

Tartu Ülikool
Filosoofiateaduskond
Filosoofia ja semiootika instituut

Eva Voog

**Reduktsioon Maurice Merleau-Ponty fenomenoloogias
ja fenomenoloogilises kunstikäsituses**

Bakalaureusetöö

Juhendaja: Eduard Parhomenko (MA)

Tartu 2014

SISUKORD

SISSEJUHATUS.....	3
1. AJALOOLINE SISSEVAADE REDUKTSIOONI PROBLEEMI	5
1.1 Descartes'i pärand.....	5
1.2 Husserli pärand	10
2. REDUKTSIOON MERLEAU-PONTY FENOMENOLOOGIAS.....	15
2.1 Fenomenoloogiline reduktsioon.....	15
2.2 Teaduslik maailm.....	21
2.3 Ihulisus.....	24
3. MERLEAU-PONTY KUNSTIKÄSITUS	26
3.1 Kartesiaanlik kunst.....	27
3.2 Fenomenoloogiline kunst.....	30
KASUTATUD KIRJANDUS	35
SUMMARY	37

SISSEJUHATUS

Kunstil on olnud läbi aegade filosoofias oluline koht. Seda ei ole kasutatud pelgalt filosoofiliste seisukohtade illustreerimiseks, vaid ka selleks, et taasavastada ja –luua küsimusi, mis filosoofias olulised on. Ka eksistentsiaalses ja fenomenoloogilises lähenemises on kunstil tähtis roll, mida on vaatluse alla võtnud nii Martin Heidegger kui Jean-Paul Sartre ja muidugi ka Maurice Merleau-Ponty. Nende eesmärgiks ei ole näidata mitte ainult seda, kuidas fenomenoloogiliselt kunstile läheneda, vaid ühtlasi, kuidas ka kunst ise on fenomenoloogiline. Kunst ja fenomenoloogia jagavad paljuski sama eesmärgi ja lähenemist maailmale. Millised need täpsemalt olla võiksid?

Merleau-Ponty kaasajal oli mõttemaastikul levinud teaduslik maailmakäsitlus, mil nii välismaailmale kui iseendale läheneti objektivierivalt, justkui oleks kõik meie poolt kohatav potentsiaalne teaduslik eksperiment, mida tuleks kindlate valemite abil juba valmis mõeldud konstruktsiooni suruda. Selliselt positsioonilt lähtuvad teooriad pretendeerisid kõikehõlmavusele ja olid justkui unustanud, et meie loomulik maailmakogemine ei sõltu selgepiirilistest kontseptsioonidest, või veel enam, mõtlemisest üldse. Merleau-Ponty eesmärgiks on taas avada just see algupärane maailmataju ning vaatluse alla võtta inimese ja maailma ning ühtlasi inimese ja teise inimese vaheline suhe. See tingib fenomenoloogilise meetodi ehk reduktsiooni kasutuselevõtu. See tähendab, et me peame hoiduma kõiksugustest väidetest maailma kohta, mille alla käivad nii teaduslikud teooriad kui isiklikud arvamused ja hinnangud. Seeläbi avaneb meil võimalus naasta meie algupärase maailmas-olu juurde. Ka kunstil on siinjuures oluline koht, kuna kunst tegeleb selle sama kogemusväljaga ja püüab seda esile tuua.

Käesoleva bakalaureusetöö eesmärgiks on analüüsida Merleau-Ponty reduktsiooni käsitlust tema fenomenoloogias ja fenomenoloogilises kunstikäsituses tema mahukaima teose *Taju fenomenoloogia* (ilmunud 1945) eessõna ja kahe kunstialase essee *Cézanne'i kahtlus* (ilmunud 1948) ja *Silm ja vaim* (ilmunud 1960) põhjal. Püüan leida vastust küsimustele: Millest kasvab välja Merleau-Ponty reduktsiooni käsitlus, mis on tema reduktsiooni tõlgenduse eripära ja kuidas teostub reduktsioon kunstis?

Kuna Merleau-Ponty on oma teostes väga tihedas dialoogis filosoofia ajalooaga, siis olen pühendanud esimese peatüki reduktsiooni probleemi ajaloolisele sissevaatele. Esmalt

tegelen René Descartes'i dualismi probleemiga, mil toetun tema *Meditatsioonidele*. Descartes'i on oluline välja tuua, kuna just tema loodud dualismile ja teaduslikkuse ideaalile astub Merleau-Ponty oma fenomenoloogiaga vastu. Ühtlasi uurin ka Husserli pärandit, kuna just tema on andnud fenomenoloogiale ja fenomenoloogilisele reduktsioonile esmase vormingu. Eelkõige olen oma töös kasutanud Husserli *Pariisi ettekandeid*, millest kasvas välja tema suurem teos *Kartesiaanlikud meditatsioonid*.

Teises peatükis tuleb vaatluse alla Merleau-Ponty fenomenoloogilise reduktsiooni määratlus eeskätt *Taju fenomenoloogia* eessõna põhjal. Merleau-Ponty võtab Husserlilt küll palju üle, kuid läheb oma fenomenoloogiaga siiski teist teed. Sestap püüan siinkohal seletada, mil määral on Merleau-Ponty Husserliga seotud. Ühtlasi keskendun ka teaduslikule maailmale, et veel enam välja tuua, mida Merleau-Ponty vastustada püüab. Eraldi olen andnud ka lühida sissevaate ihu-küsimusse, mis ta filosoofias nõnda oluliseks kujuneb, kuid mille pikemat analüüsi kahjuks käesoleva töö maht ei võimalda.

Kolmanda peatüki olen pühendanud Merleau-Ponty fenomenoloogilisele kunstikäsitusele. Kasutanud olen Merleau-Ponty varasemasse perioodi jäänud esseed *Cézanne'i kahtlus*, mis kuulub samasse ajavahemikku *Taju fenomenoloogiaga* ja esseed *Silm ja vaim*, mis on viimane kirjatöö, mille ta oma eluajal lõpetada jõudis. Kuigi Merleau-Ponty võttis oma hilisemas mõtlemises teistsuguse suuna, püüdes jõuda uue ontoloogia sõnastamiseni, olen siiski kasutanud kõrvuti nii varasemasse kui hilisemasse perioodi kuuluvat, kuna reduktsioonil ja selle kaudu avalduval maailmas-olul on Merleau-Ponty kunstikäsituses endiselt oluline koht. Kahe ülalnimetatud Merleau-Ponty essee kaudu püüan selgitada, miks ja kuidas ühtib kunst üldise fenomenoloogilise püüdlusega. Samas toon välja ka kartesiaanliku lähenemise kunstile, mis keskendub Descartes'ist pärinevale ruumikäsitlusele ja sellega ühtivale lineaarsele perspektiivile, et selgemini eristada kunsti teaduslikku ja fenomenoloogilist käsitust.

Käesoleva bakalaureusetöö näol on tegemist ülevaatliku ja analüüsiva kokkuvõttega reduktsiooni problemaatikast Merleau-Ponty fenomenoloogias ja kunstikäsituses. Eesmärgiks on anda lühike sissevaade probleemsituatsiooni, millele Merleau-Ponty vastu astub ja millelt reduktsioon võrsub ning selgitada, miks on reduktsioon tema fenomenoloogias ja kunstikäsituses olulisel kohal.

1. AJALOOLINE SISSEVAADE REDUKTSIOONI PROBLEEMI

1.1 Descartes'i pärand

Merleau-Ponty peab pidevalt dialoogi filosoofia ajalooa, pöördudes Husserli poole, kuid minnes ka kaugemale, kuna taju temaatika, mis jääb ta töödes keskseks, on olnud juba filosoofia algusaegadest saati üheks painavamaks probleemiks. Tema peateoses *Taju fenomenoloogias* on kriitika all nii empiristlikud kui intellektualistlikud positsioonid, mille mõlema aluseks väidab Merleau-Ponty olevat kartesiaanlik dualism. Descartes'i mainib ta nii mitmeski oma teoses, minnes ta juurde aina tagasi, sestap veidi lähemalt sellest dualistlikust aluspinnast, mille Descartes oma filosoofiaga lõi.

Descartes'i tunnetusteooria tema *Meditatsioonides* algab radikaalse kahtlusega. See ei ole iseenesest filosoofia ajaloos midagi uut. Skeptitsism, ka taolistes radikaalsetest vormingutes oli eksisteerinud juba antiigist alates, kuid antiikfilosoofide eesmärk oli Descartes'i omast teistsugune, kuna nende jaoks oli oluline leida vastus praktilise filosoofia küsimustele, kuidas elada ja käituda. Descartes'il teenib skeptitsism pigem metodoloogilist eesmärki leidmaks kaheldamatut vundamenti, kindlat teadmist. Seega ei ole Descartes'i meetodilise kahtluse eesmärk ka mitte kahtlus iseeneses, vaid kahtlemise kaudu absoluutselt kaheldamatu teadmise saavutamine. *Kuue järgneva meditatsiooni sünonopsises* täpsustab ta, et „kuigi niisuguse kahtlemise kasu ei ole esialgu ilmne, on kõige olulisem, et see vabastab meid kõigist eelarvamustest ja seab meie ette kerge tee, kuidas vaimu meeltest vabastada.” (Descartes 2014: 36). Vaim on juba siin mõistetud kui midagi, mida on vajalik meelelisest eristada ja millele meeletajud kuidagi tülikas kaelas on. Just viimased seab Descartes kõigepealt kahtluse alla. Kutse meelte juurest ära pöörduda oli samuti omane mitmele antiigi filosoofia koolkonnale, kuid aristoteleslikust vaimust kantud keskaegne filosoofia oli just vastupidisel arusaamal. Tollase skolastilise filosoofia teesiks oli saanud lause “mõistuses pole midagi, mis enne poleks olnud meeltes” (Friedenthal 2014: 17). Rõhku pandi just kogemusele ja hea harjumuse loomisele. “Pöörates selle aristotelesliku argumendi ümber – meeltest (ehk väljastpoolt) tulevad eelkõige eksitused –, esitab Descartes küsimuse, kas seespoolt ehk puhtalt mõistuselt on võimalik suuremat kindlust leida. Siinkohal peab ta esiteks silmas matemaatilisi ja loogilisi tõdesid, ja

pöördub niiviisi tegelikult tagasi mitte skeptilise, vaid augustiinlik-platonistliku traditsiooni juurde.” (Friedenthal 2014: 17).

Kuna meeleandmed on midagi, mis võivad meid vahel petta, siis annavad nad põhjust kahtlemiseks ning neist saadav teadmine ei saa olla Descartes'i kohaselt tõsikindel ning seetõttu ei sobi kaheldamatuks vundamendiks. Ta toob siinkohal kuulsa näite vahatükist. Ta küsib, milles seisneb vahatüki olemus kui meelelised andmed, mis me vahast saame on pidevas muutumises, siis kui vahatükki kuumutada. Kaob ta algne kuju, lõhn, värv; kõik aistitavad omadused teisenevad. Ta väidab, et “tajumus temast, ei seisne nägemises, puudutamises ega kujutlemises, ja pole iialgi seisnenud, ehkki mulle varem niimoodi näis; vaid see on üksnes vaimu vaatlus” (Descartes 2014: 56), mis võib olla nii hämune kui selge. Ta viitab asjade tajumisel otsustusvõime vajalikkusele. “Ja nii taban seda, mida arvasin nägevat silmadega, üksnes otsustusvõime põhjal, mis on minu vaimus.” (Descartes 2014: 56). Descartes eristab järelikult asja aistmist, mis on meeleorganite töö, ja sellest arusaamist, mis on vaimu töö. Ta lõpetab *Teise meditatsiooni* mõttega “Kuna ma nüüd tean, et kehi tajutakse ainuomasel viisil üksnes intellektiga ega mitte meeltega või kujutlusvõimega, ja mitte selle põhjal, et neid puudutatakse või nähakse, vaid üksnes selle põhjal, et neid mõeldakse, siis tunnetan ma täiesti selgesti, et ma ei taju midagi kergemalt ega evidentsemalt kui oma vaimu.” (Descartes 2014: 58).

