest — ta suudab osaneda ideedest.

2.

Ilma pikemata on selge, et inimest bioloogilise olendina tuleb käsitada looduskõiksuse liikmena. Vaatamata oma iseseisvusele ihulis-hingelise olendina ja oma ühtsusele kehalise ruumikujundina, peame inimest siiski käsitama lülitatuna teda ümbritsevasse suurde loodusesse, millest ta kestvalt on kantud, mida ta alaliselt endasse vastu võtab ja millesse ta lõppeks lahustub.

Kõiki elu astmeid, nagu neid maakeral tunneme, võib leida tegevuses inimeses. Me leiame tas teadvusetut orgaanilist elusolekut, nagu seda näeme taimedes, me tajume soolalhoidu teenivaid instinkte ja assotsiatiivset mälu tegevust, me leiame lõppeks ka nn. praktilist intelligenti kui võimet kohanduda uutele atüüpilistele situatsioonidele ja saavutada eesmärki uute, senitundmata vahenditega.

Kuid ometi näib avarduvat ületamatu lõhe looma ja inimese vahel. Näib, et ühtki silda pole olemas, mis viiks nn. praktiliselt intelligent-silt, mis nagu mõned (W. Köhler jt.) arvavad, esineb ka inimahvide juures, orgaanilise elu kõrgeimale astmele, kus seisab ainuüksi inimene kui vaimne olend, inimene sõna täielikumas mõttes.

Vaimult erineb inimene kõigest sellest, mida loodus tootnud teiste olendite näol. Loom võib omada teadvust, ent inimese teadvus on vaimne teadvus. Positsioon, mille inimene omab looduses, positsioon, millest inimene loodust näeb ja millelt ta oma elu korraldab, on ise-loomustatud seega, et tal on distantsi loodusele. Vahetu suhtlemise asemele astub refleksioon. Et enda elu hoida, peab ta vahenditu olelemise asendama mõistusliku tunnetusega. Refleksioon, teadvus ja tunnetamine — need on tunnused, mille poolest inimese vaim tõuseb kõrgemale muust loodusest ja seab end sellele vastu.

Tarvitseb ainult lühiajalist tutvumist kaasaegse filosoofiaga, et näha, kuidas filosoofilise meeletamise objektiks on kujunemas „vaimu“ ja „elu“, „tunnetuse ja elu“ vahekord. Ühed näevad „vaimus“ looduse enda kõrgeimat arenguastet. Teised näevad „vaimus“ ja „elus“ polaarselt vastakaid nähtusi. Kolmandad peavad vaimu elu

vaenlaseks. Ent kõik on ühel meelel selles, et inimlik vaimne teadvus tähistab teatud olukihti, mis asetseb kõrgemal kui hing või kui loomadele omane teadvus. H. v. Kleist on ühes oma lühikeses kirjutises (*Über das Marionettentheater*, 1810) plastiliselt kujutanud vaimse teadvuse sünni ja temast sõltuvaid fenomene. Noorur, kes omab kehalikku iludust ja loomulikku graatsiat, kaotab selle hetkel, mil ta mõnel juhuslikul tõukel sellest omadusest teadlikuks saab. Loodus, loomulikkus ja teadvus, refleksioon on vastastikku polaarse pinge suhtes. Sel määral, mil üks neist teguritest esile astub, peab teine taanduma. Graatsia ilmutub kõige selgemini sellises kehas, millel puudub teadvus üldse või mis omab lõpmatu teadvuse, marionetis või Jumalas. Inimene, kes on söönud hea ja kurja tunnetamispuust, on seega kaotanud oma lihtsa loomuliku olelemise, ebateadvusliku elu — ta on välja aetud vahenditu olelemise paradisiist. Paradiis meiega on kinni riivitud; me peame rändama hakkama ümber maailma ja vaatama, kas ta vast kustki teiselt poolt valla on.

Ei saa salata, et ka kaasaegses filosoofilise inimese käsituses kajastuvad romantika-aja kategooriad, vaimu ja looduse vastuseadmise näol. Võib isegi öelda, et konflikti vaimu ja looduse vahel tajutakse mõnes suhtes veel teravamini. Ludwig Klages (tema peamine teos on *Der Geist als Widersacher der Seele I—III*, 1929—1932), outsider akadeemilise filosoofia suhtes, kuid siiski ürgjõuline mõtleja, seab vahenditult kogetud elu-tegelikkusele vastu vaimu. Ta näeb elus (hinges) ja vaimus kaht ürgeliselt vastakat võimsust. Vaim murrab brutaalselt sisse pidevasse elu-voolusse, pidevasse elu-sünnimusse, ja püüab teda painutada oma mõistelistesse skeemidesse. Vaim kui metafüüsiline printsiip püüab teha end kõige selle määritlejaks ja sisuks, mida inimene maailmas kogeb. Viimasel ajal on eriti H. Bergson ja G. Simmel toonitanud mõistuse, intellekti võimetust pidevsaamise kui elu-tegelikkuse põhiolemuse tunnetamisel. Klages, kaldudes mütoloogilisse mõtlemislaadi, väidab isegi, et vaim püüab elu-tegelikkust surmata. Klagese arvates vaim juba omalt loomult ei küüni iialgi ligidale saamise pidevusele ja tema olemusele. Ainult hing oma vahenditu läbielamise (*Erleben*) võimega suudab inimesele avada tegelikkuse pärisolemust. Ja nagu see ei saagi teisiti olla, saavutab Klagese vaimu filosoofia oma haripunkti inimese ja inimese elu intellektualiseerimise ja tehnifitseerimise teravas kriitikas. Ent sellest kriitikast paistab ühtlasi selgesti, et Klages käsitleb õigustamatul viisil vaimu eeskätt kui intellekti; ta kaldub samastama vaimu intellektiga kui tegelikkuse tehnilise vallutamise võimega.

Hoopis avaramast vaatevinklist võib leida käsitatuna inimest kui vaimset olendit varaselt (a. 1928) surnud filosoofi Max Scheleril. Ta üritas vaimu mõiste kui filosoofilise antropoloogia põhimõiste selgitamist ulatusliku võrdleva looma- ja inimespsühholoogia andmestiku alusel. Kahjuks suutis Scheler oma viimastes teostes ainult osaliselt ja lühidalt esitada oma õpetust vaimust (eriti aga kirjutises: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, aasta varem ilmunud koguteoses *Der Leuchter* pealkirja all: *Die Sonderstellung des Menschen*) — ainult üldisi suuri põhijooni suutis ta fikseerida. Nagu üldse oma loomingus, nii ka filosoofilise antropoloogia küsimustikus, on ta küllalt originaalne. Kuid ka kõige suurema originaalsuse juures pole võimatu, nagu allpool näeme, et kerkivad probleemid, mis kunagi on moodustanud inimkonna metafüüsilise mõtlemise esimesi kihte.

Ka Scheler ei taha dualismi „vaimu“ ja „elu“ vahel olematuks teha või ületada. Ent ta annab sellele dualismile, olu ürgsele kahestumisele, teissuguse sisu ja tähenduse. Pole võimalik kujutleda vaimu pidevat esiletõusmist, arengut elust. See uus printsiip, mis teeb inimest inimeseks, asetseb väljapool kõike seda, mida nimetame (psüühiliseks ja vitaalseks) eluks kõige laiemas mõttes. See printsiip on elule üldse vastakas printsiip; teda pole võimalik tuletada elust mingi „loomuliku evolutsiooni“ teel (vt. mainitud teos lk. 46).

Scheler püüab oma seisukohta vaatlikustada looma ja inimese hingeelu erinevuse küsimusel. Ta mainib W. Köhleri tuntud uurimusi šimpanside intelligentsi kohta. Nõustudes üldjoontes nende uurimuste tulemustega, Scheler peab õigustatuks omistada šimpansidele praktilist intelligentsi. Katsed, mida W. Köhler on korraldanud, näitavad tema arvates selgesti, et nende loomade käitumine pole seletatav ainuüksi instinktides ja assotsiatiivsetest hingelistest nähtustest. Intelligentsi võib omistada loomadele, kui nad ilma katseteta, äkitselt, teatavais situatsioonides, mis pole liigitüüpilised ega individuaaltüüpilised, osutavad objektiivselt meeekat (*sinnvoll*) käitumist, Peale intelligentsi võime loomadele omistada veel nn. „valikut“, „valiktoiminguid“. Loomad, eeskätt muidugi on mõeldud kõrgemaid inimahve, pole ainult tungide mehhanismid, kus maksvusele pääseb igakordselt ainult „tugevam“ tung. Ka loom suudab loobuda teatava määrani ligidasist eeliseist, et saavutada kaudseil teil ajaliselt kaugemaid, kuid ulatuslikumaid hüvesid (lk. 39 jj.).

Kui tunnustada neid vaateid loomade hingeelule, kas ei muutu siis erinevus looma ja inimese vahel ainult astmeliseks, ainult kvantitatiivseks? Kas on siis veel üldse mingit olemuslikku, spetsiifilist erinevust nende vahel? Scheler annab neile küsimusile huvitava vastuse. Me oleme küll õigustatud omistama loomale praktilist intelligentsi ja valikuvõimet. Kuid ometi on inimeses midagi erilist, mis asetseb hoopis kõrgemal kui loomadele omistatavad võimed. Inimesele omistatav vaim pole samastatav praktilise intelligentsi ja valikuvõimega.

Nagu juba öeldud, Scheler ei püüa „vaimu“ tuletada mingi pideva, loomuliku evolutsiooni teel „elust“. Vaimu omamine tähistab pigemini elufunktsioonide põhitendentsi otsustavat suunamuutmist. Nende võimete omandamine, mida me kokku võtame vaimu mõistes, ei tähenda elu loomulikkude jõudude suurendamist, vaid just vastupidiselt nende jõudude tõkestust. Nende funktsioon, kui seda mõõta elu funktsioonidega, on negatiivset, mitte positiivset laadi. Vaimsete võimete omandamine märgistab pöördumist kõigest sellest, millele on suunatud elu, vitaalne tung, oma dünaamilises liikuvuses. Loomade psühholoogia andmete põhjal on loomade käitumine kõrgeimais vormides, nende seisund oma ümbruses iseloomustatud teatava vahendamise, distantsi puudumisega. Loomade teadvus on hoitud alaliselt pinges ümbrusest tulevast ärritusest ja orgaanilisest, vitalseist tungest, nagu endaalahoid, nälg, ähvardus vaenlaste poolt, seksuaaltung jne. Ent seevastu inimeses on midagi, mis teda vabastab sellest puhtvitaalse sünduse ratastikust. Vaimse olendi põhitunnuseks võib pidada säärast eksistentsiaalset vabastumist vitaalsuse seosest ja survest.

Vaimne olend pole enam seostatud tungide ja ümbruse sundusse, vaid ta on võimeline looma distantsi asjale, millega tal tegemist. Tal pole tegemist mitte ainult „ümbrusega“ vaid ta on valla lõpmatult avardatavale „maailmale“. Loom elab oma ümbrusse ekstaatiliselt sisse: ta kannab, nagu tigu oma maja, oma ümbrust kui teatavat struktuuri kõikjale, kuhu ta läheb. Alles inimene suudab vahenditu „ümbruse“ kujundada „maailmaks“ ja on võimeline asju käsitama sõltumata nende tähtsusest vitalsest seisukohalt; ta suudab käsitada asju „esemetena“ (*Gegenstände*) (lk. 47 jj.).

Scheleri poolt antud iseloomustus inimese seisundi kohta maailmas on küllalt tabav ja vastuvõetav. Loomadepsühholoogide (nagu Uexküll, Buytendijk jt.) poolt esitatud materjali läbitöötamist inimese maailmateadvuse kindlaksmääramise suunas on Scheler tüki maad edasi viinud. Kui inimese maailmateadvuse iseloomustamist viimasel ajal enam-vähem üldiselt sõnastusküpsiks võib pidada, siis on selles Scheleril küllalt suured teened.

Inimese seisundit maailmas võib iseloomustada kõige lihtsamalt inimesele omase „ekstsentrilisusega“, nagu seda teeb H. Plessner (*Die Stufen des Organischen*, 1928), kes seejuures toetub, vähemasti osaliselt, Scheleri käsitusele. Mida ekstsentrilisuse all mõeldud, seda pole mitte raske taibata, kui inimese enda- ja maailmateadvust võrrelda loomade omaga. Loomgi ei ela, võrreldes taimeeluga, päris vahenditult, absoluutselt ekstaatiliselt oma ümbrusse. Loomas on eraldatud aisting ja motoorium; ta omab keskuse, milles reflekteeruvad ta organismi olekud. Kuid inimesel sellele refleksioonile lisandub veelkordne endateadlikustamine: inimene suudab ka oma psüühilisi elamusi esemlikustada. Scheler sõnastab järgmiselt: loom kuuleb ja näeb, kuid ta ei teadu sellest, et ta kuuleb ja näeb — olukord, mida võime ligikaudselt kujutleda mööna hüpnoosi puhul, või teatavate uimastusmürkide tarvitamisel või mitmesuguste orgiastlike kultuste hingeliste olekute puhul (lk. 51). Looma olelemine piirdub „siin ja nüüd“ olelemisega. Ta omab küll keskuse ja elab sellest keskusest, kandes teda ja ümbruse struktuure kõikjale kaasa. Ta elab läbi nähtusi ümbruses ja enda olekuid. Ka inimene omab säärase keskuse ja elab säärasest keskusest. Ent ta on sellest ühtlasi teadlik; ta elab ühtlasi ka seda keskust läbi ja ületab nii „siin ja nüüd“ olelemise. Inimene mitte ainult ei ela ega ela läbi (*erleben*), vaid on ka teadlik oma läbielamisest (Plessner, lk. 292). Kui looma elu on tsentriline, siis inimese elu on ekstsentriline, sest ta on suuteline tõusma üle tsentrumi, või, teisiti väljendatuna, taanduma tsentrumi taha (samas, lk. 191 jj.).

Inimene on läbi murdnud suletud teadvuse vormi, nagu see omane loomadele. Loom peab ennast oma ümbruse keskuseks. Inimene saab teadlikuks, et maailm pole keskendatud temale ja tema kui keskuse ümber. Ümbrus on muutunud maailmaks. Seisund, milles inimene end maailmas leiab, on ekstsentriline. Inimene, olles teadlik oma seisundist, on sunnitud objektiivselt maailmas orienteeruma,

kuna loom end leiab, ise sellest teadmata, kindlalt asetatuna oma ümb-
russe. Inimene on söönud tunnetamispuust, sest ta omab võime dis-
tantsiga suhtuda asjule ja neid vaatlikult esemestada, kuid ühes sel-
lega kaotanud loomuliku (või loomaliku?) kindluse, oma lihtsameelse
olelemise, millele vihjab H. v. Kleist.

Muidugi tuleb mõista, et säärased arutlused on põhimõttelist laadi.
Nad püüavad pregnantselt selgitada inimesolemise põhimõttelisi eel-
dusi. Inimeseks-saamine eeldab radikaalset teadvuse ümberkorralda-
mist, tähendab hüppelist tõusmist ühelt teadvuse tasemelt teisele kõr-
gemale. Kuid teadvuse vabastamine tungielu pingest ei ole toimu-
nud ka inimesel kõigil aladel ühekorraga. Inimene on selle
kõrgema teadvusseisundi omandanud ikka ainult mõningail elualadel
(säärased primaarsed alad näivad olevat eeskätt keele ja tööriistade
tarvitamine), kuna teistel aladel ta sagedasti kangekaelselt kinni hoiab
madalamast, tsentriliselt suletud teadvusvormist. Inimeses paneb end
ikka jälle maksma tema päritolu: inimene jääb ikka ka loomaks. Müü-
tilise mõtlemise, isegi kõrgemate usuliste ja filosoofiliste maailma-
vaadete antropotsentrilised ja antropomorfilised elemendid näitavad
küllalt selgesti, et ajalooliselt säärane vabastumisprotsess pole iialgi
päris lõpetatud (vt. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen
Seins*, 1933, lk. 94 jj.).

5.

Selgitanud inimesele omase teadvusvormi, püüab Scheler sellest
tõmmata konsekventse inimese tunnetusfunktsioonide suhtes. Ka need
arutlused näitavad tema suurt originaalsust ja nad osutuvad tunne-
tusteooria seisukohalt väga tähtsaks ja viljakaiks. Ta vihjab ees-
kätt sellele, et alles inimene omab täielikult *a s j a - j a s u b s t a n t s i -*
kategoria. Kui ahvile antakse banaan, mis on täiesti kooritud,
siis ta sööb selle, ja kui banaan on koorimata, siis ta koorib ja sööb
selle. Ahv, kellele ulatatakse ainult pooleldikooritud banaan, kardab
seda. Teatavad muudatused asjal (banaanil) lasevad seda asja paista
mitte samasena, vaid teisena. Loomal puudub võime meeleanalüüsi
tajutud asja eri omadusi suhetada ühele ja samasele konkreetsele
asjale, identsena püsivale asja tuumale.

Samuti puudub loomal ühtsa ruumi ja aja teadvus (lk. 53 jj.).
Eriti nende nähtuste puhul püüab Scheler näidata, kuidas põhja-
panevad tunnetusfunktsioonid, mis „objektiivse“ maailma ülesehitami-

sel on otsustava tähtsusega, omavad negatiivse tähenduse võrreldes elufunktsioonidega. Scheler peab tõestatuks, et loomal puudub teadvus ruumist, mis olenematult looma enda liikumistest ruumis, tema ümbrus-ruumidest, püsiks stabiilse taustana. Selle nähtuse põhjusena tuleb pidada asjaolu, et loom ei suuda oma ihu ja selle liikumisi kui muutuvaid ja juhuslikke momente esemlikult käsitada oma ruumikaemuses.

Nn. „puhas“ ruum ja „puhas“ aeg pole midagi muud kui skeemid, kui tunnetuse tühivormid (*Leerformen*). Ent vaatamata sellele negatiivsusele, sellele põhimõttelisele erinevusele tegeликkusest, on neil siiski oma kindel tähendus ja funktsioon tegelikkuse teoreetilises kujundamises ja tunnetamises. See funktsioon seisneb selles, et tühi ruum ja tühi aeg on puhtad korrastusvormid mitte ainult tegeликu, vaid ka võimaliku jaoks. Ruum ja aeg kui võimaliku korrastused, seda toonitas juba Leibniz. Scheleri filosoofilises antropoloogias kujuneb võimaliku mõiste spetsiifiliselt-inimlikuks mõisteks. Et inimene pole seotud ja haaratud igakordselt sellesse tegelikkusse, et ta suudab vabalt kaeda võimalikku — selles asjaolus ilmneb võib-olla kõige selgemini erinevus looma ja inimese vahel. Loom ei suuda aja ja ruumi tühivorme eraldada ümbritsevate asjade kindlatest sisudest, nagu ta ei suuda ka „arvu“ eraldada asjades endis suuremana või vähemana näivast „hulgast“. Sääraste tühivormide olemasolu eelneb kõigile võimalikele asitajumusile: nad moodustavad nende olemise põhja. Alles seetõttu suudab inimene ennast ja enda psühho-füüsilist organisatsiooni täielikult tunnetamise eesmäks kujundada. Säärase kummalise võime eeldust tuleb omakorda otsida asjaolus, et inimeses tungiootused on ülekaalus faktilise tungirahulduse poolt tajumused või aistingus pakutavast. Kui tungilised ootused ei täitu, siis tekib tühjus — südametühjus. Nii näeb inimene, ilma et ta seda aimaks, oma südametühjust aja ja ruumi „lõpmatu tühjuse“ — ütleb Scheler.

Vaimu omapära püüab Scheler valgustada veel ühel erilisel inimelikul aktil. Mitte see, et inimene teab, pole talle olemuslik, vaid see, et ta omab või suudab omandada teadmist maailma ja asjade olemusest, et ta suudab näha maailma ja asjade ideelist olu. Teatava asivaldkonna ideelise olu nägemiseks me ei vaja mingit arvuliselt suurt kogemustehulka ega induktiivseid järeldusi. Vastava asivaldkonna ühel ainsal näitel võime haarata teatavaid olu-seoseid. Säärane teadmine kehtib lõpmatu üldusega selle valdkonna kõigi võimalike asjade kohta. Olemustunnetused moodustavad kõigi positiiv-

sete teaduste aksioomid ja määratlevad igasuguse viljaka tähelepaneku, induktsiooni ja deduktsiooni suunad.

Kõnealune tunnetus on filosoofilises terminoloogias tuttav apriori-tunnetuse nime all. Ent kuidas toimub sellise ideelise olu tunnetus, millised on aktid, mis viivad asjade olemuse tunnetusele? Scheler tõlgendab a priori-tunnetust ja akte, millele ta põhjeneb, väga originaalsel viisil. Tegelikkus oma reaalsuses, oma siin- ja nüüd-olemises, on meile antud teatud vastupanuelamuses. Selline vastupanuelamus on olemas enne teadvust, enne tajumist ja kujutlusi. Ent vastupanu tähendab ikkagi vastupanu meie tsentraalsele elutungile, vitaalsusele. Kui aga tahame tunnetada maailma ja asjade olemust, siis peame abstraheruma võimsast, afektiivsusega laaditud reaalsuse muljest. Ideelise olu tunnetamine eeldab vitaalsuse tõkestamist. Nii väidab Scheler, et inimene on olend, kes suudab „ei“ öelda võimsale vahetule elutungile, millele maailm on antud vastupanuna. Inimene on elu suhtes askeet, palja tegelikkuse suhtes protestant. Ta murrab maha oma ümbruse tõkked, tõrjub maha tungiimpulsid ja vabastab seega tungienergia vaimseks tegevuseks.

6.

Nagu me nägime, inimes-olemine on iseloomustatud teatud aktide toimeviimisega, mis võimaldavad kujundada suhtumist maailmale ja enda elamustele esemlikuks. Need spetsiifiliselt inimlikud aktid pole mitte ainult intellektuaalset laadi, vaid loomulikult haaravad ka emotsionaalseid ja tahtmusalikke akte, nagu armastus, aukartus jne. Need aktid moodustavadki Scheleri arvates vaimu. Scheler on kaine küllalt, et mitte laskuda põhjatusse metafüüsikasse, kus vaimu käsitatakse kõigest maisest sõltumatu, üle maise hõljuva iseseisva substantsina. Enne kui sellise vaimu-substantsi üle mõtteid mõlgutada, on vaja analüüsida vaimu ajalist kandjat. Säärast vaimsete aktide ajalist kandjat inimeses võib nimetada isikuks (*personaks*). Isiku kohta ütleb Scheler, et ta pole mingi esemlik, substantsiaalne olu (lk. 58). Isik on see, kes akte toime viib. Ja tema olu seisnebki selles „toimeviimises“ (*Vollzug*).

Kahtlemata on selles väites midagi õiget tabatud. Vaim on ju see, mis võimestab meid maailma esemlikuks kujundada. Et midagi esemlikult kaeda, selleks on vaja distantse asjasse. Me ei tohi end enam pidada tsentrumiks, vaid peame taanduma keskuse taha, peame

saama ekstsentriliseks. Scheleril on õigus, kui ta väidab, et vaimu ennast me ei saa enam esemlikult kaeda; ta on ainuke olu, mille puhul esemestamine võimatu. Scheler kasutab selle asjaolu selgitamisel mõisteid, mis on pärit Aristoteleselt: vaimu olu seisneb vaimu aktide toimeviimises (*Vollzug-energeia*), vaim on *actus purus*.

Paljud on tähelepanu juhtinud säärase määratluse puudulikkusele. Isik (*persona*) on Scheleril mõeldud sellena, kes akte toime viib. Kuid isik on ka ise vaim. Järelikult peaks ka tema olu iseloomustatud olema toimeviimisega kui protsessiga. Siis aga vajab see protsess omakorda kedagi, kes ta toime viiks (vt. Hartmann, lk. 50).

Kuid teiselt poolt on Scheleril õigus, kui ta vaimset olu käsitab liikumise, arenemisenä. On raske omistada liikumatusele vaimu. Liikumatu, elutu vaim oleks ajatu, väljaspool aega. Säärase ajatu vaimuga tegelda oleks meil ajalistel olenditel äärmiselt riskantne. Me satuksime ebakriitilisse vaimumetafüüsikasse.

