

TARTU ÜLIKOOL

FILOSOOFIA OSAKOND

MAGISTRITÖÖ

MARTIN HEIDEGGERI JA JEAN-PAUL

SARTRE'I EKSISTENTSİKÄSITLUS

Tarmo Tirol

Juhendaja: mag. phil. Eduard Parhomenko

Tartu, 2005

Sisukord

Sissejuhatus	3
1. Ajalooline sissevaade	6
1.1 “Eksistentsi” mõiste alglatte	6
1.2 Metafüüsika olemusfilosoofiana	6
1.3 Eksistentsifilosoofia tärgamine	9
2. Martin Heideggeri eksistentsikäsitlus	14
2.1 Eksistents ja olemisküsimus	14
2.1.1 Olemisküsimuse meetod	16
2.2 Eksistents ja subjekt	18
2.3 Eksistents ja transtsendents	20
2.3.1 Eksistents ja maailmas-olu	22
2.3.2 Eksistents ja koos-olu	25
3. 4 Eksistentsi võimalikkused	26
2.4.1 Leidumus	27
2.4.2 Mõistmine	28
2.4.4 Langemus	30
2.5 Eksistents ja eimiski	31
2.5.1 Eksistents ja surm	35
2.6 Eksistents ja vabadus	37
2.6.1 Südametunnistuse kutse	41
2.7 Eksistents ja aeg	45
2.8 Kokkuvõte ja väljajuhatus	49
3. Jean-Paul Sartre'i eksistentsikäsitlus	53
3.1 Probleemiseade	53
4. 2 Eksistents ja subjekt	54
3.3 Eksistents ja olematus	57
3.4 Eksistents ja transtsendents	61
3.4.1 Eksistents ja refleksioon	65
3.4.2 Eksistents ja aeg	67
3.4.3 Olemine-teiste-jaoks	71
3.5 Vabadus ja faktilisus	78
3.5.1 Vabadus ja tõde	85
Kokkuvõte	89
Viitamisel kasutatud lühendid	93
Kasutatud kirjandus	94

Sissejuhatus

“Eksistents” on nii argikeeles kui ka filosoofilises keelepruugis ülimalt mitmetähenduslik sõna. See tähendab esiteks lihtsalt millegi “olemist”, kuid teisest küljest peetakse “eksistentsiaalseteks küsimusteks” üldisemat laadi inimesele olulisi küsimusi. “Eksistentsialism” on filosoofia, mis neid küsimusi küsib, kuid see on jällegi sõna, mis tähendab korraga paljut. Ühes ollakse enamasti kindlad: eksistentsialism on “orienteerumine inimlikule subjektiivsusele” (EEP 973) ja “radikaliseeritud subjektifilosoofia” (EP). Entsüklopeediad nimetavad “eksistentsifilosoofia” all peaaegu alati Martin Heideggeri (1889 – 1976) ja Jean-Paul Sartre'i (1905-1980) nime.

Eksistentsifilosoofia algusaja määratlemisega polda samuti ühel nõul. Mõnikord viidatakse tagasi isegi juba Sokratese aega. Samuti ei pruugi eksistentsialistlik kirjandus ainult filosoofiaga piirneda – eksistentsialistlikuks loetakse vahel ka osa ilukirjandusest (Camus, Kafka, Dostojevski). Lisaks sellele on eksistentsialismi mõjud tunda ka näiteks psühholoogias (Ludwig Binswangeri, Medard Bossi, M. Bachelard'i ja Sartre'i eksistentsiaalne psühhoanalüüs), ühiskonnateoorias (Sartre'i marksism), eetikas ning teoloogilistes küsimustes (Jaspers, Bultmann). Eksistentsialismi kuldaeg jäi 50-60ndatesse, mil tähelepanu pälvis eelkõige oma avaliku esinemisega Jean-Paul Sartre.

Käesolev töö on mu bakalaureusetöö edasiarenduseks, kus püüdsin vastust leida küsimusele, mida mõistab Sartre “essentsi” all. Seda seoses Edmund Husserli fenomenoloogiaga. Nüüd aga on põhitähelepanu “eksistentsi” mõistel. Sartre ise on öelnud, et seda sõna “on nii lodevalt omistatud nii paljudele asjadele, et see ei tähenda enam midagi” (Schacht 1975: 229). Sellepärast olen püüdnud selles sõna tähendustes selgust tuua ning seda kõrvutuses Heideggeri “eksistentsiga”, millelt Sartre on palju üle võtnud.

Käesoleva töö eesmärgiks on (1) selgitada, mida tähendab “eksistents” Martin Heideggeri ja Jean-Paul Sartre'i käsitlustes. Teiseks (2) püüan teada saada, kas ja kuidas on need käsitlused võrreldavad ja (3) kas Heideggeri ja Sartre'i vastastikused tõlgendused

peavad paika. Need küsimused tõukuvad faktilisest olukorrast, kus üks osa tõlgitsusi kaldub nii Sartre'i kui ka Heideggeri mõtlemist pidama nivelleerivalt "eksistentsialismi" alla kuuluvaks. Näiteks väidab "Oxfordi filosoofialeksikon" Heideggeri olevat "saksa eksistentialist ja ühiskonnakriitik" (Blackburn 2002). Nii Heideggeri kui ka Sartre'i "eksistentsialismile" olevat omane "individualism" ning "inimese lahutamine maailmast" (Schacht 1975: 233). Eksistentsialismina on Heideggeri mõtlemist interpreteerinud ka Sartre oma avalikus loengus "Eksistentsialism"(1945)¹. Järgmisel, 1946. aastal lükkab Heidegger Sartre'i tõlgenduse oma "Humanismikirjas"² ümber. Lisaks on teada, et Sartre on lugenud Heideggeri üht põhiteost "Olemine ja aeg" (1927), ettekannet "Tõe loomusest" (1930) ning loengut "Mis on metafüüsika?" (1929), mis on selgelt mõjutanud tema enda monumentaalset "Olemist ja olematust" (1943) ning Sartre'i eluajal avaldamata jäänud "Tõde ja eksistentsi".

Lisaks nimetatud teostele, olen kasutanud mõlema autori puhul veel sellist kirjandust, mis teatud tõlgitsuse kohaselt võiks kuuluda nende "eksistentsifilosoofia" alla ja oleks ühtlasi nende filosoofia võimalikuks kokkupuutekohaks. Heideggeri puhul tähendab see seda, et ma olen valdavalt keskendunud "käände-eelsele" Heideggeri mõtlemisele, kuigi olen vahel viidanud ka tema hilisemale enese-interpretatsioonile. Sartre'i juures uurin enamasti tema keskmisesse, eksistentsialistlikku perioodi jäänud teoseid. Seega pole minu töö eesmärgiks käsitleda nende mõtlemist tervikuna, vaid seda, mis on otsesemalt seotud "eksistentsiga".

Töö esimene osa tegeleb põgusalt "eksistentsi" mõiste arengulooga ja sinna juurde kuuluva ajaloolise probleemsituatsiooni kirjeldamisega. Sinna kuulub ka põgus sissevaade Kierkegaard'i ja Jaspersi eksistentsifilosoofiasse, millega seoses peaks ilmnema Heideggeri küsimusasetuse erinevus eksistentsifilosoofia küsimustest ja teiselt poolt kogu metafüüsika probleemiringist üldse.

Teises osas jätkan Heideggeri küsimusasetuse valgustamist ning toon välja selle, mis eristab seda metafüüsilisest subjektiivfilosoofiast. Järgnevalt vaatlen üksikasjalikumalt "eksistentsi" mõistet ning uurin selle kahte erinevat, kuid kokkupõimunud tähendusvälja ning neist lahutamatu "aspekte" - transtsendentsi, võimalikkusi, mitteolemist, vabadust ja ajalisust. Keskendun just neile ühelt poolt sellepärast, et Heideggeri eksistentsikäsitus ei saa

¹ "L'existentialisme est un humanisme".

² "Brief über den Humanismus".

nendeta mõistetavaks, ning teisest küljest seetõttu, et need mängivad silmapaistvat rolli ka Sartre'i filosoofias, kuigi neil on seal oluliselt teistsugused tähendused. Pikemalt vaatlen vabaduse ja päristisuse küsimust, sest need on Sartre'i Heideggeri-tõlgendustes tekitanud ohtralt segadust. Samuti viitan sellele, kuidas Heidegger mõistab Sartre'i filosoofiat.

Kolmas osa on pühendatud Sartre'ile ning osaliselt ka tema Heideggeri-interpretatsioonile. Siin on lisaks küsimusasetusele jällegi olulisteks mõisted "transsendents" ja "vabadus" ning muidugi ka "faktilisus". Lisaks vaatlen ka Sartre'i puhul subjekti-temaatikat, sest eksistentsialismi tuntaksegi ju eelkõige subjekti-filosoofiana. Kolmandas osas peaks ka selguma, milles seisnevad Sartre'i mõõdarääkivused seoses Heideggeri "eksistentsi" käsitlusega.

Kokkuvõtteks peaks selguma, kuidas mõistavad Heidegger ja Sartre "eksistentsi" ning millistele küsimustele nende "eksistentsifilosoofia" vastust otsib. Näeme, kuidas ühelt poolt oleme justkui võrrelnud võrreldamatut, aga teiselt poolt saab nende mõtlemist siiski koos näha; seda just vastanduses traditsioonilisele subjekti-filosoofiale ja essentsialismile. Samuti ilmneb, et kui me sooviksime Heideggeri mõista, ei peaks me lähtuma Sartre'i Heideggeri-tõlgendustest ning Sartre'ist arusaamiseks on parem lugeda teda ennast. Nende mõtlejate küsimusasetuste erinevus on juba loonud olukorra, kus vastastikkuse mõistva dialoogi võimalikkus jääb küllaltki ahtaks.

1. Ajalooline sissevaade

1.1 “Eksistentsi” mõiste alglätted

Ladinakeelse mõiste *existentia* võttis kasutusele oma teoloogilistes töedes Marius Victorianus (u. 360 p. Kr.), tõlkides sellega kreekakeelset sõna *hyparxis* ja vastandades seda *substantia*'le, mis on omakorda *ousia* ladinakeelne tõlge. *Existentia* tähendab siin enamasti olemist kõige laiemas mõttes, kuid selle juures saab välja tuua siiski kolm spetsiifilist tähendust. (1) Esmalt on *hyparxis* Victorianuse jaoks “puhas olemine”, vastandatuna subjektile, mis on kindlalt määratletav predikaatide kaudu. Filosoofilisse traditsiooni tuleb see sõnakasutus stoikudelt, kellede järgi *hyparxis*'el on subjekti predikaadina kaduva, “mittemateriaalse” ja näiva reaalsuse tähendus. Stoikudel oli *hyparxis* määratlematu, “eelsubstantsionaalne” ning ontoloogilises plaanis “ebakindel” olemine, mis vastandub kindlalt predikaatidega määratletud olemusele või substantsile (*ousia*). *Ousia* tähistas konkreetset materiaalselt subjekti ning *hyparxis* selle nähtumuslikku ja muutlikku predikaati. (2) Osaliselt vastupidise suhte võtab sõnapaar “eksistents – essents” 4. saj kristlikus traditsioonis: Isa, Poja ja Püha vaimu suhete lahkamisel jõudsid kirikuisad arusaamani, et neil on ühine jumalik substants, kuid erinev *existentia*. Seega on eksistents siin konkreetsemalt määratletud kui essents. (3) Samal ajal kasutati kõnealuseid mõisteid (*existentia* ja *substantia*) laialdaselt sünonüümidena tähistamaks “eseme konkreetset reaalsust” (Tirol 2002; HWP 845-855).

1.2 Metafüüsika olemusfilosoofiana

Eksistentsile orienteeritud filosoofia sisu saab mõistetavaks vastasseoses õhtumaise “essentsialismi” või ka “olemusfilosoofiaga”. See on tõlgitsus, mis asetab rõhu esimesele mainitud *existentia* tähendustest ning vaatleb filosoofiat just sellest aspektist lähtuvalt.

Metafüüsika on selline käsitus, mis tegeleb oleva tervikuga ja selle printsiipidega ning oleva olemus levinud tähenduses võiks olla see, “mille kaudu miski on see, mis ta on” (Luik 2002: 16). Olemusfilosoofia põhikuju saab oma vormingu vähemasti juba Platonil. Olemust või ideed kui jäävat vormi, väljanägemist, tänu millele olev on see, mis ta on, tähistab kreeka sõna *eidos*. Tõnu Luik (123) määratleb “idee” mõistet kokkuvõtvalt nii: “*Eidos* on vaade olemuslikule olevas”, mida “mõtleva näeb oma hinge tähelepanuga”, avades “oleva tema varjamatuses”. Samaolemuslikud asjad võivad üksteisest suhteliselt radikaalselt erineda (näiteks võib olla väga erineva väljanägemisega laudu), kui nende olemus on seejuures üks, jagamatu, ühtne, püsiv ja universaalne. Olemus on asja võimalikkuse tingimuseks ja ühtlasi ka põhjuseks (eeskujuks), sest tegelik (aktuaalne) on alati võimalikkuse tegelikkus (eeskaju jäljendus). Üksikasi *on* olev tõeliselt vaid niivõrd, kui võrd on temas tema olemus kohal. Sellepärast tulebki, enne kui millegi kohta midagi öelda, teada selle olemust. Platon kõneleb Sokratese suu läbi: “Oma vaates hõlmata ühte see, mis on mitmeti laiali pillutatud, ja viia see ühte vormi (*idea*). Selleks, et määratledes teha iga kord selgeks, mille kohta tahetakse mingil antud juhul õpetust anda. Nii nagu praegu, kui me kõnelesime armastusest, mis ta on, kui teda määratleda.” (Platon 2003: 338)

Kuna nähtuv maailm on alati muutlik ja ajalik, siis tuleb tõelise teadmise allikaid otsida intellektuaalses kaemuses ehk püsivate ideede meenutamises (*anamnesis*). Mõtlemine seisnebki ideede meenutamises. Mälestus ideedest on kaasa sündinud, andes sellisena ühtse ja püsiva kommunikatiivse aluse (Platon 2003: 71-74). Tarkuse poole püüdlemine on ideede meenutamine ja tark on see, kes teab olevate muutumatuid olemusi. Olemused pole mitte välja mõeldud, vaid on antud mittemeelerilisele nägemisele ehk hinge-pilgule (*noesis*). Olevad seevastu on aktualiseerunud ja oma puhtast olemusest/olemisest “langenud” üksikjuhud, mis pelgalt olemuste jäljendustena asetuvad sellisena ontoloogiliselt madalamale astmele. Tõeliselt ehk varjamatult olev on oleva olemus. Seega on Platonil põhimõtteliselt eristatud oleva *et on* ja *mis on*. Oleva (*to on*) ja olemuse duaalsusel põhineb Platoni õpetus kahest maailmast, meelelisest ja intelligiiblist, ajalisest ja ajatust sfäärist.