Oma metoodilise kahtlusega jõuab Descartes oma kuulsa vormelini *cogito ergo sum*— mõtlen, järelikult olen. Seades kahtluse alla kõik, jääb alles vaid kahtlev subjekt, millest saab otsitud tõsikindel vundament, kuna kõiges võib kahelda, kuid mitte selles, et kahtlev subjekt, samal ajal kui ta kahtleb, on olemas. Descartes'i järgi on mõtlemisel kaks suunatust: esiteks me alati mõtleme millestki ja teiseks oleme teadlikud sellest, et me mõtleme. Ta kasutab siin terminit “mõtlemine” samaväärsena terminiga “teadvus”. Seega on subjekt alati teadlik oma teadvusest. Olles tõsikindlaks vundamendiks saab alles teadvustatud teadvusele ehitada uusi teadmisi. Kuid ta ei piirdu konstateerimisega, “et ma olen”, vaid jätkab ka vastates küsimusele “mis ma olen?”. “Nii mõtlen ma kivi kohta, et see on substants (ehk asi, mis on võimeline iseenda kaudu eksisteerima) samamoodi, nagu ka mina olen substants. Mõistagi kujutlen end olevat mõtlev asi, mis pole ulatuvusega, kivi aga on ulatuvusega asi, mis pole mõtlev, mistõttu need kaks on üksteisest väga erinevad kontseptsioonid.” (Descartes 2014: 68). Seega lisab ta “mõtlen, järelikult olen” postulaadile ka teise: “ma olen mõtlev substants”. Samas kui esimene vormel on midagi

sellist, mida on tõesti raske kahtluse alla seada, siis üleminek teisele ei ole nii probleemivaba. Descartes'i käsitlus endast kui mõtlevast substantsist toetub teooriale ning on ses mõttes hüpoteetiline ning kaheldav (Harries 1973: 37).

Descartes eraldab siinkohal kaks substantsi. Materiat või ulatuvat asja (*res extensa*) käsitleb ta geomeetriselt, mis on iseloomustatav füüsikaliste omaduste—ulatuvuse ja liikumise abil. Keha määratleb tema piiritletus, tema erisus teistest kehadest ruumi hõivamise kaudu ning jaotatavus ja hävinemine. Ulatuvus on materia peamiseks omaduseks, mis on ka põhiliseks erinevuseks kahe substantsi vahel. Kui keha on ulatuv, siis on võimalik teda jagada, vaim aga on jagamatu, eneseküllane tervik. Vaim või mõtlev asi (*res cogitans*) ei allu mehaanikaseadustele nagu seda teeb materia ning on loomu poolest surematu.

Inimene on seega olemuslikult vaim, mõtlev olend, subjekt, kelle keha on taandatud füsioloogiliseks mehhanismiks, objektiks. Kuna vaim on materias täielikult erinev, siis ei saa vaimu määratleda ühegi sellise omaduse kaudu, millega määratletakse ulatuvusega asju. Seega peab vaim Descartesi järgi olema materias ka reaalselt erinev, kuna meil tuleb vaimu käsitleda sõltumatult mõistetest, millega me kirjeldame materiat. Kinnitamaks hinge surematust, väidab ta, et vaim, olles kehast täielikult erinev, võiks ka eksisteerida ilma temata. See tähendab, et objektina on mõistetud ka enda keha, kuna ta kuulub ulatuvasse substantsi ning rangelt võttes tuleks “mina” mõista vaid vaimu, mitte keha seisukohast.

Niisiis eeldab kartesiaanlik dualism inimese kaht paralleelselt jooksvat elu, millest füüsikalisse maailma kuuluv on mõistetud välisena, mil inimkeha on samamoodi objektiviteeritud nagu kõik teised asjad, olles vaadeldav ja avalik, samas kui vaim on midagi privaatsset, mille käekäigust annab teada teadvus, eneseteadvus ja introspektsioon. Gilbert Ryle on kirjeldanud seda dualistlikku käsitlust nii:

Füüsikaliselt eksisteeriva paratamatuks omaduseks on olla ruumis ja ajas; mentaalselt eksisteeriva paratamatuks jooneks on olla ajas, kuid mitte ruumis. See, millel on füüsikaline eksistents, koosneb materias või on materia funktsiooniks; see, millel on mentaalne eksistents, koosneb teadvusest või on teadvuse funktsiooniks. (Ryle, 1996: 1668).

Need kaks erinevat substantsi asuvad üksteisega opositsioonis. Descartes on seeläbi loonud uusaegsele filosoofiale omase suuna, mis peab teadvust tunnetusele esmaselt ning

kindlamalt antuks kui välismaailma. Kui mõtleb subjekt on määratletud kui ainus tõsikindla teadmise allikas või võimalikkus, siis muutub mõtleb subjekt keskseks, ta pöörab oma silma välismaailma poole, mis seisab tema ees. Siit tuleneb ka uusaegsele filosoofiale omane subjekt-objekt suhe – subjekti ja objekti radikaliseeruv eristamine. “Uusaja alguses toimub selline pööre, et kui inimene asub subjekti asendisse, siis kõik, mida ta kohtub, määratletakse teataval viisil objektina.” (Luik 2002: 39). Objektid on midagi, mis on ühelt poolt eneseküllased, see tähendab, et nad on subjektist sõltumatud, samas saab paradoksaalselt objektiivsus võimalikuks vaid subjektiga korrelatsioonis olles. Objektiivset mõistetakse esiteks kui midagi objektile omast, teiseks “leitakse, et välised objektid on kõigi poolt ühtviisi kohatavad ja matemaatiliselt piiritletavad. Et välised objektid on kõigi subjektide poolt ühetaoliselt kohatavad, hakkab sõna “objektiivne” tähendama mitte ainult, mis on objektile omane, vaid seda, mis on objektidele omasena üldkehtiv või isegi paratamatu.” (Luik 2002: 40). See viitab välismaailma teaduslikule või mehhanistlikule käsitlusele. Ühtlasi tähendab “objektiivne” küll subjektist sõltumatust, kuid samas selles subjekt-objekt suhtes peame just meie subjektina tegema otsustuse, et meist on midagi sõltumatut (ibid.). Siit võib järeldada, et subjektil on maailmale teatud valideeriv roll.

Radikaalse kahtluse eesmärgiks on, nagu öeldud, jõuda tõsikindla teadmiseni ning seeläbi ka adekvaatse maailma mõistmiseni, mis eeldab objektiivsete, üldkehtivate teadmisten jõudmist. Kahtluse eesmärgis sisaldub seega ühtlasi soov ületada esiteks ajaline mõõde, jõuda vaateni maailmale *sub specie aeternitatis* ja teiseks soov leida punkt, kus saaksime peatada reaalsuse nii nagu ta on (kartesiaanlikus mõttes), ehk jõuda vaatepunktist sõltumatusse punkti. (Harries 1973: 29). Kui kehalise olendina olen ma paratamatult vaatepunktiga, siis vaimu tegevuse abil peaksin ma olema suuteline selle ületama. Nimelt kui ma juba tõden, et vaatepunkt või perspektiiv on kõigest vaatepunkt ning et on ka teisi vaatepunkte, olen ma mõneti juba enese vaatepunkti ületanud, olles väljunud oma ‘siin ja praegu’ vaatepunktist abstraktsesse vaatepunktita välja, mis teeb võimalikuks küsimise perspektiiviülese asja järele. Vaatepunkt oleks siis võimalik mõtlemisega ületada. See muudab võimalikuks vastustada kehalisele, konkreetsele “minale”, transtsendentaalse “mina”, kelle nägemus maailmast oleks objektiivne ja vaatepunktitu. Liikumine mõtlemise abil perspektiiviülesesse punkti on Descartes’i järgi meie kogemuses implitsiitne. (Harries 1973: 32). Selle saab võtta abinõuks, et

taaskirjeldada maailma sellisel viisil, et kõik need aspektid, mis eeldavad teatud kindlat vaatepunkti ning ühtlasi kõiki sekundaarseid omadusi, langevad välja. Siin tuleb välja ka Descartes'i eristus primaarsetest ja sekundaarsetest omadustest. Esimesteks on "suurus, ehk ulatuvus pikkusesse, laiusesse ja sügavusse; kuju, mis tuleneb ulatuvuse piiridest; asukoht, mis on erinevate kujude omavaheline suhe; ja liikumine, ehk selle asukoha muutus; nendele võib veel lisada substantsi, kestuse ja arvu. Teised aga, nagu valgus ja värvid, hääled, lõhnad, maitset, kuumus või külmus ja ülejäänud kombitavad kvaliteedid, on vaid segaselt ja ähmaselt mõistetavad, ning seetõttu ma ei tea, kas nad on tõesed või väärad, see tähendab, kas ideed, mis mul nende kohta on, on mingisuguste olevate asjade ideed või mitteolevate." (Descartes 2014: 67). Sekundaarsed kvaliteedid sõltuvad meie konkreetsest tajumusest, ega saa olla seega kindla teadmise allikaks. Samas primaarsed kvaliteedid on omased otseselt objektile ning on mõõdetavad. Seega kuigi meie tajumus objektist on kaheldav, kuna meeleandmed ei ole usaldusväärne teadmisallikas, on meil mõtlemise abil võimalik liikuda konkreetsest tajumisest ja vaatepunktist, vaatepunkti ülesse valda. Sinna kuuluvad ka primaarsed kvaliteedid. Seega on meil võimalik otsustuse ja vaimu töö abil objekti *mõista* ja *tõelisemalt* näha.

Kuna objektina on tajutud kõik, mis ei ole mõtleval substansil, see tähendab ka enese keha ja teised (inim)kehad, siis see tekitab probleemi ka subjekti suhtes teisega. Kuna kõike väljaspool oma teadvust tajume me ulatuvasse substantsi kuuluvana, siis teine inimene on algse tajumuse korral meie jaoks vaid masin. "Aga mida ma näen peale kübarate ja rõivaste, mille all võivad peituda ka automaadid? Aga ma otsustan, et nad on inimesed. Ja nii taban seda, mida arvasin nägevat silmadega, üksnes otsustusvõime põhjal, mis on minu vaimus." Descartes (2014: 56). Alles pärast otsustamist, see tähendab mõtleval substansil kaalutlust, saame kogeda teist inimest kui inimest. Tajumise ise on siin passiivne vastuvõtt, mõtlemine aga aktiivne kinnitus. Teadmise saavutamiseks maailma kohta on Descartes'i järgi alati vajalik teatud objektiveerimine, abstraktsioon. Tajumise on siinkohal alati pettev ning ei sobi ainuüksi teadmise saavutamiseks, seega tuleb teadmine maailmast, mitte meie otsesest maailmatajust, vaid meie objektiveeritud tajust, meie otsustusest maailma kohta.

1.2 Husserli pärand

Fenomenoloogia isa Edmund Husserl, kellelt Merleau-Ponty on palju üle võtnud, seab endale eesmärgiks luua filosoofias täielik reform, mis peaks looma filosoofiast algupärase universaalse teaduse, mis on aluseks kõigile teistele teadustele, “sest nad on ainult selle ühe universaalse teaduse, filosoofia iseseisvusetud liikmed.” (Husserl 1993: 1390). Selleks, et reform täide viia, peame me naasma Descartes’i meditatsioonide juurde. Husserl märgib *Pariisi ettekannetes*, et fenomenoloogia on Descartes’ist nii otseselt mõjutatud, et seda võiks peaaegu nimetada uueks kartesianismiks (Husserl 1993: 1389). Saades temalt inspiratsiooni, käib Husserl Descartes’iga sama teed, minnes algul tema järgi ning lõpuks temast mööda, pidades silmas, et Husserli arvates ei olnud Descartes oma meditatsioonides piisavalt radikaalne.

Husserl taaselustab idee algajast filosoofist. Ta väidab, et iga filosoof “peab ükskord elus endasse tõmbuma ning iseendas proovima kõiki etteantud teadusi ümber lükata ja neid uuesti üles ehitada.” (Husserl 1993: 1390). See tähendab naasmist radikaalse kahtluse juurde, niisamuti nagu Descartes seda mõistis, et mediteeriv filosoof esiteks pöördub iseendasse, püüeldes universaalse teadmise poole ning teiseks püüab leida tõsikindlat aluspinda ning edasimineku meetodit sealt, kus puudub igasugune tugi etteantud teadustelt. See sünnib Husserlil *tagasiminekena filosoferiva ego’ni* ehk tagasiminekena puhaste *cogitatio’te ego’ni*. (Husserl 1993: 1390-1391). Husserl mõistab seda kui pöördumist eelteaduslikku ja teadusvälisesse ellu, kust saaks üles ehitada uue tõsikindla universaalse teaduse. Algaja filosoofi printsiibiks saab seeläbi langetada otsustusi ainult evidentsis, mis tähendab tagasiminekut asjadele ja asjalugudele endile algupärase kogemuses ja äranägemises. (Husserl 1993: 1392).