7.

Sigmund Freudi psühhoanalüüsi olulisema joone moodustab tema õpetus tungide väljatõrjumisest. Ka Freudi arvates on inimese loomusele olemuslik, et ta vabanevat tungienergiat saab sublimeerida vaimseks tegevuseks. Kas eespool toonitatud inimese askees ei ühti Freudi õpetusega?

Muidugi ei saa salata ühiseid jooni Freudi psühhoanalüüsi ja Scheleri antropoloogia vahel. Ometi selgub, et viimane on püstitatud hoopis avaramale alusele ja osutub seetõttu vastuvõetavamaks. Freudi psühhoanalüüsi puhul tekib sagedasti mulje, nagu koostuks inimese loomus ainuüksi libidost ja surmatungist. Ja kui küsida, mis on see, mis tõrje toime viib, siis jätab Freud vastuse võlgu. Freud ütleb, et kultuuriväärtusi tuleb mõista tungide väljatõrjumisest. Kuid siis on väljatõrjele omistatud midagi, mida ta, ilma teiste eeldusteta inimloomuses, kindlasti ei suudaks toime viia — inimolendi tõstmist vaimsele-kultuurilisele tasemele. Näib nagu tekiks alles tungide väljatõrjest inimese vaimne elu.

Igatahes tuleb toonitada, nagu seda teeb Scheler (lk. 66 jj.), et askeesi, tungide väljatõrjet ja sublimeerimist ei tohi käsitada nii, nagu tekiks alles nende aktide tõttu vaim. Vaimu kui niisugust tuleb nende aktide puhul juba eeldada. Et inimene suudab elutungi „eitada“, see

pole mitte vaimu olemasolu eelduseks. Küll aga sõltub elutungi eitusest vaimu varustamine energiaga. Sest vaimul endal pole algupäraselt mingit oma energiat.

Viimasel väitel on kaugelulatuv tähtsus. Kui vaim vajab enda ilmutamiseks energiat, siis on ta algupäraselt võimuta; seda saab ta ainult elult, elutungilt. Scheler ei kahtle, et vaim moodustab inimese loomuses kõrgema olukihi võrreldes alamate teadvusvormidega inimeses ja teisis elusolendeis, nii nagu viimased moodustavad kõrgema olukihi võrreldes orgaanilise eluga, samuti nagu orgaaniline elu on kõrgem olukiht võrreldes anorgaanilise oluga. Olukihtide kõrgusest sõltub nende mõtte ja väärtuse kõrgus. Ent olukihtide väärtuse kõrgusest ei tohi iialgi, nii väidab Scheler, tuletada nende jõu ja võimu suurust. Just vastupidiselt, väärtuselt kõrgemad olukihiid pole suutelised oma võimu poolest võistlema alamate, kuid võimult tugevamate olukihtidega. Kõrgemad olukihiid on võimetud. Nad küll „determineerivad“ maailma ehitust o l e m u s l i k u l t, kuid nad on ainult nõtellingud; ehituse realiseerib vaimu suhtes vastandprintsiiip — elutung.

Pole raske mõista, millise õpetuse vastu võitleb säärane radikaalne vaimu ja elu teineteisele vastuseadmine. Vaenlaseks osutub siin paljude idealistlikkude filosoofide poolt, nagu Platon, Aristoteles, Hegel jt., esitatud õpetus idee iseseisvast võimsusest. Ühenduses eriti antiikajal väljaarendatud vaimu-mõistega (vrd. p. l.) on see õpetus kehtvalt mõjutanud lääne-euroopalist käsitust inimesest. Ent see käsitus osutub Scheleri antropoloogia seisukohalt valeks. Kõik see, mida vaim võitluses eluga võimuna elule vastu seada suudab, ei pärine vaimust endast. Kõike seda peab vaim teataval kaudsel teel ja nimelt askeesi, tungi väljatõrje abil elult endalt omandama. Vaim võib omandada aegamööda võimu, kui elu jõud sisenevad ja muganduvad tema seaduslikkusse ja struktuurisse. Vaim peab leppima sellega, et ta oma ideede struktuurides elu jõududele ainult näitab teatud eesmärki. Kuid see, mida ta näitab, on ja jääb vaid töötatud maaks.

Terava löikega eraldab säärane väide Scheleri antropoloogia idealistliku ja ka optimistliku Hegeli õpetusest. Hegelile polnud idee mitte ainult ülesanne, eesmärk, vaid ka „substantsiaalne võim“ (*Macht*). Sellest erinevusest teadlikuna toonitab Scheler, et inimvaim ja inimtahtmus ei suuda midagi muud, kui olla juhtijaks ja suunanäitajaks. Kui me inimkonna ajaloo arengus siiski teatava määrani oleme õigustatud nägema mõistuse suurenevat võimsust, siis joh-

tub see küll sellest, et suured inimrühmade tungid ja jõulised tendentsid on omandanud inimvaimu poolt näidatud tähiseid. Ka ajaloolise arengu perspektiivist vaadatuna suudab vaim tungidele ainult ideid eesmärkidena ees hoida, mitte neid ise teostada.

8.

Eespool esitatud arutlused filosoofilise antropoloogia alalt on mõneski suhtes teedrajavad. Ent tee kujuneb, kui ka teised teda tallavad. Ühist teed käima avatleb eeskätt fenomenide üksikasjalik analüüs. Scheler, kes on võrsunud fenomenoloogide koolist, ei malda peatuma jääda fenomenidele, vaid tungib edasi metafüüsika õrnadesse saladustesse. Muidugi oleks ju ainult tervitatav, kui õnnestub aegajalt neilt saladustelt linikut tõstatada. Kuid näib, et siin liiga varakult on andutud metafüüsikale.

Elu ja vaim on siin veel radikaalsemal kujul teineteisele vastu seatud kui romantikute juures. Elu ja vaim seisavad siin teineteise kõrval kui kaks olemuselt ja ürguselt täielikult erinevat maailma. Ent kuidas on võimalik, et nad siiski nii ühtlase toimingu sooritavad, nagu seda on kõrgema vaimse kultuuri loomine? Inimese vitaalsed jõud peavad end laskma kõrvale juhtida ja võtma suuna, mida neile näitab vaim oma tähistega. Kuidas on see mõeldav, et oma algupäralt vaimupime vitaalsus üldse näeb neid tähiseid ja ideid? Elu ja vaim on meile esitatud täielikult heterogeensetena ja ometi tahetakse neid ühte tervikusse siduda. Ent kuidas seda kujutleda? Scheler ei kokku püstitamast metafüüsilist väidet, et elu ja vaim, mis esinevad kõigis fenomenes vastakate momentidena, teineteist kohtavad ühes lõpmatus punktis, et nad viimses maailmaprintsiibis teataval, meile tundmatul viisil ühte kuuluvad.

Filosoofiline antropoloogia pörkab nõnda küsimustele, milledega metafüüsika tegelnud juba antiikajast alates. Vaatamata oma originaalsusele, pole ka Scheleri katse suutnud üllatavat uut pakkuda. Kuigi Scheler sisuliselt ründab antiikaja käsitust vaimust, ometi ei saa jääda tähele panemata, et ta enda mõiste vaimust kui kõrgeimast olukihist on käsitatud Aristoteelse olukihtide skeemil. See olukihtide skeem on kaasaja ontoloogias leidnud uuesti elustamist¹⁾. Toonitatakse, et alamad kihid oma kategoriaalsetes struktuurides jäävad sõl-

1) Vt. A. K o o r t, Sissejuhatus filosoofiasse, Tartu 1938, lk. 199 jj.

tumatuks kõrgematest kihtidest, ja isegi seal, kus nad on kõrgemate kihtide aluseks ja reaalseteks kandjateks. Kuid ikkagi jääb selguse- tuks, kuidas suudab elu jälgida tähiseid, mida vaim talle ette näitab, kui mitte juba elus endas ei pesitse „tung idee järele“, nagu seda Platon nägi.

Mis puutub vaimusse ja võimusse, siis nõuaks nende vahekord erilist selgitamist. Scheler ründab klassilist käsitust vaimust kui absoluutsest substantsiaalsest võimust. Ta seab sellele käsitusele vastu enda õpetuse vaimust kui algupäralt võimetust printsii- bist. Kuid mõlemad käsitused ei moodusta veel täielikku loogilist dis- junktsiooni. Ligem analüüs võiks näidata, et võimu mõiste pole neis käsitusis samane.

4. SAKSA EKSISTENTSIFILOSOOFIA.

A. K. Jaspers.

1.

1927. a. ilmus trükist Martin Heideggeri teose *Olu ja aeg* (Sein und Zeit) esimene pool. Raamatut oodati kaua, sest ta Marburgi ülikooliloengute kaudu levis filosoofilistes ringkondades uudiseid, mis põhjustasid ärevust. Raamatu ilmumine veel suurendas ärevust ja tekitas liikumise, mis kujunemas vooluseks. Autori suurt endausaldust, mis ei pretendeeri vähemale kui filosoofia uue alguse näitamisele, põhjendavad teoses ilmselt väljenduvad laialdased võimed. Nagu raamatu pealkirjast nähtub, on autor seadnud endale ülesandeks käsitada juba Kreekast pärandatud, filosoofia „eset“ tähistavat, põhimõistet „olu“, koos moodsaimas filosoofias esiplaanile kerkinud metafüüsilise ürgfenomeniga „aeg“. Küsimust olu „mõtte“ järele püüab ta vastata sel teel, et lähtub küsijast endast, kes ju küsimust seades ise näib milgi viisil olevat olu mõistnud. Lähtekoha järgi inimese olemise ehk eksistentsi analüüsist võiks Heideggeri üritust kutsuda eksistentsifilosoofiaks. Selle nime all on ta ka levinud ja seda nimetust tarvitavad ka need, kes samas vaimus ja suunas produktiivselt edasi lähevad nagu K. Jaspers. Jaspersit, kelle kolmeköiteline filosoofia süsteem (*Philosophie*) ilmus 1932, võib lugeda teiseks suuremaks eksistentsifilosoofiks Heideggeri kõrval.

Paljud kalduvad käsitama eksistentsifilosoofiat „moevooluna“ saksa filosoofias¹⁾. Ta evib siin seisukoha, kus prantsuse omas seisab uusthomism. Nagu viimane on võrsunud prantsuse filosoofilisest

1) Üsna ligidast mõttesugulust saksa eksistentsifilosoofiaga võiks leida prantslaste R. Le Senn'e'il ja G. Marcel'il.

põhipinnast, nii viib ka eksistentsifilosoofia traditsioon kaugele tagasi saksapärasesse mõtteilma. Ainult lühiperspektiiv võiks seda, eriti noorsoos tugevat vastukaja leidnud eksistentsientusiasmi, pidada kujunenud poliitiliste ja majanduslikkude olukordade paljaks „väljenduseks“ filosoofias. Ligemalt vaadates selgub, et Heideggeri eksistentsifilosoofia on ligidalt ühendatud peaaegu kõigi viimase aja nime-tamisväärsete ja etteküündivate filosoofiliste vooludega. Võiks mainida nimesid, nagu Husserl, Dilthey, Bergson, Kierkegaard, Marx jne.

„Eksistents“ on „elu“ mõiste kõrval suurimaid filosoofilisi märksõnu. Neid seatakse meeleldi vastu „vaimule“, „vaimsusele“. Nii me saaksime ka filosoofias väljenduva tüüpilise alternatiivi: kas elu- ja eksistentsilähedus või vaimulähedus. Kuid need märksõnad vaevalt suudavad asja tuuma tabada. Ka nn. „elufilosoofia“ pole mitte ainult möödud „moevool“, vaid on jätnud mõjusaid jälgi filosoofilise mõtlemise süstemaatikasse. Ka eksistentsifilosoofia tähtsust ei tohita allahinnata. Aga kuna ta meie olemuses, olus ja nende tunnetuses võimsalt ja ühekülgsest toonitab ainult teatavaid jooni, siis peab loomulikult temasse suhtuma kainelt ja kriitiliselt.

2.

Me saaksime selgema pildi sellest, kuidas eksistentsifilosoofia suubub filosoofilisse traditsiooni, kui meenutame filosoofia mõtte arengut pärast suurima klassilise filosoofia süsteemi, Hegeli metafüüsika saatust. Saksa klassiline filosoofia püüdis maailmast lähtudes ligineda inimesele ja inimese eksistentsile. Pärast Hegelit saab aga filosoofilise mõtlemise lähteks, objektiks ja juhiseks inimese ja ta ümbruse, kaasmaailma analüüs. Seda on märgata esmalt Feuerbachil, Marxil ja Kierkegaardil. On huvitav juhtida tähelepanu sellele, et samal aastal, ja nimelt 1843, ilmuvad nende kolme pööret ennustavad teosed: Feuerbachi — „Tuleviku filosoofia põhilauseid, Marxi — „Hegeli filosoofia kriitika“ ja Kierkegaardi — „Embakumba“. Kõik kolm tahavad, nagu seda Marx enda seisukohast väljendab, Hegeli filosoofiat pea pealt jalgadele asetada ja küsimusi seada radikaalselt, inimsuse eksistentsist lähtudes. „Radikaalne olla, asja käsitada juurest. Inimese juureks on aga inimene ise.“

Selle pöörde tähtsust ei tule muidugi mitte ülehinnata. Meil pole siin tegu mitte täitsa uue mõtte algusega, vaid filosofoerimisala laien-

damise, filosoferimise viisi muutusega. Filosoofia, kui üldse kunagi, siis kindlasti siin, on pidanud arvestama inimmaailma sotsioloogilise struktuuri muutust ja seda muutust teadvustama. Üldine väärtuste kriteerium, kui üldise vaimse „hariduse“ kandepõhi, läheb kaotsi. Hegeli „üldine päike“ loojeneb, ja subjektiivne vaim langeb põhjatusse üksindusse. Ja me mõistame, kuidas võis tekkida M. Stiri-neri kummaline kontseptsioon (kogu objektiivset maailma tuleb pidada ainult „üksiku“ „omanduseks“) ja kuidas Kierkegaard inimest kui „subjektiivsust“ tema paljas „eksistentsis“ asetab „ei-miski“ ette.

Juba siin, pärast-hegeli filosoofias, võime leida tänapäevase eksistentsifilosoofia põhikontseptsioone. „Tegelikkust“ avastavaks printsiibiks ei ole enam mingi „üldine“, tunnetusteoreetiline „teadvus“ või puhas „mõistus“, vaid inimese enda paljas eksistents. Kogu elu täiuse, täiuslikkuse asetab Kierkegaard inimese „sisemusse“. Inimese olemise paradoks seisneb selles, et inimene, hoolimata avaliku elu üldmaksva korra laostumisesest siiski enda otsustavas sisemuses suudab üksikuna eksisteerida. Või nagu ütleb Nietzsche, kes ju samuti kuulub sellesse traditsiooni: Jumalast mahajäetud maailma elule suuta „jaa“ öelda, see alles moodustab inimesele omase heroismi ja õilsuse.

Hegeli enda filosoofia suurus, mille vastu piike sihitakse, jääb aga kõigutamatuks. Tema suurus ei ilmne kuski nii selgesti, kui selles, et ta sunnib enda tugevamaid kriitikuid, üksteisele äärmuslikult vastandlikke, Marxi ja Kierkegaardi, jääma hegeliaanlasteks.

3.

Hegeli filosoofia kriitikas ilmnev uus ja hädaohtlik inimliku olemise situatsioon kestab veel tänini ja kutsub filosoofiat selle situatsiooni meelestamisele. Vaimse kosmose laostumise meelestamine moodustab meie tänapäeva filosoofia katsekivi. Nii mõnigi moodne filosoofiline süsteem jookseb karile, kui ta läbi ei käi sellest radikaal-
sest skepsisest, milles on sunnitud elama kaasaegne inimene: relatiiv-
susest, irratsionaalsusest, lõplikkusest. Läbi käimata sellest skepsi-
sest jääb filosooflemine „logisevaks dialektikaks“, millest ainult
naiivik tunneb rahuldust. Ja kuna siin juttu on eeskätt inimese situ-
atsioonist, inimese eksistentsist, siis on arusaadav, miks filosoofia on
muutumas (või virildumas?) filosoofiliseks antropoloogiaks. Groeth-
uyssen, filosoofilise antropoloogia arendajaid Saksas, püüabki kogu

saksa tänapäeva filosoofiat selgitada sellest vaatevinklist, kui ta selle mõistmist algab Nietzschega. Skepsise ületamisel oli Nietzsche võtteks: filosoofia problemaatikat uurida ta põlvnemise kohas: filosoofeerivas inimeses, s. t. ürgsuses endas, mitte aga produktis, filosoofilisis teooriais.

Saksa filosoofiline tänapäev on täis küsitlusi inimese olemusest. Mitmekesistelt vaatekohtadelt sihitakse filosoofilisele antropoloogiale kui kesksele distsipliinile. Hoopis kõnelemata W. Dilthey' suunalisest elufilosoofiast, sihivad sinna ka suure traditsiooniga uus-akantlased, kes on sunnitud oma süsteemi aluseks võetud teadvuse mõistet avardama ja analüüsimisel seda mõistet ikka vähem isoleerima ja intellektualiseerima. Tarvitseb ainult viidata avastusele, et teadvusele on olemuslik intentsionaalsus, s. t. teadvus on alati teadvus „millestki“, ja et välismaailma reaalsus pole antud primaarselt mitte intellektuaalses aktis, siis selgub, kuhu sammub esialgu nii isoleeritud teadvuse analüüs. Kuid ka psühholoogia on ikka enam tähelepanu hakanud pöörama inimese käitumisele ja hoiakule kui ühtlasele tervikule. Psühhoanalüüs ja individuaalpsühholoogia ning mitmesugused karakteroloogilised voolud on algusest peale käinud teed, mis viivad inimese totaalsuse käsitamisele. Need mitmesugused püüdmused, nii produktiivsed ja vaadet süvendavad kui nad ka on, tekitavad ometi ligemal vaatlusel mulje, et pole veel jõutud ühtlaste kontseptsioonideni kõige algelisemategi struktuuride suhtes.

Kuid eksistentsifilosoofia, mis loomulikult oskab kasutada ka nende uurimuste tulemusi, möönab, et need uurimused lähtuvad liialt kitsaialt aluseilt. Ja veel enam, arvab ta, kaasaegne inimene, kes innukalt rändab neil kitsail inimese tunnetusteil, kaotab just enda nende otsingute keerisesse ega saavuta seda, mis talle on hädavajane. Ta ei leia nimelt oma kaitsetule olekule ja elule julgust ja sisaldust, mis teeksid selle elu elamisväärseks. Säärased inimese olemuse tunnetamis-püüud erinevalt perspektiividelt paljastuvad eksistentsifilosoofiale „inimese põgenemisena enda eest teadmisse inimese üle“ (F. Brecht, *Der Mensch und die Philosophie*). Üksiktunnetused ainult varjavad meie ehtsa olemise iseloomu ega valgusta meie ise-olemise võimalusi vabaduses. Eksistentsifilosoofia püüab saavutada ehtsat sundteadmist meie olemisest (*Dasein*), mis aitaks inimest üle kriisist kui usalduse puudusest. Sest „inimene on alati enam, kui ta endast teab“ (Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*. vt. allpool). Inimese elu on küll tingitud karakterilt, looduselt, ühiskonnalt, majanduselt, kuid inimese tõeline olemus ilmneb alles selles, et ta suudab

endas teostada tingimatut ja tõelist sisemist vabadust. Enda lihtsat olemist, mis tühjendub hoolitsuses enda olemise eest, on vaja muuta tõeliseks tingimatuks ja vaimseks eksistentsiks. Eksistentsifilosoofia tahab näidata neid äärmussituatsioone, millistes inimene teadlikuks saab enda tõsi-olemisest ja millistes inimesed toime viivad selle tõsi-olemise ja muundumise endakaotusest ehtsale eksistentsile. Ta ei taha midagi vähemat, kui selgitada, kuidas vältida Peer Gynt'i saatust, kes langes ohvriks nõõbivalajale, sest elades ta kunagi ei mõistnud eksisteerida P e e r G y n t'ina.

Me tunneme seda iseolemise problemaatikat laias ulatuses kaas-aegsete kirjanikkude teostest. Igast U n a m u n o ja P i r a n d e l l o teosest võime leida selle iseolemise paradokse, hoopis kõnelemata Dostojevski psühholoogilisest eksperimenteerimisest. Seda kummalisem võib näida kainele mõistusele filosoofia üritus — võistleva hakata kirjanikkudega inimese-olemise „põhiteksti“ lugemisel.

Koht, millel me seisame ja teotseme ühiskonnas ja kultuuris, määrab meie vaimse ja kehalise palge. Kas on üldse võimalik, et meie iseolemine kattub nende ühiskondlik-kultuuriliste isiksustega (*persona* tähendusi on ka mask), mida me oleme (pedagoog, kunstnik, kirjanik, diplomaat jne.). Isolemise seisukohalt on see, mida me kultuurilises ühiskonnas suudame ja oleme, piskus, paljas vari. Kuid loobudes sellest varjust, kas me ei käi ringi Peter Schlemihlidena?

Kirjaniku juures, kes, nagu Pirandello, nii eksklusiivselt elu tõelikkust ennast vahenditult tahab väljendada, on see otse hämmastav, kui ta leiab ainult maskidega inimesi. Pirandello andub kogu sümpaatia soojusega lihtsaile, vahendituile, elustpöördunuile ja ta lakkamatuks püüuks on maske kergitada. Kuid ta näitab, et elu vahenditult käsitatuna on siiski ainult abstraktsioon konkreetsest täiselust. Sisi-mas sümpaatias jaatatu ja tõsielu muutmatuse vastuolul põhjeneb Pirandello kui kirjaniku valuline põhielamus. Tema arvates on mask, rollimängimise mõttes ühiskondlik-kultuurilises elus, meie maise matka hülgamatu kaasosa, ta moodustab meie saatuse.

Karl J a s p e r s ilmutas oma kolmeköitelise süstemaatilise teose eel lühikese „Aja vaimse situatsiooni“ (*Die geistige Situation der Zeit*, 1931), üldiselt tuntud Göscheni väljaannete 1000. köitena. Selle teose objekt on eluligidus, ja ka käsitusviis tahab olla eluligidane. Ometi võib selle lugemine neile, kes tuttavad pole teiste sellelaadsete teostega saksa kirjanduses, tekitada tunduvaid raskusi oma kompaktsuse ja tihedusega. Vaatamata sellele on teda lühikesel ajavahemikul levinud saksa intelligentses lugejaskonnas üle 30.000 eksemplari. See

teos annab lühikese ajavaimu analüüsi eksistentsifilosoofia seisukohalt ja selle abil võib nähtavaks teha seda kõlblat meelsust, mis hoo-
vab eksistentsifilosoofiast.

Selles teoses on käsitletud peaaegu kõiki aktuaalseid kaasaegsuse küsimusi: massinimene ja selle elutingimused, tehnika-ajastu ja sellega kaasaskäiv inimese siseelu laostumine jne. Nende nähtuste problemaatikast on tänapäeval küll igauks puudutatud ja sellega tuttav. Jaspers näitab, kuidas koos fantastilise kiiruse ja eduga teostatud elukorralduse ratsionaliseerimise ja universaliseerimisega on üha kasvunud teadvus kokkuvarisemisest, mis kujunemas eluhirmuks. See teadvus ja hirm muudab kõik, mis esineb meile eluhorisondis, küsitavaks ja ähvardavaks. Ülemineku ja *fin de siècle*'i meeoleu on asendumas kriisimeeleoluga. Me vaatame ringi ja leiame riigikriisi, kui valitsemisviis ei vii mingile inimkoguse otsustavale tahtekujunemisele. Me leiame kultuurikriisi, sest vaimsus on laostumas, kuna ta ei suuda moodustada meie elule tarvilikku substantsi. Küsimusele, mis tänapäeval veel olemas on, vastab Jaspers: „h ä d a o h u ja k a o t u s e teadvus kui radikaalse kriisi teadvus“. Ent see teadvus on täna ainult võimalus, mitte omandus ja tagatis. Igasugune avaliku ja eraelu tegelikkus on saanud kahemõtteliseks, tõde paistab meile selles, mis tagasitoomatult kaduma läinud, substants näib olevat ainult nõutuses, tegelikkus — maskeraadis (69).

