

TARTU ÜLIKOOL
FILOSOOFIA OSAKOND



STUDIA PHILOSOPHICA

III

(39)

TARTU 1998

STUDIA PHILOSOPHICA

TARTU ÜLIKOOL
FILOSOOFIA OSAKOND

STUDIA PHILOSOPHICA

III

(39)

TARTU 1998

Tartu Ülikooli
filosoofia osakonna

seeria STUDIA PHILOSOPHICA

Peatoimetaja: Ülo Matjus

Toimetuskolleegium: professor Eero Loone, professor Ülo Matjus,
professor emeritus Leonid Stolovitš, dotsent
Valdar Parve, dotsent Viktor Sieben, lektor
Jüri Tammaru

Käesoleva vihu vastutav toimetaja: Ülo Matjus

Käesoleva vihu arvutikujundus: Toivo Tomson

ISSN 1406-0000

© Tartu Ülikooli filosoofia osakond (koostis) ning autorid 1998

Tartu Ülikooli Kirjastuse trükikoda

Tiigi 78, EE2400 Tartu

Tellimus nr. 263

Sisukord

Roomet Jakapi <i>Esse est percipi</i>	7
Tõnu Luik Uku Masing varjokaetuse läbi mõistatusen.....	15
Inta Soms Martin Heidegger fenomeni mõistest	27
Vilja Kiisler Esemestamisi ja esemestamata	35
Eduard Parhomenko Martin Heideggeriga Rein Viha- lemma teadusfilosoofias. Kriitilisi märkusi	53
Rein Vihalemm Martin Heideggeri mõtlemine ning teadusfilosoofia. Eduard Parhomenko artikli puhul....	81
Endla Lõhkivi Järjekindluse probleem relativistlikus teadusliku teadmise sotsioloogias	91
Eero Loone Sundimine võõrastes politeiades.....	125
Jüri Eintalu Otsustamata mängudest ehk Öö oli üks päev varem	153

Vilja Kiisler Konverentsifilosoofiat Emajõe Ateenas	179
--	-----

Esse est percipi

Roomet Jakapi

Ikka ja jälle võib kuulda või lugeda, et George Berkeley, too idealist ja veidrik, olla väitnud, et *esse est percipi* ehk et *esse* on *percipi*. Alljärgnevas leitakse, et kui '*Esse est/on percipi*'t võtta tervikliku väitena (printsiiibina) — ja sageli seda tehakse, siis tuleb tunnistada, et midagi niisugust ei ole õige Berkeley'le omistada.

Filosoofia või filosoofia ajaloo üldtutvustustes on '(George) Berkeley' nime all seisvas artiklis või peatükis '*esse est percipi*' — lausumine tavaline. Toon paar esimesena kätte juhtunud näidet. Teodor Künnapas kirjutab:

Esse est percipi — olemas olla tähendab tajutav olla. Seda Berkeley põhilauseid võib formuleerida nii: mingit materiaalses eset ei eksisteeri sõltumatult mingist tajuvast subjektist. (Künnapas 1992: 146)

Võiks muidugi täpsustada, et Berkeley printsiiip käib kindlasti mis tahes, mitte üksnes materiaalses esemete (objektide) kohta, kui just kõiki vaimus olevaid esemeid (objekte) "materiaalseiks" ei nimetata. Ent siinkohal on oluline muu: pärast Berkeley "põhilause" äratoomist seletatakse, et see käib nimelt materiaalses esemete kohta.

Teine näide. Alapealkirja "*Esse Est Percipi (To be is to be Perceived)*" all lausub Stephen Priest:

Berkeley järgi ei tähenda öelda, et miski eksisteerib, mitte midagi enam, kui et see on või võib olla tajutud [*is or may be perceived*] /.../ See õpetus on Berkeley poolt kokku võetud tema kuulsas juhtlauses '*esse est percipi*': olla on olla tajutud. (Priest 1991: 77 jj.)

Siinjuures omistab Priest Berkeley'le fenomenalismi, mis puudutab füüsiliste objektide ehk — Berkeley järgi — aistiliste objektide eksistentsi.

'*Esse est percipi*' lausutud ja seletatud, möönavad nii Künnapas kui ka Priest, et Berkeley järgi ei ole siiski mitte kõik, mis on, tajutud, tajumise objekt, vaid leiduvad ka subjektid:

Ütlused "teatud omadustega objekt eksisteerib" ja "teatud omadustega objekti tajutakse mingi teadvuse poolt" on identsed /.../ On olemas vaid vaimsed, tajuvad ja mõtlevad olen did ja nende tajud. (Künnapas 1992: 146)

Priesti raamatus on järgmiseks alapealkirjaks "Meeled" [*'Minds'*] ning meelte puhul, nagu seal kirjas seisab, olla on [tähendab — *R. J.*] tajuda (Priest 1991: 78). Sisuliselt sama, kuna *esse*'t ja *percipere*'t võib ka sedamoodi tõlkida, oleks öelda, et meelte ehk vaimude olemine on tajumine.

Nagu me Berkeley'st teame, ei pea ta võimalikuks, et meel ehk vaim ise võiks tajutud olla (vt. Traktaati inimteadmise printsiipidest [*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*], § 27). Kui nüüd Berkeley järgi tõesti ei tähendaks öelda, et miski eksisteerib, mitte midagi enam kui et see on või võib olla tajutud, siis jääksid tema järgi meeled ehk vaimud eksistentsist ilma.

Kolmandaks näiteks olgu George Edward Moore'i kuulus artikkel "Idealismi kummutamine" (Moore 1903), kus '*esse* on *percipi*'l on esmapilgul mängida väga oluline roll. Tolle artikli puhul peab muidugi arvestama, et Moore'i kriitika on suunatud enneköike kaasaegse idealismi vastu: artikli esimesed sõnad on *Modern Idealism*. Edasi leiame paar korda väljendi "moodsad idealistid" (lk. 437). Nimepidi mainitakse eespool hr. Taylorit (lk. 438) ja tagapool hr. Bradley't (lk. 448). Berkeley't nimetatakse kahes kohas:

Ja siinkohal ei pea ma varjama oma arvamust, et ühelgi filosoofil pole ealeski veel edu olnud selle enesele-vasturääkiva eksimuse vältimises: et nii idealismi kui ka agnostitsismi kõige silmapaistvamad tulemused on saavutatud üksnes sinise

sinise-aistinguga samastamise kaudu: et *esse*’t peetakse *percipi*’ks pelgalt seetõttu, et seda, *mida kogetakse*, peetakse identseks kogemusega sellest [*experience of it*]. Et Berkeley ja Mill selle vea tegid, seda ehk mööndakse. Et moodsad idealistid seda teevad, hakkab, ma loodan, paistma tõenäolisemana hiljem. (Lk. 445.) Kui Berkeley niisiis oletas, et ainus asi, millest ma olen otseselt teadlik, on mu enda aistingud ja ideed, oletas ta midagi, mis on väär; ja kui Kant oletas, et asjade objektiivsus ruumis *seisneb* faktis, et nad on *Vorstellung*’id, millel on üksteisega erinevad relatsioonid neist, mis on samadel *Vorstellung*’eil üksteisega subjektiivses kogemuses, siis oletas ta midagi, mis on samavõrd väär. (Lk. 453.)

Ühest küljest on ilmne, et Moore’i artikkel ei tegele spetsiifiliselt Berkeley idealismi ja Berkeley ‘*esse on percipi*’ ümberlükamisega, kuid teisalt on ilmne ka see, et Berkeley idealism ei jää Moore’i jaoks sellest ümberlükkest puutumata. Taotletakse igasuguse idealismi, üldse idealismi nurjamist. Nii härrad Taylor ja Bradley kui ka Berkeley on idealismi esindajad, kellele nii või teisiti võib omistada propositsiooni või printsiibi¹ ‘*esse on percipi*’.

Miks valib Moore idealismi ümberlücke aluseks ‘*esse on percipi*’? — Sellepärast et ‘*esse on percipi*’ on tema meelest eelduseks idealistlikule järeldusele, et universum või reaalsus on vaimne. Tuleb välja, et ‘*esse on percipi*’ on propositsioon, mis on “paratamatu ja olemuslik aste kõigis idealistlikes argumentides” (lk. 435) ning eeldatavasti “idealismile teatud mõttes olemuslik” (lk. 436). Kui see eelduseks olev propositsioon ümber lükata, leiab Moore, siis tõestatakse sellega, et idealistidel pole mitte mingit ega mis tahes alust oma järelduseks, et reaalsus on vaimne. (Vt. lk. 434 jj.)

Olgu kõigepealt öeldud, et Berkeley ei väida ega järelda, et universum on vaimne ses mõttes, milles Moore seda mõistab, ni-

¹ ‘*Esse on percipi*’ on Moore’i jaoks *proposition, principle, statement* või *assertion* (vt. lk. 438–440).

melt et universum on mingis mõttes teadlik [*conscious*], intelligentne, hingestatud või elus. Ehk vaid eesmärgipärasuse võib Berkeley järgi universumile omistada, kuid olemaks eesmärgipärase ei pea universum ise olema hingestatud, elus vms. Ja kas või mis mõttes on universum Berkeley jaoks “(mitte)mehaaniline” (lk. 433), see ei ole tema teadusfilosoofiat silmas pidades sugugi üheselt selge. Berkeley jaoks ei ole universum ise vaimne. Samuti nagu Moore toonitab ta, et asjad, tavalised objektid on meie suhtes täiesti distinktsed, meiega sarnanematud, meist täiesti erinevad. Tsiteerigem Moore’i:

Toolid ja lauad ja mäed paistavad meist väga erinevad olevat; aga kui kogu universum kuulutatakse vaimseks, siis tahetakse sellega kindlasti väita, et nad on palju enam meie sarnased kui arvame. (Lk. 433.)

Berkeley järgi on nii, et “meel”, “vaim”, “hing” või “mina ise” on sõnad, mis ei tähista sääraseid asju nagu majad, mäed ja jõed, vaid nende suhtes täiesti distinktsed “asja”, mille poolt neid tajutakse ehk milles nad on. (Vt. Traktaati inimteadmise printsiipidest, §§ 1-4.)

Niisiis paistab esialgu niipalju, et Berkeley ‘*esse on percipi*’, kui tal selline leidub, erineb Moore’i poolt silmas peetust vähemalt selle poolest, et ta ei funktsioneeriks eeldusena järeldusele: universum on vaimne. Muidugi võib vaielda selle üle, kas objektid pole Berkeley ja Moore’i jaoks mitte erinevas mõttes “meist erinevad” jne, ent igatahes on Berkeley seisukohalt väär väide, et toolid, lauad ja mäed on kuidagiviisi meie sarnased.

Moore’ist jääb mulje, et lisaks ‘*esse on percipi*’le on olemas teinegi propositsioon, mis on vajalik või vähemasti alati kasutusel idealistliku lõppjärelduse tegemisel, nimelt ‘*esse on percipere*’. Viimane on järelduseks ‘*esse on percipi*’st ja omakorda eelduseks järeldusele, et universum või reaalsus on vaimne:

Ma usun, et iga argument, mida eales on kasutatud näitamaks, et reaalsus on vaimne, on selle järeldanud (kehtivalt või kehtetult) ‘*esse on percipere*’st kui ühest oma eeldusist; ja et se-

da jällegi pole ealeski väidetud tõendatud olevat muidu, kui kasutades eeldust, et *esse on percipi*. (Lk. 437, vt. ka lk. 436.)

Nõnda võiksime kõiki kõrvaleeldusi, vahejäreldusi ja muid kaunistusi välja jättes visandada skeemi, mida võiks nimetada ka idealistliku argumentatsiooni fundamentaalskeemiks:

esse on percipi $\Rightarrow$ *esse on percipere* $\Rightarrow$ reaalsus on vaimne.

Moore leiab, et mida tahes '*esse on percipi*' ka ei tähenda, väidab see vähemalt seda, et mis iganes on, seda kogetakse [*whatever is, is experienced*] (lk. 437). Samamoodi peaks Moore tunnistama, et mida tahes '*esse on percipere*' ka ei tähenda, väidab see vähemalt seda, et mis iganes on, see kogeb (ehk tajub Berkeley avaras tähenduses). Ja nõnda võib idealiste öelda järel-davat sel kombel:

mis iganes on, seda kogetakse $\Rightarrow$ mis iganes on, see kogeb $\Rightarrow$ reaalsus on vaimne.

Siit ilmneb, et see, mis iganes on, kogeb ja on kogetud [*is experienced*] ühtaegu, kuid see ei ole Berkeley arusaamade kohaselt võimalik: kõik need, mis on, jagunevad nendeks, mida tajutakse (ja need ei taju) ning nendeks, mis tajuvad (ja neid ei tajuta). Kui miski tajub (ehk kogeb), siis on võimatu, et see ise oleks tajutud; kui midagi tajutakse, siis on võimatu, et see, mida tajutakse, ise tajuks.

Milles on asi kõigil neil kolmel puhul, mis näiteks toodi? Muidugi selles, mis Berkeley töödes kirjas seisab. "Traktaadi..." 3. paragrahvis öeldakse:

Sest see, mida väidetakse mittemõtlevate asjade [s.o. objektide — *R. J.*] absoluutse eksistentsi kohta ilma igasuguse suhteta nende tajutud-olemisse, näib täiesti mõistetamatu. Nende *esse on percipi* ega ole võimalik, et neil oleks mingi eksistents väljaspool meeli [*minds*] või mõtlemaid asju, mis neid tajuvad.

Niisiis väidetakse siin, et mittemõtlevate asjade, objektide(!) *esse on percipi*, "Filosoofilistes kommentaarides" lausutakse aga nõnda:

Existence is *percipi*, or *percipere*, [or *velle*, i.e. *agere*].
(Berkeley 1871, vol. IV: 422.)

Tõlkides selle osaliselt eesti keelde, saame:

Eksistents (olemine) on *percipi* või *percipere* [või *velle*, s.o. *agere*].

Ja tõlkides selle täielikult eesti keelde, saame:

Eksistents on tajutud-olemine või tajumine [või tahtmine, s.o. tegutsemine].

Vähemasti Berkeley'l on 'eksistents (*esse*) on *percipi* või *percipere*' terviklik printsiip, mille poolitamine või järelemõtlematu kahestamine on eksitav inimesele, kes mõtleb sõnade '*esse*', '*percipi*' ja '*percipere*' tähendusele. Ka ei näe me siin, et '*esse* on *percipi*' oleks eelduseks ja '*esse* on *percipere*' järelduseks ega et objektist järeldataks või tuletataks subjekt (vrd. Moore 1903: 437, 441). Printsiip ütleb, et eksistents on kas tajutud-olemine — nõnda on objektid — või tajumine (ja tahtmine ehk tegutsemine) — nõnda on meeled ehk vaimud.

Moore'i artikkel keskendub vahetegemisele aistingu ja aistingu objekti (teadlikkuse ja teadlikkuse objekti) vahel ning võib õigusega öelda, et muuhulgas ründab Moore selles ka Berkeley seisukohta, kes toda vahet (rangelt) ei tee. Kuid kõne '*esse* on *percipi*'st kui paratamatust eeldusest idealistlikus argumentatsioonis ja samuti '*esse* on *percipi*' analüüs (lk. 438 jj.) on eksitav. Vältimaks eksitust, mille õnge on oma magistriväitekirjas vähemasti formaalselt läinud siinkirjutaja isegi (vt. Jakapi 1997: 36), tuleks '*esse est/on percipi*' asemel täpsemalt öelda 'objektide *esse* on *percipi*' ning '*esse* on *percipere*' asemel 'meelte (vaimude, hingede) *esse* on *percipere*'. Niisiis ei jaata ega eita ma, et Moore on ümber lükanud nii idealismi kui säärase kui ka (Berkeley) väite, et objektide *esse* on *percipi* (või siis printsiibi või propositiooni 'objektide *esse* on *percipi*'), küll aga väidan, et Berkeley puhul on väär väita, et selline printsiip nagu '*esse* on *percipi*' on eelduseks idealistlikule järeldusele, et universum või reaalsus on vaimne (Moore'i tähenduses). Esiteks ei tee Berkeley niisugust järeldust ja teiseks pole tal seesugust printsiipi.

Kirjandus

- Berkeley, George 1871. The Works of ... With prefaces, annotations, his life and letters, and an account of his philosophy by A. C. Fraser. Oxford: Clarendon Press. Vol. I, IV.
- Jakapi, Roomet 1997. "Tajumata objektide" probleem George Berkeley varasemas filosoofias. Magistriväitekiri.
- Künnapas, Teodor 1992. Suured mõtlejad. Põhijooni filosoofia ajaloo. Tallinn: Olion.
- Moore, G. E. 1903. The Refutation of Idealism. — Mind. Vol. XII. No. 48, p. 433–453.
- Priest, Stephen 1991. Theories of the Mind. London, New York, Ringwood, Toronto, Auckland: Penguin.

Uku Masing varjokaetuse läbi mõistatusen¹

Tõnu Luik

Lugupeetud kuulajad!

Eelmärkusena äpardund päälkirjast, mis sellaseks saanuna on ka mulle endale hämarapärane, obskuurne, ent sellepoolest vastab vahest just kõnelda kavatsetule. Olemata Uku Masingu “suu vastu suud” – õpilasi, olen võinud teda tunda üksnes lünklikult omal ajal levinud ja loetud käsikirjadest ning praeguseks ilmunud pärandist.

“Mõistatusen”, olgu keele sõnas või pildis või muus, on see meile mõistatusena ilmne siis, kui temas jääb midagi varjule, nagu mõistukõnegi on kõne, mis just oma ilmsuses jätab midagi varjule ja tarvitseb selletõttu lahendavat selgitamist.

Ent kui see **varjujäänu** heidab end meile esile (ilmsiks) **kui** varjulejäänu, siis näeme ja kaeme seda heiastuvana (peegelduvat) milleski või millegi kaudu — ja vana lõuna-eesti sõna nimetab vist seda, mis laseb või paneb “varjo kaema” — “**varjokaetuseks**”. Tõlkides põhja-eesti keelde vahest “varjunäitus”, kui kuulda “nägeme” tähendusest — “nägeme panema, laskma näha”. Ütlus on jutumärkides sellepärast, et nii seisabki “Vastses Testamendis”, — mille keeles ei enam kuuletuta Jumala usutavale sõnale — Paavli 1. raamatun korintileistile, 13. päätüki 12. salmin:

¹ Tartus 10. veebruaril 1996 Uku Masingu kollokviumil osaliselt lausunud ja hiljem viimisteldud ettekande tekst.

“Sest meije näeme nüüd varjokaetusse läbbi mõistatussen, ent sis palgest palgeni: Nüüd tunne minna tükki värki, ent sis sa minna tundma, nida kui minnake ole tuttu.”

1939. a. Suures Piiblis lausutakse esimeses reas:

“Nüüd me näeme kui peeglis mõistatuse taolist ...”

1968. a. Piibli omas:

“Sest nüüd me näeme nagu peeglis tuhmi kujutist ...”

ja 1990. a. ilmunud Toomas Pauli ja Uku Masingu tõlkes:

“Praegu me ju näeme aimamisi nagu peeglist, siis aga palgest palgesse.”

Märgatavasti on viimasest tõlkest kadunud “mõistus” — võimalik, et algsemast heebrea sõnast lähtudes ilma **Septuaginta** vahenduseta —, kuid jäänud on “peegel”, mille viisi peegeldada ütleb minu meelest “varjokaetus”, hoolimata praegusest näivast tumedusest —, olulisemalt ja loomulikumalt, lausudes peegli-omast loomuviisi. (Mõistagi pole käibivas keelekäsituses mõlemad sõnad muud kui “ühe ja sama” eri akustilis-visuaalsed tähistused ning mida ennast tuntakse enamasti kui vahendit, mille kau-du me midagi endale ja meelsamini iseend peegeldame, ehkki varasem tohiks olla: “millegi muu paistmine meile”, nagu: “Peeglike, peeglike seina pääl, näita mulle, kes on ilusaim ilma pääl?”)

Vahest ei tarvitse “varju”-gi tähendust minna otsima teisalt, kui vaid kuulda viibet omast keelest, et **vari varjab** (vari on varjates) — see on: **annab** varju, **jätab** varju, **heidab** varju. Ja kas on võimatu, et “peegel” just **varjokaetusena** paneb kaema ja nägema seesuguse varjamise kolmiktähendust — ja koguni nende kandvalt ühtsuselt:

varjates annab vari varju või paneb varjule, see on kaitseb katvalt, hoiab millegi eest — soomepäraselt “varjeleb” — nagu tuule vari, varjualune, varjupaik, varjuline olek; varju (varjule) pääsenu on ikka varjul ja varju jäänuna on ta oma varjus varjatud kui peitvalt kätketu jälgiva nägemise, vaatamise, kaemise eest, nt varjatud tõbi arsti diagnoosiva pilgu eest; aga ometi heidab see varjujäänu end varjates esile just varjujäänuna ja sageli eksitavalt ja petvalt, nii näivalt justna-

gu ihuilmsena paistev, nt. varjusurm, või, teisi sõnu, jääb sellase varju varjus midagi nii varjule, et paistab teisiti kui "on", nt "pimeduses ja surmavarjus istujaile"².

Sellase näivusena saab vari meile varjulejäävat, mida nüüd üteldakse selle näivuse suhtes "tõeliseks, tegelikuks, päriseks, tõeluseks", meist eraldavaks ja lahutavaks "piiriks", võides küll säilitada teatava sarnasuse, "taolisuse" sellega, kuid varjust kui näivusest peetakse tarvilikuks vabaneda või sellest "läbi tungida".

Uku Masingu luulekeeles valdab minu teades vari varjamisena just viimases tähenduses, nt. lausutakse kogus "Saadik Magellani pilvest":

"Kostus on vari vaid sellest, mida kysima syndisin Hoosea ja Komeri käest."³

Pisut enam on peeglit, peegli kilde, peeglis nägemist ning, usaldades sõnaraamatuid, tähendavat heebreapäraselt "peeglis nägemine" prohvetlikku nägemist — seega, kui seni varjulhoiduv, aga tulemas—olev heidab end varjokaetuses ette, võib seda nägev kõnelda (kreeka sõna järgi) ette—ütlevalt, kuulutades teiste eest varjujäävat kui oodatavasti või ähvardavasti saabuvat.

Ent vahest Uku Masing ei tarvitsenudki sellist "peegli kaudu mõistatuses nägemist"! Minnes tagasi Pauluse lausutu juurde ja tsiteerides 13. päätükki, milles näidatakse ülevamat teedel, koos lähema juurekuuluvaga:

9. Sest poolikult me tunneme ja poolikult me ennustame:

10. aga kui tuleb tervik, siis jääb poolik kõrvale.

11. Kui ma olin väeti laps, siis ma rääkisin nagu väeti laps, mõtlesin nagu väeti laps, arutlesin nagu väeti laps: kui ma olin saanud meheks, jätsin kõrvale väetile omase.

² Lk. 1, 79; Js 9,1.

³ Lehekülj 132 kogu "**Saadik Magellani pilvest**" käsikirjast, mida pärandi haldaja — Uku Masingu Kolleegiumi — soostumisel on kasutatud.

12. **Praegu** me ju kaeme mõistatuses peeglist, **siis** aga palgest palgesse: **praegu** ma tunnen poolikult, **siis** aga tunnen kogunisti ja olen isegi tuntud kogunisti,⁴

tunnukse mulle, et need salmid annavad ka “põleva pinna” Uku Masingu tõlgitsemiseks, seda enam, kõneldes Pauluse “ideoloogia” vastandlikkusest Jaakobuse omale, kirjutatakse artiklis *Normaalse mõilemise armetusest ja uue saamise lootusest*: “Kaheldamatult Paulus mõistis õieti Kristust. Inimene saab õndsaks-täiuslikuks uskumisega—autosugestiooniga, mitte teatava koodeksi-kataloogi järel tegutsemisega. [...] Uskuda Kristuse sisse tähendab uskuda, et minagi lähen Kristuseks, või puhtjuriidiliselt väljendatult: pretsedent on olemas ja tee vaba. Ainult ses mõttes on Kristus Lunastaja. [...] Aga ka Paulus läheb vigaseks niipea, kui rõhk on pandud usule ja mitte “ueele loomale” ja ueele elule — armastusele. Paulus nägi seda isegi, et usk ja lootus pole suuri-mad. Aga Jaakobus ei taibanud vist, et “armastus” on enam kui teod. Et ta on uus hoiak kõige suhtes ning vaba dualismist ja üle igast eetikast.”⁵ Negatiivses tähenduses ei näi lunastus olevat “... ikkagi midagi muud kui lunastus normaalsest tervemõistuslikust kosmosest ehk patust,”⁶ lühidasti — vabanemine omaenda “minasest” isekusest ja selle sääditud ilmakorrast.

Kuid ons see sündmus juba aegu saadud, pidades silmas Pauluse vahedat vastandust **praegu** (senise ilmakorra) ja **siis** (tuleva ilmakorra) vahel? Kuidas on lugu nende “aegade” ajaga? Tunnistades küll 1930. aastal, et “... kõige raskem probleem inimkon-nale on aeg ...”, leiab Uku Masing ometi 1938. aastaks, et eestipä-raselt: “Me ei saa tunnistada teravat katket endise ja järgneva va-

⁴ Kõneleja toonitus otsustava vastandlikkuse osutamiseks, mis aga Uku Masingu meelest — nagu edaspidisest võiks selguda — on lunastusega tühjaks tehtud.

⁵ Uku Masing, **Pessimismi põhjendus**. Koostaja Hando Runnel. Tartu: Ilmamaa, 1995, lk. 173, 174 — ning võrdle artikliga *Peccavi et passus sum, ...* — Säälsamas, lk. 350–352).

⁶ *Kosmosest ja ktisisest*. — Säälsamas, lk. 332.

hel, sest meil pole erilist tuleviku kuju keeles ja kogu meie elu on “igavene nyd” — ja et nii olles: “Eestlasele on ainus kindel punkt ajas “nyd”, aga ta võib seda asetada sinna kuhu ta soovib, ta ei arvesta seepärast yldse mitte ajaga, vaid ainult sellega, kas tegevus on lõpetatud või mitte, syndigu see siis millal tahes.”⁷

Niisiis ei tarvitse eestipäraselt kehtida **praegu** ja **siis** katkev vastandus, kuigi “eestipärane” on selles vaid aristotelliku ajakäsituse sõnastus eesti keeli ning koos sellega ühtlasi ka “pooliku ja terve (täieliku)”, “väeti lapse ja mehe” oma, vähemasti inimesele, kellele lunastus on ise endast lõpetatud ja kes juba eestlasena elab igaveses (“igaveses nyd’is”, millesse “põgus nyd” on soovimisi asetatav) ja alles jääb vaevav pärimine, mis on takistanud hülgamast väärat ilmakorda ning uue(-ks) saamist. Kõike seda eritellakse kahes ilmunud ja mainitud kogumikus torkiva tähelepanu ja valvsa salvamisega Uku Masingu mitmekesise eruditsiooni paradoksaalseis põiminguis — kandvamalt vahest *Kosmoses ja ktisises* (1962/1963)⁸. 1963. aasta viimne tunnetus sõnab: “*Enamus ei ole mingi inimliku vahendiga pööratav. Väheumus on hävitatav.*” Enamus ei ole kuidagi muudetav just seepärast mitte, et ta on oma olemuselt muutumise vastu. Sest enamus on see normaalne, õige, moraalne, tervemõistuslik, väärtuslik inimene, kelle tunnused umbkaudu on järgmised: kogu ta maailm, tema mittemina on mõisted, nimetused, sõnad, mis tema on andnud. Tema ei armasta midagi ega kedagi muud peale iseenda, ka siis mitte, kui ta räägib armastusest. Tema ei näe, ei kuule, ei aisti, ei taju, ei tunne, ei mõtle, ta ainult rakendab õpitud mõistete süsteemi. Tema jaoks ei ole midagi lõpmatut, **tingimatut** — absoluutset pääle tema enese mina.”⁹ Need on need, kelledele ükski kogemus pole ilmutus ega “... iga kogemus totaalselt uus ja erinev järgmisest.”¹⁰ Pöör-

⁷ Uku Masing, *Vaatlusi maailmale teoloogi seisukohalt*. Tartu: Ilmamaa, 1993, lk. 18, 242, 53.

⁸ Vt.: Uku Masing, *Pessimismi põhjendus*. Lk. 318–341.

⁹ Uku Masing, *Peccavi et passus sum*, ... — Säälsamas, lk. 342–343.

¹⁰ Säälsamas, lk. 350.

dudes taas Pauluse sõnade juurde, need on need, kes pole saanud täiskasvanuks ega jätnud väeti lapse kombeid, ent see-eest küll “tervemõistuslikuks”, ja kuigi tervik on juba tervenisti tulnud, pole nad hüljanud poolikut, sest nad näevad ikka varjokaetuse (peegli) läbi mõistatuses — poolikult, tükati, mitte **palgest palgesse**¹¹. Palgest palgesse nägemises nagu “suust suhu” elavas kõneluses, eriti Jumalaga¹², ei tohiks olla jäänud midagi varju. siis tuntakse või taibatakse kogunisti, nagu ka ise ollakse tuntud või taibatud kogunisti.

Mulle tundub, et seesugusest usu- või pigem armastuskindlusest (αγάπη) on Uku Masing lausunud nii oma luulet kui ka selle heitlikke viiplemissi, sest ka sellesse palgest-palge-nägemise ilmsusse võib üha ikka heita end lahutav, ebakindlustavalt varjutav vari — mis seisneb lühidalt inimese indogermaanlikus “Minas” ja sellest tulenevas “õiges” maailma mõistmises ja ka sellelt põhjalt tõusvas, lunastuse kaudu küll ära võidetud, hirmus surma ees. Nende — “Mina” ja surma olemattuse näitamiseks, võimalik, et oluliselt ka iseendale, pole Uku Masing säästnud sõnu ei luules ega arutluses. Ent ometi ei tundu neid sõnu ikkagi veel kuulda võetavat.

Kas viimaks pole asi sõna algse loomu, millest “sõnad puhkevad kui lilled” (Hölderlin), nuripidises käsitamises — kuulajail oma “tervemõistuslikkuse” tõttu — niisuguse otsustava sõna ütlejail, mulle küll kummalise arusaama tõttu, sõna kuulumisest keelde kui vahendisse, tööriista, mis läbides kogu inimtunnetuse (mõtlemise) kujundab oma kasutajat. “Kogu tunnetusprotsess on sõnastiku rakendamine meeltelt saadud andmete kataloogimisel. Ja tõeks nimetatakse tunnetust siis, kui teised inimesed kasutavad samal juhul enamvähem samu kataloogimise tingmärke — sõnu.”¹³ Lühidasti: keel on vahend meelega ja meelte maailmas

¹¹ Vt. seletuseks: 4 Mo 12,6.8.

¹² Vt.: 2 Mo 33,11.

¹³ Uku Masing, *Kosmose tunnetamisest ja keelest*. — Uku Masing, *Pessimismi põhjendus*. Lk. 135.

avaneva liigitavaks märgistamiseks ja tähistamiseks. Ning pidada niisugust tingmärki kuidagi teisiti seotuks nimetatus nimetatavaga oleks tervemõistuslik lapsikus. Laenatult üteldes võngub keelekäsitus kahe-vahel: ühtele — “Tunne on kõik, nimi on heli ja suits.” (Goethe); teistele — “*Verbum est principium primum.* /Sõna on esimene printsiip./” (M. Luther).

Võiks arvata, et luterliku teoloogina kaldub Uku Masing pooldama viimast ja inimlik keel taotab selle algse sõna kuulvat säilitamist ja oma kõnelemises, ütlemisses oma kokkukuuluvust selle ilmsiks toova sõnaga, eeldades, et sõna loomus on: lasta ilm-neda, lasta kuulda ja näha. Kuid pigem vastupidi, ta lانسseerib viimati viidatud artiklis kõige nominalistlikumat ja tehnilisemat keelekäsitust, loomulikult ikka selle “tervemõistusliku” inimese ja tema rajatud kultuurikosmose paljastamiseks. Ent kas pole taotlus ja tahe teha kõik, vahest keel ennekoike, vahendiks oma minalike sihtide ja tarvete realiseerimiseks just selle tervemõistuslikkuse enda toode, millega ta ongi end eraldanud, lahutanud Teisest Maailmast (U. Masingu tähenduses), kuhu teda kutsuvalt juhatakse. Olukord näikse paradoksaalne, kui mitte kurioosne: keele-sõna vahendina osutub varjokaetuseks, s.o. varjavaks peegliks, mis koguni näib reaalsusena, nt. rumalatele indogermaanidele, kes arvavad, et nende keele sõnad, nimed olevat asjade objektiivsed korrelaadid. Järelikult võitlus patuse, tervemõistusliku maailmaga nõuab efektiivsemat vahendit, kas vabastades keele tervemõistuslikkuse ahelaist või “konstruies uue keele”¹⁴, ent: “Aga keel kõlbab ikka vaid teatava piirini ja sellest päale ta hakkab takistama mõtlemist nagu poleks ta üldse olnudki abinõuks”¹⁵, ja kogu võitlus on varjuvõitlus, varjude võitlus varjudega, mis “tõeluseni” iial ei saa ega saa viia, nagu nenditaksegi: “Kindel tõde on ainult see, et me pole inimestena võimelisedki tunnetama tõelust,”¹⁶ ehk

¹⁴ Vt. säälsamas, lk. 155.

¹⁵ Säälsamas, lk. 140.

¹⁶ Säälsamas, lk. 139.

teisi sõnu: "... enamus pole muudetav." Kas keele tehniline käsitsemine laseb üldse Jumala usutaval Sõnal saada kuuldavaks?

Ent siiski kõneleb Uku Masingu luuleilmas sõna ikkagi sootumaks teiselt põhjalt, mille kohta tohiks kehtida: "Luule on maailmale asu andmine sõnas ja sõnaga" (Heidegger)¹⁷, ja millest järgnev luuletus laseb meil "poolikuil" kaeda veel varjujäävat läbi varjokaetuse, aga ainult siis, kui me ei pea peeglit enesepeegeldusvahendiks ega end keele kui hoidva varjule-kätkemise isandaks:

ONS VAJA YTELDA VARJE, KUI KUJU EHK ON?

Mis on kõnelda, mis on vaikida? Põle pinnal, mida korraaks
oled näinud,

põle ruumis,

sest sellel maamullal sa visised

ja väsid.

Ärgu keegi öelgu sulle,

ära kuulda võta neid, kes lausuvad näguri kombel,

et seda pinda pole ja ruum su mõttest vaid!

Kynnivagudel ei jookse kolibri,

orkidee ei õitse sapropeelilt,

aga kõik olid yhtviisi mõeldud.

Kujutelm seegi pind, millel su sori ja ennast viibivat arvab

ja teisi, kes õiged,

sest järgmise vari on kõik, mida hyytakse olevaks.

Seegi ruum, mille sisse usud, on tõeluse vari, mida tunda

tahad

ja mõistma eales ei saa,

sest sa ei tea temast enam, sest sa ei looda temast rohkem,

ei arva teda suuremaks

kõigest, mida olla igatsed!

Sõbruke mina, tõesti, ma ytlen sulle: Iial keegi ei tuu, mida

tahab olla ja saada,

seepärast iial ei leia oma ootuste maad

¹⁷ Martin Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* // Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Martin Heidegger, Gesamtausgabe. — 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. — Bd. 4.) — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981. — S. 41.

sina,
sest sa tahad oma tahtmist
ega julgeks leppida uuega, mis sulle antaks.
Sina
arvustad ainult ja kahtled, kas nõnda oled lootnud,
aga pinda, mida nutsid kaugel, ei tea.
Mulda ei puutu kolibri jalad, usu mind, ei puutu,
makropoodide pind on muinasjutt rumalast raamatust
tõukude kohta, kes kahejalgselt roomavad täisverelises elus,
usu mind seepärast:
Jumala rahvast ootab üks maa, kus vastandeid pole,
kus sina enam ei soovi, enam ei mõtle,
kus sina tuud ja vaikid.
Sest keelemurrete sõnad on võetud pinnast, tehtud ja seatud
ytlemaks lauseid, mida usuvad kõik end uskuvat,
oma vaatekohaks arvavad arvavat end.

Need mu sõnad ei kõnele täna! Homme nad tähendavad
midagi ehk,
pärast mu surma selgeks läevad neile, kes kysivad järsku:
Mida ta ometi mõtles?
Aga siis nad mitte ei mäleta, et ammu kuulsid mu suust:
See, kes varjuga kirjeldab kuju, eks ta ju valeta, eks ta
vaevle või hoopla
väites end teadvat tõtt,
aga mina, kes pyyan
kujuga ytelda yllamat,
käsi tõstes juba tean,
et olen abitu.

14. I 1960¹⁸

Võimata ja suutmata siin laskuda selle luuletuse vähegi ter-
viklikumasse tõlgitsusse, pärime ainult: ons täna — 10. veebruaril
1996 — käes see homme, mil ka kord täna — 14. jaanuaril
1960 — veel kõnelematud sõnad on selgeks saanud seevõrdki, et
küsida, mida ta ometi mõtles? Kuidas võiks see meile ilmneda?
Kas sellest, mida ütles? Kuid kuulsime ju, et "... keelemurrete

¹⁸ Kogu Saadik Magellani pilvest käsikirjast, lk. 137 ja 138.

sõnad on võetud pinnast, tehtud ja seatud ytlemaks lauseid, mida usuvad kõik end uskuvat [...].” Või vastupidi koguni sellest, millest **vaikis**? Kas ei küsi luuletuse avarida siiski: “Mis on kõnelda, mis on vaikida?” Ja ometi ei vaigita yhest Jumala rahvast ootavast maast, kus vastandeid pole ... Kas me pole ummikus? Sest meilt on läinud varjule, mida äsja kuulsime luuletaja suust: “See, kes **varjuga kirjeldab kuju**, eks ta ju valeta, eks ta vaevle või hoople, väites end teadvat tõtt ...”¹⁹ — me oleme ikka pidanud sõna varjavat, valetavat kirjeldust tõeks endaks ega ole märganud luuletaja püüdu “**kujuga ytelda yllamat**”²⁰. Kas “kujuga ytlemine” pole lasta ilmnedä sõnatult, s.o. vaikivasti yllamat kui ikka varjulejäävat? Ent kus mujal saab sellane vaikimine ehedasti asu, kui mitte praegu meile kuuldivas ja oma “varjuga”-ütlemist salgavas sõnas. Kas ka kujuga ütlemine ei jää või ei saa varjokaetuseks, kui lõppread lausuvad: “... käsi tõstes juba tean, et olen abitu.” Luuletaja abi-tus ei ole saamatus ja kust mujalt võikski see pärineda kui mitte teda kõnetava ja ütlemapaneva enda varjulejäämisest ja tema viisist end ilmutada — “... KUI KUJU EHK ON ...” ses ruumis, milles põleda?

Nii võiks 1959–1963 kuju saanud luulesõna **Saadik Magellani pilvest**, mis motona kannab Conrad Aikenilt: *To that one face whose / message was the truth* (*Sellele ühele palgele, kelle sõnum oli tõde*), tema tervikus tõlgitseda seda saadikut — mis tohiks olla eestikeelne nimi ühtaegu nii *angellosele* (inglile) kui teda vastuvõtnule ja temast kuulutavale kui *apostolosele* — kohanule osaks saanud teekonnanä, “tee, tõe ja valgusena” läbi kristliku meeletheidu Jeesus Kristuse halastuse varju, sest trots on jätnud tunde olemast üritanud toimida Anti-Kristusena (ka Tema asemel). Sellest annavad aimatavat tunnistust proloogi ja epiloogi suletud käsikirjalise teose kolmikliigenduse päälkirjad ja motod: I **Sure, sobimatult syydlane** / Kõikumised selle kallal, kes ma olen ja mida ma yldse tahtnud iseendaga teha, kas ma lootnud ja mida siis?

¹⁹ Kõneleja toonitus.

²⁰ Kõneleja toonitus.

(lk. 6); II **Murdke ta leitud tiivad** / Et keegi ometi ei taipa mind julgustada variseb katse tõusta lendu (lk. 83); III / Täna des usku-mapaneku eest läheb saadik ära sellest maailmast, mis ei taha kuulda teda! (lk 169).

Meil ei jää muud, kui vaid pärida, kas ei võiks see luulesõna olla kuulnud kui usutav sõna veel võimaliku kutsena kristlikkusse ning kui vastukoste luterlikus teoloogias suuresti kontroversidesse sumbunud Martin Lutheri eristusele DEUS REVELATUS'e ja DEUS ABSCONDITUS'e vahel — ehk Jumala Sõnas ilmutatud ja Jumala meilt varjatud tahte vahel —, lausutuna vaikivas, varjule-antud sõnas. Mäletamisi veel Lutherit tsiteerides: “Inimene varjab, et petta, Jumal varjab selleks, et ilmutada.” Mõnedki ürg-ilmutuse pooldajadki ei salga Jumalat end ilmutavat kui varjatu, leides koguni ilmutatud Jumalast *Deus absconditus*'e, kelle ta on meilt varjule jätnud.²¹

Lõppude lõpuks ning pisut ulatsevalt sel jumala-vallatul ehk tervemõistuslikul ajal, kui tõelised usklikud näikse ikka uskmatud või ketserid, sõandaksin valemlikult väljendada: Uku Masingu luule ja tema oma arutlev endaeksplikatsioon kätkeb: anda endale Jumal, millesse uskuda, kuid seda ei suuda ükski inimene omast väest ja vaimust, vaid ainult see, kes on saanud, pälvinud ja hoidnud selle võime annetusena Jumalalt endalt oma loomu uueks saamise eest.

Täna jälgimast ja kuulmast!

²¹ Vt.: Paul Althaus, **Die christliche Wahrheit**. Erster Band. Gütersloh, 1947. S. 24, 88, 110.

Martin Heidegger fenomeni mõistest

Inta Soms

Martin Heidegger keskendub fenomeni mõistele seoses “Olemise ja aja” (1927) (fenomenoloogilise) meetodi iseloomustamisega. Et tegemist on sootuks uue fenomenoloogiaga, ilmneb juba “Sissejuhatusest”. Esiteks on erinevalt E. Husserli tunnetusteoreetilisest huvist Heideggeri taotlus (fundamentaal)ontoloogiline. Ontoloogia on aga Heideggeri arvates võimalik üksnes fenomenoloogiana (vt. Heidegger 1927: 35). Teiseks ütleb Heidegger otseõnu, et peab fenomenoloogiat eelkõige meetodimõisteks ning kahtleb teaduses fenomenidest (vt. Heidegger 1927: 27–28). Kummati on “Olemine ja aeg” tervikuna pühendatud E. Husserlile, keda Martin Heidegger ka spetsiaalselt veel tänab (vt. Heidegger 1927: III ja 38, notiits). F.–W. von Herrmann juhib tähelepanu delikaatsele dialoogile, mida taipab vaid see, “... kel silma märgata, mis meetodi-paragrahvi ridade vahel kirjas, kel kõrva kuulda tahtlikku *kahemõttelisust* teatud väidetes, milledes Heidegger ühelt poolt Husserli vaimus kõneleb, teiselt poolt aga nendesamade Husserli sõnadega end talle kriitiliselt vastandab” (vt. Herrmann 1988: 8).

Kõnealuses peatükis eristab Heidegger õigupoolest kolme fenomeni-mõistet: 1) formaalset, 2) tavapärast [*vulgäre*], 3) fenomenoloogilist. Kuna järjepidevuse lõime Husserli ja Heideggeri fenomenikäsituste vahel on eeldatud nimelt formaalsel tasandil (vt. Herrmann 1988: 17), keskenduksin esmalt fenomeni ja nähtu(mi)se mõistete nn. formaalse sisu avamisele M. Heideggeri poolt. Formaalseks nimetab Heidegger fenomeni mõiste niisugust formuleeringut, mis jätab määratlemata, mida fenomenina

mõistetakse: millist olevat nimelt ja kas kunati olevat või oleva olemise-loomust (vt. Heidegger 1927: 31). Seega on formaalse mõiste puhul tegemist filosoofilise võimalikkusega sõna(stamise) tasandil; võimalusega, mis kunatisel moel täitudes (*Erfüllung!*) alles kehtestab kõnealuse (ilmse) “ilma”. (Sestap võib Heideggeri formaalses mõistes näha ehk teatavat — nimelt ontoloogilist — analoogi nn. puhtsignitiivselt silmaspeetava, sümbolse tähendusega, mida Husserl “Loogilistes uurimustes” iga tunnetusakti puhul eeldab, selle päritolu järele pärimata.)

Heideggeri mõtte lähe seevastu on nimelt sõnaline, täpsemalt sõnasõnaline. *Fenomenoloogia* kätkeb kaht alusmõistet: *fenomen* ja *logos*. Nõnda nagu mistahes olevas on “tegev” olemine, pärib nimisõna kr. *φαίνόμενον* oma olemuse tegusõnalt *φαίνεσθαι*, mis tähendab: end näitama [*sich zeigen*]. Fenomen on see, mis end näitab — end-näitav [*das Sichzeigende*], avali- e. näha-olev [*das Offenbare*]. Kr. *φαίνεσθαι* on omakorda mediaalne vorm *φαίνο*’st: ‘päevavalgele tooma’, ‘(ilma)valgusse asetama’; tüvega *φα-* kui *φώς* — ‘valgus’, ‘heledus’ või ‘ilmsus’ sellena, milles miski end-näitavana on ja tänu näha-olemisele nähtavaks ning (silm)nähtavakski võib saada. — **Fenomenina tuleb rangelt silmas pidada end-ise-endas(t)-näitavat** [*Sich-an-ihm-selbst-zeigende*] (vt. Heidegger 1927: 28).

“Fenomeni” kreekalikku alget — end-näitav — täiendav “ise-endas(t)” ilmse allusioonina traditsioonilisele filosoofilisele vastandusele *asi ise/tunnetuse ese* on määratud rõhutama fenomenaaalse autentsust. Mis mõttes? — Teadagi mitte eelkantiaanliku naiivse ontologismi reministsentsina; tegu on asja mõistmise-ga, — ainult et mõistmine ise on ontoloogiliselt. Tunnetusteoreetiline fenomenoloogia, mida pidas ainumõeldavaks Husserl, saab (fundamentaali)ontoloogilise põhja: formaalselt — näha saab vaid seda, mis on nähtav((al)t). Heideggeri järgi on fenomen ise-endana (nii nagu on, asja ise-olemisena) siis, kui on endast (asjast lähtuvalt e. lättelt endalt) ning ise (loomupäraselt) avanevana “oletatud”. (Viimases seoses tuleb silmas pidada, et Heidegger seob peagi *φα-* ja *φν-*juurte etümoloogilise ühtsuse najal *φαίνεσθαι*

ning $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ e teemad; mõlemad osutuvad omakorda olemise — *Sein*’i — etümoloogia kandvateks teemadeks (vt. nt. Heidegger 1976: 54, 76–77).)

Autentsuse võimalus ei pruugi tähendada selle tingimatut täitumist. Olev võib end–ise–endas(t)–näidata mitmeti — ka nõnda, et “iseenese” seestütleva alusele–osutus osutub ära–osutavaks [*von ihm selbst her zeigen*]. Sestap on kr. $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ’il teine tähendus ‘näivuse’ näol. Heidegger rõhutab näimise [*Scheinen*] fenomenaalsel, näitavat loomust: vaid see, mis end näitab, saab näida. “Fenomeni” tähendustest on algseim positiivne, enese näitamise, avatuse, ilmsuse teemat kandev; fenomen näivusena kujutab algupärase tähenduse privatiivset — samalt aluselt eitavat — tuletist.

Fenomeni mõistele teatud mõttes vastandatuks osutub hoopis sageli sünonüümina käibiv nähtuse [*Erscheinung*] mõiste. Nähtumise näitena kasutab Heidegger haigusnähtude juhtu: nähtavad (end näitavad) haigustunnused, mis osutavad või annavad tunnistust millestki, mis end ei näita (orgaanilised kahjustused). Nähtumise tüüpi seosed on Heideggeri järgi kõik osutused [*Indikationen*], esitused [*Darstellungen*], sümptomid ja sümbolid. Nähtus *millegi* nähtumisenähtuse tähendab end mittenäitava tunnistuseandmist enesest [*Sichmelden*] *millegi (teise)* läbi, mis end näitab. **Nähtumine on enda–mitte–näitamine** [*Sich–nicht–zeigen*] (Heidegger 1927: 29).

Heideggeri uus fenomeni-käsitlus põhineb klassikalise nähtumise mõiste seesmise vastuolulisuse tajumisel. Kanooniline määratlus, et nähtuses nähtub miski, mis ise ei ole nähtus, kasutab varjatult ehtsat fenomeni mõistet e. enda–näitamise eeldust. Ent teeb seda lubamatul viisil, nimelt teo- ja tegijanime ühtsust rikkudes. Et nähtub see, milles nähtub see, mis ei nähtu, tähendab Heideggeri järgi: end näitab [*zeigt*] *see–milles* (nähtub), osutades [*anzeigt*] seeläbi *sellele–mis* (nähtub — kuid ei näita end). Teisisõnu, näitamise isedus läheb nähtumise käigus tervenisti üle nähtu(se)sse nähtavale tuleva tähenduses, kuigi alul mõeldud nähtavale tuleva kandjana. Mõtte häälbimine kõnealuselt kõnealuses

määratluses kinnitab, et nähtumine näitamiseta on mõeldamatu: fenomen ei piirdu nähtu(se)ga, küll aga eeldab nähtus näidatut. Sestap on kõik nähtumise mõistet aluseks võtvad fenomeni defitsiitsioonid juba formaalselt asja olemust “peapeale pööravad” (Heidegger 1927: 30). — Et see (ka) Husserli kohta käib, tohiks olla ilmne nii sõnatarvitusest (ese asja *Darstellung*’ina) kui nähtuse iseduse omistamisest nähtule.

Niigi ebaselget nähtumise mõistet komplitseerib veelgi nn. pelgalt-nähtuse [*“bloße Erscheinung”*] kategooria. Tegemist on nähtumisega tähenduses, kus end näitavat käsitatakse ainsa tunnistusena end põhimõtteliselt mittenäitavast, tolle nähtava emanatsioonina. Varjatud aluseks tees, et mitteavalioliev [*Nichtoffenbare*] on avali mitteolev [*nie Offenbare*]. Siin omandab nähtumine ilmsiks- või esiletoomise [*Hervorbringung*], nähtus vastavalt esiletoodu [*Hervorgebrachte*] tähenduse, — aga nõnda, et esile tulev pole mitte esiletoo(da)va [*Hervorbringende*] ehtne olemine. End-näitav end-mitte-näitava esindajana osutub selle asendajaks: esile tulev varjab esile too(da)va, nähtav katab nähtuva. Näitena toob Heidegger Kanti nähtumise-loogika: nähtused “empiirilise kaemuse objektidena” on ehtsad fenomenid; “asja iseeneses” esindajatena tunnetuses on nähtus nähtuva varjulejäamine.

Lõpuks osutab Heidegger fenomeni ja nähtuse *olu*’lisele lahknevusele: “*Fenomen* — enda-ise-endas(t)-näitamine — tähendab teatavat erilist millegagi kohtumise v. kohatava kohtlemise laadi [*Begegnisart von etwas*]. *Nähtumine* seevastu peab silmas üht olemasolevat osutussuhet olevas endas [*einen seienden Verweisungsbezug im Seienden selbst*] ...” (Heidegger 1927: 31).