Husserl võtab selleks kasutusele *epoché* ehk hoidumise või sulgudesse asetamise, mis on üks etapp fenomenoloogilisest ehk siis transtsendentaalsest reduktsioonist.¹ Rakendades *epoché’d*, omandab vaatleja fenomenoloogilise hoiaku, mis tähendab asjade mõistmist fenomenidena. See vastandub loomulikule hoiakule, mida iseloomustab arusaam, et kõik

¹ Husserl räägib *Ideedes* reduktsioonist nii ainsuses kui mitmuses, nimetades nii fenomenoloogilist, transtsendentaalset, transtsendentaal-fenomenoloogilist kui eideetilist reduktsiooni, millest esimesi kasutab ta tihti sünonüümidena.

meie kogemuses olevad asjad on reaalsed. Seda meetodit on võimalik kirjeldada nelja punkti abil:

1. Loomuliku hoiaku üldiseks teesiks on implitsiitne eeldus, et maailm mu ümber eksisteerib, kus mina ja mu tegemised ilmnevad.
2. Selleks, et pöörata tähelepanu eemale mu ümber paiknevatest asjadest, asetan ma loomuliku hoiaku üldise teesi sulgudesse ja seega ei saa seda kasutada.
3. Seejärel pööran tähelepanu oma teadvusele asjadest maailmas.
4. Selles parandatud hoiakus maailmale annan ma eri tüüpi kogemustele fenomenoloogilisi kirjeldusi samal ajal kui neid kogen. (Smith, D.W, 2007: 242).

Kuid vaadeldgem seda meetodit lähemalt. Loomulik hoiak oli kriitika all juba Descartes'il. Ka tema alustas oma meditatsioone maailma kahtluse alla seades, kuid ta ei suutnud rahuldavalt lahendada probleemi kahe substantsi vahel, kuidas ikkagi suhestub mõtlev subjekt ulatuva objektiga. Husserl hakkab otsima, niisamuti nagu Descartes, alg-evidentsi, mis oleks meile apodiktiliselt antud, mida tuleb otsida rakendades radikaalset kahtlust kõigele, mis end teadmisenä välja pakub. Seda ei tohiks aga Husserli kohaselt hakata otsima teadustest, vaid nendest tuleb ära pöörduda teaduseelsesse ellu, et leida sealt nii eriteadustele kui filosoofiale vajalikku vundamenti. Kuid ka teadus-eelses elus kohtame me evidentse, mida me saame siiski kahtluse alla seada. Husserl väidab, et esmaselt pakub end nii välja maailma evidents ja ka see tuleb asetada koos teadustega väljapoole kehtivust. See aga ei tähenda, et Husserl eitaks maailma olemasolu, vaid "ta hoidub mida tahes väitmast maailma olemise või olematuse suhtes. Seda kõigi seisukohavõtude universaalset inhibeerimist maailma "objektiivsuse" suhtes nimetab ta *f e n o m e n o l o o g i l i s e k s e p o c h é*'ks, mis meie tarvis vanakreeka keeli tähendabki *h o i d u m i s t*." (Matjus 2004: 360). Seeläbi muutub *epoché* "otsejoones metodoloogiliseks vahendiks, mille abil ma käsitan ennast puhtalt sellesama minana ja sellesama teadvuseluna, mille ja mille kaudu on minu jaoks kogu objektiivne maailm ja on nii nagu ta minu jaoks nimelt on." (Husserl 1993: 1394-1395). Seega jääb maailm täpselt niisugusena alles nagu ta on olnud, kuid mediteeriv filosoof võtab maailma fenomenina, see tähendab kui asja, nagu me seda teadvuses tajume. Muutes maailma fenomeniks, teadvuse esemeks, saame hoiduda väidetest maailma olemasolu või olematuse kohta. Ta lisab, et "ka oma muudest arvamustest, otsustustest, oma väärtustavatest seisukohavõtudest maailma suhtes pean ma

hoiduma kui maailma olemist eeldavatest, aga ka nende jaoks ei tähenda hoidumine mitte nende kadumist, vaid pelki fenomene.” (Husserl 1993: 1394).

Hoidudes niisiis eelarvamuslikest teadmistest ja väidetest maailma kohta, on vajalik endiselt leida see tõsikindel apodiktiline alus, milleks Descartes'il oli vormel “mõtlen, järelkult olen” ja mõtleva substantsi määratlus. Kuid siinkohal lähevad Descartes'i ja Husserli teed lahku. Husserli arvates ei suutnud Descartes minna piisavalt kaugele, kuna ta “*cogito ergo sum* varjab endas väga selget väidet olemise kohta väljaspool mõtlevat mina, väidet “maailma olemise” kohta.”² (Matjus 2004: 362). “*ego cogito*’st järeldatav *ego sum* ei välista loogiliseltki “maailma olemist”. (ibid.). Seega ei jõudnud Descartes kaugeltki mitte otsitud tõsikindla alg-evidentsini, kuna väidetud teesis jäid kehtima eeldused, mis olid kahtluse alla võetud. Kui Descartes läks edasi mõtleva substantsi määratlusega, langes ta aina enam hüpoteetilise teooria valda ning lakkas olemast vajaduspäraselt range.

Husserl püüab aga fenomenoloogilise reduktsiooniga jõuda *puhta ego*'ni, mis seisneb transtsendentaalses subjektiivsuses. “Fenomenoloogiline *epoché* redutseerib mu minu transtsendentaalsele puhtale mina'le ning vähemalt esialgu olen ma niisiis teatavas mõttes *solus ipse*³.” (Husserl 1993: 1398). See transtsendentaalne mina on “*ainuke otsustuspäraselt eeldatav ja eeldatu*” (ibid.), millelt tuleb üles ehitada transtsendentaal-solipsistlik teadus, millest peaks saama filosoofia kui universaalse teaduse vundament, mille juurde kuulub ka tee transtsendentaalselt solipsismilt transtsendentaalsele intersubjektiivsusele. (ibid.). *Epoché* kaudu on niisiis mina redutseeritud transtsendentaalseks teadvuseks, puhtaks minaks ja maailm transtsendentseks, see tähendab, olles transtsendentaalse teadvuse kaudu, võttes viimase tingimuseks. Siinkohal tuleb välja, et *epoché*'le peaks järgnema Husserli kohaselt puhta transtsendentaalse subjektini jõudmine. Transtsendentaalne *ego* saab konstitutiivseks kõige transtsendentse suhtes ja on seeläbi absoluutne. Kui fenomenoloogiline reduktsioon lõpeb Husserli jaoks transtsendentaalse subjektiivsusega, siis liigub ta transtsendentaalse fenomenoloogia poole,

² “Descartes arutleb mina mõtlemise ja mina olemise üle, mõtlemine ja olemine on ette ühte seotud. /.../ *cogito ergo sum* tähendada seda, et ma olen siis kui ma mõtlen, s.t. ma olen kindlasti tingimusel, et ma mõtlen. Olen, sest mõtlen. Kui ma ei mõtle, siis võin ma mitte olla, aga võin ka olla. Mittemõtlemisest ei tulene vältimatult mitteolemine. Siit järgneb selgesti, et olemine ei ole ainult mõtlev olemine, et olemisele võib olla omane mõelda, ent võib ka mitte olla. Olemine on avaram kui mõtlev olemine. Mõtlemine on olemise omadusi, ent mitte vältimatu, vaid võimalik. Mõtlemist ilma olemiseta ei ole, kuid olemine on ka ilma mõtlemiseta.” (Matjus 2004: 362).

³ Lad.k ‘ainus ise’

kus “seisneb fenomenoloogia areng ka “transtsendentse” järjekindlas “nihkumises”: esialgu “reaalsest” ja iseseisvast sealpoolsusest vahetusse suhtesse teadvusega, edasi sõltuvusse teadvusest, seejärel viimaks kõige kaugemale, *teadvuse enda “sisse”*.” (Matjus 2004: 367). Puhas mina on aga puhastatud igasugusest maailma eksistentsist, mis ei tuleta enda olemist maailma olemisest, vaid vastupidi see puhas olemine, on maailmale eelnev. See olemine ise seisneb hoidumises, ning igasugused väited transtsendentse oleva kohta saavad teoks vaid puhta *ego* baasilt. (Matjus 2004: 368). “Transtsendentaalfenomenoloogiline reduktsioon tähendas kahesugust: 1) kõige taandamist mina’le ses mõttes, et säilib ainult mina kõike “sisaldavana”, kõik on puhtanisti mina, kõik on puhas mina; 2) mina taandamist mina’le ses mõttes, et kõik “kaob”, säilib ainult puhas mina, mina puhastamist kõigest.” (Matjus 2004: 367-368).

Seeläbi pööratakse tähelepanu teadvusele asjadest maailmas, nii nagu nad teadvuses fenomenidena esinevad. Teadvus ilmneb intentsionaalsena, see tähendab, et teadvus on alati suunatud millelegi, kogu teadvus on alati teadvus millestki. See suunatus ei ole üks teadvuse omadusi, vaid ongi teadvus ise. Siinkohal tegi Husserli järgi Descartes vea, kuna käsitles teadvust (või *ego*’t või substantsi) millenagi, mis mõtleb, mitte mõtlemise endana. (Matjus 2004: 366). Teadvus endana on suunatud konkreetsele fenomenile ning selles selle eidosele ehk olemusele (ibid.). Fenomenoloogia päästab valla teadvuse ülesehituse seda kirjeldades, mistõttu on seda kutsutud ka deskriptiivseks filosoofiaks. “Et ta kirjeldab, kuidas spetsiifilise eritlemise teel leida esemelise fenomeni olemus ehk *eidōs*, siis nimetatakse seda fenomenoloogiat ka *eideetiliseks*. Olulisem menetlus sellel eritlemisel on tagasimineku olemusele ehk *e i d e e t i l i n e r e d u k t s i o o n*.” (ibid).

Fenomenoloogia on niisiis subjektiivsete intentsionaalsete objektide uurimine. Seeläbi laiendab fenomenoloogia teadvuse ja subjektiivsuse mõistet kahes mõttes. **Esiteks** ei sisalda subjektiivsus enam mitte ainult objektiivsete asjade jälgi, vaid objektiivseid asju endid. (Viik 2009: 218). Siin teostub Husserli “kutse asjade eneste juurde”. Nimelt ei käsitle ta objekti nähtumist meie teadvuses kui koopiana või vaimupildina, vaid asi ise näitab meile ennast kogu oma tervikus, mil meie kogeme seda fenomenina. “Husserli meelest tuleb lasta asjadel, nähtustel ise ennast näidata ja püüda seda nähtust (nagu ta ise ennast näitab) kirjeldada ja tuua teatavasse teaduskeelde. Husserl kutsub tagasi asjade kui fenomenide juurde.” (Luik 2002: 62). **Teiseks** ei mõisteta teadvuse sisu all mitte ainult

ühete tüüpi meeleseisundeid nagu meelelised kaemused või teoreetiline mõtlemine, vaid fenomeniks on teadvuse sisu igasugune ühik. (Viik 2009: 218).

See, kuidas me objekti kogeme, sõltub intentsionaalsuse struktuurist ning fenomenoloogia ülesanne laieneb seeläbi teadvuse ehk intentsionaalsuse erinevate struktuuride uurimiseni. Husserl eristab intentsionaalsuse eri momente jagades need noetilisteks ja noemaatilisteks. Neist esimene viitab sellele, *kuidas* kogetakse, ehk intentsionaalsele aktile ja teine sellele, *mida* kogetakse, ehk intentsionaalsele sisule. Igal teadlikul aktil on nii noetiline kui noemaatiline pool. *Noesis*'e fenomenoloogiline analüüs on suunatud seega kogemuse akti struktuuride väljaselgitamisele ning kogemuse akti eri tüüpide eristamisele ja kirjeldamisele. *Noema* fenomenoloogiline analüüs tähendab aga vastavalt objekti struktuuride ja omaduste kirjeldamist. (Viik 2009: 219). Merleau-Ponty sõnul eristab Husserl kaht eri tüüpi intentsionaalsust: akti intentsionaalsust ehk hinnangu ja otsustuse akti ning toimivat intentsionaalsust, mis on intentsionaalsus, mis loob meie elu ja maailma loomuliku ja eelpredikatiivse ühtsuse (PP: xx). Just viimane saab Merleau-Ponty jaoks ta fenomenoloogia määratluses oluliseks.