Jaspersi analüüsis ei pane end maksma ei pessimismi ega optimismi meeoleu. Need oleksid põhjendatud ainult siis, kui kadunud objektiivsustele oodataks abi väljastpoolt teistelt objektiivsustelt. Kes kriisist tagasi tahab jõuda ürgsele tõelisusele, see peab ka seda meenutama, mis kaotsi läinud, peab abitu oleku põhjani läbistama, et jõuda endateostusele, peab käituma just nagu oleks tõeline see, mis mitte tõeline ei ole. Alles nii ta aimab seda, mis on tõeline ja elav. Just selle poolest erinebki Jaspersi ajaanalüüs omalaadsetest, et ta koondab kaasaegsuse probleemi ühte filosoofilisse põhiküsimusse, inimese eksistentsisse. „Inimesele inimest ennast meelde tule-
tada“ — see on Jaspersi analüüsi eesmärk. Situatsioonipildid, mida ta annab, peavad inimest äratama, tagasi juhtima algusele ja sihile, iseolemisele, millest riik ja vaim ammutavad verd ja tegelikkust. Ta situatsioonianalüüs on äratav prognoos. Ebaselgete otsingute ja ette-
tükivate teadahahtmist kriitiline vaatlemine, see jääb Jaspersi teose teeneks.

Positiivsete juhiste puudus, mis ilmneb Jaspersi teoses, on tingitud sellest, et meie kaasaegsuse võitlus on võitlus ilma kindlapiirde-

lise rindeta. See võitlus on õudne, sest ei teata, mille eest ja mille vastu võideldakse. Äsjane vastane muutub peatselt liitlaseks. Need, kes peaksid olema vastased, hoiavad kokku. See on kahe ajastu võitlus. Kuid üksikisik, kes sõna otseses mõttes on nende v a h e l, ei tea, kus ta seisab, ja keegi ei suuda teada, mis on lõplikult vana ja mis on otsustavalt tulevik (159 jj.).

Nõndanimetatud intelligentsi loidus ja tuimus, intelligentsi reet, seletub sellega, et ta substantsiks on igakülgne intellektuaalsusest valgustatud refleksioon. Iga objektiivsus tembeldatakse selles refleksioonis liigeses ruttamishoos kinnistatud ideoloogiaks. Osavasti ja isegi geniaalselt suudab Jaspers kummutada kriisimeeleolus maksvusele küündivaid alternatiive: emba-kumba. Need alternatiivid lihtsustavad meie situatsioonide problemaatikat, nagu alternatiiv kas v a i m või e l u. Ta võitleb aga ka nende alternatiivide pehmemdamise vastu sünteesides ja kompromissides, kus „emma-kumma“ asemele asetatakse „niihästi-kui“.

Nende alternatiividega seoses võib meenutada näiteks kasvatusprobleemi, mis seisneb selles, kas riik peaks kasvatusprobleemi jätma maailmavaatelistele rühmitustele hoolde või kasvatusprobleemi korraldama enda võimuga oma eesmärgi kohaselt, nagu seda näeme bolševismis ja fašismis. Esimest võimalust teostades ohverdame isiku- ja parteipoliitika koolitoomisega ehtsa osaduskonna vaimu ja kontinuiteedi, teisel juhul aga endateostuse võimaluse vaimses vabaduses. Kui aga, arvab Jaspers, kasvatus jälle peab saama selleks, mida ta oma parimail hetkil on olnud, nimelt inimese ise-olemise võimaldamiseks ajaloolises pidevuses, siis saab ta seda ainult usus, et ta koos õppevaljusega kaudselt vahendab ka vaimset elusisu. Kuid just selle jaoks ei ole anda kindlat retsepti (97).

Jaspers hävitab kriitilises vaatluses avaliku elu positsioonid, kuid ta ei saa jõuda positiivsetes konsekventsides kaugemale kui ainult postulaatideni. Teisiti polegi see ka võimalik. Sest kui esemeliseks kujunenud või esemeliseks mõtestatud tegelikkus (reaalsus) hävitatakse igakülgsest valgustatud kaasaegse inimese teadvuses, siis on paratamatu, et ta enda positsioon asetseb kuski sügavamal pinnal, mida aga ei saa programmiliselt fikseerida. Sääraseks sügavamaks põhjaks on iga üksiku inimese ise-olemine, millele võime apelleerida, teadmata, kas sealt vastu kajab tahtmine produktiivsele loomingle. Nivelleeritud massinimese olemise asemel on vaja tagasi pöörduda ehtsasse isedusse. Selles iseduses leiame ainsa tõelise tegelikkuse, sest

ainult tema on võimeline looma uut ühendust transtsendentsiga, mis pole ju lõplikult kadunud, vaid on end meie eest ainult peitnud.

Ligemalt seda mõttekäiku fikseerides võime küll kahtlematult öelda, et Jaspersi ise-olemine on oluliselt sama, mis S. Kierkegaardi „üksiku“ „eksistents“. Oli ju Jaspers see, kes ühes oma varasemas teoses (*Die Psychologie der Weltanschauungen*) saksa filosoofilisele publikule eduga tutvustas „ei-miski“ ees seismist ja mida ta jätkab kasvõi selleski, et ta endaleidmist seob meie olemises hülgamatult ilmutuvate „äärmussituatsioonidega“ nagu surm, kannatus, võitlus, süü. Ongi ju mõisted „iseolemine“, „eksistents“ jne. eriti Kierkegaardi poolt selles radikaalses tähenduses tarvitusele võetud. Ka käesolevas teoses mainib Jaspers seda taani filosoofi, kui saatusliku üksildumise nihilismi ilmutajat, „kes tahtis kristlust tema ürgses ehtsuses“, kes „ei saa ajale näidata ,mida see tegema peab, küll aga tuntavaks teha, et see on ebatões“ (13). Nagu Kierkegaard, nii ei taha ka Jaspers olla absoluutse õndsuse prohvetiks. Kuna Kierkegaard oma aja võimaluste kohaselt tahtis olla tõeline kristlane, siis ta tõusis ahastuses üksinduvast eksistentsist personaalsele jumalusele. Ent Jaspersit, kes sööstab „ei-miski’sse“, ei võta vastu enam religioosne usu-ime, vaid „ise-olemise jõud uskmatuses“ (*„die Kraft des Selbstseins in der Glaubenslosigkeit“*, 181).

Jaspers sekulariseerib kristliku antropoloogia, mis eristab inimeses vaimse ja ilmaliku inimese. See dualism moodustab sügavama põhja, millele Jaspers kõikjal tagasi läheb, ja võimaldab tal eestleitud alternatiive relativeerida ja kogu analüüsi koondada küsimusele, kas sõltumatu inimene oma endateostatud saatuses veel võimalik on (189). See võrdub aga küsimusele, kas inimene suudab (*kann-können*) vaba olla. Seda küsimust ei vasta mingi objektiivne teadmine: psühholoogia, sotsioloogia või antropoloogia. See küsimus tühistab iseenda, sest inimese olemus ei ole mitte mingi konstateeritav objektiivne asjaolu. Küsimust vabadusest võib mõistlikult seada ainult see, kes omab võime vaba olla. Apelleerida sellele ürgelisele, esemetule vabadusele, milles me oma eksistentsi haarames, seda peab Jaspersi filosoofia keskseks ülesandeks. Nii moodustab „eksistentsi valgustamine“ (*Existenzerhellung*) tema süstemaatilise teose keskse osa, mille eel käib objektiivse tegelikkuse uurimine (*Weltorientierung*) ja millele järgneb transtsendentsi otsimine „metafüüsika“ osas.

Filosoofia, eksistentsile apelleerides, lööb inimese hõljuma objektiivsuse ja subjektiivsuse vahele, nii et ta ei saa ei ennast kaotada objektiivsusse ega unustuda subjektiivsusse. Filosofoerimine on „mõt-

lemine, mis minu endateadvust muudab“ (*Philosophie*, Eessõna). Me sammume läbi elu ja maailma kui Sokrates, kes elab selles kategoorias, milles ta mõtleb: teadvas mitteteadmises.

Ent Jaspersi filosoofia ei jää peatuma eksistentsi valgustamise juurde. Iseduse olu kui sisemise vabaduse reaalsus (Kant'i järgi), mida me vahetult tunnetame, ei ole mitte veel olu üldse. Vaid eksistents transsendeerib ü h e l e, olule, mida otsiskleb metafüüsika. Maa-ilm ja eksistents on vaid märkideks sellele, mis ise on sealpool mõlemaid. Kuid see, kuidas metafüüsika teostub salakirja (*Chiffreschrift*) lugemises, transsendentsi tunnetamises immanentsete kujundite kaudu, see ei kuulu enam siia.

B. M. Heidegger.

Eksistentsifilosoofia mõistmine Jaspersi käsituses, ka tema süstemaatilises teoses *Philosophie*, 1932, ei eelda niipalju filosoofiliste üksikprobleemine tundmist kui Heideggeri põhjanev teos *Olu ja aeg*. Just selle tõttu, et Heidegger „uue alguse“ teadvuses energiliselt asub igivanade tunnetusteoreetiliste, loogiliste ja ontoloogiliste küsimuste lahendamisele, kindlustab ta teosele kestvama ja sügavama mõju. Ta on saanud Edmund Husserli fenomenoloogilises koolkonnas põhjaliku koolituse. See koolitus koos ilmse andekusega võimestab teda tööinimese visadusega asuma eelarvamustega kooritud küsimuste avarale ja sihikindlale lahendamisele. Sama kannatlikkust nõuab see teos ka lugejalt. Mitte ainult muulasele, vaid ka saksa filosoofilisele lugejale valmistab see teos suuri raskusi. Sest Heidegger moodustab uhkelt mõisteid liitsõnade abil, mis otse hämmastavad. Ja ta ei näi tundvat erilist aukartust keele omapära vastu seal, kus on vaja jõuda uutele tunnetustele või neid väljendada. Loodan, et Heideggeri filosoofia tutvustamiskatse saamatust andestavad kõik, kes tunnevad selle raskepärast.

Ka Heideggerile on filosoofiline teadmine oluline teadmine, mis uuendab inimest. Ka tema tahab apelleerida inimese ürgelisele vabadusele. Kuid ta ei tee seda nii vahetult kui Jaspers. Nagu eespool (lk. 71) mainitud, püüab ta „olu“ mõistet käsitada lähtudes inimese eksistentsist. Heidegger, kelle soontes tuikab tubli metafüüsiku verd, seab endale eesmärgiks üldise fundamentaalontoloogia põhjendamise. Kuid alles eksistentsi analüüs võib õige ja soodsa pinna luua selle

ülesande lahendamiseks. Sest küsides „mis olu on“, liigume juba olu mõistmises, ilma et võiksime mõisteliselt fikseerida, mis see „on“ tähendab (5). Olu mõistmine on inimese eksistentsi iseloomustav põhiline fakt. Meie, küsijad, oleme juba olevad ja seepärast eeldab oluküsimuse läbitöötamine inimese kui oleva läbianalüüsimist tema olu suhtes. Seda olevat, kes on puudutatud olust ja seepärast olu järele küsib, nimetab Heidegger siin-olemiseks (Dasein). Olu ennast aga, millesse meie olumõistmises suhtume, nimetab ta eksistentsiks (12). Inimese oluviisi nimetamisel verbaalset vormi terminiga siin-olemine on oma tagamõte. Inimese *essentia* on ta *existentia*. Heideggeri arvates eraldab inimest kõigest muust olevast see, et inimene tähtsaks peab olu mõista. Ja kuna olu on üldisim filosoofia põhimõte, siis võiks seda asjaolu teiste sõnadega väljendada järgmiselt: inimese tähtsaimaks iseloomujooneks on filosoferimine. Ent see olumõistmine pole mitte paljas teoreetiline akt, vaid põhiline sündmus, milles on kaalul inimese enda saatus. Käik ebaselgelt olumõistmiselt selgele tunnetamisele on ühtlasi inimliku olemise põhidraama ja võrdub meie tõusmisele ebaehtsast eksistentsist ehtsale eksistentsile.

Heideggeri teose püsima-jääv väärtus seisneb konkreetsetes siin-olemise struktuuranalüüsides. Me mainime allpool mõningaid neist analüüsides, mis puudutavad 1) siin-olemise põhikonstitutsiooni kui maailmas-olemist (*in-der-Welt-sein*), 2) olemise olu kui muret (*Sorge, cura*) ja 3) ajalikkust kui mure ontoloogilist mõtet (*Sinn*). Need analüüsid on vajalikud, sest ilma nendeta pole võimalik mõista seda, mida Heidegger inimesele oluliseks peab, nimelt seda, et inimene tahab ja suudab tervik olla ja tõusta ehtsale eksistentsile.

Tunnetusteoreetilisele „üldisele“ teadvusele on maailm selle kogum, mida me teadvuse kaudu oleme avastanud. Ent see maailma mõiste on tuletatud, mitte ürgeline. Muidugi, asjad, mis meile esinevad, on maailmas. Maailm on eeldatud, kui meile asjad esinevad. Ent meile esinevad nad ümbrusest. Maailma mõistele me lähime, kui põhjalikult analüüsime enda olemise viisi selles ümbrises maailmas. Sõnas „ümbritsev maailm“ on vihjatud teatavale ruumilikkusele, sest asjad on siin meie „ümber“. Heidegger näitab, et ruumi mõistet määratleb mõiste maailmast, milles me eksisteerime, mitte aga ümberpöörduvalt, nagu see esineb Descartes'il, kes tahtis maailma olu, kui *res extensa*, interpreteerida lähtudes ruumilikkusest (66).

Asjad, millede keskel meie tõeliselt elame, on enne muud käsitsetavad tarbeasjad meie elulises praktikas, nad on *pragmata*. Heideg-

geri põhiline väide seisneb selles, et mitte maailma teoreetiline vaatlemine ei võimalda meile milgi viisil muretsevat, praktilist käitumist maailmas, vaid üldse alles tarviduste eest hoolitsevais toiminguis esmakordselt konstitueerub nende riistade olu ja tunnetamine, mõistmine. Nende kui riistade adekvaatne tunnetamine toimub selles, et meie nendega midagi teha mõistame. Praktilises talituses on inimesele juba maailm avastatud, ilma et teda teoreetilises vaatluses tundma oleks õpitud. Kontemplatiivne vaatlemine, nii terav kui see olekski, ei suudaks avastada tarberiista (*Zeug*) (69). Meie traditsiooniline tunnetusteooria on peagu eranditult tähelepanu koondanud esemeile, millede oluviis konstitueerub teoreetilises vaatluses, kus asjad pole mitte käsitletavad, saadaval (*zuhanden*), vaid ainult presentsed (*vorhanden*). Tunnetusteoorias „õigeks“ peetud tunnetus, kus asjad esinevad ainult presentsetena, on tõeliselt ainult vahetu praktilise olu- ja elumõistmise „puudulik“ moodus ja selle interpretatsioon.

Selles vahetus olu- ja maailmamõistmises, milles asju kohtame kui käsitletavaid, selles hoolitsuses või muretsuses (*Besorgen*) igapäevaste tarvete eest, kus me neid võtame kui tarbeasju, kus käime või seisame „tänaval“, istume „toolil“, sööme „taldrikult“, elame „majas“ jne., kõiges selles me avastame ürgeliselt asjade maailma. Mitte aga pole need asjad enne nende spetsiifilist tarvitatavust presentsed, ega asjade tarvitatavus, sobivus, kõlblikkus jne. ainult presentsete asjade „omadused“. Nende asjade spetsiifiline tarvitatavus on nende asjade substanttsiaalne „mis“, nende ürgeline „ise-endas“ olemine (71). Need asjad, mida me käsitleme, on meile ikka „mingiks otstarbeks“, nad on valmistatud millestki ja nad on ikka „kellegi“ jaoks, kelle eksistentsi nad võimaldavad. Nende asjade tähenduslikkuste pidev seos moodustab meie igapäevase siin-olemise maailma. Alles kui see olu-pidevus katkeb, mis inimese elu maailmas iseloomustab, muutuvad asjad paljalt presentseteks, milliste suhtes seos laseb ennast matemaatilisel funktsionaliseerida.

Kes tahab, võib selles analüüsis palju sugulust leida Bergsoni filosoofiaga, mis degradeerib ratsionaalse tunnetuse inimese elulise käitumise lahjendatud ja tuletatud mooduseks ja mis võitleb, samuti kui Heideggeri analüüs, substanttsiaalse olu staatilise käsituse vastu. Ainult Heidegger toob Bergsoni mõttekäigud ebamääraste konstruktsioonide sfäärist tegeliku kogemuse tasemele.

Ent kas see „maailm“, mida Heidegger näitab, pole „subjektiivne“? Aga kas, küsiks Heidegger omakorda, teaduse poolt „objektiivseks“ peetud maailm, millel puudub käsitletavuse ja väärtuse ka-

rakter, on tõepoolest objektiivne? Kas matemaatiliselt-füüsikaliselt tõlgitsetud „loodus“ pole samuti uue-aja eurooplase poolt „subjektiivselt mõtestatud“ kui „tehniliselt“ vallutatav maailm?

Tunnetuse subjektivismi ja objektivismi küsimus on kasvanud tunnetusteooriast, mis tunnetava subjekti ja tunnetatava objekti enne nende eraldamist teineteisele vastu seab. Ent just niisuguse tunnetusprobleemi seade vastu Heidegger võitlebki. Ta sammub energiliselt edasi suunas, mis uuemas filosoofias on läbi löömas, kus tunnetust käsitatakse kui olusuhet (*Seinsverhältnis*) (N. Hartmann, M. Scheler), ja tahab tunnetusprobleemi võtta radikaalsele revisjonile: „tunnetamine on üks maailmas-olemise oluviis“ (61). Sellest on tingitud ka tema analüüsi algus, mis väldib lähtekohta subjektist või objektist: siin-olemise põhikonstitutsiooniks on „maailmas-olemine“. Seejuures ilmneb muidugi kummaline situatsioon: tunnetamine on juba eeskätt selles maailmas, mida ta (traditsioonilise tunnetusteooria aluste kohaselt) subjekti transtsendeerimisel alles saavutada tahtis (61).

Ka nn. „välismaailma antuse problemaatikat“, seda terve inimõistuse ja filosoofia skandaali, püüab Heidegger omalt seisukohalt tuulutada. „Reaalsuse-teadvuse on üks maailmas-olemise viis“ (211). Ta tahab lauses „*cogito, ergo sum*“ seda osa sisuliselt uuesti analüüsida, mida Descartes analüüsimata jättis, ja nimelt „*sum*“. Sellega pole välismaailma probleemi mitte olematuks tehtud, vaid ainult nõutud, et baas, millel seda lahendada, ei moodustuks ainult (presentsete asjade) tunnetuses, vaid eriti just inimese kui ihulis-hingelis-vaimse olevuse maailmas-olemise analüütikas. Ja selles võib leida, et maailm, milles esinevad asjad ja inimesed, on antud afektiivses dispoitsioonis, „meeleolu“ (*Befindlichkeit, Stimmung*), kui siin-olemise mooduses. See ei tule „ei väljast“ ega „seest“, vaid tõuseb kui maailmas-olemise viis maailmas-olemisest endast (136), sügavusest, milles „väline“ ja „seesmine“ veel eraldumata.

Heidegger püüab üksikute seikade analüüsis selgitada ühtlast ja terviklikku siin-olemise fenomeni. Ent kuidas tuleks käsitada meie siin-olemise olu ennast ja kas tuleb see olu nähtavale mõnes terviklikus meeolelu mooduses?

Meie siin-olemise olu tähistab Heidegger kummalise mõistega „mure“ (*Sorge, cura*). Kuid seda mõistet ei tule käsitada mitte sõna tavalises tähenduses (mure on keerukas nähe, mida Heidegger temale omase sõnastusega defineerib: „*Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein bei (innerweltlich begegnenden Seiendem)*“ (192). Saadagu

✓
sellest nüüd targaks!). Mitte et inimesel on mure, vaid inimene omas siin-olemises on mure. Selle mõistega ei taha Heidegger väljendada pessimistlikku elukäsitust, kuigi ta kaldub käsutama elu kui „koor-
mat“ (näit. lk. 134). Mures põhjeneb võimalus olevat üldse tema olus mõista. Ja säärasena astub mure mõiste niisuguste abstraktselt käsi-
tatud mõistete asemele, nagu „mina“, „absoluutne teadvus“ jne., mis
saksa idealistlikus filosoofias pidid tähistama inimese olumõistmist
võimaldavat põhistruktuuri. Ent siin pole tegu ainult ühe mõiste
asendamisega teisega, vaid sellega, et „mina“ ja „absoluutse teadvuse“
mõiste inimese kui terviku analüüsist ei lähtu. Heidegger tahab kord
juba tõsiselt suhtuda ammu korratud nõudesse, võtta filosoferimise
lähteks kogu inimest.

Heidegger arvas leidnud olevat ühe meeolulise seisundi, milles
meie siin-olemise olu eriti selgel viisil on avastatud, ja nimelt hirm-
mus. Oma arvamuses on ta kiindunud eriti K i e r k e g a a r d i (selle
teose *Hirmu mõiste*) põhjal. Hirm ilmutab meile seda osa eksistentsis,
mis meie banaalses, igapäevases siin-olemises kipub kaduma minema.
Igapäevases elus elame nagu elatakse, toimime nagu toimi-
takse. Me pageme iseenda eest, oma enda otsustuste ja endateos-
tuse eest sellesse anonüümsesse maailma, kus elab „*monsieur tout le
monde*“ (Heideggeri, *das „Man“*).

Hirm tõkestab meie igapäevase eksistentsi tsentrifugaalset enda-
kaotust. Ta asetab meid tühjusse, ei-miski ette. Me kramplikult tõm-
bume endasse ja maailm nagu kaob meie ees. Me kardame teatud
asja või sündmust, aga hirmus hakkab meil õudne, sest asjad ja meie
ise vaibume ükskõiksusse, me oleme jõuetud anduma maailmale ja
pöörama talle oma huvi (*Die Angst offenbart das Nichts*. Vt. tema
esiloeng: *Was ist Metaphysik?* Bonn 1929, lk. 17).

Kui me elaksime ainult hirmus, siis me nähtavasti ei saaks üldse
anduda sisemaailmsele elule. Seda elu võimaldab vist küll hirmule
vastupidine meeoluline seisund, milles maailm võib saada koduseks
ja tuttavaks. Heidegger väidab nüüd, et selle maailmas-kodus-ole-
mise-tundega üheaegselt on seotud hirm, mis meid alati hoiab „ei-
miski“ kui põhjatu kuristiku kohal. Alles see alaline hoidumine „ei-
miski“ (*Nichts*) ees laseb inimest olevat kui niisugust kohata. Ilma
sellela poleks ei ise-olemist ega vabadust (samas 20). Hirm indivi-
dualiseerib. Ta asetab meid äärmise ja vältimatu võimaluse — surma
ette. Inimese olemine on „*Sein zum Tode*“. Ise-olemine ja vabadus
toimub selles, et me selle vältimatu võimaluse enda vabasse tahtmusse
võtame ning, hädast vooruse teinud, ennast teostame.

Heideggeril omandavad elulised nähted just nagu teadusliku ja metafüüsilise iseloomu. Nii pole „ei-miski“ meie aru loogiline akt, vaid ta ilmneb vahetult meie eksistentsis ja moodustab aluse, mille liigub meie loogiline aru. Üldse eitab Heidegger traditsioonilist loogika esikohta filosoofias. Ka siin võib teda kõrvutada filosoofidega, nagu Simmel, Bergson jt., kes väidavad sama. Heidegger samastab loogikat arupärase mõtlemisega, mis, kui mõtlemine millestki, on intentsionaalselt sihitud mingile esemelikkusele. Loogilises otsustuses esinev eitus (*Verneinung*) pole ürgeline. Ürgeline on vaid ei-miski, mis end ilmutab eluliste situatsioonide seoses. Ja alles sellele põhjeneb eitus, kui loogiline akt. (*Was ist Metaphysik?* lk. 11, 22).