Olemusfilosoofia keskaegne vorm ilmneb reljeefselt Aquino Thomase filosoofias. Olemus on see, mis olevaid oleva tervikus korrastab ja määratleb. Igal oleval (k.a inimesel) on oleva terviku hierarhias oma loomupärane koht, mille dikteerib selle oleva olemus. Kogemus on võimalik seeläbi, et meil on eelnevalt pilgus olevate püsivad ja jäävad

olemused, mis neid piiritlevad ja määratlevad. Sellest tulenevalt on olemused ühtlasi ka normatiivseks juhiseks – inimene peaks käituma nii, nagu talle on loomuomane (Müller 1986: 26). Vabadus seisneb seega loomupärase, tingimatu ja loomuliku äratundmises ning sellele vastavas käitumises. Moraalne käitumine on etteantud ja juba olemasoleva loomuse täideviimine. Sartre kirjeldab olemusfilosoofiat järgmiselt: “Inimesel on inimloomus; see inimloomus, mis on inimese mõiste, leidub igas inimeses; mis tähendab, et iga inimene on partikulaarne näide universaalsest inimese mõistest.” (Ex 17). Aquino Thomase sõnadega:

“Olemus (*essentia*)³, peab tähistama midagi ühist kõigile loomustele, mille kaudu erinevad olevad seatakse eri sugudesse ja liikidesse [...] Ja mis seab asja oma soosse ja liiki, on see, mida tähistatakse definitsiooniga, mis näitab, mis asi on. Seepärast muudetakse sõna “olemus” filosoofide poolt sõnaks “missus”. Filosoof [Aristoteles] nimetab seda sageli mis-sel-oli-olla s.o see, mille kaudu miski on, mis ta on. [...] Teisisõnu nimetatakse olemust ka loomuseks (*natura*).” (Thomas von Aquin 1988: 4-6)

Traditsioonilist metafüüsilist (olemus)filosoofiat modifitseeris olulisel määral Immanuel Kant. Max Müller (1986: 29) sõnastab Kanti väljakutset olemusfilosoofiale järgmiselt: Kanti ajal tekkis küsimus selle järele, kuidas on lõplikul olendil võimalik olemuslikku haarata. Meeleliselt mõistagi mitte, sest kõik meeltega tajutav on tinglik, muutuv ja kaduv. Seda aga erinevalt nii Platonist kui ka Thomasest, sest viimased kogesid olevaid juba “olemuspäraselt” kontseptualiseerituna. Kant seevastu tõstatab küsimuse: kust on olemuslik pärit? Või siis: kuidas saab lõplik olend haarata midagi jäävat ja paratamatut? Vastuse saab tuletada transtsendentaalse *subjekti* intelligiiblist valdkonnast – olemuslik saab haaratavaks läbi aru kategooriate, mis on, nähtuna erinevalt Kanti eelkäijates, paratamatult *lõplik* ning seega on olemus alati olemus *kellegi jaoks*, mis pole säärastena tuletatav meelelisest maailmast. Aru on niisiis võime, mille kaudu on olemusmõiste võimalik. Mõistuse kui kõrgema tunnetusvõime ideed loovad meile pildi nähtumustemaailmast *tervikuna*, mis samuti ei saaks meile pelgalt meeleliselt antud olla. Kant keeldus olemusi nägemast millegi reaalsena, vaid omistas teadvusele “olemustava” võime. See ei tähendanud veel seda, et *mis on*’ist saaks tuletada automaatselt vastava asja eksistentsi - meil võib olla küll mingi mõiste, aga see ei tähenda veel, et mõistega silmaspeetu eksisteeriks. Teises tähenduses nägi Kant teadvust ennast millegi reaalsena või “esemelisena”. Seda kritiseerib

³ *Essentia* on siin kreeka keelse *ousia* tõlge

teravalt Heidegger (SZ 203), kuid sellest lähtub teataval määral siiski oma eksistentsifilosoofias Karl Jaspers.

Kokkuvõtteks võib öelda, et alatates Platonist on metafüüsiline filosoofia silmitsi kahte sorti dualismiga: esiteks meeleliselt tajutava maailma ja ülemeeelise maailma vastandusega ning teisest küljest mõistustunnetuse ja meelise taju opositsiooniga (aprioorse ja empiirilise “nägemisega”). Metafüüsikat määratletakse puhtas mõtlemises tabatavate olemusprintsipiide käsitlemisena, kus “eksistentsi” mõiste tähendab enamasti “aktuaalsut” kui presentset tegelikkust (BH 326-327, GA 49: 17, 35).

1.3 Eksistentsifilosoofia tärkamine

Teaduste areng ja kasvav efektiivsus esitas metafüüsikale kui üleempiirilise oleva olemusprintsipiide käsitlejale olulisi väljakutseid. Filosoofia hakkas kaotama oma positsiooni alusteadusena ning seetõttu otsiti võimalusi, kuidas metafüüsikat modifitseerida nii, et talle jääks kaasaegsete faktiteaduste kõrval siiski oma roll. Pakuti väga mitmesuguseid vastuseid, lõpetades sellega, et filosoofiat pole enam üldse vaja.

Lisaks empiriseerumisele ja järjest süvenevale maailma mõistmisele eriteaduste kaudu, aetas ajalooteaduse kasvav võidukäik “igavikulise” metafüüsika tõsise probleemi ette. Max Müller sõnastab tekkinud küsimuse järgmiselt: kas maailm, mida enne kogeti absoluutse ja staatilise korra kehastuse ja virvendusena, olgu siis positiivses või negatiivses mõttes, ei sisalda mitte ise absoluutset ja relatiivset, saavat ja püsivat jne nende ajaloolises sünteesis? Kas pole ka niinimetatud püsiväärtused ja ka kõik olemuslik ajaloolises kujunemises? Seega ei nähta muutuvat enam muutumatu “sees”, vaid võiks pigem ütelda, et muutuv ise loob suhteliselt püsivaid struktuure, kuid mitte nii, et ontoloogiline kord oleks ontilise saamise produkt, vaid hoopis nii, et säilib normide eelis faktide ees, ideaalse eelis reaalse ees, ontoloogilise eelis ontilise ees (Müller 1986: 44). Kuidas on see võimalik? Aga nii, et olemist ennast nähakse ajaloolisena; s.t ajaloolisena ei nähta mitte ainult ilu, tõe, õiguse, religiooni jne avaldumisvorme, vaid nende mõte ise on muutunud ja muutumas, s.t ajaline, kontingentne ja lõplik.

Eksistentsifilosoofia kõige laiemas mõttes on filosoofiline suundumus, kus mõiste

“eksistents” mängib silmapaistvat rolli. “Eksistents” selles kontekstis tähendab inimesele omast olemist, tema olemisviisi, mis vastandub teatud laadi “essentsialismile”, kuid seda väga erineval moel. Üldiselt öelduna näeb eksistentsifilosoofia inimese olemist ajalise, kontingentse ja lõplikuna. Minu töö püüab näidata, kuidas Martin Heidegger ja Jean-Paul Sartre suhestuvad traditsiooniliste metafüüsiliste küsimustega ja milliseid vastuseid nad seejuures leiavad.

Eksistentsialismi ja kaasaegse eksistentsile orienteeritud filosoofia isaks ja mõjutajaks loetakse Sören Kierkegaard'i (1813-1855). Tema üheks eripäraks on see, et mõistet “eksistents” tarvitab ta rõhutatult inimese *individuaalset olemist* tähistades. See on tema filosoofia põhimõiste, millega ta vastandub eelkõige hegellikule abstraktselisele filosoofilisele süsteemile. Eksistents on inimese ajalik ja tegelik, faktiline elu, mis koosneb konkreetsetest valikutest ja millel pole midagi pistmist kõikeseletavate “universaalsete seadustega” (Kierkegaard 1984: 1-2). “Võib öelda, et ma olen individuaalne moment, kuid ma keeldun olemast paragrahv süsteemis.” (Wahl 1965: 5). Kui võrrelda Kierkegaard'i Sartre'iga, siis indiviidi konkreetset valikut on teravalt ka esimese pilgu all, kuid erinevalt Sartre'ist keskendub Kierkegaard *religioossetele* küsimustele ja tema tähelepanu all on ennekõike inimese religioosne eksistents ning “igavikulised küsimused”. Eksistents individuaalse olemisena eelneb essentsile - “minu” olemine pole allutatud üldistele seadustele, vaid kätkeb endas *konkreetsed valikuid* ajalises ja kordumatus situatsioonis. Eksistents on “subjektiivne ala” ning selles mõttes sarnane Jaspersi “eksistentsiga” (GA 49: 36).

Karl Jaspers (1883-1969) on filosoof, tänu kellele jõudsid mõisted “eksistents” ja “eksistentsifilosoofia” 30ndate aastate Saksamaal avaliku tähelepanu alla ja kellel on tähelepanuväärne roll nende mõistete kujunemises.

Jaspers lähtub “eksistentsi” mõiste Kierkegaard' ilikust tähendusest: eksistents on ainulaadne subjektiivne olemine, mis pole käsitletav teaduslike meetoditega. Filosoofia on menetlus, mis võib inimest tema “tõelise olemiseni” juhatada. Seega määratleb Jaspers filosoofia identiteedi sarnaselt Kierkegaard'iga vastanduses teadusega ning selle objektiivsuse nõudega. Tegu on seega sarnaste lahendustega üheksateistkümnendal sajandil esilekerkinud probleemile: milline peaks olema filosoofia roll nüüd, kui endist filosoofia probleemistikku menetletakse palju efektiivsemate eriteaduslike meetoditega? Kuivõrd

teaduslik tunnetus suudab ja on pädev käsitlema elu ja inimolemist? Küsimus on teadusliku tunnetuse piirides ja nende ületamisest tulenevates ohtudes. Milline on seejuures usu roll?

“Filosofeerimine on mõtlemine omaenese olemise üle” (Jaspers 1996: 158). Kuna see on aga unikaalne ja ajas muutuv, siis pole ka filosoofia midagi püsivat ja muutumatut. Teadus seevastu tegeleb üleüldise, sarnase ja kontrollitavaga. Teadusliku tunnetuse objekt peab olema objektiivne⁴. Filosoofia ei seisne empiiriliste faktide ja seaduspärasuste kindlakstegemises, vaid ilmneb inimese “vaimsete võimaluste näitajana”, vaadeldes tema olemist, eesmärke, väärtusi ja seda, millele ta võib loota. Kui teadus tegeleb konkreetse esemete klassiga, siis filosoofia, sarnaselt Antiik-Kreeka mõtlemisele, olemisega tervikuna, kombates ka kättesaamatut (Grigorjan 1999: 250). Jaspers eristab kolme liiki filosoofiat: maailmas orienteeruvat, eksistentsi valgustavat ja metafüüsilist. Neile vastab kolm olemise regiooni: maailm, eksistents ja transtsendents. Tähtsaim neist on mõistagi inimese autentsele iseolemisele suunatud *eksistentsifilosoofia*, mis näeb kaugemale kausaalsetel seadustel põhinevast maailmast (millele vastab tunnetusvõimena aru kantilikus mõttes) ning seab pilgu alla regiooni, mis pole säärasena esemestatav ning mida ei saa isegi kirjeldada “üldiste mõistete” abil. Selleks on unikaalne, ajaline ja kordumatu eksistents.

Inimese eksistentsiaalne karakter ilmneb värvikaimalt nn *piirsituatsioonides*. Need on erilised “kainestavad” isiklikud olukorrad, mis, võimaldades väljuda igapäevastest askeldustest, juhatavad meid eksistentsini. Nendeks on sõda, surm, süü, kannatus jms. Piirsituatsioonid aitavad meid välja olemisest massis: “Inimene avastab, kuivõrd tema elu ei kuulunud talle endale, polnud isiklik” (Pertsev 1997: 9). Mõjuvaimaks piirsituatsiooniks on surm. “Surm kui empiirilise olemise objektiivne fakt pole veel piirsituatsioon“ (Jaspers 1994: 18). Surm peab *saama lähedaseks*, et muutuda abstraktsest võimalusest piirsituatsiooniks, näidates inimese olemise tühisust maailmas. Hiljem näeme, et ka Heideggeri ja Sartre'i filosoofias võib leida analooge Jaspersi piirsituatsioonidele.

Filosoofia on ainulaadne eneseselgitus ja eneseloome, mis “lausub eksistentsi”; see on olemisteadvus (*Seinsbewusstsein*)⁵ enda algupärast, mille hindamiseks pole kohased

⁴ Jaspersi järgi: esemeline ja üldine – s.t pidevalt kättesaadav ja kontrollitav ning alluv üldistele seaduspärasustele.

⁵ See pole mõeldud teoreetilise konstruktsioonina minast, vaid alles võimaldab seda. Minu olemine, eksistents on see põhjatu allikas, mida eksistentsifilosoofia püüab mõttekalt interpreteerida.

kategooriad “õige - vale”, vaid pigem “algupärane” ja “väljamõeldud”, ebaehtne filosoofia.

Jaspers kirjutab:

“Eksistentsifilosoofia on kogu asjatundlikkust ärakasutav, ent ka seda ületav mõtlemine, mille kaudu inimene tahab saada iseendaks. See mõtlemine ei tunnetata mitte asju, vaid selgitab ja korraldab ühtaegu nende olemist, kes nõnda mõtleavad. Löödud kõikuma kogu olemist fikseerivast maailmatunnetamisest kui filosoofilisest maailmaorientatsioonist üleastumise tõttu, apelleerib ta oma vabadusele (kui eksistentsi valgustamisele) ja teeb oma teguviisi võimalikuks absoluutses veendumuses transtsendentsuse olemasollu (metafüüsikana).”(Jaspers 1997: 177).

Seega on olemas veelgi sügavam instants, mis põhjab eksistentsi - transtsendents. Transtsendents pole lihtsalt mingi universaal, vaid absoluutne võim, jõud, kõrgeim metafüüsiline instants, millest sõltub eksistents ja ka maailm. Eksistents saab oma legitiimsuse transtsendentsilt; selles mõttes on ka eksistentsifilosoofia transtsendentsifilosoofia, kuid seda siiski transtsendentsi artikuleerimata (ilma et käsitletaks transtsendentsi “kui sellist”). Kogu inimkultuur ja ajalugu, loodus, müüt, poeesia ja ka filosoofia on transtsendentsi šifriks, läbi mille transtsendents väljendub.

“Eksistents vajab teist, nimelt transtsendentsi, tänu millele see esildub sõltumatu algena maailmas; transtsendentsita muutub eksistents viljatuks ja armastuse kaotanud deemonlikuks põikpäisuseks” (Jaspers 1994: 15). Meelelise maailma suhtes on eksistents midagi tingimatut, vabaduse ala; transtsendentsiga seoses vaadelduna osutub eksistents tingituks.

Filosoofia metafüüsikana on Jaspersi järgi “filosoofiline usk” ja “tundmatu märkamine” ehk ka transtsendentsi “märkide” interpretatsioon. Transtsendents on ülemeeleline olemine, millelt nii eksistents kui ka maailm saavad oma mõtte ja väärtuse. Sellepärast on ka Jaspersi filosoofiat tavaks liigitada *religioosse eksistentsifilosoofia* alla. Kui vaadelda Jaspersi suhet olemusfilosoofiaga, siis võib näha, et sellele on vastandatud, sest inimese olemus ei sisalda tema järgi mingisuguseid etteantud sisemisi võimalusi, mida aktualiseerida või tegelikuks teha. Teiselt poolt ei ütle ka Jaspers eksplitsiitselt, et inimese eksistentsil oleks tema essentsi ees ontoloogiline eelis, kuid nagu võib aru saada Jaspersi maailma ja eksistentsi eristusest, kuuluks inimese “olemus” tema järgi maailma juurde, s.t

juba objekteeritud nähtumuste valda, mis siiski ei haara inimese päristist iseolemist piisaval määral. Kui “olemust” mõista millegi “püsiva” ja muutumatuna, siis Jaspersi meelest ei saa midagi säärast inimesele omistada, sest eksistents ise on ajalooline oma kordumatus ajalises situatsioonis. Eksistentsifilosoofia eksistentsi valgustamisena ei seisne seega siiski üldkehtivate reeglipärasuste väljaselgitamises ning Jaspers kritiseerib Heideggeri selle eest, et viimane kõneleb eksistentsist oma eksistentsiaalide loetus “liialt konkreetselt” kui millestki mõistetust⁶; eksistentsi saab Jaspersi järgi vaid selgitada ja valgustada, jäädes alati teataval määral kahemõtteliseks. Eksistents on fikseerimatu ja põhjatu (Gabitova 1972: 155).

Selle piiramatu ja põhjatu eksistentsi valgustamisega tegeleb ka Jaspersi varane teos “Maailmavaadete psühholoogia” (1919) mille eesmärgiks on (piirsituatsioonide uurimise kaudu) “hinge” piiride kompamine, valgustamine ja mõtestamine, et pilku saada eksistents tervikuna. Seda formaalsete eelmõistete kaudu, mis on ühtlasi uuritava regiooni meetodiks ja määratluseks. Heidegger kritiseerib Jaspersit selle eest, et vaimuregioone fikseerivad mõisted, olles juba fikseeritud “vaimuna”, liiguvad iseenesestmõistetavalt subjekt-objekt suhtes (GA 9: 19-21). Eksistents tähendab siin vaikimisi subjektiivset “tegelikkust” (GA 49: 38). Seega eelmõistetes eeldatav jääb ise küsitavaks. Samuti nende täpsem seos loodusteaduslike mõistetega.