2. REDUKTSIOON MERLEAU-PONTY FENOMENOLOOGIAS

2.1 Fenomenoloogiline reduktsioon

Merleau-Ponty küsib *Taju fenomenoloogia* eessõnas “Mis on fenomenoloogia?” ning märgib, et on kummaline, et peame endiselt sellise küsimuse esitama pool sajandit pärast Husserli esimeste tööde ilmumist. Ta täheldab, et see küsimus pole endiselt vastust leidnud. (PP: vii). Tänapäevani koondab fenomenoloogia üksteisest radikaalselt erinevaid mõtlejaid, kellel igahel on sellest erinev arusaam. Husserl oli esimene, kes kehtestas fenomenoloogia eraldi distsipliinina, kuid sellest ei saanud ühtset doktriini. Talle järgnevad fenomenoloogid, saades temast küll inspiratsiooni, liikusid tema filosoofiast tervikuna aina kaugemale. Ka Merleau-Ponty võtab küll Husserlilt palju üle, kuid valib oma filosoofiale siiki teise tee. Järgnevalt tuleb vaatluse alla Merleau-Ponty interpretatsioon Husserli fenomenoloogilisest reduktsioonist.

Husserli jaoks on fenomenoloogiline reduktsioon, *epoché*, vaid algus. Nagu eelnevalt näidatud, on tema eesmärgiks leida *epoché* abil apodiktiline vundament, milleks Husserlil saab transtsendentaalne *ego*. Merleau-Ponty jaoks aga on reduktsiooni peamine ülesanne, mitte reduktsiooniga lõpuni jõuda, saavutada puhas mina, vaid vastupidi, õpetada meile täieliku reduktsiooni võimatust (PP:xv / PhP: 14). Kuid see ei tähenda, et me peaksime reduktsiooni kõrvale heitma. Merleau-Ponty jaoks on fenomenoloogiale võimalik läheneda vaid fenomenoloogilise meetodi kaudu (PP: viii / PhP: 8). Kuidas Merleau-Ponty siis fenomenoloogiat mõistab ja miks ei usu ta reduktsiooni lõpule viimise võimalikkusesse?

Nii nagu Husserlgi, pidas Merleau-Ponty vajalikuks leida fenomenoloogia abil filosoofia, mis oleks ühelt poolt ‘range teadus’ ja samas annaks maailmale seletuse nii nagu me seda elame. ‘Range teadus’ ei tähenda aga teaduslikkust tavapärasest mõttes. Merleau-Ponty väidab, et Husserli fenomenoloogia oli algusest peale teadusest lahti ütlemine. See tähendab *epoché* rakendamist varem saadud teadmistele. Fenomenoloogia ei tohiks otsida seega oma olemust mitte filosoofia ajaloost, või teadustest, vaid taaskord peab alustav filosoof endasse tõmbuma ning proovima kõiki etteantud teadusi ümber lükata ja neid uuesti üles ehitada (Husserl 1993: 1390). Samas väidab Merleau-Ponty, et

fenomenoloogia on filosoofia, mis esiteks seisatab loomulikust hoiakust tulenevad väited. Mitte seepärast, et me hülgaksime argimõistuse ja loomuliku hoiaku kindluse asjade suhtes – nad on vastupidi filosoofia pidevaks teemaks – kuid kuna nad on igasuguse mõtlemise eeldatud baasiks, on nad võetud iseenesestmõistetavana ja jäävad märkamata. Selleks, et nad vaatluse alla võtta, peame me hetkeks oma usu neisse peatama. (PP: xiv). Teiseks on fenomenoloogia filosoofia, mille jaoks maailm on alati ‘juba seal’ (*déjà là*) enne igasugust refleksiooni. Ta täpsustab, et maailmal on v õ õ r a n d a m a t u kohalolu ning fenomenoloogia eesmärgiks on taasluua otsene ja algne kontakt maailmaga ning anda sellele filosoofiline staatus. (PP: vii). Seda algset kontakti maailmaga nimetab ta kogetud maailmaks (*le monde vécu*) või meie maailmas-oluks või maailma-poole-oluks (*être au monde*)⁴, mis on meie esmaseks maailmatajuks. Võiks väita, et siin tekib vastuolu Husserli *epoché* määratlusega, kuna tema järgi tuleb sulgudesse asetada ka maailma eksistents, Merleau-Ponty aga väidab, et maailmal on võõrandamatu kohalolu. Kuigi Merleau-Ponty läheb oma reduktsiooniga teist teed kui Husserl, toetub ta siiski Husserli *epoché*'le kui meetodile.⁵ Kuidas ta seda täpsemalt teeb?

Joel Smith väidab, et inimese maailmas-olu on vähemalt neli järgnevat üksteisega tihedalt seotud asja, mida tihti peetakse põhjusteks, miks maailmas-olu ei ole *epoché*'ga ühildatav:

1. *Nonkognitivism*. Taju, mis on meie kõige esmasem ja fundamentaalsem ühendusviis maailmaga, ei ole kognitiivne akt. Taju on alusfenomen, mida ei saa paigutada samasse kategooriasse otsustuste, tegude või oletustega.
2. *Eksternalism*. Range eristus sisemise ja välimise, enese ja maailma vahel puudub. Sisemine ja välimine on eraldamatud.
3. *Toimiv intentsionaalsus*. Konkreetset aktid teostuvad talle aluseks olevast intentsionaalsusest, mis avaldub aktiivses ihulises seotuses maailma, mis on meie esmane side maailmaga.
4. *Määramatus, mitmetähenduslikkus, läbipaistmatus*. Maailm elatud kogemusena on olemuslikult määramatu, mitmetähenduslik ja läbipaistmatu. Täielik ja läbipaistev analüüs ei ole võimalik. (Smith, J. 2005: 556).

⁴ Mõistet *être au monde* on võimalik tõlkida mitmeti, kas maailmas-olemisena või maailma-poole-olemisena.

⁵ Vt eelnevat peatükki, *epoché*'d kirjeldavat nelja punkti.

Järgnevalt igast punktist lähemalt, et mõista, mida tähendab Merleau-Ponty jaoks reduktsioon ja maailmas-olu ja kuidas nad sobituvad Husserli *epoché* mõistega.

Esiteks iseloomustab maailma-poole-olu **nonkognitivism**. Merleau-Ponty jaoks on oluliseks vaatepunkti eksplitseerimine. See on tõsiasi, millest teadused kõrvale hiilivad, keskendudes koheselt uuritavale, püüeldes vaatepunktitu, objektiivse teadmise poole. Selleks vaatepunktiks, mida eksplitseerida tuleks, on just maailma baaskogemus, mis ei ole derivatiivne teadvustatud teadmine maailma kohta, vaid eelneb sellele. Selleks baaskogemuseks on meie algupärane maailmataju. “Maailm on seal enne minu igasugust analüüsi.” (PP: x / PhP: 10). Minu maailmataju eelneb igasugusele refleksioonile, seda ei saa panna samasse kategooriasse otsustuste, tegude või oletustega. Tajude ei ole kognitiivne akt.⁶ Kui me naaseme *epoché* idee juurde, siis tuletame meelde, mida see tähendas. Nimelt tuli loomulik hoiak asetada sulgudesse, maailma olemasolu ei eitata, aga hoidutakse v ä i d e t e s t maailma kohta, just sellisele hinnangule maailmast rakendatakse *epoché*’d. Seega puudutab *epoché* otsustusi, väiteid, arvamusi—kognitiivseid akte. Kuna tajude ei ole kognitiivne akt ja maailma-poole-olu on Merleau-Ponty’l üldiselt mõistetud kui midagi nonkognitiivset, siis järelikult ei rakendu *epoché* tajule, see lihtsalt ei ole sedasorti asi, mida saaks sel viisil sulgudesse asetada. Meie loomupärane olemine (*être au monde*) ei sõltu meie otsustustest maailma kohta, seega ei ole see ka vastuolus ideega, et me võiksime nende otsustustega teatud viisil läbi käia ning need sulgudesse asetada. (Smith, J. 2005: 559).

Teiseks, maailma-poole-olu iseloomustab **eksternalism**. Merleau-Ponty märgib, et subjekti ja maailma vaheline suhe ei ole rangelt bilateraalne (PP: x).

Maailm ei ole objekt, millele ma omaks konstitueerimisõigust, ta on mu kõikide mõtete ja eksplitsiitsete tajude loomulik keskkond (*milieu*) ja väli. Tõde ei “ela” vaid “sisemises inimeses”⁷ (*homme intérieur*), või õigemini ei ole olemas “sisemist inimest”, inimene on alati maailmas, ja ainult maailmas olles on ta enesest teadlik. (PhP: 11 / PP: xii).

⁶ Merleau-Ponty jaoks on tajude esiteks inimese ihuline suhe maailma, mis ei ole taandatav vaid teadvusseisunditele või ajutegevusele, teiseks on tajude sõltuv vaatepunktist, kolmandaks on tajule iseloomulik iseenda fenomeni unustamine, kuna ta on pidevalt maailma poole suunatud ja neljandaks on tajude üldiselt omane kõikidele inimseisunditele. (Carman 2008: 1-3). Kuna tajude on Merleau-Ponty filosoofias niivõrd suur teema, siis ei võimalda käesoleva töö maht seda põhjalikumalt analüüsida.

⁷ Merleau-Ponty viitab Püha Augustinusele: *In te redi; in interiore homine habitat veritas*.

Merleau-Ponty järgi oleme me läbinisti maailmaga seotud ja läbipõimunud. Eksternalism on seisukoht, et isiku intentsionaalsete seisundite sisu on osalt määratud isiku suhtest keskkonda. Siiski ei ütle see midagi selle kohta, et me ei tohiks tähelepanu ära pöörata isiku arvamustest selle keskkonna reaalsusesse. (Smith, J. 2005: 559). Seega sobib ka maailma-poole-olu eksternalistlik pool *epoché*'ga. Samas see lahkneb Husserli ideest jõuda *epoché* kaudu teadvuse absoluutsuseni, mis on maailmast iseseisev, see on põhjus, miks Husserlit on nimetatud ka internalistik. (Smith, J. 2005: 560).

Kolmandaks iseloomustab maailma-poole-olu **toimiv intentsionaalsus**. Merleau-Ponty nõustub Husserliga, kui ta väidab, et teadvus on alati teadvus millestki, et see on alati intentsionaalne. Me oleme maailmaga alati intentsionaalselt seotud, meie maailmas-olu on intentsionaalne olemine. Merleau-Ponty järgi eristab Husserl kaht eri tüüpi intentsionaalsust: akti intentsionaalsust, ehk hinnangu ja otsustuse akti ja toimivat intentsionaalsust, mis on intentsionaalsus, mis loob meie elu ja maailma loomuliku ja eelpredikatiivse ühtuse (PP: xx). Akti intentsionaalsusele eelneb Merleau-Ponty järgi toimiv intentsionaalsus, mida iseloomustab algupärasus ja **i h u l i n e** suunatus maailma poole. Toimiva intentsionaalsuse võib mõneti võrdsustada maailmas-oluga. See on eelpredikatiivne baas, millelt me teeme otsustusi, millelt me läheneme maailmale, kuidas me oleme maailmas. Seega on see ihu fundamentaalne funktsioon. Toimiv intentsionaalsus jääb samuti *epoché*'st välja, kuna see ei puuduta meie arvamusi ja otsuseid maailma kohta. *Epoché*'d saaks kasutada vaid akti intentsionaalsusel.

Maailma-poole-olu iseloomustab ka **määramatus**, **mitmetähenduslikkus** ja **läbipaistmatus**. Siinkohal lähevad Husserli ja Merleau-Ponty vaated täielikult lahku. Merleau-Ponty kritiseerib Husserli käsitust fenomenoloogilisest reduktsioonist kui naasmist transtsendentaalse teadvuse juurde, mille ees maailm **l ä b i p a i s t v a n a** laiali laotub. Transtsendentaalne idealism muudab maailma vasteks *cogito*'le, mil kogu transtsendentne on viidud puhta mina sisse ja transtsendentaalsest subjektist saab maailma alus. Selline käsitus aga devalveerib meie algupärasest maailmakogemust. Ta peab transtsendentaalset idealismi analüütiliseks refleksiooniks, mis saab alguse meie maailmakogemusest, kuid pöördub sellest ära, minnes tagasi subjekti juurde, mis on mõistetud kui kogemusest erinev, kogemuse võimalikkuse tingimus. Subjekti analüütiline tegevus konstrueerib kõikehõlmava sünteesi, ilma milleta ei oleks ka maailma. Subjekt saab järelikult maailma loovaks jõuks ja tingimuseks. See on kogemuse eelne, mõtteline

tegevus. (PP: x). See tähenduse andmine defineerib teadvust ja maailm on seega redutseeritud maailmale kui tähendusele (PP: xii). Husserl on kirjutanud, et fenomenoloogiline reduktsioon aitab meil hoomata fenomeni täielikus selguses, evidentsis, mis teeb tema jaoks teaduse fenomenidest võimalikuks. Kuid Merleau-Ponty märgib, et me ei saa luua maailmast ühtset tähendust, kuna me ei saa haarata maailmakogemust tervikuna. “Reaalset tuleb kirjeldada, mitte konstrueerida või luua.” (PP: xi). Ma ei oma, ega saa omada õigust maailma konstrueerida, kuna maailm on alati ‘juba seal’ enne mind, ma ei saa omada seda tema täielikkuses ja ses mõttes on maailm ka läbipaistmatu. Maailmas on alati avastamisväärsed, see on ammendamatu allikas. Meie maailma-poole-olemine, meie tajus, ei ole teadus maailmast, vaid see on taust, millelt kõik teostub ja mis on nende teostumiste eeltingimuseks. Tõeline *cogito* ei mõista subjekti eksisteerimist tingimusel, et ta mõtleb selle eksisteerimisele, ja veel enam, ta ei muuda maailma kaheldamatust maailmast mõtlemise (maailma mõtte) kaheldamatusele ja viimaks ei asenda ta maailma ennast, maailma kui tähendusega. Vastupidi ta mõistab minu mõtlemist (*ma pensée*) iseennast kui võõrandamatut fakti ja elimineerib igasuguse idealismi avastades end maailmas olevana. (PP: xiv). Seega avab reduktsioon meile, vastupidiselt transtsendentaalse idealisti arvamusele, fundamentaalse, mitte-kognitiivse, eel-reflektiivse subjekti ja maailma vahelise suhte, mis on ühtlasi määramatu, kuna subjekt ei oma sellele konstitueerimisõigust, läbipaistmatu ja mitmetähenduslik oma ammendamatuses.