Ka saamine, mis toimub ajas, on käsitatav meie siin-olemises. Aeg või ajalikkus (*Zeitlichkeit*) on meie olemise mõte. Üldiselt on teada, kuidas nn. elufilosoofias elu kõige põhilisemaks kategooriaks on hakatud pidama ajalikkust, milles elu esineb oma vahetus konkreetsuses, ja kuidas staatiline ontoloogia jõuetuks osutub pidevuse fenomeni ees. See, mida veel ei ole, mida enam ei ole, on, sellal kui ta möödub — ent kuidas saab ta üldse olla?

Aeg ei ole, vaid ta temporaliseerib (*zeitigt sich*) ennast, arwab Heidegger. Eksistents on aja konkreetne kehastus ja temporaliseerib ennast, kui ta selle, mis alles tulevikus või mis meie olemisse tulemas, võtab oma tahtmusse ja teostusse. Meie ehtis eksistents temporaliseerib ennast tulevikust. Ent sellest tulevikust eksisteerides tulen ma endateadvuses ja vabaduses tagasi sellele, kes ma olin, ja aktualiseerin selle.

Kas haarab tõeliselt see struktuur, millisena eksistentsifilosoofia meie elu dünaamikat käsitab, meie inimlikkude eluvormide (*bioi*) mitmekesisust? Eriti Heideggeri mõistete ja analüüside tihedus võib lugejat väaratada arvamusele, nagu oleks ta leidnud võtme, mis avab väravad meie inimese olemise mõistmisele. Ka eksistentsifilosoofiat iseloomustab, nagu meie nooremat generatsiooni, eluligidus. Ja niisugune eluligidus on alati meeldiv, sest ta mõjub kainestavalt ja sunnib nägema elu ennast, mitte teooriaid. Ent kuidas sobib see eluligidus Heideggeri poolt üleoleva kindlusega teostatud konstkruktsioonidega? Kahtlust äratab just asjaolu, et Heidegger, lähtudes inimese olemise analüüsist, jõuab ümmarale, suletud süsteemile. Ja paratamatult tekib küsimus, kas ja kuivõrd ta on suutnud arvestada eluvormide mitmekesisust.

Kui silmitseme ligemalt selle filosoofia leiutatud elu struktuurvalemit, kas ei paljastu ta siis ühe tüüpilise maailmavaatelise seisundi üldistusena? Heidegger katsub küll, niipalju kui üldse võimalik, formaliseerida meie lääneeurooplase kristliku teoloogia mõju all arenenud moraaliteadvuses esinevaid mõisteid. Aga vaevalt saab nägemata jääda, et tema analüüside tagapõhja moodustab eetiline dualism, see nii iseloomulik joon kristlikule maailmavaatele.

Heideggeri teeneks jääb, et ta on terava pilgu ja mõttega läbistanud teatavaid elu momente ja neid oma fenomenoloogilise aparaadiga valgustanud. Paraku on ta mõnelgi juhul talitanud vägivaldselt. Nõnda näiteks hirmufenomeni analüüsis, milles hirmule omistatakse kindlasti suurem tähendus meie vaimuelu vabastusel, kui see õigustatud. Tarvitseb ainult meelde tuletada Schilleri sõnu, et ainult mängus on inimene tõsiselt vaba, või et ainult luuletaja on tõeline inimene. Heideggeril võime kindlasti konstateerida vaatliku, kontemplatiivse seisundi alahindamist vaimse vabaduse saavutamisel. Kontemplatsioon ei ole mitte passiivne vahtimine, nagu näib Heidegger arvavat. Asjusse distantsist suhtuda, nende tähenduslikkust tabada ja neid tähenduslikkusi väljendada, need tegevused põhjenevad kõik teatud kontemplatiivses seisundis, millest kasvavad kunst, metafüüsika, religioon. Neid nähtusi meie vaimse vabaduse saavutamisel tähtsusetuks pidada tähendaks karmi reaalsuse kõrval hoopis unustada meie eksistentsi ideaalsed alused.

Heidegger näib jõudnuvat ainult seetõttu teravale dualismile inimese olemuse määratluses, ehtsa ja ebaehtsa eksistentsi radikaalsele vastuseadmisele ja kontemplatiivse seisundi alahindamisele, et ta on lähtunud hirmu fenomenist. Selle analüüsi tulemuse ta laiendab tagant järele eksistentsi olemusstruktuuriks üldse. Mõnest teisest fenomenist lähtumisel kujuneks inimese olemusstruktuur teistsuguseks.

Kuid veel enam. Eksistentsifilosoofia tahab inimese olemust määratleda, minnes mööda objektiivsest vaimust.

Kui varemail ajal öeldi, et humanistlik kultuur teeb inimesed iseendast õndsaks, siis nüüd kaldutakse teise äärmusse ja tahetakse isegi filosoofilises analüüsis tema tähtsust üldse maha salata. Kriisi meeoleu, mis on vallutanud meie teadvuse, on ju tekkinud sellest, et osaduskond on muutunud ebaehtsaks. Kuid ebaehtsusest võib ju alles seal juttu olla, kus eeldatakse ehtsust. Ja kuna osaduskond, see, millest me osa võtame (vdl. Platoni „methexis“) ei evi, nagu personaalne vaim, ise endateadvust, siis ei saa ta ka oma ehtsuse kriteeriumi

evida. Seepärast näeme seal, kus objektiivne vaim liialt võimust võtab või ebahehtsaks muutub, korduvalt esile tõusvat õigustatud nõuet, pöörduda subjektiivsesse sisemusse ja kõlblalt uuenduda. See on õigustatud motiiv, eriti vastukaaluks teisele äärmuslikule arvamusele, et tõde on alati „objektiivse vaimu“ poolel. Kultuorientusiasm on sama ühekülgne kui eksistentsientusiasm. Inimene ei ela mitte ainult personaalses vaimus, vaid ka objektiivses vaimus. Säärase tervikuna on ta suutnud ajaloo jooksul toota sisaldusi, mis meie elu teevad elamisväärseks. Need elusisaldused suudavad meid ka vabastada paljaist vulgaarelu köidikuist. Aga kus lõpeb vulgaarelu, argipäevane eksistents ja kus algab tõeline, ehtne eksistents? Kas see dualism on üldse paikapidav? Kas ta on reaalne meie kaasaegses inimeses? Kas see põhjatult sügav elupidevus, millest elufilosoofide eeskujul ka eksistentsifilosoofid kõnelevad, on tõesti tabatav, nagu nad arvavad, nii otsesel teel, palja endameelestuse ja sisemuse vabaduse haaramise teel? Püüd, seda sügavat elupidevust tabada otsesel teel viib paratamatult irratsionalismi ja müstikasse. Me tunnetame teda ainult väärtussisude kaudu, mida ta ajaloo jooksul tootnud. Inimese olemusstruktuuri ei saa kindlaks määrata analüüsimate objektiivset vaimu ja selle väärtussisude kandejõudu üksiku indiviidi suhtes. „Elumeelestus teeb küll sügavmeelseks, kuid ajalugu teeb vabaks“, väitles Dilthey Nietzsche vastu, kes vahetult tahtis tunnetada seda, mis inimene on, arvestamata inimest ajaloolise olevusena.

5. „TEADUSE-KRIITIKA“ PRANTSUSE FILOSOOFIAS.

A. L. Brunschvicg.

1.

Sellal kui saksa filosoofiline mõtlemine juba läinud sajandi lõpul, eriti aga alates käesoleva sajandi algusest on pööranud erilist tähelepanu vaimuteaduslikule uurimisalale, läbib prantsuse filosoofiat läinud sajandi teisest poolest alates võimsa mõttesuunana n. n. teaduse-kriitika (*la critique de la science*). Seejuures mõeldakse sõnaga „*science*“ eeskätt matemaatikat ja matemaatilist loodusteadust. Mitte aga, nagu inglased, niihästi „eksaktset“ kui ka kirjeldavat loodusteadust. Juba sellest sõna toonitatud eriilmest võiksime välja lugeda prantslastele omast tunnetusideaali. Võiksime selles näha peegeldatuna läbi sajandite pidevat prantsuse filosoofilis-teaduslikku traditsiooni, mis on orienteerunud ratsionaalse tunnetuse ideaalil ja omistab teaduslikkuse kõrget väärikust ainult ratsionaalse deduktsiooni kaudu seotavatele ja tuletatavatele tunnetustele.

Inimlik mõistus on loonud võimsa objektiivse kujundi, ratsionaalse teaduse, ja andnud meie lääne-euroopa vaimsele maailmale ilme, mis laseb teda eraldada kõigist teistest kultuurkondade vaimsetest maailmadest. Filosoofiline „teaduse-kriitika“ tahab olla selle inim-mõistuse, *raisoni (ratio)*, kriitikaks. Kuid millise õigusega ja milliste kriteeriumidega asub filosoofia sellisele kriitikateele? Mäletatavasti just läinud sajandil tekib filosoofia ja loodusteaduse vahel äge vaidlus selle üle, kas on filosoofial üldse mingit õigust ja alust segada end loodusteaduslikkude tunnetusalade valdkonda. Küll püüdis filosoofia oma nõudlusi alla suruda miinimumini. Kuid mida aramaks ja vähenõudlikumaks muutus filosoofia loodusteaduste suhtes, seda

iseteadlikumalt hävitas loodusteadus filosoofia vähenõudlikudki pretensioonid. Loodusteadlaste silmis osutub koomiliseks filosoofide püüid kokku võtta ja kasutada loodusteaduste saavutisi üheks ümmaraks maailmapildiks. Sama koomiliseks osutub filosoofide püüid teadusele meelde tuletada ja esitada teaduse poolt lahendamatu küsimusi, just nagu loodusteadlased ise ei teaks, millised küsimused on üldse lahendatavad nende käsutuses olevate ja legitimeeritud meetoditega ning millised küsimused on mõttetud. Ja kas ei osutu filosoofia loodusteadusele isehakanud ja ebasoovitavaks sõbraks ka sel korral, kui filosoofia tahab asuda loodusteaduslike meetodite ja eesmärkide kriitikale.

Filosoofia ajaloos kohtame paljude õnnestunud intuitsioonide kõrval ka väga palju näiteid filosoofia äpardumistest. Sageli jooksevad filosoofid kuivale, kui nad asuvad loodusteaduslike teooriate kriitilisele vaatlusele. Isegi äärmiselt ettevaatlik I. Kant komisitas mitmel puhul nende teooriate taha. Vaimustus Newtoni loodusteadusest juhtis teda veendumusele, et printsiibid, mis on vajalikud teataval ajal teatavale loodusteadusele, on muutumatud ja vastuvaidlematult endastmõistetavad. Auguste Comte näiteks pidas vastuvaidlematuks, et on täitsa võimatu tunnetada midagi planeetide keemilisest koostisest. Kuid see „võimatus“ muutus spektraalanalüüsi abil võimalikuks. Samuti püüdis Hegel *a priori* tõestada, et polevat olemas mingit seitsmendat planeeti. Kuid Leverrier arvutas ja Galle avastas Neptuni. Teaduse ja filosoofia ajaloost võidakse säärase näidete arvu hulgaliselt suurendada.

Kuid vaatamata neile äpardumisile filosoofide poolt ja arvestamata ebaõnnestunud küsimusseadet loodusteaduse ja filosoofia piiritülides, peab siiski möönma, et viljakas mõlema ala koostöö ja vastastikune mõistmine on võimalik ja peab olema võimalik. Filosoof peab teadma, et kõneldes teadlastega eksaktselt teadusest peab võtma aluseks tegeliku teadusliku töö mõiste, mitte aga oma moodustatud mõiste. Teiselt poolt tunnetavad aga loodusteadlased, et alistades oma mõtlemis- ja tööviise kriitikale, nad seavad endile ülesanded, mis kannavad filosoofilist ilmet, ja seepärast ei tarvitse nad põlglikult vaadata filosoofia kriitilisele ja loogilisele toimingule. Prantsuse filosoofiline „teaduse-kriitika“ on olnud õnnelikus seisundis sellepolest, et siin õieti kunagi pole olnud säärast vaidlust filosoofia ja loodusteaduse vahelise piiritüli küsimuses kui näiteks Saksas. Ampère, d'Alembert, Cournot, Milhaud, Duhem, Poincaré, Le Roy, Meyerson on ühtaegu filosoofid ja loodusteadlased

või matemaatikud. Säärane personaalne unioon filosoofia ja teaduse vahel laseb mõista niihästi prantsuse filosoofia ratsionaalset tunnetus-ideaali kui ka seda tähelepanu, mida pööratakse filosoofiale prantsuse vaimuelus üldse.

Alljärgnevas lühikeses kirjutises „teaduse-kriitika“ üle prantsuse filosoofias on peatatud kahel silmapaistval filosoofil, Léon Brun-schvicgil ja Émile Meyersonil. Viimane neist esitas puhtakujulisemalt ja huvitavamalt *critique de la science*'i, püüdes sellejuures näidata inimvaimu loomisvõimet tunnetuslikus tegevuses. Esimese puhul on meil aga võimalus näidata „teaduse-kriitika“ ühendust Kant'i krititsistliku filosoofiaga. Ühtlasi selgub just L. Brunschvicgi puhul, et teaduse-kriitika võitleb ühelt poolt nn. empiristliku positivismi vastu, mis laialiselt levinud teadlaste endi hulgas ja teiselt poolt ratsionaalse metafüüsika vastu.

2.

Ka välismõjudest, milledele alistub prantsuse filosoofia, valib prantsuse sisetraditsioon ainult selliseid, mis milgi viisil on edasi arendanud loodusteaduste mõtet inimese vaimuelus ja tema tõeväär-tust. Sellal kui Kant'i filosoofia mõjub Saksas eriti vaimse elu filo-soofia elustamise suunas, muutub ta äratus prantslastele viljakaks just selles tema süsteemi osas, mis on tuttav „puhta mõistuse“ nime all, ja käsitleb loodusteaduslikku ja matemaatilist tunnetust. Kuid ka siin on Kant ainult äratajaks, mitte aga selleks, kellele võiks toetuda tea-dusliku reaalsuse üksikasjalikul analüüsil. Küll saab läinud sajandi teaduse-kriitika Kant'ilt julgustust võitluses sensualistlik-positivist-liku empirismi vastu. Kuid ka ilma Kant'i filosoofia kaasmõjuta ei oleks kuigi tõenäolik, et Condillac'i ja Auguste Comte'i sensualistlik-positivistlik empirism oleks suutnud omandada kestva pinda prant-suse filosoofias. Ta ei oleks seda suutnud, nagu arvab K o y r é ühes „teaduse-kriitikat“ käsitlevas kirjutises, juba eeskätt selle filosoofilise ja teadusliku traditsiooni tõttu, mille kandjaiks olid D e s c a r - t e s ja L a p l a c e. Sest selles traditsioonis on ikka teatava määrani mõõtuandev Descartes'i unistus kogu füüsilise olu absoluutsest, apri-orsest tuletusest ja Laplace'i idee absoluutsest maailma-valemist, mil-lest võiks tuletada kogu füüsilist tegelikkust. Säärast ühekülgset maa-ilmavaatelist determinismi, kui „teaduse-kriitika“ eriprobleemi võiks ainult osaliselt ületada Kant'i krititsismiga.

Ja nii me näemegi, et juba esimesi varasemaid „teaduse-kriitika“ arendajaid Émile B o u t r o u x (*De la contingence des lois de la nature*, 1874, ühtlasi parima prantsuskeelse teose autor Kant'i üle), kes ründab seda determinismi ja kes vabadust peab kogu tegelikkuse aluseks, peab toonitama oma erinevust Kant'ist väga olulistes punktides. Ka Kant'ile on tegelikkus, mis antud tajus ja mille uurimisele on sihitud teadus, tingimatu ja determineeritud. Muidugi puudub sellel tegelikkusel Kant'i järgi metafüüsiline väärikus, — see tajutegelikkus langeb palja fenomeni tasemele. Boutroux arvates aga pole see tegelikkus, mida teadus tunnetab, paljas näivus. Kui tegelikkus tõesti la-seks end jäägita seletada ja tuletada, kui ta meie mõistusele tõesti läbipaistev oleks, siis küll moodustaks teadusliku mõtlemise ala kindla determineeritud maailma. Ent loodusteadus ei eelda mingit maailma-vaatelist determinismi, ja deterministid ei tohiks sugugi toetuda loodusteadusele oma väidete tõestusel, sest tegelikkus, mille uurimisele teadus on sihitud, sisaldab endas midagi, mis pole dedutseeritav, tuletatav, ta sisaldab midagi, mis on irratsionaalne.

Kuivõrd teaduse-kriitika võitleb sensualistliku empirismi vastu, näiteks matemaatik ja filosoof Henri Poincaré'l (mainin siinkohal tema laialiselt levinud raamatuid: *La science et l'hypothèse*, *La valeur de la science*), sedavõrd võib saada krititsismilt mõjusaid vastuväiteid. Kuid teaduslik olukord ja probleemistik on vahepeal niivõrd muutunud, et nende üksikküsimustega seotud raskuste ületamisel ei saa Kant kaugeltki enam olla juhtijaks. Tarvitseb ainult meenutada neid võitlusi, mida võideldi ühelt poolt entroopia, füüsikalise keemia, Herz-Maxwelli optika ja teiselt poolt mitte-eukleideslikkude geometriate, hulkade-õpetuse, aksiomaatika ümber. Sest niihästi Newtoni füüsika printsiibid, kui ka Aristoteelse loogika alused ja Eukleidesese geometria aksioomid pidas Kant ületamatuiks ja apriorselt tuletatavaiks. Need on aga eeldused, mis uuema teaduste arengu seisukohalt pole mitte enam endastmõistetavalt omaksvõetavad.

3.

Kuid ometi see, mis Kant'i idealistlikus krititsismis on püsiva väärtusega, ja nimelt empirismi ja ratsionalismi süntees, pääseb maks-vusele ka prantslaste juures. Tähtsamaid prantsuse filosoofe, kes seisab ligidal kriitilisele idealismile, on Léon Brunschvicg (sünd. 1869). Brunschvicg ei toetu, niivõrd nagu É. Meyerson, loodusteaduslikkude

uurimuste, produktiivsete loodusteadlaste meetodite ja arvamuste kui andmete psühholoogilisele interpretatsioonile, kuivõrd püüab kogu teadusliku vaimu ala filosoofiliselt ja nimelt idealistlikult uuesti läbi mõelda. Ta püüab luua sünteesi vastuolude vahel, mis tulid ilmsiks (logistlikes ja pragmatistlikes) seisukohavõttudes matemaatika kui teaduse põhialuste ja loodusteaduse olemuse ja mõtte suhtes. Mis puutub viimasesse küsimusse, siis erinevad Brunschvicgi vaated teiste omist, sest ta hindab erinevalt loodusteaduste tähtsust filosoofia põhjendamise seisukohalt. Sellal kui H. Bergsoni ja E. Le Roy' intuiitivism filosoofilisele tunnetusele peavad otsima hoopis uusi aluseid, sest nende arvates loodusteadus võib rakendust leida ainult piiratud elutute kehade alal, tahab Brunschvicg filosoofilist meelestust piirata inimliku vaimu kui teadusliku vaimu arenemise jälgimisega.

L. Brunschvicgi „vaimu-filosoofia“ (*la philosophie de l'esprit*) põhilisi väiteid on, et inimlik *ratio* oma sügavamas funktsioonis, mõistmises, on igavesti muutlikus arenemises. Seda *ratio* arengut on võimalik tõestada ajalooliselt ja nimelt teaduse kui vaimu objektivatsiooni ajaloo kaudu. Eriti matemaatika ja loodusteaduse ajalugu on filosoofilise meelestuse pärisesemeks. Kahes ulatuslikus teoses (*Les étapes de la philosophie mathématique*, 1914 ja *La causalité physique et l'expérience humaine*, 1922) tahab ta näidata, et meie mõtlemise vorm, mõisted, milledega opereerib meie mõtlemine, on ajalooliselt tingitud. Mõisted, nagu „cause“, „ratio“, seletus ja mõistmine, tähendavad tänapäeval midagi muud, kui seda, mida nendega tähistasid Platon, Aristoteles. Mis mõistusele näis käsitamatu, tumedana, irratsionaalsena, muutub aja jooksul mõistetavaks ja läbipaistvaks, kuna ta, tegeldes ikka uute probleemide kallal, muutub käsitamisvõimelisemaks. Ta suudab ikka enam irratsionaalset ratsionaliseerida. Irratsionaalsete arvude avastamine oli mõistusele esialgu tõeliseks „skandaaliks“, hiljem aga saavad nad endastmõistetavaks. Esialgu olid ratsionaalsed ja mõistetavad ainult diskreetsed suurused, täisarvud, kuna kontiinum oli irratsionaalne. Tänapäeval on pigemini vastupidiselt: ebapidevus näib meile irratsionaalsena ja mõistetamatu. Meie mõistuse enda poolt produtseeritud — matemaatilised — esemed näivad talle endale läbipaistmatuina ja läbitungimatuina, ja neis sisaldub suhteid ja omadusi, mida me neis võime avastada. Me leiame ja avastame matemaatilisi fakte, mis on lihtsalt antud ja tuletatud seni, kuni meie mõistus nendega tegeldes omandab võime neid „mõista“. Tunnetused, mida inimlik vaim on omandanud, muutuvad vaimu funktsioonideks, *ratio* habituseks, mis

võimaldavad uusi tunnetusi. Iialgi pole teaduslik maailm valmis, nagu pole ka teaduse vormid kindlaks ja valmiks kujunenud. Tuleviku teadus ei sisaldu, nagu arvas Kant, olemasoleva või seni saavutatud teaduse vormides. Brunschvicg omistab, kõneldes H. Bergsoni sõnaga, teaduslikule mõistusele dünaamilise olemuse, mille *élan* ilmub ikka uute ja uute mõistete sünteetilises loomingus (*Les étapes*, lk. 567).

Henri Bergsoni intuiivismi teenet näeb Brunschvicg selles, et ta on võidelnud loogilise formalismi vastu ja näidanud, et mõistus pole mitte ainuliselt formaalne. Aru käsitus on muutunud paindlikumaks nähtavasti just Bergsoni mõjul. Aru on elav aktiivsus, mis igal hetkel ja ettenägematul viisil hävitab tõkked, milledele ta toetub ainult selleks, et neid kohe purustada. Kuid teiselt pool Brunschvicgi uus ratsionalism püüab kõike vältida, mis võiks viia anti-intellektualismile ja absoluutsele idealismile. Aru ja intuitsiooni radikaalne üksteisele vastuseadmine uuemas filosoofias pole midagi muud kui „ajaloo õnnetu juhtumus“ (*Les étapes*, lk. 452). Intuitsioon on vaid „aru sügav töö“ (*le travail profond de l'intelligence*).

Teinud nõnda aru paindlikuks ja liikuvaks, võib küll öelda, et Brunschvicgi ratsionalism peab ainsaks tunnetuse vahendiks aru ja et üks ja sama vaimne aktiivsus viib meid madalaimalt tunnetuse astmelt kuni teadusliku ja objektiivse, ikka enam avardatud ja sisemiselt käsitatud universumi läbitungimiseni.

Brunschvicgile pole olemas mõistuse igavesi vorme. Mõistus loob tunnetamise protsessis endale tegelikkuse ehk reaalsuse, ja arvestades kogemuse tingimatuid tarvidusi, peab ta osutama valmisolekut neid vorme muuta. Esememaailm näib meie mõistusele igakordselt uena, meie kogemusmaailm, ilmumitemaailm on pidevalt „saamises“. Meie kogemusmaailm on inimliku vaimu esemeline, objektiveeritud produkt, mis seab meie mõistusele probleeme, millede lahenduse järele kerkivad uued probleemid, mida pole võimalik vallutada vanade vahenditega. Maailm, millele meie vaim peab kohalduma, on õieti meie vaimu enda looming, tema objekt. Ta on vaimu korrelaat, mis muutub vastavalt vaimu seesmisele evolutsioonile. Loodus, võetuna sõltumatult vaimust, mis teda tunnetab, on Brunschvicgi silmis abstraktsioon, samuti nagu seda on teadus, võetuna sõltumatult tema „saamisest“ (*L'expérience humaine*, lk. 570).