Filosoofilist mõistet saab ja tulebki niisiis esiti uurida “formaalselt”, — mis Heideggeri puhul ei tähenda mõistega ettekujustatava eeldamist, vaid sõna mõistmist sõnavana: mitte sõna teatava tähenduse mõisteks kuulutamist, vaid mõistesõnas morfoloogiliselt nähaoleva nägemist ja etümoloogilis-foneetiliselt kuuldaoleva kuulmist. — Seejärel on võimalik selle “õiguspärane kasutamine”: kui Kant käsitab end-näitavana niisugust ja ainult niisugust olevat, mis ligipääsetav empiirilisele kaemusele, siis on

tegemist fenomeniga tavatähenduses [*vulgärer Phänomenbegriff*]. Ent end-näitava “vulgaarne” tõlgitsus meeleliselt kogetava entiteedina ei ole mitte fenomenoloogiline fenomeni mõiste nii, nagu Heidegger seda taotleb. Tavalise ja fenomenoloogilise haarde erinevust iseloomustades jätkab ta Kanti näitel: see, mis “vulgaarselt” mõistetud fenomenile ikka ette- ja kaasakäivalt end juba näitab, kuigi tematiseerimata kujul — nimelt kaemuse aprioorsed vormid —, võib end-näitavana tematiseeritud ja sellega fenomenoloogiliseks fenomeniks saada. “Sest ilmsesti peavad ruum ja aeg end nii näidata suutma, fenomeniks saada suutma, kui Kant sellega asiselt põhjatud transtsendentaalset väidet [*Aussage*] üritab, kui ütleb, et ruum on korrastatuse aprioorne *see-milles* [*Worinnen*].”(Heidegger 1927: 31)

Näidanud nõnda, et end-näitavana ei pea ta — nagu Husserlgi — silmas üksi silmaga nähtavat, küsib Heidegger nüüd omakorda: mis on see, mida “ühes erilises mõttes” fenomeniks tuleks nimetada (*sic!*)? Ning vastab: “Ilmsesti selline [*solches*], mis end kõigepealt ja enamasti [*zunächst und zumeist*] just ei näita; mis vastupidiselt sellele, mis end *zunächst und zumeist* näitab, varjatud on, aga ühtlasi miski on, mis olemuslikult selle juurde kuulub, mis end *zunächst und zumeist* näitab, — nimelt nõnda, et tema mõtte [*Sinn*] ja aluse [*Grund*] moodustab.” (Heidegger 1927: 35)

Heideggeri mõttekäänd, et fenomeniks, mis on n.-ö. definitsiooni järgi see, mis end näitab, tuleks kuul(uta)da see, mis end (*zunächst ja zumeist*) ei näita, võib paista lonkavat loogikas — *zunächst ja zumeist*. (Sellele viitab viide Heideggeri “*hasty* (“*rutakale*”, “*järelemõtlematule*”, aga ka “*asja(-)ajamisest sunnitud*”) konstruktsioonile” nähtuva (end-näitava) *x*’i ja nähtava (end-näitava) *y*’i eksaktsel eristamisel “Olemise ja aja” ingliskeelses tõlkes: vt. Heidegger 1962: 51–52, tõlkijate märkus.) — Siiski tuleb pigem silmas pidada seda, mida Heideggeril on öelda fenomenoloogias — ja loogika — algupärase *logos*’e kohta.

Kr. *λόγος*’e tavapäraest tõlkevastetest (mõistus, mõiste, ot-sustus, definitsioon, alus, suhe) avarama ja avavama põhitähendusena kuuleb Heidegger siin sks. *Rede*’t. *Rede* tavatõlge eesti keel-

de oleks “kõne”. *Λόγος Rede*’na tähendaks siis “avama või ilmsiks tegema seda, millest kõnes kõneldakse” (vt. Heidegger 1927: 32). Kummati tuleb silmas pidada, et *Rede* on ühtlasi üks nn. eksistentsiaale “Olemises ja ajas”, mis *olu*’liselt põhjendatud I. osa 5. peatüki “Das In-Sein als solches” seoste läbi. Muuhulgas: ilmas-olemise konstitutiivse momendina koos *Befindlichkeit*’i ja *Verstehen*’iga (“Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus.”), keele [*Sprache*] eksistentsiaalontoloogilise vundamendina ja keel omakorda *Rede* “välja-öeldusena” [*Hinausgesprochenheit*] (vt. Heidegger 1927: 160–161). Sestap on *Rede* pigem hilisema *Sage* analoog, siin — “kõnelevus” vahest. Seega võiks *logos*’e määratlus *Rede*’na tähendada ehk ka “kõnealuseks teha — ja nimelt kõnelemise alusena — seda, mis kõneleb kõnelevusena”.

“Fenomenoloogia tähendab siis: *ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα*. Seda, mis end näitab, nõnda nagu ta end ise endast näitab, iseen-dast näha lasta,” võtab Heidegger kokku oma (formaalse) fenomenoloogia-mõiste (Heidegger 1927: 34). Fenomenoloogia ei ole sestap ainevallalt (fenomenilt kui oleva liigilt) tuletatud teadus, vaid “kõigest selgitus” kunati kõnelevale e. end-näitavale juurde-päasetavuse viisi [*Zugangsart*] kohta. Nõnda on loomuldasa fenomenoloogiliseks fenomeniks see, mis *zunächst und zumeist*—end-näitavast läbipääsu end *zunächst und zumeist*—näitava läbi näitava juurde ehk fenomenoloogiat tarvitseb. Heideggeri arvates pole end *zunächst und zumeist*—näitava e. oleva varju jääv mitte veel üks olev (esimese “viimase alusena”), vaid oleva *olemine*. “Fenomeni fenomenoloogiline mõiste peab end-näitavana silmas oleva olemist [...] Oleva olemine võib kõige vähem midagi see-sugust olla, mille “taga” veel mingi “mis-ei-nähtu” seisab. Fenomenoloogia fenomenide “taga” ei seisa olemuslikult miskit muud, — küll aga võib see, mis fenomeniks saama peab, varjul [*verborgen*] olla. Ja just nimelt sellepärast, et fenomenid *zunächst und zumeist* antud ei ole, on tarvis fenomenoloogiat. **Varjatus** [*Verdecktheit*] on **vastandmõiste “fenomenile”**. (Heidegger 1927: 35–36, minu rõhutused — I. S.).

Heideggeri fenomeni-teema tematiseerumine “Olemises ja ajas” õigupoolest alles algab: *Dasein*’ilt *esi*’tatud fundamentaal-ontoloogia osutub osa(lise)ks *Sein*’i loos. Olemisajaloos ammen-dub metafüüsiline sõnavara: Heidegger loobub “mõiste-”, “mee-todi-”, “formaalse-”, “fenomenoloogilise-” sõnavarast ja laseb mõttel looduda sõna varal. Siinne “fenomeni” ja “nähtuse” eristus kaotab mõtte, kui *Erscheinung*’it mõelda (*h*)*er-scheinen*’ilt. Küll aga jääb ja jäädvustab end oma loomupärastes seostes (“kuurdub valla”) mõlema sõna algupärane sõnum — et olemine on (inim)olevale (näha).

Kirjandus

- Heidegger, Martin 1927. *Sein und Zeit*. Halle a. d. S.: Max Niemeyer Verlag
- Heidegger, Martin 1962. *Being and Time*. Translated by John Mac-quarrie and Edward Robinson. N. Y.–Hagerstown–San Francisco–London: Harper & Row
- Heidegger, Martin 1976. *Einführung in die Metaphysik*. 4. unver-änderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Heidegger, Martin 1996. *Sissejuhatus metafüüsikasse*. Tõlge ja järel-sõna: Ülo Matjus. Tartu: Ilmamaa
- Herrmann, Fr.–W. von 1988. *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Zweite Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann

Esemestamisi ja esemestamata

Vilja Kiisler

Pärides uusajale loomuumaste ilmingute järele, toob Martin Heidegger teaduse, masinatehnika, jumalate pagemise ja kultuuri-käitise kõrval ette kunsti nihkumise esteetika vaateringi. Kultuuri hulka paigutatakse nii kunst kui ka teadus. See uusajale nii tunnuslik sõnapaar, kunsti ja teaduse asetamine kõrvuti, ei ole juhuslik. Igast oleva alast saab uusajal mõne teaduse ese, kunstist — esteetika oma. Kui ka esteetika ajalugu alatakse Vana-Kreeka mõtlejate “esteetiliste” vaadete ja küsimuseasetuse tutvustamise-tõlgendamisega, ei saanud ometi esteetikat kui niisugust kreeklastel olla — ega olnudki, sest kreeklaste küsimine ei liikunud subjekti-objekti suhte alas, viimane aga on uusaja nähtus. Esteetika on filosoofiliste distsipliinide seas noorimaid. Öhtumaise mõtlemise ja kunsti alguses ei olnud kunst veel esteetika ese ega kunstiteos esteetilise naudingu objekt.

Esteetika — ilu filosoofia — peab silmas seda, mis on kunstile omane, ta kõneleb ilust. Ta uurib kaunist selle üldisuses, küsides, mis on see kaunis — eeldades, et kunsti kunstipärasus, kunsti kunstiväärtus ongi sellele omane ilu. Et “vastused” sellele küsimusele on erinevad, ei tekita küsitavust, küll aga see, kas nii küsides ülepea jõutakse puhtasse, selgesse, pärisomasesse — kas kohatakse kunsti kunstina. Seal, kus olemise tõde, varjamatus, näitas end kreeklasele iluna, pärib uusaegne esteetika, unustanud olemise, mis on see ilu.

Filosoofilise esteetika küsimisväärsust on märgata lasknud ning mitte-esteetilist kunstikäsitust eestikeelseski kirjasõnas tutvustanud Ülo Matjus, kes märgib, et ilu olemust uuriv ja kunsti ülesannete järele päriv filosoofiline esteetika esineb kokkuvõttes

ikka naiivrealistliku elamusesteetikana, mis lähtub vaikimisi maailma jagunemisest (minu) subjektiivseks ja (selle ees või vastas seisvaks) objektiivseks, viimasesse kuulub ka kunst oma teoseiga; sääraselt mõistetud kunsti ülesanne on afitseerida selles subjektiivses maailmas esteetilisi elamusi. (Vt. Matjus 1996, ka Matjus 1995a, 1995b.)

Ekh võiks kunsti ja ilu järele pärimise kesksemat esteetika raamides nähtavamaks teha ka Rilke sõnadega: “Kõikidele nendele arvamustele kunstist [...] on aga üks ühine: ei vaadelda mitte niivõrd kunsti olemust, vaid pigem püüavad kõik teda selgitada, lähtudes ta toimetest. See on, nagu üteldaks: päike on see, mis küpsetab vilju, soojendab aasu ja kuivatab pesu. Unustatakse, et viimast suudab iga ahi.” (Rilke 1990: 43)¹

Läbi elada võib ju ka “seda, mis ei ole kunst. Päevast päeva elatakse elamuis, mille hulgas “kunsti elamused” moodustavad enamasti ainult väikese osa. Seda, mida arvatakse “tunnetatavat” kunsti kaudu, võidakse tunnetada ka teisil teil. Ilugi ei ole midagi niisugust, mis oleks omane ainult kunstile, kauniks nimetatakse inimesi, ilusaks tarbeasjugi. Sellest küll vaevalt piisab tõendamaks, et elamus ei saa olla olemuslik. — Igatahes osutab elamuse pidamine olemuslikuks millelegi, mis seisab elamuse taga, täpsemini, mis on selle põhjaks: teatav maailma-suhtumise viis, mis teeb elamuse võimalikuks — toosama jagunemine subjektiivseks ja objektiivseks: subjekti–objekti suhe, mille kaudu mõistab end uusaegne inimene. See fundamentaalne suhe alles võimaldabki kunsti puhul lähtuda selle (kui objekti) toimest või mõjust inime-

¹ Kui aga Rilke samas kirjutises hiljem lausub, et ilu olemus ei seisne toimes, vaid olemises, tuleb silmas pidada, et see olemine on eelkõige metafüüsiliselt mõistetud (kui oleva kogum, teadvusega suhestatud presents), pigem vajavase aja äärmisim olemisunustus. Rilke koges teravalt esemestavat suhet maailma ja kunstiga, selle puudulikkust — seda, et inimene jääb ikka *vor der Welt*, maailma ette, vastu. Ometi jääb see avatus [*das Offene*], millesse loom on sisse lastud, aga inimene mitte, täiesti erinevaks Heideggeri mõistetud *Lichtung*’ist oma (eelkõige nietzscheliku) metafüüsilise varjundatuse poolest. (Vt. Heidegger 1980b.)

sele (subjektile); kõnelda sisust ja vormist (anda prioriteet kord ühele, kord teisele; rääkida nende vastavusest — kui ka üteldakse, et sisu ja vormi lahutada ei saa, siis on niisuguse eitamise puhul ikkagi eeldatud lahuspidamise võimalust, ikkagi lahutatud); teo- seid kunstilise täiuslikkuse poolest võrrelda ning käsitada kunsti (looja enese-, esteetilise või maailmavaatelise ideaali) väljenduse- na. Kunsti mõistmine väljendusena ning sisu ja vormi eristus on lähimalt seotud (sellest allpool), mõlemad põhinevad subjekti- objekti relatsioonil, milles kunstiteost üldse ainult saabki läbi elada.

“Esteetika võtab kunstiteost kui eset [*Gegenstand*] ja nimelt kui *aisthesis*’e, laias mõttes meelelise vastuvõtu eset. Täna nime- tatakse seda vastuvõttu läbielamiseks. Viis, kuidas inimene kunsti läbi elab, peab oma loomuse kohta selgitust andma. Elamus ei ole mitte ainult kunstinautimise, vaid nõndasama kunstitegemise jaoks mõõtuandev allikas. Kõik on elamus. Kuid võib-olla on elamus see element, milles kunst sureb.” (Heidegger 1977: 67)

Elamus tähendab igal juhul esemestamist [*Vergegenständ- lichung*], esemestamine aga on võimalik ka ilma igasuguse elamu- seta, näiteks teadustes (iga eriteadus ju defineeribki end oma ob- jekti järgi). Saksa *Gegenstand* tähendab vastas–seisvat; teiste keelte sõnad ütlevad ladina *obiectum*’i eeskujul ette–(vastu–)hei- detut, ette–(vastu–)hoitavat (pr. *objet*, ingl. *object*, vene *predmet*). Siiski on saksa *Gegenstand* tarvitusele võetud nimelt ladina *obiectum*’i tõlkena (alles 18. sajandil). Tarvitan sõnu “objekt” ja “ese” samas tähenduses, kuigi neid võib ka eristada (sellisel juhul on iga objekt ese, aga iga ese ei ole objekt, nt. Kanti asi iseend- das — vt. Heidegger 1994b: 1939).² Eestikeelses “esemes” võiks ju kuulda ka seda, et miski on (endana) esil, esil–olemist. Objekti mõttes peaksime siis täpsemalt ütleva “vastas–ese”. Jään siin siiski “eseme” juurde objekti tähenduses: esemestada ehk objekti-

² Teisal tõlgendab Heidegger Kanti asja iseendas esemena iseendas (*Gegen- stand an sich*), esemena, mida ranges mõttes meie jaoks ei ole: ta on *Gegenstand ohne das “Gegen”*, kuivõrd tal puudub suhe inimliku etteku- jutamisega, lõpliku tunnetamisega — ta on väljaspool meid (vt. Heidegger 1990: 169, vrd. Heidegger 1991: 31 — *Ent-stand*).

veerida tähendab muuta midagi esemeks ehk objektiks ning seda ainult nõnda käsitada ja ette kujutada.³ (Saksa sõna *vorstellen*, “ette kujutama” ütlebki täpsemalt kuulduna ette-seadmist. Ette seadma ehk ette kujutama on esemena ette seadma — ette-seadmine ongi esemestamine.)

Õigupoolest on subjekti ja objekti tähendus aja jooksul ümber pööratud. Kui veel keskajal peeti sõnaga “objekt” silmas sedasama vastu-heidetut, vastu-hoitut, siis tänapäeval tarvitatakse sõna “objekt” enamasti sõltumatu, iseseisva asja kohta. *Subiectum*’i all mõistetakse iseendast (objektiivselt) eksisteerivat, *objectum*’i all aga (subjektiivselt) ettekujutatut (vt. Heidegger 1994b: 1938). Subjektiks peab inimene iseennast ning objektiks kõike, mille peale ta sattub, mida ette kujutada suudab ja käsitleda või uurida võtab, mille üle kõneleb ja mõtleb. Esemelisis (*Gegenständigkeit*) on oleva olemasolu uusaegne viis (vt. Heidegger 1990a).

Tagasi peaks aga vaatama veel kaugemale: sinna, kus kreeka *hypokeimenon* tõlgitakse ladina sõnaga *subiectum*. *Hypokeimenon*’ist, mis kreeklastele tähendas asjade “tuuma”, mis on alati juba ees-leiduv (mitte mõne ette-kujutamise läbi ette ja vastu toodud), mis on asja omaduste ja kunatise seisundi põhi, saab rooma-ladina mõtlemises *subiectum* (*hypostasis*’est *substantia* ja *symbebekos*’est *accidens*), millest tulenevalt hakatakse asja käsitada kui aktsidentsidega substantsi (vt. Heidegger 1977: 7–8). Asjast saab omaduste kogum, omaduste, tunnusmärkide kandja. Kreeka keelest ladinasse tõlkimine ilma kreeka (olemis)kogemuseta tähendab juba kindlat mõõtuandvat tõlgitsust, see rajab metafüüsikale sajandeiks ette vaaterajad, millel liigub kogu küsimine.

Loogika tekkimisega sünnib veel midagi: lihtsa ütluslause (subjekti ja predikaadi ühendus) struktuur kantakse üle asja enda asisuse mõistmisele, asja hakatakse mõistma ütluslauselt. Küsimisväärseks jääb, kumba tuleks kummalt mõista, asja lauselt või

³ Niisiis on siinne eseme ja esemestamise käsitlus piiratud ja ahendatud, ühtlasi lihtsustatud.

lauset asjalt; kaheldavaks koguni, kas sellise küsimuseasetuse kaudu saab seda üleüldse otsustada (vt. Heidegger 1977: 8–9). Kuid loogika, mille tekkimise kaudu säärane küsitavus esile kerrib, sünnib ise juba teatavalt olemismõistmiselt: pärast seda, kui olemine, algselt kogetud *physis*'ena, ilmneb Platoni mõtlemises *idea*'na, *eidos*'ena. Teatavas mõttes on esemestava käsituse algus seal — kas siis otsustava eeldusena selles mõttes, et oleva olemine muutub väljanägemiseks, vaateks; või koguni selles, et see väljanägemine ise on käsitatav mõtlemise esemena. Olemise ja mõtlemise lahknemist võibki mõista mõtlemise muutumisenä ette-seadmiseks, järelemõtlemise saamisenä ette-seatu järgimiseks (vrd. Heidegger 1996: 156–161, 227–244). Ja siis muidugi ei ole kunst olemise tõe teoseseseadmine, vaid ainult tõeliselt (ehk olevasti) oleva matkimine või õiendumine selle järgi. See ei kehti mitte üksnes kunsti kohta, Platoni järgi saab ju kogu olev oma olevuse päristiselt olevalt, ideelt, s.t. olev on olev ainult vastavuses ideele kui ees- ja algkujule.

Olemise ja mõtlemise lahknemine, *physis*'e muutumine *idea*'ks Platonil ja *logos*'e muutumine tõe kohaks õigsuse mõttes Aristotelesel ei tähenda siiski veel uusaja ohjeldamatut subjektiivsust. Küll aga vallalangust algsest algusest — varjamatus kokkuvarisemist (vt. Heidegger 1996: 239–244). Seal, kus avatakse tee tõele õigsusena ja sulgub tõde varjamatusena, ei käsitle inimene ennast veel subjektina. Kreeka *hypokeimenon*'is, mille sõnaraamatud tagantjärele ja ette tõlgitsevalt tõlgivad *subiectum*'iks, ei ole veel mingil viisil kuulda inimese kui subjekti eelisjärku.

Selle eelisjärgu saab *subiectum* alles Descartes'i filosoofia kaudu. Alles seal, kus on subjekt, alles seal on ka objekt, alles seal on esemelisuse suhe päristises mõttes. Keskaeg mõistab veel kõike olevat *sub-iectum*'ina. Descartes'iga aga tõuseb oleva seast esile üks eriline subjekt, inimene, kes nõuab esile tõe kui tõsikindluse põhja, kes ei lepi enam keskaja ilmutustõega. Otsides põhjaks olevat, *subiectum*'it, mis on tõsikindel ja milles ei saa kahelda, leiab Descartes *ego*. Selle mina minasus seisab subjekti teenistuses, mina tõsikindlus on siduv iga subjekti jaoks. Inimesest saab subjekt, kes seab (muu) oleva (objektina) enda ette, et ta

võiks selles kindel olla; ja seab ennast objekti järgi, et tema ette-seadmine saavutaks õigsuse. *Ego cogito* on see tõsikindel ja kaheldamatu (nõnda ka küsitamatu), mis seab enda kogu oleva vastu ja muu oleva enda ette.

Seesuguse ette-seadmise otsustavaks saamise tulevale põhjendab Descartes'i oleva- ja tõekäsitus. "Tõde tähendab täna ja ammugi tunnetuse kooskõla asjaga. [...] Kriitilised tõemõisted, mis alates Descartes'ist lähtuvad tõest kui tõsikindlusest, on ainult tõe kui õigsuse [*Wahrheit als Richtigkeit*] määratlemise muutused." (Heidegger 1977: 38) Kui Heidegger tõlgib kreeka sõna *aletheia* saksa keelde *Unverborgenheit*, varjamatus, ei tee ta seda etümoloogide meeleheaks, vaid pigem selleks, et kogeda sõna algsemat, ammugi varjule jäänud tähendust. Ometigi sulgus *aletheia* loomus juba kreekasile endile — filosoofia alguses Parmenidese poolt mõtlevalt kogetud ja nimetatud varjamatus jääb edasises mõtlemata (vt. ka Heidegger 1988). Uusajal kõneldakse tõest kui õigsusest, nii tänapäevalgi ja ka eesti keeli. Tõe saamisel õigsuseks on oma osa jällegi ka kreeka keelest ladina keelde tõlkimisel: *veritas*'es ei ole enam mitte kuidagi võimalik kuulda *aletheia*'t.

Õigsusega on aga kõige otsesemalt tegemist gnoseoloogilisel lähenemisel kunstile, mis uurib "tegelikkuse" ja teoses "kujutatu" vastavust. Kui esteetika kõneleb kunstitõest, siis ei lasse temagi seda "tegelikkust" silmist. Uurida võidakse ka kujundi seesmist vastavust, pildi ja tähenduse oma. Tõe käsitamine vastavusena on aga seotud subjekti–objekti suhtega, täpsemini: tõekäsituse muutus laseb sel suhtel sündida ning subjekti–objekti suhe kindlustab omakorda tõe mõistmist õigsusena. Vastavus eeldab kahte — kõnelda vastavusest eeldab subjekti ja objekti; isegi siis, kui peetakse silmas kahe objekti omavahelist vastavust, sest nondegi vastavus tekib ikkagi subjekti peas.

See, mille Descartes täide viib ja põhjendab, sünnib otsustavate eeldustena õieti juba Platoni mõtlemises. Olev on see, mis on esemena ette seatav ehk ettekujutatav. Descartes'i kaudu saab aga inimesest see olev, kellele põhistatakse kogu olev oma olemises ja tões (s.t. õigsuses, tõsikindluses). Inimese kui subjekti subjektiiv-

susse kuulub ühtlasi võimaliku esemestatava ala tingimatu piiramine. (Vt. Heidegger 1980a: 85–86, 104–109; vrd. Heidegger 1990a.) Võiks peaaegu ütelda, et inimene hakkab otsustama selle üle, missugusel oleval on olla ja missugusel mitte. Seda, mida subjekt ei suuda objektina käsitada, endale ette seada, see ei olegi teatavas mõttes olev. Subjekt mõõdab enda järgi seda, mis tema jaoks kehtib tõese ja olevana ning kõneleb sellest kui üldkehtivast. End oma eseme järgi seades, võimalike esemete ala piirates ja tõsikindlusele pretendeerides on inimese toimimine reguleeriv kindlustamine ehk järgiseaduv kindlaksseadmine [*nachstellende Sicherstellen*].

Tunnetav ja teadatahtev, uuriv subjekt leiab asjad maailmas eest ja käsitab neid objektidena. “Uusaegse kujutelma kohaselt inimesest on nimme tema subjekt, kes suhtub end maailma kui objektide piirkonda sellega, et ta neid töötleb. Nii tekkinud kunatine maailma muutumine mellib end tagasi inimesele.” (Heidegger 1994a: 80) Asju pole, on ainult objektid, on subjekti ja objekti vastastiksuhe. Kuid — “Asja asisus ei põhine ometigi selles, et ta on ettekujutatud ese, ka ei lase see end ülepea määratleda eseme esemelisuselt.” (Heidegger 1990c: 159) Eseme esemelisuselt ei vii ühtki teed asja kui asja juurde. Äsja tsiteeritud ettekan-des *Das Ding* vaatleb Heidegger lihtsat ja igapäevast tuntu asja — kruusi. Sedasama kruusi võib uurida ka füüsika ja kindlasti on need andmed õiged, ainult et kruusi kruusina ei suuda füüsika iialgi tabada. Teadusena sattub ta ainult selle peale, mida füüsikaline ettekujutamise viis võimalikule esemele veel üldse jätab. Selisena on teaduse teadmine oma eseme suhtes sundiv teadmine, asja asisuse juba ammugi hävitanud. Teadatahtmine ja selgitamine ei tähenda iialgi mõtlevat küsimist. — Esteetikagi kui teadus leiab esemestades ainult selle, mille ta kunstile veel üldse jätab. Esemestatud kunstiteose juurest ei vii ükski tee teose kui teose juurde.⁴

⁴ Asja-käsitlus ettekannetes “Ursprung des Kunstwerkes” (1935–36) ja “Das Ding” (1950) ei ole siiski ühesugune. Esimeses mõistab Heidegger asja teoselt ja teost ilma ja maa riuilt; teises asja ilmanelikult (maa ja taevas, surelikud ja jumalikud).

Heidegger alustab kunstiteose kunstiteoselisuse järele pärimist teose asisusest kui küsimisväärselt. Kunstiteose juures on ju asi-olemine see, mis kõigepealt silma torkab. Meenutada võib siin kutset "asjade endi juurde", sõnastatud Husserli poolt, kuigi Husserli fenomenoloogiast, mille jaoks filosoofia asi on teadvuse subjektiivsus, on Heidegger "Kunstiteose algupära" kirjutamise ajaks ammugi distantseerunud. — Kuid kunstiteos on ka, vähemalt esimesel pilgul, valmistatud asi. Ja ehk küll edasises saab nähtavaks, et asja asisust, kuivõrd see teosesse kuulub, saab mõista teose teoselisuselt ja mitte vastupidi (vt. Heidegger 1977: 5–25), peatume veelkord asja asisuse juures. Ühest uusajal domineerivast asjakäsitusest oli juttu eespool: asi kui aktsidentsidega substantis. See puutub ka esteetikasse, mis peab ilu kunstiteose omaduseks. Viitasime ka asja mõistmisele *aistheton*'ina ning vormitud ainena (sisu ja vormi eristus) — need kaks on esteetikale olulisemad. Esteetika nimi juba, mida esimesena tarvitab A. G. Baumgarten, ütleb *aisthesis*'t. Teos on meelele meeleliselt, aistingutes (nägemises, kuulmises jne) antu. Kõnelemine maitsest Kantist peale tänapäevani välja ei tohiks lubada seda meelelisust — milles väljendub ülemeeleline — hetkekski silmist lasta. Sisu ja vormi lahutamine, esteetikale loomuomane, liigub sellessamas eristuses ning laieneb sealt kõigile mõeldavatele oleva aladele, olles saanud nii enesest mõistetavaks, et sellest üksi peaks piisama, kahtlemaks temas. Juba mõisted, mille kaudu asja mõistetakse: meeleline ja ülemeeleline, aine (sisu) ja vorm (*materia* — *forma*, *hyle* — *morphe*) sunnivad asja esemeks, millega sulgub tee asja kui asja juurde. Seal, kus on mõisted [*Begriffe*], on sund ja haare [*Griff*], on esemelisus, seal ei saa asi ennast endana näidata. — Ja selle eristuse algupära tuleb jällegi otsida Platoni juurest (vrd. Heidegger 1961: 95).

Aine ja vormi eristus põhineb, nagu näitab Heidegger, eelkõige tarbeasja [*Zeug*] tõlgitsusel. Selle poolest on tarbeasjal eriline seisund pelga asja [*bloßes Ding*] ja teose [*Werk*] vahel. Kuid seda, mis on *Zeug Zeug*'ina, näeb Heidegger van Goghi maali, s.t. kunstiteose kaudu, mitte nende kolme ettetoodud asjamõiste abil. Teos teosena saab omakorda ennast näidata ainult siis, kui talle

jäetakse ta endas–seis [*Insichstehen*], mis kätkeb oleva olemise endas–seisu. Esemestamine aga röövib selle teoselt, taandab ta teisele ja tasandab ühesuguseks kõige muu olevaga, mida saab käsitada objektina (vrd. Gadamer 1995: 111–112). Esemestamine röövib asja asisuse, teose teoselisuse.

Enesestmõistetavaks peetava subjekti–objekti–suhte taga, kui-võrd see puutub kunsti, paistab olevat harjumus arvata, et kunst on inimese “oma”, inimese tehtud, loodud. Nagu tarbeasigi, *Zeug*: millegi tarbeks, mingil eesmärgil, täitmaks seda või teist ülesannet. Kunstnik on see, kes loob teose ja väljendab sellega midagi. Väljendamine peaks muide eeldama veel sedagi, et kunstnik esemestab selle, mida väljendab, kuidas saaks ta muidu väljendada? Nii peab see olema, kui elamus on kunstitegemisegi jaoks mõõtuandev. Kuid käsitades kunstiteost kunstniku tootena ja kunstnikku teose põhjusena, ei lähtu ta teosest teosena, vaid teosest kui kunsttükist (vt. Heidegger 1989a: 6). Mil viisil loodud–, tehtud–olemine kunstiteosesse kuulub, laseb ennast näha alles siis, kui on mõteldavaks saanud *techne*, too ühine kunstile ja tehnikale, mis ei pea algupäraselt silmas üldsegi tehtavust, ammugi mitte väljendamist.

Heideggeri teose *Der Ursprung des Kunstwerkes* esimeses väljatöötuses on leida üks võrdlemisi irooniline märkus kunsti käsitamise kohta väljendusena, mida hilisemast enam ei leia: “Olgu ette mõõndud, et kunsti määratlemisel väljendusena on oma õigsus. Arvamus, et kunst on väljendus, on nõndasama vaieldamatu kui ütlus: mootorratas on midagi, mis tekitab müra. Iga tehnik naeraks välja selle masina niisuguse loomumääratluse. Aga keegi ei naera, kui ammust aega ümberringi räägitakse, et kunst on “väljendus”. Kindlasti, Akropolis on kreeklaste väljendus ja Naumburgi toomkirik on sakslaste väljendus ja “mää” — on lamba väljendus. Jah, kunstiteos on nimelt eriline väljendus, s.t. eriomane “mää” — tõenäoliselt. Aga teos ei ole ometi teos, sest ta on väljendus, vaid väljendus on, kuna on teos.” (Heidegger 1989a: 17–18) Teosega saab midagi väljendada alles siis, kui on teos teosena; nõnda nagu keelgi saab olla väljendus alles siis, kui on keel keelena: kõnelevana.

Ei saa kuidagi väita, et kogu mõtlemine ja käsitlemine on objektiveeriv, nii enesestmõistetav kui see ajuti ka näida ei või. “Kui kogu mõtlemine kui säärane oleks juba objektiveeriv, siis jääks kunstiteoste kujutamine mõttetuks, sest nad ei saaks end millalgi ühelegi inimesele näidata, kuna see teeks ilmuva jalamaid objektiks ning takistaks nõnda kunstiteost il mumast.” (Heidegger 1994b: 1939–1940) Küll on ikka objektiveeriv (loodus)teaduslik mõtlemine (vt. ka Matjus 1997: 335), mis omal jõul, omis piires ja eeldusis subjekti–objekti suhtest välja ei saa, ei taipa seda tahtagi — ega vajagi seda, kuivõrd on teadus.

Esemestamine on maailma “omaks”-tegemise viis, Karl Marxi moodi üteldult maailma praktilis-vaimse hõlvamise viis. Selgitamine ja seletamine tahab “omaks” teha selgitaja-päraseks muutmise mõttes — selgitaja selgitab endale ja enda jaoks, tema vajab seda, mitte see, mida selgitatakse. See omaks-saamise soov kätkeb aktiivset, tegevat, kuigi esmapilgul võiks arvata, et kunstiteosest saadav (ehk ikkagi võetav?) elamus on midagi passiivset, kannatavat, taluvat. Subjekti–objekti–suhtes on subjekt alati aktiivne ja objekt tegevuse all kannatav, taluv, see, mis peab endast midagi teada, tunnetada, läbi elada andma. Aru [*Verstand*] aktiivsuse ning esteetilise otsustuse subjektiivsuse postuleerib ja põhjendab Kant; olgu seda mõistetud Kanti maitseotsustuste ja nende (ainult) subjektiivse üldisuse, tema “kopernikliku pöörde” mõttes või pärast-kantilikult: subjekt jääb ikkagi reegleid andvaks, eks-või implitsiitselt. — Ese on esemestaja ese. — Lihtsustatult: subjekt surub objektile omad kriteeriumid peale, pigistab ta nendesse piiridesse, milles tema, subjekt, käsitada ja selgitada suudab. Asja omad piirid, milles ta endana püsib, millesse hoidub — neid ei saa ta enam näidata. Subjekt on objektist ikka “üle”, on üle-olev; subjekt ja objekt seisavad teineteise vastas ega ole ometi “võrdsed” vastased, ka mitte siis, kui kõneldakse subjekti–objekti vastastikusest mõjust ja nende teineteisepoolsest määratletusest.

Subjekt saab midagi “omaks” küll — nimelt oma eseme ja ainult selle, mitte asja või teose. Too “objektiivne” objektile oma-se, esemele kuuluva mõttes on õieti subjektiivne: subjekt saab

objektist kätte subjekti-pärase, subjektiivse, mida kummatigi kutsub objektiivseks. See on sellevõrra “õige”, objektiivne, et objekti objektiivsus ongi õigupoolest subjekti subjektiivsus.

Jääb peaaegu mulje, nagu oleks inimene esemestajana kuidagi “süüdi”, nagu oleks ta ise subjekti–objekti relatsiooni põhjus ja looja. Ometi on objektiveeriva suhte tekkimisel oma paratamatus ja pärisomane vältimatus. Inimene ei ole ise ennast subjektiks ja esemestajaks teinud. Kui inimene seab end uuriva–vaatlevana mõne oma ettekujutuse ala vastu, vaadeldava enese ette ja end eseme järgi, siis on ta juba ise kõnetatud ühe vallakätkemise ehk varjutustamise (Ülo Matjuse tõlkes: ilmsikstoomise, vt. Heidegger 1989b) viisi poolt, on juba ise sellesse välja nõutud, teataval kombel selleks “sunnitud”. Martin Heidegger nimetab toda väljanõudvat kõnetust *Gestell*’iks, seadestuks, milles näeb moodsa tehnika loomust.

Uusaegne inimene on seadev inimene: seadestu poolt seadmisse nõutuna seab [*stellt, bestellt*] ta ette [*stellt vor*], (enese) vastu [*gegen*], ümber [*um*] ja vääríti [*verstellt*]. Ette- ja vastuseadmine on alati ka ümber- ja vääritiseadmine: seadjapäraseks ehk kindlaks-seadmine [*feststellen, sicherstellen*]. Kõik seadmise viisid põhinevad ette- ja vastuseadmisel ja teevad seatavast eseme, objekti, mida saab käsitatava, käsitletava või koguni käsitsetavana (kuidas kunagi) ka esitada [*darstellen*]. See aga, mida seatakse, seatakse seisu, vastu- ehk etteseisu [*Gegenstand*]. Seatuna on esemel küll omaenda seis, aga mitte endas-seis, vaid seadmiselt saadud. Sellevõrra võib esemena seatu veel ennast ainult esemena välja seada [*sich herausstellen*].

Ometi on üks seadmise viis, mis jätab sellele, mida muidu ikka (ette ja ümber) seatakse, ta endas-seisu, toob selle endas-seisu esilepaistmisse: see on esile-seadmine [*herstellen*] esiletoomise, täpsemalt esile ehk paistmisse tulla laskmise mõttes. Tehnika seab esile valmistamise ja fabritseerimise mõttes (mida *herstellen* tänapäeval tähendabki) — aga mitte ainult. Kreeklasil oli tehnika ja kunsti, kunsti ja käsitöö jaoks ühine sõna: *technē*. *Techne* nimi ei tähendanud tehnikat ega kunsti ja käsitöö tehnilist aspekti, vaid

kuulus ka *poiesis*'esse: tõe esiletoomine kaunisse paistmisse. *Techne* tähendas teadmise viisi, näinud–olemist: olla näinud ja kuulda võtnud oleva olemist, varjamatus. Tehnikale ja kunstile on ühine see, et mõlemad on näinud–oleva vallakätkemise (ehk varjutustamise) viisid, kuid mitte samad ega ka lihtsalt teineteise kõrval. Esimene on väljanõudev ja teine esiletoov vallakätkemine (varjutustamine). Ainult et kumbki ei toimu mitte üksnes inimese kaudu ega tema tahtmise pärast, sest end varjav varjamatus ei kuulu inimese võimkonda. Inimene ei saa varjamatusse kuuluvat varjatust eemaldada, küll aga esile–toovana näha lasta, kui on võinud ise näha ja kuulda võtta. See kunsti ja tehnika loomuse sugulaslikkus on (põhimõttelist erinevust unustamata) see, mis laseb märgata päästvat kasvavas ohus. (Vt. Heidegger 1989b; vrd. Heidegger 1977: 46–47, Heidegger 1961: 96–98.)

Oht aga on inimese jaoks suurim seal, kus ta seadjana riskib sellega, et teda ennastki peab lõpuks võetama ainult koosseisuna⁵ (*Bestand*; vt. Heidegger 1989b: 1205–1207), nõnda nagu kõike muud, mida ta ise seab. *Bestand* on ainult *Bestand*, sest ta saab oma seisu seadmiselt, olles ise–, ammugi endas–seisuta — ja ometi mitte ainult, sest koosseisu seis ei ole enam ees– ega vastas–seis; tema olemasolu viis on teine (*anwesen* kui *bestehen*). Teisiti: *Bestand*, see ülimal viisil seatu, ülimal viisil ese, hajub esemetusse; kus esemestamine saavutab oma äärmisima, hääbub ta esemetusse. “Esemelisus muutub seadestult määratletud koosseisu koosseisulisuseks.” (Heidegger 1990a: 57) — Moodsa tehnika seadmine [*bestellen*] on ka vallakätkemise (varjutustamise) viise ega mitte pelgalt inimese tegevus — sellesse seatuna (varjamatuse poolt kõnetatuna) ei saa inimene kunagi muutuda pelgaks koosseisuks.

See, et esemeks seatud kaotavad selle “ees” ja “vastas”, et *Gegenstand*’ist saab *Bestand*, ei tähenda, et subjekti–objekti–suhe kaoks, et esemeist saaksid asjad ja esemestatud teoseist teosed

⁵ Söandaksin *Bestand*’i peaaegu tõlkida pelga “seisuna”, kui see vahest ilma pikemate selgitusteta liiga ebamääraselt ei mõjuks.

teoseina, vaid: ette– ja vastu–seadmises seatu minetab oma esemena–seisugi, ese (oma seadjaga suhestatud) ise–seis(v)u(se). Selles äärmisimas, kus subjekt kaotab võimu objekti üle ja objekt oma objektiivsuse, sünnib esemena seatu endas– ja endana–seisu võimalus, ühtlasi ka inimese võimalus käänduda algupärasemasse vallakätkemisse, *poiesis*’esse. Muidugi siis mitte selles mõttes, et kunst päästab maailma tehnilise võimutsemise ja tehnika pöörasuse käest. — “Mida küsivamalt me mõtleme järele tehnika olemuse üle, seda salapärasemaks muutub kunsti olemus.” (Heidegger 1989b: 1222. Vrd. Heidegger 1990a: 57.)

Heidegger teeb vahet filosoofial, s.t. metafüüsikal, ning mõtlemisel, nagu tema seda mõistab. “Mõtlemine on pigem see suhtumine, mis laseb endale sellest, mis end kunati näitab ja kuidas ta end näitab, pakkuda seda, mida on tal ilmuva kohta ütelda.” (Heidegger 1994b: 1939, vt. ka Heidegger 1990b) Mõtlemine on pigem endale–lausuda–laskmine, vastukostmine end näitavale. Nõnda on ka luuletamine mõtlev lausumine — kui Heidegger kuuleb Hölderlini, Trakli, Rilke või mõne teise luulet, siis ei ole need mõned lisandused esteetikale ega kirjandusteaduslikule uurimisele. Heideggeri küsimine kunsti järele ei ole kunstifilosoofia ega esteetika, see pärimine on täienisti ja otsustavalt määratletud olemisküsimuselt. Mõtlemise ja luule kahekõnelus tuleneb mõtlemise enese hädavajadusest. “Tõeline kahekõnelus ühe luuletaja luulega on ainult luuletav: luuleline kõnelus luuletajate vahel. Võimalik on aga ka ja aeg-ajalt isegi vajalik mõtlemise kahekõnelus luuletamisega, ja nimelt selle poolest, et mõlemale on omane erakordne, kui ka kunati erinev suhe keelesse.” (Heidegger 1985: 34) Luuletamise ja mõtlemise naabrus, nende kahekõnelus kuulub mõtlemise asjasse endasse. Nii luuletamine kui ka mõtlemine saavad asu keele elemendis ja on mõlemad tõe (varjamatuse) loodumise viisid.

Võidaks küsida, kas ka esteetika ei seisa omal viisil kahekõneluses luulega. Kuidas aga oleks see võimalik? Kui on tegemist subjekti–objekti vahekorraga, ei saa rääkida kahekõnelusest. Kui on tegemist elamuse ja esemestamisega, teatakse tegelikult ju ette, mida tahetakse (läbi elada, teada, tunnetada) — ja saadakse seda,

kahekõne aga nimelt eeldab kõigepealt kuulmist, kuulamist, kuuldavõttu. Võiks peaaegu ütelda, et esemeks muutmise viisil võetakse etteteadvalt tahetu vägisi.

Heideggeri käsituses on kogu kunsti loomus *Dichtung*, luule: vallaheitev lausumine, varjatusest varjamatusse esiletoomine — ja ilu see, millena tõde ennast kunstiteoses näitab, paistab. Kunstnik pigem see, kes ilmnevast midagi tähele paneb, kes keele kõnetusele vastu kostab ja laseb oleva tõel end teosesse seada. Kunst kui *Dichtung* hoiab olemise valendikku avatuna. See avatud paik, *Lichtung* võimaldab tõde, mis seab end teosesse — kunst hoiab omakorda valendikku avatuna. Kõige esimesena toob oleva olevana sellesse avatusse keel; kus ei ole keelt, seal ei ole ka oleva avatust.

Eesti keeles on luule peaaegu kokkuleppeline sõna — kuigi eestikeelne luule on. Kuni 19. sajandini öeldi luuletuse kohta laul, siis alles tuli sõna “luule”. Wiedemannil on luuletamine suuresti seotud millegi väljamõtlemisega; “Mis sa luuletad,” üteldakse tänapäevalgi, kui keegi valetab või fantaseerib; see nüanss ei puudu ka saksa sõna *Dichtung* tähenduses. Luule loomusena mõteldud *Sage* aga laseb näha sisimat seost näitamise, ilmsikstoomisega: *Sage* kui *Zeige*. (Ladina *dicere* ja *dictare* kaudu on *Sage* ja *Zeige* ka etümoloogiliselt seotud.) Luuletamine on oleva varjamatusse vallaheitev lausumine. “Kunstiteos avab omal viisil oleva olemist. Teoses loodub see avamine, s.t. vallakätkemine, s.t. oleva tõde. Kunstiteoses on oleva tõde end teosesse seadnud.” (Heidegger 1977: 25, vt. ka Heidegger 1994a.)

Kui luuletamine on oleva varjamatusse lausumine, siis ei ole ta mitte selle varjamatusse, tõde väljendamine. Tõde varjamatusena ei ole väljendatav — ega läbielatav; subjekti–objekti–relatsioonis üleüldse mitte kohatavgi.

Ilu on midagi kunstiteosele (päris)omast, on kunstiteose omadus, väidab esteetika. Kindlasti, ilu järgi tunnemegi ju kunstiteose ära, ikka ja enamasti identifitseeritakse mistahes eset ta omaduste põhjal, mis paistavad. Kuid omadused ei ole olemus, loomus; loomus ei ole ka omaduste summa ega kõige silmapaistvam oma-

dus. Nõnda nagu tehnika loomus ei ole midagi tehnilist ega kattu mõne tehnika omadusega, nii ei ole ka ilu loomus ilu. Nagu tehnikagi on ilu — ilmnemise viis, tõe ilmnemise viis, tõe paistvus. “See teosesse sobivasti seatud paistmine on ilus. *Ilu on üks viis, kuidas tõe varjamatusena on.*” (Heidegger 1977: 43) See paiste ei ole petlik näivus ega vääritiseadmise tulemus, midagi võltsi, väära või eksitavat, pigem: näimine kui näitamine, paiste kui paistmine. “Paiste loodub olevas endas oleva endaga.” (Heidegger 1996: 144) Paiste on olemise viis, ta näitab ennast enne kui see, mis paistab, millelt paiste.

Esteetika pärib selle järele, mis paistab, ei küsi, mis end sel viisil näitab — omis piires, kunsti esemena ette seades ei saagi ta seda. Kunst ei näita ennast esemestajale, sest — esemestaja ei lasse endale näidata. Liiga lähedale, liiga omaks seatu tõmbub eemale ja sulgub.

Kogu esteetika liigub subjekti–objekti suhtes, mis kätkeb rünnet luule ja keele, kunsti loomuse vastu, ei märka seda ise — ega saagi märgata. Ometi pole kunstiteos esile tulnud selleks, et saada objektiks, ei ole objektina sündinud — alles inimene, kunstinautija teeb ta selleks, arvates kunstiteose olevat “oma”; ning seegi, nagu eespool osutatud, ei ole ainult inimese “teha”. Ei ole alust arvata, et kunst kord “keelduks” olemast ese, kuna tema päristine loomus on jäänud peidetuks, varjatuks. Ega sedagi, et esemestavast käsitusest saaks lihtsalt ühe otsustava sammuga välja astuda; selle poolest on selle kirjatöö pealkiri omas lihtsas vastanduses eksitavgi.

Inimene ei saa oma uusaegset, euroopalikust metafüüsikast kujundatud loomust niisama lihtsalt maha jätta ega metafüüsika kaudu, milles see põhjenduse leidis, oma saatust jõuga murda või ületada. Mis on talle (metafüüsiliselt, igas teaduses) möödapääsmatu (loodusteadusele loodus, esteetikale ilu), jääb esemestavais piires siiski ligipääsmatuks (vrd. Heidegger 1990a). Ainult mõtlevamaks muutudes võib näha, et olla subjekt ei ole ainus võimalus, ei ole seda olnud ega saa olema. Ka asjad ei saa asjadeks inimese tegevuse kaudu, teosed teoseiks ainult selle läbi, kui inimene võ-

tab ette neid teisiti käsitama hakata. — Aga ometi ei sünni see inimeseta, tema ärkvel-olekuta: sammuta tagasi ainult ettekujutavast, ette-seadvast, selgitavast mõtlemisest (mis ikka jääb ründavaks, rünnatav aga ründes tabamata) — mõtlevamasse mõtlemisse.

Aletheia, too paljas sõna, ainult sõna — kas ainult? Eestikeelne “tõde” on vana indogermaani laen. Mil viisil peame kõnelema eesti keeli tõest, kui oma sõna ei ole päris oma? Ja ometi on Tõnu Luik eesti keeli pärinud end varjava varjulejäämatuse järele. “mis teisiti, kui kreeka, teisiti kui saksa keeli võiks olla varjul eestigi omas” (Luik 1994: 91). — Luule ju — on.

Seal, kus varjamatus jäi varjule, sündisid subjekti–objekti–suhte eeldused: selle suhte eeldused, milles inimesele sulgub tee iseenda ja oma loomuse juurde. Seal, kus mõtlevam mõtlemine märkab *aletheia*’t, laseb sellel end taas kõnetada, olles saanud kuulvamaks, seal — ehk — võivad hääbuda subjekt ja objekt. Millal, kunas, missugusil teil, kas üldse? “Seda me ei tea. Aga me teame, et kreeka valguses end varjav ja alles valgust hoidev *aletheia* on vanem ja algsem ning seepärast jäävam kui iga inimese kavandatud ja inimkäe esiletoimitud teos ja pildistu.” (Heidegger 1994a: 85) — Võime ainult küsida, kas ehk too mõtlemata, end varjav varjamatus, mis ei seisa inimese võimu all ning on inimesele kui subjektile kättesaamatu, ei viipa teed ka kunsti ja selle päritolu saladuse valdkonda.

Kirjandus

- Duden 1989. Band 7: Das Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache. Mannheim–Leipzig–Wien–Zürich
- Heidegger, Martin 1961. Nietzsche. Bd. 1. Pfullingen: Verlag Günther Neske, S. 91–109
- Heidegger, Martin 1977. Der Ursprung des Kunstwerkes (1935–36). — Gesamtausgabe. Bd. 5: Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 1–74
- Heidegger, Martin 1980a. Die Zeit des Weltbildes (1938) — Gesamtausgabe. Bd. 5: Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 73–110
- Heidegger, Martin 1980b. Wozu Dichter? (1946) — Gesamtausgabe. Bd. 5: Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 265–316
- Heidegger, Martin 1985. Die Sprache im Gedicht (1952) — Gesamtausgabe. Bd. 12: Unterwegs zur Sprache. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 33–78
- Heidegger, Martin 1989a. Vom Ursprung des Kunstwerks. Erste Ausarbeitung. — *Heidegger Studies*, 5. Berlin: Duncker & Humblot
- Heidegger, Martin 1990a. Wissenschaft und Besinnung. — Vorträge und Aufsätze. Pfullingen: Neske, S. 41–66
- Heidegger, Martin 1990b. Überwindung der Metaphysik. — Vorträge und Aufsätze. Pfullingen: Neske, S. 67–95
- Heidegger, Martin 1990c. Das Ding (1950). — Vorträge und Aufsätze. Pfullingen: Neske, S. 157–179
- Heidegger, Martin 1991. Kant und das Problem der Metaphysik. Fünfte, vermehrte Auflage. Hrsg. von Friedrich–Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin 1988. Filosoofia lõpp ja mõtlemise ülesanne. Tlk Ülo Matjus. — *Looming*, nr 8, lk 1081–1088
- Heidegger, Martin 1989b. Kõsimus tehnika järele. Tlk Ülo Matjus. — *Akadeemia*, nr 6, lk 1195–1222
- Heidegger, Martin 1994a. Kunsti päritolu ja mõtlemise piiritlem. Tlk Tõnu Luik. — *Akadeemia*, nr 1, lk 73–85

- Heidegger, Martin 1994b. Fenomenoloogia ja teoloogia. Tlk Ülo Matjus. — *Akadeemia*, nr 9, lk 1915–1943
- Heidegger, Martin 1996. Sissejuhatus metafüüsikasse. Tlk Ülo Matjus. Tartu: Ilmamaa
- Gadamer, Hans-Georg 1995. Zur Einführung. — Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Luik, Tõnu 1994. Heideggeri tõlgitsevais jälgedes. — *Akadeemia*, nr 1, lk 86–97
- Matjus, Ülo 1995a. Die Frage nach der Ästhetik. — Aesthetics in Practice. XIIth International Congress of Aesthetics. Lahti, Finland, 1–5 August 1995. Abstracts
- Matjus, Ülo 1995b. Meis kõigis asub väike lehm. — *Postimees*, 13. sept, nr 211, lk 13
- Matjus, Ülo 1996. Kunst ja Vabadussõda. — August Gailit. Isade maa. Tartu: Ilmamaa, lk 263–271
- Matjus, Ülo 1997. Filosoofia võimused ja võimutus. — *Akadeemia*, nr 2, lk 326–342
- Rilke, Rainer Maria 1990. Von Kunst-Dingen. Kritische Schriften. Dichterische Bekenntnisse. Leipzig und Weimar: Gustav Kiepenhauer Verlag
- Wiedemann, Ferdinand Johann 1973. Eesti-saksa sõnaraamat. Neljas, muutmata trükk teisest. Jakob Hurda redigeeritud väljaandest. Tallinn: Valgus

Martin Heideggeriga
Rein Vihalemma teadusfilosoofias
Kriitilisi märkusi

Eduard Parhomenko

Oma teadusfilosoofiliste uuringute ühe püüdena on Rein Vihalemm sõnastanud ülesande mõista teaduse olemust. Ta lähtub niisuguselt tunnetusviisilt, mis "... on või põhimõtteliselt võib saada täppisteaduseks" (1989b: 33). Konkreetseks uurimisvaldkonnaks on kujunenud keemia — keemia kui teadus, keemia eripära teadusena, seda ennekoike füüsika kui teaduslikkuse etaloni suhtes. Keemia ja füüsika vahekorras näeb Vihalemm laiemalt eksaktteaduse ja nn. mitte- või vähem eksaktsete "teaduste" (n.-ö. vähem teaduslike teaduste) vahekorra probleemi. Vihalemma teadusfilosoofiat võiks seega võtta kui katset anda filosoofiline põhjendus teatud laadi arusaamale teadusest ja teaduslikkusest.