Seega ühtib Merleau-Ponty reduktsiooni käsitus eelnevas peatükis kirjeldatud *epoché* nelja punktiga. Me mõistame endiselt, et loomulik hoiak maailma suhtes tähendab minu teatud otsustusi ja arvamusi maailma eksisteerimisest. Selleks, et see tähelepanu alla tuua, tuleb loomuliku hoiaku tees sulgudesse asetada ning seejärel pöörata tähelepanu oma teadvusele asjadest maailmas ning selles uues hoiakus anda oma kogemustele fenomenoloogilisi kirjeldusi. Kuid Merleau-Ponty ei arva, et me peaksime selle kaudu jõudma transtsendentaalse *ego*’ni. *Epoché*’d saame me Merleau-Ponty järgi rakendada vaid oma otsustustele ja väidetele tegelikkuse suhtes, meie loomulikule hoiakule maailma suhtes. Fenomenoloogiline maailm on aga see, mis reduktsioonist alles jääb. See tähendab meie algupärast maailmas-olu. Meie *être au monde phénoménologique* avaldub meile *cogito* kaudu. Maailm ja suhted sellega, mis on meie jaoks konstitueerivad, on maailm nii, nagu see ilmneb meie teadvusele, see tähendab fenomenina. Maailma-poole-olu, meie mitte-kognitiivne, eel-objektiivne suhe maailma on mõistetav kui suhe fenomenoloogiliselt

redutseeritud maailma— maailma nii, nagu see ilmneb. Just see fenomenoloogiline maailm on Merleau-Ponty fenomenoloogias kirjeldusobjektiks. (Smith, J. 2005: 560). Merleau-Ponty väide, et reduktsiooni ei ole võimalik lõpuni viia, ei ole suunatud seega reduktsiooni tingimusele asetada maailm sulgudesse, ehk *epoché*'le, vaid fenomenoloogilise maailma konstitueerimise idealistliku seletuse pihta. Ta ei väida, et me ei saa maailma sulgudesse asetada. Vaid pigem, et me ei saa anda läbipaistvat, selget seletust oma kogemusest ja igapäevaelu maailmast, kuna eksisteerib läbipaistmatu, määramatu ja mitmetähenduslik eel-reflektiivne kogemus maailmast, millele determineeritud ja objektiivne teadusmaailm on rajatud. (Smith, J. 2005: 562). Fenomenoloogilise reduktsiooni eesmärgiks on maailma avada, et seda teha, peame me pöörduma tagasi algusesse, me peame oleme alati alustavad filosoofid. “Tõeline filosoofia on maailma uuesti nägema õppimine.” (PP: xxiii). Merleau-Ponty järgi on reduktsiooni kõige paremini iseloomustanud Husserli assistent Eugen Fink, kelle väitel olevat see kui imestus maailma üle (PP: xv / PhP: 14). Merleau-Ponty kohaselt viib see imestus meid kokku algupärase maailmatunnetusega, mis on igasuguse muu tunnetuse aluseks.

2.2 Teaduslik maailm

Vaatame täpsemalt millele Merleau-Ponty oma reduktsiooni käsitusega vastu astub. On selge, et ta ei nõustu Husserliga selles, kuhu reduktsioon meid viima peaks, kuid lisaks Husserli absoluutse teadvuse saavutamise nõudele, vastustab Merleau-Ponty palju laiemat problemaatikat. Seda võib üldiselt nimetada teadusmaailmaks või teaduslikuks maailmaks.

Nagu öeldud, peab Merleau-Ponty järgi reduktsioon avama meile algupärase maailmakogemuse, meie maailma-poole-olu, mis eelneb igasugusele analüüsile ja mõtlemisele maailmast. See maailmakogemus on midagi, mis on pea kogu filosoofia ajaloo vältel tähelepanu alt välja jäänud. Pigem on püütud jõuda just selge, eksplitseeritud, teadvustatud ja mõtestatud maailmakogemuseni. Merleau-Ponty astub enam dialoogi Descartes'iga, kuna Descartes pöördus meie esmasest maailmakogemusest, meie esmasest tajust täielikult ära. Esiteks lahutab Descartes üksteisest täielikult mõtleva ja ulatuva substantsi, millest esimene saab viimase konstitueerimise eelduseks. Veel enam, meie esmast taju mõistab ta kui midagi kaheldavat. Kuna taju võib meid petta, siis ei sobi ta teadmise allikaks ja seega tuleb see kõrvale heita. Descartes'i järgi peame me õppima uuesti nägema, uuesti tajuma. Tõsi, ka Merleau-Ponty räägib maailma uuesti nägema õppimisest, kuid tema jaoks tähendab see naasmist eel-predikatiivse elu juurde, see on fenomenoloogilise hoiaku kujundamine, mis toob meid tagasi algupärase maailmakogemuse juurde. Kuid Descartes'i nägemus uuest 'parandatud' tajust tähendab kogu kehalise, kogu mõtlevast substantsist välja jääva taandamist mõõdetavale, objekteeritud ruumile. See tähendab, et me peame omandama maailma suhtes uue, matemaatilise, mehhanistliku nägemuse. Descartes väidab *Optikas*, et just vaim on see, mis näeb ja mitte silm (Descartes 1985: 172). Kõik see, mis on vaimu ette sel viisil asetatud, ilmneb puhta objektina, ka meie enda keha ilmneb sel viisil füsioloogilise masinana. Sellest 'uuest vaatest' maailmale kujunes teaduslikkuse alus, mis jäi kehtima sajanditeks pärast Descartes'i ja on teatud moel kehtiv siiani.

Kuna Descartes ei suutnud rahuldavalt seletada kahe substantsi probleemi, võrsus tema dualismist rohkelt eri mõtteviise. Dualistlikku eeldust jagavad Merleau-Ponty arvastes ka empirism (või realism, objektivism) ja intellektualism (või ratsionalism, idealism), kuna nad omavad seda sama fundamentaalset arusaama füüsilise ja mentaalse totaalset eraldatusest. Mõlemad hoiakud kasutavad subjekti ja objekti lahusolu, käsitledes neid kui

eraldi fenomene. Empirism teeb seda kaldudes füüsilise maailma ehk teisisõnu objekti poole ja intellektualism kaldudes mentaalse maailma, subjekti poole. Nad mõlemad väldivad suhet algupärase eelobjektiivse maailmaga. Nii empirism kui intellektualism otsisid tõsikindlat teadmise allikat. Empiristid väitsid selle olevat meelises kogemuses, mida nad mõistsid väga kitsalt, keskendudes pigem vaid aistingutele. Empiristlik vaade maailmale sarnaneb teadlase vaatele, kes läheneb maailmale kui eksperimendile, mil taju on muudetud puhtaks tunnetusoperatsiooniks. Merleau-Ponty heidab neile ette taju käsitamist tehnikuna, kuna see muundab meie tegelikku kogemust, empirism jätab tähelepanu alt välja nii meie kultuurilise maailma kui ka kõik inimliku. (PP: 27). Intellektualism aga otsib teadmist mõistusest, mis taju vormib. Taju koosneb nende jaoks aistingutest, mis iseenesest ei ole usaldusväärsed, vaid nendele peab lisanduma otsustus, mõistuse tegevus ja heakskiit. Mõlemad lähenemised on Merleau-Ponty *Taju fenomenoloogias* tulise kriitika all. Empirismi ja intellektualismi kritiseerides ei keskendu ta konkreetsetele filosoofidele või filosoofiatele vaid üldistele hoiakutele, mis on kinnistunud ka teadusmaailmas ja meie igapäevaelus.

Merleau-Ponty väidab, et “teadus manipuleerib asjadega ja keeldub nende seas elamast.” (SV: 15). Ta peab silmas, et teadus puutub tegeliku maailmaga kokku vaid aegajalt, libisedes sellest kiiresti üle sellele tähelepanu pööramata. Teadus loob maailmast ‘mudeleid’ ja rajab neist teisendusi selles ulatuses kui mudeli määratlus seda lubab. (ibid.) Teadus loob seega juba ette hoiaku, millega ta maailmale läheneb. Ta toob välja, et selleks, et saavutada millegi kohta teadmist, on meil tekkinud harjumus tajud kõrvale heita. See harjumus suunab meid teaduse poole, mis peaks meid vabastama tajude näivusest ja me peaksime jõudma ‘reaalse’ maailma juurde. Taju on mõistetud kui vaid segase alguspunktina teadusliku teadmise saavutamiseks. (WP: 40-41). Just sellisest harjumusest peaksime me Merleau-Ponty järgi hoiduma. See ei tähenda, et filosoofia ei hooliks teaduslikest saavutustest, kuid me peaksime siiski küsimuse alla asetama uskumuse, et teadus pakub meile välja tee jõudmaks ‘reaalse’ maailma juurde. Me peaksime küsima, kas teadus suudab, või on kunagi suutnud, luua maailmapilti, mis on täielik, eneseküllane ja sel viisil endasse sulgunud, et selle kohta ei saa esitada enam ühtegi mõttekat küsimust? (WP: 43). Võib oletada, et mitte.

Merleau-Ponty väidab, et klassikalisele teadusele tundus veel, et maailm on läbipaistmatu. Teaduse konstruktsioonide abil püüti siis just maailma endani jõuda,

mistõttu peeti oluliseks leida teadusele ka transtsendentaalset või transtsendentset alust. (SV: 15). Kuid tema kaasaegsele teadusfilosoofiale olevat omaseks saanud konstruktiivse praktika autonoomseks tunnistamine, mis läbi on mõtlemine taandatud “andmete hankimise ja talletamise tehnikatele, mis ta on ise leiutanud.” (ibid.). Teadus on seeläbi muutunud pimesi sooritatud operatsioonideks, kuna ta on end lahutanud tegelikust maailmast, oma alusest. Teadus käsitab maailma kui oma operatsiooni objekti, mil teadlase tunnetussituatsioon absolutiseeritakse, “just nagu polekski kõik see, mis maailmas kunagi oli või on, eales olnud olemas millekski muuks kui vaid laboratooriumisse viimiseks.” (SV: 16). ““Operatsiooniline” mõtlemine kujuneb nõnda teatavaks absoluutseks tehiskuseks” (ibid.).

See ei tähenda, et peaksime teaduslikku teadmist eitama, kuid me ei saa anda teadusele õigust heita kõrvale kõik teised teadmiskujud, mis ei sobitu teaduslikku vormi, mis ei alga teatud seaduspärase reeglistiku rakendamisest. (WP: 43). Merleau-Ponty kohaselt ei saa me maailma panna käituma vastavalt teaduse seadustikule. Ta väidab, et meie algupärane või tõeline maailmakogemus eelneb teadusele, see on teaduse võimalikkuse tingimuseks. Teadused püüdlevad vaatepunktitu objektiivse maailma poole, kuid “kogu minu teadmine maailmast, isegi teaduslik teadmine, tuleneb minu enda konkreetsest vaatepunktist või maailmakogemusest, ilma milleta teaduse sümbolid ei omaks tähendust” (PP: ix). Teadused on seepärast ühelt poolt naiivsed ja teisalt ebaausad, kuna nad ei pea vajalikuks seda esmast maailmakogemust eksplitseerida ja tunnustada. Teadus on abstraktne ja derivatiivne märgikeel, see on kogetavast maailmast tuletatud ja seda seletav ja seetõttu ei saa teadusel kunagi olla samasugust tähtsust kui kogetul, sest on sellele baseeruv. (ibid.)