Kokkuvõtvalt: “eksistents” on Jaspersi käsitluses inimese subjektiivne, vaba, kordumatu, ajaline, individuaalne olemine, mida valgustab ja mõtestab eksistentsifilosoofia. Heideggeri mõistmise jaoks võiksid olulised olla Jaspersi käsitlused piirsituatsioonidest ja surmast, mis aitavad pilku saada “eksistentsi tervikuna”. Nii Heidegger kui Jaspers taanduvad sellest, mida nimetatakse “eksistentsialismiks”. Jaspers on isegi öelnud, et eksistentsialism on eksistentsifilosoofia surm (Wahl 1965: 4).

⁶ Jäägu siinkohal esialgu lahtiseks, kas kriitika on põhjendatud või mitte.

2. Martin Heideggeri eksistentsikäsitus

2.1 Eksistents ja olemisküsimus

Kõigepealt tuleks mainida, et Heideggeri puhul ei oma inimeksistentsi probleem kui selline kaalukat iseseisvat tähtsust ja sellepärast saab see mõistetavaks ainult seoses küsimustega, millele Heidegger on koondanud oma põhitähelepanu. Selleks on küsimus olemise mõtte järele. Seetõttu erineb Heideggeri filosoofia paljuski juba kirjeldatud eksistentsifilosoofiast ning see on ka põhjuseks, miks tema mõtlemine jääb suures osas ülejäänud eksistentsifilosoofiaga ühismõõdutuks. Sellepärast ei tasuks ka Heideggeri ja Sartre'i mõtlemise võrdlusega kuigi kaugele minna. Mõistagi on tema filosoofial eksistentsialismiga ka teatavad sarnasused, mida ma püüangi välja tuua.

Heideggeri varasemad (käände-eelsed) tööd on eksistentsi-kesksemad ning sellepärast ongi mu pilk suunatud eelkõige neile. Ka Heidegger ise on oma hilisemates teostes möönnud, et olemisküsimusega on ta "Olemises ja ajas" pisut vähem tegelenud või pigem seda (eksistentsiaalse analüüsi kaudu) ette valmistanud (Beit 85-86). Kuna minu eesmärgiks ei saagi olla kogu Heideggeri filosoofia käsitlemine, siis püüan keskenduda aspektidele, mis on otsesemalt seotud eksistentsiga.

Kogu Heideggeri filosoofiat kannab küsimus olemise järele. See on tumedaim küsimus, mille juured ulatuvad antiikaja Kreekasse. Metafüüsika pole säärasena olemisküsimust siiani eksplitsiitselt tematiseerinud ja sellest johtub ka Heideggeri metafüüsika kriitika ("metafüüsika destruktsioon"⁷). Metafüüsika ajalugu on olemisunustuse ajalugu, mis pole eksplitsiitselt püstitatud küsimust *olemise mõtte* järele (SZ 92-94). Heideggeri tõlgitsuses on Aristoteleselt pärit hiljem valdavaks kujunenud olemise mõistmine *ousialt* kui kohalolult (*Anwesenheit*), mis tähendab seda, et olevate olemist ning ka aega mõistetakse eelkõige püsivalt käeesisuselt⁸. "Olemine" on selles mõttes "püsiv kohalolu"

⁷ Siin pole mõeldud metafüüsika "hävitamist", vaid pigem algupärase küsimuse taaskõlada (*Wiederholung*) laskmist, mis laseks näha seda, mis jäi algupärasest varjatuks.

⁸ Olevate mõistmine käeesisena on esemestav nägemisviis, mis kisub olevad välja nende algupärasemast riistatervikust ja osutusseostest, mille kaudu olevad konstitueeruvad riistadena. Aeg käeesisena mõistetuna koosneb kohalolevatest hetkepunktidest. Kahjuks pole sellel võimalik siinkohal pikemalt peatuda.

(GA 31: 52) ja “eksistents” (*existentia*) on olevate tegelik või aktuaalne olemine. Või ka: olevate olemist mõistetakse nende puhtalt väljanägemisel, vormilt (*eidos*), mis on käesine olemisviis (SZ 61). Traditsiooniline metafüüsika mõistab olemist “nägemiselt” (SZ 147) ning *noein* on substantside kaemus (SZ 96). “Eksistents” seejuures tähendab vähemasti alates Platonist aktuaalsust või tegelikkust, mis vastandub olemusele kui potentsiaalsusele (*essentia*) (BH 326).

Traditsiooniline metafüüsika ei küsi olemise järele, vaid tegeleb juba definitsiooni järgi oleva olevoluga (*Seiendsein*), s.t ta küsib oleva kui oleva järele niivõrd, kui võrd see on olev (Herrmann 1985: 24). Seetõttu jääb märkamata *ontoloogiline diferents* kui oleva ja olemise erisus. Metafüüsika ajalugu liigub mõtlemise kategooriate ketis, tehes otsustusi olevate olemise ehk olevolu kohta (Bes 211). Olevolu on sama, mis käesise oleva olemine või kohalolu (*Anwesendsein*). See on levinuim viis, kuidas olevaid nende üldiseimas tõmbes nähakse (GA 9: 378). Olemine kui olemine jääb varju ning eristamata olevolust. Sellepärast jääb mõistetamatuks see, millelt olevaid nende olevolus mõistetakse – olemine.

Sama kehtib ka inimese kohta. Nimelt mõistab traditsioon inimest olevolult – inimene on tunnetav olev, mõtlev loom, subjekt. See tähendab jällegi, et olemine kui olemine koos algupärase ajaga (kui olemise mõttega üldse) jääb unustusse. Inimese olemist ei mõelda olemise avatuselt (*Offenheit*) seda avatust lahti hoidvana (*Offenhalten*).⁹

Heidegger püstitab oma varases teoses “Olemine ja aeg” fundamentaalontoloogilise¹⁰ küsimuse olemise mõtte järele. Kust seda otsida? Heidegger küsib: “Millisest olevast peaks olemise mõtte välja lugema, millisest olevast peaks olemise avamine oma alguse võtma? Kas see algus on suvaline või on mõnel oleval olemisküsimuse väljatöötamise juures oma eelis? Milline on see eksemplaarne olev ja mis mõttes on tal eelis?” (SZ 7).

Olemisküsimust küsib üks spetsiifiline olev, kes suhtub oma olemisse ja seda olevat tähistab Heidegger mõistega *Dasein*.¹¹ “*Da*” tähistab siin “avatust”, avatust olemisele,

⁹ Ma olen tõlkinud “avatuseks” nii *Offenheit*’i kui *Erschlossenheit*’i, kuid kui esimest on silmas peetud, siis olen lisanud saksakeelse vaste. *Entdecktheit*’i olen ümber pannud “oleva avatuseks”.

¹⁰ Fundamentaalomtoloogiks nimetab varane Heidegger alustrajavat distsipliini, mis tegeleb olemise mõtte selgitamisega ning peaks seega rajama vundamenti teistele, “regionaalontoloogiatele” (Luik 2002: 58).

¹¹ Edaspidi olen *Dasein*’i tõlkinud ka lihtsalt “olemasoluks”.

olemise avatust. Teiseks on see mõiste *inimese* olemasolu kohta. Kuna olemisküsimust küsib olev, kes olemisse kuidagi juba suhtub, siis on säärane mõistmine juba ringja iseloomuga. Inimene on olev, kelle *olemisviisiks* on olla olemismõistmises ja seeläbi olemise avatuses. Või ka: inimene on olev, kelle ontoloogilisse struktuuri kuulub olemismõistmine; ta mõistab alati juba olevate olemist, olgu see mõistmine valdavalt teaduslik-esemestav (tehniline) või muulaadne. *Dasein* mõistab nii olevate olemist, olemist ülepea kui ka iseenese olemist, kusjuures küsimus olemise kui sellise järele jääb enamasti tematiseerimata. Seega on olemisküsimus esmalt *Dasein*'i *ontiline sündmus* ning selles nähtub ka olemasolu ontiline eelis ja spetsiifika teiste olevate ees. Siin ilmneb ka olemisküsimuse *ontoloogiline eelis* ja vajalikkus teaduste suhtes, sest see tegeleb olevate olemisviiside määratlemist võimaldava olemise kui sellisega ehk olevate mõistmise *võimalikkuse* tingimusega. Kuna küsijaks on olev, kelle olemisviisiks on olla olemises ja suhtes olemise endaga, siis ilmneb ka teine eelis, miks just olemisküsimuse valgustamist peaks alustama inimese olemasolust. *Dasein*'i struktuuri-uuringuid, mis teenivad fundamentaalontoloogia eesmärke, nimetab Heidegger *eksistentsiaalseks analüüsiks* (SZ 7-13). *Dasein*'i struktuuri-elemente aga *eksistentsiaalideks*.

2. 1. 1 Olemisküsimuse meetod

Olemisküsimust käsitlev meetod on *fenomenoloogiline*. See tähendab, et tuleb loobuda mõttelistest ja hüpoteetilisest konstruktsioonidest (eelarvamustest) ja minna asjade endi juurde ning lasta olevatel end näidata nii nagu need end näitavad. *Phainomenon* on üldisemas tähenduses see, mis end iseenesest näitab (SZ 27-28). Sellest johtub ka "fenomeni" teine tähendus – paistvus (*Schein*), mis jätab midagi varjatuks, kuid teeb seda ometi seeläbi, et toob siiski midagi ilmsusse (näivus näitab end samuti). Nähtumus (*Erscheinung*) on seevastu end-mitte-näitav, s.t ta näitab end millegi kaudu või osutab millelegi, mis pole ta ise¹², kuigi varjatult eeldab ka nähtumus seda, mis end iseenesest näitab. Fenomenid pole nähtumused, kuid nähtumine eeldab siiski, et miski end näitab. Fenomeni end-näitav iseloom teeb võimalikuks millegi kohatavuse, mis pole, erinevalt nähtumusest, osutusseos olevate vahel ega ka ainult silmaga nähtav. Huvitaval kombel on fenomen just see, mis algelt ja enamasti ennast just ei näita, ent on end näitava aluseks ja

¹² Näiteks haiguse sümptomid osutavad haigusele, mis ennast ei näita jne.

mõtteks (SZ: 35). Ta annab endast olevate kaudu märku (*sich meldet*). “Fenomeni” vastandmõisteks on “varjatus”.

“Sellepärast, et fenomenid pole algselt ja enamasti antud, vajatakse fenomenoloogiat” (SZ 36). Fenomenoloogia küsib olemise järele, olles oleva võimalikkuse tingimusi uuriv “aprioorne” distsipliin. Olemine on küll alati olevate mõistmisel kaasa mõistetud, kuid jääb säärasena varjatuks kui iseenesest-mõistetavus. Fenomen on end-näitav oleva olemine ehk oleva olemine selle *kuidas-olus* (GA 17: 46). Fenomen on fenomenoloogilises mõttes see, kuidas olevate olemine on ja kuna “olemine on alati olevate olemine, vajatakse olemise vaatlemiseks ja vabastamiseks esmalt olevate endi õiget esitust” (SZ 37). *Eksistents* on *Dasein*'i olemisviis ja sellisena samuti fenomen. Seega vajab ka eksistentsiaalne analüüs fenomenoloogiat, mis oleks täiendatud eelontoloogilise eksistentsi-analüüsiga.

Olemasolu on “tõene” või seisab tões selles mõttes, et ta on avav-olu, lastes olevail end näidata sellena, mis ja kuidas nad on – nende varjamatuses. Tõde on varjamatus ehk olemise-olevate avatus, avav-olu kuulub “Olemise ja aja” aegse Heideggeri jaoks *Dasein*'i juurde (SZ 219-226). Oluline on ka see, et olemise tõe järele küsimine pole pelk “oletamine” või “välja mõtlemine”, vaid saab oma juhatuse küsitavalt endalt (ja on niisiis juba kantud teatud olemise ja eksistentsi mõttest) ehk fenomenidelt, mis end näitavad. Seega fenomenid tuleb vabastada nende “varjatusest, kaetusest, peidetusest” (Luik 2002: 68).

Kuidas olemine suhestub eksistentsiga? Olemine ise on relatsioon niivõrd, kuivõrd ta eksistentsi ekstaatilist olemust eneses hoiab. Eksistents *hooldava* (*Besorgen*) *hoolena* (*Sorge*)¹³ on relatsioon seetõttu, et ta on enesest väljas-olevana alati olevate juures ning sellega ei mõista ta endale lähimat ja loomupärasemat, mistõttu osutub olemine talle kaugeimaks.¹⁴ Hilisema Heideggeri jaoks on ek-sistents rõhutatult “olemises seismine” ning sellepärast ta inimest ka “olemise naabriks” (vt ka Kettering 1987).

¹³ Hool on *Dasein*'i ajaline mõte. See selgub hiljem.

¹⁴ Siin tuleks vahet teha varasema Heideggeri “eksistentsil” ja hilisemal “ek-sistentsil”. Viimane neist on mõeldud eksplitsiitsemalt inimese “olemises seismisena” ja seda “olemise enda” kaudu.

2. 2 Eksistents ja subjekt

Hypokeimenon, mida tõlgitakse kreeka keelest “subjektiks”, tähendab alust, “millega midagi toimub, ja seda, mis temaga toimub, ütleb predikaat” (Luik 2002: 38). Uusajale ja ka kaasajale on iseloomulik, et inimene ise on asetunud subjekti seisusse ning talle vastanduvad esemed, mis on talle vastu seatud – objektid. Siinkohal on tähtis täpsustada, kas ja millisel määral saab *Dasein*'i mõista “subjektina”.

Inimese olemasolul kui *Dasein*'il on ontiline kui ka ontoloogiline pool; ehk ka: eksistentsiline (*existenziell*) ja eksistentsiaalne (*existenzial*) pool. (1) *Dasein* eksistentsilises mõttes tähendab inimest. (2) *Dasein* kui *Existenz* tähistab inimese *olemisviisi*, mis rõhutab tema *alati suhet olemisse*. Eksistents on tõepoolest olemasolu olemusena see, mis *Dasein* on (GA 49: 38). Eksistents on selles tähenduses “eneseäärane olemissuhe”: “Olemisviisi ja mooduse põhikarakteristikut, *kuidas*¹⁵ olemasolu on, nimetame me eksistentsiks”. (GA 27: 71). Seega on “eksistents” olemasolu olemine, mis “oma olemises mõistvalt sellesse suhtub” (SZ 52-53). See on olemasolu enda olemine, millesse olemasolu alati kuidagi suhtub ja mis omakorda saab enese olemist mõista olemise avatuse pinnalt. See tähendus on “Olemises ja ajas” keskseimal kohal. Kolmandaks on *Dasein* ju olemise ja olevate avatus ülepea ning selles mõttes on jutt *inimese Dasein*'ist eksitav, sest *Dasein* tähendab enam kui inimlik “eksistents” (Herrmann 1985: 21-23). Lisaks eksistentsi avatusele kui *enda* avatusele on *Dasein* ka mitte-eksistentsipäraste olevate avatus.

Lisaks olemisküsimuse eksplitsiitsele esitusele erineb Heidegger metafüüsilisest filosoofiast ning ka eriteaduslikest käsitlustest seeläbi, et ta ei eelda algselt antud “mina”, millele tuginedes võiks rajada filosoofilisi süsteeme ega ei mõista eksistentsi kui näiteks “ratsionaalse looma eksistentsi” või etteantud substantside (keha, hing) olemist. Kõik see on küsimuse all ning vaadeldud suhtes olemisega ning sellepärast erineb Heideggeri filosoofia suuresti Jaspersi filosoofiast, mis võttis inimolemist käsitledes üle Kanti aru ja mõistuse eristuse. Heideggeri järgi ei saa eksistentsi vaadelda käeesiste olevate kategooriate abil, sest sellele on omane teistsugune olemisviis (SZ 45-50). Samuti pole eksistents mingil juhul,

¹⁵Eksistents pole see, *mis* olemasolu on, vaid see, *kuidas* ta on.

viidates Sartre'ile, “*ego cogito* tegelikkus” (BH 343).¹⁶

Subjekt on tavaarusaamas käitumisviise ja kogemusi hõlmav ja neile aluseks olev identsus, mis on ontoloogiliselt mõistetud “suletud regioonina” ja püsiva esemena (SZ 114). Sellele on iseloomulik metafüüsiline arusaam, mis ei näe “mina isesust ise’na, vaid alati juba samase ja püsiva käeesisena” (SZ 320).¹⁷ Traditsiooniline, subjekt-objekt suhtel põhinev metafüüsika, mõistab olemist kas vaatele avaneva väljanägemisena (ideena) või siis subjektiivse kategooriaalse ettekujutusena ning sellega jääb olemine varjatuks. See pole aga lihtsalt metafüüsika viga, sest olemine ise viib end olemisajaloos¹⁸ täide sellisena, et pakub vaadet, kus ligiolevate olevate kaudu saab haarata olemist. Selline vaade tõmbab juba suhte iseendaga, mis tipneb sellega, et olemine muutub tõsikindla subjekti jaoks millekski, mida ta pertseptsioonis iseenda ette asetab (BH 331-332).