Kirjeldatud kontekstis on Vihalemm teinud osundusi Martin Heideggerile (1989b: 34; 1995: 2530–2531). Sissejuhatavalt ise loomustaksin Vihalemma suhet Heideggeri mõtlemisse järgneva tsitaadiga: "Nüüdisaja filosoofiaklassikutest on täppisteaduse olemust hästi avanud M. Heidegger. Tema analüüs näitab muuhulgas seda, et Kanti arutlused on siiani aktuaalsed." (Vihalemm 1989b: 34) Vihalemm kinnitab, et mis puutub "teaduse olemusse", siis "teist teed pidi" (kui Heidegger) on ta ise "sisuliselt samadele järeldustele jõudnud" (1989b: 34).

Käesolevas arutluses püüan kommenteerida Rein Vihalemma katset rakendada Martin Heideggeri mõtlemist oma teadusfilosoofiliste seisukohtade kinnituseks. On ilmne, et Vihalemm jõudis oma teadusfilosoofiani igati sõltumata ja hoolimata Heideggerist.

Seda enam aga äratavad tema osutused Heideggerile tähelepanu ning tekitavad (ka oma hinnangulises ambivalentsuses (vt. 1995: 2530–2531)) küsimusi. Eelnev võiks olla ettekäändeks vaadelda lähemalt üht osa nendest motiividest Heideggeri mõtlemises, mis on määravad tema teadusekäsitusele ning mis antud kontekstis heidavad omakorda valgust Vihalemma teadusfilosoofia reflekteerimata eeldustele.

Vihalemma Heideggeri-esituse eksplitsiitseks lätteks on Heideggeri ettekanne “Die Zeit des Weltbildes”. Selle ettekande pidas Heidegger aastal 1938 pealkirja all “Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik” Freiburgi Kunstiteaduse, Looduseuurimise ja Arstiteaduse Seltsi korraldatud uusaja maailmapildi põhjendamisele pühendatud loengusarjas (Heidegger 1980: 369). Ettekande juba trükivalmiks laotud teksti avaldamine keelati võimude poolt. See ilmus koos ettekandmata jäänud lisadega kogumikus “Holzwege” aastal 1950.

Võib arvata, et Vihalemma tähelepanu tõmbas sellele Heideggeri ettekandele juba ettekande pealkirjas nimetatud maailmapildi problemaatika. Teaduslik maailmapilt on Vihalemmale tema teadusfilosoofilistes uurimustes üks võtmemoisteid (vt. 1979: 183, 210; 1981; 1982; 1989a; 1989b).

Vihalemm väidab ettekandest “Die Zeit des Weltbildes” leidvat kinnitust oma teadusekäsituse kahele põhiteesile:

- a) teadus tekib alles uusajal (*resp.* 17. sajandil);
- b) teaduse olemuslikuks tunnuseks on oma objekti “ratsionaalne konstrueerimine”, s.t. lähtumine “aprioorsest skeemist”, “teatavast projektist”, ning eksperimendi kasutamine, mis kujutab endast “seadusele kinnituse leidmise meetodit”. (1995: 2530–2531; vt. ka 1989b: 34–36.)

Käesolevale arutlusele on oluline, et just teaduse olemust moodustavate sääraste momentide osas nagu “ratsionaalne konstrueerimine”, “aprioorne skeem”, “aprioorne projekt” avastab Vihalemm põhimõttelisi sarnasusi ja paralleele Heideggeri, Kanti ning omaenda teadusekäsituse vahel.

Kant näib üldse olevat Vihalemmale paradigmaatiline: nimelt teaduslikkuse ideaali filosoofilisel eksplitseerimisel ja põhjendamisel. Tunnetuse matematiseerituse, tunnetusobjekti subjektilise konstrueeritavuse kui nn. kopernikliku pöörde on Kant oma mõtlemises kui teadusliku, ent ühtlasi kui metafüüsilise tunnetuse küsimuse representatiivselt tematiseerinud. Samuti kuulub Kant Vihalemmal teaduse, selle kujunemise teadusloolise ja filosoofia-ajaloolise-ajaloofilosoofilise käsitamise registrisse. Eelnevast tulenevalt on Kant Vihalemmale ühtlasi tagantjärgi mõnesuguseks filosoofiliseks sillaks Heideggeri (osalisel) tunnustamisel ja teadvustamisel oma teadusfilosoofilistes uuringutes.

KOPERNIKLIK PÖÖRE KUI ONTILINE JA ONTOLOOGILINE PÖÖRE

Nn. kopernikliku pöörde nõude iga teadusena esineda tahtva tunnetusviisi tarvis sõnastab Kant "Puhta mõistuse kriitika" 2. väljaande eessõnas. Käesoleva arutluse jaoks on oluline järgmine, klassikaline koht:

"Siiani oletati, et kogu meie tunnetus peab end seadma eseme [*Gegenstand*] järgi, ent kõik katsed teha mõistetega *a priori* midagi esemete kohta kindlaks, mislähbi meie tunnetus avarduks, läksid seesugusel eeldusel tühja. Seetõttu tuleks korra proovida, kas me ei jõuaks metafüüsika ülesandega paremini edasi, kui oletame, et esemed peavad end seadma meie tunnetuse järgi, mis oleks niimoodi paremini kooskõlas nende esemete *a priori* tunnetuse taganõutud võimalusega, mis peab esemete kohta tegema midagi kindlaks enne, kui nad meile on antud." (B XVI)

See Kanti formuleering lubab Vihalemmal väita, et põhimõtteliselt sõnastas juba Kant oma kopernikliku pöörde teesiga eksaktteaduse "epistemoloogilise ideaali". Vihalemm: "'Koperniklikust pöördest'" rääkides näitas ta /Kant/ sisuliselt, et just täppisteaduslik lähenemisviis eeldab objektide kooskõlastamist tunnetusega, mitte tunnetuse kooskõlastamist objektidega (viimane ongi mittetäppisteaduslik tunnetusviis ja nende vahepeale jääb siis

vastandlikke tunnetusviise koos kasutada püüdev tunnetusvõimalus).” (1989b: 33)

Erinevalt Kantist ei huvita Vihalemma küsimus, kas ja kuidas on filosoofia/metafüüsika võimalik teadusena, vaid hoopis küsimus teaduse epistemoloogilise ideaali järele ja siit tulenevalt küsimus, kas ja kuidas on võimalik keemia kui eksakteadus. Kõige enam vastab teaduse epistemoloogilisele ideaalile füüsika. Vihalemma sõnutsi toimib füüsika “... n.-ö. puhtale täppisteadusele ainuvõimalikul viisil: ta ei hakka [...] kooskõlastama tunnetust objektidega, ei ole seatud ülesande ette kirjeldada, uurida juba enne teda mingil moel väljaeraldatud, uurimisobjektina teadaolevaid nähtusi, vaid konstrueerib ise oma uurimisaine, piirdub oma teooriates idealiseeritud objektidega, mis alluvad vahetult matemaatilistele seostele ja on eksperimendi kaudu kooskõlastatavad empiiriliste objektide ja faktidega. [...] Üldiselt võimegi füüsikat ja üldse täppisteaduslikku tunnetusviisi nimetada ka hüpoteetilis-konstruktiiv-deduktiivseks, mida iseloomustab “aprioorne”, matemaatiline ja eksperimentaalne idealiseeritud reprodutseeritavate nähtuste konstrueerimine.” (1989b: 35–36)

Tõepoolest, seesugune “kopernikliku pöörde” interpretatsioon on ehk mõeldav ja õigustatud, kui mõista “Puhta mõistuse kriitika” põhiprobleemina taotlust laiendada mõnedes eriteadustes (matemaatika, loodusteadus) juba toimunud revolutsiooni metafüüsikale/filosoofiale, et teha seeläbi ka metafüüsikast tõeline teadus, s.t. eriteadus. Seega taanduks küsimus metafüüsika kui teaduse järele küsimuseks metafüüsika kui eriteaduse järele. Ometi mõistab Kant metafüüsikat eriteadustele alust/põhja-andva tunnetusviisina, tunnetusviisi ehk teadusena, mis erinevalt ülejäänud teadustest ehk kõigist eriteadustest käsitab olevat tervikuna. Selles suhtes, hoolimata kogu oma hävitavast kriitikast “vana” metafüüsika pihta, püsib Kant üldjoontes aristotellikus traditsioonis.

Rakendanud Kanti nn. kopernikliku pöörde mudeli oma teaduslikkuse etaloni filosoofia-ajaloolise ja ajaloo filosoofilise põhjendamise teenistusse, väidab Vihalemm Heideggeri põhimõttelist lähedust Kantile (uusaegse) teaduse käsitamisel: “Filosoofidest on

ehk kõige selgemini Immanuel Kant 18. sajandil ja Martin Heidegger meie ajastul näidanud, et (täppis)teaduslik tunnetus, loodusuurimine on ratsionaalselt konstrueeriva iseloomuga, lähtub aprioorsest skeemist, teatavast projektist ning kasutab eksperimenti, mis kujutab endast seadusele kinnituse leidmise meetodit.” (1995: 2531) Seega leiab Vihalemm, et Heidegger nagu Kantki ning tema ise, s.t. Rein Vihalemm, mõistab nüüdisaegset teadust uurimistegevusena, mis rajaneb “teaduslikul maailmapildil, teataval skeemil või projektil” (Vihalemm 1989b: 34). Just nii tõlgib (“projekt”) ja mõistab (“skeem”, lõppkokkuvõttes ka “maailmapilt”) Vihalemm seda, mida Heidegger on oma ettekandes “Die Zeit des Weltbildes” nimetanud *Entwurf*iks. Vihalemma järgi peaks siis *Entwurf*olema Heideggeri käsituses see, mis ratsionaalselt konstrueerib teadusliku tunnetuse objekti, olles selle aprioorseks konstruksiooniks. Kui parafraseerida Kanti nn. kopernikliku pöörde teesi, siis võiks see antud juhul kõlada: objekt peab end seadma *Entwurf*i järgi. On märkimisväärt, et Kant kasutabki oma “Puhta mõistuse kriitika” 2. väljaande eessõna lõigus, kus kõne all on loodusteaduse ratsionaalne olemus, sõna *Entwurf* säärases seoses (B XIII).

Kuna Kanti sõnastatud koperniklik pööre on Vihalemmale paradigmaatiline teaduse olemuse filosoofia-ajaloolisel lahtiseletamisel ja teaduslikkuse etaloni ajaloofilosoofilisel põhjendamisel, siis peaks see siinkohal õigustama pöördumist Heideggeri vastava interpretatsiooni poole. Selle võib leida ettekandest “Die Zeit des Weltbildes” ligi kümme aastat varem peetud loengukursuses “Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft”. Siin võtab Heidegger Kanti kopernikliku pöörde kokku järgmisel kujul: “*Oleva ontiline tunnetus peab olema juba eelnevalt orienteeritud ontoloogilise järgi.*” (1987: 56) See formuleering vajab seletust.

Heideggeri sõnutsi on Kanti kopernikliku pöörde mõtteks, et ilma eelneva olemisemõistmiseta ei ole olev ligipääsetav. Olev — kõik nähtused, asjad —, kõik, mis meid kohtab, peab juba eelnevalt olema oma olemis(ülesehitus)es mõistetud. Oma antud Kanti-

interpretatsioonis seob Heidegger selle oleva olemise eelneva ehk ettekäiva mõistmise Kanti aprioorse sünteetilise tunnetusega, mille Heidegger laseb juurduda Kanti *Einbildungskraft*’is kui inimese tunnetusvõimet ühtekoondavas aluses.

Kui Kant ütleb, et esemed [*Gegenstände*] peavad end seadma tunnetuse järgi, siis tõlgendab Heidegger seda tunnetust, seda tunnetust konstitueerivaid sünteetilisi aprioorseid otsustusi oleva olemis(ülesehitus)e ontoloogilise tunnetusena. Heidegger võtab Kanti nn. koperniklikku pöoret ontoloogilise pöördena — pöördena ontoloogilise tunnetuse hoiakusse. Siit oluline järeldus Heideggeri jaoks: Kanti kopernikliku pöörde puhul ei ole tegemist oleva teisenemisega subjekti subjektiivseks ettekujutuseks, vaid hoopis esemele selle olemises ligipääsu võimalikkuse selgitamisega. (Heidegger 1987: 56)

Kuidas mõista siin seda “esemele ligipääsu võimalikkust”? Sellega ei tematiseerita mitte niivõrd ese, objekt, kuivõrd kogu objekt–subjekt–relatsioon ühes selle relatsiooni alusega tervikuna — tematiseeritakse see, mis teeb objekt–subjekt–relatsiooni kui sellise võimalikuks. Edasi: mis teeb võimalikuks objekt–subjekt–relatsiooni niisuguse dünaamika, õigemini: dünaamika, liikumise, milles konstitueeruvad subjekt ja objekt niisuguses relatsioonis, mida nimetatakse koperniklikuks pöördeks?

Kanti püstitatud küsimus tunnetuse võimalikkuse transtsendentaalsete tingimuste järele muutub Heideggeril küsimuseks transtsendentsi järele, ent seda mitte subjektist objektile “väljumise”, “üle-minemise” tähenduses, s.t. ontilises tähenduses, vaid ontoloogilises tähenduses. Rõhu asetab Heidegger tema sõnul Kanti kriitilisse filosoofiasse kätketud, ent Kanti enda poolt tematiseerimata jäänud olemise-problemaatikale — ontoloogilisele transtsendentsile kui ontilise transtsendentsi eeldusele ja alusele.

Andes Kanti kopernikliku pöördega oma teaduse epistemoloogilisele ideaalile nn. metodoloogilise seletuse, mis on ühtlasi ka loetav filosoofia-ajaloolise ning ajaloo-filosoofilise seletusena, omistades oma teadusekäsituse põhiväited Heideggerile, käänab

Vihalemm oma teadusfilosoofia ontoloogilisest mõõtmest lähtuva interpretatsiooni võimusesse.

OBJEKT–SUBJEKT–RELATSIOON JA ONTOLOOGILINE TRANSTSENDENTS

Rein Vihalemma teadusekäsitus rajaneb Kanti nn. kopernikliku pöördega eksplitseeritud objekt–subjekt–relatsioonil. Vihalemma teadusfilosoofiliste uuringute keskpunktiks on keemia, keemia kui teaduse olemusliku eripära väljaselgitamine füüsika kui teaduse, s.t. eksaktteaduse epistemoloogilise ideaali suhtes. Küsimus ühe teaduse eripära järele võiks ju kõigepealt tähendada küsimust antud eriteaduse objekti, selle objekti eripära järele. Ent kooskõlas kopernikliku pöörde “loogikaga” pöördub küsimus antud eriteaduse objekti spetsiifika järele, selle eriteadusliku tunnetusviisi subjektiliste eelduste ja võimalikkuse ja eripära järele — objekti omamise tingimuste ja omamisviisi eripära järele.

Vihalemma tees on see, et teaduslikus tunnetuses, vähemalt nii, nagu seda esitab epistemoloogiline ideaal, määravad tunnetuse subjekt, subjektilised eeldused ja tingimused tunnetuse objekti, objekti spetsiifika. “Niisiis küsimusele, miks füüsika on täppisteadus, mõni teine teadusala aga mitte, peaks vastus igati selge olema. Teatud raskus sellele küsimusele vastamisel võib tekkida üksnes siis, kui arvatakse n.-ö. naiivrealistlikult, et füüsika uurimisaine — füüsikalised nähtused, mateeria füüsikaline liikumismvorm vms. — on looduses “omaette” olemas nagu ka keemilised nähtused jms., sõltumatult tunnetusviisist, teooriatest jms. Tegelikult eksisteerivad elunähtused, keemilised nähtused vastavalt bioloogia, keemia, füüsika tunnetusobjektidena, uurimisainetena oluliselt erineval viisil.” (Vihalemm 1989b: 35) Tuleks rõhutada, et Vihalemma järgi peaks eri teadusvaldade olemuslik eripära ilmema juba nende erinevas suhtes teaduslikkuse epistemoloogilisse ideaali. Intrigiks on seisukoht, et paljud ühiskonna poolt teadusena aktsepteeritavad tunnetusviisid ja -alad, sh. keemia ei täida “eraldi” ja “puhtalt” võetuna oma objekti ratsionaalse/aprioorse konstrueerimise nõuet täies ulatuses. Siinkohal võiks osutada

Kantile, kelle jaoks põhimõtteliselt samadel põhjustel nagu Viha-lemmalgi pole keemia teadus, s.t. teadus nii, nagu seda on füüsika: "... nii ei või keemia millekski enamaks kui süstemaatiline kunst või eksperimentaalõpetus saada ega tõeliseks teaduseks kujuneda, kuna keemia printsiibid on pelgalt empiirilised ja ei võimalda *a priori* esitamist kaemuses, järelikult ei tee keemia printsiibid keemia keemiliste nähtuste põhimõtteid nende võimalikkuse suhtes kõige vähemaltki haaratavaks, kuna keemia printsiibid on võimetud rakendama matemaatikat." (Kant 1872: *Vorrede*)

Koperniklikku pööret, mida Kant "Puhta mõistuse kriitika" eessõnas mõnede eriteaduste puhul täheldab, püüab ta juurutada metafüüsikasse. Antud arutluse puhul võiks seda ehk ühtlasi võtta Kanti katsena anda metafüüsiline alus mõnedes eriteadustes toimunud revolutsioonile. See tähendaks siis küsimist subjekti ja objekti, nendevahelise korrelatsiooni võimalikkuse ja iseloomu järele. Vihalemm näib jäävat Kanti poolt sissejuhatavalt täheldatud ja kirjeldatud kopernikliku pöörde kui eriteaduste historilise arengu nähtuse ja tulemi tasandile. Vihalemm ei tematiseeri koperniklikku pööret kui metafüüsika probleemi, kuigi ekspluateerib metafüüsilist objekt-subjekt-relatsiooni skeemi. Seetõttu, seades kopernikliku pöörde eriteaduste teaduslikkuse ja teadusliku eripära mõõdupuuks (olgugi et metodoloogiliseks), haarab ta tahes-tahtmata oma arutlustesse terve rea valgustamata eeldusi ja probleeme.

Kuidas mõista seda, et objekt peab end seadma subjekti järgi? Et objekt peab vastama tunnetusele, sellega korreleeruma?

Esialgu saaks Vihalemm siin koos Kantiga nentida, et see tähendab tunnetusobjekti konstrueerimist tunnetussubjekti poolt. Ent Kanti järgneva otsekohese küsimisega objekti, selle omamise subjektiliste tingimuste ja võimalikkuse kohta Vihalemm enam kaugemale kaasa ei lähe. Et on olemas subjekt ja et sellele on teatud tingimustel antud objekt — see näib Vihalemmale olevat (teadusliku) tunnetussituatsiooni üks enesestmõistetavusi. Kanti küsimus objekti omamise järele kaldub lõppkokkuvõttes haarama

objekt-subjekt-relatsiooni tervikuna selle enesestmõistetavuse ja metafüüsilise kandvuse piirini.

Immanuel Kant: "Mida siis mõistetakse selle all, kui kõnel-dakse tunnetusega korrespondeeruvast, ent samas sellest ka erine-vast esemest?" (A 104). — Nii püstitab Kant küsimuse, mida üld-se tähendab omada objekti kui niisugust, ning jätkab: "On kerge taibata, et seda eset tuleb mõelda kui midagi üleüldse = *X* [*etwas überhaupt* = *X*], sest väljaspool meie tunnetust pole mitte midagi, mida saaksime sellele tunnetusele vastu seada kui korrespondeer-uvat." (A 104)

See objekt-subjekt-relatsiooni piiride kompamine kään-dub/reflekteerub Kantil kõigepealt objekt-subjekt-relatsiooni kui sellise sisemise paratamatuse kogemiseks. Kant leiab, et "... meie mõte igasuguse tunnetuse suhestatusest kätkeb eneses miskit pa-ratamatust." (A 104) Meie tunnetus ei saa olla juhuslikult ja suva-liselt määratletud, vaid peab olema *a priori* suhestatud eseme-ga — s.t. määratletud esemelise suhte/relatsioonina. Seega on tunnetuslik suhe Kanti käsituses põhimõtteliselt esemeline su-he — suunatus esemele *resp.* suhe esemega, mis konstitueerudes esemelise suhtena konstitueerib eseme kui sellise.

Tuleks rõhutada, et ese, mis Kanti sõnutsi "*= X*", on ese **üld-se**. Just seesugusena tunnetuslikku ehk eselist suhet ülesehitav, s.t. meelelises kaemuses antud aistinguid konkreetse empiirilise objektina tunnetamist võimaldav ese-üldse on **aluseks** igale antud objektile seda objekti võimalikuks tegeva ühtsuse tähenduses. Seejuures osutab vormel "*= X*" selgelt sellele, et ei saa samastada eselist relatsiooni üldse ega eset-üldse konkreetse empiirilise objekti relatsiooniga ega eriteadusliku objekti enesega — isegi siis kui on tegemist eriteaduses konstrueeritud idealiseeritud objekti-ga. Eriteaduses ei konstrueerita ju objekt-subjekt-relatsiooni üld-se, seda võiks pigem võtta alusena igale eriteadusele. Alusena, millelt alles saab võimalikuks kohata (eriteaduse) objekte objekti-dena, alusena, millelt alles saab võimalikuks konstrueerida ob-jekte objektidena. Selles mõttes muutub mõneti küsitavaks väide objekti ratsionaalsest konstrueeritavusest kui teaduslikkuse mõõ-

dupuust. Objekt kui seesugune, objekt kui objektiline algühtsus eelneb igasugusele (eri)teaduslikule aktiivsusele — olgu siis ratsionaalsele/teoreetilisele või siis empiirilisele/praktilisele. Iseküsimuseks jääb seejuures, kas objekti üldse puhul, objektsuse puhul pole tegemist metafüüsilise konstruktiga — ent inимтunnetuses paratamatu konstruktiga. Seda kinnitab muuhulgas teadus ja teadusfilosoofia tahtmatult ise.

Samas on see Kanti ese-üldse mõistetav asjana iseendas.

“Kuna meil on tegemist ainult meie ettekujutuste mitmekesisusega ning see *X*, mis neile korrespondeerub (ese), sellepärast et see peab olema midagi erinevat kõigist meie ettekujutustest, on meie jaoks eimiski —, siis on selge, et ühtsus, mis teeb objekti paratamatuks, ei saa olla midagi muud kui teadvuse formaalne ühtsus ettekujutuste mitmekesisuse sünteesis.” (A 104–105)

Seega on Kanti järgi ese-üldse meie suhtes transtsendentne — niivõrd kui see on meie kõigist ettekujutustest ning ettekujutustest loodavast ühtsusest erinev — ning on meie jaoks “*X*”, “eimiski” ehk asi iseendas. Selles mõttes peaks olema rangelt võetuna problemaatiline kõneleda asjast iseendas kui esemest-üldse **meie jaoks**. Nii peaks meil asjaga iseendas puuduma igasugune tunnetuslik suhe; asi iseendas peaks olema meie tunnetusvõime ülesehitusest ja eripärast täiesti sõltumatu. Asi iseendas pole Kanti järgi meie lõpliku tunnetuse objekt.

Tunnetuse olemuslikult vältimatu suunatus esemele/esemega tingib teadvuse ühtsuse: eeldab seda omakorda paratamatult. Kas taandub seega ese-üldse kui pelgalt teadvuse ühtsus eseme **mõistele**? Mõistele, ratsionaalsele konstruktsioonile, millel on lihtsalt igale konkreetsele tunnetusaktile **ettekäimise** funktsioon? Ja kas “= *X*” ei osuta lihtsalt sellele, et me mõtleme eset-üldse ilma igasuguse konkreetse tunnusetä — ning seesugusena on ta meie ettekujutuste (mitmekesisuse) suhtes transtsendentne. Niisiis oleks eseme-üldse **mõiste** funktsiooniks tagada meie ettekujutuste ühtsus.

See tundub olevat Kanti juures koht, kus transtsendentne asi iseendas justkui kattub transtsendentaalse esemega, eseme mõistega. Kanti järgi ei tohiks sellel lasta sündida. Seda juba üksnes seepärast, et kategooriate transtsendentaalne deduktsioon ei tegele asja iseendas tuletamisega, vaid hoopis nende subjektiivsete, puhtimmanentsete apriorsete tingimuste ja eeldustega, millelt alles saab võimalikuks kogemustunnetuse esemelisus ja ühtsus.

Võttes asja iseendas kui eset-üldse, mis “= X ” ja eristub transtsendentse objektina transtsendentaalsest objektist kui meie subjektiivsete ettekujutuste ühtsusest, ent on sellega ometi korrelatsioonis, ei samasta Kant transtsendentset eset (asja iseendas) transtsendentaalse esemega (meie ettekujutuste ühtsus ehk eseme mõiste), s.t. ei ammenda eset-üldse eseme-üldse **mõistega**, vaid tematiseerib esemelise suhte **eri** ulatuses ja perspektiivis. Seejuures on täheldatav, et esemeline suhe pole mõeldav ilma transtsendentse esemeta, samas aga kalduvad katsed mõelda seda transtsendentset eset, kogu objekt-subjekt-relatsiooni täies ulatuses, koondama ja redutseerima kogu seda relatsiooni subjektiliseks ettekujutuseks, või siis viivad selle süvametafüüsilise konstrukti kandvuse piirini, muutes selle ühtlasi küsitavaks selle subjektiivse ettekujutamise resiidumis eneses.

Nagu Kantil, käandub vormiliselt ka Vihalemmal objekti käsitlus objekti omamise võimalikkuse subjektiivsete tingimuste käsitamiseks. Kui Kant selle pöörde mingil lõigul tunneb sundi tematiseerida objekt-subjekt-relatsioon kogu oma metafüüsilises ulatuses ja paratamatuses — Kanti mõtlemine ei käändu automaatselt ja enesestmõistetavusega subjekti subjektiivsusesse —, siis Vihalemma puhul tähendab see ennekõike **teadusliku** tegevusega seotud subjektiliste/subjektiivsete toimingute käsitlemist.

Tõsi, Vihalemma käsitluses leiavad subjekt ja objekt koha teadusliku teooria struktuuris teatud kihi või sfäärina või siis teadusliku maailmapildi ühe komponendina. Ometi ei tähenda see nende traditsioonilise metafüüsika kategooriate vaagimist ja järelekatsumist.

Kui tulla tagasi Vihalemma teesi juurde, et nii Kanti kui ka Heideggeri jaoks on teadusliku tunnetuse olemuseks subjektiline aprioorne objekti konstrueerimine, siis peaks siinkohal ühtlasi pöörduma Heideggeri subjekti käsituse poole, ennekõike seoses tema Kanti-interpretatsiooniga.

Kohe tuleks rõhutada, et Heidegger ei mõista *Dasein*'i subjektina. Teatud kontekstis ometi, sh. oma Kanti-käsitlustes peab Heidegger võimalikuks rääkida *Dasein*'ist kui subjektist — tõsi, oluliste mööndustega. Üks selles suhtes reljeefseid mõttekäike on Heideggeri ettekandes "Vom Wesen des Grundes": "Kui oleva jaoks, mis me ise kunati oleme ja mida kui "*Dasein*"i" mõistame, valitakse tiitel "subjekt", siis on nii, et transtsendents tähistab subjekti olemust, subjektiivsuse alusstruktuuri. Subjekt ei eksisteeri ealeski eelnevalt kui "subjekt", et siis, juhul kui on antud koguni objektid, ühtlasi transtsendeerida, subjekt-olemine tähendab: olla transtsendentsis, olla kui transtsendents olev." (Heidegger 1983: 18) Niisuguse subjektimõistega tõrjub Heidegger tegelikult traditsioonilise metafüüsika subjektimõistet. Seetõttu ei saa ka transtsendentsi enam mõista objekt-subjekt-relatsioonilt. "Transtsendentne *Dasein* ei astu üle "piiridest", mis on subjektile ette seatud ning seda eelnevalt sissejäämisele (immanentsile), ega "lõhest", mis lahutab teda objektist. Objektid — esemestatud olev — pole ka mitte see, millele toimub üleminek." (Heidegger 1983: 18)

Oma teises peateoses "Beiträge zur Philosophie", mille kirjutamise ajast pärineb ettekanne "Die Zeit des Weltbildes", käsitab Heidegger transtsendentsimõistet kui üht võimalust mõtelda ja selgitada *Dasein*'i ja *Sein*'i suhet. Heidegger rõhutab, et seda suhet ei tohi samastada subjekti ja objekti suhtega. *Dasein* on põhimõtteliselt ületanud igasuguse subjektilisuse ning *Sein* ehk olemine pole mõeldav objektina, esemena. Teose "Beiträge zur Philosophie" perspektiivist on "Sein und Zeit'i"-aegne *Dasein*'i-käsitlus mõneti "subjektiline" — olemisküsimuse püstitamine lähtuvalt *Dasein*'i eksistentsiaalanalüütikast saab takistuseks olemise järele küsimisele endale, kuigi juba "Sein und Zeit'is" püüab Heidegger

mõtelda *Dasein*'i otsustavalt teisiti ja algupäraselt. Kanti mõtlemises näeb Heidegger üht, ehkki teose "Beiträge zur Philosophie" suhteliselt hilisemast perspektiivist mõneti küsitavat võimalust selgitada *Dasein*'i ja *Sein*'i algupärast suhet, s.t. mõtelda ontoloogilist transtsendentsi. Heideggeri arvates teeb selle võimalikuks ennekõike asjaolu, et Kant mõistab "subjektsust" transtsendentaalsena, seega suhte või tõmbena [*Bezug*] eseme esmelisusesse [*Gegenständlichkeit des Gegenstandes*]. (Vt. Heidegger 1989: 252–254.)

Kanti filosoofia varal esitab Heidegger oma käsituse objekti omamise problemaatikast järgmistes Kanti-interpretatsioonides: loengukursuses talvesemestrist 1927/28 "Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft" (1987), teoses "Kant und das Problem der Metaphysik" (1929) ja loengukursuses talvesemestrist 1935/36 "Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen" (1962).

Antud arutluses peatuksin teosel "Kant und das Problem der Metaphysik", milles Heidegger analüüsib kaht kohta "Puhta mõistuse kriitikast", kus on kõne all ese-üldse " $= X$ ". Pealegi on "Kant und das Problem der Metaphysik" teos, kus Heidegger tunnub olevat kõige lähemal teatud laadi "subjektiivsuse filosoofiale" — teel, millelt ta aga järsult ära pöörab.

Teose "Kant und das Problem der Metaphysik" eesmärgiks on tõijuda uuskantiaanlikku "Puhta mõistuse kriitika" tõlgendust tunnetusteoriana, loodusteaduste teoriana. Heideggeri sõnutsi on Kanti taotluseks metafüüsika *resp.* ontoloogia rajamine, selle rajamise probleem. Kanti-raamatus püüab Heidegger esitada Kanti metafüüsika-probleemi "Sein und Zeit'i" fundamentaalontoloogiast lähtuvalt.

Asetades Kanti metafüüsika-traditsiooni konteksti, kannab Heidegger *metaphysica specialis* ja *metaphysica generalis* vahekorra problemaatika üle Kanti kriitilisele filosoofiale. Fundamentaalonoloogia rajab metafüüsika, s.t. annab sellele olemisaluse. Heideggeri tõlgenduse seisukohalt on oluline, et *metaphysica generalis* ja sellele vastav ontoloogiline tunnetus pole ei temaatili-

selt ega vahetult suhestatud olevaga (sellega tegeleb *metaphysica specialis*).

Kanti ese üldse kui “= X ” lõikude interpreteerimine käivitub Heideggeril küsimusega ontoloogilise tunnetuse objekti järele.

“Mis on selles tunnetuses tunnetatu? Eimiski. Kant nimetab seda X ks ja kõneleb “esemest”. Mil määral on see X eimiski ja mil määral siiski “miski”?” (1991: 121)

Heidegger võtab vaatluse alla koha leheküljelt A 108 transsendentaalse deduktsiooni sissejuhatusest, mis kõlab järgnevalt: “Nüüd saame ka meie määrata õigemini meie mõistet ese-üldse. Kõigil ettekujutustel kui ettekujutustel on oma ese ja need ettekujutused võivad omakorda olla ise teiste ettekujutuste esemeks. Nähtumused on ainsad esemed, mis saavad meile olla antud vahetult, ja see, mis selles vahetult suhestub esemega, on kaemus. Need nähtumused ei ole aga nüüd asjad iseendas, vaid ise ainult ettekujutused, millel on omakorda oma ese, mida meie aga siis ei saa enam kaeda ning mida me seepärast võime nimetada mitteempiiriliseks, s.t. transsendentaalseks esemeks = X ” (Vt. Heidegger 1991: 121.)

Analüüsides “ese-üldse = X ” tähendust Kantil, lähtub Heidegger sõna *Gegenstand* algupärasest, n.-ö. sõna-sõnalisest tähendusest: *Gegenstand* ehk ese on see, mis **seisab vastas**, s.t. on meie suhtes **vastasseisev**. Seega teiseneb küsimus ontoloogilise tunnetuse objekti kui eseme-üldse järele küsimuseks eseme ehk objekti **vastasseismise** ehk **vastasseisu** järele. Objekti kui millegi “vastasseisva”, “vastasoleva” kogemus, kogemine kajastub ka Kanti “Puhta mõistuse kriitikas” (A 104: *Gegenstand* kui *dawider*). See eset konstitueeriv vastasseis on Heideggerile oluline objekti omamise võimalikkuse põhjendamisel Kanti subjektimõiste interpretatsiooni raames. Nimelt iseloomustab aja eneseafektsioonis konstitueeruvat subjekti algupärane “vastas-us”.

Niisiis on Heideggeri Kanti-tsaadi interpretatsiooni kohaselt nähtumustes vastasseisev antud kaemuse kaudu, on vaid ettekujutused, mitte aga asi iseendas. Ettekujutustes ettekujutatu näitab

end vaid “*in und für ein hinnehmendes Sichzuwenden zu ...*” — vaid “vastuvõtvas pöördumises ... poole ja selle tarvis”. See “vastuvõttev pöördumine ... poole”, milles meile ilmnevad empiirilised objektid, vajab suunatuse kui sellisena oma eset. “Üldse peab olema midagi seesugust ette antud, millel on vastasseisva-üldse iseloom, et luua horisont, mille sees oleks kohatav iseseisev olev.” (1991: 121–122) Tuleks rõhutada, et ettekäiva pöördumise *Woraufzu* (“millegi poole”) ei ole Heideggeri järgi enam haaratav empiirilise kaemusega. See aga ei välista, et *Woraufzu* poleks vahetult hoomatav puhtas kaemuses. Just seda ettekäiva pöördumise *Woraufzu*’d tähistabki Heidegger Kanti väljendiga “mitteempiiriline ese = *X*”.

Teise interpreteeritava Kanti-lõigu võtab Heidegger “Puhta mõistuse kriitika” leheküljelt A 235 / B 294 (lisades tsitaati Kanti enda tehtud käsikirjalised täiendused): “Kõik meie ettekujutused on tõepoolest aru kaudu suhestatud mingi objektiga ning kuna nähtumused pole midagi muud kui ettekujutused, siis suhestub aru miskile [*auf ein Etwas*] kui meelelise kaemuse esemele: ent see miski kui kaemuse-üldse ese on nii vaid transtsendentaalne objekt. See aga tähendab miski = *X*, millest me ei tea mitte kui midagi ega saagi (meie aru praeguse sisseseade poolest) teadma, vaid mis saab teenida ainult apertseptsiooni ühtsuse korrelaadina, mille kaudu see ühendatakse aru poolt eseme mõisteks.” (Heidegger 1991: 122)

Antud koha interpretatsioonis loeb Heidegger Kanti “miskit” [*Etwas*] ja “eimiskit” [*Nichts*] ontoloogilise diferentsi seisukohalt. Heidegger mõtleb siin olemist kui oleva suhtes eimiskit, mis on olevale aluseks, s.t. teeb oleva olemise võimalikuks ning on seetõttu “miski”. Ent see “miski” jääb ontilisele tunnetusele (sh. teaduslikule) kättesaamatuks, sest ilmneb sellele paremal juhul eimiskina, mida ontiline tunnetus ei suuda ega taha mõtelda, s.t. ei suuda mõtelda oleva olemisse kuuluvana, seda võimalikuks tegevana. Eimiskit ja (oleva) olemist mõteldakse teineteist välistavana. Heideggeri taotluseks on näidata, et olev on mõteldav ainult olemise, s.t. eimiski transtsendentsis.

Seega ei saa me X 'i kohta, mis on miski, teadmisi mitte sellepärast, et see X kui olev jääks nähtumuste kihi "taha" varjule, vaid sellepärast, et see ei saagi muutuda "võimalikuks esemeks teadmise, s.t. olevatunnetuse valdamisele". "See ei muutu selleks ealeski, sest et on eimiski." (Heidegger 1991: 122)

"Eimiski tähendab: pole olev, aga siiski "miski"." (Heidegger 1991: 122). Seda "miskit", mis jääb oleva suhtes eimiskiks, võtab Heidegger korreelaadina, s.t. "puhta horisondina". Kui Kant nimetab X 'i "transtsendentaalseks esemeks", siis on see Heideggeri jaoks "transtsendentsis ja selle kaudu selle horisondina täheldatav vastasus [*Dawider*]" (1991: 122–123).

"Kui nüüd aga ontoloogilises tunnetuses tunnetatud X on oma olemuselt horisont, siis peab see tunnetus ühtlasi selline olema, mis hoiab horisonti oma horisondikarakteris valla. Siis aga ei tohi see miski seista otse ja ainsa täheldatuna tunnetusakti teemas [*im Thema eines Erfassens*]. Horisont peab mittetemaatilisel, aga ometigi just pilgus püsima." (Heidegger 1991: 123)

Kui Kant tähistab eset üldse X ga, siis tuleb seda Heideggeri järgi võtta kui vastasseismise horisonti, mis on juba ette kõigist võimalikest esemetest kui vastasseisivatest üle heidetud. See vastasseismise ehk esemelisuse kui sellise horisont on eimiski ontilise tunnetuse jaoks, mis haarab olevat kui temaatiliselt haaratavat ning mõistab niimoodi haaratut esemena. (Vt. Heidegger 1991: 123.)

Kanti puhaste arumõistete skematismi käsituse kohaselt sünnib eseme ettekujutamine ajas. Iga kategooria (kausaalsus, substantants, võimalikkus, tegelikkus, paratamatus) ettekujutamise skeem eseme mõtlemisel on määratletud ja kujundatud ajast. "Puhaste arumõistete skeemid on tõelised ja ainsad tingimused puhastele arumõistetele objektidega relatsiooni, järelikult tähenduse andmisel ..." (A 146 / B 185). Puhaste arukategooriate skeemid on transtsendentaalse kujutlusvõime [*Einbildungskraft*] produktid. Transtsendentaalset kujutlusvõimet on võimalik mõista mõtlemise ja meelelisuse (selle puhaste vormide aja, ruumi) ühtsuse alusena. Lõpuks läheb transtsendentaalne kujutlusvõime kui puhaste aru-

mõistete skeemide allikas tagasi transtsendentaalse apertseptiooni ühtsusele, s.t. subjekti alusstruktuurile.

Oma Kanti-interpretatsiooni teoses “Kant und das Problem der Metaphysik” keskendab Heidegger Kanti kujutlusvõime ja puhaste arumõistete skematismi käsituste ümbertõlgendamisele. Heideggeri üheks lähteks on see, et aeg, milles eseme ettekujutamine sünnib puhaste kategooriatega, pole pelgalt ja ainult aeg kui puhta kaemuse puhas vorm, vaid aeg, mis konstitueerib subjekti kui sellise ning on selles tähenduses aluseks ka transtsendentaalsele kujutlusvõimele. Seega tuleb Heideggeri järgi mõista objekti omamist, selle omamise eeldusi ja tingimusi aja horisondilt. Aeg ei tähenda siin seejuures hetkede üksteisele järgnevust (see on traditsiooniline metafüüsiline ajamõiste, millele vastab ka Kanti arusaam ajast). Aega tuleks siin mõista ajalisuselt [*Zeitlichkeit*] kui *Dasein*’i eksistentsiaalsuse [*Existenzialität*] aluselt. Ajalisuse mõisteni jõuab Heidegger “Sein und Zeit’is” *Dasein*’i üldise struktuuri *Sorge* (“hool”) analüüsis. Nii nagu “Sein und Zeit’is” tuleb olemist mõista aja horisondilt, nii tuleb ka Heideggeri Kanti-teoses võtta Kanti puhta aru kategooriaid kui olemiskategooriaid, kui ontoloogilisi kategooriaid seoses ajaga.

Heideggeri teesiks antud Kanti-interpretatsioonis on see, et aeg konstitueerib subjekti subjektiivsuse. Subjekt pole midagi ajatud ega väljaspool aega olevat. Aeg pole midagi subjektile väliselt, vormiliselt omistatavat. Samas pole aeg ka midagi sellist, mida subjekt vabalt valdaks, kujutleks/kujundaks [*bilden/ein-bilden*]. Aega kehtestavana, aega kujundavana on subjekt ise algupärane aeg. (Vt. Schulz 1979: 254.)

Heideggeri järgi on subjekti ja aja struktuurid sarnased; *resp.* algupärase aja struktuur kujundab subjekti struktuuri, on selle alusstruktuuriks, milleks on eneseafektsioon. “Aeg on oma olemuselt iseenda puhas afektsioon. [...] Aeg puhta eneseafektsioonina ei ole toimiv afektsioon, mis tabab etteantud ise [*Selbst*], vaid puhtana moodustab ta millegi sellise nagu ise-enda-kohta-käimise olemuse. Niivõrd aga, kui lõpliku subjekti olemusse kuulub suuta saada enda kohta käinuks, kujundab aeg kui puhas

eneseafektsioon subjektiivsuse olemusstruktuuri.” (Heidegger 1991: 189)

Seletamaks järgnevalt ajahorisondilt mõistetud subjekti, selle struktuuri kätketud *Dawider*’i ja vastasseisvuse võimalikkust, mis on aluseks, eelduseks objekti omamisele, tugineb Heidegger oma Kanti-teoses järgnevale tsitaadile “Puhta mõistuse kriitikast” transtsendentaalse mina kohta: “Püsiv ja jääv Mina [*das stehende und bleibende Ich*] (puhas apertseptsioon) moodustab kõigi meie ettekujutuste korrelaadi.” (A 123; vt. Heidegger 1991: 192.)

Kuidas mõista seda, et “püsiv ja jääv” Mina moodustab kõigi meie ettekujutuste “korrelaadi”? Oma tõlgenduses rõhutab Heidegger, et “püsiv” ja “jääv” pole mitte “Mina” muutumatuse kohta käivad ontilised ütlused, vaid hoopis transtsendentaalsed määratlused. Ainult siis, kui Mina kui selline endale ette hoiab midagi sellist nagu püsivus [*Ständigkeit*] ja jäämine [*Bleiben*], moodustub enesuse [*Selbigkeit*] horisont, mille piirides on esemelisus kogetav kui miski muutlikkuses samaksjääv. (Vt. Heidegger 1991: 193.)

ENTWURF

Oma peateoses “*Sein und Zeit*” toob Heidegger mõiste *Entwurf* sisse 31. peatükis, kus käsitatakse mõistmist kui *Dasein*’i olemisstruktuuri. *Entwurf* iks nimetab Heidegger siin mõistmise eksistentsiaalset struktuuri. Et kasvõi üldjoonteski selgitada mõistet *Entwurf*, tuleks alustada *Dasein*’i ühest fundamentaalsest ja põhimõttelisest iseloomustusest “*Sein und Zeit*’is” (vt. ka Herrmann 1987: 106–109):

“*Dasein ist seine Erschlossenheit.*” (1993: 133) — “*Dasein* on tema enda vallakätetus.” Lähtuvalt *Dasein*’i määratlusest eksistentsina tähendab see lause Heideggeri jaoks järgmist: “[...] *das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist, sein “Da” zu sein*” — “[...] olemisel, millega sellel oleval on oma olemises tegemist, on olla oma “*Da*”.” (1993: 133)

“*Sein und Zeit*” eristab kaht ühevõrra algupärast viisi olla *Da*, viisi, kuidas olevale võib tema olemine olla valla kätketud:

Befindlichkeit ja *Verstehen*. *Entwurf* iseloomustab mõistmist [*Verstehen*] kui *Dasein*'i vallakätketust.

“*Sein und Zeit*’i” alguses on *Dasein*’i kohta kirjas: “*Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, dass mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist.*” (1993: 12) — Oma olemises mõistab *Dasein* end mingil viisil. Sellele olevale, s.t. *Dasein*’ile on omane, et koos oma olemisega ja oma olemise **kaudu** on see temale endale valla kätketud.

Selle oleva olemise liikumist “koos oma olemisega” nimetab M. Heidegger “*Geworfenheit*” (“heidetus”) ja “oma olemise kaudu” “*Entwurf*” (“vallaheide”).

Koos (*mit*) oma olemisega on *Dasein*’ile oma olemine valla kätketud: sedavõrd kui *Dasein* on, hoidub see ühtlasi oma olemise vallakätketusse. See vallakätketus on **koos/ühes** *Dasein*’i olemisega faktiliselt sel moel, et *Dasein* mõistab end oma olemises oma olemise vallakätketusse asetatuna. Et **koos/ühes** *Dasein*’i olemisega on see olemine *Dasein*’ile valla kätketud, see ei ole mingi tunnetuslik (tunnetusteoreetiline) tõsiasi, vaid üks enda oma olemises mõistmise põhiviise. *Dasein*’ile on enda–oma–olemises–mõistmises oma olemine nõnda valla kätketud, et vallakätketus annab end talle mõista kui “*Geworfensein*”, vallakätketusse “heidetud–olemine”.

Dasein pole mitte ainult **koos/ühes** oma olemisega, vaid ühtlasi oma olemise **kaudu** (*durch*) valla kätketud. **Kaudu** (*durch*) osutab sellele osale, mis on *Dasein*’il oma vallakätketuse valla kätkemisel.

Oma olemises hoidub *Dasein* oma olemisse mitte ainult nii, et hoidub oma heidetuse-karakterisse, vaid hoidub oma olemisse nii, et hoidub sellesse vallakätkevalt. Just selles tähenduses on olemine *Dasein*’i olemise **kaudu** *Dasein*’iie endale valla kätketud.

Seega teeb alles heidetud–olemine omaenda olemise vallakätketusse võimalikuks vallakätkeva hoiaku. Vallakätketus pole põhimõtteliselt midagi sellist, mille *Dasein* alles oma vallakätkeva

enesehoiakuga oma olemisse tooks, vaid midagi niisugust, millesse on *Dasein* oma olemisega asetatud, selleks et nii heidetuna hoida end vallakätkevana. Seda *Dasein*'i fundamentaalset olemiskarakterit käsitleb Heidegger "Sein und Zeit" is" mõiste all *entwerfen/Entwurf* — "valla heitma"/"vallaheide".*

Käesoleva arutluse seisukohalt jääb ikkagi lahtiseks, kuidas mõista seda *Dasein*'i vallaheitvat "tegevust" — heidetust vallaheitma. Võrdluses Vihalemma *Entwurf*'i tõlkimisega "projektiks" ning mõistmisega ratsionaalse/aprioorse/matemaatilise projektina joonistuks välja ehk kaks kokkupuute võimalust Heideggeriga:

1. *Entwurf*'i täideviimine "konstruktsioonina" ontoloogilises tunnetuses ("Kant und das Problem der Metaphysik");
2. *Entwurf* kui "matemaatiline kava/projekt" end subjektina mõistva uusaegse inimese teadustegevuses ("Die Frage nach dem Ding" ja "Die Zeit des Weltbildes").

Käesoleva arutlusega on püütud näidata, et *Dasein* Heideggeri käsituses ei ole võetav traditsioonilise metafüüsika subjektina. Siit lähtuvalt oleks Heideggeri üks põhiettehteid Kantile see, et Kant ei mõista *Dasein*'i, selle olemise ülesehitust ontoloogiliselt transsendentsilt. "*Dasein* ei ole, niivõrd kui ta faktiliselt eksisteerib, mitte isoleeritud subjekt, vaid olev, mis on olemuslikult endast väljas." (1987: 315) *Dasein* on "endast väljas" olemisele/olemise

* Sõnadele *Entwurf* ja *Geworfenheit* esitab F.-W. von Herrmann järgmise etümoloogilise seletuse (1987: 108–109): Algselt oli keskülemsaksa *entwerfen* piltvaibakudumise erialamõiste ning tähendas "pilti kujundama": heites süstikut lahtiste kangalõimedele vahel edasi ja tagasi kujuneb edasi-tagasi-heitmisel lõpuks kangakudemesse pilt. Peale selle tähendab *entwerfen* keskülemsaksa keeles kirjanduslikku ja vaimset loometegevust. F.-W. von Herrmann rõhutab, et teatud eelnevuse/ettekäivuse tähendus, mida tänapäeval sõnas *entwerfen* peamiselt kuulatakse, lisandus prantsuse *projeter* (kavandama, plaanima) mõjul alles 17. sajandil. Siit alates on *Entwurf*'i üheks tähenduseks "(eelnev) visand". Mõiste *Geworfenheit* on M. Heidegger ise moodustanud verbi *geworfen* partitsiibi perfektist. *Geworfenheit*'il on tähenduses passiivsuse, "*Entwurf*'il" aktiivsuse varjund.

poole. See transtsendents on ühtlasi eelduseks *Dasein*'i iseolemisele [*Selbstsein*], mida tavatsetakse võtta subjektina *resp.* subjekti subjektiivsusena.