Teadus ei tohiks seega enam käituda nii, nagu ta ei teaks midagi meie konkreetsest vaatepunktist, meie vahetust kogemusest, kust meie teadmised tegelikult pärinevad. Just seda algupärast välja peaks teadus eksplitseerima. “Teaduslik mõtlemine – linnulennult mõtlemine, objektist üldiselt mõtlemine – peab ennast taas asetama talle eelnevasse “olemasolemisse” [*il y a*], oma kohale aistitava ja töödeldava maailma pinnal, nii nagu need on olemas meie elus, meie ihu jaoks – mitte mingi võimaliku ihu jaoks, mille kohta võib väita, et see on informatsioonimasin, vaid selle aktuaalse ihu jaoks, mida ma nimetan enda omaks ning mis seisab vaikiva valvurina mu sõnade ja tegude all.” (SV: 17). Me ei pea teaduse abil jõudma ‘reaalsesse’ maailma, vaid see mida me tajume juba ongi reaalne maailm.

2.3 Ihulisus

Teaduslikule maailmale peab Merleau-Ponty eelnevaks fenomenoloogilist maailma. Seda aitab meil taasavastada fenomenoloogiline reduktsioon, *epoché*. Fenomenoloogilise maailma kirjeldamiseks kasutab Merleau-Ponty rohkelt eri mõisteid, ta räägib sellest kui maailma-poole-olemisest (*être au monde*), kogetud maailmast (*le monde vécu*), kui olemasolemise (*il y a*). Sellega on seotud veel ihulisus, liha (*chair*) ja veel paljud teisedki mõisted, mis ta filosoofias üksteisega läbi on põiminud. Eelnevalt on kirjeldatud maailma-poole-olemist kui nonkognitivismi, eksternalistlismi, toimivat intentsionaalsust, mida iseloomustab veel määramatus, mitmetähenduslikkus ja läbipaistmatus. Siinkohal toon täpsemalt välja Merleau-Ponty ihulisuse käsituse.⁸

Nii Descartes kui tema dualismile põhinevad empirism ja intellektualism ning nendest hoiakutest väljakujunenud teaduslik käsitlus mõistavad keha objektina. See on vaatepunkt, millele Merleau-Ponty tugevalt vastu on. Merleau-Ponty lähtub Husserli eristusest keha (Körper) ja ihu (Leib)⁹ vahel. Keha on siin mõistetud kui kolmanda isiku vaatepunktist ilmnevat, füüsikalisele kirjeldusele alluvat objekti. Ihu on aga elav ning kogev kehaline olend. Kuna prantsuse keeles otsene vaste ihule puudub, kasutab Merleau-Ponty sõnale 'keha' (*corps*) erinevaid liiteid nagu *corps propre* (omaihu), *corps vivant* (elav ihu), *corps vécu* (kogetud ihu) jne., et rõhutada keha elusust. (Bohl, 2009: 276). Ilmselt ta adus, et selliseid kaheosalisi mõisteid jäi endiselt kummitama mingi duaalsus, sestap võttis ta oma hilisemates töödes kasutusele ka liha (*chair*) mõiste, mis rõhutab ihu ontoloogilist tekstuuri, inimese ühteseotust maailmaga (ibid.). Liha tähendab tal pigem suhteid, kui asju. Ta ei kasuta mõistet vaid inimese, vaid ka inimese ja teise inimese vahelise suhte ja inimese ja maailma vahelise suhte kirjeldamiseks. Seetõttu kasutab ta ka mõistet maailmaliha (*chair du monde*).

⁸ Ka Husserl käsitles ihu problemaatikat, kuid seda hoopis teisiti kui Merleau-Ponty. "Husserl paistab olevat irriteeritud tõigast, et ihu, olles tunnetuse üks tingimusi, ei lase end läbinisti transparentseks muuta ja teadvuse intentsionaalsesse analüüsi haarata: "Seesama ihu, mis teenib mind kui igasuguse taju vahend, seisab mul iseenda tajumisel tee peal ees ning on üks kummaliselt ebatäielikult konstitueeritud asi." (1952: 159) Ühene fikseeritus teadvuse etteantusele ja transparentsusele ei lase Husserlil ihu "kummalisusest" ja "mõistatuslikkusest", mida ta muidu on üksikasjaliselt kirjeldanud materiaalse looduse konstitutsiooni ja võõrakogemuse analüüsides, teha radikaalseid järeldusi. Husserl surub ihu paljuski kartesiaanliku dualismi raamesse tagasi." (Parhomenko 2010: 263).

⁹ Sõna "Leib" tuleneb sõnast "leben"—elama.

Just elava ihu kaudu jõudis Merleau-Ponty oma hilisemates töödes uue ontoloogia välja arendamiseni. Nagu öeldud ei mõista Merleau-Ponty ihu kui midagi, mis oleks vaid inimesele omane. See tähendab, et inimene ei avasta oma ihu maailmast väljaspool. Ihu ilmneb meile just maailmas-olevana. Ihu võimeteks on nii teadvuse refleksioonid kui kehalised refleksid, mil mõlemad on üksteisest sõltuvad. Ihu subjektiivsus on kujuteldamatu ilma ta transtsendentse loomuseta. (Dillon 1988: 131). Ihu ei saa mõista nii nagu seda on teinud empiristlikud ja intellektualistlikud lähenemised. “Ihu hingestatus ei seisne tema osade lihtsas kokkuseatuses ega ka kuskilt mujalt pärit vaimu laskumises automaati, mis omakorda eeldaks, et ihul endal pole mingit seespoolsust ega “ise’t”.” (SV: 21).

Selle asemel, et eristada mittemateriaalset psüühikat ja materiaalset keha, räägib ta ihu erinevatest kihtidest või dimensioonidest. Ta eristab aktuaalset ihu (*corps actuel*), mis on meie ihu mingi momendil, niivõrd, kui võrd on võimalik eristada olevikulist hetke minevikust ja tulevikust, harjumuslikku ihu (*corps habituel*), kuhu on settinud meie varasemad kogemused, mis sisaldab neid harjumuspäraseid seoseid maailmaga, mis on kinnistunud meie kogemuse struktuuri ja virtuaalset ihu (*corps virtuel*), millesse on kätketud ihu kujutletavad võimalikkused ja mis on seotud virtuaalse ruumiga. (Bohl 2009: 277). Meie ihu on kõikide nende kihtide ja dimensioonide kogum ja kohtumispaik.

Merleau-Ponty sooviks oli ihule tagasi anda ta väärikas staatus, mis filosoofias ja teaduslikul mõttemaastikul pikaks ajaks unustatud oli. Ihulisus ei puuduta ta filosoofias vaid inimese keha problemaatikat, vaid inimese kogu olemist, kuna kogu meie maailmamõistmine põhineb ihulisusel, meie algupärasel maailma-poole-olul. Ihulisus on alusfenomeniks, millelt kõik teised fenomenid teostuvad. Ihulisuse võib järelikult teatud mõttes võrdsustada maailmas-oluga, kuna meie eksistents tähendab alati maailmas või maailma-poole eksisteerimist ja see omakorda on mõistetav ainult minu ja maailma ihuliselt olemiselt.

3. MERLEAU-PONTY KUNSTIKÄSITUS

Merleau-Ponty märgib, et fenomenoloogia lõpetamata loomus ja inhoatiivne liikumisviis ei ole ebaõnnestumise märgiks, vaid need on vältimatud, sest fenomenoloogia ülesanne on paljastada maailma ja mõistuse müsteerium. Nii filosoofia kui kunst jagavad sedasama tähelepanelikkust ja imestust maailma üle. (PP: xxiv). Ta väidab, et üks kaasaegse kunsti ja filosoofia suurimaid saavutusi on anda meile võimalus taasavastada maailm, milles me elame, kuid mida me siiski kipume unustama. (WP: 39). Kunstnikest on talle kõige südamelähedasemaks Paul Cézanne, keda ta mainib nii mitmeski oma teoses ja kelle elule ja loomingule ta pühendab essee *Cézanne'i kahtlus*. Ta toob Cézanne'i elu ja saavutused eeskujuks, kuna ta võtab kunstis ette sellesama teekonna, mida ka fenomenoloogia läbida püüab. Cézanne töötas värviga, aga ta tegi seda fenomenoloogiliselt. See on tõestus sellele, kuidas fenomenoloogia väljub olemast vaid üks järjekordne teooria filosoofia ajaloo väljal ning sulab ühte kaasaegse mõtte üldise püüdlusega. (PP: xxiv / PhP: 22). Käesolevas peatükis on kasutatud ka Merleau-Ponty hilisemasse perioodi kuuluvat esseed *Silm ja vaim*, kus ta esitab ontoloogilise teooria kunstist.¹⁰

Merleau-Ponty leidis Cézanne'i vestlustest sõbra Emile Bernardiga, et ta üritas alati hoiduda talle pakutud valmis teooriatest (CD: 63), milles vastandati tajumist ja reaalsust, tajumist ja mõtlemist, loodust ja kunsti või kaost ja korda, ning mil kõige selle juures eeldati, et tuleb teha valik ühe või teise vahel, pannes esikohale taju ja värvi arvelt mõtlemise, reaalsuse või joonistuse oma kindlate kontuuridega, või vastupidi. Valiku ühe või teise poole kasuks olid teinud nii 'vanad meistrid' kui Cézanne'i kaasaegsed impressionistid. Cézanne aga üritas tabada 'reaalset' just nii, nagu see ilmneb meile elavas kogemuses. Seda ei olnud suutnud teha ei akadeemiline maal ega impressionism. Järgnevalt tulevad vaatluse alla mõlemad lähenemised, millele Cézanne vastu seisis.

¹⁰ Merleau-Ponty on avaldanud kolm kunstialast esseed, millest esimeseks on *Cézanne'i kahtlus* (ilmunud 1948. aastal), mis on seotud Husserlist pärineva fenomenoloogiaga, teiseks *Kaudne keel ja vaikuse hääled* (ilmunud 1952. aastal), mis on seotud strukturalismiga ja kolmandaks *Silm ja vaim* (ilmunud 1961. aastal), mis on seotud ta ontoloogia sõnastamisega. Samas räägib ta kunstist ka teisteski teostes.

3.1 Kartesiaanlik kunst

Descartes käsitles kunsti õige vähe, *Dioptrikas* rääkis ta gravüüridest vaid paari lehekülje ulatuses, kuid Merleau-Ponty märgib, et juba see on väga tähenduslik, et ta peab vajalikuks näitena esitada just gravüüri, mitte maali, kuna juhul kui ta oleks võtnud vaatluse alla viimase, oleks see tema jaoks tähendanud täiesti teistsugust ontoloogiat. Samas arvestades Descartes'i filosoofilist suunitlust on arusaadav, miks ta just sellise näite valinud on. Descartes'i jaoks on oluline joon, mis on gravüüris keskne. Kui ta olekski rääkinud maalist, tuleneks tal ka kogu maali jõud joonest või joonistusest. Joonistuse jõud aga omakorda reeglipärasest suhtest, mis seob teda endas-oleva ruumiga, nii nagu õpetab perspektiivne projektsioon (SV: 35). Descartes'i huvitas renessansiajal loodud perspektiivimudel, mis ühtib väga paljuski kartesiaanliku nägemis- ja ruumimudeliga. Geomeetiline perspektiiv jäi oma reeglipärasuses kunstis sajanditeks püsima justnagu Descartes'ist pärinev teaduslikkuse ideaalgi üldisel mõttemaastikul. Lineaarsele perspektiivile põhinevat kunsti nimetab Merleau-Ponty vaheldumisi klassikaliseks kunstiks, akadeemiliseks kunstiks või klassikaliseks doktriiniks.

Nägemine oli Descartes'i jaoks vaimu asi, mõtlemise abil tuli meil konstrueerida uut sorti pilk, mis saaks maailma mõõdistada ja kaardistada, mistõttu välismaailmale läheneti matemaatiliselt ja geomeetriselt. Matemaatilise ruumikäsitluse eelduseks on idee, et inimene on vaba vaim, kes ei ole seotud empiirilise kogemusega ja kes saab vastavalt geomeetria puhtale reeglistikule saavutada ruumist täieliku abstraktsiooni. Nii allus geomeetriaale nii ruum kui ka kõik kehaline. Ruumi mõiste taandati lihtsale pikkuse, laiuse ja sügavuse vahelisele suhtele. Seda tegid juba renessansiaja teoreetikud.