Kui me eeldame, et inimene on olev, kes suhestub tunnetusvõimete abil välise maailmaga, siis tekivad küsimused, kuidas saab selline subjekt objekte kogeda ja milliseid sisemisi tunnetusvõimeid see eeldab? (GA 27: 141). Tunnetava subjekti olemisviis jääb sellise küsimusasetuse korral hämarusse (GA 27: 62-67). Kui me aga lähtume sellest, et tunnetaja ise on konstitueeritud kui *maailmas-olu*, mille *olemisviis* on teistsugune, siis langevad nimetatud probleemid ära. Nimelt: *Dasein on* maailmas-olu kui endast-väljas-olu ehk *transsendents* (SZ 60-62). Ja küsimustel, milline oleks *Dasein* kui (inimlik) olemasolu ilma maailmata, puudub mõte (SZ 202- 208).¹⁹

Heideggeri järgi liigub kogu metafüüsiline traditsioon subjekt-objekt suhte kui kahe oleva suhete ja seoste labürindis ning tema mõtlemist võib näha vastusena küsimustele, mida esitas metafüüsika olemusfilosoofiana. Jaspers langes samasse lõksu, piiritledes eksistentsi subjektiivse regioonina. Heidegger kirjutab:

¹⁶ See, kas ja kuivõrd Heideggeri kriitika on õigustatud, selgub hiljem.

¹⁷ “Ise” on üks maailmas-olu komponente, millel peatume samuti hiljem.

¹⁸ See on viide hilisemale Heideggerile.

¹⁹ Heideggeri järgi lähtus näiteks Kant küsimustest, mis liigitas asjad esmalt “väljaspool mind” olevateks ning isoleeritud “minus” olevateks, moodustades koos käeesiste asjade kogu (SZ 204-205). Säärane kaasaegne subjektifilosoofia sai alguse vähemasti juba Descartes'i juures, kelle tuntud lause “mõtlen, järelikult olen” sisaldab Heideggeri meelest mitmeid vääreeldusi: “Kui “*cogito sum*” peaks saama olemasolu analüüsi lähtepunktiks, siis ei tuleks seda lihtsalt ümber lükata, vaid sellele ka uus ontoloogilis-fenomenaalne sisu leida. Esimene väide oleks siis: “*sum*” ja nüüd juba tähenduses: *ma-olen-maailmas*.” (SZ 211).

“Eksistents” on määratlus milleltki; niikaua, kui seda regionaalselt iseloomustada, kuigi see iseloomustus on õigupoolest lõpuks eksistentsi mõtte suhtes eksitav kõrvalekalle, võib seda haarata kui üht olemisviisi, kui üht “on”-mõtet, mis on olemuslikult (mina) “olen”-mõte, mis pole täpselt haaratav teoreetlistes arvamises, vaid “olen” kui “mina”-olemise olemisviisi täideviimises.” (GA 9: 29).

Jaspersil läks kaotsi objektiveerivate eelmõistete kaudu “mina olen” mõte, mis säärasena ei saa kuuluda ühegi regionaalse teaduse (sh psühholoogia või ajalooteaduse) uurimisvaldkonda. Eksistents on kuidas-olu selle faktilises ja ajalises-ajaloolises elukogemuses, mis pole “vaadeldav” indiviidi või persoonina ega ka objektiveeritav (GA 9: 29-43). Seega põhierinevus Jaspersi ja Heideggeri mõtlemise lähtepunktides on see, et erinevalt Jaspersist pole eksistents Heideggeri jaoks individuaalne regioon ning on seega väljaspool subjekt-objekt suhet. Teiseks on Heideggeri “eksistents” juhatatud ja kantud olemisküsimusest.

2. 3 Eksistents ja transtsendents

Kui Jaspersil oli üleemeeline transtsendents eksistentsi ja maailma, kus peegeldusid transtsendentsi märgid, aluseks, siis Heideggeri mõtlemine tegeleb hoopis teistsuguse problemaatikaga ning samad mõisted kätkevad endas hoopis teistsuguseid tähendusi. Kui Jaspersile tähendas “transtsendents” absoluutset üleemeelist jõudu, siis varasem Heidegger reserveerib “transtsendentsi” mõiste eelkõige inimese olemasolule, kuid transtsendents ühes tähenduses kirjeldab olemist ennast: “Olemine on piiramatu transtsendents” (SZ 38).²⁰ Eksistents on transtsendents, millele on omane *üksildumine (Vereinzelung)* ja *piiritletus*. Olemasolu olemine on “alati minu”.

Loengus “Aluse loomusest” vaatleb Heidegger eksistentsi kui transtsendentsi ehk kui maailmas-olu. “Transtsendents” tähendab ületamist. “Transtsendentne (transtsendeeriv) on

²⁰ See kirjeldab senist, metafüüsilist olemismõistmist. Olemuslik mõtlemine mõistab olemist seevastu “läheduselt” (Kettering 1987).

see, mis ületamist täide viib, ületamises viibib.” (WG 137). See tähendab inimesele omast karakteristikut või põhistruktuuri, mis eelneb igasugusele konkreetsele hoidumisele või suhtumisele (*Verhaltung*) ning on säärasena eksistentsi võimalikkuse tingimuseks. Eksistents on transtsendentsis (kui maailmas-olev) ja kui transtsendents (kui olemisviis). See ei tähenda, et “transtsendents oleks mingi subjektiivne karakteristik või *Dasein*’i kui kui subjekti “sisemine” võime. *Dasein* ei ole subjekt, mis suhestub objektidega, vaid on mõistetud kui maailmas-olu. Transtsendents on maailmas-olu. *Dasein* kui transtsendents on eksistentsi võimalikkuse tingimus, kuid teiselt poolt on *Dasein* alati eksisteeriv.

Mida *Dasein* ületab? Kas võib ütelda, et lõhet, mis viiks teda objektideni? Jällegi mitte, sest *Dasein* on olev olevate seas. Ta ületab seega olevad endid – nii need, mis on talle avatud, kui ka selle, mis on ta ise. Transtsendentsi kaudu saavutab *Dasein* oma määratluse kui “ise”; samuti teiste olevate määratluse kui “mitte-ise”. “Poleks olemasolemine oma olemuse põhja poolest transtsendeeriv (...), siis ei saaks ta ka olevasse ega ka endasse hoiduda.” (WM 115).

Mille suunas *Dasein* olevaid transtsendeerib? Seda nimetab Heidegger *maailmaks*. Kuna transtsendents on maailmas-olu, siis “maailma” mõiste on transtsendentsi juurde kuuluv *transtsendentaalne* võimalikkuse tingimus. Maailm pole siin mõistetud mitte tavapärasel tähendusel “kõigi asjade koguna” (natuuraalne maailm) ega ka inimühiskonna tähistajana (personaalne maailm), vaid *Dasein*’i eksistentsiaalse (ontoloogilise) elemendina, mis nimetab olemasolu suhet oleva tervikuga (WG 156). See oleva tervik võib olla mõistetud nii igapäevase omailmana (*Umwelt*), kuid ka “loodusena”, mis hõlmab käeesiseid olevaid.²¹ Põhimõtteliselt kirjeldab see inimolemise ette- ja ümberhaaravat mõistmislaadi, millelt “*Dasein* endale tähenduse annab ja milliste olevatega ja kuidas ta end selleks seostada saab” (WG 157). Selles mõttes *Dasein* “eksisteerib enese pärast” (*umwillen seiner*)²². “Maailm” kirjeldab olemasolu ontoloogilist struktuuri²³ ega tähenda seda, et maailm on midagi “subjektiivset”, sest eelnevalt oli juba mainitud, et nii “mina” kui ka

²¹ Sellisena mõistab maailma olemist näiteks Descartes, kellega Heidegger teravalt polemiseerib (SZ 95-101)

²² Tegu on hädapärase tõlkega, sest antud juhul on adekvaatset tõlkevastet väga raske leida. Olgu mainitud, et “mille pärast” on eristatud mille-jaoks’ist (*Wozu*). Seda näeme hiljem.

²³ See aspekt ei viita kuidagi solipsismile ega ka “subjekti isoleeritusele”, sest olemasolu struktuuri kuulub lahutamatu ka koos-olu. Pigem annab see mõista, et olemasolu mõistetakse siin hoolena, mis tähendab, et *Dasein* on alati nii hooldavas seostes olevatega kui ka hoolitsevas suhtes teistega (mis võib iseenesest hõlmata ka hoolimatust jne) ning eksisteerib maailmas kui *tähendustervikus*.

“subjekt” saavad oma tähenduse maailmalt. Olemasolu, transtsendentsi ja maailma seose võtab täpsemalt kokku järgnev lõik:

“Maailm kui olemasolu pärast'i kunatine tervik tuuakse tema enda läbi tema enda ette. See maailma enda-ette-toomine on olemasolu algupäraste võimalikkuste vallaheide²⁴, niivõrd kui ta peab oleva seas olevasse hoiduma. Maailma vallaheide on aga, samuti nagu ta vallaheidetud iseäraliselt ei haara, ka alati vallaheidetud maailma *üleheide* (*Überwurf*) üle olevate. Eelkäiv üleheide võimaldab alles, et olevad kui sellised end ilmsusse toovad (*Offenbaren*). See üleheitva vallaheitmise toimumine, kus olemasolu end ajastab, on maailmas-olu. “Olemasolu transtsendeerib” tähendab: see on oma olemuselt *maailmakujundav* (*weltbildend*), ning “kujundav” mitmes mõttes, et ta laseb maailmal toimuda, millega maailm end algupärases vaates (pildis) annab, mis iseäraliselt ei haara, küll aga toimib kõigi ilmsusse tulnud olevate jaoks ees-kujuna (*Vor-bild*), mille alla kunatine olemasolu ise kuulub.” (WG 158).

Transtsendents kuulub eksistentsi juurde selle võimalikkusena ning võimaldajana ja tähendab olemise ja oleva avatust nende *diferentsis* (GA 27: 210-211). Olemasolu on transtsendeeriv, sest ta ületab olevaid tervikuna nende olemise suunas (GA 27: 306). Ontoloogiline transtsendents võimaldab ontilise transtsendentsi. Maailm on see horisont, millelt olemasolu oma võimalusi valla heidab.

2. 3. 1 Eksistents ja maailmas-olu

Dasein mõistab iseennast ja olemist üldse maailma kaudu. Olemine “ületab” igasuguse tema kohta käiva määratluse; olemine on transtsendents, mis määratlusi võimaldab. Igasugune olemise avatuse kohta käiv teadmine on transtsendentaalne tõde. *Dasein*'i transtsendentne olemine on väljapaistev sellepärast, et see võimaldab üksildumist: selle oleva olemine on alati “minu” (SZ 41), mida võiks mõista nii, et sinna kuulub alati “ise”. Alati-minu-enese-olemist tähistab Heidegger mõistega “minuomasus” (*Jemeinigkeit*), mille vastandina võiks näha “avalikku mina” kui *Man*'i.

²⁴ Vallaheitmine või visand (*Entwurf*) on *mõistmise* kui eksistentsiaali juurde kuuluv eksistentsiaal, mille kaudu olemasolule on olemine ja olevad avatud või ka see, mille kaudu olemasolu eksisteerib kui olemise ja olevate avatus.

Kui eksistents on mõistetav esmalt kui et-olu ja kuidas-olu, vastandatuna metafüüsilisele mis-olu'le, siis mõistetega "ise" või "mina" kätkeb *Dasein* endas kes'i (Beitr: 303), mis on andnud alust paljudeks arusaamatusteks, kaasa arvatud Sartre'i subjektivistlik Heideggeri-interpretatsioon. See tipneb sellega, et *Dasein*'i nähakse subjektina ning päristist ja ebapäristist olemisviisi moraalsete valikutena. Järgnevalt peaks saama selgemaks, mida tähendavad Heideggeri "kes" ja "ise".

Kõigepealt tuleks täpsemalt selgitada maailmas-olu kui *Dasein*'i alusstruktuuri. See koosneb kolmest lahutamatu "komponendist": maailmast, sees-olust ja olevast, kelle olemisviis on maailmas-olu (ise).

Niisiis kuulub maailmas-olu juurde lisaks maailmale veel teinegi konstutiivne moment – *sees-olu*. See ei viita ruumilistele suhetele, vaid algselt juures-olule ja tuttav-olule, ka harjumuspärasusele ja iseenesestmõistetavusele, olles samal ajal ontiliste ruumiliste suhete võimalikkuse tingimuseks.²⁵ Mille juures ollakse ja millega ollakse tuttav? Esmalt kõige sellega, millega me puutume kokku igapäevastes talitustes. Talitamine (*Besorgen*) on üks sees-olu viise. Ühes mõttes tähendab sees-olu *Dasein*'i alatist *enesest-väljas-olu* ehk suunatud-olu maailmasisestele olevatele. Sees-olu on eksistentsiaal ning tähendab tuttav-olu, harjumuspärasust, asutsemist tuttavate asjade juures (*wohnen bei...*). Juures-olu (*Sein bei*) on eksistentsiaal, mille põhjab sees-olu ning mis eristub käeesiste olevate "seespidisusest" (*Inwendigkeit*) ja nende omavahelistest suhetest. Juures-olu on *Dasein*'i *heidetus* maailmasse. *Dasein* (eksistentsilt mõelduna) seevastu pole kunagi käeesine; tema *faktilisust* saab mõista ainult heidetusest: juures-olu on *juba* maailmas-olu. Juures-olust (sees-olust) rääkides viitab Heidegger *Dasein*'i *faktilisusele* (SZ 56), mis omakorda näitab end igapäevaselt talitavates (*Besorgen*) suhetes olevatega. Talitamine on samuti maailmas-olu kirjeldav eksistentsiaal (SZ 54-62).

Heidegger kirjeldab maailma peamiselt kolmes tähenduses. Esiteks, "maailma" (rõhutatult jutumärkides) kui tavaarusaama järgi ontiliste esemete kogumit. Neid esemeid nimetab Heidegger (käepärasteks ja käeesisteks) *maailmasisesteks* olevateks. *Loodus* on taolist laadi olevate ontoloogilis-kategoriaalne piirmõiste ning *reaalsus* on traditsiooniliselt

²⁵ Sees-olu hõlmab ruumilisi suhteid avavaid või ka "ruumistavaid" eksistentsiaale *Ent-fernung* ja *Ausrichtung*, mille kohta võib täpsemalt lugeda "Olemise ja aja" lehekülgedelt 104-112.

mõistetuna käeesiste olevate kogum (kuigi hõlmab mõnes tähenduses ka käepäraseid olevaid (SZ 211)). Teiseks, maailm, mille “sees” faktiline *Dasein* elab. See tähendus on samuti ontiline määratlus, kuid ainult *Dasein*'i kohta käiv, viidates *omailmale*. Kolmandaks, maailm kui eksistentsiaal, mis kirjeldab *Dasein*'i olemisviisi.