Probleemid algavad "Sein und Zeit'is" arendatud eksistentiaalse analüütikaga, nimelt katsega määratleda eksistentsiaalse analüütika kaudu olemise mõtet [*Sinn des Seins*]. Samast lähtest on kantud ka Heideggeri varasemad Kanti-tõlgendused. Võiks koguni väita, et teoses "Kant und das Problem der Metaphysik" tipneb see suund *Dasein*'i omasuguses (taas)subjektistumises — ja seda hoolimata kogu kriitikast traditsioonilise metafüüsika subjektikäsituse suhtes. Selle *Dasein*'i subjektistumisse kalduvuse üheks põhjuseks võib olla ka katse lugeda Kanti, eriti Kanti kategooriate ja skematismiõpetust *Dasein*'i olemise ülesehitusena.

Siinkohal võiks intrigeerida, et Heidegger võtab eksistentiaalsesse analüüsi üle Kanti "konstrueerimise", "konstruktsiooni" mõiste, konkretiseerides sellega oma *Entwurf*'i-käsitust. Heidegger kirjutab oma Kanti-teoses: "Iga oleva olemise ülesehitusele ja *Dasein*'i olemisülesehitusele pääseb ligi ainult mõtlemises, niivõrd kui sellel on *Entwurf*'i karakter. Kuna mõistmine [...] pole mitte ainult üks tunnetusviise, vaid primaarselt üldse üks eksisteerimise alusmomente, peab *Entwerfen*'i selge [*ausdrückliche*] täideviimine, ja seda eriti ontoloogilises tunnetuses [*Begreifen*], olema paratamatult konstruktsioon." (1991: 232–233)

Kas ei tugevda Heidegger, konkretiseerides *Entwerfen*'it konstruktsioonina, *Entwurf*'i aktiivset ja tahtelist tähendusvarjundit ning seeläbi kogu *Dasein*'i subjektilist karakteristikut? *Dasein*'i subjektsusse kalduvad tunnusjooned peaksid süvenema, kui pidada silmas tõsiasi, et Immanuel Kantil on konstrueerimine matemaatika olemuseks.

Immanuel Kant: "Filosoofiline tunnetus on mõistusetunnetus mõistetest, matemaatiline tunnetus mõistete konstrueerimisest. Üht mõistet konstrueerida aga tähendab: mõistele korrespondeeruvat kaemust *a priori* kujutada. Ühe mõiste konstrueerimiseks on vajalik mitte-empiiriline kaemus, mis on kaemusena järelikult — a i n u s objekt, mis aga ühe mõiste (üldise ettekujutuse) konstrukt-

sioonina ei pruugi sugugi vähem väljendada üldkehtivust kõigi võimalike kaemuste tarvis, mis sellesama mõiste alla käivad. [...] Seega käsitleb filosoofiline tunnetus erilist vaid üldises, matemaatiline üldist erilises, isegi üksikus, siiski *a priori* ja mõistuse vahendusel, nii et, nagu see üksik konstruktsiooni teatud üldiste tingimuste all on määratletud, samuti mõiste ese, millele see üksik vaid kui selle skeem korrespondeerib, peab saama mõteldud üldiselt määratletuna.” (B 741–742)

Matemaatilist tunnetust konstitueeriv konstruktsioon kätkeb eneses Kanti jaoks üldkehtivust, paratamatust, aprioorsust — need iseloomustavad konstrueeriva subjekti subjektiivsust. Ka Heideggerile ei tähenda konstrueerimine mingit suvalist väljamõtlemist. Konstruktsioon “... on pigem *Entwerfen*, milles nii *Entwurf*’i eelnev juhtimine kui ka lähe peavad olema ette määratletud ja kindlustatud. *Dasein* peab olema konstrueeritud oma lõplikkuses ja nimelt olemisemõistmise sisemise võimaldamise suhtes.” (Heidegger 1991: 233) Seega saab olemisetunnetust kandev *Entwurf*, olemisetunnetus ise oma kindluse, tagatuse — Kanti sõnadega üteldult: üldkehtivuse, paratamatuse — konstrueerimisest. Ja see konstrueerimine näib olevat seesugune aktiivsus, mis *Dasein*’i eksistentsiaalse konstitutsiooni elemendina kaldub iseloomustama uusaegse metafüüsika subjekti subjektiivsust kui oma olemise mõistmisse heidetud *Dasein*’i. *Entwurf*’i konstrueerituse suhe *Geworfenheit*’i jääb Heideggeril tumedaks.

Vihalemma käsituses on teadusliku tunnetuse objekti konstrueerituse, objekti “skeemi”, “projekti” oluliseks tunnuseks aprioorsus. Kantil tähendab tunnetuse aprioorsus ennekõike selle sõltumatust meelte aistingutest ja muljetest — igasugusest kogemusest. Kanti *a priori*’il pole algselt ajalise eelnevuse tähendust. Tundub, et ka Vihalemmal on teadusliku tunnetuse objekti “skeemi”, “projekti” aprioorsusel pigem struktuuriline kui ajalise järgnevuse tähendus — kuigi viimane võimalus pole välistatud. Võiks isegi väita, et see aprioorsus omandab ajalis-ajaloolise sisu, kui Vihalemm vaatleb teadusliku tunnetuse/teadmise tervikstruktuuri, eriti selle maailmapildilist komponenti.

Oma Kanti-interpretatsioonides tõlgendab Heidegger Kanti *a priori* ümber. Heidegger heidab Kantile ette, et selle aprioorsus toetab arusaama subjektist kui millestki isoleeritust — nimelt "... arusaam *a priori*"ist kui millestki isoleeritud subjektis paiknevast, mis on niisiis antud kõigepealt ja enne igasugust objekt-suhet" (1987: 315). *A priori*'t tuleb võtta ontoloogiliselt transtsendentsilt, millele rajaneb *Dasein*'i olemise ülesehitus. Seega: *a priori* kui olemise aprioorsus oleva suhtes. Ent siin algavad probleemid. Nimelt on ju olemine oma primaarsuses ja aprioorsuses antud ühele oleva olemise viisile, s.t. *Dasein*'ile oma olemise mõistmises, mis on eristatav selle oleva eksisteerimise ülesehituse analüüsis, s.t. "sekundaarses" ja "aposterioorses". Kas ei võiks siis ekstaatilis-eksistentsiaalne olemismõistmine tähendada olemise mõtte asutamist? Selle olemismõistmist struktureeriv *Entwurf* olemise "kava", "projekti", mis on "loetav" *Dasein*'i eksistentsiaalse struktuuri analüüsi "pealt"?

Günter Figal teeb uurimuses "Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit" oletuse, et Heidegger võttis mõiste *Entwurf* kasutusele Kanti "Puhta mõistuse kriitika" eessõna mõjul (1991: 168). Kant kirjutab, et mõistus näeb vaid selle sisse, mida ta ise loob *Entwurf*'i järgi (B XII). Kantil seisneb mõistuse *Entwurf*'i-karakter selles, et "... mõistus peab oma otsustuste printsiipidega edasi liikuma püsivate seaduste järgi ning loodust sundima oma küsimustele vastama ega tohi lasta loodusel end üksnes talutada ohjepidi; sest muidu ei püsi juhuslikud, ilma eelnevalt visandatud plaanita tehtud tähelepanekud paratamatus seaduses, mida mõistus ometi otsib ja vajab, sugugi koos. Mõistus peab lähenema loodusele, hoides ühes käes oma printsiipe, ainult millega kooskõlla viidud seadused saavad seadustena kehtida, ning teises käes eksperimente, mis ta nende järgi välja mõtles — selleks et saada looduselt õpetust mitte õpilasena, kes laseb endale ütelda ette kõik, mida tahab õpetaja, vaid vannutatud kohtunikuna, kes sunnib tunnistajaid vastama nendele küsimustele, mis ta esitab neile." (B XIII)

Seega vajab loodusteadus Kanti järgi oma eksperimentide läbiviimiseks eelnevat ratsionaalset arusaama eksperimentide objektist — loodusest. Loodus ongi mõistuse produkt, konstruktsioon. Figal leiab, et just niisuguses kantlikus tähenduses käsitab Heidegger *Entwurf*i loengukursuses “Die Frage nach dem Ding” (1935/36) ja ettekandes “Die Zeit des Weltbildes” (1938) (Vt. Figal 1991: 168, 382). Tõepoolest, siin pole *Entwurf*i käsitatud võimaluselt (võimaluselt, mis hoiab end alal võimalusena), vaid sarnaselt Kantiga ratsionaalse konstruktsioonina. See pole enam võimaluste hoomamine, vaid “... abstraktse kujutamise kaudu saavutatud esemelise oleva püstitamine” (Figal 1991: 382).

“Sein und Zeit’is” on *Entwurf* seotud võimalusega [*Möglichkeit*] ja võimisega [*Können*]. Heidegger rõhutab siin, et *Entwurf*il kui eksistentsiaalsel karakteristikul pole midagi ühist väljamõeldud plaaniga, mille järgi *Dasein* oma olemise sisse seaks, vaid *Entwurf* on olemiskarakteristik, et *Entwurf* on end *Dasein*’ina juba kunati valla heitnud [*je schon entworfen*] ja on oma olemises valaheitev. *Dasein* mõistab end oma olemises juba alati ja veel alati võimaluselt. Mõistes end võimaluselt, millele *Dasein* end *Entwurf*ina valla heidab, ei haara *Entwurf* seda võimalust temaatiliselt. Temaatiline haaramine võtaks Heideggeri sõnutsi vallaheidetult võimaluse karakteri, taandades selle antuseks, koosseisuks [*Bestand*], samas kui *Entwurf* heidab endale võimaluse võimalusena ette ning laseb sellel sellisena ka olla. Mõistmine kui *Entwerfen* on *Dasein*’i olemisviis, milles ta on oma võimalusi võimalustena. (Vt. 1993: 145.)

Võimalus *Dasein*’i eksistentsiaalina erineb Heideggeri järgi põhimõtteliselt nii “tühjast, loogilisest võimalusest” kui ka “antuse [*Vorhandenes*], niivõrd kui sellega võib üht ja teist “juhtuda”, kontingentsist” (1993: 143).

Tuleks osutada sellele, et kuni 30. aastate alguseni nägi Heidegger teaduses üht *Dasein*’i olemisviisi, üht võimalust. Siit ka küsimine teadusliku tunnetuse fundamentaal-ontoloogilise aluse järele “Sein und Zeit’is” või siis “teaduse eksistentsiaalse mõiste” (1996: 198) taganõudmine 20. aastate lõpul, millele muuhulgas

tuginevad Heideggeri ülikooli reformimise kavad kuni 1933. aasta rektoraadikõneni välja.

Katsele mõista teadust *Dasein*'i ühe eksistentsiaalse võimalusena vastab ka *Entwurf*'i konkretiseerimine konstruktsioonina Heideggeri Kanti-teoses (1929). Seejuures võiks ehk kõnelda *Entwurf*'i konstrueerimise/konstruktsiooni teatud matemaatilisest karakteristikust. *Entwurf*'i käsitlemine konstruktsioonina on seostatav mõistete konstrueerimise kui matemaatika määratlusega Kantil. Matemaatiline konstrueerimine on ühtlasi aluseks ja eelduseks puhaste kategooriate skeemide loomisele eseme aprioorsel ettekujutamisel Kanti skematismiõpetuses.

Ka konstruktsioonina konkretiseeritud *Entwurf* jääb eksistentsiaalsiks ja teda on võimalik mõista vaid ainult olemisküsimuse horisondilt. Samas aga konkretiseerib ja isoleerib *Entwurf*'i konkretiseerimine konstruktsioonina seda kui eksistentsiaalse analüüsi tulemust ning seab teatud vastuollu küsimusega olemise, olemise mõtte järele. Selle küsimuse eesmärk — olemine ega selle mõtte pole ju *Entwurf*'i ega selle konstrueerimise produkt.

Heideggeri mõtlemises 30. aastail alanud *Kehre* ("käände") käigus eristuvad *Entwurf* kui *Dasein*'i vallaheide olemisele ja *Entwurf* kui "matemaatiline" konstruktsioon, kui eksistentsiaalse analüüsi täpsustus ja tulemus, millega sai põhjendada teaduse/teaduslikkuse eksistentsiaalset käsitust *Dasein*'i olemisülesehituses, teineteisest otsustavalt. *Entwurf* kui *Dasein*'i vallaheide olemisele tuleb üha enam käsitlemisele kui *Dasein*'i heidetud/heidetud-olemine [*Geworfenheit/Geworfensein*] olemise vallakätketusse. *Dasein*'i *Entwurf* kui konstruktsioon ja kui teadustegevust *Dasein*'i eksistentsiaalsesse struktuuri juurutada võimaldav moment läheb "tagasi" ehk üle end subjektina käsitava uusaegse inimse teadusliku tegevuse metafüüsiliste eelduste iseloomustusse. Sellega on kooskõlas *Entwurf*'i esitus ettekandes "Die Zeit des Weltbildes". Siin tematiseerib Heidegger *Entwurf*'i seoses uusaegse metafüüsika kujunemisega, inimese asumisega subjekti kohale ning sellega kaasneva teaduse kui niisuguse tekkimisega. Nii

leiab kinnitust ka Vihalemma argument, et teadus (vastavalt Vihalemma epistemoloogilisele ideaalile) tekib alles uusajal.

Ent ka selles ettekandes püüab Heidegger seda uusaegset teadust rajavat subjektset *Entwurf*'i lõpuks mõelda *Dasein*'i heidetusest [*Geworfenheit*] end olemisele valla heitma [*entwerfen*]. See tõik jääb nii Vihalemmal kui ka Figalil tähele panemata. Tõsi, Heidegger kõneleb *Entwurf*ist küllaltki "kantlikult". Ent just Kanti (aga ka Leibnizi, Fichte, Schellingi, Hegeli, mitte aga Descartes'i) mõtlemise puhul osutab Heidegger taas võimalusele käsitada *Entwurf*'i uusaegse metafüüsika subjektist sügavamale juurduvana. Sellele võimalusele viitab Heidegger ettekandele lisatud 6. märkuses (1980: 99).

Kirjandus

- Figal, Günter (1991). Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt am Main: Hain
- Heidegger, Martin (1980). Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1983). Vom Wesen des Grundes. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1984). Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen — M. Heidegger. Gesamtausgabe. Bd. 41. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1987). Phänomenologische Interpretation von Kants "Kritik der reinen Vernunft" — M. Heidegger. Gesamtausgabe. Bd. 25. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1989). Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis) — M. Heidegger. Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1991). Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann

- Heidegger, Martin (1993). Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer
- Heidegger, Martin (1996). Einleitung in die Philosophie — M. Heidegger. Gesamausgabe. Bd. 27. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1987). Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit". Bd. 1: Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Kant, Immanuel (1872). Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft — I. Kant. Kleinere Schriften zur Naturphilosophie. Erste Abtheilung. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung
- Kant, Immanuel (1990). Kritik der reinen Vernunft. Hamburg: Felix Meiner
- Schulz, Walter (1979). Ich und die Welt. Philosophie der Subjektivität. Pfullingen: Günther Neske
- Vihalemm, Rein (koostaja) (1979). Teaduse metodoloogia. Tallinn: Eesti Raamat
- Vihalemm, Rein (1981). Ühe teaduse kujunemislugu. Keemia arenguteest. Tallinn: Valgus
- Vihalemm, Rein (1989a). Newton ja teaduslik maailmapilt — Isaac Newton ja kaasaeg. Konverentsi materjalid. Tartu: Tartu Ülikool, lk. 37–44
- Vihalemm, Rein (1989b). Keemia metodoloogilisest samastamisest füüsikaga — Teaduslugu ja nüüdisaeg. VI vabariiklikule teadusloo konverentsile. Tallinn: Eesti Teaduste Akadeemia, lk. 30–40
- Vihalemm, Rein (1995). Kas teaduse piirid või tegelik algus? Ilya Prigogine'i teadusekäsitusest — Akadeemia, nr. 12, lk. 2527–2540
- Vihalemm, Rein (1982). = Вихалемм, Р. А. Возможна ли химическая картина мира? (О частных научных картинах мира) — Философские науки, 1982, 1, 148–151

**Martin Heideggeri mõtiemine
ning teadusfilosoofia
Eduard Parhomenko artikli puhul
Rein Vihalemm**

Eduard Parhomenko on oma käesoleva kogumiku artiklis (Parhomenko 1998) ette võtnud lähemalt vaadelda Heideggeri mõtlemises seda, mis on määrav viimase teadusekäsitusele, et sellelt seisukohalt välja tuua minu teadusfilosoofia — E. Parhomenko arvates — reflekteerimata eeldusi (Parhomenko 1998: 54) ja — nagu ma aru saan — sellest lähtudes ka arvustada minu osundusi Heideggerile ja Kantile oma teadusfilosoofia põhjendamisel. “Käesolevas arutluses püüan kommenteerida Rein Vihalemma katset rakendada Martin Heideggeri mõtlemist oma teadusfilosoofiliste seisukohtade kinnituseks,” määratleb kolleeg Eduard Parhomenko oma ülesande (Parhomenko 1998: 53). Sellest siis tuleneb ka minu käesolev lühike “kommentaari kommentaar” pealkirjas sõnastatud teemal, milles ma tahaksin tähelepanu juhtida — ütleksin siis ka — reflekteerimata eeldusele, millest tuleneb arvamus, et minu kõnealustes viidetes Heideggerile ja Kantile vajavad väljatoomist reflekteerimata eeldused. Nimelt näib Parhomenko etteheite reflekteerimata eelduseks olevat, et Heideggeri mõtlemine on ainus viis (ka) teaduse filosoofiliseks mõistmiseks, s.t. et õigupoolest pole sellest erinev omaette teadusfilosoofia võimalikki, sest Heideggeri mõtlemisviisi autentselt järgimata jäävad reflekteerimata jäägid, mis just teaduse mõistmiseks tegelikult (mitte ainult Heideggeri järgi) olulised ongi. — Ma ei ole selle eeldusega nõus. Võib-olla ei ole Parhomenkogi nõus, et ma teda selle eelduse omaksvõtmises kahtlustan, aga siis pidanuks ta möönma, et minu viited Heideggerile äratavad tähelepanu

ja tekitavad küsimusi just ja üksnes Heideggeri mõtlemise raames. Õigupoolest on muidugi esitatud hoopis üldisem oluline küsimus: kas on “lubatud” või üldse võimalikki kasutada teatud mõtlemis-traditsioonis saadud järeldusi ka väljaspool seda mõtlemis-traditsiooni? Ma olen püüdnud mõelda probleemikeskselt, mitte kindla mõtleja keskselt, kuigi mõistan hästi seda, et probleemid eeldavad alati mõnesugust teoreetilist konteksti ja seetõttu tuleb ka viidata vastava(te)le autori(te)le või traditsioonile. Mõnesuguse teoreetilise konteksti eeldus probleemikeskse mõtlemise puhul tähendab aga, et ei pea arvama, nagu võiks probleeme mõelda ainult ühe konkreetse mõtleja või traditsiooni kontekstis (kui muidugi ei ole tegemist just spetsiaalse ajaloo-alase uurimisega), vaid neid saab ka probleemidena uurida, s.t. ühest kontekstist teise “tõsta”. Kui- gi, jah, konkreetse mõtleja või traditsiooni kontekstis mõeldud probleem ei ole väljaspool seda konteksti enam päris seesama probleem.

Kui ma viitasin Kanti “koperniklikule pöördele” ja väitsin Heideggeri põhimõttelist lähedust sellele teaduse käsitamisel, siis tegin seda loomulikult oma, mitte Kanti või Heideggeri probleeme silmas pidades. Parhomenko selgitab, et Kanti huvitas küsimus, “... kas ja kuidas on filosoofia/metafüüsika võimalik teaduse- na ...” (Parhomenko 1998: 56), mõistes sealjuures metafüüsikat ikkagi põhijoontes aristotellikus traditsioonis, mis ei luba taanda- da küsimust metafüüsika kui olevat tervikuna käsitava alusteaduse järele küsimuseks metafüüsika kui eriteaduse järele (vt. Parho- menko 1998: 58). Edasi selgitab Parhomenko, et Heidegger võtab Kanti “koperniklikku pööret” ontoloogilise pöördena: “Rõhu ase- tab Heidegger tema sõnul Kanti kriitilisse filosoofiasse kätketud, ent Kanti enda poolt tematiseerimata jäänud olemise problemaati- kale — ontoloogilisele transtsendentsile kui ontilise transtsen- dentsi eeldusele ja alusele” (Parhomenko 1998: 58). Seetõttu leiab Parhomenko, et “... omistades oma teadusekäsituse põhiväited Heideggerile [see pole muidugi päris õige — tahaksin ikka ise oma väidete eest vastutada, kuid leian kokkulangevusi ka Hei- deggeri poolt öelduga — *R. V.*], käänab Vihalemm oma teadusfi- losoofia ontoloogilisest mõõtmest lähtuva interpretatsiooni või-

musesse” (Parhomenko 1998: 58–59). Niisiis kõige otsesemalt ongi küsimus selles: kas võib mulle ette heita, et viidates oma teadusfilosoofilises arutluses (ka) Kantile ja Heideggerile, olen arvestamata (reflekteerimata) jätnud selle ontoloogilise mõõdme? Ehk üldisemalt öeldes: kas mul on õigust oma probleemi puhul (ka) neile klassikuile tugineda, kui nad tegelesid hoopis teiste probleemidega?

Mind on huvitanud täppisteadusliku tunnetuse eelduste ja piiride probleem. Õigupoolest on Parhomenko mind huvitava probleemi kõnealuses artiklis hästi kokku võtnud ja isegi mõneti vaeva näinud ettekäände leidmiseks, kuidas mind siiski “ontoloogilisest mõõtmest lähtuva interpretatsiooni võimusesse” püüda. Kanti “koperniklikule pöördele” ja Heideggerile viidates olen neid viiteid eksplitsiitselt oma probleemi huvides kitsamalt interpreteerinud kui viidatud autorid ise, rõhutades, et just füüsika tüüpi täppisteaduslik tunnetusviis, mitte kogu tunnetus, on konstruktiiv-hüpoteetilis-deduktiivse iseloomuga, mis eeldab objektide kooskõlastamist tunnetusega, mitte tunnetuse kooskõlastamist objektidega. Viimase puhul on tegemist mittetäppisteadusliku — kirjeldav-klassifitseeriv-ajaloolise — tunnetusviisiga. Nende vahepeale jääb vastandlikke tunnetusviise koos kasutada püüdev võimalus. Ma ei ole kunagi (positiivselt) tegelnud üldise metafüüsika või ontoloogia problemaatikaga ega olemise Heideggerliku käsitusega. Teadusfilosoofiale teadusajalooliselt lähenedes tuleb aga loomulikult, eriti seoses teadusliku maailmapildi mõistega, vaadelda ka erinevate ajastute filosoofias esitatud ontoloogiaid. Tõsi küll, Kanti ja Heideggeri väiteid oma arutlustesse tuues, neid sobivalt interpreteerides, olen jätnud selgitamata, kuidas ma nende metafüüsilise või ontoloogilise tunnetuse käsitusse suhtun. Nüüd, pärast Parhomenko artiklit, oleks seda paras juhus teha.

Kõigepealt tuleks siis öelda, et Parhomenko on mind jälle hästi mõistnud, kui ta oma artiklis kirjutab, et minupoolne “kopernikliku pöörde” interpretatsioon “... on ehk mõeldav ja õigustatud, kui mõista “Puhta mõistuse kriitika” põhiprobleemina taotlust laiendada mõnedes eriteadustes (matemaatika, loodusteadus) juba

toimunud revolutsiooni metafüüsikale/filosoofiale, et teha seeläbi ka metafüüsikast tõeline teadus, s.t. [tunnetustüübilt — *R. V.*] eriteadus” (Parhomenko 1998: 56). Just nii ma Kanti taotlust tõlgendangi. Kuigi, jah, Parhomenkol on muidugi õigus, et Kant ei pidanud samal ajal võimalikuks samastada metafüüsikat kui eriteadustele alustandvat teadust, mis käsitab olevat tervikuna, ühegi eriteadusega, mis olevat tervikuna ei haara. Kuid tunnetustüübilt pidi metafüüsika selleks, et teadus olla, “koperniklikule pöördele” (mida Kant täheldas eelkõige Newtoni füüsikas) vastama. See oli Kanti tingimus. Sellepärast ta “vana” metafüüsikat kritiseeriski. Ja selle tingimuse mittetäidetavuse tõttu polegi keegi “uut” (“teaduslikku”) metafüüsikat loonud ega loogi kunagi (teaduslik metafüüsika osutub lihtsalt *contradictio in adjecto*’ks). Ma ei saa Kantiga nõustuda ka selles, et ta näib igasugust arenenud, “tõelist” teadmist võimaldavat tunnetust samastavat (täppis)teadusega, s.t. ma ei pea selles mõttes õigeks Kanti “kopernikliku pöörde” universaalset tõlgendust. Filosoofiline tunnetus–mõistmine–mõtlemine (mis ei taandu teadmisele) või kirjeldav–klassifitseeriv–ajalooline tunnetusviis ei allu “koperniklikule pöördele”.

Ka Heideggeri puhul pidasin ma silmas otseseid väiteid uusaja füüsikasarnase teaduse kohta, mis moodsa tehnika loomusest tulevalt on oma olemuselt matemaatiline ja seetõttu täpne ja eksperimentaalne ning midagi hoopis muud kui keskaja *doctrina* ja *scientia* või kreeklaste *episteme* ning mis oluliselt erineb ka humanitaar- ja eluteadustest, sest need peavad olema mittetäpsed just selleks, et jääda rangeteks (vt. Vihalemm 1989: 34–35). Mulle ei ole vastuvõetav, et Heidegger tõlgendab Kanti “koperniklikku pööret” liiga universaalselt, Kantistki universaalsemalt (nii nagu Parhomenko seda oma artiklis pikalt selgitab), ning ei kasuta seda uusaja teadusliku maailmapildi ja füüsikasarnase teaduse piisavalt järjekindlaks eristamiseks vana- ja keskaja tunnetusviisidest või humanitaar- ja eluteadustest. On ju Heideggeri arvates tänapäeva teadus ikkagi lõppkokkuvõttes antiikaja (täpsemalt — Platoni) metafüüsikast lahti hargnenud, selle lõpuniarendus. Heideggeri järgi on ju filosoofia metafüüsika (mille juurest tahab olemise ja mõtlemise algupära — mõtlemise, mis ei või metafüüsika ega tea-

dus olla — juurde tagasi jõuda). Filosoofia kui metafüüsika taotlus ontoloogiaid ehitada on üle läinud teadustele: “Mida filosoofia oma ajaloo käigus paiguti ja ka siis ainult puudulikult on taotlenud — kujutada oleva kunatiste regioonide (loodus, ajalugu, õigus, kunst) ontoloogiaid —, selle võtavad teadused nüüd üle oma ülesandena” (Heidegger 1988: 1082). Sealjuures: “Teadused seletavad kõike, mis nende ehituses veel filosoofiast pärinemist meenutab, teaduse reeglite järgi, s.t. tehniliselt.” (Sealsamas)

Viimatiöeldus tulebki hästi ilmsiks Heideggeri mõtlemise ja teadusfilosoofia erinevus. Teadusfilosoofias ei saa nii “üldistatult” arutleda, nagu seda Heidegger teeb. Heideggeriga võib küll nõustuda, et teaduslik-tehnilise “ajastu vaimuga” on see iseloomustus kooskõlas, et see vastab teaduse ideaalile ja ka ajastu üldisele epistemoloogilisele ideaalile, vms. Ent mis mind teadusfilosoofina ja -metodoloogina on spetsiaalselt huvitanud, see on just selle teaduse ideaali või ajastu epistemoloogilise ideaali reaalse teostatavuse eelduste ja piiride väljaselgitamine. Selle küsimusega tegelemine vajab teistsugust, konkreetsemat lähenemisviisi kui Heideggeri mõtlemine või ka näiteks Kanti kriitiline filosoofia — küsimusega on vaja tegelda teadusi ja nende ajalugu ka “seestpoolt” uurides. Siis selgubki, et pole võimalik piisavalt konkreetset näidata, et — Heideggeri sõnu kasutades — “oleva kunatiste regioonide” tunnetamisel (s.t. teaduses kõige laiemas mõttes) on reaalselt kasutusel või kasutatavad mingisugused universaalsed “teaduse reeglid”. Teadusfilosoofias ja -metodoloogias käsitletakse teadust kitsamas mõttes, vaadeldes teadusena sisuliselt füüsikat (Galileist alates), ja osatakse siis selle tunnetus- ja teadmistüübi — idealiseeritud füüsika — kohta midagi teoreetilist öelda, “teaduse reegleid” formuleerida, mis annab aluse kitsamas mõttes teadusliku tunnetuse — teaduse ideaali — võimalikkuse, eelduste ja piiride mõistmiseks mis tahes tunnetus- ja teadmisvaldkonnas (teaduses laiemas mõttes). Teadus laiemas mõttes hõlmab aga nii erinevaid tunnetus- ja teadmisalasid, et igaühe puhul läheb tarvis eraldi uurimist, mis eesmärgi õieti taotletakse ja kui kohased on selleks kasutatavad meetodid ning kas, mis tingimustel ja kui ulatuslikult on nad vaadeldavad teadusena kitsamas mõttes või kas

on üldse mõistlik neid sellest seisukohast hinnata. Mis nüüd konkreetselt minu käsitust puudutab, siis olen, nagu sellele ka eespool lühidalt viidatud, jõudnud — Kanti “kopernikliku pöörde” kontseptsiooni niimoodi interpreteerides, et selle alusel saab eristada konstruktiiv–hüpoteetilis–deduktiivset ja kirjeldav–klassifitseeriv–ajaloolist tunnetusviisi — arusaamisele, et teaduse ideaal, mis on leitud füüsikasarnase teaduse põhjal, mille eesmärgiks on ettenägemist ja seletust võimaldavate üldiste kvantitatiivsete looduseaduste avastamine, ideaal, mis käibib ka epistemoloogilise ideaalina, kujutab endast erilist — konstruktiiv–hüpoteetilis–deduktiivset — tunnetusviisi, mida ei saa pidada üldiseks, kõigile tunnetusviisidele rakendatavaks ideaaliks, kuigi selle põhjal on õigustatud teaduse kitsam mõistmine.

Kui nüüd veel kord tagasi tulla selle metafüüsilise–ontoloogilise mõõtme juurde, millele Parhomenko tähelepanu juhib, siis tänapäeva teadusfilosoofias on see ka üks aspekt fundamentalistliku *versus* mittefundamentalistliku (või antifundamentalistliku) hoiaku küsimusest: kas teaduslikul tunnetusel on mingi niisugune olemisalus või eeldus, millele ta on tegelikult rajatud, millest ta oleneb, kuid mis on leitav üksnes erilise metafüüsilise tunnetusega või näiteks Heideggerliku mõtlemisega? Antud juhul, nagu juba öeldud, tähendab see konkreetsemalt olemisküsimust subjekt–objekt–relatsiooni kohta. Parhomenko nendib: “Vihalemm ei tematiseeri koperniklikku pööret kui metafüüsika probleemi, kuigi ekspluateerib metafüüsilist objekt–subjekt–relatsiooni skeemi” (Parhomenko 1998: 60). Nii see on. Kuigi ei tohi unustada, et seda metafüüsilist objekt–subjekt–relatsiooni skeemi ekspluateerides eristan ma selles ikkagi kitsamalt ja konkreetsemalt täppisteadusliku ja mittetäppisteadusliku tunnetuse objekt–subjekt–relatsiooni skeeme. Edasi on aga küsimus selles, kas objekt–subjekt–relatsiooni käsitus Heideggeril ja Heideggeri interpretatsiooni saanud käsitus Kantil, mida Parhomenko üksikasjaliselt esitab, on teadusfilosoofia jaoks olulised, võimaldades järeldusi, mis otseselt puudutavad teadusfilosoofiat, ent ei tulene sellest endast.

Arvan, et nimetatud metafüüsiline-ontoloogiline mõõde muutuks teadusfilosoofia jaoks otseselt oluliseks siis, kui teadusfilosoofia püüaks teadusest teha metafüüsilisi-ontoloogilisi järeldusi, võtaks omaks ontologistlik-natuurfilosoofilise taotluse, ent mida ei saa aktsepteerida (vt. näit. Vihalemm 1994: 7–10; 1995: 56–58). Arvan ka, et metafüüsilise-ontoloogilise mõõtme asemel on teadusfilosoofias oluline pigem teatav sotsio-kultuuriline mõõde, sest teadus on ikkagi teatav sotsio-kultuuriline fenomen ja teadusfilosoofia selle ratsionaalne kriitiline käsitus (vt. näit. Vihalemm 1994: 10–17; 1995: 59–63, 76). Viimatiöeldu tähendabki muuhulgas ka seda, et ei teadusest ega metafüüsikast ei maksa hakata (teaduse jaoks) tuletama mingit fundamentaalset ontoloogiat, sealhulgas ka objekt-subjekt-relatsiooni skeemi. Teaduse kui sotsio-kultuurilise fenomeni ajalooline vaatlus näitab, et võib nõustuda Heideggeriga, kelle järelduse võtab Parhomenko, sealjuures ka Günter Figali uurimusele viidates, mille kohaselt Heidegger võttis mõiste *Entwurf* kasutusele Kanti “Puhta mõistuse kriitika” eessõna mõjul (mida ka allakirjutanu on teadusliku tunnetuse iseloomustamiseks korduvalt tsiteerinud), oma artikli lõpus järgmiselt kokku: “Siin [ettekandes “Die Zeit des Weltbildes” — R. V.] tematiseerib Heidegger *Entwurf*’i seoses uusaegse metafüüsika kujunemisega, inimese asumisega subjekti kohale ning sellega kaasneva teaduse kui niisuguse tekkimisega. Nii leiab kinnitust ka Vihalemma argument, et teadus (vastavalt Vihalemma epistemoloogilisele ideaalile) tekib alles uusajal.” (Parhomenko 1998: 77–78) Kuid Parhomenko leiab ka, et nii Vihalemmal kui ka Figalil jääb tähele panemata, et nimetatud ettekandes püüab Heidegger seda uusaegset teadust rajavat subjektset *Entwurf*’i, millest ta küllaltki “kantlikult” kõneleb, lõpuks mõelda ikkagi vastavalt oma “käände”-järgsele *Dasein*’i-käsitusele “uusaegse metafüüsika subjektist sügavamale juurduvana”, sest Kanti (nagu ka Leibnizi, Fichte, Schellingi, Hegeli) mõtlemine erineb oluliselt Descartes’i omast, kes rajas uusaegse metafüüsika traditsioonilise subjektikäsituse (vt. Parhomenko 1998: 78), mis ka muidugi uusaja teaduse ontoloogiale tõesti vastas. Loodetavasti ei taha Parhomenko sellega küll väita, et ka minu teadusfilosoofia

metafüüsiliseks aluseks on see Descartes'i käsitus mõtleva subjekti ja maailma vastavusest, mille kohaselt maailm tegelikult ongi niisugune, nagu matemaatilise füüsika vääramatuses selgusele jõudnud subjekt seda objektina kirjeldab, ent nähtavasti leiab siiski, et minu (ja Figali) "kantliku" käsituse puuduseks on selle subjekti olemise mõistmine, kelle suhtes maailma olemist objektina uuritakse, kuidagi traditsioonilise metafüüsika vaimus "antuna", mistõttu see mõistmine vajaks korrigeerimist Heideggeri *Dasein*'i ja *Sein*'i suhte kaudu. Tuleb aga tähele panna, et mainitud sotsio-kultuuriloolise mõõtme silmaspidamine annab teadusfilosoofias ka ilma Heideggeri abita üldjoontes sama järelduse, mis Heideggeri mõtleminegi (milles polegi midagi üllatavat, sest loodetavasti võib öelda, et lõpuks on ju ka Heideggeri mõtlemine kultuuriajalooline): ei saa lähtuda ei objektist ega subjektist kui millestki, mis on "valmiskujul", "antuina" eestleitavad (nagu näiteks loodus ja mõtlemine), vaid mõlemaid neid koos nendevahelise suhtega tuleb näha sotsio-kultuuriliselt, ajalooliselt kujunevaina. Loodus-teaduse filosoofia keskseimaid küsimusi ongi, kas ja kui, siis kuidas subjekt-objekt-relatsioonis ikkagi loodus kajastub (selle probleemi kohta võib lugeda ka allikaist, milledele Parhomenko viitab, kuid vastavaid kohti tähele ei pane või ei kasuta, näiteks Vihalemm 1981: 139–141; 1995a: 2530–2539).

Lõpuks tahaksin Eduard Parhomenkot tänada minu töid kriitiliselt kommenteerimast ja rõhutada, et teema "Martin Heideggeri mõtlemine ning teadusfilosoofia" vajab kahtlemata hoopis põhjalikumat käsitlemist kui see siinses kommentaari kommentaaris võimalik ja vajalik oli. Teemat on mitmesuguses kirjanduses ka muidugi juba mitmeti käsitletud. Juhtumisi on aga Tartus teemasest süüvimiseks head eeldused.

Kirjandus

- Heidegger, Martin (1988). Filosoofia lõpp ja mõtlemise ülesanne. — *Looming*, nr. 8, lk. 1081–1088
- Parhomenko, Eduard (1998). Martin Heideggeriga Rein Vihalemma teadusfilosoofias. Kriitilisi märkusi. — *Studia Philosophica III*, Tartu: Tartu Ülikool, lk. 53–80
- Vihalemm, Rein (1981). *Ühe teaduse kujunemislugu. Keemia arenguteest*. Tallinn: Valgus
- Vihalemm, Rein (1989). Keemia metodoloogilisest samastamisest füüsikaga. — *Teaduslugu ja nüüdisaeg VI*. Tallinn: Eesti Teaduste Akadeemia, lk. 30–40
- Vihalemm, Rein (1994). Teadusfilosoofia staatusest nüüdisajal ning selle eripärast ja perspektiividest Eestis. — *Teaduslugu ja nüüdisaeg IX*. Tallinn: Teadusajaloo ja Teadusfilosoofia Eesti Ühendus, Tartu Ülikool, lk. 7–23
- Vihalemm, Rein (1995a). Kas teaduse piirid või tegelik algus? Ilya Prigogine'i teadusekäsitusest. — *Akadeemia*, nr. 12, lk. 2527–2540
- Vihalemm, Rein (1995b). Klassikalised ja mitteklassikalised teadusteooriad: filosoofilised eeldused ja teaduspoliitilised järeldused. — *Mõistlike valikute õigustamise filosoofilised eeldused*. Koostanud Eero Loone. Tartu: Tartu Ülikool, lk. 55–79

Järjekindluse probleem relativistlikus teadusliku teadmise sotsioloogias

Endla Lõhkivi

Sissejuhatus

Teadusliku teadmise sotsioloogia on uus radikaalne uurimisprogramm, mis järjest enam tõrjub aujärjelt traditsioonilist teaduse metodoloogiat ja teadusfilosoofiat. Eriti tugevalt on teadusliku teadmise sotsioloogia juurdunud teadusajaloo metodoloogiana, ent selle leviala laieneb järjest. Programmi radikaalsusele vaatamata on tegu siiski alles kujunemisjärgus distsipliiniga, nii et radikaalsust seletab mõneti ka programmi enesekehtestamise vajadus. Üheltpoolt on olemas suurearvuline uurijaskond, väljakujunenud empiirilise uurimise tava ning iseloomulikud institutsioonid ajakirjade, organisatsioonide, konverentside ja õppetoolide näol paljudes ülikoolides, on olemas paljutootav väljund valitsusstruktuuride teaduspoliitilisse nõustamisse. Teiseltpoolt ei ole teaduse sotsioloogilises uurimises aga üksmeelt mitmes teoreetilises põhiküsimuses. Nagu artikli pealkirjast nähtub, on teadusliku teadmise sotsioloogias probleeme järjekindlusega. Võib ju küsida, mis probleeme saab järjekindlusega olla, järjekindlus kas on või teda pole. Relativistliku teadussotsioloogia juhtum on keerulisem. Võib isegi küsida, kas tegu on ikka ühe uurimisprogrammi või paljude erinevatega või siis ühe programmi eri variantidega. Käesolevas artiklis analüüsin ma teadusliku teadmise sotsioloogia teoreetilisi variante, liigitades ja võrreldes eri suundi, lähtudes nende poolt pakutavaist lahendusist relativismi järjekindluse probleemile.

Relativism toob iseenesest kaasa tülika probleemi, mida erinevates seostes tuntakse kas valetaja paradoksina või relativismi enesekummutamisena. Kui relativistlikus teadussotsioloogias olakse sellest kas eritingimuste sissetoomise või relativismist osalise loobumise, relativismi piiramise läbi vabanenud, tabab programmi süüdistus teist laadi ebajärjekindluses, kohatises fundatsionalismis, objektivismis, representatsionalismis ja reduktsionismis. Seda laadi süüdistusi esitavad moodsale teadussotsioloogiale niihästi oponendid traditsioonilisest teadusfilosoofiast ja -sotsioloogiast kui ka mõnest seni teadusliku teadmise sotsioloogiasse kuuluvast iseäranis radikaalsest suunast. Samas paistavad järjekindlusele pretendeerivad teadusliku teadmise sotsioloogia variandid silma rohkem ekstravagantsuse kui seletusjõu poolest.

Nõrgad kohad teadusliku teadmise sotsioloogia teoreetilises vundamendis, nagu ka ilmsed vasturääkivused, teevad terve uurimissuuna kergesti kritiseeritavaks nii omade kui ka võõraste poolt. Just seda võimalust aga tahetakse iga hinna eest vältida, kuna teadusliku teadmise sotsioloogia on üldiselt võtnud liberaalselt tõrksta hoiaku kõikvõimalike eri programmide ja metodoloogiate suhtes. Relativismist lähtuvalt hoidutakse teiste programmidega väitlemast, nende olemasolusse suhtutakse näiva leplikkusega, igaühele peab jääma vabadus valida erinevate mudelite vahel, kuid rangeks nõudeks on seesmine järjekindlus, vastuolude puudumine mudelis, tunnustada võib vaid järjekindlat programmi¹.

¹ Nii ütleb David Bloor Imre Lakatosi uurimisprogrammide metodoloogia kohta, et sotsioloogilisel teorial ei tule ratsionalistlikku filosoofilist teooriat kummutada: "Seal, kus esitatakse argumente ja vastuväiteid ühe teooria vastu kahest, selgub, et need sõltuvad teineteisest ja eeldavad teineteist. /.../ Ainus, mida saab teha, on kontrollida erinevate teooriate seesmist järjekindlust ja siis vaadata, mis juhtub, kui neile rajada praktiline uurimine ja teoretiseerimine. Kui nende tõesuse üle võib üldse otsustada, siis ainult pärast nende omaksvõtmist ja kasutamist, mitte enne. Nõnda ei ole teadmissotsioloogial sundust rivaalitsevaid vaatekohti elimineerida. Tuleb vaid ennast sellest eristada, seda eirata ja jälgida, et endal oleks loogiline kord majas." (Bloor 1991, p. 12.)

Nõnda on järjekindlus teadusliku teadmise sotsioloogias ühtpidi eriliselt püüeldav eesmärk, teistpidi raske teoreetiline probleem. Eristan relativismi järjekindluse probleemis kaht põhivarianti:

1. Kas relativism peab vältimatult iseennast kummutama?
2. Kas relativismi järjekindlus relativismina toob vältimatult kaasa kõigi arvamuste (*belief*)*, otsustuste ja väidete relatiiveerimise ja seega ka relativistliku regressi?

Vastus esimesele küsimusele tähendab eristust relativismi ja antirelativismi vahel. Paraku pole siin tegemist mitte lihtsa bipolaarsuse, vaid pigem terve positsioonide skaalaga. Lihtsa, ennastkummutava relativismi mudel, millena antirelativistid relativismi esitavad, on sel skaalal — nagu allpool nähtub — vaid abstraktne piirväärtus. Mõningane relativism on aga vastuvõetav ja isegi tarvilik mitmetele teadmisteoreetilistele vaatekohtadele.²

Vastus teisele küsimusele tähendab täpsemat eristust kahe suundumuse vahel relativistliku teadussotsioloogia sees, nn. pii-ratud relativismi ja positsiooni-järjekindla relativismi vahel. Eitav

* Parema puudumisel kasutan ma siin ja allpool ingliskeelse *belief* i vastena eesti *arvamus*. Antud konteksti *belief* (*arvamus*) tähendab küll mõnevõrra muud kui arvamus tavapärasest tähendusest, sest tavatähendusliku arvamuse täpne ingliskeelne vaste oleks *opinion*; *belief* väljendab pigem niisugust propositsionaalset hoiakut, milles arvamuse sisu, milleks võib olla ka kõige lihtsam tõsiasi, näiteks 'lamp põleb', kinnitatakse, tõseks tunnistatakse, millega nõustutakse. *Arvamus* (*belief*) on niisuguses kasutuses lihtne mõiste, mis võetakse aluseks, mille kaudu määratletakse teadmist.

² Roy Bhaskar on esitanud teadusliku realismi praegu üldtunnustatud mudeli, milles ontoloogiline realism eeldab epistemoloogilist relatiivsust ja (paremus)otsustuslikku ratsionalismi. (Vt. Bhaskar 1978.) Niisiis osutuvad realism ja relativism tõepoolest lahutamatuteks, nagu on seda irooniliselt märkinud Richard Bernstein (vt. Bernstein 1983), kuid irooniaks pole enam põhjust, sest erinevalt Bernsteinist ei käsitleta Bhaskari mudelis realismi ja relativismi teineteist välistavate ning seega teineteisel parasiteeruvate vastanditena. Vt. ka Margolis 1986, 1997.

vastus, mis iseloomustab piiratud relativismi, viib edasi n.-ö. tasemete eristamisse ning piirdumisele tasemetesisese järjekindlusega, kusjuures on lubatav tasemetevaheline ebajärjekindlus. Jaatav vastus teise küsimuse esimesele poolele iseloomustab positsiooni-järjekindlat relativismi, järjekindlat küll oma relativismis, ent seejuures jääb kriitikuile alaline võimalus süüdistusiks relativistlikus regressis, mis on küsimusse juba seetõttu sisse kirjutatud, et relativismi regress järgneb vältimatult positsiooni-järjekindlast relativismist. Ka sellest probleemist vabanemiseks on relativistlikus sotsioloogias tehtud suuri pingutusi, ent, nagu allpool nähtub, tulutult, sest relativismi positsiooni-järjekindlates suundades rajanevad empiirilised uuringud siiski varjatud eeldusel, et regressi ei ole, et mitte kõiki arvamusi ja otsustusi ei tule relativeerida. Nõnda jääb relativismi näivalt järjekindlasse varianti sisse ebajärjekindlus ning võib küsida, kumba laadi ebajärjekindlus on parem, kas piiratud relativismi mängureeglitega määratletud ebajärjekindlus või positsiooni-järjekindla relativismi varjatud ebajärjekindlus?

1. Relativism teadusliku teadmise sotsioloogias

Teadusliku teadmise sotsioloogias prevaleerib relativistlik hoiak analüüsitava teadmise suhtes: teadmist mõistetakse alati kellegi teadmisenä mingis kindlas aja- ja ruumipunktis, kindlas kultuurilis-sotsiaalses kontekstis. Teadmist ei saada puhtratsionaalselt, eelnevast teadmisest tuletades, vaid teadmiseni jõutakse mingis kindlas ümbruskonnas ja olukorras teatavaid valikuid tehes. See on ka põhjus, miks ei saa teadusliku teadmise sotsioloogide meelest teadmist seletades lähtuda säärasest ratsionalistlikust teadusmetodoloogias, nagu on seda Imre Lakatosi uurimisprogrammide metodoloogia või Karl Popperi kriitiline ratsionalism. Viimatinimetatud programmid käsivad uurimist ilma uurijata, teadmist ilma teadjata. Et täpne olla: neis ratsionalistlikes programmides ilmub teadlane subjektina nähtavale vaid siis, kui ta toimib ebaratsionaalselt, teeb vea, ning Lakatosi järgi võib sotsioloog siis seletada, miks viga juhtus — seega jätab Lakatos tea-

dussotsioloogile anomaalsed juhtumid, kõrvalised seigad, n.-ö. vigade ajaloo kui põhilised suundumused, teaduse peahoovused jäävad filosoofi–metodoloogi seletada.³

Teadusliku teadmise sotsioloogia ei nõustu vähemtähtsa rolliga. David Bloor leiab, et sotsioloogid võinuksid ammugi tungida filosoofide poolt hõivatud teadmise uurimise alale:

“... teadusliku teadmise sotsioloogia võinuks tugevamalt sisse tungida alasse, mille praegu on hõivanud filosoofid, kes on lubanud võtta endale teadmise loomuse määratlemise ülesande.”⁴

Kummalisena paistab see, et teadussotsioloogid peavad vigade seletamist teisejärguliseks. Näiteks evolutsioonilises epistemoloogias, mis on üks laiemalt levinud epistemoloogilisi suundi, peetakse see-eest vigade käsitlemist keskseks teemaks, nii nagu on selle sõnastanud David Papineau:

“Epistemoloogia tegemise mõte on selles, et inimesina on meil kalduvus oma arvamustes ekslikud olla. Epistemoloogiline refleksioon töötab meile niisuguste vigade vältimiseks nõu anda.”⁵

Relativistlik teadussotsioloogia eelistab vigadest üldse mitte kõnelda, vigadest rääkimine tähendaks, et vigu ületades on võimalik tõene teadmine, see omakorda tähendaks normatiivsuse lubatavust epistemoloogias. Ent üks teadusliku teadmise sotsioloogia põhipostulaate on normatiivsuse vältimine, naturaliseeritud epistemoloogiale omane deskriptiivsus. Metodoloogilise neutraalsuse nõue läbib relativistliku teadussotsioloogia ideestikku, nii nagu see on esitatud David Bloori poolt, kes oma nn. tugevas programmis sõnastas neli kuulsat teesi või printsiipi. Peamine neist on sümmeetria tees, millega nõutakse seletuse sümmeetriat. Niisiis tuleb ühetaoliselt analüüsida niihästi tõest kui ka väära,

³ Vt. Lakatos 1971, p. 9, kus ta räägib primaarsest sisemisest teadusajaloost, mis kulgeb seesmise “loogika” järgi, ja sekundaarsest välisest ajaloost, mis näitab erinevusi ratsionaalselt rekonstrueeritavast ajaloost.

⁴ Bloor 1991, p. 3.

⁵ Papineau 1987, p. 1.

ratsionaalset kui ka ebaratsionaalset, edukat kui ka ebaedukat teadmist, rangelt võttes isegi mitte tõest ja väära, vaid seda, mida parasjagu tõeseks peetakse, mida vääraks peetakse jne. Niihästi tõene kui ka väär arvamus pärinevad kindlast ümbruskonnast, neil on mõlemal põhjused, seetõttu tulebki mõlemat seletada ühetaoliselt põhjuslikult aluselt, mis antud arvamuse tekitab.

Nagu võib märgata, ei kõnele Bloor teadmisest mitte selle klassikalises tähenduses kui põhjendatud tõesest arvamusest. Et vabaneda fundatsionalismiprobleemist, räägib Bloor teadmisest kui lihtsalt arvamusest, kollektiivselt omaks võetud arvamusest:

“Teadmine on sotsioloogi jaoks see, mida inimesed iganes teadmiseks peavad.”⁶

Niisugune määratlus ei luba meelevaldset arvamust siiski teadmisenä võtta:

“Iseäranis huvitavad sotsioloogi arvamusel, mida võetakse endastmõistetavana, mis on institutsionaliseeritud või mis on inimrühmade autoriteediga rüütatud. Loomulikult tuleb teadmist eristada pelgast arvamusel. Seda on võimalik teha, reserveerides sõna “teadmine” selle tarvis, mida kollektiivselt toetatakse, jättes individuaalse ja idiosünkraatilise maksmä pelga arvamusena.”⁷

Käsitledes teadmist arvamusena, osutub tõepoolest võimalikuks seletada sümmeetriliselt nii tõest kui ka väära, ratsionaalset kui ka ebaratsionaalset ühetaolistelt alustelt, teadmist esilekutsuvailt põhjusilt. Leitakse, et sel moel on ületatud traditsioonilise teadusmetodoloogia asümmeetria, mille kohaselt tõene teadmine seletab ennast ise, oma tõesusega, eksimus, viga seletub sotsiaalsel (või psühholoogiliste, kultuuriliste, majanduslike, poliitiliste) põhjustega.