L. Brunschvicgi idealism loobub maailma aprioorilisest konstrueerimisest, nagu seda tegid veel näiteks Descartes ja Kant. Descartes

sidus liikumise seadused Jumala lõpmatu täiuslikkusega ja tegi selle täiuslikkuse ratsionaalse intuitsiooni esemeks. Kant põhjendas looduse metafüüsika kategooriatele, mis omakorda tuletatud otsustuste loogikast. Brunschvicgi idealism on oluliselt seotud püüdega tunnetada inimvaimu tema ajaloos. Kui on õige, et inim mõistus on spontaanne aktiivsus ja et ta esimesed avaldused on teadvusetud, ja kui on õige, et inimene ainult aegamööda vallutab ja omandab oma vaimu, siis on küll selge, et ainult teaduse arengut jälgides me võime kindlaks määrata inimese vaimu endavallutamise tähtsamaid etappe. Sest inimvaim väljendub teaduses ja iga teaduse arenguaste tähendab ühtlasi inimvaimu endavallutamise arengut (*L'idéalisme contemporain 2*, lk. 176).

Brunschvicgi filosoofia lahkub õieti teaduse-kriitika alalt, kuna ta seab filosoofiale peamiseks ülesandeks teaduse arenguetappe meelestada inimese vaimu vallutamise arengu seisukohalt. Kuid ta on teravasti kritiseerinud teadusliku tunnetuse empiristlikku tõlgendust. Midagi ei sarnane vähem teaduslikule kogemusele, kui vahetus kogemuses antud väliste esemete konstateerimine. Vastupidiselt teaduse pragmatistlikule käsitusele näeb ta, et teaduslik mõtlemine moodustab tõelisi inimliku elu aluseid, mis meid tõstab kõrgemale instinktiivsest teadvusetusest ja vabastab meid subjektivismist ja materialismist. Matemaatika on näidanud inimesele tõe tõelist normi. Nii viib teoreetiline filosoofia elu-uuenduse, eluhoiaku küsimusile, praktilisele filosoofiale, nagu ta seda on eriti rõhutanud oma suures kaheköitelises teoses (*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 1927), mis on üldse prantsuse filosoofia viimase aja huvitavaimaks teoseks.

L. Brunschvicgi filosoofia tulemusena võiks märkida vastuvaidlematut võidukust empirismi ja ka Kant'i krititsismi suhtes. Brunschvicgi arvates käsitas Kant mõistuse ja kogemuse vahetust liigselt staatiliselt ja skemaatiliselt ja lahutas nad umbes nii, nagu me lahutame vormi, mis annab kuju taigale, koogist, mis väljub vormist (*L'expérience humaine*, lk. 608). Kant'i idealismi peab täiendatama empiirilise realismiga. Kant'i kausaalsuse-mõistest paistab, nagu tahetakse kogemusele ette kirjutada, mida ta peab olema. Brunschvicg pöördub aga kogemusele, nii nagu ta on, selgitades ajaloo eri ajastutel esinevaid käsitusi kausaalsusest. Sel teel loodab Brunschvicg teed rajada immanentsele, nii progressiivsele kui vastastikusele kriitikale, mitte ainult erinevate arvamuste sidumatule kogule. Brunschvicgi filosoofia on inimese vaimu ajaloo filosoofia.

B. É. Meyerson.

1.

É. Meyerson (sündinud 1859, surnud 1933. aasta detsembris) on kahtlematult „teaduse-kriitika“ silmapaistvamaid esindajaid kaasaegses prantsuse filosoofias. On tähelepanuväärne, et ta polegi päritolult prantslane. Ta on rahvuselt juut, sündinud Vene-Poolas, Lublinis, ja saanud keskhariduse Saksamaal. Samuti omandas ta kõrgema hariduse Heidelbergi ja Göttingeni ülikoolides. Alles 1882 siirdub ta Prantsusmaale, kus töötab esialgu keemikuna ja hiljem administratiivsel alal. Ent ta looming juurdub siiski nii sügavasti prantsuse teaduse-kriitika vaimus, et teda võib julgesti asetada selle vaimu representatiivsemate kujude esirinda.

Meyersoni teoseid iseloomustab laialdase loodusteadusliku ja matemaatilise ainestiku põhjalik valdamine, mis oma asjatundlikkusest ilmselt imponeerib ka eriteadlasile. Sellele lisandub aga veel käsitluse selgus, mis ta teosed teeb, kuigi vahest ainult teatava määraneni, mõistetaivaiks ka filosoofiliselt huvitatud üldsusele. Tema harukordselt mitmekülgsest mõtestikust püüan piiratud ruumalal esitada ainult tema „seletuse“ („eksplikatsiooni“) mõistet.

1908 ilmub ta esikteos *Identité et réalité*. See teos on nõudnud autorilt ligikaudu kakskümmend aastat kestnud eeltöid. Esikteoses avaldatud õpetuse originaalsust püüavad avaramates perspektiivides edasi arendada 1921 ilmunud kaheköiteline *De l'explication dans les sciences* ja 1925 ilmunud *Le déduction relativiste*. Viimasena mainitud uurimus peab andma vastuse küsimusele, kas üldine relatiivsuse teooria ei ole vastuolus Meyersoni esimeses teoses esitatud õpetusega teaduslikust mõtlemisest. Vaevalt kaks aastat enne surma (1932) ilmutas ta veel eruditsioonilt võrratu kolmeköitelise *Du cheminement de la pensée*.

É. Meyersoni teosed taotleavad mõistuse üldist teooriat. Esimesed neist uurivad peamiselt teaduslikku mõtlemist. Kuid järgnevad teosed, eriti viimane, püüavad teadusliku mõtlemise analüüsi tulemusi laiendada kogu inimliku mõtlemise alale. Ja olgu kohe eeskätt toonitatud, et esimeste teoste tulemused säilitavad oma maksvuse. Teaduslik mõtlemine ei erine oma olemuselt elteaduslikust, primitiivsest mõtlemisest.

É. Meyerson leiab, et meie mõistus oma olulistes põhijoontes on muutumatu. Inimlik „mõtlemismasin“ „töötab“ tänapäeval just samal viisil nagu varemil ajal. Meyerson algas oma uurimistööd keemia ajaloo jälgimisega. Ja juba siin selgus, et inim mõistus sammub oma aastatuhandeid kestnud looduse tunnetuse püüduks ikka samu teid, kuigi see, mida nimetame eri ajastutel teadmiseks, võib erineda sisult ja vormilt. Seda väidet tõestab Meyerson (teoses *De l'explication...*) sel teel, et ta annab põhjaliku ja iseenesest juba uusi tõdesid avastava analüüsi Hegeli loodusfilosoofiast ja kõrvutab selle siis Aristotelese omaga. Nende kahe filosoofi enam kui kahetuhande aastaga lahutatud süsteemid osutavad oma põhitendentsides üllatavat analoogiat.

Raske on uurida meie mõtlemisprotsessi vahetult. Kõige paremini õnnestub selle põhiseadusi uurida selle protsessi tulemusil. Mis loodusteadus on ja mida ta tahab olla, sellele saab selge ja täpse vastuse anda ainult loodusteaduse ajalugu. É. Meyerson hoiatab eksiarvamuse eest, nagu võiksid seda vastust anda ühe teatava ajastu või nn. „moodsa“ loodusteaduse iseloomu analüüsid. Me satuksime paratamatult samale eksiteele, mida käisid I. Kant ja A. Comte, kes oma kaasaegse teaduse printsiibid üldistasid teaduse printsiipideks üldse (*Du cheminement...* I, 87). Ei saa toetuda ka sellele, mida väljendavad loodusteadlased ise loodusteaduse mõtte ja eesmärkide kohta. Meyerson kui loodusteadlane teab väga hästi, et loodusteadlase erialaline tublidus on sõltumatu loodusteaduse sihtide tõelisest mõistmisest. Ta arvab, et filosoofia, niivõrd kui ta on teadusõpetus, peab jälgima teaduse saamist ennast ja tema tööviise laboratooriumis — tema ajaloos. Loodusteadlane arvab küll teadvat, mida ta teeb. Kuid üldiselt maksab ikkagi tõsiasi, et sellal, kui mõeldakse ja oma mõtlemisele andutakse, on võimatu teada, kuidas see mõtlemine toimub. Sest siin on meie vaim pöördunud objektidele, mitte aga endale.

Neil põhjusil arvab Meyerson õige teaduse-kriitika meetodi leida võivat ainult teaduslike teooriate tekkimise ja hävimise teede ja põhjuste analüüsis. Ja tal on tõeliselt ületamatut andi elustada ja mõtestada ammuunustatud ja mõistetamatuks saanud teooriaid ja näidata meie mõistuse traagilist ajalugu. Kuid peab ütlema, et teda ei juhi lõpuks mitte ajalooline huvi, vaid tunnetusteooria kõige laiemas mõttes.

Tulemused, millele Meyerson jõuab säärasel menetlusel, viivad teda teravasse vastuollu eriti **p o s i t i v i s m i g a**. Moodne teadus võlg-

nevat oma edusamme asjaolule, et ta, loobudes toetumast metafüüsillistele õpetustele, on loobunud ühtlasi „põhjuste“ tunnetamisest ja rahuldub ainult „seaduste“ kindlaksmääramisega. Teadust ei huvitavat mitte küsimus: „mis“ ja „miks“, vaid „kuidas“. Ta tahtvat piirduda ainult „kogemusega“ ja saavat pidada faktiliselt olemasolevaiks seadusiks ainult selliseid, mis „on antud“ kogemuses, loobudes sünduse „seletamisest“. Mehhanistlikke ja teisi „seletusi“ ta peab ainult vaatlikustavaiks vahendeiks, mudeleiks, piltideks.

Vastupidiselt säärasele positivistlikule, eriti A. Comte'i ja E. Mach'i poolt esitatud teooriale näitab Meyerson, et moodne loodusteadus ei piirdu mitte ainult seaduspärasuste otsimise ja leidmisega. Teaduslikkude avastiste ajalugu näitab, et mateeria ja energia alalhoiu seaduste põhjendamine on täiesti analoogiline neile tõestusile, millele Descartes põhjendas inertsiseaduse ja Leibniz jõu alalhoiu seaduse. Need tõestused aga tuginesid mingi jääva, püsiva vahetule mõistmisele. Et midagi jääb konstantseks, on arusaadav enne kogemust.

Mitte ainult eelteaduslik, vaid ka teaduslik mõtlemine on realistlik ja ühtlasi ontoloogiline selles mõttes, et ta põhineb mingi püsiva, olemasoleva käsitusele. Pole võimalik kõnelda mingist relatsioonist, suhtest, seaduspärasusest, kui me ei eelda selle relatsiooni kandjat — objekti. „*Pas de rapport sans support*,“ ütleb Meyerson. Inimlik mõtlemine eeldab, et on midagi, mis püsib. See tähendab aga, et eeldatakse midagi, mis on reaalne. Teadus eeldab e s e m e mõistet; ta ei saa abstraheruda sellest metafüüsikast. „Inimene teeb metafüüsikat sama loomulikult nagu ta hingab“. Kui teadus hävitabki meie loomuliku ellusuhtumise ontoloogia, siis püstitab ta alati selle asemele uue ontoloogia (*L'explication*², 43). Teadus kujundab ümber meie naiivse seisundi maailmapildi, rakendades sellele ümberkujundamisele samu reegleid, millistel oli loodud naiivne maailmapilt. Ta taandab nähtava nägematule, kuid see, mida ta loob, on oma laadilt sama, mida ta hävitab (*Identité*⁴, 441).

Teadus ei rahuldu kunagi fenomeni lihtsa kirjeldusega, nii üksikasjalik kui see ongi. Kui ta olekski võimeline alistama fenomeni kõigis tema detailides empiirilistele seadustele, ta otsib siiski midagi sealpool fenomeni. Vastupidise väite puhul jääks teaduse ajalugu minevikus ja tulevikus mõistatuseks, või isegi absurdseks (*L'explication*, 48). Teadust ei rahulda ainult „kuidas“, vaid ta püüab saada vastust küsimusele „miks“. Ta püüab seda, mis antud, fenomeni,

taandada mingile „teisele asjale“, mis asetseb erineval tasemel, kuid suudab pakkuda fenomenile ratsionaalset õigustust ja selgitada tema kordumiste regulaarsust. Teadus tahab anda fenomenidele „seletust“ (*explication*). Kuid fenomenid ei seletu endi kaudu, vaid me peame neid taandama mingile „teisele asjale“. Tasemelt, mis asetseb kõrgemal kui „seadus“ (*loi*), otsib teadus „põhjust“ (*cause*).

Seaduspärasuste kindlaksmääramine (*légalité*) moodustab ainult teaduse alguse, esimese etapi. Kuid teaduse areng ei jää sellele peatumata. Ei ole küllalt sellest, kui me tundmatu universumi üle laotame relatsioonide, suhete võrgu, mis puudutaks ainult fenomene. Teaduse areng näitab, et ta tahab tungida universumi põhjani. Sellelt, mis ainult näib olevat, tungib ta sellele, mis tõeliselt on; ta otsib sealpool fenomeni seda, mis fenomeni põhistab, üle nähtava reaalsuse tungib ta tõelisele reaalsusele, sellele, mis on tõeliselt, s. t. nähtust õigustavale põhjusele.

Positivistlikku *légalité*-mõistet tuleb täiendada reaalsuse ja kausaalsuse mõistega. Ent mis tähendab „seletamine“ ja kuivõrd kaugele ulatuvad üldse meie mõistuse võimed „põhjuste“ tunnetamisel? Ja mis on see, mis vajab „seletust“?

3.

Seletamine selle sõna kõige olulisemas mõttes tähendab selgitamist, s. t. mõistusele läbipaistvaks tegemist. Seletamist vajab õieti kõik, mis meie mõistusele milgi viisil on „antud“. Tegelikkus oma kvaliteetide paljuses ja erinevuses, tegelikkuse saamine ja muutuvus — see kõik on irratsionaalne. Ja olu ise on samuti meie mõistusele mõistetamatu. Mida mõistus mõistab, see on lõpuks ainult „identne“, „sama“, kuna see, mis mitte sama pole, vaid mingi „teissugune“ on, vajab seletust. Alles kui me selle „teissuguse“ oleme taandanud „samale“, alles kui me temas oleme leidnud „sama“, alles siis rahuldub meie mõistus. See „identne“ „teissuguses“ ongi see, mida nime-tame „põhjuseks“.

É. Meyersoni filosoofia üheks põhilisemaks väiteks kujuneb, et tegelikkus, reaalsus ei ole mitte täiesti ratsionaalne, s. t. meie mõistuse seadustele konformne, vaid ainult osaliselt. Meie mõttetöö suund, mis on juhitud meie ratsionaliseerimistungist, ei ühtu reaalsuse suunaga.

Nagu öeldud, lõplikult ratsionaalselt mõistetav on ainult muutumatu, ruumis ja ajas samane. Sügavas inimõistuse olemuses on põhjendatud tendentsid identifitseerida erinevat. See tendents on ennast maksma pannud tähtsate energia, massi alalhoiu seaduste, elektri ja magnetismi õpetuste puhul ja selles tendentsis on põhjendatud potentsiaalse energia, latentse soojuse jne. mõisted. Kuna meie mõistus ei saa leppida sellega, et me sünduses leiame igakordselt uusloomingut, siis püüab ta tühikuid täita teatud latentse, potentsiaalse oluviisi postuleerimisega. Seal, kus, nagu radioaktiivsete muutuste puhul, energia näiliselt piiramatul hulgal tekib, postuleerib ta interatomaarset energiat. Säärased interpretatsioonid osutuksid võimatuks, kui nad meid viiksid vastuollu kogemusega. Kuna seda vastuolu pole, siis peab siinkohal möönma looduse osalist ratsionaalsust. Ent see ratsionaalsus on ainult osaline juba seetõttu, et igasugune diversiteet osutub meie mõistusele irratsionaalseks. Jäägita ratsionaalne oleks ainult diferentseerimata olu kreeka filosoofi Parmenidese mõttes.

Kuid veel ühes teises suunas erineb loodus neist ratsionaalseist piltidest, mida me loome tegelikkuse käsitlemisel. Looduse sündus evib ajaloolise iseloomu, ta ei tunne mingeid ümberpööravaid (*irréversibles*) protsesse. Carnot' printsiibis (*Identité*, ptk. VIII), mis seda asjaolu väljendab, on näidatud irratsionaalsuse sissemurdmist mehhanistlik-kausaalsete teooriate järgi korraldatud maailma. Meyerson omistab erilist tähtsust sellele ümberpöördamatusele ja näeb selles tegelikkuse omapära, mis vastuvaidlematult toonitab igasuguse „saamise“ mõistuselt täiesti läbitungimatut iseloomu, tema irratsionaalsust.

Edasi arendades Platoni ja Aristotelese mõtestikku, vihjab Meyerson meie mõistuse (*raison*) paradoksaalsele iseloomule. Meie mõistus püüab saavutada põhiliselt irratsionaalse olu totaalset seletust, totaalset ratsionaliseeringut. Teadlik olles sellest enda poolt seatud ülesande lahendamisest, tahab ta siiski seda lahendada, rõõmu tundes, kui tal õnnestub samm edasi astuda ja üht lahendust asendada teisega. Tunnetus pole mitte ainult, nagu arvas Kant, „lõpmatu ülesanne“, vaid ülesanne on lahendamatu ja eesmärk saavutamatu seepärast, et ta on vastuolus meie mõistuse olemusega.

Irratsionaalsus, mille vastu pörkab meie mõistus, on aga, ligemalt vaadatuna, ühtlasi tema olemasolu ja arenemise tingimuseks. Ta elab ja areneb selle irratsionaalse reaalsuse armust, kuna ta ju saab rakendada tegevusse alles selle reaalsuse vasturääkivustel, erinevustel. Meyerson näitab (*Cheminement*, II), kuidas matemaatika areng on

seotud tingimusega, et meie mõistus endas kannab midagi esemelikku, mitte-ratsionaliseeritavat. Matemaatikas on sääraseks mitte-ratsionaliseerivaks esemelikkuseks arvud ja figuurid, sest nad ei saa muutuda iialgi täieliselt *abstractadeks*. Hegeli väitel on õigus, et kui meie mõistus piirduks täieliku identsuse jaatusega, siis ta oleks määratud liikumatusele. Alles nõue assimileerida identsusele midagi erinevat äratab teda endast väljuma. Ent Meyerson ei lähe Hegeliga mitte täiesti kaasa. Hegel pidas teaduslikku seletust asjatuks vaevaks. Kuid me teame, et meetoditega, milliseid Hegel hülgas, on saavutatud siiski suuri tulemusi. Ometi väidab ka Meyerson lahendamatu vastu-olu intellekti ja looduse vahel (*Identité*, 338).

Meie mõistuse paradoksaalse iseloomu puhul tuleb rõhutada veel ühte momenti. Seletuse kaudu asetame selle, mis enne näis reaalsu-sena, irreaalsuse tasemele. Ent otsekohe tunnetab mõistus, et ta pole saavutanud oma eesmärki, sest ühe olukihi asemele ta on asetanud teise, mis samuti on tulvil irratsionaalsusi ja need vajavad „seletust“. Nii me ehitame täna, homme aga hävitame selle, ja nii see kestab kuni üldse midagi on, sest olu üldse on irratsionaalne. Igal seletusastmel taandame midagi millelegi ja see taandamine võimaldab ühtlasi de-duktsiooni. Säärasel käigul muutub maailm üha vaesemaks, kuigi üha ratsionaalsemaks ja läbipaistvamaks, kuni ta on lõpuks selge kui kris-tall, nagu arvas Descartes. Kõik on seletatud ja ratsionaalne. Ent samal hetkel, kui me mõistus võidab irratsionaalsuse, hävib see täieliselt seletatud maailm ja muutub ei-miskiks.

Kui loodusteadusel õnnestuks kausaalsusprintsipi ja ühes sellega identsust laiendada kogu loodusteadusele, muutuks ta ise mõttetuks. Meie mõistus püüab oluliselt akosmismile. „*Rien ne serait, si tout était identique*“ (midagi ei oleks, kui kõik oleks identne), ütleb A. Lalande peaaegu samas mõttes. Kui kõik oleks seletatud, siis jääks ei-miski. Mitte ainult mõtlemise ese, vaid ka mõtlemine kaoks, sest irratsionaalsus on tema eksistentsitingimus.

Sama mõtet võiks ka veel teisiti väljendada: inimene ei saa konk-reetsust täielikult tunnetada. Tunnetamine on oluliselt suhe tunne-tava ja tunnetatava vahel. Konkreetsuse täieline tunnetamine tähen-daks tunnetatava ühtumist konkreetsusega ja seega inimliku eksis-tentsi lõppu.

Meyersoni esimestes teostes on korduvalt rõhutatud meie mõistuse ühtsust ja muutumatust. Nagu filosoofia ja teadus põhinevad ühtsale mõistusele, mis on ikka samane oma avaldustes, nii ka eltea-duslik mõtlemine käib teid, mis on olemuslikult muutumatud. Kuid viimastes teostes on ta olnud sunnitud tegema oma väite puhul teata-vaid reservatsioone. Eriti Einsteini relatiivsusteooria tekitab seesuguse mõistuse-teooria puhul raskusi ja Meyerson püüab neid arvestada.

Einsteini relatiivsusteooria arutlusel ründab Meyerson neid tõlgitsusi, mis tahavad seda teooriat ülekohtuselt kasustada filosoofi-lise fenomenalismi põhjendamiseks. Niihästi Einstein kui ta poole-hoidjad, nagu Eddington, Langevin ja Weyl, väidavad, et relatiivsuseprintsii bis on tunnetatud — reaalsuse olu ennast. Nii para-doksaalne kui see ongi, relatiivsuseprintsii p tähistab reaalsuse mitte-relatiivsust. Einsteini teooriale tuginevad füüsikud tahavad väita, et teatava füüsilise nähtuse kujutus pole maksev mitte ainult maa-keral või päikesel asetseva vaatleja suhtes, vaid ühtlasi kõigi mõelda-vate ja võimalikkude vaatlejate suhtes (*La déduction relativiste*, 68, 66).

Ent matemaatilise seletusmeetodi vaim, mis kunagi esines Platonil ja siis hiljem Descartes'il, elustub uuesti Einsteini õpetuses: kogu füüsika taandatakse geomeetria le ja katsetatakse maailma uut totaal-set deduktsiooni matemaatilisel ja nimelt pangeomeetrilisel teel. See-juures on eriliselt silmatorkav asjaolu, et geomeetria evib kõigi teiste seletusskeemide suhtes tähelepanuväärse esiduse, sest ruumis on säili-tatud miinimum seda vaatlikkust, mis hoiab teda laostumast ei-mis-kisse. Ruumil on teiste seletusbaaside hulgas seepärast oluline üle-kaal, et ta evib veel relatiivselt irratsionaalse iseloomu.

Kuid just siin peabki Meyerson võimalikuks arvata, et just rat-ionaliseerimistendentsi mõju all meie rüumikaemus tõesti on modi-fitseerunud. Ümmara lõpliku ruumi kujutelm, nagu see oli Aristote-lesel ja keskajal endastmõistetav, äratav meis imetlust. Meile ei tee enam ületamatuid raskusi antipoodide eksistents. Me võime neid ras-kusi küll mõista, kui tunneme sisse loomulikku seisundisse, mis ruumi suundadele omistab absoluutset tähendust. Meie endi ruumikujutus on just teaduse tõttu muutunud vaatlikkuselt vaesemaks.