Maailmas-olu ontiliselt vahetuim vorm on igapäevane *omailm*, kus *Dasein* käepäraste olevatega ehk riistadega talitavalt ja rehkendavalt ümber käib (*Umgang*). Riista konstitueerib selle funktsionaalne osutusseoste kogum ehk selleks-et (*Um-zu*) ning selle positsioon riistatervikus, mille avab mõistev *Umsicht*. Teiselt poolt kuulub riista juurde mille-jaoks (*Wozu*), mis viitab riistaga tehtavale tööle ja eesmärkidele. *Käideldus* (*Bewandtnis*) kui osutusseoste kogum määratleb käepärase riista olemisviisi. Teatud silmatorkava ja pealetükkiva tõrkumise korral näitab end riista maailmapärasus, täpsemalt tematiseerub *omailm* koos riista funktsioonide ja osutusseostega. Osutusseoste katkedes nähtub riist käeesisena (SZ 64-87). Käepäraste ja käeesiste olevate vahel on mitmeid “vahepealseid” olevate olemisviise, sest Heidegger mainib veel, et olevate olemisviis ei piirdu nende kahega, vaid on veel midagi, mis lisaks nimetatuile “esineb”.

Primaarne mille-jaoks on *Dasein*'i ise. See tähendab, et tööd ja eesmärgid viitavad *Dasein*'ile, mille või kelle pärast eesmärke seatakse ja tööd tehakse. *Dasein* on olev, kellel pole enam kohta käidelduses. Ta hoolitseb enese olemise eest – tema olemise viis on mille-pärast (*Worum-willen*), mis laseb riistad nende käideldavuses “vabaks”, s.t *Dasein* on ka käepäraste olevate mõistev avatus. Mille-pärast kuulub juba maailma. *Dasein*'i mille-pärast on igasuguse mille-jaoks' i eeltingimus. Maailm (täpsemalt “kodune” maailm *omailmana*) ongi olevate kohata laskmine nende käidelduses, millesse on juba kätketud *Dasein*'i mõistev ümbervaatav mille-jaoks. *Dasein* laseb end maailmalt juhatada ja interpreteerib enese võimalusi maailma kaudu, mida ta on juba mõistnud. Maailmal kui käideldavusel on juhatav ja tähenduslik iseloom. Õigemini maailm ongi tähenduslik tervik ning tähenduslikkus kuulub seega juba *Dasein*'i struktuuri (SZ 87).

Seega võib ütelda, et maailm, mille avatuses *Dasein* viibib, ei ole “neutraalne asjade tervik”, vaid kuna *Dasein* ise on “mille-pärast” ehk *hool* ja maailmas-olu konstitueerib tema olemisviisi, siis on ka maailm esmalt riistapäraste olevate osutusseoste tervik. Eksistents on hooldav mille-pärast. Selle aspektiga eristub Heideggeri mõtlemine päris kindalsti Jaspersi filosoofiast ja tema “maailmast”, kuid siin on aspekte, mida Sartre enda filosoofiasse

sobitab. Nimelt on ka Sartre'i "maailm" alati tähenduslik ning mille-jaoks võiks samuti ka sinna kuuluda. Maailm kui fenomen heideggerlikus tähenduses jääb ometi Sartre'i käsitluse alt välja.

Käepäraste ja juba lühidalt kirjeldatud käesiste olevate "maailmad" on ontoloogilis-kategoriaalsed maailmad, mis eeldavad eksistentsiaal-ontoloogilist *Dasein*'i "maailmalikkust" (SZ 86). Transtsendents on maailmas-olu ja see horisont, millelt olemasolu olevaid ületab, on maailm. Transtsendentsi juurde kuuluvad maailma avatuse viisid, milles on antud erinavat laadi olevad nende eripärastes olemisviisides.

2. 3. 2 Eksistents ja koos-olu

Olemasolu meelevaldne nägemine isoleeritud esemena on tekitanud metafüüsika ajaloos mitmeid tunnetusteoreetilisi probleeme, näiteks solipsismi küsimuse. Seda võib kohata ka Sartre'i juures. Heideggeril on *Dasein*'i "kes" alles küsimuse all: mida tähendavad sõnad "mina" ja "ise"? Transtsendentsist rääkides selgus, et maailmas-olu on isesuse võimalikkuse tingimus ning seejuures ka eksistentsi avatus. Sama võib ütelda ka koos-olu kohta. Täpsemalt, maailmas-olu ongi alati olemine koos-maailmas ning sees-olu on alati koos-olu (eksistentsiaal-ontoloogilises mõttes), sest teised on maailmas alati "kohal" (SZ 116) ja "aitavad" maailma mõista- tõlgendada, isegi siis, kui ma olen üksi. Koosolu avab ka teiste *Dasein*'ide olemise, mida tähistab mõiste "koos-olemasolu" (*MitDasein*) (SZ 118). *Dasein* leiab esmalt (*zunächst*) end maailmas toimetades ja teistega koos-olemasolu on samuti mõistetav maailmasiseste asjadega ümber käies. Koos-olemasolu saab mõistetavaks seeläbi, et *Dasein*'i eksistentsiaalne struktuur maailmas-oluna on ühtlasi koos-olu: teistega koos-olemasolu on minu koos-olu "vabaks laskmine" ja ainult selle kaudu võimalik. Hoolet määratletuna on *Dasein*'i suhe teiste omasugustega *hoolitsus* (*Fürsorge*) (SZ 121).

Igapäevane "ise" või "mina" on see, mis igapäevases koos-olus moodustub – *Man*, kui avalik-anonüümne "keegi", "igamees", mis dikteerib olemasolu igapäevase (*ebapäristise*) olemisviisi. *Man* on ontolises tähenduses mitte keegi (*Niemand*); see on *Dasein*'i enese juurde kuuluv eksistentsiaal, koos-olu igapäevane vorm, mis konstitueerib igapäevase maailma ja sellega maailmas-olu tervikuna. Heidegger loetleb mitmeid karakteristikuid, mis seda olemisviisi iseloomustavad (SZ 126-130). Näiteks tavaliselt me

“teame” ju asjadest seda, mida meile “räägitakse”, ilma et me ise sinna väga süveneksime. Üheks avaliku elu aspektiks ongi pealiskaudsus nimetatud tähenduses (SZ 169-170). Mõnevõrra sarnanevad need aspektid nendega, mida Jaspers kirjeldab oma “Aja vaimses situatsioonis” ning see on ka osa, kust on kõige enam otsitud Heideggeri eetikat. Kas see on ka õigustatud, jäägu lahtiseks.

Ebapäristine mina on see, millega *Dasein* on tavaliselt tuttav ning mille kaudu on ta päristisest minast ära lõigatud. Siin pole ajalist järgnevust selles mõttes, et alguses oli *Dasein* päristiselt ja hiljem iseendast “langenuna”. Päristisus ja ebapäristisus on *Dasein*'i võrdalgupärasead *võimalikkused*. Tähelepanuväärne moment siinjuures on see, et kuna *Dasein* tuletab enamasti oma igapäevase olemise tõlgenduse (ja seejuures olemise mõtte üldse) ebapäristisest koos-olust, kuid igapäevane olemine on esmalt ja enamasti riistadega talitamine, siis ometi võib ütelda, et ebapäristine koos-olu soodustab olemise ja olevate mõistmist käeesisuselt (SZ 130). Seega saab ju ütelda, et ebapäristine olemisviis “ei soosi” olevate “õiget esitust”, *Dasein*'i enesemõistmist ega ka tegelikult eksistentsiaal-ontoloogilist interpretatsiooni, mis ei tõlgendaks olemist ega ka olevate olemist harjumuslikult käeesisuselt.

3. 4 Eksistentsi võimalikkused

Hilisemale Heideggerile kuulub krüptiline lause: “Olemine kui hooliv võim(e) on võim-alik”²⁶ (BH 316). Ja lisab, et olemine on “hooliva võime vaikne jõud”. Mis mõttes võimalik? Selles mõttes, et olemine laseb olla ja hoiab olevaid nende olemuses. Tähtis on aga siinkohal see, et võimalikkus pole siin vastandatud tegelikkusele kui metafüüsiline potentsiaalsus aktuaalsusele või ka essents eksistentsile, vaid tähendab midagi muud. Sellega distantseerib Heidegger ennast nii olemusfilosoofiast kui ka Sartre'i eksistentsialismist (BH, GA 24).

Transtsendentsi osas oli juttu, et transtsendents maailmas-oluna on olemasolu võimalikkuste vallaheidetus. Mida on siin mõeldud võimalikkuste²⁷ all? Esiteks, kuna

²⁶ *Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das Mög-liche*

²⁷ “Võimalikkuste” all olen pidanud silmas olemasolu eksistentsiaalset struktuuri, “võimaluste” all aga ontilisi

eksistentsi olemine on alati minu, siis on selle võimalikkused minu võimalikkused. Eksistentsi kui maailmas-olu iseloomustab minuomasus (*Jemeinigkeit*). Teiseks, kuna *Dasein*'i olemus²⁸ on tema eksistentsis, siis on need võimalikkused talle väga omased. Täpsemalt: “*Dasein* on alati oma võimalikkus ja ta ei “oma” neid lihtsalt käesistena” (SZ 42). Eksistents on võimalik-olu ja sellepärast on eksistentsiaalne analüüs olemasolu võimalikkuste ehk *eksistentsiaalide* avamine. Eksistentsiaamid on olla-võimise viisid. Olemasolu eksistentsi struktuuri ehk eksistentsiaalsuse moodustavad eksistentsiaamid (SZ 44). See on mõiste “eksistents” esialgsem ja *laiem tähendus*, kuid hiljem näeme, et “eksistentsi” mõiste saab Heideggeril ka kitsama piiratluse.

Mõistagi pole *Dasein*'i võimalikkused võimalused selles mõttes, et nende vahel saaks valida või neid ignoreerida. Siiani on eksistentsiaalidena käsitluse all maailmas-olu ja sees-olu, mida *Dasein* alati juba on ning sees-olu on siiani vaadeldud eelontoloogilisest vaatepunktist. Nüüd püüame pilku saada sees-olu tervikuna.

Maailmas-olu kui transtsendents kätkeb endas eksistentsiaalina sees-olu kui suunatud-olu maailmasisestele olevatele. *Dasein* on sees-oluna olemise ja olevate avatus, *Da* tähendab “seal”, viidates avatud-olule. *Da* viitab eksistentsi ja olemise “lähedusele” kui nende kokkukuuluvusele (Kettering 1987: 119). *Dasein* on *Sein im Da*. “Olemasolu on oma avatus” ja “olemine, millega sel oleval on oma olemises tegemist, on, olla oma *Da* (SZ 133). Olemasolu võimalikkused konstitueerivad selle avatuse kui *Erschlossenheit*'i. Need moodustavad eksistentsi, kui selle, mis *Dasein* ise on. Maailmas-olu oli samuti eksistentsiaal, kuid seda teistsuguses mõttes, sest see tähendas ka maailmasiseste ehk mitte-eksistentsipäraste olevate avatust.

2. 4. 1 Leidumus

Dasein on alati ühel või teisel moel *häälestunud*. Häälestus või *leidumus* toob ilmsusesse selle, “kuidas midagi on ja olla saab” (SZ 134). Seda “et on’i”, kus *Dasein* end leiab (*sich findet*), nimetab Heidegger olemasolu *faktilisuseks* või ka *heidetuseks*. Olemasolu

võimalusi.

²⁸ Tuleks tähele panna, et “olemuse” mõistet on siin kasutatud justkui abimõistena mis ei viita eestleitavale võimaluste kogumile, mis omakorda vastanduks näiteks aktuaalsusele.

on maailma heidetud ja ta ei ole seda ise valinud. Leidumus ei ava heidetust kui käeesist fakti ning seetõttu ei tähenda faktilist “teadmist”, vaid leidumuses on *Dasein* juba iseenese “ees”, s.t ta leiab end ikka ja jälle eest juba häälestununa. Näiteks, soovides tuju²⁹ taltsutada, oleme ise juba tujus. See on võimalik ainult seeläbi, et “häälestus on alati juba maailmas-olu tervikuna avanud ja teeb esmalt enese suunamise millelegi võimalikuks” (SZ 137). Leidumus konstitueerib maailma, mis omakorda laseb maailmasiseseid olevaid “iga päev erinevalt” kohata. Leidumuses leiab *Dasein* nii iseennast, kuid laseb ka olevaid kohata kui “minusse puutuvaina” (SZ 137). Näiteks hirm toob kardetava mulle lähemale ning avab *Dasein*'i iseendale oma “sealsuses”. Juba hooldav-talitiv tegevus kätkeb endas ümbervaadet olevaile kui võimaliku ohu ja allumatuse allikaile (SZ 140-142). Selle vaate põhjab leidumus, mis kogeb asju minusse puutuvaina. Leidumus on üks olulisemaid olemise avatuse (kui sees-olu) eksistentsiaalseid viise *Dasein*'i võimalikkusena.

2. 4. 2 Mõistmine

Teise eksistentsiaalina nimetab Heidegger mõistmist. “Eksistentsi” mõistet silmas pidades on sellel “Olemises ja ajas” kõige suurem tähtsus. *Dasein* on alati mõistev, mõistes tähendustervikult (maailmalt) olemist, iseennast, teisi ja olevaid nende olemisviis. “Mõistmises asub eksistentsiaalselt olemasolu olemisviis olla-võimiseks (*Seinkönnen*). Olemasolu pole lihtsalt käeesine, millel on veel omadus veel midagi suuta, vaid ta on primaarselt võimalik-olu. Olemasolu on alati see, mida ta olla võib ja kuidas ta oma võimalikkus on.” (SZ 143). “*Dasein* on heidetud võimalikkus” (SZ 144), ning (viidates Sartre'ile) võimalikkused ei vastandu *eksistentia*'le kui potentsiaalsus aktuaalsusele (BH 316-317), vaid kirjaldavad olemasolu olemist. Seevastu mõistetakse käeesiste olevate “loogiliste” võimalustena tavaliselt seda, mis pole “veel” tegelik ja mitte “alati” paratamatu ning sellisena mõistetud võimalused asetuvad ontoloogiliselt madalamale hierarhiale tegelikkuse ja paratamatuse suhtes (SZ 143).

Mõistmine, sarnaselt leidumusega “annab vabaks”, “heidab valla” (*Entwurf*) ehk avab maailmasiseselt kohatavad olevad neile iseloomulikus olemisviisis. Vallaheidetus

²⁹ Tuju kui ontilise nähtuse põhjab leidumus. Leidumust on maailmas-olu avatuse viis, mitte selle pelk “omadus”.

kuulub eksistentsiaalina mõistmise juurde, mõistmisel on “visandlik” iseloom. Mõistva vallaheidetuse puhul pole tegu niinimetatud “ontiliste” või ka eksistentsiliste projektide või plaanidega või “konkreetsete võimalustega”, vaid “vallaheidetus heidab võimaluse kui võimaluse enda ette ja laseb sellisena olla” (SZ 145). See tähendab, et mõistmine enamasti ei tematiseeri oma võimalikkusi, vaid ta ise on oma võimalikkused.³⁰ Võimalikkused kaotaksid oma iseloomu, kui nad muutuksid “aktuaalseteks”.

Visandav esile-toov või nähtavaks tegev iseloom (*Sicht*) laseb olevaid ja teisi *Dasein*'e kohata nii nagu need end näitavad, s.t mõistmine on olemise-olevate avatus. Olevate mõistmine eeldab nii oleva totaalsuse (“maailma”) kui ka olemise mõistmist. *Dasein* on maailma kui tähenduslikku tervikut ette-kujundav ning seda *päristisel* või ka *ebapäristisel* (enda-pärasel või mitte-enda-pärasel) viisil.

Dasein visandab oma võimalikkusi seetõttu, et ta on ise enese olla-võimine (mõistmine). Kultiveeritud ja väljaarendatud mõistmine on *tõlgendus* ja juba ümbervaatavalt omailmas talitades mõistab ja tõlgendab *Dasein* eelpredikatiivselt midagi *kui* midagi. Tõlgenduse kui-struktuur on aprioorne ja seega ei “lisandu” hiljem kogemusele kui käeesiste esmete kogule, vaid mõistab riistu kui “algupäraselt antud olevaid” vastavalt oma aprioorsele tõgendus-struktuurile.³¹ Oleva on *mõte* (*Sinn*) siis, kui ta tuleb mõistmisesse; mõte on see, “kus” millegi mõistetavus end hoiab ning kätkeb endas seega juba mõistmise eel-struktuuri ning kui-struktuuri. (SZ 148-151). Mõte kui mõistmise formaalne võrgustik on eksistentsiaal ning *Dasein* on olev, kes saab seda võrgustikku “täita”.³²

Mõttelt saab midagi mõistetavaks *kui* midagi: etteviipavalt võib öelda, et aja horisondilt saab olemine mõistetavaks *kui* olemine. See on formaal-eksistentsiaalne rest, millelt avatus saab mõistetavaks. Avatus on alati mõtte avatus. Mõtet ei liigenda algupäraselt

³⁰ Heidegger viitab sellega seose veel vanale “loosungile”: saa selleks, kes sa oled! Ja tõepoolest, oma võimalikkusteks “saamine” on seotud otseselt päristise olemisviisiga, aga mitte kuidagi niimoodi, et päristine olemisviis oleks reeglite kogum, kuidas “eetiliselt” tegutseda, vaid päristine olemisviis on eelõige iseenda “vabaks andmine oma võimalik-olus”.