Nn. tugeval relativistlikul programmil on veel kaks seninimetamata printsiipi või teesi, need on erapooletus ja refleksiivsus. Nõudega, et analüüs peab olema erapooletu, osavõtmatu, rõhuta-

⁶ Bloor 1991, p. 5.

⁷ Bloor 1991, p. 5.

takse ühetaolisuse, neutraalsuse ja sümmeetrianõuet. Teadusteoreetik ei tohi teaduslikku vastuolu analüüsides eelistada üht osapoolt teisele, vaid peab mõlema arvamusi uurima ühetaoliselt. Refleksiivsus, enesekohasus tähendab, et vajaduse korral peavad kõik neli printsiipi olema rakendatavad ka tugevale programmile endale.

Erinevad sotsioloogidest autorid omistavad erinevaile teesidele erineva kaalu. Bloorile on olulisim sümmeetria tees, nii nagu on ka Harry Collinsi empiirilise relativismi programmi ning — olgu küll mõningase nihkega, nagu allpool nähtub — ka Bruno Latouri ja Pariisi koolkonna jaoks peamine sümmeetria. Kuid Collins on järjekindluse huvides nõus loobuma põhjuslikkuse teesist ja refleksiivsusest, kuna ta leiab, et neist kahest tulenevad raskused seavad ohtu kogu empiirilise relativismi programmi. Steve Woolgar seevastu keskendub nimelt refleksiivsusele, leides, et ei tugev programm ega enamik teadusliku teadmise sotsiolooge pea tegelikult kinni enesekohasuse nõudest ja on seega ebajärjekindlad.

2. Relativismi enesekummutamise probleem

Esimest laadi järjekindluse probleem, mis teadusliku teadmise sotsioloogia teooriat ohustab, on relativismi enesekummutamine. Joseph Margolis kutsub sellist ebajärjekindlat paradoksaalset relativistlikku seisukohta, mille järgi relativismis peab iga väide olema ühtaegu nii tõene kui ka väär, protagoreanismiks.⁸ Säärasel viisil käsitleb näiteks William Newton-Smith relativismi enesekummutamise probleemi üldiselt, mitte kitsalt teadusliku teadmise sotsioloogia mõttes. Newton-Smithi meelest võib relativiste arvamuste ja arvamuste muutlikkus ajastuti ja rühmiti — erinevatel ajastutel, erinevate sotsiaalsete rühmade jaoks on tõesed erinevad asjad, neil on erinevad tõesed ja erinevad maailmad. Relativismi eeliseks peetakse suurt seletusjõudu. Samas leiab Newton-Smith, et relativism ise jääb enamasti selgelt määratlemata: mille relati-

⁸ Vt. Margolis 1986, p. XIII.

vism, mille või kelle suhtes? Newton–Smith näitab, et relativismi mõiste on inkoherentne ning õigupoolest on relativismi seletusjõud kaheldav. Niisiis määratlebki Newton–Smith relativismi järgnevalt:

“Relativismi keskne idee on see, et see, mis on tõene ühe hõimu, sotsiaalse rühma või ajastu jaoks, võib mittetõene olla teise hõimu, sotsiaalse rühma või ajastu jaoks. Kui see nii oleks, teeks see lubatavaks kõnelda erinevatest hõimudest, sotsiaalsetest rühmadest ja ajastutest, mis paiknevad eri maailmades, nagu relativistid on kurikuulsalt kaldunud väitma. Skemaatiliselt väljendatult on relativismi tees järgmine:

miski s on tõene ψ jaoks ja väär ϕ jaoks.”⁹

Newton–Smith küsib, mis see miski on, mille tõesus varieerub. See võib olla lause nagu ‘*grass is good to smoke*’, mis on tõene hipikogukonnas ja väär naabruses asuva Walesi farmeri jaoks. Pole raske taibata, et farmer ja hipi elavad erinevates maailmades, ehkki mitte substantsiaalses mõttes. Mõlemal juhul sõltub lause tõesus selle tähendusest ja sellest, kuidas on asjad maailmas tegelikult. Lause tõeväärtus võib muutuda teises rühmas, kui muutub tähendus, aga maailma asjade seis jääb samas muutumatuks. Samas tõdeb Newton–Smith, et niipea kui minna lauselt üle propositsioonile, muutub relativismi inkoherentsus päevselgeks. Üks ja seesama propositsioon ei saa definitsioonijärgselt olla niihästi tõene kui ka väär, olgu isegi erinevas kontekstis.¹⁰

Newton–Smith pakub ka seletuse, kuidas relativism oma eksimuseni jõuab. Sel eesmärgil vaatleb ta Galilei juhtumit teadusajaloost. Galilei kaasajal arvati üldiselt, et päikesesüsteemis on seitse planeeti. Seda põhjendati asjaoluga, et inimpeal on seitse “akent”. Relativist veenab kahtlejat, et selline põhjendus, jah, ei saa küll olla ratsionaalne meie jaoks, aga nende Galilei kaasaegsete jaoks oli see põhjendus. Meie ja nemad on erinevad. Nemad ei teinud viga, vaid nad kasutavad teistsuguseid põhjendusi. Newton–Smith leiab, et sellega ei tohiks seletus piirduda, just siit

⁹ Newton–Smith 1982, p. 107.

¹⁰ Vt. Newton–Smith 1982, p. 108.

tuleks seletust alustada. Siis me leiaksime 17. sajandi mõistevõrgu, arvamussõrgu, mille kohaselt Jumal lõi harmoonilise universumi. Harmoonia tähendab ühtlasi, et inimese ja kosmose vahel on peegeldussuhe, nõnda saab inimese kohta käivaist faktidest tuletada kosmilisi. Nii ei jää mingeid erinevusi meie ja nende ratsionaalsuse vahele:

“Meie ja nende vaheline erinevus pole lihtsalt millegi millelegi aluseks olemise erinevus, vaid erinevus selles, kas küsimuse all olevad tingimused kehtivad. See asjaolu, mida ma nimetan *aluste tingimuslikustamiseks*, näitab, et mõistuspärasus ei ole suhteline, ja see seletab ka, miks ta sellisena võib paista. Me ei peaks lihtsalt eeldama, et teistele loevad mõistlike alustena teistsugused asjad. Me peaksime uurima nende arvamuste võrku. Tõenäone on, et leiaksime erinevuse seletuvat tegelikult kehtivate tingimuste kohta käivate arvamuste erinevuse kaudu. See tähendab, et kui me jagaksime nende arvamusi kehtivate tingimuste kohta, oleks meil kalduvus jagada nende arvamusi selle kohta, missugused arvamused on missuguste arvamuste aluseks.”¹¹

Relativistid seevastu eeldavad Newton–Smithi järgi erinevust kahel tasemel, arvamustes maailma kohta ja arvamustes arvamuste vaheliste suhete kohta. See viib hõlpsasti meie ja nende ühismõõdutusse, mis on aga äärmiselt tülikas, sest ühismõõdutus eeldab teatavasti mingit kõrgemat olendit, Jumala silma, kes ühismõõdutuse sedastab. Niisugune relativism on läbinisti paradoksaalne, olgu vaatluse all Bernsteini poolt osutatud parasiteerimine relativismi objektivismil või Putnami poolt osutatud kultuuriline imperialism, mille relativism kaasa toob.¹²

Newton–Smithi relativismi käsituses on tegelikult olemas relativismi enesekummutuse paradoksi võimalik lahendus, mis laseb säilitada minimaalse mõistliku relativismi: tuleb vältida radikaalset ühismõõdutust. Relativism ei pea vältimatult olema paradoksaalne ühismõõdutuse-relativism, nagu ilmneb järgnevas osas.

¹¹ Newton–Smith 1982, p. 111.

¹² Vt. Bernstein 1983, p. 8; Putnam 1982, p. 12–14.

Relativismi paradoksaalsust uurinud Rom Harré ja Michael Krausz demonstreerivad, et relativismi paradoksid võivad ilmned mitmel erikujul. Ühine on neis paradokside see, et relativism vajab olemaks mõttekas mitterelativistlikku alust.¹³ Ehk kõige radikaalsemalt on seda üldist paradoksi kujutanud Richard Bernstein, kes Hans–Georg Gadamerile viidates pakub järgneva määratluse:

“Kuna relativism, nagu ta arvab, pole mitte üksi objektivismi antitees, vaid relativism on ise parasiit objektivismil.”¹⁴

Harré ja Krausz käsitlevad relativismi kui antiabsolutismi, mis võib ilmned niihästi antiobjektivismi, antifundatsionalismi kui ka antiuniversalismina. Lisaks eristavad Harré ja Krausz vastavaid relativismi ontoloogilisi ja diskursiivseid variante.¹⁵ Erinevalt Bernsteinist ja Newton–Smithist tõdevad nad aga, et relativismi kui antiabsolutismi variandid võivad kontekstiti varieeruda, nii võib näiteks diskursiivne relativism kindlas kontekstis olla antifundatsionalistlik, kuid lubada mõningast universalismi ja objektivismi jne.

Harré ja Krausz võtavad üksikasjalikumalt vaatluse alla klassikalise relativismi tõeparadoksi, mida tuntakse ka valetaja paradoksina. Peamiselt selles paradoksis nähaksegi relativismi ennastkummutavat iseloomu. Paradoksi võib kujutada järgmiselt:

“(I) “Tõde on kultuurisõltuv” on tõene.

‘I’ on ise kas kultuurisõltuv või ei ole.

(a) Kui ‘I’ on kultuurisõltuv, s.t. et kui ta on tõene, siis leidub selliseid kultuurisüsteeme, milles ta on väär või milles teda ei saa üldse formuleerida.

(b) Kui ‘I’ pole kultuurisõltuv, s.t. et kui ta on väär, siis on ta tõene kõigis kultuurides.

¹³ Juba sõna “alus” üksi on relativismile vastuvõtmatu, sest relativismi järgi ei ole kindlaid aluseid.

¹⁴ Bernstein 1983, p. 37.

¹⁵ Harré & Krausz 1996, p. 4–7.

Seega, kui 'I' on tõene, siis on ta väär, ja kui ta on väär, siis on ta tõene."¹⁶

Kui teadmise relativism oleks taandatav tõe relativismile, siis oleks relativismi enesekummutamine väljaspool kahtlust. Kuid vähemasti teadusliku teadmise sotsioloogias seda ei eeldata. Samas on teadussotsioloogia kriitikud üritanud rakendada ülaltoodud paradoksi tugeva programmi enesevääramise vääramise demonstreerimiseks. Kriitikute käsituses leiab paradoks järgmise kjuu:

““Teaduslik teadmine on tekitatud konteksti poolt” on tekitatud konteksti poolt”

Seega peavad mitte ainult “objekt-teaduse”, vaid ka “metateaduse”, s.o. teadusteooria väited alluma põhjuslikule seletusele. Kuid “... on tekitatud konteksti poolt” ei ole seesama mis “tõene”. Samuti pole kontekstiseotus seesama, mis väär. Siin pole enam tegemist niisuguse bipolaarsusega kui paradoksi algses kujus. Kui otsida vastandit “kontekstisõltuval”, siis sobib selleks “universaalne”. Kuid “universaalne” pole Harré ja Krauszi järgi “kontekstisõltuvat” välistav vastand. Seega pole niisugusel kujul tegu enam paradoksiga. Tundub, et relativismi võib päästa relativismi vastu suunatud argumendi abil.

Põhimõtteliselt võib sama skeemi järgi konstrueerida sotsioloogilise relativismi enesekummutamise, tuginedes lisaks põhjuslikkuse teesile ka sümmeetria, refleksiivsuse ja erapooletuse teesile. Näiteks kui nõuda sümmeetrilisust, siis tuleks ka omaenda vaadete suhtes olla “sümmeetriline”, paigutada nad konteksti, ning olla ka selle konteksti paigutamise suhtes sümmeetriline, jne. Tugeva programmi kriitikud teevad säärasest tõe relativismi paradoksi üldkujust kaugeleulatuva, ent eksliku järelduse, nagu tähendaks põhjuslikkus (sümmeetria, refleksiivsus jne.) automaatselt arvamuste väärust. Nii nagu on oma kriitikute arvamused kokku võtnud Bloor:

“Kui kellegi arvamused on totaalselt põhjustatud ja kui neis paratamatult sisaldub ühiskonna poolt tekitatud komponent,

¹⁶ Harré & Krausz 1996, p. 28.

siis on paljudele kriitikutele paistnud, et need arvamused peavad olema väärad või põhjendamatud. Kas nõnda ei osutu mis tahes põhjalikum sotsioloogiline arvamusteooria lõksupüütuks? Kas pole sotsioloogid sunnitud tunnistama, et nende endi mõtted on determineeritud ja osalt isegi sotsiaalselt determineeritud? Kas ei pea nad seetõttu nõustuma, et nende endi väited on selle määratusega kooskõlas väärad?”¹⁷

Seda kriitikat on üpris lihtne kummutada. Kui pidada järjekindlalt kinni tugeva programmi printsiipidest, siis peaks tõe-väära bipolaarsus olema juba eeldusega välistatud — sotsioloogid ei räägi tõesest-väärast, nii tõene kui ka väär on mõlemad põhjustatud, ning pole alust järelduseks, et kui väide on konteksti poolt tekitatud, siis on ta väär. Kriitiku katsed tõlkida tõe relativismi paradoksi tugeva programmi mõistevõrku ebaõnnestuvad kriitikana.

Filosoof Mary Hesse esitab relativismi kaitseks sotsioloogias veelgi radikaalsema argumenti. Tema arvates ei too tõe relativism kaasa sotsioloogilise relativismi inkoherentsi ega endakummutamist. Hesse järgi on kõik tõekriteeriumid seotud kohaliku kultuuriga, järelikult ei saa miski, mis pole sellesamas kultuuris “teadmisena” või “tõena” mõistetud, teadaolevalt “tõene” olla. Nii on ka tõe kriteeriumide kultuuriseotus teada vaid mingi kultuuri sees, mistõttu ei saa üheltpoolt olla absoluutseid kriteeriume, teiselt poolt ei saa siis ka teadmise ja tõe kultuurisõltuvus teadmist ümber lükata. Hesse rõhutab samas, et teadmise relatiivsus ise ei tarvitse olla valdav:

“Teiste inimeste arvamuste ja meie oma arvamuste teatud aspektide ideoloogilisest analüüsist ei järeldu, et meie ülejäänud arvamuste süsteem oleks kultuuriliselt tingitud või kultuuriliselt suhteline.”¹⁸

Hesse järgi pole tugeva programmi sotsioloogiline relativism teinud midagi muud, kui vaid nihutanud teadmise mõistet nii, et väidetav ümberlükkamine muutub kaheldavaks. Teadmine on sealtpeale määratletud kui see, mida meie kultuuris või siis mis tahes

¹⁷ Bloor 1991, p. 17.

¹⁸ Hesse 1980, p. 42.

kultuuris teadmiseks peetakse. Hesse leiab et enese ümberlukkamise asemel viib kultuuriseotus pigem enesepeegeldusele.

Nagu Hessest nähtub, ei tarvitse me isegi tõemõistest loobuda, vaid peame selle konteksti asetama.¹⁹ Margolis teeb samasuguse piirangu teisel moel, leides, et kui loobuda rangetest tõeväärtustest — see on just see, mida paradoksi ümber sõnastades eespool tegin — ning “... piirata lubatavaid väärtusi — lubada sääraseid väärtusi nagu *usutav* [*plausible*] ja *ebausutav* [*implausible*], keelates ära *tõese* ja *väära* — nii et tülikad vastuolud ja enesekummutamised oleksid võimatuks tehtud (muidugi ilma, et seejuures oleks vaja keelata vastuolusid või iseenda ümberlukkaid mingis muus vormis), siis peaksime olema omadega mäel.”²⁰

Siin on ka vastus Bloori küsimusele: esiteks ei tarvitse sotsiaalsest kontekstist põhjuslikult määratud arvamused määratuse tõttu väärad olla — vastupidiselt Bloori kriitikute seisukohale, kes teadmise sotsiaalset põhjuslikkust, isegi usutavust — mis siis veel tõesusest rääkida — hävitavana käsitlevad:

“See eeldus võib äärmuslikul kujul tähendada seda, et igasugune põhjuslikkus hävitab usutavuse, või nõrgemal kujul seda, et ainult sotsiaalsel põhjuslikkusel on niisugune efekt.”²¹

Bloor väidab õigustatult, et sel, kas arvamus on tõene või väär, pole midagi tegemist selle põhjustega.²² Teiseks — kui me loobume rangest tõese-väära kahevalentsusest, nagu soovitab Margolis, ja kaudselt ka Harré ja Krausz, tehes vahe puhtalt keeleliste struktuuride, lausete ja propositsioonide relativismi ja teaduslike arvamuste relativismi vahele — esimeste puhul võib täpsemalt

¹⁹ Täpsuse mõttes tuleb viidata Margolise täiendavale eristusele kaht liiki tõeväärtustuste põhjendite vahel. Need on episteemiline ja aleetiline tõesuskriteerium. Hesse kontekstiline tõemõiste kuulub ilmselt episteemilise põhjenduse liiki. Margolisel on seda eristust eeskätt vaja vabane-maks universalistlikust tõemõistest. Hesse saavutab sama eesmärgi ehk lihtsamaltki.

²⁰ Margolis 1997, lk. 810.

²¹ Bloor 1991, p. 17.

²² Vt. Bloor 1991, p. 18.

rääkida tõeväärtuse bipolaarsusest, mitte aga teaduslike arvamuste, teooriate, mudelite puhul —, siis langeb ära ka skeemide, mudelite, teooriate ühismõõdutus ja seega enesekummutamine.²³

Lisaks kurikuulsale valetaja-paradoksile toovad Harré ja Krausz välja kaks relativismi teesi, mida vahel samuti paradoksaalsena nähakse. Esimest neist tuntakse ontoloogilise sõltumatuse teesina: entiteetide, seisundite jms. eksistents peab olema kultuurist sõltumatu, selleks et oleks võimalik nende ilmlemise kultuuriline varieerumine ja seega ka relativism.²⁴

Teine, esmapilgul paradoksaalne tees seisneb eri kultuuride vastastikuses arusaadavuses.²⁵ Seega peab teadmaks, et väite tähendus on kultuurisuhteline, olema vähemalt ühele isikule erinevates kultuurides arusaadav see, mis kultuuriti varieerub. Kui varieeruv on väide, siis peab leiduma vähemalt üks väide, mis on universaalselt arusaadav. Kui see on aga vaid vorm, mis varieerub keelelis-kultuuriliselt, väljendades iga kord erinevat sisu, siis ei saa relativismi olemasolu mitte kuidagi tõendada.

Harré ja Krauszi esimene, nn. ontoloogilise sõltumatuse tees väidab, et relativism vajab nimelt mingit kindlat alust, entiteetide, kogemuste, asjaolude kultuurisõltumatut eksistentsi, mis teeb võimalikuks vaadete erinevuse neile asjaoludele, kogemustele, entiteetidele. Et võrrelda ühetaoliselt kaht keemiaparadigmat, näiteks flogistoniteooriat ja atomistlikku hapnikus põlemise teooriat, selleks on vaja tõlke alust, mis tagab, et võrdlus on asjakohane, et mõlemad teooriad on ühest ja samast nähtusest, põlemisest, et säärasele entiteedile, nagu flogiston flogistoniteoorias, vastab tegeallikuses miski, mida atomistlik hapnikuteooria tähistab elektroni mõistega. Nii et näib, nagu eeldaks relativism ikkagi objektivismi. Teiselt poolt, nagu seda eriti Bernstein demonstreerib, on relativismi sisuks antiobjektivism.²⁶ Ehk siiski paradoks?

²³ Vt. Margolis 1986, p. 112–116.

²⁴ Vt. Harré & Krausz 1996, p. 26.

²⁵ Vt. Harré & Krausz 1996, p. 26.

²⁶ Vt. Bernstein 1983, p. 8.

Relativism toob kaasa kultuuride, kontekstide rohkuse. Kultuuride rohkus välistab üheltpoolt universaalsuse, teiselt poolt eeldab seda, sest eri kultuuridest teadasaamiseks peame lubama kultuuridevahelise tõlke sillapäid,²⁷ universaalseid mõisteid ning loogilise järeldamise skeeme. Paradoks?

Ent ka neid paradokse on võimalik ületada ja etteantud kitsendusi arvestades konstrueerida seletuseks rakendatav relativism, nii nagu seda teeb Margolis. Esimese käiguna üritab Margolis vabandada relativismi ja objektivismi vastastikku välistavast (relativismi objektivismil parasiteerivast) määratlusest, mille tingib tavapärane kaalutus: kuna skeptitsism on halb, siis tuleb seda vältida; objektivism, mis on samuti ebasoovitav, eitab skeptitsismi, järelikult seob relativism end skeptitsismi ja ühismõõdutusega. Margolise strateegia järgi tuleb

“... tõlgendada relativismi kui (tõepoolest) objektivismi vastandit, heita kõrvale selle skeptiline tõlgitsus (mida objektivismi ja — niimoodi mõistetud — relativismi optimistlik oponent peab juba elujõuliseks variandiks) ja tõlgendada relativism ümber teesina teaduse ja ratsionaalsuse uurimise kohta, nähtuna just nende tingimuste kaudu.”²⁸

Margolise mõõdukas relativism välistab irratsionalismi, künnismi, nihilismi, anarhismi, skeptitsismi ja ühismõõdutuse. Samas eitab Margolise relativism objektivismi, universalismi, fundatsionalismi, essentsialismi ja logotsentrismi.²⁹ Margolise relativism sobib historitsismi ja realismiga. Margolise relativism sobib Bloori tugeva programmiga, kuigi Margolis ise peab Bloori sotsiaalseks reduktsionistiks ja skeptikuks:

“Siiski on relativismi kõlvulisuse tunnistamine väga kaugel otsuse langetamisest Edinburghi ja Bathi sotsioloogide vaimus, et Kuhni konservatiivsemate ürituste ebaõnnestumine ja ühismõõdutuse teesi ümberlukkamise äpardumine jätvavad puutumata teadusliku teadmise sotsioloogia positsiooni, nii et

²⁷ Vt. Hollis 1982 ning Barnes & Bloor 1982.

²⁸ Margolis, 1997, lk. 815.

²⁹ Vt. Margolis 1997, lk. 811.

kui “paradigmad *muudavad maailma nõnda*, et erinevatesse paradigma-kogukondadesse kuuluvaid teadlasi võib vaadata *erinevatele maailmadele vastavately*, kes räägivad vältimatult üksteisest mööda” — “siis [antirelativistlikus liikumises] pole midagi, mis peataks sotsiolooge näiteks ütlemast, et kogu teaduslik teadmine on suhteline [relativistlik], ning mis segaks neil samas vaimus edasi minemast.” Kui kogu taotle-tav sotsioloogia seisneb skeptitsismis, nagu see võib ka olla, vaevalt et see siis sobib teaduse põhitavade-ga ...”³⁰

Margolis leiab, et sotsioloogid kalduvad skeptitsismi, mis pole teadustega kooskõlas, sattudes nõnda vastuollu omaenda põhi-mõtetega, kuna nad väidavad oma meetodi olevat teadustest indut-seeritud. See väide peab osalt paika näiteks Collinsi puhul, kes leiab, et kogu filosoofia mõte on teritada skeptilist vaimu, sellal kui teadussotsioloogia näitab, kuidas teaduse praktikas suletakse avatud süsteemid, kuidas kultuur seab mõtlemisele reeglid jne.³¹

Kuid mis puutub Bloori, siis pole skeptitsismis kahtlustami-seks alust. Vastupidi, Bloor tunnistab koguni tõe vastavusteooriat:

“Pole kahtlust, mida me silmas peame, kui räägime tõe-st. Me peame silmas, et mingi arvamus, otsustus või kinnitus vastab tegelikkusele ja et see tabab ning kujutab asju nii, nagu nad maailmas on.”³²

Samas on selge, et Bloor pole metafüüsiline realist ega objektivist:

“... [meil] pole kunagi sõltumatut ligipääsu tegelikkusele, mis oleks tarvilik, kui seda tuleks teooriatega vastavusse sobitada. Kõik, mis meil on, ja kõik, mida me vajame, see on meie teooriad ja meie kogemused maailmast; meie eksperimendi-tulemused ja meie sensomotoorsed interaktsioonid käsitata-vate objektidega.”³³

³⁰ Margolis 1986, p. 115. Sisaldab tsitaate teosest: Collins & Pinch *Frames of Meaning: The Social Construction of Extraordinary Science*. London: Routledge, 1982.

³¹ Vt. Collins 1985, p. 26.

³² Bloor 1991, p. 37.

³³ Bloor, 1991, p. 40.

Margolisega sarnasel moel leiab Bloor, et tõe vastavusmääratlus seletuspraktikas ei sobi. Üheltpoolt, kuna meil pole sõltumatut ligipääsu tegelikkusele, eelistame konkureerivate teooriate juhtumil endastmõistetavalt enda oma või peame vähemalt valida, mida eelistada; teiselt poolt leiab Bloor, et tõe küsimuses on mõistlik asetada fookus teisiti, analüüsida tõe funktsioone. Esmalt nimetab Bloor diskrimineerivat funktsiooni: me peame oma arvamused sorteerima usutavateks ja ebausutavateks, *tõene* ja *väär* täidavad sageli just niisugust pragmaatilist funktsiooni. Teiseks on neil mõistritel retooriline, kriitiline ja veenmisfunktsioon. Kolmandana nimetab Bloor materialistlikku funktsiooni:

“Kogu meie mõtlemine eeldab instinktiivselt, et eksisteerime ühises väliskeskkonnas, millel on kindel struktuur. Stabiilsuse täpne aste pole teada, kuid see [keskkond] on küllaldaselt stabiilne paljudeks praktilisteks eesmärkideks. Selle toimimise üksikasjad on tumedad, kuid sellele vaatamata on selle kohta paljut endastmõistetavaks peetud. Arvamused varieeruvad keskkonna vastavuse suhtes meie mõtetele ja tegudele, kuid praktikas ei kahelda kunagi välise maailmakorra olemasolus. Seda eeldatakse meie kogemuse põhjusena ja diskursuse ühtse suhtumusena. Ma võtan selle kõik kokku “materialismi” nime alla. Sageli sõna “tõde” kasutades peame silmas just seda, kuidas asjad maailmas on.”³⁴

Säärast hoiakut kutsuvad nii Margolis kui ka Bernstein objektiivsuseks [*objectivity*], mida ei tohi segi ajada objektivismiga. Universalistlikus või absolutistlikus mõttes eitavad objektivismi ja fundatsionalismi nii relativistid kui ka suur osa antirelativiste ning näiteks realistid. Objektiivsus, mõõdukas objektivism, olgu Bloori materialismi mõttes või Harré ja Krauszi sõltumatu eksistentsi teesi näol, annab võimaluse realismi lepitamiseks relativismiga.

Kas relativismi ebajärjekindluse probleem on seega lahendatud? Harré ja Krauszi ning Margolise ja Bloori jaoks küll, kuna kitsendatud moel on relativismi võimalik rakendada näiteks muutuva teadusliku ratsionaalsuse seletamiseks. Bloori sotsiolo-

³⁴ Bloor 1991, p. 41.

gidest oponendid aga leiavad, et relativismi ühitamine objektiivsusega, nagu ka historitsismi ühitamine mõningase universalismiga on samuti ebajärjekindel. Woolgari ja Latouri järgi ei ole Edinburghi koolkonna relativism relativismina järjekindel.

Kui pöörduda tagasi valetaja-paradoksi sotsioloogiliste erikujude juurde, siis peab ütleva, et Woolgar rajab oma kriitika refleksiivsuse teesile, süüdistades tugevat programmi väheses enesekohasuses. Kaudselt on see sarnane antirelativistide kriitikaga — sotsioloogiline relativism ei käsitle omaenda vaateid kui sotsiaalselt põhjustatud, vaid kui objektiivset tõde, kuid kriitika siht on Woolgaril erinev. Tema jaoks tähendab relativismi ebajärjekindlus, erinevalt Newton–Smithist ja Bernsteinist, liialt vähest relativismi. Woolgari enesekohasusele keskendumine toob kaasa kõigi arvamuste, väidete, otsustuste pideva relativiseerimise, lõpmatu relativistliku regressi. Latouri relativistliku regressi keskmes on sümmeetria tees, nagu eespool viidatud: iga väidet, arvamust, otsustust tuleb vaadata sümmeetriliselt mingi alternatiiviga. Collinsi meelest tuleb relativistlik regress, milleni viiks paratamatult nn. järjekindel relativism, küll peatada, kuid peatada (loodus)teadusliku realismi suhtes “vastaspoolel”, võtta seletusel lähtekohaks kultuur, ühiskondlik reaalsus, milles loodusteaduslik tegelikkus konstrueeritakse.

Kõigis kolmes sotsioloogilises suunas, Woolgari, Latouri ja Collinsi omas on kõige enam vaieldud teemaks normatiivsus, paremusotsustuste lubatavus: kas relativistlik teadussotsioloog võib näiteks oma uurimisprogrammi seisukohti tõeseks pidada, kui objekt-teaduse suhtes võetakse neutraalne hoiak? Järgnevalt asungi sellele küsimusele vastust otsima.

3. Relativistlik regress ja järjekindluse probleem

Paljude relativismi kriitikute seas on Hilary Putnam osutanud ühele relativismi paradoksi kujule, mis eelnevas ehk ei tulnud piisava selgusega esile — relativist ei saa võtta millegi suhtes normatiivset positsiooni, relativist ei saa öelda, et “relativism on

väär" on väär.³⁵ Relativism peab olema neutraalne, osavõtmatu, huvitu ka iseenda suhtes. Sellest järgneb järjekordne paradoks. Muidugi räägib Putnam abstraktsest relativismist sarnasel moel Newton–Smithiga.

Margolis üritab niisugusest paradoksist vabaneda vastava kitsenduse sissetoomisega:

“Relativismi ei tuleks tõlgendada nii, nagu välistaks ta harilikku sorti ja hariliku ulatusega võrdlevad otsustused (näiteks otsustused paremuse ja halvemuse või suurema ja väiksema adekvaatsuse kohta), mis on lubatud bipolaarseid tõeväärtusi tunnistavates teooriates.”³⁶

Seega on Margolise mõõdukas relativismis teatav normatiivsus lubatav. Barnes ja Bloor — nagu enamik teadussotsiolooge — rõhutavad metodoloogilist neutraalsust, huvitust. Ent niisugust huvitust ei tule mõista positivistliku objektiivsuse taotlusena. Barnesi ja Bloori ning ka Collinsi järgi ei tule väärtusi siiski faktidele vastandada, pigem on küsimus n.-ö. tasemete eristuses, selles, kas on lubatav otsustuste normatiivsus ühel, epistemoloogiline relatiivsus teisel ning ontoloogiline realism veel mingil kolmandal tasemel; kas relativism on lubatav ühel tasemel ja selle välistamine teisel.³⁷ Tasemete eristamine teeks paremusotsustused võimalikuks, ilma et tuleks lahti öelda epistemoloogilisest relativismist. Kui aga pidada kinni nn. positsiooni järjekindlusest, olla relativist lõpuni, nagu panevad ette Woolgar ja Latour, siis ei saa me vältida regressi ja skeptitsismi.

³⁵ Vt. Putnam 1982.

³⁶ Margolis 1997, lk. 812.

³⁷ Karin Knorr Cetina ja Michael Mulkay võtavad Roy Bhaskarilt üle just niisuguse kolmetasemelise jaotuse. Selline tasemelisus on vastuvõetav ka Harry Collinsile. Selle puhul vaadeldakse uuritavat (objekt)teadust epistemoloogiliselt relativistlikult, kuid otsustuslikul metatasemel on lubatav nii kriitika kui ka poolehoid. Et sotsioloogi omaenda vaated ei kuulu objektteadusse, vaid jäävad mingile metatasemele, siis on ka puhtteoreetiliselt korrektne neid tõeseks või vähemalt usutavaks pidada. Vt. Knorr Cetina & Mulkay 1983, p. 5–6, ja Collins 1991.

3.1. Refleksivism

Steve Woolgari meelest toob tasemetevaheline ebajärjekindlus kaasa representatsiooniprobleemi, mis teisisõnu on üks objektivismi sõlmpunkte. Woolgar eristab selles küsimuses kolme positsiooni:

1. reflektiivne, naiivrealistlik positsioon, mille järgi tegelikkuse teaduslikes representatsioonides kujutataksegi tegelikkust;
2. mediatiivne, vahendav positsioon, mille kohaselt sotsiaalne keskkond vahendab tegelikkust nõnda, et ühestsamast tegelikkuse osast võib olla mitu erinevat representatsiooni;
3. konstitueeriv positsioon, milles representatsioon loob tegelikkuse.³⁸

Relativistlik teadusliku teadmise sotsioloogia, nagu see ilmneb tugevas programmis või sotsiaalkonstruktivismis, jääb Woolgari meelest pidama vahendaval, mediatiivsel positsioonil, kuna sotsioloogidele on selge, et teooriate alamääratuse tõttu faktidest tehakse teooriavalik mitte tegelikkuse andmetele, vaid sotsiaalsele konventsioonile tuginedes. Kuid samas eeldatakse Woolgari järgi, et on valmis teoreetilised alternatiivid, valmisrepresentatsioonid, mille vahel peavad eri kogukondadesse kuuluvad teadlased valima. Edasi minnes leiab Woolgar irooniliselt, et sotsioloogidel on ka valmiskujutlus sellest, mis on teadus, kes on teadlane, valmiskujutlused kultuuridest, kogukondadest, kes tegelikkust vahendavad. Iroonia tipuks peab Woolgar seda, et varjatult eeldab mediatiivne positsioon sama tegelikkust, millest on erinevad representatsioonid.³⁹

³⁸ Vt. Woolgar 1983, p. 243.

³⁹ Vt. Woolgar 1983, p. 251. Vt. ka Harré ja Krauszi ontoloogilise sõltumatus teesi — see eeldus teebki võimalikuks relativismi kasutamise seletuseks. Endastmõista ei eelda relativism siin “valmis maailma” metafüüsilist realismi, vaid kõnealune *samasus* tehakse kindlaks ikkagi kontekstis, seletusülesandest lähtuvalt.

Woolgar leiab, et kuigi tugev programm jõuab arusaamisele, et teadus põhineb konventsioonidel, jäädakse ikkagi teadusest tuntud meetodite juurde ning olulisi nihkeid võrreldes asümmeetrilise, mertonliku teadussotsioloogiaga ei ole:

“Oluline on, et tugeva programmi järgimine tähendab seda, et oma püüdes teadust mõista jääme seotuks ühe eriliselt teadusliku mõistega — see on seletus. Pole raske märgata sarnasust mertonliku ja tugeva programmi lähenemise seletuskeemides. “Sotsiaalsed huvid” võtavad endale “sotsiaalsete normide” koht, muus jääb seletuse vorm olemuselt muutu-matuks.”⁴⁰

Erinevalt traditsioonilisest teadusmetodoloogias ei seleta tugev programm teadust selle seesmise loogika kaudu, vaid redutseerib teaduse teadlaste sotsiaalsetele huvidele. Woolgari meelest on see sama ilmne, ehkki teistpidine asümmeetria. Tugeva programmi peamine viga on Woolgari meelest aga enesekohasuse puudumine ning seega ebajärjekindlus relativismis.

Woolgari enda konstitueerivalt positsioonilt lähtudes tuleb teostada inversioon, vaadata representatsiooni uurimisobjekti genereerivana. Nõnda ei ole sotsiaalsel võrgustikul mitte ainult vahendaja, vaid ka objektide generaatori roll. Seda ei tohi ära unustada ka sotsioloogilises analüüsis, järjekindluse mõttes tuleb hoiduda mitterefleksiivsest representatsioonismist.⁴¹ Refleksiivsuse põhisisu määratlevad Woolgar ja Ashmore järgnevalt:

“Refleksiivsuse üldine probleem ilmneb teaduse sotsiaalsete uuringute eriosas niipea, kui jõutakse äratundmisele, et sama lähenemine on rakendatav ka teadusliku teadmise sotsioloogia poolt loodud teadmisele. Selle määrajad, tulemused, vaa-tekohad ja nii edasi on ise erinevate sotsiaalsete protsesside kontingentsed produktid.”⁴²

Kuigi refleksiivistlikule positsioonile asudes ütleavad Woolgar ja Ashmore, et neil ei ole kavatsust relativismi järjekindluse

⁴⁰ Woolgar 1988a, p. 50–51.

⁴¹ Vt. Woolgar 1988a, p. 93.

⁴² Woolgar & Ashmore 1988, p. 1.; Woolgar 1988b.

probleemi mingil viisil lahendada, sest kuivõrd saab üldse mingit probleemi lahendada, kritiseerivad nad teadusliku teadmise sotsioloogiat, kuna see lubab relativismi teadlaste teadmise tootmise seletuse tasemel, kuid jääb realistlikuks omaenda uurimistegevuse tasemel.⁴³

Samas seoses küsib Woolgar vastuses Harry Collinsi ja Steven Yearley arvustusele, milles viimased nimetavad refleksivismi postrelativistlikuks:

“Millal me siis viimaks relativismini jõudsime?”⁴⁴

Woolgari meelest tuleb relativismiga alles alustada. Ta paneb ette nn. uued kirjanduslikud vormid, milles refleksivsuse teenistusse on rakendatud ka autori *alter ego*, häääl, mis muidu sõna ei saa ja maha surutakse. See n.-ö. teine häääl peab osutama põhihääle poolt esitatavale representatsioonismile, küsima, mis on parasjagu väidetava genereeriv alus.⁴⁵

Põhimõtteliselt, tunnistab Woolgar, sobib refleksivsusega ka Pariisi koolkonna, Latouri ja Calloni semiootiline võrk, milles saavad “sõna” ka mitteinimlikud “tegijad” ehk aktandid, uurimisobjektid ja vahendid, mis on seotud ühtsesse uurimisvõrku. Niisuguses võrgus pole inimesel enam representeerija privilegeeritud positsiooni. Viimasele seisukohale võib küll lihtsalt vastu vaielda, küsides, kes valib välja aktandid ja kes esitab nende teksti? Kas aktantvõrgustik pole midagi nukuteatriladset?

Woolgar püüab edendada järjekindlat relativismi, relativismi regress teda ei hirmuta. Tema meelest kuulub relativismi regressi probleem n.-ö. valemite, regulaarsuste maailma, traditsioonilise, modernistliku teadusliku mõtlemise maailma, mis refleksiviste ei huvita. Neid huvitab müütide ja tavade, kindlate aluste lammutamine:

⁴³ Vt. Woolgar & Ashmore 1988, p. 4.

⁴⁴ Woolgar 1992, p. 330.

⁴⁵ Vt. nt. Woolgar & Ashmore 1988, p. 1–13.

“Refleksiivsus ja aktantvõrgustiku teooria pakuvad praegu ortodokssete eelarvamuste ja oletuste edasise vaidlustamise võimalusi.”⁴⁶

Ometi on refleksivismis eeldusena varjul vastuoluline tingimus: refleksiivsus töötab, kui refleksivism ei tööta. Nimelt eeldab järjekindel refleksivism lõpmatut hulka refleksioone, lõpmatut mitmehäälsust uutes kirjanduslikes vormides. Woolgari juhtumiuuringutes ei esine üle kahe hääle, mitmes töös kõneleb aga Steve Woolgar ühehäälselt täie veendumusega oma vaadete õigsuses, ilma mis tahes enesepeegelduseta.⁴⁷

3.2. Sümmetrism

Pariisi koolkonna sotsioloogid Bruno Latour ja Michel Callon peavad tugevat programmi ja sotsiaalkonstruktivismi ehk Edinburghi ja Bathi relativismi ebajärjekindlaks: tugeva programmi sotsioloogia taandab teadmise sotsiaalsele ümbruskonnale, nihutab fookuse üksnes looduselt ühiskonnale, kuid just see ei ole Latouri meelest sümmeetria. Samas pole Latour rahul ka ühiskonna ja ideoloogia käsitusega teadusliku teadmise sotsioloogias. Teadmise seletamine ühiskondliku tausta kaudu oleks õigustatud kui “... me võiksime panna huvid ühiskondlike rühmade arvele, kui meil oleks olemas üldine kujutus sellest, mis rühmad need on, millest ühiskond koosneb, või isegi sellest, milline on inimese loomus.”⁴⁸ Kuid Latouri meelest kasutatakse anglo-ameerika teadusliku teadmise sotsioloogias ideoloogia, ühiskonna ja huvide mõisteid väga mitmetähenduslikult. Teiseks, rõhutab Latour, ei suuda tugev programm ületada klassikalist sisu-konteksti dualismi — sisu seletatakse konteksti kaudu, ent kas suudame tegelikult sisu kontekstist eristada?

⁴⁶ Woolgar 1992, p. 339.

⁴⁷ Isegi ülalviidatud refleksivismi-kogumikus sisalduv Woolgari artikkel etnograafilisest meetodist on midagi muud kui *uued kirjanduslikud vormid*, artiklile järgneb vaid lühike toimetajakommentaar. Vt. Woolgar 1988b, p. 14–34.

⁴⁸ Latour 1983, p. 144.

Nii leiab Latour, et lisaks nn. sotsiaalsele pöördele tuleb teadusuuringutes teha teine pööre, et panna maksma tõeline sümmeetria. See seisneb 90-kraadises nihkes tugeva programmi sümmeetria teesi suhtes. Tulemuseks on teine sümmeetriaprintsiip, mis nõuab looduse ja ühiskonna käsitlemist ühetaoliselt.⁴⁹ Latouri põhjendus on see, et loodus ja ühiskond pole ontoloogiliselt erinevad:

“Me elame Ühiskonnas, mida me pole teinud ei individuaalselt ega kollektiivselt, ja Looduses, mis pole meie loodud.”⁵⁰

Üht ei saa kasutada teise seletamiseks:

“Ühiskonda ei saa kasutada teaduse praktika seletamiseks ja loomulikult ei saa selleks kasutada Loodust, kuna nad mõlemad on teadusetegemise ja tehnoloogia praktika tulemus.”⁵¹

Latour süüdistab briti sotsiolooge selles, et inimene on võetud teaduse seletusel keskmeks, kuid ignoreeritakse uurimisobjekte, tehnikat ja tehnoloogiat. Pariisi koolkonna nägemuses on teaduslik tegevus tegude ahel, millesse on haaratud nii inim- kui ka mitteinimressurss. Ahelas, mis kuuluvad suurematesse võrgustikesse, on kõik lülid ühetaolised, nende identsus kujuneb vastastikuse registreerimise ja tõlkimise käigus.⁵² Siin pole enam teadmise sisu ja selle konteksti, sotsiaalse keskkonna eristamist. Louis Pasteuri avastatud mikroob kuulub samasse võrgustikku Prantsusmaa farmerite, tuhandete siberi katku ohus veiste, Pasteuri labori ja Pasteuri huvidega.⁵³ Pasteuri teeb Pasteuriks see, et ta on suuteline tõlkima farmerite huvi oma huvi keelde ja tagasi farmerite huvi keelde: ta annab farmeritele uue sotsiaalse tegelase — mikroobi — ja ka viisi sellest vabanemiseks. Kuid mikroob ei ole Latouri

⁴⁹ Vt. Latour 1992, p. 279.

⁵⁰ Latour 1992, p. 281.

⁵¹ Latour 1992, p. 281.

⁵² Latouri mõistevõrgu mõisteid võib sotsioloogia traditsioonilisse keelde ligikaudselt tõlkida järgnevalt (esitan selguse huvides ingliskeelsed mõistepaarid): “actant” – *actor*, “actant network” – *social relations*, “translation” – *proof, data*. Vt. Callon & Latour 1992, p. 347.

⁵³ Vt. Latour 1988.

järgi vähem sotsiaalne faktor kui kogu Prantsusmaa hügienistide liikumine. Avastatud mikroob teeb võimalikuks koloniaalvallutused ilma eluohtlike infektsioonideta, maailmasõja välikirurgia, toiduainetööstuse tormilise edenemise. Seega annab Pasteur oma avastusega juurde ühe sotsiaalse aktandi, Pasteur toodab ühtaegu nii teadmist kui ka selle ümbruskonda. Samas on Pasteur mikroobi eestkõneleja ning ainsa tõlkijana langeb talle suur vastutus. Latouri süüdistatakse sageli teadlastele liiga suure võimu andmises looduse eestkõnelejatena. Samas, kui pidada silmas vastastikuse tõlke printsiipi, kuulub ka teadlasest tõlkija võrgustikku ning ta määratletakse teiste võrguosade poolt, ta pole looduse sõltumatu esindaja.

Latouri ja Calloni sümmetrismi võib tõlgendada ka nii, et asjadest saavad uurimisobjektid, kui neid objektidena käsitletakse, nõnda saab ka teadusest sotsiaalse uurimise objekt, kui teadust hakatakse käsitlema sotsiaalse uurimise esemena, kuigi Latour ega Callon ei esita sotsiaalseid teadmiskäsitusi.

Latour kujutab teaduslikku tegevust kahenäolise Janusena, kelle vasakule pööratud näopool vastab nn. loodusteaduslikule realismile ning parem pool sotsiaalsele realismile.⁵⁴ Loodusteadusliku realismi näopool kujutab mineviku teadust, seda, mida me arvame loodusteaduste alusel kindlasti teadvat. Sotsiaalse realismi pool kujutab "lõiketerateadust", mis on parasjagu aktuaalne, vaieldav, vastuoluline, mille juures me saame seletuse rajada vaid väidete sotsiaalsele ümbruskonnale. Siinjuures rõhutab Latour, et sümmetrism ei tähenda loodusteadusliku ja sotsiaalse realismi vaheldumist, vaid et loodus ja ühiskond on ühe kindla tegevuse, võrgustiku ehitamise kaksiktagajärged.

Siin avaldub ka sümmetrismi regress, nagu sellele on viidanud Collins ja Yearley, kelle järgi ka aktantvõrgustiku teooriat ennast tuleks käsitleda kahenäolise Janusena, mingist sootuks uuest vaatekohast ja seda vaatekohta omakorda järgmisest vaatekohast jne. Tundub, et järjekindla relativismi katsed viivad vältimatult regres-

⁵⁴ Vt. Latour 1987.

si. Latouri sümmeetria töötab juhtumiuuringutes vaid eeldusel, et sümmetrism, regress, ei tööta.

3.3. Sotsiaalrealism

Bathi relativistid Harry Collins ja Steven Yearley nimetavad katseid saavutada järjekindlat positsioonirelativismi sarnaselt tänavakangelaste julgusproovimänguga, mida inglise keeles *chicken*'iks kutsutakse, epistemoloogiliseks *chicken*'iks⁵⁵. Collins'i ja Yearley arvates viib Woolgari refleksivism otseteed relativistlikku regressi ja skeptitsismi ning ringiga jõuab regressi ja skeptitsismi ka Latouri sümmetrism.⁵⁶ Nii leiavad Collins ja Yearley, et sotsioloogiline relativism muutub järjest radikaalsemaks, käimas on epistemoloogilise "kana" mäng selle peale, kes on kõige järjekindlam relativist, kes teab kõige vähem midagi kindlat millegi kohta ja kõige enam sellest, mis on üldse *midagi teada*.

Erinevalt säärastest epistemoloogilise "kanavõidujooksu" võitmise katsetest tunnistavad Collins ja Yearley, et relativismi järjekindluse argumenti ei saa tõsiselt võtta, kuna seda ei saa põhimõtteliselt kunagi kummutada. Refleksivist Woolgar heidab relativistlikule teadmissotsioloogiale ette seda, et loodusteaduslik teadmine taandatakse teadmisele ühiskonnast, kuid sealjuures ei reflekteerita oma ühiskonnateadmist. Tõepoolest nii, ent Collins ja Yearley küsivad omaltpoolt, et kas pidev reflekteerimine selle üle, mis on parajasti *midagi teada*, ei jäta vastamata sügavamaid ja fundamentaalsemaid küsimusi:

"Refleksivistid nõuavad oma töös järjekindlust; oma kirjutistes püüavad nad seda tuletada teatavast fenomenoloogilisest hüppest mitte sotsiaalse teadusliku teadmise, vaid teadmise uurimisse *per se*. Woolgar püstitab selle küsimuse oma "Probleemina" ... Woolgari jaoks puudutab Probleem tühistatavat, määramatut ja mittedemonstreeritavat seost, millega

⁵⁵ "Chicken" on mäng, mille sisuks on tänava ületamine kihutavate autode ees — võidab see, kes julgeb viimasena teele söösta ja ühtlasi viimasena tee ületab. Varasemad teeületajad on argpüksid ehk "chickens".

⁵⁶ Vt. Collins & Yearley 1992, p. 302.

teadmise objektid on seotud meie väidetesse nende objektide kohta. Kuidas me teame, et kromatograaf representeerib kemikaali, et küsitletava vastus representeerib tema hoiakut, et kujutis teleskoobis representeerib maailma, mida ta teleskoobi kaudu kujutab? Probleem on seega "üldine ja lahendamatu teadmise probleem".⁵⁷

Collins ja Yearley teevad omaltpoolt selgelt vahet epistemoloogilise relativismi ja metodoloogilise relativismi vahel. Kui esimesest võib selle vastuolulisuse tõttu lahtigi öelda, siis ei tähenda see sotsioloogidest empiirikute meelest veel seda, et nende meetod praktikas, empiirilistes juhtumiuuringutes ei tööta. Epistemoloogilise relativismi ebajärjekindlus avaldub Collinsi meelest eriti Bloori tugeva programmi kahes teesis, põhjuslikkuse ja refleksiivsuse teesis, millest Collins peab paremaks loobuda.⁵⁸ Bloori põhjuslikkuse tees lubab arvestada iga liiki teadmise põhjusi, s.o. nii empiirilisi kui ka sotsiaalseid, loodusest kui ka ühiskonnast lähtuvaid piiranguid. Collins soovib empiirilise elimineerida, kuna ligipääs sellele on nagunii sotsiaalselt vahendatud:

"Kui kultuurid erinevad oma maailmatajumiste poolest, siis ei saa nende tajumisi ja kasutusi täienisti seletada osutusega sellele, mis maailmas tegelikult on."⁵⁹

Bloori refleksiivsuse teesi peab Collins paralüseerivaks.⁶⁰ Refleksiivsuse rõhutamine järjekindluse sildi all viib relativismi regressi. Collins leiab samas seoses relativismi paradoksaalsusega:

"Siin ei taha ma siiski relativismi kaitsta. Ma ei taha rääkida sellest, mis on olemas looduslikus maailmas, ega ka sellest, kuidas me oma teadmisi selle kohta põhjendame. Ontoloogia ja epistemoloogia ei ole selle artikli aine, aineks on sotsiaalteaduse metodoloogia. Ma püüan näidata, et teaduse sotsiaalse uurimise korralik meetod toob kaasa selle, et looduslikule maailmale — vastandatuna sotsiaalsele maailmale — läheneb

⁵⁷ Collins & Yearley 1992, p. 307, sisaldab viiteid artiklile: Woolgar 1983, p. 240–242.

⁵⁸ Vt. Collins 1981, p. 215.

⁵⁹ Collins 1985, p. 16.