Kuid need modifikatsioonid, milledest siin juttu, puudutavad ainult geomeetrilist mõistust, s. t. viisi, kuidas me ruumi tajume. Meyerson ei nõustu Hegeliga, kes „saamise“ käsituse seletamiseks pidas vajalikuks uut mõistuse vormi — konkreetset mõistust (*Vernunft*). Mõistus on olnud samane kõigil aegadel ja kõigis tingimuis. Sellal kui Brunschvicg, kelle lähtekoht küll mitmeti erineb Meyersoni omast, nägi mõistuse olemust igavesti kestvas arengus, möönab Meyerson modifitseerumist ainult ruumikaemuses, kui mõistuse välises skeemis.

Ent Meyersoni mõistuse-teooriale võib peale relatiivsusetooria ruumikaemuse otsida vastuväiteid veel teistelt aladelt ja nimelt primitiivsete inimeste mentaliteedi alalt. Kuulsa L. Lévy-Bruhli andmetel erinevat primitiivsete inimeste mõtlemine põhjalikult tsiviliseeritute omast. Primitiivsete mentaliteet osutub suurelt osalt vähe vastuvõtlikkust kogemuse suhtes ja on vähe tundlik vasturääkivuste suhtes. Primitiivsete mõtlemine on Lévy-Bruhli arvates „preloogiline“. Nende mõtlemist nagu halvaks afektiivsus. Nende tajumine ja mõtlemine on juhitud peamiselt traditsioonidest ja sotsialiseeritud emotsioonidest. Nad usuvad tajumatuid jõudusid ja tegevusi ja omistavad neile reaalsust. Nad usuvad partitsipatsiooni, mis võimaldab inimest samastada mingi olevusega. Kas säärased primitiivse mentaliteedi jooned ei lange välja üldisest mõistuse raamistikust ja kas primitiivsete mõistus ei erine põhiliselt meie omast?

Lévy-Bruhli õpetuse tõlgitsusel citab M. põhilist erinevust (*Du cheminement*, I, 49 jj.). Primitiivse inimese ja teadlase mõtlemine on oluliselt sama. Ta erineb ainult astmelt ja sisult. Primitiivne inimene otsustab valesti, ta mõtlemine aga on põhilaadilt samane. Partitsipatsiooni, mis esineb primitiivsetel, tuleb võtta kui seletamiskatset, kui teaduse ja filosoofia algastet, ja see ei lange välja meie mõistuse üldisest raamistikust. Ka nendel esineb „erineva identifikatsioon“, ainult rakendatuna teissugusele sisule. Bororod ütlevad endi kohta, et nad on ararad (punased papagooid), ja trumaid (Ida-Brasiilias) väidavad, et nad on vesiloomad. Ent selle väitega ei taha bororod öelda, et nad on absoluutselt identsed igas suhtes punase papagoiga. Mida nad öelda tahavad, on ainult see, et nad teatud suhtes osanevad tunnustes, mis on omased ararale. Primitiivne inimene, kes väidab osanemist arara tunnustes, mõtleb nagu keemik, kes ühendab võrdlusemärgiga kaht olemasolevat substantsi enne ja pärast keemilist reaktsiooni, või nagu füüsik, kes identifitseerib kaks energia vormi, ilma et ta hetkekski unustaks nende energiate põhilist erinevust.

É. Meyerson iseloomustab mõistuse tegevust (*Du cheminement* II, 489), tsiteerides Platonit, kes kõneleb (*Timaios*, 35a) sellest, et meie mõistus tahtvat kohandada selle loomust, mis on Teis-sugune, Samase loomusele. Teaduslikud teooriad sihivad sagedasti teadmatult, aga pidevalt ja tagasihoidmatult, lahustama seda, mis on meile antud reaalsusena, ruumisse, milles pole mingit materiaalist sisu. Ent ruum, kui temas puuduksid kehad, poleks märgistatav millegagi. See ruum oleks paljas identsus ilma erinevata, diversiteedita. Meie mõistus on sihitud a kosmismile.

Kuid teiselt poolt me nägime, et alles irratsionaalsusel sütib meie mõistuse tegevus. Ta on meie mõistuse võimaluse eelduseks. Irratsionaalsuse vastu põrgates püüab mõistus teda taandada samale. Samasus, identsus on õieti see, mis meie mõistuses on aprioorilist. Loomulikult ei saa seda identsust käsitada mingi staatilisusena, mingi printsiibina. Meyerson hülgab traditsioonilise tunnetusteooria skematismi, mis sagedasti on koostatud aprioorilistest vormidest ja millele toetudes meie mõistus konstrueerivat oma sisu. Kuivõrd Kant'i filosoofias esineb säärast skematismi, seevõrd on ta filosoofia puudulik. Hoopis teine küsimus on, kas Kant'i filosoofiat saab samastada selle skematismiga või selles näha olulisemat, mida ta esitas. Meyerson tunneb ainult dünaamilist skematismi. Mõistus pole mitte identsus, vaid identifitseerimine, püüd rataliseerida. Täielik rataliseering tähendaks absoluutselt kõrvaldada irratsionaalsusi, mis esinevad füüsilises maailmas. Kuid just seetõttu ongi täielik rataliseerimine võimatu: mõistus oleks mõistetud võimetuks, tegevusetuks. Ta vaibuks ei-miskiks ja lakkaks olemast. Püüdes samasuses, oleks võimatu väljendada mingit mõtet ega toimuks mingit tunnetust.

É. Meyerson üritas mõtlemise analüüsi peaaegu samalt punktilt, kus Hegelgi. Nii üks kui teine käsitleb mõtlemist kui progressi, milles iga samm tähendab ühe konflikti lahendamist. Hegelile tekkis konflikt mõtlemise enda põhjast tõusnud elementide vahel — puht dialektiliselt. Kuid Meyersoni arvates sünnib konflikt mõistuse ja väljaspoolt antu vahel. Sest see väljaspoolt antu alles äratav mõistuse ja tekitab konflikti, mida vaja lahendada. „Iga mõte eeldab reaalsuse interventsiooni“ (*Du cheminement*, II, 716). Sellest järgneb, et kunagi pole võimalik konkreetset reaalsust täielikult „dedutseerida“. Kuigi Hegeli filosoofiale võib teha palju ettehei-

teid, ta teeneks jääb ometi, et ta on katsunud otsest tegelikkuse ratsionaliseeringut. Ainult tänapäeval me teame ühtlasi paremini ja tungivamalt, milliseid tõkkeid seab tegelikkus ise sellele ratsionaliseeringu püüdele.

Niisiis näitab tulemus, millele Meyerson jõuab, ratsionalismi tõkestamise vajadust. Prantsuse filosoofia on leidnud eriti „teadusekriitikas“ kohase vahendi traditsioonilise ratsionalismi ülehaaramiste tõkestamiseks. Ja see ratsionalismi tõkestamine on seda targem ja mõjusam, et ta on teostatud teaduse kui mõistuse tugevama relva immanentsel kriitikal. „Teaduse-kriitika“ on näidanud nii positivismi kui ratsionalismi piire.

6. INGLISE REALISM.

A. Samuel Alexander'i metafüüsika.

1.

S. Alexander on sündinud aastal 1859. Samal aastal on sündinud ka H. Bergson ja E. Husserl. See aastakäigu ühtesattumine oleks asjaolu, millest võiks vaikides mööda minna. Tõepoolest aga küünib S. Alexander oma loominguga nii kaugele üle oma kaas-aegsete briti filosoofias, et ei saa salata ka ta sisulist kuuluvust maailma kuulsamate filosoofide esiritta. Alexander'i originaalne looming pole esitatud sellise stiililise hiilgusega nagu Bergsoni oma, ja ta pole andnud nii subtiilseid teadvuse analüüse nagu Husserl. Selle eest aga leiame temal sügava analüüsivõime õnnelikku ühendust süstemaatilise mõtlemisega.

Alexander'i teoste hulk pole suur. Ta on avaldanud palju lühemaid artikleid eriajakirjades. Esimese iseseisva uurimusena ilmus a. 1889 teos eetika probleemide üle (*Moral Order and Progress*). See varajane teos on võrdlemisi suure tähtsusega briti moraalifilosoofias, peegeldades ilmekalt seda suunda, milles seal liikus eetiliste küsimuste areng darvinismi mõjul möödunud sajandi lõpul. Ometi puudub sel teosel oluline seos autori filosoofilise süstemaatikaga. Peale mõne üksiku artikli ei ilmunud tema sulest ajavahemikul 1889—1908 midagi eriliselt tähelepanu äratavat. Alles a. 1908 avaldab ta ühe väga hea uurimuse John Locke'i kohta. Siitpeale näib Alexander'is jõudsasti organiseeruvat see suur materjalide hulk, mida ta kogunud vaikivas olekus ja mida ta esitas esmakordselt kuulsais Gifford-loenguis Glasgow's sõja-aastail 1916—1918 ja siis kaheköitelise trükiteosena a. 1920. Teos kannab pealkirja: *Space, Time and Deity* („Ruum, aeg ja juma-

lus“) ja teda võib kahtlematult lugeda briti filosoofia tippsaavutiste hulka pärast Maailmasõda.

Inglise filosoofias pole leida suuri süsteeme nii palju kui teiste rahvuste filosoofias. Öeldakse, et inglane tahtvat mõista iga asja, kuid mitte kõiki asju: inglane võivad enim leppida vasturääkivusega teoorias kui üksiku nähtuse mittetundmisega. Kuid ometi ei tohiks järeldada, et briti filosoofilise mõtte maailmas puuduvad spekulatiivsed jõud. Viimase aja suureks filosoofia süstemaatiliseks avalduseks võiks pidada Herbert Spencer'i (1820—1903) evolutsionismi. Kuid hoopis julgem spekulatsioon, kontsentreeritum ülesehituses ja hoopis rohkem pingeid sisaldav on Alexander'i metafüüsika. Tugevat süsteemitahtet ja spekulatiivset impulssi on kahtlemata suuresti tugevdanud mõjustused, mida ta on saanud idealistlikult traditsioonilt. Alexander on nimelt õppinud ja akadeemilised kraadid omandanud Oxfordis ja ta tegutseb seal Lincoln kolledži fellow'na a. 1882—1893. Alles a. 1893 siirdus ta sealt Manchesterisse filosoofia professoriks.

Oxford on möödunud sajandi lõpul idealistlik. Kant'i ja Hegeli idealism on siin leidnud hilistunud, aga innukaid järgreid, eriti Thomas Hill Green'i ja F. H. I. Bradley' näol. On täitsa loomulik, et ka S. Alexander ei jää sellest idealismi järellainest puudutamata. Kuid ta ei lase end sellest võluda. Sisemiselt haaratud ta tunneb end olevat just naturalistlikust suunast — darvinismist ja Spencersi evolutsionismist. Viimastega seltsib süvenemine Hume'i empirismi. Need asjaolud lasevad pigemini oletada kaldumist realismi. Ja nii see tõepoolest ongi. Kui kahekümnenda sajandi algul Inglismaal ja Ameerikas, reaktsioonina idealismi vastu, hakkab jõudsasti arenema realistlik filosoofia, siis lööb ka Alexander sekka. G. E. Moore'i ja B. Russell'i kõrval on Alexander tugevamaid ja julgemaid uusrealismi esindajaid inglise filosoofias. Uusrealistliku filosoofia kohta võib öelda, et ta on analüütiline; ta armastab peentööd mõne üksikprobleemi kallal; ta rõhutab nähtuste detailset kirjeldust ja fenomenide lahtiharutamist. Seevastu Alexander'is näeme spekulatiivset hoogu ja süsteemitahtet. Paljuse ja mitmekesisuse kõrval ta ei jäta oluühtsust tähele panemata; üksikprobleeme ta näeb süstemaatilise terviku taustal. Seda Alexander'i eriilmet teiste uusrealistide hulgas tuleb seletada ühelt poolt seega, et ta mõttemaailm on kujunenud möödunud sajandi evolutsionistliku filosoofia mõjuvaldkonnas ja teiselt poolt seega, et ta on läbi käinud ka idealistlikust filosoofiast, milles alati on rõhutatud ühtsa meetodi ja süsteemi tähtsust.

Alljärgnevas püüan lühidalt selgitada kolme probleemi Alexander'i metafüüsikast. Esiteks tema vaateid küsimustikule, mis moodustab tavalise tunnetusteooria eseme; teiseks puudutan lühidalt tema metafüüsika aeg-ruumi põhimõistet ja kolmandaks kirjeldan üldjooneliselt uut evolutsiooni mõistet. See uus evolutsiooni mõiste kannab „emergentse (*emergent*) evolutsiooni“ nime ja moodustab inglisis-ameerika vaste Bergsoni loovale evolutsioonile. Täiesti puudutamata pean jätma Alexander'i huvitava kategooria-õpetuse, tema vaated jumalusele ja tema väärtusteteooria.

2.

Usrealismi esindajad Inglismaal ja Ameerikas on tegelnud peamiselt tunnetusteooria probleemidega. Nad püüdsid näidata, et see, mis meile vahetult on antud, pole ainult kujutlus kui psüühiline nähtus, vaid meile on vahetult antud ka midagi objektiivset. Igas tajus võime eraldada kaks momenti: ühelt poolt teadvusliku akti ja teiselt poolt mingi objektiivse sisu. Meil pole vaja, nagu seda arvas empiristlik ja idealistlik tunnetusteooria, pead murda selle üle, kuidas me võime jõuda välja oma teadvusest — kokkupuutesse objektidega. See küsimus on üleliigne ja tekib ainult seetõttu, et me pole tajuakti õieti analüüsinud. Iga taju on rohkem kui ainult subjektiivne akt; igas tajus me oleme kontaktis mingi objektiivsusega.

Need tunnetusteoreetilised tajuanalüüsid äratasid ka Alexander'it oma seisukohtade väljaarendamisele. Ta on aga seejuures teadlik, et tunnetusteooria probleemide lahendamine ei saa toimuda ilma metafüüsika appivõtmiseta. J. Locke'ist alates on briti filosoofias tunnetusteooriat peetud iseseisvaks, kui mitte öelda filosoofia põhidistsipliiniks ja kuni viimase ajani, eriti realistlikes ja empiristlikes süsteemides, on tunnetusteooriat samastatud filosoofiaga üldse. Sellest traditsioonist tahab Alexander loobuda. Tunnetusteooria pole ei iseseisev ega põhiline distsipliin. Alexander käsitleb tunnetusteoreetilisi probleeme oma suurteose sissejuhatavas osas, kuid lõpliku põhjenduse annab neile alles metafüüsiline süsteem.

Esemeid liigitada püüdes me eraldame ühelt poolt hingelisi, teadvuslikke ja teiselt poolt materiaalseid esemeid. Suhet nende vahel me võime nimetada tunnetuseks või kogemuseks. Me ütleme hingeline olevus tunnetab või kogeb, ja materiaalsed esemed on need, mida

tunnetatakse või kogetakse. Kuidas peaksime seda suhet ligemalt iseloomustama? Kas see suhe on ainulaadne ja erinev kõigist muudest suhetest, näiteks suhtest kahe materiaalse eseme vahel või ühe orgaanilise olevuse ja materiaalse eseme vahel? Idealistid ütlevad, et tunnetuse suhe on erilaadne suhe ja omistavad seejuures eelistatud positsiooni teadvusele. Üldiselt vastuvõetava väite: kui pole objekti, pole ka teadvust, asendavad nad teisega: kui pole teadvust, pole ka objekti.

Seevastu rõhutab Alexander, et teadvusele, hingele ei tule omistada mingit esikohta teiste objektide kõrval, välja arvatud tema suurem arengutäius. „Hinged on vaid meile tuntud olevuste demokraatias kõige andekamad liikmed.“ (*Space, Time and Deity*, II tr. 1927, lk. 6.). Nagu demokraatias on tee lahti talendile, nii andekaimad olevused saavutavad mõju ja autoriteeti teiste üle. Tunnetussuhe pole mingi eriline suhe. Ta on sama suhe, mis on olemas ka kahe materiaalse eseme vahel, näiteks suhe laua ja pörandi vahel. See on lihtne kahe suhteliikme kaasolevik (*compresence*) või koosolemine (*togetherness*). Et tunnetus toime tuleb ainult siis, kui üks suhteliige on varustatud teadvusega, see ei muuda midagi suhte iseloomus.

Tunnetusrelatsioonis on objekt täitsa sõltumatu subjektist. See, et subjekt teda tunnetab või tajub, ei mõju ega muuda milgi määral objekti. Objekt on sõltumatu subjektist, mitte aga ümberpöörduvalt. Subjekt või tunnetav teadvus on sõltuv objektist. Sest teadvus on alati teadvus „millestki“. Ta eeldab alati midagi, millele ta on sihitatud. Alexander siinkohal kasutab õieti ainult teiste uurimustulemusi, mis on saanud enam-vähem kõigi uusrealistide üldiseks omanduseks. Kuid Alexander tõmbab neist üldistest eeldustest kaugeleulatuvaid konsekvентse. Tunnetusteooriates, mis tunnetust ja taju käsitlevad kausaalse suhtena, väidetakse, et tajuprotsessis vahetult antu (*sense-datum*) on mingi psüühiline kujund või pilt, mis on meie „teadvuses“ ja mis representeerib objekti. Alexander'i arvates pole võimalik teha säärast vahet tajupildi või sisu vahel, mis asub meie teadvuses ja tajuobjekti vahel, mis asub väljaspool teadvust. Esemete pildid on esemed ise või vähemasti nende osad, mitte ainult nende piltlikud koopiad; nad pole mitte psüühilised, vaid füüsilised. Taju on meile antud vastavalt tajuva subjekti seisukohale eseme perspektiiv. Ese on identne oma perspektiivide totaalsusega. Taju-protsessis valime ühe perspektiivi perspektiivide tervikust. See valitud perspektiiv pole mitte psüühiline, vaid füüsiline, nagu seda on ese ise.

Võib täie õigusega öelda, et Alexander katsub ümber pöörata G. Berkeley poolt antud subjektivismi valemit: *esse percipi*. Asi tähendab Berkeley järgi „tajatud olla“; asjad on samastatud ideedega, kujutelmadega. Alexander'i järgi oleks vastupidiselt: (*percipi = esse*) ideed ise on asjad. Tajus on meile antud ese oma füüsilises perspektiivis, meil pole mingit psüühilist kujundit. Aga kuidas on lugu mälukujutelmade ja fantaasiakujutelmadega? Ka siin ei taha Alexander tunnustada „kujutelmade“ olemasolu. Meeldetuletamises näiteks pole meil tegu mitte kujutelmadega, mis representeerivad minevikku. Kui ma meenutan mõnd oma kogemust minevikust, siis ma ei kujutle, ei vaatle (*contemplate*) möödunud sündmust, nagu seda tavaliselt oletatakse. Tegelikult ma elan läbi uuesti seda kogemust, ainult selle vahega, et ta nüüd kannab mineviku märki. Ma elan vahetult läbi minevikku kui minevikku. Ka illusioonid on tegeliku maailma perspektiivid, mitte aga meie vaimu sünnitised. Kogemuses antust nad erinevad ainult seetõttu, et neid suhetatakse asjule, milledele nad ei kuulu.

Nii püüab Alexander radikaalselt läbi viia, et tajumid, kujutelmad, fiktsioonid, mõisted kuuluvad omalt oluviisilt füüsiliselt reaalsesse maailma. Kõik, mida kogeme, tunnetame, on füüsilised esemed. Kõik, mida meie hing või teadvus tajub või vaatleb (*contemplate*), on füüsiline. Ainult subjektiivseid akte — taju- või kogemusakte endid ei saa meie hing vaadelda; ta saab neid ainult läbi elada või nautida (*enjoy*). Meie endi „mina“ me ei saa endast lahti kiskuda ja endale vaatlemiseks vastu seada. Kõrgem olevus, näiteks ingel, suudaks seda. Sest eksisteerides kõrgemal olutasemel võib ta objektiivselt vaadelda (*contemplate*) neid madalamate oluastmete nähtusi, mida meie saame ainult läbi elada (*enjoy*). Kuid nende märkustega oleme juba jõudnud metafüüsikasse, ilma milleta Alexander'i tunnetusteooria pole mitte mõistetav.

3.

Alexander'i filosoofia tahab täielikult seista teadusliku uurimuse tasemel. Filosoofia meetod on empiiriline ja ses suhtes ta ei erine eksaktsest teadusest. Erinevust võib leida ainult selles, et filosoofia esemete piirkond on avaram kui spetsiaalteadusel. Filosoofia oma süstemaatilise metafüüsika osas on sihitud olukõiksusele, püüdes kindlaks määrata tema põhja ja ürgust. Sellise kõrge ülesande puhul on

muidugi huvitav jälgida, kas ja kuivõrd Alexander'il õnnestub püsida teadusliku kainuse pinnal.

Alexander'i metafüüsika tuumaks võib pidada õpetust ruum-ajast (*Space-Time*). Võiks öelda, et ruum-aeg on ürgaines, millest sünnivad kõik esemed. Kõik esemed on selle ürgainese diferentsiatsioonid. Nagu alati „ürgaineste“ esitamise puhul, nii ka siin oleme üllatatud ruum-aja kontseptsioonist. Nii pole ürgainest veel keegi määratlenud. Me teame küll, et käesoleva sajandi filosoofias aja-kategooria kõigi teiste kategooriate kõrval esiplaanile on nihkumas. Nii on see Bergsoni, Dilthey, Simmeli j. t. juures. Kuid keegi pole läinud nii-kaugele kui Alexander. Filosoofia ajaloolistest suurustest mainib tema oma vaimusugulasena peamiselt Spinozat, kes substantstile omistas lõpmatult palju atribuute, milledest me ainult kaht tunneme: mõtlemine ja ruumiline ulatuvus. Ruum-aja kontseptsiooni peab Alexander enda avastiseks. Küll aga võib öelda, et ta on saanud äratusi moodsast loodusteadusest, eriti relatiivsusteooriast. Sest ka üldises relatiivsusteoorias peetakse ruumi ja aega omaette paljasteks mõttelisteks abstraktsioonideks. Me võime ruumi ja aega teineteisest ainult mõtteliselt eraldada. Tegelikuses nad ei esine teineteisest eraldatuina. Bertrand Russell on öelnud, et üldisel relatiivsusteoorial on võib-olla isegi suurem tähtsus filosoofia kui füüsika suhtes. Mis puutub Alexander'isse, siis võib juttu olla ainult sellest, et ta üldisest relatiivsusteooriast on saanud ainult äratusi. Alexander on nimelt vaimuteadusliku põhiharidusega; ta füüsikaline ja matemaatiline haridus ei küüniks loodusteaduslike teooriate eksaktseks kasutamiseks. Ses suhtes Alexander ei saa võistelda oma kaasmaalasega A. N. Whiteheadiga (vt. allpool), kes moodsa loodusteaduse alusel matemaatilise ja loogilise konstruktsiooni teel jõuab sündmuse (*event*) mõistele. Alexander saab ainult rahuldust tunda, kui ta ruum-aja intuitsioon ei osutu vastuoluliseks relatiivsusteooriaga ja ta ei sõanda laskuda erinevuste ja sarnasuste ligemale määratlusele.

Tegelikuses pole aega omaette ega ruumi omaette. Ruum ja aeg esinevad teineteisega koos, teineteise sees, nad on vastastikku sõltuvad (*Space* jne. lk. 44 jj.). Sellisele väitele olevat Alexander jõudnud kogemuses antud esemete ja suhete analüüsi teel. Pole ruumi ajata ja aega ruumita. Nad esinevad meile kogemuses osade (s. t. ruumpunktide ja aegmomentide (*points and instants*)) lõpmatu ja pideva tervikuna. Kui vaadelda aega omaette, füüsikalist aega, siis paistab ta meile diskreetsete aeg-momentide järgnevusena, ühed neist on olnud varem, teised hiljem. Aeg sisaldab oma ajalises iseloomus seda, et

minevik on möödunud enne kui saabub olevik. Mineviku aeg-moment pole enam olevikus, vaid ta on möödunud ja kadunud. Iga moment oma sünni hetkel kaob jäljetult. Kui aeg poleks midagi enam kui paljas aeg, siis ta koosneks vaid hävivaist aeg-momentidest. Pideva aja asemel poleks meil midagi peale aeg-momendi, peale palja „nüüd“, mida lakkamatult peaks uuendama. Me peaksime väitma, nagu seda tegi Descartes, et maailma peab lakkamatult uuesti looma. Tegelikult me kogeme aega kui pidevust, kui järgnevuse kestust (*duration*). Kui nüüd aga aja kui palja ajalikkuse iseloomus sellist pidevust ei sisaldu, siis on vaja leida midagi, mis tagaks möödunu ja oleva pidevuse. Aeg omaette võetuna on puudulik; ta vajab täiendust millegi poolt, mis ise mitte aeg ei ole. Selliseks täienduseks ajal on ruum; ruum päästab aja paljast „nüüd-“olemisest (I lk. 46). Kui aeg peab olema enam kui paljas aeg, kui ta peab olema pidev kestus, siis peab ta olema ruumiline.