³¹ Riist kuulub osutustervikusse, mis peab juba olema sellelt mõistetud ehk eel-omatud (või: visandatud riistaterviku “suunas”). Samuti kuulub mõistmise eel-struktuuri eel-vaade, mis eel-omatut kindlapiirilisel tõlgendab ja eel-mõiste, mis olevaid kontseptuaalselt määratleb. Eel-omamises juba mõistetud riist ei pea selleks, et saada mõistetud, olema objektiks tehtud ega tematiseeritud; samuti ei pea ta olema otsustuse objekt. Otsustus juba eeldab mõistmise eel-struktuuri. Kui eel-vaade siiski soovib riista käeesisena näha ja otsustuse objektiks teha, jääb sellega riista käepärasus varjatuks. Olevat ei mõisteta enam käidelduse tervikult (funktsioonilt) ega omailma tähenduslikelt osutusseostelt ning sellega modifitseerub mõistmise kui-struktuur. “Hermeneutiline kui” kui algupärane omailmas “ümbervaatav kui” muutub uniformseks apofantiliseks kui’ks (ütluste ja otsustuste kui’ks) (SZ 148-160).

³² Heidegger ütleb ka, et “ainult *Dasein* saab seega mõttekas või mõttetu olla” (SZ 151).

mitte tõlgendus, vaid *kõne*, mida pole võimalik siinkohal pikemalt käsitleda. See rest pole aga midagi muud kui maailm. Formaalne sellepärast, et ta on mõeldud kõiki võimalikke ja konkreetseid osutusseoseid sisaldavana.

Konkreetselt eksisteerivana on mõte seevastu konkreetne visandav-heidetud osutusseoste tervik või ka tähendustervik (Herrmann: 127). Avatus on alati maailmas-olu avatus, kätkedes endas nii eksistentsi juures-olu võimalusi kui ka maailma avatust, millelt eksistents end mõistab (Herrmann: 118). *Kõne* liigendab heidetud-visandaval moel eksistentsi täide viies mõtet. Tähendustervik on liigendatud mõte. See tähendab, et maailmas-olu avatus on alati juba liigendatud (Herrmann: 120). Sellest tulenevad omakorda spetsiifilised tõlgendavad liigendused, mis tõlgendavad nii maailma üldse kui ka eksistentsi enesepärast olemisviisi (seega mõtet teises, derivatiivses tähenduses).

“Igas maailmamõistmises on eksistents kaasmõistetud ja vastupidi.” (SZ 152). Mõistmine liigub selles mõttes ringis ja pole säärasena välditav. Eksistents kui valla-heitev mõistmine on enesest-väljas-oluna ja transtsendeerivana ise ringja iseloomuga. Ring kuulub hoole struktuuri (SZ 315). Seega ka käesolev eksistentsiaal-ontoloogiline analüüs peab olema kantud teatud formaalsest eksistentsi mõistmisest.

Maailmas-olu on samuti eksistentsiaal, nagu mõistmine ja leidumuski, kuid mitte samasugusel viisil kui olemasolu *Da* ehk sees-olu struktuurimomendid. Maailm kui tähenduslik tervik pole identne visandava heidetusega (Herrmann: 60). Viimasel juhul on *Dasein* enesele avatud kui heidetud ja visandus; maailm aga on see, kuhu *Dasein* on heidetud ja millelt ta oma võimalikkusi visandab. Kuigi maailm on avatud visandavalt ja leidumuse kaudu, ei tähenda see, et ta oleks subjektiivne (ega ka objektiivne).

2. 4. 4 Langemus

Enamasti toimub *kõne* igapäevasel ja ebapäristisel viisil – lobana (*Gerede*), millele on omased kindlad karakteristikud (vt. SZ 167-170). Tähtis on aga see, et igapäevane avalik koos-olu on mitmes mõttes varjava iseloomuga: esmalt, varjatuks jäävad maailmasisesed olevad ise, sest me rahuldume ju enamasti sellega, millest lobisetakse (SZ 169). Teiseks jääb varjatuks mõistagi olemasolu päristine “ise” ning sellelt lähtuvalt ka päristine koos-olu.

Teisisõnu, *Dasein* ei näe end igapäevaselt oma võimalikkustelt. Kolmandaks, kuna olevaid mõistetakse nii nagu need pealiskaudsel jälgimisel “välja näevad” ja uudishimulikul vaatlejale aina uusi vaateid pakuvad, siis sellega jääb varjatuks olemine kui selline ning olemist mõistetakse eelkõige käeesisusena. Sellepärast ütleb Heidegger, et olemasolu faktilisuse juurde kuulub olemuslikult varjatus, mis pole “absoluutne varjatus” mitte-olemisena, vaid fenomeni paiste (*Schein*) (SZ 222). Kokkuvõttes nimetab Heidegger olemasolu ebapäristist olemisviisi *langemuseks*. Langemust võiks mõista kui *alati* äralangemist iseenese võimalik-olu juurest maailmasiseste “tegelike” olevate ja avaliku elu juurde (SZ 175).

Langemus, sarnaselt koos-olule, peegeldub igas eksistentsiaalis ja igal olemasolu võimalikkusel on ebapäristine “väljund”. Langemus on ise ebapäristisus, sest päristist langemust ei saa olla. Päristisus ja ebapäristisus on ise olemasolu võimalikkused, mida on *Dasein* kas ise valinud või neisse sattunud või ka neisse juba kasvanud.

2. 5 Eksistents ja eimiski

Ebapäristine olemisviis on endast-langenuna teisisõnu mitte-ise-olu ning see *mitte-olemine* on olemasolu “positiivne võimalikkus” (SZ 176). Mida see tähendab? Esmalt seda, et *Dasein* võõrandub iseendast; langemus on võrgutav ja rahustav, jättes *Dasein*'i oma ebapäristisusesse kinni (vt SZ 177-178). Langemus juures-oluna on avatuse viis, mis jätab *Dasein*'i iseenesele varjatuks. Seega ei tähenda see “mitteolemine” olematust absoluutses mõttes, vaid igapäevaselt nähtuna justkui nähtumust (*Erscheinung*), mis jätab küll midagi varjule, kuid on siiski olemise nähtumus. *Dasein* on *ebatõde*. Avaliku “minana” on *Dasein* “mitte keegi” – tema olemisviisi dikteerib *Man* ning sellepärast saab Heidegger ütelda, et “olev, mis me ise alati oleme, on ontoloogiliselt kaugeim” (SZ 311).

Eksistents ei vastandu kuidagi langemusele, sest viimane on olemasolu üks eksistentsiaalseid viise ehk võimalikkusi. Ka heidetus ei “vastandu” eksistentsile, sest heidetus tähendab ju seda, et olemasolu viibib, “*niikaua*, kui ta on, heites”, mis heidab teda ebapäristisuse keerisesse (SZ 179).

Niisiis on olemasolu esiteks iseenese mitte-olemine ebapäristisuse tähenduses. Kui Heidegger soovib olemasolu struktuuri pilku saada *tervikuna*, siis viib see küsimus teda ühe

väljapaistva baasleidumuse juurde, mis selle peaks avama. Selleks on *äng* (*Angst*). Siin nähtub teatav sarnasus Jaspersiga, kelle järgi eksistents avaldub puhtaimal kujul teatud laadi piirsituatsioonides.³³ Kuna tegu on eksistentsiaal-ontoloogilise fenomeniga ehk eksistentsi võimalikkusega, mis eristub ontilisest hirmust ja põhjab selle (SZ 186), siis pole ka selle esemeks, mille ees ängi tuntakse, mitte üksikolev või mõni ontiline nähtus. Ängi “objekt” on “täiesti määratlemata”. See, “mille ees on äng, on maailmas-olu kui selline” (SZ 186). “Ähvardavat ontilises mõttes *pole kusagil* ning seetõttu avab äng *eimiski* kui mitte-millegi (SZ 186). See ei tähenda, et ta avab maailma kui konkreetse tähendusterviku, vaid selle *võimalikkuse* ehk transtsendentsi või ka: maailma maailmalikkuse ehk maailma algupärasest tähenduses (SZ 187).

“Äng pole ainult millegi ees, vaid leidumusena samuti *millegi pärast*. See, mille pärast äng ängistub, pole üks *kindel* olemasolu olemisviis või võimalus. Ähvardus on alati määratlemata ja ei võimalda sellepärast sellel või tollel faktilisel konkreetset olemisvõimalusel ähvardavana sisse tungida. See, mille pärast äng ängistub, on maailmas-olu ise. Ängis kaob maailmne käeesine, maailmasisene olev üldse. “Maailm” ei suuda enam midagi pakkuda, samuti teistega koos-olemasolu. Äng võtab nii olemasolult võimaluse langemise end “maailmalt” ja avalikult tõlgitsuselt mõista. Ta heidab olemasolu tagasi selle juurde, mille pärast ta ängistub, tema päristise maailmas-olla-võimise juurde. Äng üksildab olemasolu temale omaseimale maailmas-olule, mis mõistvana olemuslikult end oma võimalikkustelt visandab [...] Äng avab olemasolus olemise omaseima olla-võimise poole, see tähendab vabaolemist vabaduseks end-ise-valida ja haarata. Äng toob olemasolu oma millekski-vabaolemise ette oma olemise päristisuse kui võimalikkuse, mida ta alati ise juba on.”(SZ 188).

Äng avab seega *eimiski* kui mitte-olemise mitte-oleva tähenduses (olevate negatsiooni mõttes) ning teisest küljest kui mitte-tuttav-olu tähenduses, sest igapäevaste maailmsete asjade ja avaliku igamehe diktaadi kadudes satub olemasolu silmitsi millegi võõraga, mida ta alati ometi ise on. Mis ta on ise? Maailmas-olu, mille eksistentsiaalsesse struktuuri (laimemas mõttes) kuuluvad eksistentsiaalsus (kitsamas mõttes, olemismõistmisena), faktilisus ja langemus (SZ 191).

Olemine pole olevate omadus, vaid midagi, mille kaudu tulevad olevad mõistmisesse. Ainult olevate kaudu ei saa seletada, miks me mõistame nende olemust nii

³³ Heidegger viitab isegi otsesõnu (kuid siiski jutumärkides) “piirsituatsioonidele” lehekülgedel 308 ja 349.

nagu me mõistame. Kuigi olemise mõistmine määratleb aprioorset selle, kuidas me olevaid mõistame, manifesteerib olemine end ka ise (kui olemine ja mitte eimiski). Seda kõigepealt ängis, mis avab mitteolemise.

Mitteolemise temaatikaga on minu tähelepanu alla kuuluvatest tekstidest tegelenud eksplitsiitsemalt veel loeng “Mis on metafüüsika?” (WM 1929). Küsides tavakeeles levinud mõiste “eimiski” (*Nichts*) tähenduse järele, jõuab Heidegger järelduseni, et eimiski on midagi algupärasemat kui “ei” ja eitamine ning põhinevad esimesel. “Eimiski on täielik oleva kõiksuse eitamine. Kas pole see eimiski karakteristik viimaks mitte vihje selles suunas, kust eimiskit kohata võib?” (WM 109). Põhileidumuseks, mis oleva terviku avab, on jälle õõvastav äng: “Me ei saa öelda, mille ees õudne on. Tervikuna on õudne. Kõik asjad ja me ise vajuvad ükskõiksusse. Seda mitte pelga kaotsimineku mõttes, vaid need pöörduvad meie juurde kõrvalenihutamises kui sellises.”(WM 111-112). Äng on eimiski ees ja selle pärast, mis avaldub oleva tervikut “kõrvale nihutades”, kuid siiski sellega koos. Seega “poleb” eimiski juba *enne* ratsionaalset eitust. Olemasolu ise on “sissehoitus eimiskisse” (WM 113), millelt saab “maailm” kui oleva tervik mõistetavaks. Olemiselt ja eimiskilt saab mõistetavaks see, mis on ja mis ei ole, kuigi me tematiseerime seda harva, sest me oleme algelt ja enamasti oleva lummuses.³⁴ Kuna eksistents on siiski alati olemist mõistev ja olevaid transtsendeeriv, siis kuulub ka eimiski avatus eksistentsi enese juurde. Eimiski ei tähenda siin mitteolemist absoluutses mõttes, vaid pigem olemist kui mitte-olevaid, mille kaudu saavad olevad mõistetavaks (GA 27: 392).³⁵

Äng avab maailma kui maailma: ta lähtub maailmast ja on ängistav maailma pärast. *Dasein* seisab silmitsi oma päristise võimalikkusega maailmas olla, äng “eraldab” *Dasein*’i iseeneseks, kes on oma võimalik-olu (*Möglichkeitsein*) ehk võimalikkuste olemine. Äng avab ka *Dasein*’i vabaduse kui võimalikkuse end valida.

Kuna leidumus on faktiline eksistentsiaal ja äng on alusleidumus, siis on ängil eksistentsiaalne tähendus: ta määratleb alati juba latentselt maailmas-olu, mitte pole ainult pelgalt ontiline sündmus või fakt, kuigi äng on ka seda. Sellepärast ei saa kirjeldada

³⁴ Ka antiikne metafüüsika tegeleb Heideggeri järgi enamasti olevatega ja kuna olevaid “vormib” olevateks nende olemus (*eidos*), siis mitte-olevaks peeti vormitut mateeriat (WM 119).

³⁵ Hilisem Heidegger laseb mõista, et olematus kuulub olemise enda struktuuri: “Polev olemises on selle olemus, mida ma eimiskiks nimetan”(BH). Olemine poleb ja olemise ja eimiski kaudu saavad olevad mõistetavaks.

spetsiifilisi tingimusi, millal äng “tekib”, sest *Dasein* on äng. Kuigi igasugune leidumus on maailmas-olu kolme põhikomponendi avatus, siis äng on seda omaseid (päristisuse ja mittepäristisuse) võimalikkusi tematiseerival viisil, mis on teatud moel “sõltumatud” maailmasisestest olevatest, avades nende olevate mitteolemise. Äng on transtsendentaalne ja kõrgem meelestus just sellepärast, et ta avab määratlemata võimalikkused, mis *Dasein* ise on ning kus nähtub tema “eksistentsiaalne kodutus”.

Hiljem on Heidegger ängi kõrval kirjeldanud olemasolu silmapaistva alusleidumuseks, mis avab maailma tervikuna (mitte “konkreetsena”, vaid selle “maailmalikkuses” ehk avatuses koos *juurdepääsuga* olevatele) ja ühtlasi eraldab *Dasein*’i tema terviklikus ja lõplikus olemises, raskemeelset³⁶ igavust, mis põhjab ka filosoofia kui küsimise oleva terviku järele. Igavusel on selles seoses analoogne positsioon ängiga.