⁶⁰ Vt. Collins 1981, p. 215.

radikaalse programmi pooldaja relativistlikult, isegi kui relativistlik epistemoloogia kõrvale jätta.”⁶¹

Iseasi on see, kas relativism epistemoloogias peab vältimatult olema ebajärjekindel ja paradoksaalne. Collinsi empiirilist relativismi võib näiteks kõrvutada Margolise kitsendatud epistemoloogilise relativismiga, mille eesmärgiks pole mitte arvamuste, väidete ja teooriate relativeerimine, vaid erinevate taustsüsteemide olemasolu tunnistamine. Collins eemaldub siiski oma esialgsest kavatsusest piirduda metodoloogilise relativismiga ja teeb epistemoloogilise ettekirjutuse:

“Me peame kõrvaldama oma loomupärase hoiaku loodusliku maailma suhtes siis selleks, et märgata, mil viisil see on konstrueeritud ja interpreteeritud. Me peame kõrvaldama tavamõtlemisele omase ja ka filosoofilise vaate teadusele, mis annab meile kindlustunde teadlaste loodusega-tegelemise suhtes. Mida meil vaja on, see on radikaalne kindlusetus selles, kuidas looduse kohta midagi teatakse. See radikaalne kindlusetus on relativism.”⁶²

Radikaalse kindlusetuse, teisisõnu antifundatsionalismi saavutamine tähendab Collinsi järgi mitte ignorantst, vaid esmalt tähenduste mõistmisele jõudmist teadmise vahetu loomise kontekstis, juhtumiuuringu käigus, ja siis teisel astmel selle sulgudesse võtmist, äraunustamist, et märgata, kuidas teadlased nagu antropolooigi uuritavad pärismaalasedki järgivad hulka endastmõistetavaid, teadvustamata reegleid, sooritavad teatavaid protseduure, mille tähendus on konstrueeritud ainult antud konteksti jaoks. Samas ei tohi sotsioloog lahustuda uuritavas kontekstis, ta ei tohi muutuda pärismaalaseks.⁶³

Empiirilises sotsioloogias rakendatakse nn. tasemete vaheldamist või vahetamist, et eristada erinevaid osutuskeeme, meie ja nende omi. Nii paneb ka Collins oma empiirilises relativismipro-

⁶¹ Collins 1981, p. 216.

⁶² Collins 1983, p. 91.

⁶³ Vt. Collins 1983, p. 92–93.

rammis (EPOR)⁶⁴ ette rakendada relativismi uuritava loodusteaduse suhtes ning sotsiaalset realismi omaenda ühiskonnamudelite suhtes:

“Ma hakkan aru saama, et see on ebatavaline vaatekoht — mõned isegi leiavad selle šokeeriva olevat. See mitte ainult et ei eita praegu moodsa refleksiivsuse tähtsust, vaid pöörab ümber ka tunnustatud tarkuse selle kohta, kust kindlust ja reaalsust leida. Minu soovitus on käsitleda sotsiaalset maailma kui reaalsust ja kui midagi, mille kohta meil võib olla kindlaid andmeid, kuid samas peaksime looduslikku maailma suhtuma kui millessegi problemaatilisse — pigem kui sotsiaalsesse konstrukti kui millessegi reaalsesse.”⁶⁵

Vaheldamine võib toimuda enamagi arvu tasemete vahel. Siis on juba tegemist vaheldamise ja metavaheldamisega.⁶⁶

Tasemete sissetoomisega elimineerib Collins lihtsate paremusotsustuste probleemi, kuna metatasemel on lubatav teha eelistusi ühe või teise uuritava programmi suhtes. Metatasemelt on ka kriitika, seega igasugune normatiivsus lubatav ning nõnda ei tee relativism vastupidiselt sagedastele süüdistustele teadussotsioloogiat teaduspoliitiliselt paralüseerituks. Relativistlikest juhtumiuuringutest võib teha poliitilisi järeldusi, kuigi need ei sisaldu iseenesest metodoloogiliselt neutraalsetes uuringutes.

4. Kas me oleme kunagi järjekindlad olnud?⁶⁷

Kas järjekindlus on relativismis üldse võimalik? Teadusliku teadmise sotsioloogia relativismi järjekindluse probleem avaldub kahel erikujul, üheltpoolt relativismi regressi ja skeptitsismi probleemina ning teiselt poolt relativismi mõningase absolutismi lubatavuse, s.o. objektivismi, universalismi või fundatsionalismi probleemina.

⁶⁴ EPOR – *empirical programme of relativism in the sociology of scientific knowledge*.

⁶⁵ Collins 1981, p. 216–217.

⁶⁶ Vt. Collins 1983, p. 85–113; Collins 1992, p. 301–302.

⁶⁷ Siin on tegemist 1993. aastal ilmunud Latouri raamatu *We have never been modern* pealkirja parafraseeringuga.

Edinburghi ja Bathi relativistid Bloor ja Collins lubavad mõningast absolutismi, Bloor teadmise empiiriliste piirangute, materialismi ehk objektiivsuse mõttes üheltpoolt ning sotsiaalsete piirangute, inimtegevuse (mängu)reeglite mõttes teiselt poolt. Collins piirdub sotsiaalsete normidega, taandades teadmise seletamise teadlaskonna sotsiaalsetele suhetele. Täpselt, tasemetega piiritletud relativismis näevad nii Bloor kui ka Collins võimalust vältida järjekindluse ja seega ka enesekummutamise probleemi.

Woolgar ja Latour seevastu rõhutavad relativismi kui relativismi järjekindluse nõuet, vajadust vabaneda igasugusest absolutismist, kehtestada teadmise seletamisel ometi kord tegelik relativism. Ometi ei ole nende empiirilistes uuringutes seesugust regresseeruvat relativismi.

Kokkuvõtteks võib tõdeda, et viimast liiki, nn. positsiooni-järjekindlusele pretendeeriv relativism viib relativismi vältimatult regressi ja seega skeptitsismi. Niihästi Latouri kui ka Woolgari empiirilised programmid töötavad vaid tänu varjatud eeldusele, et järjekindel relativism ei tööta. Sümmeetria Latouri käsituses töötab eeldusel, et sümmetrism ei tööta. Woolgari refleksiivsus töötab varjatud eeldusel, et refleksivism ei tööta. Kui siin pole vastuolu, mis see siis on? Ilmneb, et mida järjekindlam, seda järjekindlusetum on relativism. Et relativismist teha tulemusrikas programm, tuleb relativismi piirata, nagu soovivad Margolis ning Harré ja Krausz. Piiratud relativismiga on tegu teadussotsioloogia nn. tugevas programmis ja eeskätt empiirilise relativismi programmis, milles Collins toob sisse tasemetevahelise ebajärjekindluse lubatavuse. Iseküsimus on see, kas empiirilise relativismi programmi sotsiaalreduksionism võimaldab teadust adekvaatselt seletada. See on juba omaette arutlusteema. Ent relativismi järjekindluse probleemi käsitluses on Collins — ka koos Yearleyga — veenvalt näidanud, et relativismi regress pole vältimatu, kui relativismi piirata tasemetel või tasemetega, lubades epistemoloogilist ja metodoloogilist relativismi, kuid välistades ontoloogilise ja paremusotsustusliku relativismi.

Kirjandus

- Barnes, Barry & Bloor, David 1982. Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge. In: M. Hollis & S. Lukes (eds.) 1982. Rationality and relativism. Oxford: Blackwell, 21–47.
- Bernstein, Richard J. 1983. Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis. Oxford: Blackwell.
- Bhaskar, Roy 1978. A Realist Theory of Science. 2nd ed. Sussex: The Harvester Press, N. J.: Humanities Press.
- Bloor, David 1991. Knowledge and Social Imagery. 2nd ed. London, Chicago: Chicago University Press.
- Collins, Harry 1981. What is TRASP? The Radical Programme as a Methodological Imperative. *Philosophy of the Social Sciences*, 11, 215–224.
- Collins, Harry 1982. Special Relativism — The Natural Attitude. *Social Studies of Science*, 12, 139–143.
- Collins, Harry 1983. An Empirical Relativist Programme in the Sociology of Scientific Knowledge. In: K. D. Knorr-Cetina & M. Mulkay (eds.). Science Observed: Perspectives in the Social Study of Science. London: Sage Publications, 85–114.
- Collins, Harry 1985. Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice. London, Beverly Hills, New Delhi: Sage Publications.
- Collins, Harry & Yearley, Steven 1992a. Epistemological Chicken. In: A. Pickering (ed.). Science as Practice and Culture. Chicago: The University of Chicago Press, 301–326.
- Collins, Harry & Yearley, Steven 1992b. Journey Into Space. In: A. Pickering (ed.). Science as Practice and Culture. Chicago: The University of Chicago Press, 369–389.
- Harré, Rom & Krausz, Michael 1996. Varieties of Relativism. Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell.
- Hesse, Mary 1980. Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science. Brighton, Sussex: The Harvester Press.

- Hollis, Martin 1982. The Social Destruction of Reality. In: M. Hollis & S. Lukes (eds.) 1982. *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell, 67–86.
- Knorr-Cetina, K. D. & Mulkay, M. 1983. *Science Observed: Perspectives in the Social Study of Science*. London: Sage Publications.
- Lakatos, Imre 1971. History of Science and Its Rational Reconstructions. In: R. C. Buck & R. S. Cohen (eds.). *Boston Studies in the Philosophy of Science*. Vol. VII. Dordrecht: D. Reidel, 91–136.
- Latour, Bruno 1983. Give me a Laboratory and I will Raise the World. In: K. D. Knorr-Cetina & M. Mulkay. *Science Observed: Perspectives in the Social Study of Science*. London: Sage Publications, 141–170.
- Latour, Bruno 1987. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Latour, Bruno 1988. *Pasteurization of France*. Translated by A. Sheridan & J. Law. Cambridge, Mass., London, England: Harvard University Press.
- Latour, Bruno 1992. One more turn after the Social Turn ... In: E. McMullin (ed.). *The Social Dimension of Science*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 274–294.
- Latour, Bruno & Woolgar, Steve 1979. *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills, Cal.: Sage Publications.
- Latour, Bruno & Callon, Michel 1992. Don't Throw the Baby Out with the Bath School! A Reply to Collins and Yearley. In: A. Pickering (ed.). *Science as Practice and Culture*, Chicago: Chicago University Press, 343–368.
- Margolis, Joseph 1986. *Pragmatism Without Foundations. Reconciling Realism and Relativism*. Oxford: Blackwell.
- Margolis, Joseph 1997. Objektivism ja relativism. *Akadeemia*, 1997, 4, 808–830.
- Newton-Smith, W. 1982. Relativism and the Possibility of Interpretation. In: M. Hollis & S. Lukes (eds.). *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell, 106–122.

- Papineau, David 1987. Reality and Representation. Oxford: Blackwell.
- Putnam, Hilary 1982. Why reason can't be naturalized. *Synthese*, 52, 1982, 3–23.
- Woolgar, Steve 1983. Irony in the Social Study of Science. In: K. D. Knorr-Cetina & M. Mulkay (eds.). Science Observed: Perspectives in the Social Study of Science. London: Sage Publications, 239–266.
- Woolgar, Steve 1988a. Science: the Very Idea. Chichester, Sussex & London: Ellis Horwood & Tavistock Publications.
- Woolgar, Steve & Ashmore, Malcolm. 1988b. The Next Step: An Introduction to the Reflexive Project. In: S. Woolgar (ed.). Knowledge and Reflexivity. London: Sage Publications, 1–14.
- Woolgar, Steve 1992. Some Remarks about Positionism: A Reply to Collins and Yearley. In: A. Pickering (ed.). Science as Practice and Culture. Chicago: The University of Chicago Press, 327–342.

Sundimine võõrastes politeiades*

Eero Loone

§ 1

Analüüsime alustuseks järgmist küsimust:

(Q1) Kas poliitiliselt on õigustatud riigi *A* tegutsemine riigis *B* ilma riigi *B* nõusolekuta?

Ühe riigi tegutsemine teises riigis kujutab endast vahelesegamist teise riigi ellu. Vahelesegamist saab õigustada erinevatesse motivatsiooniliikidesse kuuluvate kaalutluste abil. Nii on vahelesegamist võimalik õigustada, lähtudes *religioosetest* põhjendustest. Kuigi üldreeglina ei luba rahvusvaheline tava religioosse vahelesegamisõigustuse kasutamist, ei allu mõned riigid (näiteks Iraan) vahetevahel sellele tavale.¹ Kaasaja inimkond ei tunnusta ka *esteetilisi* vahelesegamisõigustusi.

Juriidiliselt on vastus küsimusele (Q1) ühene. Iga iseseisva riigi jaoks on lubamatu teise riigi vahelesegamine esimese riigi ellu ilma esimese loata. Säärane vahelesegamine samastub sõjategevuse alustamisega ja kuulub agressioonide kategooriasse. Makstab tähele panna, et riik võib anda nõusoleku vahelesegamiseks oma ellu osaluse kaudu rahvusvahelistes organisatsioonides. ÜRO või OECD liikmesriigid on endale võtnud kohustuse vastata järel-

* Käesolev artikkel sisaldab tulemusi uuringutest, mis sooritati Eesti Teadusfondi uurimistoetuse nr. 2365 abil ja samuti ülikooli filosoofia osakonna teadusteema TUFLFI001SO piirides.

¹ Ainukehtiva maailmareligiooni puudumise tõttu pole religioosne vahelesegamisõigustus mõistuspärane ehk ratsionaalne. Tülide piiramise otstarbel pole see ka mõistlik.

pärimistele inimõiguste temaatika raamides. Seaduste sisu õigustamine juriidilises arutelus toimub reeglina viitega kõrgema taseme (loogiliselt eelnevatele) seadustele. Kõige kõrgema taseme seaduste (näit. konstitutsioonide) sisuline õigustamine saab aga toimuda viitega millelegi välisele (loomuõigusele, jumala tahte, poliitilisele kokkuleppele jne.) inimeste genereeritud seaduste suhtes, seega millelegi välisele juriidilise ehk õigusliku valdkonna suhtes.

Moraaliargumentatsioon on mõistuspärane küsida, kas seadused ise on moraalised ja kas seaduste täitmine on moraalne. Moraali alal võib eitavaid vastuseid küsimustele seaduste sisulisest õigustatusest argumenteerida, rakendades näiteks *üleskaalumise printsiipe* (ingl. k. *override principles*).² Noam J. Zohar märkis just käesolevas artiklis käsitletavaid probleeme lahendades, et nii keelud kui ka mingid keelde tasakaalustavad põhimõtted võivad esineda üleskaalumise printsiipidena (Zohar 1996, 232). Kodanikuallumatus toetub ideele, et on seadustest kõrgemaid, näiteks moraali valda kuuluvaid põhimõtteid. *Poliitilistes* õigustusarutlustes võib samuti ratsionaalselt tarvitusele võtta üleskaalumise printsiipe. Poliitika valdkonda kuulub seaduste muutmine, mistõttu seaduse olemasolu ei välista selle sisulist arutelu poliitika valdkonnas.³ Moraalne vahelesegamisõigustus ei ole muidugi piisav vahelesegamise poliitiliseks õigustamiseks. Viimane peab täiendavalt kindlasti sisaldama argumentatsiooni, õigustamaks vahelesegamist mõlema protsessiosalise jaoks (õigustamise ja poliitilise õigustamise üldkäsitluses toetun meie varasemale uurimusele (Loone 1995)).

Loata *vahelesegamine* (ingl. k. *intervention*) on Locke'i mõttes ilmselt sõjaseisund ning tähendaks piisavate üleskaalumis-

² Kirjanduse valdava ingliskeelsuse tõttu lisan vahetevahel silmaspeetud ingliskeelseid termineid, kergendamaks eesti lugejale edasist tutvumist problemaatikaga ja ootuses, et edaspidi leitakse paremad vasted.

³ Juriidilises valdkonnas on muidugi ratsionaalne arutada võimalust vastuolulisi seadusi muuta.

printsipiide puudumisel riigi *A* poolt ebaõiglast sõda.⁴ Laias mõttes on ka sõda vahelesegamine, samuti röövkäik. Sõja puhul tekitab riik *A* riigis *B* viimase likvideerimise või muutmise eesmärgil, samuti viimase staatuse muutmise eesmärgil (näiteks muutmaks riiki *B* kolooniaks või klientriigiks). Röövkäigu puhul viiakse midagi riigist *B* riiki *A*, olgu varandust või inimesi. Vahelesegamise puhul kitsamas mõttes sooritatakse riigi *B* sees toiminguid, muutmata selle riigi poliitilist režiimi, seadusi. Esitame nüüd küsimuse (*Q1*) uuel kujul:

(*Q2*) Kas poliitiliselt on õigustatud riigi *A* vahelesegamine riigis *B* ilma riigi *B* nõusolekuta?

Võtame lähtealuseks reaalse juhtumi. Vietnami sissetung Kampucheasse asendas selles riigis hästiorganiseeritud massimõrvade, -orjuse ja pärisorjuse süsteemi hobbes'ilikult õigustatud absoluutse monarhiaga. See monarhia säädistati sissetungijate riigi sõltlaseks, klientriigiks. Vahelesegamise tulemuseks oli niisiis koloniaalsituatsioon Kampucheas ja massimõrvade lõpetamine.⁵ Kolonialism on viisiks hakkama saada ülesandega mõnesid inimõiguste tooreid rikkumisi kõrvaldada. Nii rahuldab kolonialism üht Hobbesi–Locke'i traditsiooni kohast riigi olemasolu õigustamise kriteeriumi. Teatavasti õigustab see traditsioon riiki legitiimse vägivallaorganisatsioonina, kuid seda vaid juhul, kui riigi otsarbeks on vastava ühiku elanike elu kaitsmine. Samal ajal rikub kolonialism viidatud traditsioonis riigi õigustamise teist alust — ühiskondlikku lepingut. Viimase puudumine tähendas Locke'i järgi teatavasti sõjaseisundit, nimelt valitsejate ning rahva vahel.

⁴ Nende printsipiide teooria on loomulikult pärit Locke'ilt, mitte Leninilt. Ebaõiglase sõja mõiste oli samuti olemas enne Leninit. Meie vaneima lugeja jaoks tuleb seda asjaolu rõhutada.

⁵ Ei puutu asjasse, kas Pol Pothi valitsus oli Hiina Rahvavabariigi klientiks ja seega koloniaalvahekorras. Vaevalt, et punased khmerid olid kellegi teise koloniaaladministratsiooniks. Ei puutu ka asjasse, kas Pol Pothile eelnenud valitsus oli koloniaalsõltuvuses USA-st või mitte. Ühe koloniaalvõimu asendamine teisega on Locke'i mõttes samuti sõjaseisundis olemine.

Nende ridade autor ei ole kolonialismi kaitsja, vaid selle vastane. Aga kolonialism pole käesoleva artikli aineseks. Toodud näite eesmärgiks oli osutada õigustuskriteeriumide konfliktit või-malusele kindla juhtumi käsitlemise kaudu ning nii kõigepealt teed näidata probleemi püstitamise suunas. Vietnami sissetung punaste khmeride Kampucheasse rikkus selgelt riigi suveräänsust, aga päästis samal ajal sadade tuhandete, võib-olla isegi miljoni inimese elu.

Mida pidada nõusolekuks? Selleks võib olla eksplitsiitne palve, otsene tellimus riigile *A* riigilt *B*. Selleks võib olla riigi *B* luba, vabatahtlik (mittepealesunnitud) jaatav vastus riigi *A* ettepanekule sooritada riigis *B* teatavaid toiminguid. Nõusolek on ka vaikiv või avaldatud heakskiit *post factum*, mis jällegi peab olema vabatahtlik (ja hoopiski mitte "vabatahtlik").⁶ Muuseas, võib esineda juhtumeid, kui riik ei suuda kontrollida mõnda osa oma territooriumist, millel pannakse toime metsikusi. Riik võib hea meelega näha, et keegi tuleb appi, kui ta ise ei jõua abi õigeaegselt kutsuda või näiteks mingitel sisepoliitilistel põhjustel ei saa seda teha.

Nõusolekuga seoses kerkib üles veel rida probleeme, millest mõningaid ma siin vaid mainin, neid lahendamata. Nii peab nõusolek olema legitiimne, mis võib tähendada enamasti kui protseduurilist korrektsust. Legitiimse riigi puhul on see lihtsalt lahendatav, mittelegitiimse riigi puhul on asjaolud keerukamad. Maksab eristada ka riigi ja rahva nõusolekut. Rahvas võib mõistlikult ja mõistuspäraselt (ning hoopiski mitte ainult ja ainult kire mõjul) nõustuda näiteks niisuguse välisinterventsiooniga, mis päästab selle rahva mõrtsukate ja röövlaste hirmuvalitsusest. Võimalik, et midagi säärast toimus mõni aeg tagasi Liibanonis.

⁶ Kuidas kindlaks teha tegelikku vabatahtlikkust, see on epistemoloogiline küsimus. Käesolev arutelu kehtib ka siis, kui tegemist oleks mitte-reaalse eeldusega. Antud küsimusele vastamine ei ole mitte alati võimalik. Ühelgi 1940. aastal Eesti Vabariigis diplomaatiliselt esindatud riigil ei tekkinud kahtlust Eesti Nõukogude Liiduga ühendamise mittevabatahtlikkuses.

Inglise keeles on kasutusele tulemas sõna “polity”, vältimaks ja osaliselt asendamaks sõna “state” (“riik”). “Polity” ei tähista kunagi ainult ja ainult riigi “aparaati”, vastandatult riiki elanikele, vaid mõlemat koos poliitilise režiimiga (sellega, kuidas poliitikat tehakse). Minu artikli seisukohalt on oluline režiimi ja riikliku üksuse eristamine; lähemalt sellest eristamisest vt. minu artiklit (Loone 1995, 121–122), mille lähtekohaks on D. Eastoni (Easton 1965, 171–219), aga ka R. A. Dahli eritlused (Dahl 1989, 193–195). Parema eestikeelse väljendi puudumise tõttu kasutan siinkohal “polity” tõlkena võõrsõnalist väljendit “politeia”.

Sõna “riik” on muidugi ebamugavalt mitmetähenduslik (vrd. Scruton 1983). Kui riiki samastatakse ainult natsiooniriigiga ja polisega, siis puudusid keskaegses Euroopas riigid. Olen sellest probleemist kirjutanud hiljuti ka mujal (Loone 1997). “Riiki” kasutatakse ka vastandina “suveräänile” (riigil on kodanikud, suveräänil alamad). Sellise vastandamise suhtes on käesolev uurimus neutraalne. Kui “riiki” samastatakse riigi “aparaadiga”, siis on käesoleval juhul juttu millestki enamast.

Ka ürgühiskonnas toimus valitsemine, kuid puudus riik. Siinkohal jätan lahtiseks küsimuse, kas politeiad on võimalikud riigita. Juhul, kui nad on võimalikud, siis kehtib edasine normatiivne argumentatsioon ka sellises juhtumiliigis, samuti ürgühiskonna ühikute omavaheliste vahekordade suhtes ja riikide vahekordade suhtes mitteriigiliste valitsemisühikutega. Nii saame täiendava õigustuse ühe segase mõiste asendamiseks teise ebamäärasega.

§ 2

Keelu ühel riigil tegutseda teises riigis ilma viimase loata või-vad ehk mõnel juhtumil üles kaaluda mingid muud printsiibid. Erinevatesse riikidesse jagunenud rahvusvahelist süsteemi ei tarvitse ohustada mõne suveräänsust ülekaaluva printsiibi rakendamine mingil üksikjuhul. Niisiis on mõistlik sõnastada küsimus (Q2) ümber uueks küsimuseks:

(Q3) Kas mõnikord on poliitiliselt õigustatud riigi A vahelesegamine riigis B ilma viimase nõusolekuta?

Ülekaalumisprintsiiibi alusena tunnistatakse tänapäeva maailmas laialt väga suuri (ingl. k. *gross*) inimõiguste rikkumisi. See termin on emotsionaalselt veidi vähem laetud kui näiteks väljend "massimõrv". Termin eeldab, et on võimalik ja mõttekas eristada väga suuri inimõiguste rikkumisi suurtest ja mitteduurtest. Eristamiste puhul tuleb vahet teha kahel juhtumitüübil.

(a) "Suur" võib rakenduda juhtumite arvule. 19 miljonit inimõiguste rikkumise juhtumit on palju rohkem kui üksainus. Poliitiliselt on arvuline lähenemine mõistlik, sest poliitikas peame leidma vahendid probleemi lahendamiseks. (b) "Suur" võib tähendada ka rikkumise jämedust. Massimõrv ja räige pornograafia seadusandlik keelamine võivad kuuluda rikkumise jämeduse erinevatesse kategooriatesse.⁷ On ka võimalik, et eksisteerivad (a) ja (b) kombinatsioonid, kuigi alati ei tarvitse leiduda viisi arvutamaks, kas orjuse 5 juhtumit on suurem ja rähgem inimõiguste rikkumine kui 19 miljonit eksemplari keelatud räiget pornograafilist teost. Massimõrv on kindlasti (a) ja (b) kombinatsiooniks.

Kui vaadata sooritajaid ja ohvreid, siis jagunevad massimõrvad mitmesse kategooriasse: (A) vastaste tapmine ebaõiglase poole poolt sõjas, (B) alamate massiline tapmine valitsuse poolt (Pol Poth, Stalin, Hitler, Venemaa valitsus Tšetšeenias⁸), (C) mõne valitsuse alamate sagedane tapmine sama valitsuse teiste alamate poolt (üksikud kurjategijad, vaimsete hälvetega isikud, tulirelvade omamise piirangute puudumine), sest valitsus on oma

⁷ Mõistet analüüsides ei võta ma esialgu sisulist seisukohta, seepärast kõnelen tingimuslikult ja oletuslikult. Inimõiguslaste seas esineb kindlasti erinevaid vaateid paljudes olulistest küsimustes ja ma ei kavatse arutluse antud staadiumil põhjendada hinnanguid neile ega hinnanguid andagi.

⁸ Groznõi pommitamine õhust kuulus igal juhul kategooriasse (B), sõltumata sellest, kelle poolele selles konfliktis asuda. Kui võtta omaks Venemaa vaatekoht, et Tšetšeenia on Venemaa osa, siis on ilmselt tegemist liigiga (B), kui aga pooldada seisukohta, et Tšetšeenia/Itškeeria on oma iseseisvuse eest võitlev koloonia, siis klassifitseeruvad Venemaa mõned teod (A) alla, teised ikkagi (B) alla.

alamate kaitseks liiga nõrk, (D) nõrga valitsusega riigi alamate laialdane tapmine sama riigi alamate organiseeritud rühmade poolt (organiseeritud kuritegevus), (E) ühtede rühmituste liikmete tapmine teiste rühmituste poolt valitsuse või isegi politeia puudumisel (Somaalia). Esitatud loetelu ei ole lõplik.

Loetelu eri alajaotustesse kuuluvate rikkumiste kõrvaldamiseks vajalikud vahendid ja nende kasutamise poliitilised õigustused võivad omavahel erineda. Poliitilised õigustused toetuvad nii väärtusotsustustele kui ka teostatavusargumentidele.⁹ Juhtumil (C) on rikkumiste kõrvaldamise meetodiks vaevalt sobiv pommitamine õhust, kuid juhtumil (A) võib see olla efektiivne. Väärtusotsustusi langetatakse teatava väärtustamiseeliste kogumi piirides. Tegelikult maailma mitmekultuurilisuses võib ühise prioriteetide järjestuse puudumise tõttu praktiliselt¹⁰ mitte leiduda ühi-

⁹ Käesolev arutlus käsitleb *poliitilist* õigustamist ja niisiis *poliitilisi* argumente. Inimõiguste kontseptsioon arendati välja poliitilise käsitlusvälja osana ja kuulub õigusega poliitikasse, olemata esmajoones moraali mõisteks (Ingram 1994, 194–195). Moraali ja poliitika erinevust on rõhutanud muidu erinevatel seisukohtadel asuvad autorid, nt. (Morgenthau 1973), (Barber 1988) ja (Kekes 1993). Goodini ja Hampshire'i argumentidel moraali asjaspeutuvuse kohta poliitikas (Goodin 1992, Hampshire 1989) on mõtet, kui poliitika pole ainult ja ainult redutseeritav moraali või moraali "peal" asuv (*supervenient*). Suurte inimõiguste rikkumiste kõrvaldamine peab pealegi olema poliitiline ja sageli ka sõjaline. Muidugi on moraal oluline. Hea elu ideaalid on aluseks tegevusele poliitiliste tuumikvalikute sooritamisel ning moraal kuulub nendesse ideaalidesse, kuigi maksab meeles pidada John Kekesi tulemusi moraali kuuluvate põhjenduste mitteammendavusest pluralistlike ja mitmekultuuriliste olude puhul esitatud õigustusargumentatsioonides (Kekes 1993, 161–198). Poliitika taandamatus moraali ei samastu moraali asjaspeutumatusega poliitika suhtes.

¹⁰ Hume'ist alates on muidugi vaieldav, kas asjad on väärtuslikud ka inimeste olemasoluta ja kuidas leida ainuõige väärtuste hierarhia (kui see eksisteerib). Sõltumatult sellest, kellel on teoreetilise probleemi lahendamisel õigus, puudub mitmekultuurilises ühiskonnas väärtuste õige hierarhia probleemile praktiline poliitiline lahendus.

seid väärtustamisaluseid.¹¹ Väidetud ei tähenda muidugi, et mõningaid väärtustamisaluseid ei saaks tagasi lükata nende mõistusevastasuse tõttu.

§ 3

Vahelesegamine on suurte inimõiguste rikkumiste ennetamise või peatamise viisiks. Igasuguse vahelesegamise õigustamisel tuleb õigustada väidet:

- (1) Politeial *A* on lubatud tegutseda politeias *B*, kui *A* nii soovib, isegi kui *B* või enamus *B* liikmeid on *A* tegevusse vastu.

Vahelesegamise õigustamiseks tuleb õigustusalustes lahendada küsimused teostatavusest ja väärtuslikkusest.

Teostatavus tähendab kõigepealt võimet efektiivselt tegutseda. Võime võib omakorda tähendada suutelisust kasutada tegutsemispiirkonnas suurt sõjaväge. Selline vägi peab eksisteerima rakendusvajaduse hetkeks, peab olema transporditud rakenduspiirkonda, teda tuleb seal varustada ja organisatsiooniliselt ("logistiliselt") toetada. Teostatavusse kuulub ka tahe tegutseda, silmas pidades lõppeesmärgi saavutamiseks tarvilikke kulutusi ja ohvreid. Nii võib puududa tahe lasta tuhandetel "meie" sõduritel hukkuda kauges maades, vältimaks nende elanike omavahelist tapmist. Tahe piirata tulirelvade omamist "meie omal" maal ei tarvitse samuti olla küllaldane.

Täiendavad probleemid kerkivad rühmituste konflikti korral ja samuti nõrga valitsuse juhtumil. Üksik vahelesegamine piiratud ajaks ei tarvitse neil juhtudel tuua alalist lahendust. Nõukogude

¹¹ 'Mõrv' on (negatiivne) väärtusliik. Väärtusliikide kokkulangemine ei tähenda veel üksikotsustuste ühtelangemist. Isiku surmamine, kes objektiivselt (mitte isegi subjektiivselt) teenis imperialismi ja mitte proletaariaadi huve, nagu viimased olid defineeritud Kõigi Rahvaste Suure Õpetaja ja Juhi seltsimees Stalini poolt, või siis surmanuhtlusega riigis surmamõistetud hukkamine ametlikus korras liigitub mõrvaks või mittemõrvaks vastavalt liigitaja kogu väärtussüsteemile.

totalitaarne režiim surus Kaukaasias maha armeenlaste ja aserite konflikti. Nõukogude korra kadumisega lahvatas peidetud konflikt lihtsalt uuesti. Võib saata eriüksusi või suuri sõjaväeosi teise riiki kinni püüdmaks narkoparunit või maffiabossi, kes on ennast seal ministritoolile seadnud. Pärast välismaalaste lahkumist on päris tõenäone, et vabanenud ministritoolile istub sama liiki isik (kuigi vahest teisest "perekonnast"). Vabaduse kehtestamine välismaise okupatsiooni teel ei tarvitse alati õnnestuda.

Ma alustasin arutelust interventsiooni teostatavuse üle. Pole poliitilist mõtet arutleda võimatuste väärtuslikkuse üle. Kavatses-tavad õigustatud poliitilised toimingud peavad olema väärtuslikud ja teostatavad. Väärtuslikkust ning teostatavust tuleb argumenteerida, mitte vaikivalt eeldada.

Vahelesegamise õigustus peab sisaldama väga tugevat üleskaalumise printsiipi. Väärtuspluralismi tingimustes leidub vähe kandidaate sellisteks muid asjaolusid üleskaaluvateks, hierarhiliselt kõige kõrgemateks väärtusteks, mille suhtes võib saavutada praktilise mõistuspärase konsensususe. Ma toetan järgmist väidet (mille täielik toetusargumentatsioon ei kuulu käesoleva artikli teemasse):

- (2) Inimkonna säilimine on mõistuspäraselt ja mõistlikult kõrgem kõigist ülejäänud väärtustest.

Kui see väide on liiga "tugev", siis on võimalik esitada veidi "nõrgem" sõnastus, mis praktilises toimimises ei vii mingitele erinevustele:

- (3) Inimkonna säilimine on poliitilises tegevuses mõistus-päraselt ja mõistlikult kõrgem kõigist ülejäänud väärtustest.

Eeltoodud väidetest "nõrgem" on järgmine väide (esitatudki juba "nõrgas" vormis):

- (4) Üksiku inimelu säilimine on poliitilises tegevuses kõrgem kõigist väärtustest, välja arvatud inimkonna säilimine.

Muidugi võib esitada täiendavaid küsimusi näiteks vahetasete leidumise kohta (3) ja (4) vahel. Maksab küsida, kas massimõrva ennetamine on väärtuslikum üheainsa mõrva ennetamisest või kas minu maa (s.o. minu politeia) kaitsmist saab sarnastada väitega (4). Kõik sellised küsimused käivad mingi ühe väärtuse asukoha kohta väärtuste eelistusskaalal.

Kui au on väärtuslikum elust, siis on (4) kindlasti väär ja isegi (2) peaks olema väär. Sellise eelduse korral on inimestel mõnikord au nimel lubatud tappa teisi inimesi, hävitada kogu oma rahvas või isegi kogu inimkond. Maailmas leidub kaasajalgi kultuure, milledes au on kõrgeimaks väärtuseks. Inimkond on rohkekultuuriline. Kui sealjuures kõik kasutavad diskursuses "õiguste keelt", siis esitatakse kirjeldatud seisukoht selles väitena aust kui kõrgeimast inimõigusest.¹² Õiguste keele laialdane kasutamine tänapäeva maailmas on mõnikord muidugi orwelllik, kuid õiguste mõiste ise ei kuulu "1984" maailma. Õigused on poliitiliselt mittevaidlustamisele kuuluvad teatavat tüüpi nõudlused, mille otstarbeks on seada piiranguid võimu kasutamisele (valitsemisele). Omaaegses NSV Liidus eksisteeris vaid üks piirang — ei tohtinud teha midagi, mis oleks nõrgendanud nõukogude riiki ja süsteemi (nii tegelikku riiki kui ka selle kanoniseeritud tekstuaalset esitust). Säärane asjaolu on kõiki totalitaarseid süsteeme moodustavate omaduste hulga liige.¹³

¹² Õiguste keel klassifitseerib kõik väärtused õigusteks. Kuueteistkümnenda sajandi eurooplane ei oleks seda keelt mõistnud. Nii haritud nõukogude kodanikud 1950. aastail kui ka kogu nõukogude "eliit" selle riigi eksisteerimise 70 aasta jooksul ei saanud aru "õiguste keelest". Nõukogude valitsejad pidasid seda samasuguseks orwellikuks keeleks, nagu see, mida nad ise rääkisid (ja milles nende mõtlemine kaotas Brežnevi-aegadel igasuguse seose reaalsusega). Ma olen kindel, et rohked riigid, kes kaasajal rahvusvahelises läbikäimises tarvitavad õiguste keelt, ei saa sellest ise aru.

¹³ Õiguste kui nõudluste standardkäsitus leidub näiteks J. Feinbergil (Feinberg 1973, ptk. 4, 5, 6) ja W. K. Frankenal (Frankena 1963, 45). Esimene teos sisaldab ka sissejuhatava käsitluse õiguste aluste leidmise

§ 4

Seisukohta, mis peab õigustatuks väidet (1), võiks nimetada *interventsionismiks*. Hobbesi–Locke'i traditsioonis õigustas riigi loomist ja olemasolu inimese elu kaitsmine (seega loomulikult ka paljude inimeste elu kaitsmine). Hobbesi–Locke'i traditsiooni alustes sisaldub aga teinegi printsiip. Riik on õigustatud ehk legitiimne vaid juhul, kui ta on *ühiskondliku kokkuleppe* tulemus.¹⁴ Riigi loomine ja tegevus ilma kokkuleppeta on Locke'i mõttes sõjaseisukorra loomine ja agressioon sellise riigi alamate vastu. Teiste riikide siseasjadesse mittevaheselemise printsiip on nii viisi täielikus kooskõlas Hobbesi–Locke'i riigiõigustusfilosoofiaga ning seda ei ole vaja häbeneda — sellest loobumine võib viia nii praktikas kui ka teoorias hävituslike tagajärgedeni.

Tegemist on traditsiooniga, mis kuulub kaasaja läänemaaailma aluste tuumikusse. David Beetham märkis, et meie kaasajal on idee rahva suveräänsusest ja masside nõusolekust sellega valitsuse legitimatsioonialusena üleüldiselt omaks võetud (Beetham 1991, 94). Käsitluses ühiskondliku leppe teooriatest esitavad David Boucher ja Paul Kelly samatüübilise seisukoha (Boucher and Kelly, 1994). Kui Hobbesi–Locke'i traditsiooni rikkumine on läänemaaailma elanike rõhuva enamuse jaoks enesestmõistetavalt moraalselt ja poliitiliselt väär, siis loobumine sellest traditsioonist tähendaks hukkamõistu kogu läänemaaailma ühiskonnakorraldusele.

raskustest. Michael Freeman väitis hiljuti, et ikka veel pole leitud mõistlikult mittevaieldavaid alusõigustusi inimõigustele (Freeman 1994, 511). Niisiis on Frankena ja Feinbergi traditsioon ikka veel asjasepuutuv. Käesoleva artikli hoiak on vähemalt kooskõlas nii õiguste objektiivse baasi teooriate (*foundationalism*) mingite variantidega kui ka õiguste konsensusliku konstrueeritusega diskursuses ja ka mitteekeeliste toimingute reaalsuses.

¹⁴ Loomulikult ei tähenda õigustav kokkulepe mitte alati kirjalikult või muidu eksplitsiitselt (ilmselt) sõlmitud lepingut. Konsensus võib eksisteerida faktiliselt (nagu Briti konstitutsioonilises traditsioonis).

Kahest eelmisest lõigust järeldeb, et igasuguse (ka piiratud) interventsionismi pooldajad peavad igal üksiknõudel õigustatud interventsiooni kasuks argumenteerima mingi äärmiselt tugeva üleskaalumise printsiibi abil, kasutades selleks võib-olla isegi mitut väga tugevat sellesse kategooriasse kuuluvat põhimõtet.

Vabalt tegutsev legitiimne valitsus võib muidugi lubada või ka kutsuda välismaiseid vägesid oma riiki, näiteks ühiseks kaitseks vaenlase vastu. Politeia liikmeskonna vaikiv nõusolek võib samuti olla õigustavaks aluseks mingi teise riigi interventsiooni puhul. Viimase liigi juhtumiks võis olla Süüria sõjavägede viibimine Liibanonis kodusõja teatavatel etappidel. Kokkuleppe korral, olgu see vaikiv või eksplitsiitne, pole tegemist interventsionismiga. ÜRO rahuvalvamine (*peace-keeping*) toimub kokkuleppe alusel ning kaebused selle ebaefektiivsuse üle ei ole õigustatud, sest rahuvalvamine eeldab osapoolte tegelikku (mitte ainult paberlikku) nõusolekut.¹⁵ Kui konflikti mõni osaline ei soovi rahu, siis ei saa rahu ka valvata.

Mõjutamine ja surve kuuluvad vahelesegamisest nõrgemate tegevusviiside hulka. Mõjutamine ei pea tingimata ületama riigipiire. Ma ei ole kohustatud armastama riike, milles eksisteerib orjus, ja vabaduse pooldajana olen õigustatud väljendama oma eitavat suhtumist orjusse. Muidugi on piirid arvamuse avaldamise, mõjutamise, surve ja vahelesegamise vahel ebateravad ning nende üle on võimalik õigustatult vaielda. Ometi ei tohi ma sooritada **mis tahes** toiminguid, väljendamiseks oma vaenulikkust orjapidamise suhtes. Näiteks ei tohi ma tappa orjapidamist lubava riigi diplomaate (keelud on moraalsed, poliitilised ja tänapäeva maailmas ka juriidilised). Mõjutamise ja surve lubatavust piiritlevad reeglid on seejuures avaramad kui vahelesegamist reguleerivad põhimõtted. Oletame, et Ruritaania kuningas kavatseb hukata oma poliitilise vastase. Ometi on lubamatu saata Ruritaaniasse mõne teise riigi sõjaväge, vältimaks seda hukkamist. Ajalehtedes artik-

¹⁵ Inglisekeelne väljend *peace-enforcing* on rahvusvaheliselt aktsepteeritud termin konflikti jõuga rahustamise jaoks.

leid avaldada või Ruritaania saatkonda petitsioone saata on lubatav arvamusalaldus. ÜRO liikmesriigid tohivad kindlasti avaldada arvamust inimõiguste seisundi kohta teistes liikmesriikides (sest nad on võtnud endale eksplitsiitsed kollektiivsed kohustused selles asjas).

J. S. Milli põhimõtete kohaselt võivad mõned mõjutamise juhtumid rikkuda vabadust (näiteks avalik arvamusalaldus teise isiku tegevuse kohta, kui see tegevus puudutab ainult seda isikut ennast). Kahtlemata puudub organisatsioonide (juriidiliste isikute) ja üksikute inimeste vahel täielik sarnasus. Samal ajal leidub mitmeid erinevaid kultuure ning mõned isikute ja organisatsioonide arvamusalaldused teiste kultuuride kohta võivad rikkuda Milli põhimõtteid vabaduse suhtes.¹⁶

Realism rahvusvaheliste suhete teoorias samastab rahvusvahelise elu hobbesiliku kõikide sõjaga kõikide vastu.¹⁷ Kui see on õige, siis üldjuhul jääb interventsionism tavaliselt õigustamatuks. Kahtlemata puudub igasugune mõttekas ühiskondlik leppimus valitsuse loomiseks rahvusvahelise elu üle. Leidub reegleid, isegi kirjutatud reegleid, mida riigid tavaliselt jälgivad, näiteks saadikute või saatkondade puutumatus. Riikidel on kindlasti õigus sõlvida teiste riikidega leppeid välismaise abi saamiseks oma siseasjade korraldamisel. Nõukogude Liidu valitsus kahtlustas, et NATO tegelikuks põhiülesandeks on interventsiooni teel kõrval-

¹⁶ Kas on mõtet väärtustada vältimatut? Mõned marksistid pidasid orjandust teatavates tingimustes vältimatuks. Niisugustel puhkudel räägiti nn. ajaloolisest paratamatusest, mida eeldati küllaldast alust andvat loobumaks negatiivsetest hinnangutest või isegi harilikult negatiivseks peetu positiivseks hindamiseks. Selline kontseptsioon pole aga pädev, sest meile võib ka vältimatu mitte meeldida (või siis meeldida!). Orjuse vältitavus on kontingentne, mitte deduktiivne asjaolu. Muuseas ei ole ka marksism tingimata seotud väitega orjanduse absoluutse vältimatuse kohta inimkonna arengus (Loone 1992, 177–179).

¹⁷ Suurepärane ülevaade realismist rahvusvaheliste suhete teoorias sisaldub artiklis (James 1993), iseloomulikud näited arutlustest realismi poolt ja vastu leiduvad kogumikus (Keohane 1986).

dada igas NATO riigis seal võimule tulnud kommunistlik valitsus, isegi kui see võimuvõtmine oleks olnud seaduslik. Maksab tähele panna, et automaatselt ei saa võrdsustada kommunistliku riigi mõistet NSV Liidu liitlase mõistega, mida NSVL valitsejad oleksid küll tahtnud näha. Ei kunagine Jugoslaavia ega Hiina Rahvavabariik polnud mitte alati NSV Liidu sõpradeks-liitlasteks. NATO riigid muidugi kahtlustasid NSV Liitu soovis luua Nõukogude-sõbralikke kommunistlikke valitsusi väljaspool nõukogude mõjusfääri ja juriidiliselt oli liidu liikmetel kindlasti õigus sõlmida lepinguid välisabi saamiseks oma siseasjades. Oluline on siinjuures vabatahtlikkus.

Niisiis:

- (5) Kui on olemas riikide *A* ja *B* elanike ja valitsuste ühiskondlik leping, siis on riigil *A* lubatud vahele segada riigis *B* selle lepingu poolt tunnistatud tingimustel ja eesmärkidel.

§ 5

Inimesteta pole poliitikat. Inimõiguste olemasoluks vajatakse vähemalt kaht inimest. Inimkonna ja inimeste kõigist ülejäänud omadustest, olekutest jms. on mõistuspäraselt kõrgema väärtusega alati inimkonna (kõigi inimeste mittetühja hulga) olemasolu. Põhimõtted (2) või (3) lubavad meelevaldsel politeial tegutseda mõnes muus politeias, hoidmaks ära otsest ohtu inimkonna eksistentsile. Nii näiteks on lubatav hävitada teise riigi võime pidada tuumasõda. Ilmselt eeldatakse sellisel juhtumil teostatavust. Oht peab seejuures tõesti olema **otsene**. Viimaseks ei ole mitte ainult tuumarelvaga varustatus.

Ma kaldun pidama kehtivaks analoogiat otsese ohu vahel (a) inimkonnale ja (b) mingile politeiale koos selle politeia kõigi liikmetega. Väikeriigi ja kogu selle elanikkonna hävitamine tuumakallaletungi tulemusena võib üleüldist tuumasõda ka mitte vallandada, kuid seda rahvast pärast kallaletungi enam ei eksisteeri. Kui mul on õigus, siis on teatavate tingimuste täidetuse korral

poliitiliselt õigustatud pommitada naaberriigi tuumarelvatootmise tehaste ning lõhkepeakandjate asukohti.

Vahelesegamise lubatavus tuumasõja vältimiseks pole probleemiks mitte ainult teiste riikide suhtes. Sõda on tegevus, millesse on kaasatud vähemalt kaks politeiat. Sõja ennetamise ja niisiis ka preventiivse sõja õigustatuse probleemid on õiglase sõja teooria probleemid, mida sageli (kuigi mitte alati) lahendatakse edukalt praktilises poliitikas. Tõsiseks probleemiks on juhtumid, mil teise politeia tegutseda soovijal riigil ei ole teise politeia poolt hädadohtu. Vahelesegamise õigustamine inimõigustega tähendab:

- (6) Inimõiguste rikkumise iga juhtum riigis *B* õigustab moraalselt ja poliitiliselt riigi *A* vahelesegamist riigis *B*.

Esitatu tunduvalt vähem universaalne variant oleks:

- (7) Ainult suured inimõiguste rikkumised riigis *B* õigustavad moraalselt ja poliitiliselt riigi *A* vahelesegamist riigis *B*.

Väidet (6) ma eitan ja mõned kaalutlused õigustamaks negatsiooni esitan hiljem. Väidet (7) pean tõsiseltvõetavaks, kuigi mitte mõistlikult ilmseks. Loomulikult peavad rikkumised olema juba tegelikult toimunud või peab eksisteerima nende otsene oht. Ruritaania kuningas peab olema tegelikult alustanud oma potentsiaalsete kriitikute massilist tapmist, näiteks väljastanud tapjaile käsud, nimekirjad ja relvad.¹⁸

Massimõrvad või genotsiidid pole kunagi ratsionaalselt, mõistuspäraselt õigustatavad. Õiglane sõda ei ole teatavasti massimõrv sõja põhjuste seisukohalt; *jus in bello* piirab vastase sõdurite ja

¹⁸ Tegutsemiseks peame olema täiendavalt kindlad faktilise olukorra suhtes Ruritaanias. Kui meie tegevus pole kindlasse juhtumite liiki kuuluvate näidete puhul moraalselt ega poliitiliselt õigustatud, siis ei ole selle läbiviimise põhjendamisel enam tähtsust faktiliste põhjenduste õigsuse teadmisel.

kodanike surmamist ka õiglasest sõjas.¹⁹ Tegevus massimõrvade vältimiseks asub väärtuseelistuste reas kõrgemal orjuse kõrvaldamise tegevusest. Laibad ei saa olla orjadeks. Orje saab, laipu ei saa vabastada. Niisiis lubavad esitatud kaalutlused õigustada vahelesegamist massimõrvade ärahoidmiseks või vähemalt seiskamiseks.

§ 6

Inimõiguste rikkumise juhtumeid on kaasajal rohkesti. Isegi inimõiguste massiliste ja jämedate rikkumiste juhtumeid esineb sageli. Rikkumisi võib püüda ära hoida või seisma panna valikuliselt, s.t. tegutseda ühtede suhtes ja mitte tegutseda teiste suhtes. Valikulisus ei tähenda iseenesest meelevaldsust. Kui näiteks leidub eelistuste pingerida, siis tähendab viimase jälgimine mitte-meelevaldsust. Kui meil on eelistuste pingerida ja piiratud vahendid tegutsemiseks (nagu harilikult), siis on meie tegutsemine määratud juba **kahe** asjaolu poolt. Kiri ajalehele "Times" on äärmiselt tõhus vahend inimõiguste rikkumise peatamiseks Suurbritannias. Etnilise puhastuse või oma vähementusiastlike alamate vangistamise peatamiseks autoritaarse valitsuse poolt on selle vahendi tõhusus ilmselt madalavõitu.

Selektiivsusseisundis kuulub lahendamisele **kantiliku ratsionaalsuse probleem**:

(Q4) (i) Kui vahelesegamine on lubatav ja teostatav juhtumil *A*

(ii) ja kui vahelesegamine on lubatav, aga mitteteostatav juhtumil *B*,

(iii) kas siis on ebaõiglane või ebaaus nende suhtes, kes tapetakse juhtumil *B*, kui me segame vahele juhtumil *A* ja ei tee midagi juhtumil *B*?

¹⁹ Vt. lähemalt kogu õiglase sõja problemaatika, seejuures kahe õigluse tahu kohta sõjas (Walzer 1977).

Mulle näib, et vastus küsimusele (Q4) on eitav. "Ei tee midagi" on väga tugev tingimus, mis välistab isegi mõjustamiskatsed. Need, kes tapetakse juhtumil *B*, võivad olla õigustatud, kui nad kahtlustavad meid silmakirjalikkuses, sõnade ja tegude mittevastavuses. Muidugi võib näida ausana või protseduuriliselt õiglasena kummalgi juhtumil mitte midagi teha. Siis peame vastama järgmisele küsimusele:

(Q5) (i) Kui vahelesegamine on lubatav ja teostatav juhtumil *A*

(ii) ja kui vahelesegamine on lubatav, aga mitteteostatav juhtumil *B*,

(iii) kas siis on ebaõiglane või ebaaus nende suhtes, kes tapetakse juhtumil *A*, kui me kummalgi juhtumil mitte midagi ei tee?

Maksab tähele panna, et reaalsuses oleks võib-olla võimalik teha midagi juhtumil *B*. Ma oletan siinkohal, et sellises olukorras pole mittevahelesegamine silmakirjalikkus, kuigi head, pädevat vastust küsimusele (Q5) ei näi eksisteerivat.