Kuid nagu aeg ei saa olla see, mis ta on, lahutatuna ruumist, nii ei saa ka ruum olla ilma ühenduseta ajaga. Sest ruum võetuna omaette oleks koeksistenti ja pidevuse kõiksus, milles poleks võimalik eraldada mingisuguseid osi. Kui aeg omaette võetuna osutub paljaks „nüüd“, siis ruum palja ruumina on lihtsalt tühjus. Tas poleks mingeid eraldatavaid elemente. Kuid kontiinum ilma elementi-deta poleks üldse kontiinum. (I, lk. 47). Ta neelaks või absorbeeriks kõik, mis ta sisaldab; asjade mitmekesisuse ja paljuse jaoks poleks siin mingit võimalust. Nii osutub ruumi pidevus ja totaalsus sobimatuks ruumi teise empiirilise tunnusega ja nimelt sellega, et ta sisaldab osade erinevust. Osade erinevus pole mõistetav ruumi kui ruumi pidevusest ja totaalsusest. Seepärast peab olema eksistenti vorm, mingi olund, mis ise pole küll ruumiline, kuid mis eristab ruumi osi. Selleks teiseks vormiks on aeg.

Ilma ajata poleks olemas mingeid ruum-punkte, mis peaksid ühendatud olema ja ilma ruumita poleks mingit ühendust ajas. Siit järgneb, et pole aeg-momenti ilma paigata ruumis, samuti nagu pole ruum-punkti ilma aeg-momendita. Pole olemas ruum-punkte ja aeg-momente omaette, vaid ainult punkt-momendid ehk puhtad sündmused (*pure events*).

Ruum-aeg on tohutu emaüsa (*matrix*), millest on sündinud maailm. Ta on kõikehaarav ühtsus enne igasugust diferentseerumist. Temast diferentseerub asjade paljus ja mitmekesisus. Ka siis veel, kui tast on eristunud vormid ja kujundid, täidab ta neid oma olemusega;

ilma temata ei saa midagi olla ega sündida. Ta pole ainult kõige oleva, niihästi materiaalse kui ka vaimse, faktiline, vaid ka apriorilis-loogiline eeldus ja tingimus. Ta on absoluutne, mille taha me enam tungida ei saa. Isegi Jumalat saame mõelda ainult ruum-aja taustal. Alexander ütleb (I. 436), et ruum-aeg asetseb tema süsteemis kohal, kus idealistlikes süsteemes esines absoluutsuse mõiste. Ruum-aeg on ülesuhteline. Teda rakendatakse lõplikkude olevuste seletamiseks, kuid temale endale ei sobi ükski seletus — ükski suhete raken-dus. Ja paratamatult kerkib küsimus, kas oleme sellise olukorra puhul õigustatud Alexander'i metafüüsikat pidama kogemuspäraseks, speku-latiivsest erinevaks metafüüsikaks.

Kui Alexander oma absoluutset ruum-aega nimetab ürgaineseks (*hyle*), siis tuleb seda mõistet ettevaatlikult käsitada. Ei tohi ar-vata, et see ruum-aeg, kui asjade olemus, on mateeria. Nii langeks Alexander materialistide kilda. Kuid Alexander'i järgi on mateeria kui reaalselt olev toodetud ruum-aja poolt, seega ei kõlba teda tar-vitada oleva tõelise olemuse iseloomustamisel. Võib-olla et Alexan-der'i metafüüsikas võime lõppeks siiski leida rohkem materialistlikku kallakut kui spiritualistlikku. Kuid ruum-aja määratlusest ei saa veel ei üht ega teist välja lugeda. Ka siis mitte, kui ruum-aega võrrelda H. Bergsoni ajateooriaga. Bergson teatavasti tahab puhast aega (*durée*) kui kestust täielikult eraldada ruumist. Ta tahab aega täie-likult vabastada ruumi köidikuist. Seevastu Alexander just ruumistab aja. Ta põimendab aja ruumiga, nii et sünnib uus ühik — ruum-aeg. Alexander'i arvates pole Bergson tabanud ruumi tõelist olemust. Ta on omistanud talle omadusi, mis teeb ta sobimatuks ajaga (*Space* jne. lk. 40).

Ka Alexander on sunnitud ruum-aja iseloomu määratlemisel andma aja-komponendile esiduse ruumi ees. Ta väidab, et ruum on sünnitatud ajas või aja kaudu. Sest aeg on liikumise läte. Ruumi peame kujutlema aja slepina (*trail*). Überpöördult, aega ei saaks kujutella ruumi slepina, sest ruumil endal pole liikumist (lk. 61). Ruum-aja iseloomu tunnetamisel on väga tähtis meeles pidada, et Alexander ruum-aega samastab liikumisega. Ruum-aeg on liikumiste süsteem. Liikumine on ainus kvaliteet, mida omab muidu ilma oma-dusteta ürgaines. Muidugi on see puhas liikumine, sest ta eelneb materiaalsete asjade tekkimisele. Liikumisest tavalises mõttes saame kõnelda ju alles seal, kus eksisteerivad asjad. Puhast liikumine on aines, millest on loodud kõik asjad.

Alexander'i metafüüsika osutub nii õpetuseks igavesest saamisest ja muutuvusest. Puhas liikumine, milles kerkivad asjad, kandub üle ka empiirilisele sündmusile. Pole olemas midagi, mis oleks absoluutne paigalpäsi. „Kui miski paigal püsiks, siis püsiks kõik paigal, ja ruum-aeg kaotaks oma mõtte.“ Mida me nimetame paigalpüsiks, on tõeliselt ikkagi liikumine. Aeg kui liikumisetekitaja osutub nii ruum-aja ühikus hoopis tähtsamaks kui ruum.

4.

Alexander'i metafüüsika alussammaste hulka kuulub ka tema õpetus evolutsioonist. Nagu Bergson oma „Loova evolutsiooni“ lõpp-peatükis teravasti kritiseerib Spenceri evolutsiooniõpetust, nii püüab ka Alexander viimast asendada paremaga, ajakohasemaga. Ta nimetab seda evolutsiooni uut kuju emergentseks (esilekerkivaks, esilesukeldavaks) evolutsiooniks. Ajaliselt enne Alexander'it või vähemalt samaaegselt, on jõudnud samale käsitusele ka C. Lloyd Morgan, olles lähtunud peamiselt bioloogilistest uurimustest. Kuid Alexander'i teeneks jääb, et ta uut evolutsiooni käsitust on metafüüsiliselt avardanud. Peamiselt Alexander'i tõttu ongi emergentne evolutsioon saanud tõsisema tähelepanu osaliseks. Ja nüüd näib tal inglise ja ameerika filosoofias olevat teatud moekuulsus.

Alexander ehitab evolutsiooniõpetuse sisse oma metafüüsilise süsteemi. Empiirilisi asju tuleb käsitada elementide grupeeringu-tena ühel piiratud ruum-aja väljakul, mis omakorda moodustab ainult ühe lõike üldise ruum-aja lõpmatust pidevusest. Kõiki empiirilisi asju läbivad teatud kategoriaalsed jooned, nagu kausaalsus. Pääle nende üldiste joonte näeme asju omavat kvaliteete; värv, kuju, toon jne. Neist kvaliteetidest on koetud elu kirev vaip. See asjade kirev maailm kerkib ühel momendil aeg-ruumi ürgpõhjast. Siin me kohatame liikumiste konstellatsiooni, mis rühmituvad teatavatesse kvaliteetidesse, vormidesse ja kujunditesse. Aga kuna aja liikudes kerkib eelmiste alusel uusi liikumiste konstellatsioone, siis vastavalt kerkiavad esile ka uued kvaliteetid. Nii kerkivad esile üha uued olukihid. Toetudes C. Lloyd Morganile, selgitab Alexander seda asjaolu lühidalt: ütleme, ühe oluastme protsessid on a-protsessid, millel esineb kvaliteet A; nende protsesside eri konstellatsioon osutub uueks protsessiks ab, mille kvaliteet on B. Esemel, mis on rajatud a-prot-

sesside konstellatsioonile, on uus esilekerkiv kvaliteet, mille käitumine seisneb ab-protsessides. Ja kuigi ab-protsessid on ka a-protsessid, ometi pole nad a i n u l t sellised. Nad on protsessid kõrgemal, a-protsessidest erineval tasemel. (II, 46). Kõrgem kvaliteet kerkib esile madalama eksistentsi astmelt ja tema juur on madalamas; kuid ta ühtlasi tõuseb üle madalama ja ta ei kuulu enam temasse. Selle kvaliteedi kandja tõuseb uude olukihti, milles kehtivad teissugused käitumisseadused. Uut tekkivat kvaliteeti nimetab Alexander „emergentseks“, ja kogu protsessi „emergentsiks“.

Emergentsele evolutsioonile rajab Alexander oma kosmoloogilise süsteemi. Puhas liikumine siirdub mateeriaga täidetud liikumisse ja mehaaniline materia (elektronid, aatomid, molekulid) moodustab meie empiirilise maailma esimese astme. Sellele järgneb füüsikakeemilise eksistentsi aste, kusjuures kemism on nähtavasti uus kvaliteet, mis kerkib esile füüsikalise konstellatsioonist. Füüsikakeemilistest protsessidest kerkib esile uus kvaliteet — elu. Kõrgemal astmel kui elu asetseb vaim. Esilekerkivad uued kvaliteedid on ruum-ajaliste protsesside eri väljendused, mida me võime sellistena kogeda, kuid mida me ei suuda seletada. Neid tuleb võtta looduse imedena, millede puhul peame lõpetama küsitluse. Neisse tuleb suhtuda „loodusliku pieteediga“ (*natural piety* II, 47). Me võime tunnetada neid tingimusi, millede alusel uued kvaliteedid esile kerkivad. Kuid me ei saa öelda, miks just need kvaliteedid sünnivad. Nad pole nende tingimuste mehaanilised tulemused — liitmise teel saadud resultaadid. Elu on keemiliste ja füüsikaliste protsesside vahetu väljendus. Kuid see ei tähenda muidugi, et need protsessid moodustaksid elu. Nad moodustavad ainult elu esilekerkimise tingimused.

Emergentne evolutsioon paistab olevat väga lihtne ja ühtlasi selge. Ja tõepoolest ta ongi seda. Maailmas sünnib kestvalt midagi uut, tõuseb esile mingi uus kvaliteet. Nagu üldse evolutsiooni käsitusel, nii ka siinkohal on uusloomingut, uue olukihi esilekerkimist raske lepitada pidevuse põhimõttega. Ka Alexander'ile kujuneb vastuolu kontinueedi ja emergentsi vahel ületamatuks. Emergents tähendab mingi uue esilekerkimist. Kuid teiselt poolt tahab Alexander ka kontinueeti päästa. Nii näiteks kerkib elu esile füüsikakeemilisest konstellatsioonist. Ta hülgab kuulsat A. Drieschi uusvitalistlikku teesi, mille järgi on olemas eriline organiseeriv tegur — entelehheia (II, 64 jj.), Alexander'i arvates orgaaniline aines on sama, mis füüsikakeemilise astme aines. Kui meil oleks täielikult teada

elu tootvate protsesside eri konstellatsioon, siis võiksime elu lahustada jäägita füüsikalistesse ja keemilistesse protsessidesse. Polevat mingit põhjust läbi lõigata materiaalse struktuuri ja vitaalse struktuuri esilekerkinud konstellatsiooni pidevust. Elu ja mateeria polevat lahutatud ületamatu kuristikuga. Ent kui need astmed pidevalt üksteisesse siirduvad, siis pole esilekerkimisel mingit iseseisvat tähtsust, emergentset momenti oleks raske mõista.

Ka teadvus või vaim pole mingi vabalt hõljuv sfäär üle looduse, vaid põhineb looduses. Vaimsed protsessid arenevad vitaalse sfääri protsessidest — närvisüsteemi füsioloogilistest tingimustest. On vaja erilist vitaalse struktuuri konstellatsiooni, et võiks tekkida teadvus. Alexander läheb aga vaimu materialiseerimisel nii kaugele, et teda on raske jälgida. Ta läheb kaugele üle empiirilise kogemuse kirjelduse ja püüab kõigi raskuste kiuste teadvust ja vaimu pressida süsteemi raamidesse. Ka vaim on ruum-ajaline. Vaimne ruum-aeg ühtib osaliselt füüsilise ruum-ajaga. Vaimseid protsesse me peame kujutlema ruumi täitvaina, või vähemasti lokaliseerituina ruumi teatavais paikades. Ka vaim on ulatuslik, nagu materiaalne kehagi. Kõrgem vaimne mina on kehalise iseduse jätk, areng ja peenendumine.

Kehalise ja vaimse ühendamise katse viib Alexander'i veel ühele erilisele spekulatiivsele konstruktsioonile, mis samuti tumestab emergentsi-õpetuse põhimõtet. Et mõista kõiki empiirilise eksistentsi eri korrastusi ühe ühtlase vaatepunkti all, selleks esitab ta maailma valemi, mis on ehitatud ihu-hinge ühtsuse analoogiale. See valem, mis ei pretendeeri küll reaalsuse tõelisele peegeldusele, vaid tahab olla ainult viljakaks hüpoteesiks, väljendab, et aeg tervikuna ja oma osadena on ruumterviku ja ruumosade suhtes samasuguses seoses nagu seda on hing oma ruumilise alusega või lühidalt: a e g o n r u u m i h i n g j a r u u m o n a j a i h u. Nii siis Alexander oletab, et kõige olemise ürgaineses — ruum-ajas — on element aeg samas seoses elementiga ruum, nagu hing ihuga. Seda valemit on võimalik rakendada kõigile oluastmeile. Teatud astme emergentne kvaliteet on selle astme hing — ja see aste ise on kehaline aines, millest hing esile kerkib.

Kui see nii on, siis on selge, et ka materiaalne eksistents pole ainult materiaalne. Ka mateeria sisaldab hingelisele vastava elemendi. Kuigi mateeria pole elu, siiski on tas mingi element, mis mängib sama rolli, mida mängib orgaanilises struktuuris elu ja vaimses isiksuses teadvus. Nii on Alexander sunnitud tunnistama, et kogu universumit ühendab teatud sugulusahel ja et pole mingit eksistentsi,

mille konstitutsioon erineks täielikult meie inimliku kui olu kõrgeima astme konstitutsioonist. Kuid on selge, et piirid üksikute astmete vahel muutuvad ähmaseks ja emergentse evolutsiooni õpetus kaotab tunduvalt oma pregnantsusest.

B. A. N. Whitehead'i organismi-filosoofia.

1.

Kaasaegsete briti filosoofide hulgas kõige silmapaistvama koha omab kindlasti Alfred North Whitehead. On õigusega öeldud, et briti filosoofia pärast George Berkeley'd pole kunagi tõusnud sellistesse spekulatiivsetesse kõrgustesse nagu Whiteheadi metafüüsika; ning esikohta võiks ta seal jagada vahest ainult Samuel Alexander'iga. Ent praegu on veel raske öelda, kas jääb paika pidama väide, et Whiteheadi filosoofia moodustab üldse briti filosoofia hiigelsaavutise ja reastub mineviku suurte klassiliste süsteemidega. Esialgu igatahes peab tunnustama filosoofi vastuvaidlematult suurt geniaalsust maailmapildi loomisel.

A. N. Whitehead on sündinud a. 1861 (15. veebruaril k. a. sai ta 77 aastat vanaks). Ta on ainult kaks aastat noorem Henri Bergsonist ja Edmund Husserlist. Ent kuna viimased juba käesoleva sajandi algul avaldasid oma tähelepanuväärsed teosed, on Whitehead alles pärast Maailmasõda ilmunud filosoofilisele areenile. Säärase hilise esinemise põhjust tuleb otsida tema arengukäigust. Whitehead on nimelt põhihariduselt, ja vahest ka põhiloomult, matemaatik. Kaua enne filosoofikuulsust oli ta omandanud hea matemaatiku nime. Sajandi esimesel kümnendil ta andub, tihedas koostöös Bertrand Russeliga, matemaatika ja loogika põhialuste selgitamisele. Selle viljaka koostöö tulemusena ilmub a. 1910—1913 kolmeköiteline *Principia Mathematica*, mida võib pidada klassiliseks suurteoseks matemaatilise loogika alal. Muidugi riivab matemaatiline loogika väga ligidalt tähtsaid filosoofilisi küsimusi, kuid tegelemine selle alaga ei tarvitse veel muuta teadusmeest metafüüsikuks. Nii jääbki Whitehead kauemat aega Londonis rakendusmatemaatika- ja mehaanika-professoriks: a. 1911—1914 University College'is ja 1914—1924 kuninglikus teaduse ja tehnoloogia kolledžis. Ent vahepeal, ja nimelt

Maailmasõja aastail, on juba sündinud hoiaku muutus: a. 1919 ilmub „Urimus loodusetunnetuse printsiipidest“ (*An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge*) ja a. 1920 „Looduse mõiste“ (*The Concept of Nature*). Neist teoseist selgub, et Whitehead on teinud endale ülesandeks filosoofiliselt seisukohalt selgitada seda uut maailmapilti, mille alused põhjenevad relatiivsusetooria, kvantide- teooria, aatomiteooria, ühe sõnaga moodsa füüsika tulemustel.

Whiteheadi loomingu kolmandat aegjärku tuleb tähistada aastaga 1924, mil ta siirdub Harvardi ülikooli, nüüd juba filosoofia professoriks. Nüüdsest peale Whitehead ei piirdu mitte ainult konsekventside tõmbamisega moodsast füüsikast, vaid tahab luua konstruktiivset skeemi maailmaseletuseks — kosmoloogilist süsteemi. Eelmise ajajärgu tulemused moodustavad küll selle kosmoloogilise süsteemi eeldused, kuid käsitluse alla võetud probleemistik täieneb nüüd paljude küsimustega kultuuri- ja vaimuajaloo alalt. Selle ajajärgu toodangust oleks eeskätt mainida: „Teadus ja moodne maailm“, 1926 (*Science and the Modern World*) ja „Protsess ja reaalsus“, 1929 (*Process and Reality*). Viimast tuleb pidada Whiteheadi kõige tähtsamaks teoseks. Ta arendab siin oma metafüüsikat äärmiselt kesken- datud viisil, olles selleks kujundanud iselaadse, kuid väga raske- pärase väljendusviisi, mis tema lugemist ei tee kuigi nauditavaks. Isegi vilunud ja matemaatiliselt koolitatud lugeja on sunnitud olnud tunnustama (Miss S t e b b i n g, ajak. *Mind*, okt. 1930), et emba-kumba: kas selles teoses avaldatud mõtted on liialt sügavad, et meie põlvkond neid mõistaks, või on nad ainult põhiliselt ebaselge mõtlemise pro- duktid. Kuid ka kõige kriitilisemad arvustajad ei saa jätta märki- mata Whiteheadi uudsete kontseptsioonide küllust ja tema läbitungi- vat mõttetervust.

Õnneks on Whitehead viimaseil aastail avaldanud ka hulga ker- gestiloetavaid lühiteoseid, nagu „Mõistuse funktsioon“, 1929 (*The Function of Reason*) ja „Loodus ja elu“, 1934 (*Nature and Life*) jne. Nendes omandavad nii mõnedki mõisted konkreetsema piiritelu ja muutuvad seega hoopis enam tajutavaiks.

2.

Huvi Whiteheadi filosoofia vastu on seda suurem, et ta arvestab loodusemõiste kujundamisel ka saavutisi uuema loodusteaduse alalt. Võiks julgesti öelda, et Whiteheadi filosoofia on uute füüsikaliste

teooriate filosoofilise läbitöötamise kõige tähelepanuväärsemaks katseks. Ükskõik, milliseks lõplikult maailmapilt uuema loodusteaduse alusel kujuneb, ikkagi on kindel, et tagasipöördumine vanale maailmakäsitusele pole võimalik: mõrad, mis on löödud vanasse maailmapilti, ulatuvad liiga sügavasse. Whitehead on saanud koolituse eksaktseis teadusis, matemaatikas ja füüsikas. Ta tunneb uue, ebavaatliku füüsika maailmakäsitust esimesest allikast: matemaatilistest valemistest. Kuid selle tingimata vajaliku asjatundlikkusega ühineb Whiteheadi juures sama vajalik filosoofiline hoiak. Füüsikaline uurimus on loonud maailma, mida väljendavad matemaatika ebavaatlikud valemid ja sümbolid. See on varjude maailm, paljas tegelikkuse luustik, kus puudub elu värviküllus ja mitmekesisus. Whitehead peab filosoofiat loodusteaduslike abstraktsioonide kriitikaks, mille ülesandeks on määrata nende abstraktsioonide relatiivset tõeväärtust, siduda neid universumi olemuse konkreetsete intuitsioonide põhjal harmooniliseks tervikuks. Filosoofia kõrvutab teadust konkreetse tegelikkusega; tema avara vaatenurga all osutub teaduslik menetlus tõelise tegelikkuse paljaks abstraktsiooniks.

Whiteheadi kriitika tulemuseks on loobumine mehhanistlikust loodusekäsitusest ja selle asendamine tegelikkuse orgaanilise teooriaga: ta nimetab oma filosoofiat „organismi-filosoofiaks“. Sellisena on ta küll uudne, kuid mitte erandlik. Oma teoses „Teadus ja moodne maailm“ käsitleb ta õhtumaa kultuuri probleemi alates 17-ndast sajandist — moodsa loodusteaduse sünniajastust. See teos võimaldab ühtlasi valgust heita neile elementidele, milleles võiks leida „organismi-filosoofia“ ideesid.

Whitehead peab 17-ndat sajandit „geniaalseks“ sajandiks, kus loodusteaduslikud ja matemaatilised saavutused löid aluse maailma uuele käsitusele. Siit algab maailma kvantifitseerimine, mehhaniseerimine ja atomiseerimine. Siin luuakse mehhanistlik loodusteooria, mis maailma käsitleb materia momentaansete konfiguratsioonide üksteisele järgnevusena — hüpotees, mis on võimaldanud teadusel teha suuri avastusi. Inimkonna vabastumine segasest ja eelarvamusist tumestatud mõtestikust kestab vahetpidamata ka 18. sajandil. Ent siin ühtlasi mehhanistlik maailmakäsitus kui viljakas tööhüpotees hangub teaduse lõplikuks dogmaks. Kuid varsti kerkib esile liikumine, mida Whitehead nimetab „romantiliseks reaktsiooniks“. Romantikute loodusemõistes pääseb maksvusele konkreetne kogemus. Mehaanilise loodusekäsituse külmale, kaaluvale ja mõõtvale, värviküllusest ja mitmekesisusest abstraheerivale analüüsile astub vastu

romantikute sissetundmine elavasse loodusse. Erilist tunnustust jagab Whitehead neile romantikuile, kes tegelnud teadusega ja seda austanud. Wordsworth oli küll joobunud loodusest, kuid ta põlgas teadust. Seevastu Shelley armastas teadust: kui Shelley oleks sündinud 100 aastat hiljem, siis 20. sajand oleks näha saanud Newtonit keemia alal (lk. 116, 118).