Võib ütelda, et siinkohal saab “eksistentsi” mõiste veidi *kitsama piiratluse*. Kui siiani oli Heidegger eksisteerivana kirjeldanud tihti olemasolu enda olemist tervikuna (“*Dasein* eksisteerib”), ehkki laiemas tähenduses sai eksistents olemasolult mõistetavaks, siis olemasolu struktuuri-uuringud näitasid, et kuigi ka langemus ja leidumus on olemise avatuse ehk eksistentsi (laiemas tähenduses) viisid selle võimalikkustena, tuleb lisaks “eksistentsi” mõistele ja selle mõiste kõrval nimetada olemasolu struktuurielementidena veel faktilisust ja langemust. “Eksistents” kitsamalt on aga “mõistmine”. See tendents süveneb seda enam, mida rohkem Heidegger hakkab lähenema olemasolu mõistmisele *ekstaatiliselt* aja kaudu. “Eksisteerima” tähendab siin hoolena alati juba “enese ees olemist” ja “väljasseismist olemises” (GA 9: 374) ning too “juba” viitab olemasolu faktilisusele. Heidegger ütleb veel olemasolu kohta, et “heidetuna on see eksistentsi heidetud” (SZ 276). Eksistents ja leidumus selles tähenduses kuuluvad alati kokku samapalju kui ekstaatiline tulevik ja minevik.³⁷ Ehkki eksistents kuulub võrdalgupäraselt olemasolu struktuuri koos teiste alusvõimalikkustega, ei väsi Heidegger rõhutamast, et *Dasein*’i olemus on tema eksistents (SZ 231).

Olemasolu eksisteerivana laiemas mõttes on olemist avav ning sellelt lähtuvalt saab ütelda, mis olevad on, kuidas nad on ja kas nad on. Või jäävad varjatuks. Langemus kui avatuse viis viitab ühtlasi sellele, et *Dasein* on võrdalgupäraselt nii tõde kui ka ebatõde

³⁶ Raskemeelsus pole siin psühholoogiline määratlus, vaid tähendab “ajaloo koorma üle võtmist” ja ka “algupärase küsimuste “taaskõlada laskmist”.

³⁷ Ajalisust mõistab Heidegger *Dasein*’i ekstaatiliselt olemisena, kus iga olemasolu struktuurielement leiab oma “koha” ja toimib “ajastavana”.

(paiste), mis laseb nii olevate, olemise, kuid ka inimese enda loomusel varjule jääda. Käände-eelne Heidegger lausub, et “tõde eksisteerib”(GA 27: 153). “Tõde” on avatus (*Erschlossenheit*), mis kätkeb endas ka oleva avatust (*Entdecktheit*), mis on omakorda eeldab esimest. Olevaid “hoitakse tões”. Tõde on juba visandav-heidetud tõde, milles *Dasein* omab kahte põhivõimalust: päristist (ehk algupärast avatust või ka *eksistentsi tõde*) ja ebapäristist olemisviisi. Viimane aspekt kirjeldab *Dasein*'i kui langemust, mis tähendab omakorda seda, et avatud-olu sisaldab eneses juba varjatust (SZ 220-221). Kui ühelt poolt on “tõde” olemasolu olemisviis ja selle avatus, siis teiselt poolt kõneleb Heidegger olemise ja olevate tõest üldse, mis esimest võimaldab, kuid siiski: “Kuna olemasolu on oma olemuselt transtsendentne, siis seetõttu on ontiline ja ontoloogiline tõde võimalik.” (GA 27: 210).

2. 5. 1 Eksistents ja surm

Temporaaselt horisondilt nähtuna on eksistents kui mõistev olla-võimine mitte-veel-olemine (SZ 233). Selle ees on alati midagi, mis ta “olla võib ja saab”. Näeme, Sartre tõlgendab hiljem Heideggeri tulevikudimensioonilist olla-võimist “valik-oluna”. Analoogselt kätkeb seniesitatud *Dasein*'i struktuur endas teisi ajalisi tähendusi. “Olemise ja aja” teise jao eesmärgiks on näidata, millisel viisil eksisteerib *Dasein* terviklikuna, ühtsena, päristisena ja ajalisena.

Surma avatuse kaudu saavutab olemasolu oma terviklikkuse ja lõplikkuse. See on eksistentsi äärmiseim võimalikkus, mis pole mõeldud kõrvaltvaataja pilgule antud “teiste surmana”, vaid olemasolu enese võimalikkusena, kus ilmneb olemasolu “minuomasus” (*Jemeinigkeit*).³⁸ Surm on “alati minu” (SZ 240) ning seda võimalikkusena, mis olemasolu on kui mitte-veel. Heidegger eristab *Dasein*'i võimalikkusi teiste (käepäraste ja käeesiste) olevate võimalustest kui “mitte-olemistest” (SZ 241-246). Kui olemasolu on iseene võimalikkusena mitte-veel, siis teiste olevate mitte-veel on see, mis neil on puudu ja mis neile lisandub, moodustades terviku ja võimaldab neid tervikuna kogeda (näiteks kui tuul puhub “poolkuult” pilve ja moodustub täiskuu) või kui nende mitte-veel neid ka määratleb, siis selles mõttes, et nende lõplikkus “viiakse täide” või need olevad “saavad valmis” (nagu

³⁸ Sarnaselt toimis eraldava ja piiritlevana ka äng, avades olemasolule tema enese võimalikkused.

õun) või need “lõpevad” käeesistena (nagu vihm). Olemasolu seevastu on alati juba oma lõpp kui võimalikkus (mitte-veel) olla iseenese mitte-olemine ja seega pole surm mingil juhul päristises mõttes “aktuaalne”. Eksistents on selles tähenduses enese-ees-seismise võimalikkus, mis *Dasein*'i alati juba määratleb.

Heidegger loetleb mitmeid karakteristikuid, mis surma kui äärmiseimat võimalikkust kirjeldavad.³⁹ Tähtis on see, et surm peegeldub omakorda igas eksistentsiaalis ning surma-poole-olemine võib samuti olla nii päristine kui ebapäristine (SZ 252-267).

Dasein'i äärmiseim võimalikkus on juba tema teistesse võimalikkustesse kätketud. Olemasolu on lõplik ja seetõttu on kõik tema võimalused samuti lõplikud. Enese-ees-olemine (mitte-veel) avab tema olemise enese lõpu poole (SZ 259). *Dasein* sureb pidevalt (surm on igal hetkel võimalik) ja faktiliselt. Surm on see, mis olemasolu “ees käib” ning surma “liginedes” ei muutu surm tegelikuks, vaid surma võimalikkus hoopis “suureneb” (SZ 262). Suureneb seega eksistentsi mitte-võimalikkuse võimalikkus, mis on samal ajal igasuguste (ontiliste) võimaluste aluseks. Olemasolu juurde käib seega võimalik mitte-olla-võimine (GA 27: 332).

Kuna surma-poole-olemise märkamises avaldub olemasolu omaseim ja silmapaistvaim võimalikkus, siis nähtub selles ka päristine eksistents ehk see, mis olemasolu päristiselt on. Mis ta on? Olla-võimine või võimalik-olu. Millal seda pilku saada? Siis, kui taanduvad igapäevased koos-olu vormid ja toimetused – ängis, mil nähtub, see “mille pärast” ängi tuntakse kogu terviklikkuses ja seega koos oma äärmiseima võimalikkusega. Surm on olemasolu enese võimalik *eimiski* kui lõplikke võimalusi võimaldav võimalikkus, mis on samal ajal võimalik-olu äärmiseima võimalikkusena võimaluste võimalik võimatus. Heidegger kirjutab: ”Mis on see “ei” rahutus? Me nimetame seda lõplikkuseks.”(GA 29/30: 8). Nii äng kui ka surma-poole-olemine on olemasolu eksistentsiaalsed võimalikkused, mis omakorda nõuavad, selleks, et nad märgatavaks saaksid, eksistentsilisi võimalusi, mis nad märgatavaks teeksid.

³⁹ Esmalt on surm olemasolule omaseim (*eigenste*), sest see on alati “minu” võimalikkus ega suhestu teistega. Sellisena saab olemasolu iseenesele nähtavaks päristisena. Teiseks, surm on silmapaistev, kuna ta on päristise minu võimalikkusena vaid ängis kohatav (SZ 251), kuid enamasti redutseeritud igamehe poolt “aktuaalseks sündmuseks”. Kolmandaks, surm on etteennustamatu “pidev oht” ja säärasena “igal hetkel võimalik”. Neljandaks on surm igal hetkel möödapääsmatu võimalikkus.

2. 6 Eksistents ja vabadus

Eksistentsifilosoofiat seostatakse tihti “vabaduse” mõistega. Kui Jaspersil oli eksistents “vabaduse ala”, mis polnud määratletav essentsialistlikult ning jäi väljaspoole kausaalset maailma, siis Sartre näeb vabadust inimese *valikuvabadusena* maailmas. Heidegger eristub aga mõlmast. Tavakeeles tähendab “vabadus” enamasti vabadust vabalt käituda, mis eeldab omakorda vastava isikuga vabadust. See eeldab jällegi, et mõningatel juhtudel pole isik vaba ja ei oma käitumisvabadust. Heidegger küsib küll ka isiku hoidumisviiside kohta, kuid uurib ennekõike vabaduse fundamentaalontoloogiaga seotud küsimusi, mis on allutatud tähtsaimale - küsimusele olemise järele.⁴⁰ Heidegger ise tunnistab oma hilisemates teostes, et kohati on tema olemasolu tõlgendus veel metafüüsiliselt “subjektivistlik” ja “individualistlik”, kuid pöördub siiski loomupäraselt algelt silmaspeetud olemisküsimuse poole tagasipöördumisega (Beit 295, Bes 322).

Olemasolu on “vabaks laskev” ja “vaba” on olev, mis on vabaks lastud. Vabadus laseb olevail olla. Olemasolu pole midagi muud kui avav vabaks laskmine. “Olemises ja ajas” kõneleb Heidegger esmalt käepäraste olevate vabaks laskmisest (SZ 85). See ei tähenda antud juhul seda, et olevad on algelt kuidagi seotud ja pärast vabastatud, vaid et olemasolu avab riistad nendele omases riistaseostes. Seega vabadus tähendab siin oleva avatust (*Entdecktheit*) ja olemasolu on selles mõttes “vabaks andev”. “Selle ettekäiv avamine, millele maailmasiseselt kohatavate vabaksandmine järgneb, pole midagi muud, kui mõistmine maailmalt, millega olemasolu (...) end alati juba seob.” (SZ 86). Vabadus on transtsendents ehk oleva ajaline avatus (WG 163-175), mis asetab olemasolu “kui olla-võimise tema võimalikkustesse” (WG 174). Heidegger määratleb vabadust kui transtsendentsi, maailmas-olu, “oleva olla laskmist”, “olemise tões seismist” (WW:188-190), kus saab selgeks, et vabadus pole eelkõige mitte midagi inimese juurde kuuluvat, vaid alles see, millelt “eksistents” saab määratluse.⁴¹ Seepärast saab Heidegger öelda: “Inimlik

⁴⁰ Vabadus saab mõistetavaks olemise avatuselt või täpsemalt: vabadus on olevate olemise ja nende mõistmise eeltingimus ja sellisena on näiteks kausaalsus üks mõistetav ainult vabaduse kaudu, mitte aga vastupidi (GA 31).

⁴¹ Kuna algelt on tegu antud 30ndate aastate alguses korduvalt peetud ettekandega, mil Heidegger hakkab lähenema “käändele”, siis on ka siin vihjeid sellele, et vabadust ei mõisteta olemasolu ajalise transtsendentsi kaudu, vaid pigem juba olemise tõest lähtudes. Siis kasutab Heidegger pigem juba “ek-sistentsi” mõistet.

vabadus ei tähenda enam vabadust kui inimese omadust, vaid vastpidi: inimene kui üks vabaduse võimalusi.” (GA 31: 135). Vabadus kuulub siin varjamatusse juurde ning olemise tõe unustus on ühtlasi ka ek-sisteeriva⁴² olemasolu vabaduse unustus või ka varjatus. Seega vabaduselt kui olemasolu transtsendentsilt saab võimalikuks eksistentsi vabadus (WG). Teisest küljest on eksistents ise transtsendeeriv, avav ja vabaks andev. Kui loengus “Aluse loomusest” on vabadus seotud veel olemasolu transtsendentsiga, siis juba “Tõe loomuses” on see mõistetud olemise varjamatuselt (vabadus ongi varjamatus), mida avab ek-sisteeriv olemasolu (WW 193). Tähtis on see, et kummalgi juhul pole tegu “inimliku valikuvabadusega”.

Heideggeri kasutab ka sõna “*insistents*”, mis tähendab olemise varjatust ja seega püsivust olevate juures (WW 196). “Olemises ja ajas” võiks sellele vastata langemus. Midagi avades jääb alati midagi varjule, olemasolu on “Tõe loomuses” kirjeldatuna ek-sisteerivana ühtlasi in-sisteeriv. Kuna tuttav-olu on maailma kui tähendusterviku üks karakteristikuid, siis võib seda ka teatavas mõttes vabaduse nähtumusena kirjeldada (Figal: 96-97), mis esmalt ja enamasti varjab algupärast fenomeni – vabadust ennast. Vahe on lihtsalt selles, kas lähtutakse vabakslaskmisest enesest või vabaks lastavast, kas avatusest või avatavast või ka: kas olemisest või olevatest nende tuttav-olus ja ümberkäimises. Siit kumab läbi *vabaduse diferents* – selle ontoloogiline ja ontiline mõõde.

Dasein on ise samuti olev, mida iseloomustab teatav olemisviis ning millelt ta saab mõistetuks kui olev. Seega samuti iseloomustatav diferentsina. Kõigepealt on *Dasein*'i vabadusetus iseloomustatav kui *Man*. Kuna langemus kuulub rangelt olemasolu struktuuri, siis võib ütelda, et *Man* säärasesena pole mitte alternatiiv päristisele olemisele, vaid kuulub selle juurde kui (päristise olemise kui puhta võimalik-olu) fenomeni nähtumus (milles end puhas võimalik-olu teada annab), mis ometi käib fenomeniga kaasas. See pole rangelt lahutatud suhe, sest iga tegelikkus on võimalikkuse tegelikkus, kuid teiselt poolt siiski eraldatud seeläbi, et tegelikkuses võimalikkus ainult nähtub. Sellepärast võib ütelda, et vabadusel endal on tendents mitte-vabadusele ning viimane saab mõistetavaks esimese läbi. Siin on kaks võimalust: tegelikud käitumisviisid kas võetakse omaks ebapäristise iseenesestmõistetavusega või nähakse neid iseenda võimalik-olu tegelikkusena.

⁴² Ek-sistents pole siin enam “eksistents” kui olemismõistmine, mis kuulub inimese juurde, vaid olemise enese tões seismine, mis on “eksistentsi tõe” eelduseks. Mõistmine on selles kontekstis “olemise kuuldavõtt”.

Olemasolu asi pole valida, kas ta eksisteerib *ainult* päristiselt või mitte, sest päristine “ise” on juba ebapäristise modifikatsioon (SZ 130). “Enese-ees-olus kui olemises omase olla-võimise suunas asetseb eksistentsiaaal-ontoloogiline tingimus, mis võimaldab *vaba-olu* pärististe eksistentsiliste võimaluste jaoks.” (SZ 196). Ontilised võimalused (“projektid”, käitumisviisid jne) saavad olla päristised ainult siis, kui neid võimaldab eksistentsiaalne vabadus, mis olemasolu ise on. Ikkagi, kas olemasolu *tahe* võib olla seotud päristise olemisviisiga?

Tahte (*Wille*) põhjab eelkäiv avatus enese-pärast (*Worum-willen*) ning samuti maailmasiseste olevate avatus. Ontilised võimalused on enamasti igamehe võimalused, mis säarastena ei ole Heideggeri huviorbiidis. Sarnaselt Jaspersiga ei anna Heidegger üldkehtivaid käitumisreegleid ega norme, sest “üldkehtivus” ise on juba see, mis iseloomustab igameest. Ometi märgib Heidegger, et käesolev eksistentsiaalne interpretatsioon on kantud teatud ontilisest “päristise eksistentsi haaramisest” (SZ 310), sest vastasel korral jääks eksistentsiaalne interpretatsioon alusetus, ning seega on küsimuse all olemasolu struktuur, millelt see on võimalik.