Ibn Khalduni arvates kuulub inimloomusesse see, et mõned meist soovivad ära võtta teiste varandust või isegi tappa teisi inimesi (Ibn Khaldun 1967). Selle väite tõesusel inimloomuse kohta ei ole tähtsust. Minevikus on leidunud, meie kaasajal ja lähitulevikus leidub indiviide, kes on valmis teisi inimesi tappa ja kellele see tapmine isegi meeldib. Vaatleme *olukorda X*: Eksisteerib relvastatud jõuk, kes soovib ja tavatseb läbi peksta ja röövida möödaminejaid. Jõugu liikmete isikud ja asukohad on meile teada. Jõuk on niiviisi tegutsenud juba mõnda aega, selle liikmed naudivad oma tegevust ja on veendunud, et nende soovid eelistuvad kõigi teiste inimeste soovide suhtes. Meil on mitmeid viise tegutsemiseks:

(a) saadame kirikuõpetaja neid moraalselt valgustama,

(b) saadame sotsiaaltöötaja nende juurde nende probleeme arutama ja neid moraalselt harima,

(c) kirjutame ajalehes artikli jõugu liikmete pahelisuse hukkamõistuks,

(d) saadame välja relvastamata politseinikud instruksiooniga kaitsta möödaminejaid, kuid mitte võtta kinni ettejuhtuvaid jõugu liikmeid,

(e) saadame välja relvastamata politseinikud instruksiooniga kaitsta möödaminejaid ja võtta kinni jõugu liikmed,

(f) saadame välja relvastatud politseinikud instruksiooniga kaitsta möödaminejaid ja võtta kinni jõugu liikmed, kuid seejuures mitte mingil juhul kasutada relvi,

(g) saadame välja relvastatud politseinikud instruksiooniga kaitsta möödaminejaid ja võtta kinni jõugu liikmed, isegi kui seejuures tuleb kasutada relvi ning mõned jõugu liikmed ja politseinikud võivad saada surma.

Kui mitte kunagi lubada varianti (g) ja jõugu liikmed on keelust teadlikud, siis on kaebused valitsuse või politsei mittehakkamasaamisest *olukorras X* silmakirjalikkus või lihtsalt rumalus. Viide Bosniale peaks olema ilmne.

Teostatavus on mõistuspäraseks ja mõistlikuks õigustamises argumentiks. **Nõudmine** vahelesegamiseks, mis nõudmisega kaasnevate tingimuste kohaselt ei vii eesmärgile, tähendab silmakirjalikkust või rumalust. Teadaolevast rumalusest lähtuv tegevus pole muidugi ei mõistuspärane ega mõistlik. Eesmärgile mitteviiiv vahelesegamine ei saa olla mõistuspäraseks üleskaalumise printsipiiks. Nõudmine riigi *A* poolt, et riik *C* segaks vahele riigis *B*, on samuti silmakirjalikkus (ma eeldan, et tegemist pole eelnevate lepingutega). Riik *A* ja selle elanikud võivad ilma silmakirjalikkuseta **heaks kiita** riigi *C* õigustatud vahelesegamise riigis *B*, aga seda mitte nõuda. Silmakirjalikud alused ei õigusta vahelesegamist üleskaalumise printsibiina mõistuspäraselt ja mõistlikult.

Rahvusvaheliste suhete realistlik teooria eeldab, et rahvusvahelise poliitika aineseks on võim, mitte moraal. Kui realistidel on õigus, siis püüavad valitsused jõustada inimõigusi teistes maades vaid juhul, kui selline jõustamine suurendab vahelesegava valitsus-

se (riigi) võimu. Teised valitsused püüavad esimeste tegevust tõkestada juhul, kui selline tegevus ohustab jõudude tasakaalu. Oletame, et relvastatud tegevuse võimalused on sattunud suluseisu. Siis püüavad valitsused oma jõudu suurendada tegevusega diplomaatias ning diskursuseväljas. Näiteks toetavad nad üldsuse hukkamõistvat suhtumist inimõiguste rikkumisse teistes riikides. Kui aga valitsused ei tunne oma riike ohustatud olevat, siis ei hooli nad inimõiguste kaitsest mujal, ja kui kasutavadki inimõiguste keelt, siis orwellikult. Järeldused realismist osutuvad ebamugavaks, kuigi see ei tee neid veel vääraks.

§ 7

Traditsiooniliseks lahenduseks nii üksikmõrvade kui ka massimõrvade tõkestamise ülesandele on teatavasti riigi ehk valitsuse loomine.²⁰ Vahelesegamine võib oma ühekordse iseloomu tõttu teatavates tingimustes olla tõhusaks viisiks peatada või ennetada kindlat massimõrva, kuid ei välista sellelaadsete toimingute taas-sooritamist vahelesegaja lahkumisel. **Kui** inimestel pole valitsust, kui nad elavad hobbesilikus loodusseisundis ja mõned neist tahavad tappa teisi, siis ei ole väljastpoolt mitte keegi õigustatud vahele segama, sest vahele segades kas luuakse õigustamata valitsus (ei põhine leppel) või tegutsetakse samuti omakohtu teostajana. Sama kehtib ka väga nõrga valitsuse juhtumil [vt. § 2, (C)]. Loomulikult on välised jõud õigustatud takistama teisi väliseid jõude vahele segamast, et välistada veel ühe ebaõiglase osalise tekkimist ebaõiglusse. Ühekordne vahelesegamine ei ole niisuguses situatsioonis silmakirjalik, kui selle vahelesegamise puhul ei lisata ülesandele peatada käimasolev massimõrv täiendavat ülesannet kindlustada, et antud ühikus ei toimuks edaspidi massimõrvu.

²⁰ Inglisekeelsele poliitikateoreetilisele kirjandusele on alates Hobbesist iseloomulik arutleda *valitsusest*, mitte *riigist*. Muuseas, nii välditakse osas saksakeelses kirjanduses levinud metodoloogilist essentsialismi (vt. viimase kohta ka Popper 1989, 31–34). Kuigi viimasel ajal on poliitika-teoreetikud jälle hakanud kirjutama riigist, ei või unustada, et kui me arutame riigi ülesandeid, siis peame silmas mitte ühikut, vaid valitsemist.

Kui riik *A* õiglase poolena võidab sõjas ebaõiglase poole *B*, kes on korraldanud oma poliitika alusvahendina massimõrvu, siis võib olla lubatav, et ühikus *B* kontrollitakse uue ühiskondliku leppe tegemist riigi *A* poolt. Käesolevas artiklis ei vaatle ma seda juhtumit, sest siin ei ole enam tegemist vahelesegamisega, vaid kolonialismiprobleemi lahendamisega.

Kui mõrvade ja massimõrvade vältimise vahendiks on valitsus, siis näikse demokraatlik maailmavalitsus olevat parim vahend ära hoidmaks suuri inimõiguste rikkumisi inimkonna mis tahes elamispiirkonnas. Maailmavalitsuse asutamist kaitseb näiteks David Held (1991). Maailmavalitsus väldib teistesse politeiadesse vahelesegamise nende politeiade kõrvaldamisega kõigi politeiade kokkusulutamise abil. Vältimaks lihtsalt väliskonflikti internaliseerimist või ülemaailmse koloniaalimpeeriumi asutamist peab maailmavalitsus olema demokraatlik ning massitoetuse kaudu legitimeeritud.

D. Heldi tüüpi programme pole üldiselt siiski omaks võetud. Arvamused lahknevad demokraatliku maailmavalitsuse loomise teostatavuse puhul, olgu siis jooksvas poliitilises situatsioonis või keskmise kaugusega tulevikus. Poliitilisse kõnepruuki on ilmunud ingliskeelne sõna *governance*, mis peaks tähistama valitsemisseisundit ilma eksplitsiitse valitsuseta ja mida ma esialgselt tõlgin sõnaga “valitsemine” (näit “ülemaailmne valitsemine”, “rahvusvaheline valitsemine”). Adam Watson eristas (a) maailmavalitsuse programme kui utoopilisi igatsusi paradiisi järele, kus lõvid ja lambad kõrvuti söömas, ja (b) programme, mis taotleavad nii võimsat rahu pealesundivat ülemaailmset valitsemist, et ükski riik või koalitsioon ei julgeks rahu rikkuda. Watsoni arvamus teist liiki programmide suhtes on sama karm kui esimestegi suhtes: mõlemad on igatsuseks koloniaalimpeeriumi eeliste järele, valmiduseta maksta kolonialismi hinda (Watson 1992, 320).

Demokraatliku maailmavalitsuse asutamiseks tuleb täita vähemalt kolm tarvilikku tingimust:

- (8) Kavatsuvad osalised peavad soovima luua uut ühiskondlikku lepet valitsuse moodustamiseks.

- (9) Leppe osalised peavad mõistma, mida nad lepet sõlmides teevad, ning üksteist piisavalt mõistma ühise poliitilise õigustusdiskursuse välja alalhoidmiseks.
- (10) Leppe osaliste jaoks peab leiduma ühine poliitilis-kultuuriline tuumik.

Käsitleme kõigepealt *intentsioonitingimust* (8). Mingi eesmärgi *Y* õigustamiseks vajalikke argumente välja mõtelda suutvaid poliitikateoreetikuid leidub sageli. Demokraatias peab aga enamus selle *Y* teostamist tegelikult soovima. Maailmavalitsuse asutamise soovi olemasolu on empiirilisel kindlakstehtav nendes piirkondades, kus on sellistes küsimustes mõttekas korraldada avaliku arvamuse uuringuid. Ilmselt ei ole sellised uuringud võimalikud rohkem kui poole inimkonna suhtes. Ülejäänu suhtes ei ole neid lihtsalt korraldatud, kuid leidub kaudseid indikaatoreid, mis näitavad maailmavalitsuse asutamise soovi puudumist. Maailmavalitsuse nõue ei kuulu üheski demokraatlikus riigis praktiliste poliitiliste programmide sisse (näiteks vähegi arvestatavate valimisprogrammide või valimistaegse diskursuse osana). Nõue **mitte** saata USA relvajõude rahu kehtestama (sageli isegi valvama) ei ole ühildatav praktilise püüdlusega luua USA kongressist, ülemkohust ja presidendist kõrgemat maailmavalitsust.

Tingimus (9) on rohkekultuurilises inimkonnas *tõlgitavuse nõudeks*:

Demokraatlikus maailmavalitsuses osalevad kultuurid peavad olema vastastikku tõlgitavad ning enamusel iga kultuuri liikmetest peab olema tegelik võime tõlkida teisi osalevaid kultuure oma kultuuri.

Absoluutne tõlgitavus pole praktiliselt vajalik, piisab suutelisusest esitada ligikaudu võrdväärseid tekste. Sellise ühiskonna institutsioonid peavad muidugi andma oma liikmetele vajaliku hariduse arendamiseks tarvilikke tõlkimisvõimeid. Iga kultuur peab positiivselt väärtustama tõlgitavust ennast ning lisaks instrumentaalselt suutelisust kultuuritõlkimiseks. Kultuuritõlgitavuse võimalikkust on ajaloofilosoofias arutatud juba alates 19. sajandi lõpust. On mõistlik arvata, et teiste kultuuride jämedakoeline

mõistmine on võimalik, kuigi kaasajal puuduvad universaalselt omandatud tegelikud võimed teiste kultuuride mõistmiseks ja neid ei ole võimalik luua lähemate aastate jooksul demokraatliku maailmavalitsuse loomiseks vajalikus suurusjärgus.

Tingimus (10) on *tuumaühisuse nõudeks* rohkekultuurilises inimkonnas:

Demokraatlikus maailmavalitsuses osalevad kultuurid peavad pooldama samu poliitilisi tuumikvalikuid ning poliitiliste tegevuskavade õigustuskursuses eeldama samu tuumikväärtusi.

Oletame, et üks valitsuses osalev kultuur toetab aktiivset osavõttu poliitikast, liberaalset individualistlikku sugupoolte võrdsusega osalusdemokraatiat ja kuulumist ühisesse riiki "Euroopa". Oletame, et valitsuses osalev teine kultuur (kusjuures mõlemate liikmeskond on umbkaudu võrdne) toetab meesšovinistlikku totalitaarset diktatuuri, milles poliitikast võtab osa ainult Suur Juht ja milles kõik kuuluvad kahte riiklikku üksusse, "Kolmandasse Riiki" ning "Türgi Impeeriumi" (kusjuures viimane on esimese sõltlane). Oletame, et tõlgitavuse nõue on täidetud. Vaatamata (9) täidetusele ei ole nii konstrueeritud juhtumil ikkagi võimalik luua ühist demokraatlikku korraldust, mis seejuures säilitaks mõlemad kultuurid.

Konstrueerime teise näite. Kuulugu ühes osalevas kultuuris ainsa õige religiooni jumala teotamine karistamisele surmanuhtlusega. Olgu teises osalevas kultuuris ükskõik millise religiooni jumala teotamine (ja samuti ateismi solvamine) tsiviil-, aga mitte kriminaalasjaks. Kui esimese kultuuri tuumikusse kuulub aramus, et õige religiooni omamine on kultuuri alustalaks, siis peaks olema äärmiselt keerukas luua sellistele kultuuridele ühist demokraatlikku valitsust. Probleemid teiste kultuuridega politeiades vahelesegamisest jumalateotuste karistamiseks on mõnes mõttes sarnased probleemidega vahelesegamisest inimõiguste kaitseks. ÜRO ületab sellelaadseid probleeme mõnikord paberil, eeldades, et peaaegu igaüks toetab "perekonda" ja vahest nõustuvad isegi paljud väitega, et perekond on ühiskonna aluseks. Mõiste "pere-

kond” tähendusväli jäetakse rohkekultuurilises maailmas tähele panemata ning “lahti kirjutamata”, vältimaks näiteks otsustamist, kas homoseksuaalsed (ja lesbilised) ühendused on perekonnad. Viimaste legitiimsus võib mõnes kultuuris näida mõistlik, samal ajal kui teistes on isegi sõna “perekond” kasutamine niisugustel juhtumitel jumalateotuseks.

Eelmiste lõikude abil argumenteerisin ma tuumaühisuse nõude mittetäidetust tänapäeva maailmas. Näitena esitatud üksikprobleemide suhtes ei otsinud ma õigustatud lahendusi. Niikaua kui eksisteerib hulganisti iseseisvaid riike, ei ole tuumaühisuse nõude täidetud erinevate politeiade suhtes tarvilik. Aga demokraatliku maailmaavalitsuse (ja isegi valitsemise) jaoks peab see nõue olema osaliste suhtes täidetud. Niisiis ei ole kaasajal mõistuspärane ja mõistlik võtta maailmaavalitsuse loomist praktiliseks päevakorrateemaks. Esialgu ei saa vahelesegamise õigustamise probleemi kõrvale lükata.

§ 8

Vahelesegamise lubatavusest ei järeldu vahelesegamise kohustus. Silmakirjalikkuse vältimise nõue on üks aluseid, mis võib üles kaaluda vahelesegamise moraalse kohustuslikkuse. Vahelesegamine on muidugi poliitiline toiming ning **poliitiline** kohustus rakendub politeias (Horton 1992). Niisiis ei eksisteeri väljaspool eksplitsiitseid lepinguid kohustatust vahele segada teises politeias, isegi kui on tegemist inimõiguste massiliste ja jämedate rikkumistega. Loomulikult on vabad ja demokraatlikud politeiad poliitiliselt kohustatud püüdma mõjustada teisi politeiasid mitte teostama massimõrvu ja poliitilisi üksikmõrvu. See kohustus rakendub näiteks tegevusele Ruanda, Nigeeria, Libeeria suhtes ja Venemaa sõjale Tšetšeenia / Itškeeria vastu. Oleks silmakirjalik protestida ühe poliitilise mõrva puhul Nigeerias ja **mitte** protestida Tšetšeenia / Itškeeria vastu sõdimise suhtes.

Relvajõu kasutamine teises politeias massimõrva peatamiseks on sõda. Michael Walzer on näidanud, et niisugune sõda on õiglane (Walzer 1977, 101–108). Toimimise lubatavust peatamaks

inimeste surnukslöömist või mahalaskmist teistes politeiades õigustab (4). Juhtumi suurus annab teistes politeiades tegutsemiseks suveräänsust üleskaaluva loa. See luba allutub silmakirjalikuse reeglile: kui vahelesegamine peatamaks inimeste massilist tapmist on teostatav juhtumil *A* ja juhtumil *B* ja samuti mõlemal juhtumil üheaegselt, aga toimub ainult juhtumil *A*, siis on selline vahelesegamine ebaõiglane ja selle õigustamine silmakirjalik.

Noam J. Zohar on ratsionaalselt ja veenvalt argumenteerinud, et ei saa olla **moraalset** kohustust vahelesegamiseks teises politeias (erinevalt oma politeia kaitsmisest). Sellise vahelesegamise tõhusus võib tähendada nii vahelesegamise teostajate kui ka tolle teise politeia liikmete surmamist mingi kohustuslik üleskaalumise reegel, mis lubab sundida inimesi surmama teisi inimesi ja sellel otstarbel ise surema, peab olema äärmiselt tugev. Surmaminek muutmaks teise politeia sees toimuvat ei saa Noam J. Zohari järgi olla kohustuslik (Zohar 1996, 238–241).

Michael Walzer andis oma argumentatsioonis vahelesegamise lubatavuse tingimuste suhtes vabadusele kõrgema väärtuse kui elule (Walzer 1977, 101). Siit järeldus relvastatud humanitaarinterventsiooni lubatavus orjapidamise, samuti näiteks rahvusvahemuse või poliitiliste vastaste orjastamise kõrvaldamiseks. M. Walzer nihutas argumentatsiooni ühtlasi pragmaatikasse, õigustades antud juhtumil lubatavust muude vahendite mittetõhususega. Ma ei kahtle selles, et orjapidamine on järele. Ometi on inimesed mõnikord eelistanud orjust surmale (näiteks nende endi või nende kallite inimeste näljasurmale). Kui valik on ainult inimkonna hävimise ja 99% inimeste orjuse vahel, siis tuleb mõistuspäraselt eelistada viimast võimalust. Võib juhtuda, et inimesed “eelistavad” oma politeia liikmete diktatuuri teise politeia diktatuurile. Eelistused ja soovid eksisteerivad sõltumatult nende rahuldamise ja isegi kindlakstegemise vahenditest teiste inimeste poolt. 1934. ja 1940. aasta vahel oli Eesti iseseisev riik, kuid mitte demokraatia. 1940. ja 1991. aasta vahel ei olnud Eesti ei iseseisev riik ega demokraatia. Eestlased eelistasid kindlasti esimest seisundit teisele. Praktilised valikud ei lange mitte alati kokku filosoofide poolt arutatavate ideaallahenditega.

Kui lubada vahelesegamist teises politeias seetõttu, et too teine politeia ei vasta liberaalsetele põhimõtetele, ei poolda neid, siis tekivad praktilised hädaohud ja teoreetilised õigustamisraskused. Igaüks, kes pooldab vabadust, peaks vastu seisma orjusele ja kasutama kogu oma mõjujõudu lõpetamiseks orjust, seda isegi teistes politeiades. Kodusõda orjuse lõpetamiseks on orjapidamise vastaste poolele õiglaseks sõjaks. Kuid see kõik pole ikkagi piisav interventsionismi õigustamiseks. Ma ei väida, et näiteks interventzionism orjuse sisseviimise vastu ei ole mitte kunagi õigustatud. Minu väide pole rohkemat kui see, et M. Walzeri lähtealused pole piisavad ehitamiseks õigustust selliseks vahelesegamiseks.

Lääne-Euroopas võib kaasajal elada tuhatkond venelannat, kes on orjastatud lõbutüdrukuteks. Michael Walzeri järgi oleks Vene valitsus õigustatud (ja minu seisukohalt mitte) saatma politsei ning sõjaväe vabastama neid orje Saksamaal, Hollandis või mujal. Rahvusvahelise süsteemi liikmesriikide iseseisvuse igasugune uuristamine on praktiliselt hädaohtlik ja vastuolus kõikvõimalike põhimõtetega, mis õigustavad vabu demokraatlikke politeiasid. Niisiis peavad üleskaalumise põhimõtted olema toetatud erakordselt tugevate kaalutlustega kehtimaks eriliselt erakordsetes olukordades. "Hallide piirkondade" suhtes tuleb rakendada kaheldavuse presumptsiooni (kahtlasel juhtumil mitte tegutseda). Inimelude kaitse on kõrgemal igast muust asjaolust. Inimelude kaitse ei kuulu kunagi "halli piirkonda", rohkekultuurilisuse piirangutega reguleeritavasse alasse. Sõjaline vahelesegamine on ikka midagi muud kui nõuded tugevdada orjusevastast seadusandlust.

Kes annab loa (relvastatud!) vahelesegamiseks teises politeias? Politeiade sees on olemas reeglid vägivalda seaduspärase kasutamise kohta ning legitiimsed asutused kasutamisoatsuste tegemiseks ning täitmiseks. Politeiade sees on kohtud otsustamiseks vaidlusaluseid küsimusi. Kohtute poole pöördumine on mõttekas, sest nende otsuseid saab täide viia. Need vahendid on muuseas olemas ka meelevaldsuse ja kuritarvitamise vältimiseks.²¹ Kui me

²¹ Ma eeldan, et politeia ise on legitiimne. Mittelegitiimsetes politeiades võivad mõned sellised institutsioonid samuti eksisteerida ja nende tege-

seame sisse üldise loa saata sõjavägi teise politeiasse kõrvaldamaks selles inimõiguste rikkumisi, mis saab siis tõkestama ebaausat valitsust kohtu ja neid toetava võimu puudumisel väitmast, et Blobotaanias toimuvad inimõiguste rikkumised, ning seejärel saatmast sõjaväge Blobotaaniasse jõustama oma arusaamist inimõigustest. Kui suur ebavõrdsus omandi või tulude jaotuses on inimõiguste suureks rikkumiseks, siis on õigustatud sõjaväe saatmine teise riiki, et konfiskeerida seal rikaste varandus ja jaotada see vaeste vahel. Muidugi tekivad seal hiljem uued rikkad ja vaesed. Igatahes näib meil niiviisi olevat retsept rahvusvahelise elu destabiliseerimiseks kõigi sellest tulenevate tagajärgedega (ja teoorias võib toimuda põhimõtete (2), (3), (4) rikkumine).

Lisajärelduseks käesolevast arutlusest on valitsusväliste organisatsioonide olulisuse rõhutamine. Pluralistlikus ühiskonnas ei allu valitsusvälised organisatsioonid valitsusele rakenduvatele poliitilistele piirangutele. Ma ei arva, et valitsusvälised organisatsioonid on olemuslikult kuidagi vähem silmakirjalikud kui valitsused. Aga valitsusvälistel organisatsioonidel on rohkem vabadust kui valitsustel nii mõju avaldamiseks inimõiguste suurte rikkujate suhtes kui ka kujundamaks poliitilisi programme tegutsemiseks politeiades tegutsevate massimõrvarite suhtes.

vus võib mõningatel juhtudel olla õigustatud. Kui naaber mõrvas naabri Hitleri-Saksamaal või Stalini-aegses NSV Liidus ning mõrvar saadi kätte ja mõisteti kohtus süüdi, siis oli see tegevus ikkagi mõistuspäraselt ja mõistlikult õigustatud. Kogu problemaatika üksikasjalisem käsitus võib osutuda keerukaks, selletõttu tõingi käesoleva märkuse alguses sisse legitiimsuse eelduse.

Kirjandus

- Barber, Benjamin, 1988. *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Beetham, David, 1991. *The Legitimation of Power*. Houndmills and London: Macmillan.
- Boucher, David and Kelly, Paul, 1994. The Social Contract and Its Critics: An Overview. — Ed. Boucher, David and Kelly, Paul, *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London and New York: Routledge, 1–34.
- Dahl, R. A., 1989. *Democracy and Its Critics*. New Haven, London: Yale University Press.
- Easton, David, 1965. *A Systems Analysis of Political Life*. New York: John Wiley.
- Feinberg, Joel, 1973. *Social Philosophy*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Frankena, William K., 1963. *Ethics*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Freeman, Michael, 1994. The Philosophical Foundations of Human Rights. — *Human Rights Quarterly*, 16, 3, 491–514.
- Goodin, Robert E., 1992. *Motivating Political Morality*. Cambridge (MA) and Oxford: Blackwell.
- Hampshire, Stuart, 1989. *Innocence and Experience*. London: Penguin Books.
- Held, David, 1991. Democracy, the Nation-State and the Global System. — Ed. David Held, *Political Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 197–235.
- Hobbes, Thomas 1651 = Hobbes, Thomas, *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Horton, John, 1992. *Political Obligation*. Houndmills and London: Macmillan.
- Ibn Khaldun, 1967. *The Muggadimah: An Introduction to History*. Trans. Franz Rosenthal, ed. and abridged N. J. Daood. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Ingram, Attracta, 1994. *A Political Theory of Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- James, Patrick, 1993. Neorealism as a Research Enterprise: Toward Elaborated Structural Realism. — *International Political Science Review*, 11, 2, 123–148.
- Kekes, John, 1993. *The Morality of Pluralism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Keohane, Robert O., ed., 1986, *Neorealism and Its Critics*. New York: Columbia University Press.
- Locke, John 1691 = Locke, John, *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Loone, Eero, 1992. *Soviet Marxism and Analytical Philosophies of History*. London, New York: Verso.
- Loone, Eero, 1995. *Mõistlike valikute õigustamise filosoofilised eeldused*. Koost. Eero Loone. Tartu: Tartu Ülikooli filosoofia osakond.
- Loone, Eero, 1997. Mõistus õigustamas riike. — *Akadeemia*, 2, 297–324.
- Morgenthau, Hans, 1973. *Politics Among Nations*. New York: Alfred Knopf
- Popper, Karl, 1989. *The Open Society and Its Enemies*, vol. I: *Plato*. London: Routledge.
- Scruton, Roger, 1983. *A Dictionary of Political Thought*. London: Pan Books in association with The Macmillan Press.
- Zohar, Noam J. 1996. Can a War Be Morally Optional? — *The Journal of Political Philosophy*, 4, 3, 229–241.
- Walzer, Michael, 1977, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books.
- Watson, Adam, 1992, *The Evolution of International Society: A Comparative Historical Analysis*. London and New York: Routledge.

Otsustamata mängudest ehk

Öö oli üks päev varem

Jüri Eintalu

Käsitlen allpool põhjalikumalt teemat, mida uurisin oma magistriväitekirjas¹ teiste kõrval.

1. Öö oli üks päev varem

Ma ei tea, kust pärineb legend, et kui Aleksander Suur oma vallutusretkel Indiasse jõudis, läinud ta mõttetarga juurde ja pärinud: “Kumb oli varem, kas päev või öö?” — Tark vastanud: “Öö oli üks päev varem!”

Seda vastust võib tõlgendada zen-budismi vastuküsimuste tehnika *mondo*² valgusel. Küsimusele vastamine tähendaks küsija eelduste ja positsiooni omaksvõttu. *Mondo*-tehnikas aga sunnitakse küsijat oma eelduste üle järele mõtlema.

Ent Aleksander Suure küsimus pole lihtsameelne. Sellel küsimusel pole vastust või seab ta iseenda eeldused kahtluse alla.

Mõõdupuuga ei saa mõõta mõõdupuud ennast. Mõõdupuu alles teeb mõõtmise võimalikuks. Matemaatika pole tõene ega väär, matemaatika alles teeb tõe ja väära võimalikuks. — Nõnda suhtub

¹ Eintalu, J. Füüsilised kaalutlused (teadusfilosoofiline analüüs). Magistriväite kiri.

² Vt.: Kidron, A. & Käosaar, A. Otsingult avastusele. Lk. 87–89.

hiline Wittgenstein matemaatikasse ja loogikasse.³ Küsimus mõõdupuu enda kohta on otsustamata; otsustamiseks vajame välist, sõltumatut alust, midagi mõõdupuust erinevat, mingit hoopiski teist mõõdulatti.

On iseküsimus, kas selline väline (väliseim) alus ikka on alati ja igale küsimisele olemas. Kas saab ütelda “varem” väljaspool aega? Või Wittgensteini küsimus: “Kas saab pärida läbikõrbenud keeles?” — Ent neid küsimusi “... tuli selles keeles väljendada, kui seal üldse oli midagi küsida!”⁴

Küsites transtsendentselt, väljapool küsimuse eeldustest, võime sattuda kummalistesse dialoogidesse. “Päev oli kõige esimene.” — “Ei olnud! Sest enne päeva oli öö. Öö oli kõige esimene.” — “Aga enne ööd oli päev!”

Kumb oli enne, kas muna või kana? Bioloogilist arengut silmas pidades tahaks mõnigi vastata, et enne oli muna. Ent selline vastus muudab esialgset küsimuse asetust. Sest pole see ju enam see “muna”, mille järele päriti. Kui esialgsed mõisted muutuvad, oleme ikkagi lähtunud algse küsimuse suhtes välisest otsustamise alusest, alusest, mis mõisteid deformeeris.

Ja viimast just taotletaksegi. Muna-või-kana-küsimus pole sugugi mõttetu. Seda küsimust küsitakse ning sellele küsimusele ka vastatakse. On olemas muna-optimistid ja kana-optimistid. Nendel on täiesti erinev strateegia. Nende vaidlus on mõttetu, kuini nad ei mõista enda küsimist. See vaidlus on tüli ja kaklus.

Ent vastajad elavad kogunisti erinevates maailmades. Sest üks näeb ahela lõpus Suurt Muna, teine Suurt Kana. Või Püha Põhjust või Esimest Ema. Või Fundamentaalselt Elektroni. Need asjad ei mahu ühte maailma ja seda vähem mõistavad vastajad teineteist.

³ Vt.: Passmore, J. A Hundred Years of Philosophy. P. 433–436; Von Wright, G. H. Logiikka, filosofia ja kieli. S. 108–111.

⁴ Wittgenstein, L. Philosophical Investigations. P. 120.

Tihti usutakse vastust, unustatakse küsimus. Eksivad need, kes leiavad, et Teadus meid küsimusest päästab. Sest teadus on küsimusele vaid *omal kombel* vastanud.

2. Otsustamata mängude formaalloogiline mudel

Vaadelgem malemängu, milles “matt” pole veel defineeritud. Sellist mängu ei saa võita ega kaotada, kuna võit ja kaotuski pole veel määratletud. Kujutlegem, et keegi usub, et see mäng kirjeldab maailma. Ta võib koguni arvata, et see mäng ise ongi maailm. Kindlasti tahab ta tõestada Teoreemi. Näiteks: “Matt! Jumal on olemas!” Või: “Matt! Elektron eksisteerib!” Või: “Matt! See väide ei kehti.” — Ent “matt” pole ju veel defineeritud. “Tõde” ja “väär” pole veel määratletud selle maailma jaoks. Kahevalentne loogika ei kehti.

Teine võimalus: “matt” on defineeritud, ent seis laual on surnud viigiseis. Seis võib olla määratud algtingimustega, kontingentsete faktidega. Asjaoludega. Ent ka algseis võib olla viigiline. Algseis võib olla antud universumi ajaloolise unikaalsusega. Igatahes on siis otsustamata küsimusi, mittemääratud väiteid.

“Maleks”, mille abil kirjeldame maailma, võib olla matemaatika. Alles see teeb tõe ja väära võimalikuks, määratleb, mida me õigekspidamise all mõistame. Ent kui uskuda Kurt Gödelit⁵, pole selles mängus “matt” defineeritud või esineb mitteotsustatavaid seise; kui tahame mängu kindlalt võita, peame lisama üha uusi ja uusi mängureegleid, ent ikka leidub veel otsustamata seise, mängu ei saagi lõpuni defineerida. See reeglite ja erandite lõputu võitlus ongi siin ainukeseks lõplikuks reegliks. Vaidlus muna–või–kana-küsimuste üle osutub ise muna–või–kana-küsimuseks. Arvaja, et otsustamata mängu saab ära otsustada võimsamas kontekstis, on ise ühe mängu juba ära otsustanud, postuleerides MUNA, on lõpmatusest kõnelnud kõiketeadja positsioonilt, on lähtunud kõik-

⁵ Vt.: Von Wright, G. H. Logiikka, filosofia ja kieli. S. 92–94; Passmore, J. A Hundred Years of Philosophy. P. 395.

susest. on ühe otsustuse kohta otsustanud, just nagu oleks eelnevalt tehtud juba lõpmatult palju otsustusi.

Õeldu põhjal on määramata olukordade puhul oluliseks erijuhtuks situatsioonid (või mängud), mis sarnanevad male "igavesele tulele". Igavene tuli on olukord malelaulal, kus Musta igale käigule saab Valge vastata Musta kuninga tulistamisega (see päästab kaotusest Valge), ent iga säärase tule saab Must pareerida (see päästab kaotusest Musta). Seevastu "matt" on olukord, kus Valge on Mustale andnud pareerimatu tule.

Igavese tule puhul võib Valge kinnitada: "Minu võit, sest kuidas sa ka ei käiks, saan ma sulle uuesti tuld anda." Millele Must võib vastata: "Tegelikult olen mina kihlveo võitnud, sest kuidas sa ka tuld ei annaks, saan ma ikka veel ühe käigu teha."

Kummalgi vaidlejal pole õigust. Nende argumendid pole argumendid. Sest argumendid pole veel võimalikud. Ent nad pole ka tühjad sõnad: nad pretendeerivad sellele, et saada argumentideks, nad nõuavad uue mängureegli kehtestamist, selle aktsepteerimist. Õeldes "A, sellepärast, et B", mõtlen ja nõuan tegelikult A-d, mõtlen, et: "B, sellepärast, et ma tahan, et A." Tegemist on psühholoogilise veenmise ja mõjutamisega, rusikavõitlusega, ka sellega, et üks vaidlejatest väsis: jõud saab otsa. Males võib sääraseks väliseks sõltumatuks argumendiks olla malekellaga mõõdetav mõtlemisaeg, mis otsa lõpeb; teaduses aga näiteks sponsorite raha. Ent males kehtivad piirangud, näiteks seisu kolmekordne kordamine loetakse viigiks.

Valge pretendeerib siis sellele, et "tuli" on argument. Mängus, milles "matt" pole veel defineeritud, püütakse seda seostada "tulega"; seisus, milles ei saa matti teha, püütakse seda tulega asendada.

Püüdkem malemängust abstraheruda. Mängijaid olgu kaks: Valge ja Must. Valge käike tähistab x , Musta käike y . Käigud peavad olema reeglikohased. Reeglid määravadki, millise mänguga on tegemist. Reeglipärane käik on käik antud seisus, seis ise sõltub üldjuhul eelnevatest käikudest, on ajalooliselt kujunenud.

Niisiis: Valge võib valida käike hulgast X , Must hulgast Y , kusjuures X ja Y üldiselt muutuvad vastavalt sooritatud käikudele, on "mäluga" hulgad. Lihtsustatult:

$$x \in X, \quad y \in Y, \quad (1)$$

kus nii väikesed kui ka suured tähed võivad omada indeksit (n -s käik n -ndal käigul lubatud käikude hulgast).

Partii notatsioon näeks välja nõnda:

	Valge	Must	
1.	x_1	y_1	
2.	x_2	y_2	
3.	x_3	y_3	
.	.	.	
.	.	.	
.	.	.	
n .	x_n	y_n	(2)

Ma ei rutta mitteloenduvate mängude uurimisega, kuna just üleminek mitteloenduvale lõpmatusele näib sisaldavat suvalisust: "õige" ülemineku valimine on ise otsustamata mäng.

Olgu F_{xy} mingi seos, mis keerulisemal juhul sõltub ka seisust, s.t. varem sooritatud käikudest. Näiteks võib F_{xy} tähendada, et Musta kuningas on tules, $\sim F_{xy}$ aga, et see ei ole nii (märgiga " $\sim$ " tähistame eitust e. negatsiooni).

Igavene tuli on olukord, kui Musta mis tahes käigule y_n saab Valge vastata käiguga x_{n+1} nõnda, et Musta kuningas jääb tulle; Must aga saab alati reageerida käiguga y_{n+1} , mis ta tule alt vabastab. Jättes kõrvale ülearused detailid ja püüdes haarata kõikidele otsustamata mängudele ühist, jõuame üllatavalt lihtsa mudelini, mis sisaldab vaid kaks aksioomi:

$$\forall y \quad \exists x \quad F_{xy} \quad (3)$$

$$\forall x \quad \exists y \quad \sim F_{xy}. \quad (4)$$

Siin tähistab “ $\forall$ ” üldisuse kvantorit (“iga”), “ $\exists$ ” aga olemasolu kvantorit (“leidub”).

Tingimus (3) on loogikas ja matemaatikas üldtuntud. Ent loogika ja matemaatika (argumendina) kasutamisel teadvustatakse endale vähe, mida selle tingimusega õieti öelda tahetakse. Tingimuse (3) rakendamine on muutunud enesestmõistetavaks, ent keegi ei mäleta enam põhjusi. Samuti ei hoomata tingimuse (3) intuiitiivse rakendamise ala kogu ulatust. Eriti seoses mänguga (3) – (4) muutub (3) kui argument enam kui vaieldavaks. Ning selle mängu kogu ulatust ei teadvustata samuti.

Lisaks mängule (3) – (4), milles üks “tulistab”, teine aga eest ära lipsab, võime vaadelda ka mängu, milles annavad tuld mõlemad:

$$\forall y \exists x F_{xy} \quad (5)$$

$$\forall x \exists y F_{yx} . \quad (6)$$

Sümmeetriline mäng on samuti väga oluline ja ta demonstreerib ilmekalt, et (3) üksinda võetuna on pseudoargument. Niisuguses mängus oleme ehk küll teinud täiendava otsustuse, et “tuli” on argument, ent mäng pole ikka veel lõpuni defineeritud, kuna meil pole põhjust eelistada üht mängijat teisele.

Olulise erijuhu moodustavad antisümmeetrilise seosega mängud:

$$\forall x \forall y \quad x \neq y \Rightarrow \sim F_{xy} \Leftrightarrow F_{yx} . \quad (7)$$

Kui mängu reeglid ei luba valida $x = y$, siis juhul (7) ühtib mäng (3) – (4) mänguga (5) – (6). Kes tuld ei anna, on ise tulistanud.

Ei (3) ega (4) pole argumendid, kuni “matt” pole veel defineeritud. Argumentideks saavad nad alles pärast seda, kui on vastu võetud sõltumatu otsustus, uus mängureegel, ent (3) või (4) isenesest ei õigusta ühtki säärast otsustust. Omadused (3) või (4) näivad argumentidena vaid tänu varjatud eeldustele.

Varjatud eeldusteks võivad olla ka X , Y ning F kuju ja eesmärk, miks nad on defineeritud. Sellegipoolest pole matt definee-

ritud, kui ta pole defineeritud. Ning ka mängudes, milledes matt on määratletud, võime küsida: miks on matt defineeritud just nii ja mitte teisiti? Sellele küsimusele ei saa vastata, viidates tingimusele (3). Sest kohe järgneb küsimus: miks on eelistatud tingimust (3)?

Oma väitekirjas⁶ kirjutasin, et kui teadus ka ei sisalda väärtushinnanguid, saab ta ometi võimalikuks alles pärast väärtushinnangulise otsustuse tegemist.

3. Arenev ja aktuaalne lõpmatus. Transtsendentsuse erinevad moodused

G. H. von Wright nimetab keskaega loogika kuldajaks, skolastik Duns Scotust (u. 1266–1308) aga kõikide aegade teravaimaks loogikuks.⁷ Teodor Künnapas kirjutab Scotuse kohta: “Loogikas eristas ta kaht üldisuse kvantiteeti: igasugune (*omnis*) “igaühe” mõttes, kõiki järjest võttes, ja ükskõik milline (*unusquisque*) “mida me ka ei võtaks” mõttes. Viimane on tema järgi kõrgem abstraksiooniliik.”⁸

Olenevalt sellest, millise üldisuse kvantiteedi anname mängus (3) – (4) universaalsuse e. üldisuse kvantorile “ $\forall$ ”, saame täiesti erineva tulemuse. Lugesed seda: “Iga järgmise ... puhul leidub ...”, saame otsustamata mängu (3) – (4). Lugesed seda: “Kõikide puhul ...”, jõuame transtsendentsete objektideni. Tingimused (3) ja (4) annavad seejuures erinevad objektid. Ühe objekti “eksisteerimise” eelistamine teise objekti “eksisteerimisele” on aga otsustamata mängu äraotsustamine: mäng kestab edasi. Kusjuures mõlemat korraga eelistada ei saa.

Nii võib üks hüüda: “Matt lõpmatu arvu käikude järel! IGAVENE TULI!” —, millele teine võib vastata: “Vabanemine

⁶ Vt.: Eintalu, J. Füüsilised kaalutlused (teadusfilosoofiline analüüs). Magistriväitekirj.

⁷ Vt.: Von Wright, G. H. Logiikka, filosofia ja kieli. S. 16.

⁸ Künnapas, T. Suured mõtlejad. Lk. 93.

tule alt lõpmatu arvu käikude järel! IGAVENE VABANEMINE!” Kumbki võib defineerida vastava objekti. Ent mõlemad korraga võita ei saa (käesolevas artiklis kahtlen välistatud kolmanda seaduses, jättes välistatud vastuolu seaduse kahe silma vahele).

Olgu x ja y loendusarvud (0, 1, 2 jne.). F_{xy} ütelgu, et x on suurem kui y :

$$F_{xy} = x > y. \quad (8)$$

“Lubatud” käiguks olgu mis tahes loendusarvu valimine. Siis on tingimus (3) rahuldatud ning see tähendab, et igast loendusarvust saab valida veelgi suurema. Ka tingimus (4) on täidetud, ent esmapilgul ei näi ta ütlevat midagi huvitavat.

Tingimus (3) väljendab naturaalarvude hulga mittelõplikkust: ei ole olemas suurimat naturaalarvu. Naturaalarvude hulk on lõpmatu **arenevas**, potentsiaalses tähenduses: alati saame valida veel suurema naturaalarvu, veel ühe, järgmise, see protsess ei lõpe. **Aktuaalsest** lõpmatusest kõneleme siis, kui kujutleme, et kõik need naturaalarvud on “antud”, on “olemas”. Esimesel juhul võime neid arve valida, teisel juhul eksisteerivad kõik need võimised koos juba enne valimist. Teisel juhul on tulevane valik juba praegu eksisteeriv, me ei mõtle intuitsionistlikult, lahendame tulevikuvõimaluste probleemi kahevalentse loogika kasuks. “Tõene” ja “väär” on siis juba ette otsustatud, mäng lõpuni defineeritud.⁹

Kas on aga olemas ainult üks aktuaalne naturaalarvude hulk? Võrratuse (8) omadusena saame tingimuse (7), seega ühtib mäng (3) – (4) mänguga (5) – (6). Ka lubatud käikude hulgad X ja Y on täiesti sümmeetrilised. Puhta matemaatika siseselt ei näi esialgu olevat võimalik mingisugune alternatiivne aktuaalne naturaalarvude lõpmatus. Ent varjatud eeldustena peame siin arvestama veel teisigi omadusi, näiteks seda, et arve saab liita.

⁹ Intuitsionismist, tulevikuvõimaluste probleemist ning mitmevalentsest loogikast vt.: Von Wright, G. H. Logiikka, filosofia ja kieli. S. 112–123; Passmore, J. A Hundred Years of Philosophy. P. 396–397.

Üritame sümmeetriat (5) – (6) rikkuda arvude x ja y interpretatsiooni, tõlgenduse abil. Selleks läheme pütaagorlikule teele, kõneldes piirist ja piiramatusest. Tingimus (5) ütelgu, et pole olemas “suurimat naturaalarvu” y , kuna alati leidub arv, mis selle piiri ületab. Tingimus (6) ütleb siis, et igast naturaalarvust saab leida veel suurema “piirarvu”. Ükski tõke pole piisav ja alati saab juba olemasolevale leida ülemtõkke. Ebasümmeetria tuleneb nüüd asjaolust, et üht arvu tõlgendame arvuna, teist arvu — arvude piirina, ülemtõkkena. Sellise tõlgenduse puhul ühtivad mängud (3) – (4) ja (5) – (6) tingimusest (7) olenemata.

Transtsendentsel üleminekul aktuaalsele lõpmatusele oleme harjunud rõhutama tingimust (5). Ent andes arvudele x ja y kvalitatiivse erinevuse, võiksime rõhutada ka tingimust (6). Kas saaksime lõpmatu naturaalarvude hulga, mis naturaalarve “mahutaks”? Kas saaksime täpselt sama hulga, mis on meil praegu? Ehk on alternatiiv seotud hajuvate ridade summeerimisega?¹⁰ Euler: “Ma arvan, et iga rida peab omama kindlat väärtust...”¹¹. Peab see “väärtus” kuuluma (laiendatud) naturaalarvude hulka? Tuleb ka “lõpmatus(ed)” lugeda naturaalarvu(de)ks? Kaasaegses füüsikas tuleb sageli ette lõpmatuse lahutamist lõpmatusest, näiteks kvantväljateoorias nn. “ümbernormeerimisel”. Ehk tuleks seda õigeaks pidada? Kui irratsionaalarv on arv, miks siis mitte ka lõpmatus? Ent probleem on keerulisem, kuna näib viivat ka vastuolulisele loogikale.

Puhtas matemaatikas, kus me ei räägi sellest, mida me loendame, on nendele küsimustele raske vastata. Ent mul on tunne, et sõrmedel loendamine on naturaalarvude lõpmatu hulga suhtes otsustamata mäng. Kurt Gödel oskaks ehk aritmeetikas osutada märklauda, millele umbropsu sihin.

¹⁰ Vt.: В о р о б ь е в, Н. Н. Теория рядов. С. 281–284.

¹¹ Vt.: В о р о б ь е в, Н. Н. Теория рядов. С. 283.

4. Lõpmatus ja ontoloogia

Naturaalarvude lõpmatus on loendamiskogemust ületav. Ent asugem loendatava enda juurde.

I. Kanti järgi ei suuda inim mõistus midagi ütelda kogemuse piire ületavate, transtsendentsete objektide kohta.¹² Kuid mis tahes kogemusobjekt on ju transtsendentne. Antud hetkel antud kohas, “siin ja praegu” nähtav fenomen pole ju kogemusobjekt. Ka ei pea ma silmas telliskivi “iseeneses”, telliskivi “kui niisugust”, mingit “noumenit” või “substantsi”. Ma küsin telliskivi kui lihtsurelikule antud asja, kui aegruumiliste nähtuste tervikut. See tervik sisaldab ja eeldab potentsiaalseid elemente ning ka kadunud elemente — möödunud. Kui peame telliskivi objektiks, “asjaks”, oleme teinud ontoloogilise otsustuse. Ent mis on siin “olemas” ja mida see tähendab? Tähendab see tulevaste tajude võimalikkust? On neid lõputult? Kas on võimalik “arenev olemasolu”, “olemasolu” areneva lõpmatuse kontseptsioonis? Või tähendab see mineviku ja tuleviku aktuaalset “antust”, seega fataalset ettemääratust, determineeritust? Võime me end oma universumisse ette ära otsustada? On see tehtav ainult ühel või mitmel erineval moel? On sel vahet ja kelle jaoks?

Objekti olemasolu ja selle tähendus sõltub taustast, millelt me mõtleme. Sõltub sellest, mida me peame ajaks ja ruumiks. Ja et me piirdume siin ainult nende nimetamisega.

Erinev otsustus aja ja ruumi küsimuses sisustab meie maailma erinevate objektidega, annab meile erinevaid maailmu. Ning isegi fikseeritud aegruumilise tausta puhul võime edasi küsida järgnevate otsustamata mängude järele. Pole ilmne, et individuaalsed nähtused tuleks näiteks põhjus–tagajärg–seose alla “viia” nimelt nii ja mitte teisel moel. Miski ei viita siin ainsa “õige” viimisviisi olemasolule. Samas on see “viimine” “mati” defineerimine, transtsendentne toiming, metafüüsikaline otsustus. Ta on “metafüüsikaline” ka selles tähenduses, milles räägime metakeelest ja meta-

¹² Vt.: Kant, I. Prolegomena ...

matemaatikast. Näiliselt empiirilise sisuga laused ei käi siin mitte looduse enda kohta, vaid loodust kirjeldavate väidete ja teooriate kohta. Need otsustused annavad mõõdupuu, millega ja millelt alates alles saab mõõta, millelt vaadatuna miski alles on või ei ole “empiiriline”.

Sellest, millised on meie otsustused, sõltub see, kes me ise oleme, ja sellest, kes me oleme, sõltuvad meie otsustused. Subjekt, “mina”, kes “näeb” objekte, on ise oma objektidega määratud. Ütle mulle, millised on sinu objektid, ja ma ütlen, kes oled sina ise. “Mina” ise on selles mõttes transtsendentne objekt. Ainult et me ei suuda mõista enda päritolu, seda, kuidas on otsustamata mäng siin ära otsustatud. Kas “mina” on ajaloolise otsustusteahela lõppresultaat? Kas piiravad meid loodusseadused või ahistab meid meie minevik? Oma väitekirjas¹³ mainisin ka võimalust, et “loodusseadused” on justifitseeritud vaid Sokratese “esimeste süüdistajate” abiga.¹⁴

Meie tahtlikest või tahtmatutest otsustustest sõltub see, kas oleme pärismaalased või kaasaegsed eurooplased, kas usume nõidu või füüsikuid. Kas vaatame kella või elame indiaanlaste ajas. Ka seisukoht, et tehtud valikule pole alternatiivi, on säärane otsustus. Teadus ei põhjenda neid otsuseid, vaid lähtub neist.

Toodut illustreerigem E. Frommi¹⁵ ütlusiga, loetuna teistsuguses kontekstis. “Subjekt — see pole mitte “mina kui selline”, vaid “mina kui see, kes omab”. Minu omand loob minu ja minu individuaalsuse,” lausub E. Fromm võõrandunud, omastava olemise kohta.¹⁶ Ent sama kehtib ka “ontoloogilise omamise” kohta, selle kohta, kas “omame” ingleid või elektrone. Samas ümbertõlgenduses omandavad teistsuguse tähenduse E. Frommi ütlused: “Ent

¹³ Vt.: Eintalu, J. Füüsikalised kaalutlused (teadusfilosoofiline analüüs). Magistriväitekirj.

¹⁴ Vt.: Platon. Pidusöök. Sokratese apoloogia. Lk. 188.

¹⁵ Vt.: Фромм, Э. Иметь или быть?

¹⁶ Фромм, Э. Иметь или быть? С. 83.

siin on ka vastupidine seos: objekt omab mind, sest minu ident-sustunne ... põhineb minu objekti omamisel ... Selline olemis-viis ... teeb asjaks nii subjekti kui ka objekti.”¹⁷ “Omamine puu-tub asjadesse, aga asjad on stabiilsed ja alluvad kirjeldusele. Ole-mine aga puutub kogemusse, ja inimkogemust on printsipiaalselt võimatu kirjeldada.”¹⁸ “Olemine eksisteerib ainult siin ja praegu ... Omamine eksisteerib ainult ajas — minevikus, olevikus ja tulevikus.”¹⁹

Niisiis asjad mitte ei “ole”, vaid neid “omatakse”. Ka “mina” on (teaduse jaoks) “asi”. — Mida suudab teadus selle asjaga teha? “Kirjeldada saab vaid maski, persooni, sest see on asi.”²⁰ Millise maski me otsustame võtta?

Ma pole mitte kunagi mõistnud, mille alusel otsustab Kant, mille alusel tehakse otsustusi.

Pole olemas mittetranstsendentset “asja” või “mina”. Ent üks on transtsendentsem teisest. E. Frommi “tõeline olemine” ise aga näib omavat kogu lõpmatust. Kas “siin ja praegu” pole samuti mitte transtsendentne mõiste? Kust hiilis filosoofiasse kujutlus, et on olemas teooriast koormamata “puhas” tajut?

Me ei tohiks kõnelda aistingute taga olevaist asjust, asjust “iseeneses”, ent see mõtestatud keeld ise on väljendatud juba läbi-kõrbenud keeles, kuna “puhas” aisting on kõrgeima astme abst-raktsioon.