Lineaarse perspektiivi üheks rajajaks oli Ambrogio Lorenzetti, kes tõi fookuspunkti (*vanishing point*) esimest korda maalikunstis tähelepanu alla, kuigi konkreetsemalt sõnastasid perspektiivireeglid Alberti ja Brunelleschi.¹¹ Nad tegid nägemisele kättesaadavaks ruumi modernse, süstemaatilise kontseptsiooni konkreetsetes kunstilises sfääris isegi enne kui abstraktne matemaatiline teadus oli sellele vormi andnud ja selle postulaadiks seadnud. (Damisch 1995: 82-83). Lineaarne perspektiiv lõi abstraktse

¹¹ Albertit ja Brunelleschit nimetatakse tihti lineaarse perspektiivi avastajateks või loojateks, kuid Hubert Damisch vaidleb sellele vastu, väites et nad vaid sõnastasid selle, mis kunstis juba enne kasutusel oli. (Damisch 1995: 79).

ruumikorra. Renessansiaja teoreetikud püüdsid unustada antiikaja sfäärilist vaatevälja ning nurkperspektiivi, mida nad hakkasid kutsuma *perspectiva naturalis*'eks, mis ei seosta näivat suurust mitte kaugusega, vaid nurgaga, mille alt me objekti näeme. Selle asemel pöördusid nad *perspectiva artificialis*'e poole, mis põhimõtteliselt suudaks luua aluse täpsele konstruktsioonile. (SV: 38). Kui klassikaline kunstnik maalib maastikku, siis otsustab ta oma lõuendile täielikult konventsionaalse representatsiooni sellest, mida ta näeb. Ta paigutab asju lõuendil nii, et see, mida ta kujutab, ei ole enam kui kompromiss erinevate visuaalsete impressioonide vahel. Ta ei esita maastiku objekte mitte nende suuruse, värvide ja küljega, mis ilmnevad maalijale siis, kui ta on oma pilgu konkreetsetele objektidele suunanud, vaid ta esitab neid vastavalt konventsionaalsele suurusele ja küljele, mis ilmneks maalijale siis, kui ta pilk oleks kinnitunud teatud koonduspunktile horisondil. Vastavalt sellele korraldab maalija maastikku piki jooni, mis jooksevad maalijast horisondini. (WP: 52-53). Seeläbi korrastab ja muudab maalija maastikku, ta teeb tajutust ühtse, muutumatu kujutise. Kuid maastiku kujutis, mille ta lõuendile loob ei vasta loomulikule vabale tajule, nägemisele (ibid.). *Perspectiva artificialis* loob koordinaatsüsteemi, mis mõistab kehasid üldises mõttes, mitte nii, nagu me neid näeme, vaid nii, nagu nad peaksid abstraktses ruumis geomeetriselt paigutuma. See kaotab ära meie loomuliku vaatepunkti ja asendab selle konkreetse vaatepunkti ülese abstraktse vaatepunktiga, ruumist saab seeläbi vaid ruumikontseptsioon ja sel moel ei näe tõesti enam mitte silm, vaid kartesiaanlik vaim. Nii kartesiaan kui klassikaline kunstnik vormivad oma tajusid ümber. Panofsky väidab, et nii lineaarne perspektiiv kui kartesiaanlik filosoofia konstrueerivad erinevates mõttevormides samasuguse ruumi, 'esteetiline ruum' ja 'teoreetiline ruum' käsitlevad tajutud ruumi samamoodi, ühel juhul on see taju visuaalselt sümboliseeritud, teisel aga ilmnev loogilise vormina. (Panofsky 1991: 45). Mõlemal juhul saab ruumist puhta intellekti keskkond. Descartes konstrueeris ruumi täiesti positiivse olemisena, "mis jääb teispoole igasugust vaatepunkti, latentsust ja sügavust ning millel pole mingit tõelist mahtu." (SV: 38).

Klassikaline kunst teeb eristuse joone ja värvi vahel, kunstnik joonistab objektist ruumilise kujutise enne kui ta selle värviga täidab (WP: 51). Joon on allutatud perspektiivireeglitele, millele järgnev värv on teisejärguline. Descartes pidas värvi kui sekundaarset kvaliteeti vaid pelgaks kaunistuseks, võõbaks (SV: 35), mille arvelt ülistatakse joont ja vormi, mis väljendavad ulatuvust. See on järelikult puht intellektuaalne

lähenedamine kunstile. Cézanne'i sõnul asendasid vanad meistrid reaalsuse ettekujutusega ja seda saatva abstraktsiooniga. (CD: 62).

Impressionism käsitles kunsti täpselt vastupidi. Impressionistid tahtsid maalida *i m p r e s s i o n i*, mil objekt on kujutatud nii, kuidas ta ilmneb hetkelisele tajule. Objekti kujutatakse ilma kontuurideta, nad on üksteisega seotud “valguse ja õhu kaudu.” (CD: 61). Täpsemalt jättis impressionism objekti tähelepanu alt üldse välja ja keskendus atmosfäärile. Joone asemel tõstsid nad esikohale värvi, võttes meetodiks paljutki välistava optilise värvitaju. Cézanne nimetas seetõttu esi-impressionisti Monet'd “ainult silmaks” (Brodsky 1981: 132), mistõttu ta langes samamoodi subjektivismi nagu klassikalised maalikunstnikudki. (Williams 1993: 167).

3.2 Fenomenoloogiline kunst

Merleau-Ponty märgib, et renessansiaja perspektiivitehnikad ei olnud väärad *per se*, Descartes'il oli õigus neist inspiratsiooni ammutada, need olid ekslikud ainult siis, kui arvasid, et teevad maalikunsti otsinguile ja ajaloole lõpu, pannes aluse täpsele ja eksimatule maalikunstile (SV: 38).

Maalijad omakorda teadsid oma kogemusest, et mitte ükski perspektiivitehnika ei ole täpne lahendus, et pole olemas eksisteeriva maailma projektsiooni, mis seda igas suhtes austaks ja mis seega vääriks maalikunsti alusseaduse staatust, ning et lineaarne perspektiiv pole kaugeltki mingi lõppeesmärk, vaid vastupidi, avab maalimiseks palju uusi teid. (SV: 38).

Lineaarset perspektiivi ei tuleks seega mõista kui kunsti lõplikku alust, vaid kui üht momenti terves kunstiajaloo. Just nagu teadus ei suutnud luua maailmast lõplikku, eneseküllast seletust, mis vastaks maailmale tema tervikkuses, ei loonud ka lineaarne perspektiiv lõplikku kunstikeelt, mida ei saaks enam kahtluse alla seada. Kui on öeldud, et kaasaegne kunst on keeruline ning seda on raske mõista, siis on see nii seepärast, et kunst püüab jõuda tõeni. Ta ei tunnista argimõistuse selgeid ja lihtsaid lahendusi (WP: 49), mis ei ärgita meid tõde otsima, mõtlema ja kogema. Kunst, samamoodi nagu filosoofia, peab hoiduma valmis lahendustest ning pöörduma tagasi algusesse, rakendama *epoché*'d. Just nagu fenomenoloogia, 'hoiduvad' Cézanne'i maalid meie tavapäraest mõttemustritest ja uskumustest, selleks, et avada meile 'elatud' maailm, see on pilk, mis tungib läbi inimkonna kehtestatud korrast, et jõuda asjade algupärase olemiseni. (CD: 66-67).

Cézanne'i keskseks probleemiks oli leida viis kuidas tabada ja kujutada reaalsust. Ta soovis ideed ja traditsiooni taas liita loodusega, mida nad mõtestada püüdsid. Ta mõistis kunsti kui isiklikku apertseptiooni, mis peaks ühendama tajumise ning mõistmise.

Ta ei tahtnud eraldada kindlaid asju, mida me näeme ja muutlikku viisi, kuidas nad ilmuvad; ta tahtis maalida olemust (*matière*), mil ta võtab vormi, korra sündi läbi spontaanse organiseerimise. Ta ei tee eristust, mitte "tajude" ja "mõistmise" vahel, vaid tajutud asjade spontaanse korra ja ideede ning teaduste inimliku (*humain*) korra vahel. (SS: 18 /CD: 63-64).

See, kuidas asjad spontaanselt organiseeruvad, viitab meie tegelikule, elavale tajule. Cézanne luges tema kaasajal avaldatud psühholoogilisi uurimusi, mis näitasid, et *elatud perspektiiv*, see, mida me tegelikult tajume, ei ole ei geomeetriline ega fotograafiline.

Perspektiivimoonutused klassikalises mõttes, nagu ringi-, mitte ellipsikujuline taldrik ja väljavenitatud laud¹² Cézanne'i maalidel ei ole seal selleks, et stilistiliselt välja astuda fotorealismi taotlusest, vaid vastupidi, selleks et jõuda realismile lähemale, kuna need moonutused aitavad tabada seda, kuidas asjad ilmnevad meie loomulikule nägemisele. Cézanne püüdis leida viisi, kuidas me algupäraselt kogeme. Merleau-Ponty kohaselt see tal ka õnnestus, kuna ta looming avab meile meie algupärase, eelreflektiivse maailmas-olu. Kunst avab eeleksistentsi saladuse. (SV: 50).

Kaasaegne kunst ei tee eristust joone ja värvi vahel, Cézanne märkis, et 'niipea kui sa maalid, sa joonistad', mille all ta mõtles, et ei maailmas nii nagu me seda kogeme ega pildis, mis on selle maailma väljendus, ei saa me üksteisest täielikult eraldada objekti piirjoont või vormi ja kohta, kus värvid lõpevad või segunevad. Värvidemäng peab kõike hõlmama: objekti vormi, ta konkreetset värvi, ta füsiognoomiat ja suhet kõrvalolevatesse objektidesse. (WP: 51). Cézanne soovis naasta objekti juurde, ta tahtis teha sellest midagi kindlat. Ta üritab objektide piirjoont ja vormi samamoodi luua, nagu seda teeb loodus, kui me objekte vaatame: värvi paigutuse kaudu. Kui kaasaegne kunst vaidlustas joone ülimuslikkuse, siis ei tähendanud see, et nad oleksid kaotanud kõik jooned, nagu seda tegi impressionism, vaid nad püüdsid joone taas elama panna. Joon, mitte ei matki nähtavat, vaid "teeb nähtavaks", nagu ütles Klee, "joon visandab asjade geneesi." (SV: 51). See on püüe maailma taasavastada nii, nagu me seda tajume meie elusas kogemuses, mil kõik klassikalise kunsti ettevaatusabinõud heidetakse kõrvale. (WP: 52). Meie elavas tajus ei ole meie pilk korrastatud vastavalt lineaarse perspektiivi reeglitele. Kui meie pilk rändab mööda meie ees olevaid asju, siis näeme me igat asja eraldi vaatenurgast, neid eri vaatenurki ei saa luua üheks konventsionaalseks tervikuks, seepärast on kaasaegse maali erinevad osad nähtud erinevatest vaatenurkadest. "Kaasaegse kunsti ruum on 'ruum, mida süda tunnetab', ruum, kus ka meil on asukoht, ruum, mis on meile lähedal ja millega me oleme orgaaniliselt seotud." (WP: 53).

Kunst, ja täpsemalt maalikunst, "ammutab ainet just selle toore meele kihist, mis oma aktiivsuses ei tahagi midagi teada." (SV: 17). Ainult kunstnikud saavad seda teha täiesti süütult, kuna "ainult maalija tohib vaadata kõiki asju vähimagi kohustuseta neile hinnangut anda. Näib, et tema ees kaotavad teadmise ja tegevuse loosungid kogu väärtuse." (ibid.).

¹² Vt. Cézanne'i maale "Natüürmort kirsside ja virsikutega" 1885-1887 ja "Gustave Geffroy" 1895-1896.

See tähendab, et kunst puudutab just sedasama **nonkognitiivset** ja eelreflektiivset maailmas-olu valda. “Kontseptsioon ei saa eelneda teostusele,” on öelnud Cézanne. (CD: 69). Me ei tohiks läheneda maailmale valmis mudeli kaudu, nagu seda teeb teadus, vaid võtma eeskuju kunstist, sest kunst eksplitseerib just seda algupärast maailmas-olu, millelt kontseptsioon alles üles ehitub. Maalikunsti iseloomustab ka **toimiv intentsionaalsus**, kuna konkreetsete aktid teostuvad talle aluseks olevast intensionaalsusest, mis avaldub meie esmasest aktiivses **ihulises** seotuses maailma. Nagu ütleb Valéry, “maalija toob kaasa oma ihu” (SV: 19). “Ja tõepoolest me ei suuda ette kujutada, kuidas saaks üks Vaim maalida. Oma ihu maailmale andes muudab maalija maailma maaliks.” (ibid.). Ihu ja nähtavat maailma ei ole võimalik eraldada, vaid nad on ühe ja sama Olemise terviklikud osad. (ibid.) Ihu on kaasatud maailma koesse (SV: 20), “maailm on tehtud ihuga samast kangast” (SV: 21). Või nagu ütles Cézanne: “Loodus on seespool.” (ibid.). Ka kunstist ja nägemisest rääkides osutab seega Merleau-Ponty kunsti poolt valla päästetud maailmas-olu **eksternalismi**. Sisemine ja välimine ei ole rangelt eristatud, vaid “joonistus ja pilt on väljaspoolse seespoolsus ja seespoolse väljaspoolsus.” (SV: 23).