Whitehead ilmselt sümpatiseerib romantikutega, sest nende loodusekäsituses leidub sugemeid materialistliku mehhanismi ületamiseks. Kui lisaks romantikuile mainida mõjustusi Henri Bergsoni „loova evolutsiooni“ õpetuselt ja briti filosoofi Samuel Alexander'i metafüüsikalt, siis saaksimegi kõik tähtsamad elemendid, mis vaimuajalooliselt seovad Whiteheadi „organismi-filosoofiat“ ligema ja kaugema minevikuga. Ent need mõjustused näivad ainult kindlustanud olevat Whiteheadi opositsioonimeelsust materialistliku mehhanismi vastu. Opositsioon ise on aga välja kasvanud uuema füüsika enda tulemustest. Whiteheadi filosoofia põhimõistetest nähtub ilmsesti, et nende loomisel on eriti arvestatud neid raskusi, mis on kerkinud esile ühenduses relatiivsusetooriaga, aatomiteooriaga jne.

„Organismi-filosoofia“ seisukohalt niihästi loodus tervikuna kui ka ta üksikud osad evivad orgaanilist struktuuri. Juba nn. anorgaanilises maailmas, tema väiksemates osades elektronides, leiame sellist struktuuri. Aatomid ja molekulid on organismid kõrgemal astmel. Materia suuremates agregatsioonides astub orgaaniline struktuur tagaplaanile, kuna suurte elusolendite astmel ta uuesti selgelt esile tõuseb. Bioloogia on teadus suurtest organismidest, füüsika — teadus väikestest organismidest (lk. 145).

3.

Whiteheadi järgi bioloogilised organismid koosnevad väikestest füüsilistest organismidest. Kuid praegu polevat võimalik öelda, kas väikesed füüsilised organismid, näit. elektronid, koosnevad veel väikesemaist organismest ja nimelt millistest. Igatahes on väga ebatõenäoline, et jagamine võiks lõpmatult kesta. Iga teooria, mis loobub materialismist, peab lõppeks vastama küsimusele, millised ja mis laadi on primaarsed olendid (*entity, entitas*). Whitehead vastab: maailma viimseiks olendeiks on sündmused (*events*), loodus koosneb sündmuste võrkkoest. „Sündmuse“ mõiste moodustab Whiteheadi loodusefilo-

soofia vundamendi, see mõiste seisab tema süsteemi tulipunktis ja ilmestab süsteemi kõige perifeersemaidki osiseid. Ta asendab vastavalt uuele teaduslikule olukorrale traditsioonilise substantsimõiste. Mil viisil on Whitehead jõudnud „sünnimuse“ mõistele ja milline on selle iseloom?

Neid küsimusi aitab selgitada kriitika, mida Whitehead laseb osaks saada nn. „klassilisele“ füüsikale ja sellele põhinevaile mõtlemis-harjumusile. Eriti teravasti arvustab ta nn. „lihtsa lokatsiooni mõistet“ (*concept of simple location*), mis moodustavat ühe tähtsamaid põhimõisteid 17. sajandi mehhanistlikus maailmapildis, nagu see põhjendatud Newtoni poolt ja siitpeale võimsalt mõjutanud järgnevate sajandite teaduslikku mõtlemist (vt. *Science and the Modern World*, peat. III). See on käsitus, mille järgi iga materiaosa asetsevat üheselt kindlaks määratud kohas (*location*) ruumis ja ajas. Selle käsituse järgi võib öelda, et materiaosa asetseb isoleerituna *s i i n* kohal ruumis või *s i i n* kohal ajas, ja selle selgituseks me ei vaja mingit suhtemääratlust teiste ruum-aja regioonidega. Üks materiaosa on lõplikult isoleeritud, kui ütleme, et ta asetseb sel teatud kohal ja kestab sel teatud ajavahemikul.

Whitehead näitab, et meil on siin tegu äärmiselt abstraktse konstruktsiooniga. Tegelikuses pole sellele võimalik leida mingit konkreetset vastet. Muidugi ei taha Whitehead vähendada Newtoni teeneid. Sääraste pingutatud skeemidega on klassilisel füüsikal õnnestunud määratumad edusammud. Ent ta vihjab sel puhul tüüpilisele veale: abstraktne skeem samastatakse konkreetsusega. Whitehead nimetab seda „ebakohase konkreetsuse veaks“ (*fallacy of misplaced concreteness*). Teaduses võib säärane eksimus osutada viljakaks, ent filosoofias oleks see hukutav. Whitehead vihjab H. Bergsonile, kes protestis selle „lihtsa lokatsiooni“ väärprintsipi vastu, eriti kui võrd see puudutab aega. Looduse käsitust sel printsibil pidas Bergson looduse õige palge virildamiseks, tõelise tegelikkuse intellektuaalseks ruumistamiseks (*spatialisation*). Whitehead nõustub Bergsoni protestiga, kuid hoidub väitmast, et see virildamispahe on paratamatult seotud looduse intellektuaalse mõistmisega (samal, lk. 72).

Whiteheadi kriitika on sihitud klassilises füüsikas valitseva käsituse vastu ruumi, aja ja materia vastastikustest suhetest. Asju käsitletakse kui püsivaid, ajast sõltumatuid materiaosi, mis asetsevad ruumis eri kohtades. Asjad on sõltumatud ka ruumist, sest oma kohta ruumis muutes nad säilitavad oma identsuse. Ruumi kujutletakse

muutumatusena igavikust igavikusse ja homogeenena lõpmatusest lõpmatuseni. Ruumi kujutletakse kui suurt reservuaari, kus asjad asetsevad üksteise kõrval ja aega kui rida, milles asjad üksteise järrel esinevad. Ruum, aeg ja materia esinevad seega üksteisest sõltumatu, ilma igasuguse orgaanilise seoseta. Ent Whitehead näitab, et igasuguse seose loomine nende disparaatsete elementide vahel ruumis ja ajas sünnitab mõisteliselt ületamatuid raskusi, sest ruumi ja aja elemente mõeldakse punktidenä, mis asuvad teineteisest väljaspool. Raskusi, mis sellest käsitusest tekivad, selgitab Whitehead kaugemõju analüüsil. Mõju või toime on seose erivorm. Toime ruumis eeldab mingit ruumilist seost. On mõeldamatu, et materiaosad, mis asetsevad ruumis täiesti eri kohtades, mõjuksid otseselt üksteisele, sest ruum, mis asub nende vahel, eraldab neid. Kui nende vahel on olemas mingi toimeseos, siis on see kujuteldav ainuüksi esemete kaudu, mis asuvad materiaosade vahel ja mis toimet vahendavad. Ent see vahendamine on mõeldav ainult seetõttu, et need esemed on üksteise naabruses, üksteise naabruses olla tähendab aga ikkagi üksteise kõrval, üksteisest eraldatud olla. Ja nii algab kogu probleem uuesti. Raskusi, mis on seotud kaugemõju probleemiga, ei saa ületada nii, et me kaugust vähendame vahendavate esemete vahelelülitamisega. Samad raskused esinevad ka aja probleemi puhul.

Ligemal vaatlusel selgub, et Whiteheadi vastuväited klassilisele füüsikale meenutavad väga ligidalt kuulsaid Zenoni paradokse. Ka klassilise mehaanika põhjendajaile ei olnud säärased vastuväited mitte tundmata. Aga Whitehead tahab olla radikaalne: ta väidab, et niikaua, kuni säärased raskused füüsika põhimõistest pole kõrvaldatud, osutuvad üksikprobleemide lahendused ikkagi ainult kompromissideks. Whitehead omalt poolt tahab loodusemõiste aluseks võtta mõisteid, mis ei vii mainitud raskustele. Üheks selliseks mõisteks on „sündmus“.

Uute põhimõistete juures on tähtis, et ruumi, aega ja materiat ei mõistetakse kui üksteisest eraldatud elemente, vaid kui sisemiselt üksteisega seotud tegureid kõikehaaravas tervikus, looduses. Ruumajalise ulatuvuse piirides peab seost üksikute elementide vahel käsitatama kui orgaanilist seost: elementaarsete osade vastastikust põimendit. Ka „sündmus“ evib ruumilist ulatuvust ja ajalist kestust, ent ruum ja aeg on siin sisemiselt teineteisest sõltuvad. Kuid originaalseimaks ja võib-olla tähtsaimaks jooneks Whiteheadi looduse kui sündmustevõrgustiku käsituses on sündmuste omadus ulatuda üle (*to extend over*) teiste sündmuste. Isegi kõige väiksem ja täht-

susetum sündmus ulatub looduse kõiksusse. Säärast ekstensiooni kui põhikategooriat väljendab Whitehead teoses „Protssess ja reaalsus“ (IV osa) väga eksaktsel, matemaatilisel viisil. Põhiväiteks tuleb seega pidada: sündmused evivad omadust ulatuda üle teiste sündmuste, mis sisalduvad neis osadena, ja nad ise sisalduvad osadena teistes sündmustes, mis üle nende ulatuvad. Pole olemas ühtki sündmust, mis sisaldub teistes sündmustes, kuid ise mitte muid sündmusi ei sisalda. Aga samuti pole olemas ühtki sündmust, mis sisaldab kõiki muid sündmusi, kuid ise mitte ei sisaldu teistes. Iga sündmus, kui tahes väikesena tema ulatuvust ka kujutleme, evib omadust ulatuda üle teiste. Iga sündmust, kui tahes suurena tema ulatuvust kujutleme, haaratakse teiste poolt.

Nii on siis sündmused ruum-ajalised olendid, kusjuures ruum ja aeg on mõeldud olendite sisemiste relatsioonidena. Sündmuste taga ei tule otsida midagi — ei aega ega ruumi ega looduse „seadust“. Pole õige, kui väidetakse, et loodus on ruumis ja ajas. Pigemini tuleb öelda, et ruum ja aeg on looduses.

4.

Whitehead oma viimastes teostes, nagu kuulsais Gifford-loenguis *Protssess ja reaalsus*, kus ta esineb suurejoonelise metafüüsikuna, ei tarvita enam sõna „sündmus“ (*event*), vaid „aktuaalne olend“ (*actual entity* või ka *actual occasion*). Uue sõna tarvitamisega on ka mõistes teatud ümberkujundamisi toimetatud, vastavalt metafüüsilistele kavatsustele. Need ümberkujundused ei tähenda mingite uute momentide sissetoomist, vaid ainult endise mõiste arendamist lõpuni. Aktuaalsed olendid on viimsed reaalsed esemed, milledest maailm on üles ehitatud. Ilma et esialgu püüaksime vastata küsimusele, mis need esemed on, võime öelda oma otseste kogemuste põhjal, et looduses toimub midagi, sünnib midagi. Füüsika püüab kindlaks määrata ühendusi ja seoseid selles, mis toimub; metafüüsika tahab näidata selle üldist iseloomu.

Kõiki, mida öeldakse universumi kohta, peab võima öelda ka aktuaalse olendi või aktuaalsete olendite rühma või seose kohta. Aktuaalsed olendid võivad erineda oma küllusastme ja funktsiooni poolest, kuid nende kategoriaalne iseloom on sama. Jumal on aktuaalne olend, aga ka kõige harilikum eksistents mistahes kohal ja

hetkel on aktuaalne olend. Aktuaalsed olendid on, nagu Whitehead ütleb, kogemustilgad (*drops of experience*), mis üksteisega seotud. (*Process and Reality*, lk. 24 j.) Oma viimastes teostes Whitehead käsitleb aktuaalseid olendeid individuaalsete, atomistlikkude olenditena. Täiesti arusaadavalt põhjusil Whitehead mainib tunnustavalt Leibnizit, kelle monaadidel on palju ühiseid jooni aktuaalsete olenditega. Ka Leibnizi monaadid on viimsed ühikud, milledest koosneb tegelikkus. Ent aktuaalsed olendid pole, nagu monaadid, kinnised ja suletud teiste olendite suhtes. Just vastupidiselt, nad on üksteisega seotud sisemiste orgaaniliste suhetega (Whitehead nimetab neid *prehensioonideks*), mis neist endist välja kasvavad. Iga aktuaalne olend moodustab uue ja ainulaadse sünteesi relatsioonidest maailma kõiksusele. Nii ta kujuneb kõiksuseks, mis nähtud uuest keskusest. Ka Leibnizi monaad peegeldab universumi omalt seisukohalt. Kuid see peegeldus on lihtsa sisemise refleksiooni ja tajumuse akt: monaadid jäävad suletuiks, nad on „akendeta“. Leibniz pidi monaadidevahelist suhet määratledes appi võtma „prestabiliseeritud“ harmoonia, ette kindlaks määratud korrastuse mõiste. Ent aktuaalsete olendite juures on meil tegemist kasvamise orgaanilise protsessiga, mis ühtlasi kindlustab looduse korrastuse solidaarsuse.

Kui tahame analüüsida ja kirjeldada aktuaalset olendit, siis peame võtma vaatluse alla tema prehensioone (selle sõnaga asendab Whitehead staatilise morfoloogia *relatsiooni* mõiste teistesse aktuaalsetesse olenditesse). See sünnibki teaduslikus analüüsis, kus aktuaalne olend „jagatakse“ prehensioonideks.

Kuid säärases analüüsis kipub kaotsi minema olendi seesmine aktiivne jõud, milles olend ennast ehitab tervikuks. Teaduslik analüüs pole vale, kuid teda tuleb täiendada olendi subjektiivsuse kirjeldusega. Subjektiivsust peab Whitehead olendi tähtsaimaks momentiks. Igas olendis, seega olemises üldse, on midagi psüühilist. Igas olendis on tundmust (*feeling*), sest ta on protsess, mis seisneb selles, et tuntakse mitmesuguseid suhteid, ja et neid absorbeeritakse üheks individuaalse rahulolu (*satisfaction*) ühtsuseks. Igas olendis on kogemuse, tundmuse (*feeling*) tsentrum. F. H. J. Bradley õpetuses tundmusest ja S. Alexanderi naudinguga (*enjoyment*) teoorias on säärane subjektiivsuse käsitlus ennetatud.

Universum on paljude aktuaalsete olendite solidaarsus. Nad kerkiavad esile sündmuse voolus teistest olenditest, kasvavad kokku teistega uuteks konkreetseteks asjadeks (*concretum ~ concrecere*), kestavad

teatud aja ja hävivad. Kuid hävides aktuaalne olend ei hävi jäljetult, vaid objektivteerub teistes olendites ja võib uutes kokkukasvamistes kujuneda enam või vähem otsustavaks teguriks.

Meile meenub vahetult Bergsoni loova evolutsiooni õpetus, kui tunnetame, et Whiteheadi maailm, mis koosneb aktuaalseist olendeist, on igavene protsess, saamine, mis toodab üha uusi esemeid, et maailm on igikestva uusloomingu protsess. Maailmas ei kordu ükski olukord. Maailma protsess rühib lakkamatult edasi.

Loovjõuks (*creativity*) nimetab Whitehead seda ürgpõhja, millest kerkib esile kogu tegelikkuse küllus ja mis tõukab ka juba reaalseks saanud sündmust uutesse kujunditesse ja sündmustesse. Ta on tung diferentseerimiseks ja unifikseerimiseks, s. t. tung iseennast individualiseerida paljudesse aktuaalsustesse, kreatuuridesse ja ühtlasi nende kreatuuride tung kokku kasvada uutesse ühikuisse.

Whiteheadi õpetuses sündmustest ja aktuaalsetest olenditest on kehasstatud tema filosoofia igavese saamise motiiv. Kuid looduses on ka püsivaid elemente — igavesi objekte (*eternal objects*). Need püsivad elemendid on sealpool ruumi ja aega, sealpool muutuvust ja jagatavust. Värv „punane“ on alati identne olund, ilma osadeta ja ilma üleminekuta teistesse olunditesse. Iga olend, mille mõisteliseks tunnetamiseks me ei vaja reaalsete olendite arvestamist, on „igavene objekt“. Sündmused on võrreldavad ainult seetõttu, et neis on kehasstatud püsivaid elemente. Ratsionaalne mõtlemine, mis põhineb ühtede sündmuste võrdlustel teiste sündmustega, poleks võimalik ilma „igaveste objektideta“. Igavesed objektid on säärased elemendid universumis, mida on võimalik taastunnetada. Sündmusi me ei saa taas-tunnetada, sest nad on igikestvas üleminekus (*passage*). Aktuaalne olend on midagi faktilist, kategoorilist. Ent igavesed objektid kuuluvad võimalikkuse valdkonda, ja nad on moodustanud sellistena metafüüsika traditsioonilise vaidluseseme.

Whiteheadi filosoofia paistab seega uues perspektiivis: organismi- ja sündmusefilosoofia täieneb igavese objekti teooriaga — platonistliku elemendiga. Sündmused tõusevad ja hävivad, nende voolus aga võime leida teatud kestvaid ja taastunnetavaid jooni. Ja ainult viimaste tõttu on meil võimalik esemete tajumine ja loodusteadus. Kuidas võib sündmuste vool sisaldada kestvaid jooni? Whiteheadi vastus on oluliselt sama, mis esineb Platonil: sündmuste vool osaneb „igavestest objektidest“. Nagu Whitehead ise on tunnistanud, võlgneb tema kosmoloogia palju Platoni müütilistele spekulatsioonidele

(arvesse tuleb siin eriti *Timaios*). Ka tema „igavestel objektidel“ on palju sugulust Platoni „ideedega“. Nad on võimalikkused aktuaalsuse realiseerimiseks; nad moodustavad tegelikkuse eeldused, sest nad võimaldavad, et tegelikkus üldse realiseeruda saab.

5.

Whiteheadi filosoofia põhimõisted, eriti tema viimase perioodi teostes, on sagedasti üle kuhjatud mitmesuguste eri metafüüsiliste nüanssidega, nii et on täiesti õigustatud kaebused raskestiloetavuse üle. Kuid teiselt poolt Whitehead püüab, kus vähegi võimalik, kontakti luua tegeliku eluga. See püüd tuleb eriti nähtavale tema õpetuses Jumalast. See moodustab tema spekulatiivse filosoofia viimse peatüki. Ta arendab Jumala mõistet oma filosoofia süstemaatilistest eeldustest. Kuid see süstemaatiline seos pole takistanud usklikegi ringe leidmast tunnustatavaid tõeteri: ratsionaalne metafüüsika võib olla lepitatav usuliste intuitsioonidega.

Esiailgu võiks ürgset loovjõudu (*creativity*) ennast samastada Jumalaga. Kuid Whiteheadi järgi pole see võimalik. Loovjõud on puhas, vormitu aktiivsus (Aristotelese terminoloogias — *hyle*), piiritu ja abstraktne. Sellele vormitule aktiivsusele on igaveste objektide näol vastu seatud puhas potentsiaalsus. Whitehead küsib, kas neist kahest suurusest võib sündida midagi konkreetset (*Religion in the Making*, lk. 152). Ta eitab seda. Piiritust võimalikkusest ja piiritust loovjõust ei saa sündida midagi. Aktuaalsuse tootmiseks on vajalik nende tõkestamine või piiramine. Tõkestamine ja piiramine on Jumala ürgne loomus. Kuid siin kerkib hulk küsimusi. Jumal kui aktuaalne olend on ise loovjõu kreatuur, esimene kreatuur. Ent siis peab vormitu loovjõud ometi midagi tootnud olema. Jumal kui esimene tõkestaja ja piirituma piiraja on kõigi esemete, aktuaalsete ja võimalikkude, metafüüsiliseks põhjuseks, kuid ta ise eeldab loovjõudu kui oma põhja. Jumal on esimene piir. Kas sellele piirile on võimalik leida mingit põhjust? Jumal on olend, mille eksistents on meile irratsionaalne. Jumal pole konkreetne, aga ta on kõige konkreetse tegelikkuse põhjuseks. Tema loomuse seletuseks ei saa esitada mingit põhjust (*ratio*), sest see loomus ise on kõige ratsionaalsuse põhjaks (*Science and the Modern World*, lk. 250).

Kuid Jumala ürgne loomus (*primordial Nature of God*), sellisena käsitatud, on abstraktsioon: Jumalal puuduks konkreetsus ja ta osu-

tuks maailma suhtes transtsendentseks. Whitehead peab tarvilikuks toonitada, et Jumala loomus ei piirdu transtsendentsiga. Jumal oma „tuletatud“ loomusega (*consequent Nature of God*) on maailmale immanentne; ta on korrastav ja kujundav printsiip maailmas. Jumal säärases mõttes pole midagi staatilist või viimistletut. Nagu maailm on igikestvas saamises, nii ka Jumal.

On selge, et ka Whiteheadi dünaamilist jumalakäsitust võib kõrvutada Bergsoni omaga. Ja näib nagu see ei saakski teisiti olla, sest nad mõlemad võtavad tõsiselt loova arengu mõtet. Kuid teiselt poolt nende sagedased kokkusattumised üllatavad. Sest tuleb arvestada, et Bergson lähtus bioloogiast, Whitehead aga sai äratuse peamiselt füüsikast. Lähtudes füüsikast, jõudis Whitehead „organismi“-filosoofiale. On vähe tõenäone, et Whiteheadi metafüüsika on ainult paljas fantaasia. On aga sel metafüüsikal enamvähem empiirilist alust, siis tuleb teda pidada ühe huvitava olukorra väljenduseks, mis väärrib tõsist tähelepanu: kaasaegne füüsika on meid vabastanud seni paratamatuna näivast mehhanistlikust maailmakäsitusest ja avanud võimalusi orgaanilisele käsitusele.

Valimik kirjandust käsitledud filosoofia kohta.

1. Fr. Nietzsche:

- Ch. Andler, Nietzsche, sa vie et sa pensée, Paris 1920—1931, 6 köidet.
A. Rey, Le retour éternel et la philosophie de la physique, Paris 1927.
K. Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, Berlin 1935.
A. Bäuml er, Nietzsche als Philosoph und Politiker, Leipzig 1931.
E. Bertram, Nietzsche, Versuch einer Mythologie, 6 tr. Berlin 1922.

2. H. Bergson:

- Ed. Le Roy, Une philosophie nouvelle, tr., Paris.
H. W. Carr, The Philosophy of Change, London 1914.
W. Meckauer, Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson, Leipzig 1917.
H. Лосский, Интуитивная философия Бергсона, 2. tr., Moskva 1914.

3. W. Dilthey:

- G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, Bonn 1930.
O. F. Bollnow, Dilthey, Leipzig-Berlin 1936.
A. Degener, Dilthey und das Problem der Metaphysik, Bonn-Köln 1933.

4. M. Scheler ja filosoofiline antropoloogia:

- G. Kraenzlin, Max Schelers philosophische Systematik, Leipzig 1934.
P. L. Landsberg, Einführung in die philosophische Anthropologie, Frankfurt a/M. 1934.
H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin-Leipzig 1928.

5. K. Jaspers, M. Heidegger ja eksistentsifilosoofia:

- J. Pfeiffer, Existenzphilosophie, Leipzig 1933.
G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, Bonn 1930.

7. S. Alexander:

Ph. Devaux, *Le système d'Alexander*, Paris 1929.

A. F. Liddell, *Alexander's Space, Time and Deity*, North Carolina (i. a.).

8. A. N. Whitehead:

D. M. Emmett, *Whitehead's Philosophy of Organism*, Macmillan and Co, 1932.

J. Wahl, *Vers le concret*, Paris 1932 (la philosophie spéculative de Whitehead, lk. 127—223).

R. Das, *The Philosophy of Whitehead*, London 1938.

9. L. Brunschvicg:

J. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Paris 1933 (vastav peatükk).

10. É. Meyerson:

Thomas R. Kelley, *Explanation and Reality in the Philosophy of Émile Meyerson*, Princeton University Press 1932.

Eksitavaid trükivigu:

lk. 24, 15 rida alt	(XIX, 167 jj, X, 30 jj)	mitte lugeda
lk. 104, 1 rida ülalt	realism	peab olema uusrealism
lk. 124, 6 rida „	Whitheadi	„ „ Whiteheadi
lk. 126, 14 rida „	tr., Paris	„ „ Paris 1912.

A

11195

126 068

A
11195
126 068

PR. OF. DR. PHIL. A. KOORT: KAASAEGSET FILOSOOFIAT

PROF. DR. PHIL. A. KOORT

KAASAEGSET FILOSOOFIAT

I



AKADEEMILISE KOOPERATIIVI KIRJASTUS