5. Üks otsustus ruumist

Ruumigi puhul kerkivad kõik senitõstatatud küsimused.

Kujutlegem ruumi piiri, näiteks sfääri, mis sisaldab kõike olevat. Üritagem mõõka sellest piirist läbi torgata.

¹⁷ Ф р о м м, Э. Иметь или быть? С. 83.

¹⁸ Ф р о м м, Э. Иметь или быть? С. 93.

¹⁹ Ф р о м м, Э. Иметь или быть? С. 134.

²⁰ Ф р о м м, Э. Иметь или быть? С. 93.

Lõpliku ruumi puhul oleks meil kaks võimalust. Esimene: ruumi piir on läbistamatu. Sellises ruumis saaksime ehk kõnelda aine ja mateeria jäävusest. Teine võimalus: mõõga ots haihtuks. Elaksime maailmas, millest esemed võiksid kaduda. Jäävussea-dustest kõnelda ei saaks. Raskusi tekiks “aja” ja “asja” mõistega. Maailmal võiks olla algus, enne mida ei ole midagi olnud. Ka imed kõikvõimalikes tähendustes oleksid lubatud.

Lõpmatu ruumi puhul saaks oletatavast piirist mõõga läbi tor-gata. Mõõga ots on ruumis, seega polnudki piiriks peetu piir kõige oleva jaoks tingimus (3). Ent kui kaugele me nii ka ei läheks, võime piiri kujutleda veelgi kaugemale (tingimus (4)). Seega on meil tegemist mänguga (3) – (4).

Kujutlus ruumist ja kujutlus ruumis olevatest objektidest on omavahel seotud. Milline oleks ruum areneva lõpmatuse kontsept-sioonis, kui me mängu (3) – (4) ära ei otsusta? Tähendaks see, et olemasolevaiks peaksime vaid osakesi, mille oleme juba üles leidnud, mis meil silma all? Matemaatiline analoogia: intuitsio-nistid peavad eksisteerivaiks vaid neid matemaatilisi objekte, mis on ilmutatult konstrueeritud: olemasolu tõestustest pelgalt ei piisa. Lisaks sellele, kas on, tuleb näidata, kui d a s ta on, et ta **aktuaal-selt** on.²¹

Loendusarvude hulga mittelõplikkuse puhul oleme harjunud rõhutama tingimust (3): pole olemas suurimat naturaalarvu. Tun-dub aga, et käsitlus ruumist kui aktuaalselt antud lõpmatusest rõ-hutab tingimust (4). Kõik asjad “mahuvad” ruumi ära.

Õeldu jääb ebaselgeks. Võtkem konkreetsem näide, olles teadlik, et füüsikaliste analoogiate kasutamine tekitab uusi küsita-vusi.

Olgu $\rho(x)$ osakese leidmise tõenäosusjaotus. See jaotus normeeritakse ühele:

²¹ Vt.: Passmore, J. A Hundred Years of Philosophy. P. 396.

$$\int_{-\infty}^{+\infty} \rho(x) dx = 1. \quad (9)$$

Normeeringut põhjendatakse füüsikalise kaalutlusega, et osake peab ruumis kusagil viibima. Lisaks esitatakse veel asümptootiline nõue

$$\lim_{|x| \rightarrow \infty} \rho(x) = 0, \quad (10)$$

mida põhjendatakse kaalutlusega, et osake ei saa viibida lõpmatuses.

Kõigepealt tuleb lahti mõtestada füüsikalise kaalutluse olemus: mida tähendab “viibima”, on see “viibimine” kogemuslik, on tema tagajärjed vahetult kogemuslikud, milline on avaldise (9) tegelik matemaatiline ja füüsikaline mõte, millised on selle avaldise varjatud eeldused?

Kuna mõlema avaldise puhul on tegemist lõpmatusega, ei saa siin juttugi olla vahetult empiirilisest “viibimisest”. “Ent Eukleides hoidus silmnähtavalt eeldamast, et võiksid eksisteerida kaks lõpmatut sirget, mis kunagi ei lõiku. Selliste sirgete olemasolu ei kinnitanud kogemus ja see polnud sugugi silmnähtav.”²² Füüsikaline kaalutus, et osake ei saa lõpmatuses viibida, on vaid näiliselt empiiriline, on pseudoempiiriline, mänguline, pseudokogemusele apelleeriv. Põhimõtteliselt ei saa seda väidet vahetult katseliselt kontrollida. Kaalutus toimib mängumaailmas, mängueksperimentidega, mida teostada pole ka põhimõtteliselt võimalik. See kaalutus on tehniline valikuprintsiip tegemaks otsustust, millel on siiski empiiriliselt kontrollitavaid tagajärgi. Viimaste mõistmiseks peame lahti kirjutama tingimuste (9) ja (10) matemaatilise sisu. Siis saab ka selgeks, et otsustused (9) ja (10) on metafüüsikalised, spekulatiivsed, andes meile mõõdupuu, millest peale ja pärast mida miski alles on või ei ole “empiiriline” ning mis alles teeb võimalikuks neid otsustusi põhjendanud füüsikalise kaalutluse mingisugusegi mõistmise, näiteks “mõttelise eksperimendina”.

²² К л а й н, М. Математика. Поиск истны. С. 169.

Mida on tahetud öelda normeeringuga (9)? Tähistame:

$$P_{\rho}(y) = \int_{-y}^{+y} \rho(x) dx. \quad (11)$$

Siis tähendab (9) piirväärtust

$$\forall \rho \quad \lim_{y \rightarrow \infty} P_{\rho}(y) = 1. \quad (12)$$

See on omakorda esitatav kujul

$$\forall \rho \quad \forall \varepsilon \quad \exists y \quad 1 - P_{\rho}(y) < \varepsilon, \quad (13)$$

olles tingimus nii ruumi kui ka ruumis paikneva kohta ühtaegu. Mis tahes lubatud algtingimuste ρ puhul leidub kast, millesse ρ ära mahub (varem ette antud täpsusega ε). See on tingimus (4). See on integraali (9) mõte: osake peab ruumi “ära mahtuma”. Ent miks on integreerimisrajad lõpmatud? Sest vaikides eeldatakse algtingimuste vaba valitavust:

$$\forall y \quad \exists \rho \quad P_{\rho}(y) < 1. \quad (14)$$

Iga kasti puhul leidub lubatud ρ , mis sellesse kasti ei mahu. See on tingimus (3). Lõpmatut integraali vajame sellepärast, et piiri pole. Samas väidab integraal (9) ise, et piiri võib kui tahes kaugele nihutada. Nii tingimus (3) kui ka tingimus (4) on normeeringu (9) lahtimõtestamisel olulised: üks eeldab ning tingib teist. Eksplitsiitselt rõhutatakse aga vaid üht: et osake ruumi “ära mahub”.

Asümptootiline nõue (10) on lahtikirjutatav kujul:

$$\forall \rho \quad \forall \varepsilon \quad \exists y \quad x > y \Rightarrow \rho(x) < \varepsilon. \quad (15)$$

Seegi on tõlgendatav tingimusena (4). Vastupidist tingimust küll eeldatakse, ent ei rõhutata. (14) põhjal näeks see välja nõnda:

$$\forall y \quad \exists \rho \quad \exists x > y \quad \rho(x) \neq 0. \quad (16)$$

Seega on tegemist mänguga (3) – (4). Eksplitsiitselt rõhutatakse füüsikas tingimust (4), ent (3) on vaikides kaasa mõeldud. Toonitatakse, et mis tahes süsteem mahub (etteantud mõõtmistäpsuse puhul) mingisse lõplikku kasti. Vastupidine asjaolu, et iga lõpliku kasti puhul leidub süsteem, mis sellesse kasti ei mahu, ei leia eksplitsiitset rõhutamist. Ent varjatult eeldatakse seda, kui kõneldatakse näiteks ruumi “homogeensusest”.

Kas on ebasümmeetrilised vaid “füüsikalised kaalutlused”, mis juhivad ikkagi sümmeetrilisele teooriale, mille valemeist kirjutatakse välja vaid osa, kuna ülejäänud järelduvad niigi? Kas erinevate valemite rõhutamine omab erinevust heuristilises mõttes, uute teooriate loomisel? Kas tegemist on erinevate ruumide ja füüsikate valikuga?

Tingimus (3) kinnitab algtingimuste vaba valitavust. Universumi ajaloolisus ja unikaalsus seab selle kahtluse alla. Seda arvestatakse üldrelatiivsusteoorias ja kosmoloogilistes mudelites. I. Prigogine aga elab “tekkivas” universumis.²³

Nii või teisiti ei anna tingimused (9) ja (10) vahetult empiirilisi tagajärgi. Kontrollitavad on alles nende tingimuste järeldused. Nii või teisiti on tegemist transtsendentse otsustusega.

Alati saab leida kasti, millesse vaadeldav süsteem mahub. Meie võit! Me postuleerime Kasti. Matt piirväärtusena! Tingimuse (4) rõhutamine transtsendentsena kehtestab ontoloogia. Kui füüsika-teooria annab meile tulemuse (9), mis on pelgalt matemaatiline tulemus, teeme sellest füüsikalise järelduse, et osake “on olemas”. Me oleme osakese kinni püüdnud Transtsendentse Kastiga. Ent ka osake ise on nüüd transtsendentne ja pole puhtalt kogemuslik. Osake võib nüüd olla “mittevaadeldav entiteet”. Nüüd peame olemas-olevaks osakest, mida me pole üles leidnud, eksisteerivaks ka maja, mida keegi parasjagu ei vaata. Võimalikkus, potentsiaalsus kogemuse mõttes (või kogetavate järelduste mõttes) on siin loetud eksisteerimiseks.

Ent milline märgatav erinevus on eksisteerimisel ja mitte-eksisteerimisel? — Vähemasti see erinevus, et me ei üritagi ennustada objekti käitumist, mida peame mitteolemasolevaks. Kui me ei usu nõia olemasolu, ei püüagi me ennustada tema kui “nõia” tegusid ning nende tagajärgi. “Ei usu” tähendab siin, et ei usu ennustatavust. Meie “objektid” on meie induktiivsete strateegiate hulk. Sekundeerides N. Goodmani “uuele induksiooni paradok-

²³ Vt.: Пригожин, И. От существующего к возникающему. С. 5; Пригожин, И., Стенгерс, И. Порядок из хаоса.

sile²⁴, kirjutas H. Fain: “Kui keegi usub, et objektid ei saa eri ajahetkedel olla üksteisega identsed, siis mõned ... komplikatsioonid haihtuvad.”²⁵

Me ei saa eksistentsiväidet (9) kunagi ümber lükata kogemuslikult, küll aga kinnitada, leides osakese mingist küllaltki suurest kastist. Ärakadunud osakesi usume kuskil mujal eksisteerivat, lootes neid tulevikus leida. Tehtud otsustus määrab meie induktiivse strateegia tuleviku ennustamisel. Juhul (9) me usume, et osake peab kusagil olema — kui oleme ta leidnud, oleme oma usku konstruktiivselt kinnitanud. Seda võib võrrelda matemaatilise objekti “olemasolu tõestusega”, mille järel võib objekti ilmutatult konstrueerida.

Ent intuitsionistid ei tunnista olemasolu tõestusi.²⁶ Kas “arenevas” ruumis üldse saaks sellele vastavalt rääkida osakestest, mis iseendaga identsed? Edasi: kas on olemas alternatiivne aktuaalne ruumiline lõpmatus? Minnes piirile tingimusega (4), mahuvad meie ruumi ka objektid, mis on silmist kadunud. Kui kaugele objekt ka ei kaoks, asetseb ta kusagil meie lõputus ruumis. Transsendentsena aga lükkaks tingimus (3) silmistkadunud objektid meie universumist välja: objektid haihtuksid, kuigi ruum on lõputu. Materia jäävusest me siis ei räägiks. Kui esimesel juhul võime komistada “objektidele”, mis käituvad “halvasti”, siis teisel juhul on meil üldse raskusi rääkida objektidest selles ruumis. “Mina”, “ruum”, “aeg”, “objektid” ja “induktiivne strateegia” on vastastikku seotud.²⁷ Tingimus (9) üksi ei ole argument.

²⁴ Goodman, N. The New Riddle of Induction. P. 512–516.

²⁵ Fain, H. The Very Thought of Grue. P. 530.

²⁶ Vt.: Passmore, J. A Hundred Years of Philosophy. P. 396.

²⁷ Vt.: Eintalu, J. Füüsikalised kaalutlused (teadusfilosoofiline analüüs). Magistriväitekiri.

6. Kas piirväärtus on argument?

Tingimus (9) (ehk (13)) ei saa olla osakese olemasolu argument. Vastasel korral võiks tingimus (14) sama edukalt figureerida osakese mitteeksisteerimise argumendina. Alles pärast otsustust, et osake on olemas, omandab avaldis (9) füüsikalise mõtte ja siit alates saab seda valemit kasutada induktiivsete järelduste tegemiseks. Füüsikaline kaalutus, et osake peab ruumis kusagil viibima, pole empiirilise sisuga otsustus juba “valmis” ruumi ja osakese vahekorra kohta, vaid ruumi ja osakese määratlus, alles pärast mida on võimalik sõnastada “empiirilisi” väiteid.

Piirväärtus pole olemasolu argument, vaid piirväärtuse kasutamine argumendina on implitsiitne otsustus olemasolu kohta.

Zenoni apoorias *Dihhotoomia* arutletakse, et liikumine pole võimalik, kuna liikumaks punktist *A* punkti *B* peab liikuv objekt läbima kõigepealt poole vahemaast, seejärel allesjäänud vahemaast omakorda poole ja nii edasi kuni lõpmatuseni: alati jääb mingi lõik veel läbida. Nimetatud paradoksi on püütud ümber lükata väitega, et tänapäeval suudavad matemaatikud juba näidata, et

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \dots = 1. \quad (17)$$

Isegi niivõrd teadev autor, nagu M. Kline, kirjutab ilma igasuguste kommentaarideta: “... distantsti läbimiseks peab jooksja kulutama 1/2 min pluss 1/4 min pluss 1/8 min jne., aga kõikide nende ajavahemike summa võrdub täpselt ühe minutiga.”²⁸ Ent tegemist on pseudoargumendiga, sest avaldise (17) vasakul poolel on tegemist lõpmatu summeerimisega. Vasakule poolele väärtuse omistamine on matemaatiliselt transtsendentne toiming. Kui see avaldis aga midagi reaalselt kirjeldama peaks, kaasneb selle toiminguga (kuivõrd võrdusmärgi tähendus kantakse üle reaalsusse) transtsendentse seose kehtestamine reaalsuses: objekti olemasolu kuulutamine.

²⁸ К л а й н, М. Математика. Утрата определенности. С. 402.

Ma ei võta endale vastutust avaldise (17) varjatud matemaatiliste eelduste eest. Sest ma ei argumenteeriks selle avaldisega, vaid küsin ise eeldusi neilt, kes seda argumendina kasutavad.

Kuidas saab võrdusmärk valemis (17) tähenduse? Kui peame silmas, et terviku järjestikusel poolitamisel jääb tervik ikka tervikuks, siis on meil küll õigus, ent oleme vastanud valele küsimusele. Esiteks: sellise vastuse puhul pole me end asetanud Zenoni positsiooni ja pole seega ka paradoksi ümber lükanud, vaid seda pigem ignoreerinud. Teiseks: selline vastus lähtuks matemaatikast, s.o. "summa" definitsioonist, mis on spetsiaalselt kohaldatud antud olukorra puhuks. Ent argumendiga (17) pole ju seda silmas peetud. Tegelikult apelleeritakse kaasaegsele matemaatikale, mis on vaadeldavast konkreetsest probleemist laiem ja üldisem ja mida käesolevale juhule vaid rakendada tuleks. Toetutakse probleemist sõltumatu otsustamisalusele. Eeldatakse, et meil on algoritm lõpmatute ridade summeerimiseks, mis ei viita rea saamise päritolule (terviku poolitamine). Iseküsimus, kas ka see algoritm ise pole mitte välja töötatud, pidades silmas soovi lahendada antud probleem kindlas suunas.

Selline algoritm on olemas ja ta toetub piirväärtusteooriale. Lõpmatu rea summaks nimetatakse rea lõplike osasummade piirväärtust. Antud juhul on lõplikud osasummad antud valemiga

$$S(n) = \sum_{k=1}^n \frac{1}{2^k}. \quad (18)$$

Valemiga (17) on tahetud öelda, et

$$\lim_{n \rightarrow \infty} S(n) = 1. \quad (19)$$

See omakorda tähendab, et

$$\forall \varepsilon > 0 \quad \exists N \quad n \geq N \Rightarrow 1 - S(n) < \varepsilon. \quad (20)$$

Teisisõnu on tahetud öelda, et Zenoni samm jõuab eesmärgile kuitahes lähedale. Ent seda me teame niigi. On ilmne, et pelgalt sellest asjaolust ei saa teha loogilist järeldust, et tegelikkuses ka eesmärgile jõutakse. Niisugune järeldus saab olla vaid induktiivset laadi, järeldamine minevikult tulevikule; või siis peame juba varem teadma, et liikumine on olemas. Võime soovi korral küll

defineerida “summa”, ent (17) on argument vaid varjatud eeldusel, et induktiivne otsustus on juba varem tehtud. Me oleme juba eeldanud, et liikumine on olemas. Ja tundub, et vaid selle eelduse tõttu me üldse defineerimegi “piirväärtuse” ja “summa” (17).

Millise ε -ümbruse me ka ei valiks (Musta käik), saab Zenoni jadast leida liikme $N(\varepsilon)$ (Valge käik), millest alates kõik jada liikmed kuuluvad ε -ümbrusse. See on tingimus (3). Kui aga uurime lähemalt Zenoni argumenti, siis märkame, et see on tingimus (4):

$$\forall N \exists \varepsilon > 0 \quad n \leq N \Rightarrow 1 - S(n) > \varepsilon. \quad (21)$$

Igale Valge käigule n saab Must vastata käiguga $\varepsilon(n)$, nõnda et tingimus

$$1 - S(n) < \varepsilon \quad (22)$$

pole rahuldatud.

Tingimus (3) osutab arvuhulga pidevusele ja piirväärtuse olemasolule. Tingimus (4) osutab arvuhulga tihedusele (sellele juhtis minu tähelepanu Madis Kõiv). Ent kumbki pole siin ehtne argument ei liikumise poolt ega vastu. Tegemist on otsustamata mänguga. Otsustus saab lähtuda vaid sõltumatust lisaargumendist. “Mõte otsib mõistatusele lahendust ... Ent mitte üheski neist variantidest ... esialgselt antud ülesannet seega mitte ei lahendada, vaid muudetakse üldse ... Ning ses mõttes pole tähtis, millal loobuti lahendusest — alguses või lõpus.”²⁹

Siinses tõlgenduses pole Zenoni apooria lahendatav “puhta” matemaatika raames. Tegemist on maailma matemaatilise kirjeldamise probleemiga. Otsustus (3) kasuks loodusteaduslikus teoorias kohustab meid ontoloogiliselt ning (17) on argument vaid tänu varjatud eeldustele, varem tehtud otsustustele matemaatika kasutamisest. Kui (17) oleks tõsine argument vaadeldavas küsimuses, siis, kui me ei päri, miks ta on hea argument, ei tea me ka, millal ta on hea argument. Seda argumenti valikuta rakenda-

²⁹ Комарова, В. Я. Учение Зенона Элейского. С. 142.

des tooksime oma maailma matemaatilise salakaubana sisse kummalisi objekte ja füüsikalisi järeldusi.

Vaadeldgem nn. "jānese paradoksi". Vineerkasti kummaski ot-sas on auk. Jānes pistab hetkeks pea välja ühest august. Täpselt poole minuti pärast teisest august. Täpselt veerand minuti pärast esimesest, jne. Kui (17) iseendast Zenoni paradoksi ümber lük-kaks, võiksime selle valemi põhjal väita, et täpselt ühe minuti pä-rast pistab jānes pea välja mõlemast august korraga.

Kujutlegem, et teadlased hakkaksid usinasti uurima jāneseid vineerkastides. Mõne aja pärast lakkaksime kasutamast omadust (20) argumendina. Mõõduksid aastatuhanded. Kooliõpetajad hak-kaksid lastele õpetama, et jānes ei pista kunagi pead välja mõle-mast august korraga, kuna kehtib tingimus (21). See tingimus saaks argumendiks. Seejärel loobuksime (20) põhjal defineerimast "summat" (17). Viidates tingimusele (21), defineeriksime hoopis-ki "summa", mille puhul

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \dots \neq 1. \quad (23)$$

Siis saaksime populaarteaduslikes raamatutes kirjutada, et kuna kehtib (23), siis jānesega midagi halba ei juhtu. Seejärel avastak-sime Zenoni paradoksi ja satuksime segadusse: kuigi "summat" ei eksisteeri, on liikumine võimalik.

Vaadeldgem varrast, mille mõlemas otsas on lambikesed. Esi-mene lambike süttib hetkeks. Täpselt poole minuti pärast süttib hetkeks teine lambike. Täpselt veerand minuti pärast esimene, jne. Toodud infost lihtsalt ei piisa, otsustamaks, mis juhtub hetkel 1 minuti pärast. Me ei tea, mis plaanid olid varda konstrueerinud elektroonikul.

Valiku tegemine (3) või (4) vahel sõltub sellest, mida me soo-vime vaadelda ja kirjeldada. Valik (3) kasuks on seotud füüsika-teaduse tekkega ja pidevuse mõistega. Me eeldame, et teame, mis sorti objektid on meie jaoks olulised, milliseid me kohtame ja uurime. See eeldus on induktiivse strateegia valik. I. Kant pidas nimelt pidevust üheks regulatiivseks printsiibiks, mille alusel

korrestatakse empiirilisi otsustusi: *lex continui in natura*.³⁰ Sellel eeldusel, et kui füüsikateoorias on saadud tulemus (20) (piirväärtus on olemas), teeme induktiivse otsustuse, et eksisteerib ka sellele matemaatilisele piirväärtusele vastav füüsikaline objekt. Küsimuse, kas miski eksisteerib või mitte, anname matemaatika otsustada, tuleviku ennustamise jätame masina hooleks. Ent sellele eelneb otsustus masina kõlbulikkuse kohta.

Ühtlasi eksisteerivad meie jaoks juba transtsendentsed objektid, füüsika "mittevaadeldavad suurused", samuti parasjagu silmistkadunud esemed, mille olemasolu me siiski usume ja mida loodame leida: see lootus on meie strateegia tuleviku ennustamisel.

Oma magistriväitekirjas³¹ kirjutasin, et reaalarvude hulk on hea alus induktiivsete järelduste tegemiseks, on ajalooliselt "juurdunud" N. Goodmani tähenduses, on tema tähenduses "hea" mõiste³². "Puhas" matemaatika annab vaid võimaluse defineerida üht või teist matemaatilist objekti. Ent defineeritakse vaid vajalikku. Ruudu diagonaali pikkuse probleem viis irratsionaalarvudele. Otsustades piirväärtuse kasuks matemaatikas, oleme otsustanud ka irratsionaalarvude kasuks. Reaalarvude kasutamine "puhta matemaatikana" füüsikateooria raames aga on juba füüsikaline otsustus.

"Jänese paradoks" on analoogiline N. Goodmani "*grue*-paradoksiga"³³, kuna tegemist on olukorraga, milles hajumuspärane ennustamismehhanism annab läbinisti väära tulemuse. Ühiskonnas, milles kõik jälgiksid dresseeritud jäneseid, oleks valem (17) halb alus induktiivsete järelduste tegemiseks, nii nagu praeguses ühiskonnas N. Goodmani kummaline värv "*grue*"-gi.

³⁰ Vt.: Losee, J. A Historical Introduction to the Philosophy of Science. P. 110.

³¹ Vt.: Eintalu, J. Füüsikalised kaalutlused (teadusfilosoofiline analüüs). Magistriväitekirj.

³² Vt.: Losee, J. A Historical Introduction to the Philosophy of Science.

³³ Vt.: Goodman, N. The New Riddle of Induction.

7. Muid otsustamata küsimusi

Kui lepime (3) või (4) valikuga kui strateegia valikuga, ei sünni meil tõsiseid paradokse või vastuolusid. Lähtuksime arenevast lõpmatusest. Mis tahes teooria reeglitele võiksime põhimõtteliselt lubada ka erandeid. Saaksime kõnelda vaid optimismist või pessimismist mingi strateegia suhtes. Näiteks ühed kinnitavad, et mingi süsteem käitub mingi täpsuse piires deterministlikult. I. Prigogine aga rõhutab, et mis tahes täpsuse puhul leidub süsteem, mis sellise täpsuse piires käitub stohhastiliselt. Venekeelse tõlke³⁴ toimetaja järelsõnas on iseloomulik fraas: "... hajutasime autori pessimismi ..."³⁵ Ent järjekindlalt elluviiduna nõuaks Prigogine'i pessimism ehk reaalarvudest loobumist. Pessimismist ja optimismist mingi strateegia suhtes võime rääkida elufilosoofias: hedonistid, epikuurlased, küünikud, stoikud, Schopenhaueri pessimistlik filosoofia; religioonis "hea" ja "kurja" võitluse puhul; poliitikas, argielus.

Erinevate strateegiate pooldajate omavaheline vaidlus näib mõttetuna. See sarnaneb laste ärplemisega. Sääraseid psühholoogilisi mängu on ilmekalt kirjeldatud.³⁶ Enamasti on mängijaiks Mees ja Naine. Näiteks: mida kannatlikum on mees, seda rohkem naine meest petab. Mida rohkem naine meest petab, seda kannatlikum on mees. Ent teaduslikud ja filosoofilised debatil ei erine neist mängudest. Näiteks: "Ükskõik, kui kaugele teadus ka ei tungiks, ikka avastatakse uusi nähtusi, mis on olemasolevate teooriatega vastuolus." — "Ükskõik, milliseid nähtusi ka ei avastataks, ikka suudab teadus need lõpuks ära seletada."

Mida üldse tähendab ühe strateegia eelistamine teisele ja mis alusel võiksime seda teha? Kas sõda on kõikide asjade isa ja kuningas? Mäng (3) – (4) on ületrumpamise ja võidurelvastumise mäng. Ühel pooltest võib jõud otsa lõppeda. Viitab see teise poole

³⁴ Vt.: Пригожин, И. От существующего к возникающему.

³⁵ Пригожин, И. От существующего к возникающему. С. 311.

³⁶ Vt.: Берн, Э. Игры, в которые играют люди.

mängustrateegia “objektiivsetele” eelistele? Kas tank on sellepärast “õige”, et tal on jõudu meid ähvardada, või on tal jõudu sellepärast, et ta on õige? Lenin uskus, et kommunism võidab, sest ta on õige. Meie usume praegu, et ta oli meie jaoks “õige” vaid niivõrd, kuivõrd Eesti oli okupeeritud.

Kas teadusest kõneldes tohib näiteid tuua argielust? Ent oma magistriväitekirjas³⁷ näitasin perekonnatülide sügavat analoogiat teaduslike ja filosoofiliste dispuutidega. Ühtlasi, arutledes otsustamata mängude üle, peaksime hoiduma otsustamast teaduse kasuks kohe alguses. Milles seisnevad teaduse (või tanki) eelised, seda ei saa välja selgitada, fikseerides kohe alguses teaduse piirid ja nende eeliste olemasolu. Teaduse filosoofia peaks olema mitte niivõrd “skolastika”, kuivõrd “religioonifilosoofia” teaduse jaoks.

Mis tahes strateegial võib olla transtsendentseid, metafüüsikalisi taotlusi. Isegi ülalmainitud perekonnatülis võib naine teha ontoloogilise otsustuse, et mees ei armasta teda, kuna mees ei pea vastu. Mängija ise võib lähtuda transtsendentsest kujutlusest *à la* “Kõik ... on ...”.³⁸ Argielulisi üldistusi peetakse müstikaks. Mille poolest erinevad teaduslikud ja filosoofilised üldistused? Indiaanlased surid välja, järelikult polnud neil õigus?

Transtsendentsena saab valitud mängustrateegia ontoloogilise tähenduse. Erinevad ontoloogiad ei mahu ühte maailma. Erandeid nüüd enam ei tunnistata. Siis tulevad ka I. Kanti antinoomiad. Kuidas sellesse suhtuda? Väitekirjas³⁹ uurisin mängu (3) – (4) valgusel ka matemaatilist üldistust, mida kutsutakse Diraci-funktsiooniks. See osutus üllatavalt analoogiliseks “substantsi” ja “asja iseendas” mõistega. Substantsi nimetasin koguni “filosoofiliseks deltafunktsiooniks”. Deltafunktsioon on nagu nimme loodud sel-

³⁷ Vt.: Eintalu, J. Füüsikalised kaalutlused (teadusfilosoofiline analüüs). Magistriväitekirj.

³⁸ Vt.: Б е р и, Э. Игры, в которые играют люди. Л., 1992.

³⁹ Vt.: Eintalu, J. Füüsikalised kaalutlused (teadusfilosoofiline analüüs). Magistriväitekirj.

leks, et ühte põimida teineteist välistavaid transtsendentsusi. Ent ta suudab seda teha vaid areneva lõpmatuse kontseptsioonis.

Kui parafraseerida N. Bohri komplementaarsusprintsipi, siis võib maailm olla säärane, et temas elamiseks ja tema kirjeldamiseks vajame ühitamatuid ontoloogiaid. Samas pole need ontoloogiad vastuolulised, kuna tõde ja väär ja seega ka kahevalentne loogika saavad võimalikuks alles pärast paradigma fikseerimist ja siseselt. Teise paradigma objektid on esimese seisukohalt mitte vastuolulised või mitteeksisteerivad, vaid mõtteta ja tähenduseta fraasid.

Väitekirjas⁴⁰ kutsusin üles ontoloogilisele tolerantsusele. Näiteks Hitler uskus, et eksisteerib selline objekt, nagu "rass". Väljendasin seisukohta, et teadusel ei tohiks ühiskonnas olla liialt suur autoriteet. Teadus võib eksida oma transtsendentsetes taotlustes. Sellega seoses vaidlustasin I. Lakatosi seisukoha, et tähtsaimaks probleemiks on teaduse ja pseudoteaduse eristamine.⁴¹ Kas pole nii, et vajadus selle eristamise järele eeldab *a priori* ühe ontoloogia eeliseid teise ees? Mis tahes induktiivsed loogikad ja muud teaduse kinnitused eeldavad mingite objektide olemasolu,⁴² alles pärast sellekohase otsuse tegemist suudavad nad midagi kinnitada. Seeläbi kasvatavad nad küll olemasolevale ontoloogiale uusi kooskõlalisi kihte, ei tõesta aga midagi sõltumatult; ning eeldus, et tõestuse aluseid saab üha rohkem eksplitseerida ja objektiveerida, on vaid tingimus.⁴³

⁴⁰ Vt.: Eintalu, J. Füüsikalised kaalutlused (teadusfilosoofiline analüüs). Magistriväitekiri.

⁴¹ Vt.: Lakatos, I. Teadus ja pseudoteadus. — Akadeemia 2/1991. — Lk. 258–268.

⁴² Vt.: Eintalu, J. Füüsikalised kaalutlused (teadusfilosoofiline analüüs). Magistriväitekiri.

⁴³ Vt.: Kidron, A. & Käosaar, A. Otsingult avastusele. Tln., 1990.

Kirjandus:

- Eintalu, J. Füüsikalised kaalutlused (teadusfilosoofiline analüüs). Magistriväitekiri. Tartu, 1994.
- Eintalu, J. Võõrlahendid füüsikateooriais. Ülevaade diplomitööst. — Teaduslugu ja nüüdisaeg IX. Tallinn, 1994.— Lk. 205–218.
- Fain, H. The Very Thought of Grue. — Readings in the Philosophy of Science. New Jersey, 1970. P. 528–538.
- Goodman, N. The New Riddle of Induction. — Readings in the Philosophy of Science. New Jersey, 1970. P. 512–516.
- Kant, I. Prolegomena igale tõelisele metafüüsikale, mis on võimaline esinema teadusena. Tallinn, 1982.
- Kidron, A. & Käosaar, A. Otsingult avastusele. Tallinn, 1990.
- Künnapas, T. Suured mõtlejad. Põhijooni filosoofia ajaloost. Tallinn, 1992.
- Lakatos, I. Teadus ja pseudoteadus. — Akadeemia 2/1991.— Lk. 258–268.
- Loose, J. A Historical Introduction to the Philosophy of Science. Oxford–New York, 1980.
- Passmore, J. A Hundred Years of Philosophy. Harmondsworth, 1966.
- Platon. Pidusöök. Sokratese apoloogia. Tallinn, 1985.
- Wittgenstein, L. Philosophical Investigations. 1953.
- Von Wright, G. H. Logiikka, filosofia ja kieli. Keuruu, 1982.
- Берн, Э. Игры, в которые играют люди. Л., 1992.
- Воробьев, Н. Н. Теория рядов. М., 1986.
- Клайн, М. Математика. Поиск истны. М., 1988.
- Клайн, М. Математика. Утрата определенности. М., 1984.
- Комарова, В. Я. Учение Зенона Элейского. Л., 1988.
- Пригожин, И. От существующего к возникающему. М., 1985.
- Пригожин, И., Стенгерс, И. Порядок из хаоса. М., 1986.
- Фромм, Э. Иметь или быть? М., 1990.

Konverentsifilosoofiat Emajõe Ateenas

Vilja Kiisler

24. mail 1997 peeti Tartus rahvusvaheline filosoofiakonverents tiitli all “Filosoofia võimus ja võimutus moodsa tehnika ajastul” (*“Macht und Ohnmacht der Philosophie im Zeitalter der modernen Technik”*), mille raames kohtusid filosoofid Bonni Ülikoolist ning Tartu Ülikooli filosoofia ajaloo õppetooli õppejõud ja doktorandid–magistrandid.

Filosoofia järele päriti mitmeti — saksa ja eesti keeli (teise keelde juhatasid vastavalt eesti- ja saksakeelsed kokkuvõtted). Ühine teema ei osuta mingil viisil sellele, et kõik osalenud kõnelenuksid ühest ja samast filosoofiast, küll aga ei takistanud tiitli üldisus osalejaid keskendumast mõnele kitsamale valdkonnale või probleemile, mille kaudu teha nähtavaks filosoofia oletatavat-arvatavat loomust (mis ju juba algupära poolest ikka riiuasi), nõnda ta võimu ning võimutust. Püüdes kuuldest sidusalt aimu anda, ignoreerin mõnevõrra ettekannete esitamise järjekorda (pealegi muutus see esialgu plaanituga võrreldes, mõistagi täiesti filosoofiavälistel põhjustel), esitades pealkirjad esimesel kohal selles keeles, milles ettekandeid ülikooli nõukogu saalis kuulda võis.

Konverentsi avas Tartu Ülikooli filosoofia ajaloo professor **Ülo Matjus**, kes pealkirja poolest lähidasimana väljakuulutatud teemale — *Über die Frage nach der Macht und Ohnmacht der Philosophie* (“Küsimusest filosoofia võimu ja võimutuse järele”) — näitas, et küsimus filosoofia võimuse ja võimutuse järele tähendab pärimist filosoofia loomuse järele. *Mis on filosoofia, mida ta võib?* Tänapäeval oodatakse filosoofialt vastamist teaduse etalonidele, teisalt vastutulelikkust igaühele, üldarusaadavust, ra-

kendatavust — nõnda mitte ainult väljaspool filosoofiat seisjate, vaid ka ta enese “tegijate” seas. Näiteist filosoofia “populaarsuse” ja moodsuse, zhurnalistlikkuse ja “nõutavuse” kohta ei tule puudust.

Ometi saab algupärase tagasi vaadates ilmsiks, et filosoofia tähendab õieti varast tagasiastutust imestusvääraseima, s.t. oleva olemise eest, seega selle kaotatust ning Platonist peale järgnevaid püüdlusi kaotatud “päästa” (s.t. Herakleitos ja Parmenides ei olnud filosoofid). Too imestusvääraseim aga ei ole kunagi *positum* ina nagu mõni teaduste-ese, sellepärast on filosoofia oma põhja poolest täiesti erinev teadusist. Filosoofia, päriv oleva olemise järele, ei ole teadus, ei ole vahetult kasulik, ei puutu vahetult kõigisse ning igäühesse. — Filosoofia võimus seisneb ta olemuslikkuses, mitte “tulemuslikkuses”, ent nimelt viimase puudumist käsitab käesolev moodsa tehnika ajastu võimutusena.

Doktorand **Eduard Parhomenko** (Tartu/Bochum) teema oli *Von der Verhaltenheit der Philosophie im Streit der Fakultäten* (“Filosoofia hoidumusest fakulteetide riisus”). — Tänapäeval näib filosoofia olevat juhitud sisemisest sundusest ja vajadusest pideva eneseõigustuse järele. Filosoofia olemust kaldutakse mõistma ning mõõtma väidetavalt rakend(ata)vuselt (olgu siis kultuuri, teaduse või poliitika valdkonnas).

Ettekandes osutati traditsioonile mõtlemises, mis alates Aristotelesest on näinud filosoofilise teadmise üht olemuslikku tunnust selle põhimõttelises kasutu(setu)ses ja otstarbetuses. Kanti käsituses on filosoofia enesemääratlemine ja filosoofilise tõetunnetuse kasutusetus ülikooli autonoomia ning akadeemilise uurimise vabaduse eeldus. Ka Martin Heideggeril määrab filosoofia olemusliku kasutusetuse mõistmine ülikooli kui teaduste koha algupärase olemuse. Heidegger toob esile küllaldase aluspõhja andmise sunduse ja kasulikkuse, *resp.* aluspõhjatuse ja kasutu(setu)se olulise seose. Ent Derrida tõlgenduses käändub see lõpuks filosoofia olemusliku kasutusetuse kui sellise võimaliku fmaliseeritavuse põhjenduseks — koguni õigustuseks. — Nõnda on küsimus eelkõige selles, kuidas end põhimõtteliselt kasutuna

mõistev filosoofia võib end lõpuks käsitada ülimalt kasulikuna ning vastavalt ajastu tehnilisele loomusele just oma olemuslikus kasutusetuses finaliseeritavana.

Prof. dr. **Hans Michael Baumgartner** Bonnist rääkis teemal *Endliche Vernunft und Wahrheit* ("Lõplik mõistus ning tõde"). Keskendatus tõeküsimusele — filosoofia tuumküsimusele — tähendab ühtlasi küsimust inimesest kui *animal rationale*'st, lõplikust mõistusolendist. Väites filosoofia genuiinses eseme olevat inimese suhte maailmasse, mõistab prof. Baumgartner filosoofiat kui lõpliku mõistuse kriitikat.

Kuivõrd tõesena käsitatakse seda, mis kehtib ja on usaldusväärne, sedavõrd on ka kehtivus ja usaldusväärsus (ehk teoreetiline kehtivus) kaasatud tõeprobleemi seadesse. Selgitada tuleb siis veel tõe võimalikkuse tingimusi — tõe tagatis on mõtlemise ja olemise identsus. Et aga mõtlemine sünnib keeles, siis on inimlik tunnetus allutatud muutustele (nagu keel isegi). Tunnetuse paik on otsustus, otsustuse tõesuse kriteerium aga saab olla vaid põhjendatud konsensus — mõistagi hüpoteetiline, sest olla kooskõlas ideedega ei seisa inimese kui lõpliku mõistusolendi võimuses. Nõnda jääb üle tõe sündimist käsitada protsessina — ning filosoofia on sellest teadlikuks saamise viise. Teiste vaimukujude (religioon, kunst *etc.*) seas on filosoofial eelis, aga ainult formaalne — ta saab olla kriitiline partner tõe sündimise protsessis.

Prof. dr. **Wolfram Högbe** sõnavõtt pealkirjaga *Philosophie und Kreativität* ("Filosoofia ja loovus") väljendas lootust, et mõistuse leebe valitsuse alt välja kippumata, ratsionaalseks jäädes võime tunnistada loovuse loomuse saladuslikkust ning selle suurst teiste ajalooliste fenomenide seas. Defineerides loovust kui *noein*'i realiseerumisvormi, tuleb möönda, et isegi see, mis paiskab olevat algusest lõpuni leiutatud, välja mõeldud — pole seda, sest inimlikul imaginatsioonivõimel on omad piirid, selle igal tüübil mõistagi erinevad. — Võib ütelda, et transindividaalne fantaasia valitseb meid, mitte meie teda.

Käsitades loovuse mõistet laialt, võib kõnelda näiteks ka episteemilisest kreatiivsusest, mis teadusele olulisem kui vahest

arvatud. Aimus (*Ahnung*) on täiesti normaalne, igapäevanegi sündmus — aimates lahendusi ette ning võimata oma mõtteid täiel määral sundida, jääb inimene (teadlane, kunstnik, mõtleja jne.) teatavas tähenduses meediumiks, kes ei suuda aimatut alati teadmisse tuua — aga sageli siiski. Võimet ootamatuid seoseid aimata võib (Kanti silmas pidades) nimetada intelligentsiks.

Prof. dr. **Ludger Honnefelder** osutas teemaga *Die neue Rolle der Ethik* ("Eetika uus roll") inimlike tunnetus- ja tegutsemisvõimaluste kiire laienemisega kaasnevale pingele teaduse ning moraali vahel, mis seab filosoofilise eetika seni veel tundmata ülesande ette. Inimene ei komista enam looduse vastupanule, moodsa teadus kui korrastatud allsüsteem on muudetav inimese enese tegevuse kaudu — ometi tuleb ta käsutuses-kasutuses olevaid vahendeid mõista ambivalentsetena, mistõttu osutuvad vajalikuks teatavad inimtegevust normivad piirid. Teab teadus ise, kus ta piirid ja missugune ta vastutus? Teadus ei ole kunagi varem olnud nii väärtusvaba kui praegu; sihtides omi eesmärke, ei reflekteeri ta neid, rääkimata sellest, et näha edusamme küsitavana.

Refleksioon jääkski eetika ülesandeks, nõnda ka humanistlike põhivähenete ja -printsipiide määratlemine — mis tähendab ühtlasi, et eetika peab end teaduse tekitatud situatsioonis aina uuesti määratlema; pidades silmas, et praktilisus ja rakendatavus kuuluvad temasse algupäraselt, ning küsides, kas ja kuidas on teadus enesepiiramiseks valmis. Eetika kompetentsi kuulub vastutada normide eest.

Dr. **Jan Szaif** seadis ettekandes *Philosophie und politische Praxis* ("Filosoofia ning poliitiline praktika") küsimuse, millisel määral üldse on filosoofilisele mõtlemisele omane orienteeruda panusele ühiskondlik-poliitilistesse protsessidesse — ning kuidas poliitiline praktika säärest panust vajab. Vastanud eitavalt küsimusele, kas teooria seisab täiesti praktikast lahus ning kas esimene määratleb teist, pidas J. Szaif võimalikuks ning vajalikuks filosoofia nõuandvat rolli poliitikas, seda nimelt koostöös eriteadustega (lisaeeldusel, et sealjuures leiab iga kord uut konkretiseerimist eetika). Väitnud tehnokraatliku orienteerituse filosoofiale olemus-

likult võõra olevat, ei saa dr. Szaif “elevandiluust torni” finantseerimist ometi kuidagi mõttekaks pidada.

Dr. **Thomas Zwenger** Bonnist oli valinud võrdlemisi irriteeriva teema: *Virtuelle Philosophie für synthetische Welten?* (“Virtuaalne filosoofia sünteetiliste maailmade jaoks?”). Pidades silmas digitaalse meedia arengut ning pärides, missugused rollid on seda arvesse võttes filosoofia jaoks võimalikud, selgub tähelepanelikumal vaatlemisel, et ehkki sünteetilise reaalsuse näol on tegemist täiesti uut tüüpi tegelikkusega, ei ole virtuaalne reaalsus filosoofia jaoks siiski relevantne olnud. Peaks ta?

“Elumaailma” [*Lebenswelt*] mõiste (E. Husserl) jäi tööstusrevolutsiooni teaduslik–tehnilisest arengust imetlusväärsele viisil puutumata, küll aga on moodsad kommunikatsioonitehnoloogiad lausa revolutsioneerinud inimeste reaalsusekäsitust, rääkimata eluviisidest. Th. Zwenger eristas elumaailmalise reaalsusekäsituse kolme astet: veel tänapäevalgi suuresti puutumatuks jäänud eelindustriaalne arusaam reaalsusest kui tajumise ja tekstina-päritu summast; lisanduvad kaks suurt tõuget: tehniline vastuvõtt signaalülekanadena (fotograafia, telefon, heliplaat) ning viimaks vastuvõtu digitaliseeritus (virtuaalne reaalsus). — On olemuslik erinevus otseselt (nt. kuu tõusu) ning vahendatult tajutava (nt. raadiost kuuldava muusika) reaalsuse vahel, viimase esilekerkimine on kaasa toonud vastuvõtu “objektiivsuse” minetamise.

Tartu Ülikooli doktorand **Inta Soms** kõneles “Tõe mõistest E. Husserli “Loogilistes uurimustes” ning M. Heideggeri “Olemises ja ajas”” (*Vom Begriff der Wahrheit in E. Husserls “Logische Untersuchungen” und M. Heideggers “Sein und Zeit”*). Varase Husserli tõekäsituse iseloomustatav objektivistlikuna, kuid see objektiivsus (loe: esemelisus) osutub eeldatuks (etteantuks) intentionaalse akti struktuuriga. Nn. adekvaatne tajumine [*Wahrnehmung*] Husserli evidentsimõiste sisuna lubab end eesti keeli täiuslikult tabada üheainsa sõnaga: tõdemine. Esmase tõdemisakti ese on tõene–olemine.

Märganud küll olemise ja tõe kokkukuuluvust, haihtub olemine E. Husserlil ometi kergel käel. Kui olemine on tõe esimene

objektiivne tähendus, nagu “Uurimustes” seisab, leiab kinnitust M. Heideggeri mõte, et tõde on ontoloogia *resp.* fundamentaal-ontoloogia teema ning mitte tunnetusteooria oma. — Traditsiooniliselt mõistetud tõde (kui *adaequatio*) osutub algupärase tõe kui *aletheia* tuletuslikuks mooduseks.

Tartu magistrand **Vilja Kiisler**, lasknud end ajendada sama-kevadisest Joseph Beuysi kuulsatest maksiimidest juhatatud kunstitülist eesti ajakirjanduses, kõneles kunsti küsimis-väärsusest tiitli all *Von dem Fragen nach der Kunst* (“Kunsti järele küsimisest”). Pidades J. Beuysi lauset “Kõik on kunst” tühja predikaadiga lauseks, millel tühjusele vaatamata ei puudu oma kohutav õigsus, püüdis ta näidata, et J. Beuysil ning ta tõlgendajail on esteetika ja kunstiteadusega ühiseid eelarusaamu, mis välistavad kunsti käsitamise kunstina. — Esteetika (kui uusaegne teadus) on teatavat liiki teadmisest, nimelt algupärasest — tähenduses “näinud olla” — ilma jäetud.

Dotsent **Viktor Sieben**, omil sõnul filosoofia juurde tulnud Chr. Wolff'i väljendatud nõudmiste juurest didaktilisile raamatuile (täpsus, selgus, põhjalikkus), kõneles pealkirja all *Christian Wolff vom Begriff der Philosophie* (“Christian Wolff filosoofia mõistest”). Chr. Wolff mõistis filosoofiat maailmatarkusena [*Weltweisheit*] — millena filosoofia on teadus asjade võimalikkusest kui võimalikkusest. Võimalikkus peab silmas kõike, mis olla võib, ka seda — ning iseäranis seda —, mida ei ole, kuigi võiks olla. Võimalikkus on filosoofia tegelikkus — nõnda väites proovis Chr. Wolff filosoofiat, tõde püüdlevat teoreetilist teadust (õnn ja voo- rus kuuluvad filosoofiavälisesse) vabastada liiga ahtalt mõistetud reaalsusekäsituse ahelatest.

Juunis 1997 magistrikraadi kaitsnud **Roomet Jakapi** tõi ajaloolise näite filosoofia võimutusest, täpsemini — võimetuselt olla rahvalik. ““Majad, mäed ja jõed” — George Berkeley mõtlemise rahvalikkus” (“*Häuser, Berge und Flüsse*” — *von der Volkstümlichkeit des Denkens George Berkeleys*) oli teema ettekandele, milles leiti, et kuigi G. Berkeley ise väitis oma vaate, et objektide *esse* on *percipi*, olevat igati kooskõlas harilike arusaamadega,

seisnes ta mõtlemise “vulgaarsus” siiski ainult veendumuses, et kehad on harilikud — värvilised, lõhnavad, liikuvad jms. asjad, mida tajutakse meeltega vahetult (s.t. mitte tajutamatud substant-sid); kuidas aga asjad edasi eksisteerivad, kui inimesed neid parajasti ei taju (siis on nad Jumalas — aga *kuidas* ja *millised* nad seal on?), selles G. Berkeley ja rahva arusaamised ei kattu.

Tõnu Luik, keda võis kõnelemas kuulda tiitli all ““Mõista — *mis on*, ...” Võrdlev tagasivaade” (“*Das was ist zu begreifen*, ...” *Ein vergleichender Rückblick*), tegi küsimisväärses konverentsi teema (eelistades võimu ja võimutuse asemel kõnelda väest ja väetisusest), oletades, et selles on filosoofiat mõistetud teatava ajastu filosoofia põhjal. Hegelile viitav pealkiri haaras kolme mõtleja (Hegel, Nietzsche, Heidegger) lausutut. — *Mis on* ainsana sünnitab filosoofia tarviduse, inimesel aga on olla oleva keskel ning mõista olevat ta tervikus — inimesele on üles antud seda keeleteoseis esile tuua, sest *mis on* tarvitseb omakorda, et teda esitataks ta tões (varjamatuses). — *Mis* ent on tänapäeval? — *On* tehnika.

Too filosoofia-töölise ajaks muutunud, kohanenud filosoofia, mis võtab enese peale mujalt tulnud ülesanded, on saavutanud edu ja viljakuse, väeti võimutseb — *veel* filosoofiaks jäänud otsib oma valdkonda, enda piiritelma, võimata vastata, millepärast juba teostunud filosoofia ning teaduslik-tehniline maailm teda ikka veel vajab. — On aga *mis on*’i mõistmine filosoofiaks jäänulegi enesekohane? *Mis on* tänapäeval, on kaasa toodud filosoofia (kui metafüüsika) täideviidusest moodsa tehnika loomusena, — filosoofia lõpetus jätab vabaks mõtlemise ülesande vastata algsemalt olemise varjuliseuse kõnetusele.

Raske midagi ütelda **kokkuvõtteks**. Raske nimetada suureks mõttevahetuseks seda vähest, milleks nii tiheda ajakava juures ning nii avara tiitli all vahetult aega jäi. Küll aga leidis taas kord tõendust seda õieti ju mitte vajavgi tõsiasi, et filosoofia nime all aetakse asju, mille jaoks tarvitata ühine nimi “filosoofia” on iga-suguse nimetamisjõu kaotanud nimi. Või ometi mitte? — Ehk on nõnda, et tänapäeval, selsamal moodsa ajastul (mil mis

iganes valdkonnal arvatakse olevat oma filosoofia — ja see pole tõesti muud kui nime kuritarvitus), vajab “filosoofia ise” oma loomust. Ja kindlasti on nõnda, et tema järele pärida saab mitmeti, kõik “filosoofiad” on teataval viisil vastamine sellele, mis tänapäeval (lahti) on. — Kuidas ka ei olnud ega ole filosoofiaga, ta väe ja võimuga, ta väetisuse ja võimutusega, sai tol jahedal maipäeval Dorpatis kuulda kaunist saksa keelt.



ISSN 1406-0000