Kunst püüab tabada objekti ennast nii, nagu ta meile ilmneb, mitte üldist, abstraktset objekti, millest huvitub teadus. Kunstil on fenomenoloogiaga sama eesmärk heita kõrvale valmis teooriad ja jõuda tagasi algupärase maailmas-olemise juurde ja kirjeldada objekte *endid* viisil, kuidas nad ilmnevad meile meie elavas kogemuses. Maalikunst ei saa kunagi täielikult realiseeruda, vaid maalikunstnikel tuleb maailma alati uuesti maalida. See tähendab, et maailma poole tuleb ikka ja endiselt pöörduda tähelepanelikkuse ja imestusega, tuleb ikka ja jälle uuesti alustada. “Kunstniku nägemine on lakkamatu sünd.” (SV: 28).

KOKKUVÕTE

Käesoleva bakalaureusetöö peamiseks eesmärgiks oli uurida reduktsiooni probleemi Maurice Merleau-Ponty fenomenoloogias ja fenomenoloogilises kunstikäsituses. Kasutatud on peamiselt Merleau-Ponty peateose *Taju fenomenoloogia* eessõna ja kaht kunstialast esseed *Cézanne'i kahtlus* ja *Silm ja vaim*. Reduktsioon on Merleau-Ponty filosoofias olulisel kohal, kuna just selle kaudu saame me naasta algupärase maailmas-olu juurde, mis kujuneb tema loomingus üheks keskseks teemaks. Kuna fenomenoloogiat ei pea Merleau-Ponty vaid üheks filosoofiliseks teooriaks teiste hulgas ning väidab selle sulavat kokku kaasaegse mõtte üldise püüdlusega, siis on välja toodud ka tema kunstikäsitus, kuna kunstis on esil seesama reduktsiooni ja maailmas-olu problemaatika.

Merleau-Ponty filosoofia üheks põhiliseks ajendiks oli inimese ja maailma vaheline suhe. Ta tahtis leida inimest jälle maailmas- ja maailma-poole-olevana. Fenomenoloogilise reduktsiooni kaudu avanev eelobjektiivne väli on Merleau-Ponty originaalne lähenemine, millega ta vastustab kartesiaanlikku dualismi ja sellest tulenevaid intellektualistlikke ja empiristlikke mõtteviise ning objektiveerivaid teooriaid, mis on teatud ulatuses tänapäevani kinnistunud nii filosoofias, teaduses kui argimõtlemises. Merleau-Ponty väidab, et esiteks nii intellektualism kui empirism jagavad sama arusaama subjekti ja objekti vastandusest, mil intellektualism on kaldus subjekti ja empirism objekti poole. Nad mitte ei lahenda dualismi probleemi, vaid vastupidi süvendavad seda. Teiseks lähenevad nii dualistlikud või dualismil põhinevad teooriad kui teadused maailmale objektiveerivalt ega tunnusta meie tegelikku maailmakogemust, mis eelneb igasugusele refleksioonile maailmast. Objektiveeriv lähenemine oli lineaarse perspektiivi näol pikka aega ka kunstis domineeriv. Renessansiajast pärinev perspektiiviteooria ühtib väga paljuski kartesiaanliku ruumikäsitlusega, kuna nad mõlemad lähenevad maailmale matemaatiliselt ja geomeetriliselt. Ka see devalveerib meie tegelikku kogemust ega pööra tähelepanu sellele, kuidas me asju näeme, vaid sellele, kuidas me p e a k s i m e asju nägema.

Selleks, et naasta meie algupärase, elatud kogemuse juurde, tuleb Merleau-Ponty järgi kasutusele võtta fenomenoloogiline reduktsioon. See tähendab, et me peame hoiduma varasematest teadmistest ja otsustustest maailma kohta ja omandama fenomenoloogilise hoiaku, mis seisneb asjade kirjeldamises nii, nagu need meie vahetus kogemuses ilmnevad. Merleau-Ponty ei nõustu Husserliga selles, et reduktsioon peaks meid viima

transsendentaalse subjekti juurde, vaid ta väitis, et reduktsiooni suurim õppetund on näidata meile täieliku reduktsiooni võimatust. See ei tähenda, et me peaksime reduktsiooni kõrvale heitma. Merleau-Ponty jaoks omab see endiselt iseäranis tähtsat kohta, kuna ta märgib, et fenomenoloogiale on võimalik läheneda vaid fenomenoloogilise meetodi kaudu. Kuigi Merleau-Ponty ei nõustu Husserliga selles, kuhu me *epoché* abil jõudma peaksime, võtab ta siiski *epoché* kui meetodi Husserlilt üle. Reduktsiooni kaudu saame naasta algupärase maailmakogemuse juurde.

See kogemus avaldub meie i h u l i s u s e s. Lihtsustatult võib öelda, et Merleau-Ponty mõistab ihu kui psühhofüüsilist tervikut. See ei tähenda, et ta oleks keha ja vaimu kuidagi tagantjärele kokku liitnud, vaid ihulisust mõistab ta kui alusfenomeni, millelt kõikvõimalikud keha ja vaimu, subjekti ja objekti eristused alles välja kasvada saavad. Elavas kogemuses ei ole ihu kui subjekt lahus ihust kui objektist. Ihu avastab end maailmas- ja maailma-poole-olevana, see tähendab, et maailmal on võõrandamatu kohalolu, ega sõltu meie otsustustest või mõtetest maailma kohta, nagu see idealistlikest seisukohtadest välja kujunes. Fenomenoloogia peaks olema radikaalne refleksioon, mis teadvustab oma sõltuvust eelreflektiivsest elust, mis on igasuguse mõtlemise algsituatsiooniks. Just sellest eelreflektiivsest väljast kipuvad teadused ja teaduslikud lähenemised üle libisema, tähelepanemata, et nad on tegelikult sellest sõltuvad.

Kujutaval kunstil ja eeskätt maalikunstil on seejuures oluline koht, kuna nad tegelevad just selle eelreflektiivse ja eelobjektiivse väljaga. *Silmas ja vaimus* on Merleau-Ponty öelnud, et kunst “ammutab aineksest just selle toore meelega kihist, mis oma aktiivsuses ei tahagi midagi teada.” (SV: 17). Kunstnikud väidab ta olevat filosoofide ja kirjanikega võrreldes eelispositsioonis, kuna viimased ei saa vältida “kõneleva inimese vastutust”, neilt nõutakse ikka, et nad arvamust avaldaksid ja nõu annaksid — neilt eeldatakse seisukohavõttu (ibid.). Kunstnikel aga on võimalus väljendada maailma lõpetamata loomust. Nad ei püüa asju defineerida, vaid kunstikeele kaudu kirjeldada nii, nagu nad meile ilmnevad. “Ainult maalija tohib vaadata kõiki asju vähimagi kohustuseta neile hinnangut anda.” (SV: 18). Kunstnikud jagavad seetõttu seda sama fenomenoloogilist sihti ja ülesannet, mida ka Merleau-Ponty püüab oma filosoofias saavutada, seletamaks inimese ja maailma vahelist suhet.

KASUTATUD KIRJANDUS

- Bohl, Vivian (2009). "Maurice Merleau-Ponty". – *20. Sajandi mõttevoolud*. Tallinn, Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Brodsky, Joyce (1981) "A Paradigm Case for Merleau-Ponty: The Ambiguity of Perception and the Paintings of Paul Cézanne"—*Artibus et Historiae*, **2**: 4, lk 125-134
- Carman, Taylor (2008). *Merleau-Ponty*. London, New York: Routledge
- Damisch, Hubert (1995). *The Origin of Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press
- Descartes, René (2014). *Meditatsioonid esimesest filosoofiast*. Tartu: Ilmamaa.
- Descartes, René (1985). "Optics" – *The Philosophical Writings of Descartes*. Cambridge, London, New York: Cambridge University Press
- Dillon, M. C (1988). *Merleau-Ponty's Ontology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Friedenthal, Meelis (2014). "Sissejuhatus meditatsioonidesse". – *Meditatsioonid esimesest filosoofiast*. Tartu: Ilmamaa.
- Harries, Karsten (1973). "Descartes, Perspective, and the Angelic Eye". – *Yale French Studies, No. 49, Science, Language, and the Perspective Mind: Studies in Literature and Thought from Campanella to Bayle*, lk 28-42
- Husserl, Edmund (1993). "Pariisi ettekanded". – *Akadeemia*, **7**, lk 1389-1425
- Luik, Tõnu (2002). *Filosoofiast kõnelda*. Tartu: Ilmamaa.
- Matjus, Ülo (2004). "Edmund Husserl Descartes'i teil". – *Kõrb kasvab*. Tartu: Ilmamaa.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945). *La phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
(= PhP)
- Merleau-Ponty, Maurice (2005). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge. (= PP)

Merleau-Ponty, Maurice (1996). "Cézanne's doubt" . – *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader : Philosophy and Painting*. Ed. Galen A. Johnson, Michael B. Smith. Evanston, IL: Northwestern University Press, lk 59-75. (=CD)

Merleau-Ponty, Maurice (1996). *Sens et non sens*. Collection Bibliothèque de Philosophie, Gallimard. (= SS)

Merleau-Ponty, Maurice (2004). *The World of Perception*. London, New York: Routledge. (= WP).

Merleau-Ponty, Maurice (2013). *Silm ja vaim*. Tartu: Ilmamaa. (= SV)

Panofsky, Erwin (1991). *Perspective as Symbolic Form*. New York: Zone Books

Parhomenko, Eduard (2010). "Maurice Merleau-Ponty ihulisuse-filosoofia subjekti ja objekti vahel ning allpool"— *Nähtav ja nähtamatu*. Tallinn: Varrak.

Smith, David Woodruff (2007). *Husserl*. London; New York: Routledge.

Smith, Joel (2005). "Merleau-Ponty and the Phenomenological Reduction" – *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, **48**:6, lk 553-571

Viik, Tõnu (2009). "Fenomenoloogia". – *20. sajandi mõttevoolud*. Tallinn, Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Williams, Forrest (1993). "Cézanne, Phenomenology, and Merleau-Ponty". – *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader : Philosophy and Painting*. Ed. Galen A. Johnson, Michael B. Smith. Evanston, IL: Northwestern University Press, 165-173.

SUMMARY

Title: Reduction in Merleau-Ponty's Phenomenology and in his Phenomenological Approach to Art

This bachelor's thesis examines the problem of reduction in Maurice Merleau-Ponty's phenomenology and in his phenomenological approach to art. The analysis is based mainly on the preface of Merleau-Ponty's major work *Phenomenology of Perception* and two of his art related essays *Cézanne's Doubt* and *Eye and Mind*. Reduction holds an important place in Merleau-Ponty's philosophy, because he endorses it as a necessary way for reaching our lived experience or our being-in-the-world, which becomes one of the main subjects in his philosophy. The reduction means to refrain from our preconceived knowledge and opinions of the world to return to our genuine perception. The latter is described as a pre-objective, pre-reflective and ambiguous field that is prior to both scientific and general knowledge. As he doesn't consider phenomenology only as a philosophical system, but as a general effort of modern thought, he is also interested in art and especially painting as a way of illustrating and furthering his philosophical projects. He claims that Paul Cézanne (one of the most discussed artists in his works) has the same aim: to capture our being-in-the-world in his paintings and that the artist uses the same method of reduction for doing so. This endeavour to depict the genuine perception of the world is the goal of both art and philosophy. This bachelor's thesis analyses the role of reduction in Merleau-Ponty's thought; how he comes to it, as well as, how he makes use of it in his phenomenology and his phenomenological approach to art.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, Eva Voog (22.04.1990),

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose

“Reduktsioon Maurice Merleau-Ponty fenomenoloogias ja fenomenoloogilises kunstikäsituses”, mille juhendaja on Eduard Parhomenko,

- 1.1.reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
 - 1.2.üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.
2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
 3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, 8. mai 2014