Dasein võib oma võimalustega end ka tahtmatult siduda (Figal 1991: 193). See on juba üks tema võimalusi, mis omakorda ei tähenda, et *Dasein* muutuks olevaks, kes oma võimalustega ei suhestu (käeesiseks). *Man* dikteerib *Dasein*'i olemist, kuid see ei tähenda, et ta poleks vaba, s.t ta poleks enese-ees-olev hool, kuigi avalik-harjumuspärane olemisviis kitsendab ja nivelleerib *Dasein*'i võimalusi, varjates võimaluste iseloomu võimalustena (Figal 1991: 195-196). Igamees peidab seda, kes õigupoolest valib, tekitades illusiooni, et inimene teeb seda ise (SZ 268). Olemasolu võimal(ikk)ustest saab rääkida vähemalt neljas mõttes: (1) võimalik-olu kui avatus ülepea, mis *Dasein* on, (2) võimalik-olu varjatus kui selle võimalikkus (langemus), (3, 4) päristised ja ebapäristised ontilised võimalused (et neid teravamalt eristada *Entwurf*ist, olen Günter Figali järgi neid nimetanud ka “projektideks”, kuigi Heidegger ise seda sõna ei tarvita; küll aga teeb seda Sartre).

Nagu juba mainitud, on *Dasein* puhas avatus ehk võimalik-olu, mis toetub pidevalt määratletud võimalustele, sest juures-olu kuulub selle eksistentsiaalsesse struktuuri. Kuna määratletud võimalike hoidumis/käitumisvõimaluste maailm on ka ühtlasi koos-maailm, siis kuulub sinna lahutamatu ka *Man* koos oma langemusviisidega. *Dasein* eksisteerib ebapäristiselt siis, kui langemus domineerib. Mida see tähendab? Günter Figal kirjutab:

“Niikaua kui *Dasein*’ile on tegelikud hoidumisvõimalused avatud, pole ka avatus tegelikest hoidumisvõimalustest rangelt lahutatud.” (Figal 1991: 183). *Man*’i domineerimisel juhtub aga nii, et avatust ei koeta enam “algseisundina” – langemus ongi justkui äraliikumine algseisundist. Õigemini *Dasein* ongi “langev”, sest see on tema olla-võimise üks võimalikkus. Käitumisvõimalusi avatuselt mitte-mõistev *Dasein* on vabaduseta, see aga tähendab, et vabaduse diferents pole märgatav siis, kui *Dasein* on võimalikkused tegelikkusest rangelt lahutanud ja ei mõista iseennast oma võimalik-olult. *Dasein* on mitte-vaba siis, kui ta ei koge vabaduse diferentsi (Figal 1991: 182-190). Kuidas on see siiski kogetav ja millisel juhul on *Dasein* vaba? Vastus peitub olemasolu struktuuris endas: olemasolu saab olla vaba ja ka *valida* vabalt siis, kui ta “saab selleks, kes ta on”, mis tähendab iseene pilkusaamist oma võimalik-olus koos oma äärmiseima võimalikkusega – surmaga (SZ 264). Ehk koos ängistava, ebaõdusa ja ebamugava⁴³ “vabadusega surma jaoks”(SZ 266).

Selleks, et olla vaba, peab olemasolu kõigepealt iseennast “valima” ja seega iseennast leidma. Tõelise valikuvabaduse eelduseks on iseene valik. Enese valimist nimetab Heidegger *otsustavuseks (Entschlossenheit)*.⁴⁴ Otsustavus on “eksistentsi tõde” ja “päristine iseolu”, mille *konkreetselt* avab eksistentsiline otsustav *otsus (Entschluss)*. Ontiline nähtus, millega hool ennast iseene juurde faktiliselt kutsub, on *südametunnistuse* kutsuv hääl, mis avab olemasolu iseenele iseene jaoks. Otsustavusega seostub “tahe omada südametunnistust” (SZ 270), ta on südametunnistuse kuuldavõtt (SZ 300). Otsustavus kui eksistentsiaalne võimalikkus haarab ühte surdav-olu, ängi kui ka südametunnistuse ning avab ängistununa “eksistentsiaalse isesuse”, millelt olemasolu saab olla vaba (SZ 180) ja mis modifitseerib kogu maailmas-olu. Võiks ütelda, et südametunnistus on fenomen, mis ühendab olemasolu eksistentsiaalset ja eksistentsilist poolt ja millel on loomulikult ka oma eksistentsiaalne baas.

⁴³ Mis puudutab iseene surma pilku saamist, siis mõjub igamees selles mõtte “rahustavalt” ja surm muutub seeläbi eelkõige “teistega juhtunud faktiks”. Vaba-olu on aga “ähvardav”, sest siis on surm selgelt silme ees.

⁴⁴ *Entschlossenheit* tähendab ühelt poolt otsustamist ja teiselt poolt ka avatust ning seega on seda sõna pea võimatu täpselt tõlkida.

2. 6. 1 Südametunnistuse kutse

Südametunnistuse kutse (*Ruf*) on kõne vorm, mis hõlmab endas ka mõistmist. Kõne kätkeb endas ka kuuldavõttu. Enamasti artikuleerib see koos-olemasolu viisina mõistetavat olevate liigendust. Südametunnistus seevastu ei kõnele ühestki ontilisest asjast, vaid “kõneledes” vaikimisi (SZ 273), kutsub see *Dasein*'i iseenese juurde (oma pärististe võimalikkuste juurde) ja ära ebapäristisest olemsiviisist. Südametunnistuse “suund” on selles mõttes alati ühene (südametunnistus ei eksi), kuigi selle ontilised ja derivatiivsed modifikatsioonid võivad olla erinevalt interpreteeritavad. Näiteks südametunnistuse laitva ja hoiatava karakteri juures võib esineda tõlgendusraskusi.

Südametunnistuse kaudu kutsub *Dasein* iseennast, kuigi see ei kooskõlastu tema ootustega ega isegi tema tahtega. Kutse tuleb “*minust* ja ometi üle minu”(SZ 275) ning sellepärast ei saa seda tahtlikult ette valmistada. Olemasolu päristine olemine, selle avatus, on siiski suhteliselt sõltumatu “minu” tahtest. Selle eksistentsiaalne struktuur on “tahtevabadust ületav”.

Kutsuja, “kes” kutsub, pole harjumuspärase maailmaga tuttav, viimasega võrreldes on ta võõras “eikeegi”. Kui eelnevalt sai mainitud, et ebapäristine leidumus enamasti varjab ängistavat heidetust, siis südametunnistuse hääle kaudu avab end ängistav heidetust, kutsudes *Dasein*'i oma päristisse olla-võimisesse. *Dasein* on südametunnistuse kutse “kes”, “kuhu” ja “kust” selles mõttes, et olemasolu on ise kutsuja, kes kutsub iseennast oma pärististe võimaluste juurde ja ära igamehe diktaadi alt. Mida tähendab aga, et olemasolu “ise kutsub”? Jällegi mitte tahtlikku akti, vaid maailmas-olu võõrastavat tõmmet, mida on lihtsam ignoreerida.

Tavatähenduses on südametunnistus tihtilugu seotud süü, puuduse, võlgnevuse ja kohustusega (SZ 280-289). Need tähendused on oma negatiivse iseloomu tõttu eksistentsiaalselt mõelduna formaliseeritavad mõistetele “ei” (*Nicht*). Mida Heidegger nende “negatiivsete” sõnadega ütelda tahab? Milline on nende eksistentsiaalne baas? Süüdiolemine ja võlguolemine tähendab seda, et samal ajal ollakse millelegi aluseks ja säärasena aluseks sellele, mida iseloomustab “ei”. Millelegi aluseks olles ollakse selle eest ühtlasi *vastutav*.

Vastutavus on südametunnistuse kuuldavõtt. *Dasein* on eisuse (*Nichtigkeit*) alus, sest tema südametunnistuse eksistentsiaalsest karakterist johtub tema “olemuslik süüdi-olu”; ta on seega omal moel iseene “ei” ja see on lausa tema eksisteerimise viise (SZ 283). Mida see tähendab?

Esmalt seda, et olemasolu heidetuna *pole* ennast oma avatusse toonud ja enesele oma olla-võimist andnud. Teisisõnu, ta pole oma heidetuse “peremees”. Heidegger nimetab seda ka veel olemasolu “põhjatuses”. *Dasein* on oma eisuse alus, kuid ta pole seda alust iseenele “andnud” ega pole eksisteerinud “enne seda”. Selles mõttes kuulub “ei” heidetud-olu juurde – olemasolu pole mitte oma olemise alus, vaid aluse olemine (SZ 284-285). Seetõttu eristub olemasolu olemuslik puudus käeesiste olevate mitteolemisest.

Teisest küljest kuulub eisis mõistmise vallaheitvasse struktuuri, mis tähendab olemasolu “vabadust eksistentsiliste võimaluste jaoks”. Vallaheide on juba oma olemuselt ei-pärane, sest vallaheitav võimalik-olu pole “midagi tegelikku” või määratletut. *Dasein* on “eksistentsiaalne eisis”. Teiseks, mõistmise vallaheitav iseloom kätkeb endas vabadust valida selle ja *mitte* teise vahel ning ka vabadust teiste asjade ja käitumisviiside vahel *mitte* valida. Samuti kuulus vallaheite struktuuri mitte-veel. Kui olla-võimise juurde kuulub valikuvabadus, siis heidetuse juurde see ei kuulunud.

Seega on heidetus ja eksistents *Dasein*'i eisuse viisid, mis omakorda võimaldavad langemuse eisuse. See on sama, mis öelda, et *Dasein* on oma olemuselt võlgu või süüdi või ta on olemuslikult puudus. Puudus on *Dasein*'i negatiivne alus (*Grund*), mis väljendub igas eksistentsiaalis. See tähendus on kätketud ka “hoole” mõistesse ning südametunnistuse kutse on selles tähenduses ettekutsuv tagasikutse ebapäristisusest päristiselt eksisteeriva heidetuse juurde.⁴⁵ “Ettekutsuv tagasikutse” viipab antud kontekstis ka *Dasein*'i (heidetuse ja eksistentsi) ajaliste dimensioonidele. Südametunnistus on ajaline struktuur.

Südametunnistuse kuuldavõtt on sama, mis otsustavus (SZ 300), “tahe omada südametunnistust”, “valmisolu ängiks” (SZ 296) ja ka “enese valik vabadus kutse jaoks”. Valida ei saa südametunnistust, vaid seda, kas selle kutset kuulda võtta või mitte, kusjuures “valik” tähendab siin pigem “mõistmist” (SZ 295).⁴⁶ Saab ka ütelda, et “tahe omada

⁴⁵ “Ette” tähendab: eeslebavaid võimalusi üle võtta ja “tagasi” oma päristise heidetuse juurde (SZ 287)

⁴⁶ Ühelt poolt kirjeldab Heidegger südametunnistuse kutset kui midagi tahteülest ja isegi ootamatut, kuid teisalt

südametunnistust” on päristise olemise eelduseks (SZ 288). Kuna “ei” kuulub igasuguste ontiliste valikute struktuuri, siis käib ta ka selle juurde. Olemasolu on vaba ja “ei”antud juhul seda väljendabki.

Südametunnistuse kaudu kõnelevad kõik olemasolu avatuse viisid, läbi mille olemasolu end endale avab. Otsustavus on “valmisolek ängiks” ning päristise olla-võimise kui “eksistentsi tõe” (SZ 297) kuuldavõtt. Need avavad olemasolu talle tema päristises eksistentsis. Alles siis saab olemasolu olla vaba ka ontilises tähenduses: sellelt on võimalik vaba maailmas-olu ja koos-olu (SZ 298). Otsustavus modifitseerib maailmas-olu tervikuna, peegeldudes igas selle komponendis, sest oleva avatus ja maailm kui tähendustervik viitavad tagasi olemasolu mõistmisele, mis olevaid avab. Seega, vabadus kui avatus on esmalt *määratlematus* ja otsustav otsus (*Entschluss*) saab sellelt võimalikuks kui vaba. Ometi on olemasolu avatusel oma *määratletud* eksistentsiaalne struktuur (SZ 298). Samuti teeb otsustavus määratleva otsustuse – ta on vaba valima ennast kui maailmas-olu kas vabana või mitte-vabana ehk mitte-enda-pärasena (ehk jätta valimata, lastes valida igamehel). Seda, milliste *konkreetsete* võimaluste kasuks olemasolu *peaks* otsustama, Heidegger mõistagi ütelda ei saa.⁴⁷ Sellepärast paistab, et Heideggeri juures eetilise dimensiooni otsimine pole antud juhul kuigi õigustatud.

Südametunnistuse kutse kuuldavõtt on ühtlasi vastutuse-kogemus, mis sellisena pole seotud kuidagi “õigete käitumisviisidega”. Seda jällegi sellepärast, et *Dasein* ehk alus-olu, määratlemata olemine, puhas võimalik-olu, olematus kui tegelike (eksistentsi-eelsete) käitumisviiside eeldus, alles laseb algupärase süüdioluna tegelikul süütundel ilmned. Viimane aga on juba alati seotud konkreetsete käitumisviisidega ja ontilise koos-oluga. *Dasein* ise on võimalik-olu ehk vaba-olu eksistentsiliste võimaluste jaoks. Viimased on kirjeldatavad kui projektid või ootused jne; ühesõnaga vastused ees-seisvale *määratlematule* olemisele, mis ängis ja südametunnistuse kutses nähtub “olematusena”. Olematus tähendab

räägib ta sellest kui “enesevalikust”. Mida Heidegger sellega täpsemalt mõtleb, jääb mõnikord hämarusse.

⁴⁷ Selles valguses jääb üsna hämaraks, mida peab silmas Tõnu Luik, lähtudes “Olemisest ja ajast”, kui ta kirjutab, et “inimene peab omaks võtma omaenda olla-suutmise” ja “peab ennast avama” (Luik 2002: 76). Ei *pea*. Eksistents on alati juba avatud päristisel või ebapäristisel viisil. Minu pärisomast võimalik-olu ei ava projekt, vaid see võimalik-olu ise. See on fenomen, mis end iseenesest näitab. Teiseks pole enesemõistmine (“valik” rõhutatult jutumärkides SZ 42) midagi, mida saaks tahtlikult ette valmistada (Luik: “...aga kui ma tahan oma võimelisust millekski avada endale... (Luik 2002: 76), vähemalt pole see tõlgendatav nii üheselt. (SZ 275). Nii äng kui ka südametunnistuse kutse, mis viib meid omaste võimaluste juurde, vastavalt “tabab meid” või kutsub mind “minu tahte üleselt”. Kolmandaks pole päristisus ja ebapäristisus ranged alternatiivid, sest olemasolu on alati juba “langev”.

siin: eimidagi määratletut või tegelikku, vaid olemasolu olemisviisi. See olematus avab olemise. Kuna *Dasein* on maailmas-olu, siis konstitueerib see olematus (endast-väljaspoole-olu, heidetus, puudus, süüdiolu) *Dasein*'i enda. *Dasein* on selles tähenduses olematus, kuhu on kaasa mõeldud nii mõistmine kui ka heidetus – viimane osutab sellele, et *Dasein* on juba eksisteerivana maailmas, mitte aga pole end sellisena ise end valinud. Olematus on selles tähenduses sama, mis olemise avatus.

Mõistev kutse kuuldavõtt avab eneses vabakssaamise kutse jaoks, selleks valmisolu. Teisisõnu: kutse avab vabaduse kui olemasolu olemise ja olevate avatuse koos võimalike projektide ja käitumisviisidega (seega alati koos langemuse ja koos-oluga). Sellest vaatepunktist pole *Man'il* aga enam kehtvat iseloomu (Figal 1991: 250). Otsustavus võtab kokku päristise olemisviisi – see on lobast vaba ja ängist kantud mõistmine, mis avab päristise süüdi-olu. Projektid kui ontillised võimalused, mille läbi olevaid kohatakse, muudavad siis oma staatust: need ei kuulu enam *Man'*ile, vaid on seotud päristise koosoluga, kus teistel lastakse olla nende päristises olla-võimises ning projektid muutuvad nende projektideks, kes seda on valinud (Figal 1991: 260). Selle läbinägemine on päristise olemise võti. Nimelt saab päristine hoidumine toimuda vaid siis, kui midagi ei tehta ainult sellepärast, et seda “tehakse”, vaid tuleb mõista, et käitumine on vastus ees-seisvale ja määratlematule olemisele. Taoline päristine “projekti-põhine” käitumine pole sama, mis rehkendav orienteeritus tulemustele, sest projektid säilitavad oma määratlemata võimalikkuse-karakteri, mida need tegelikult ka on (Figal 1991: 261). Tegelikkus tuleb võimalikkustele tagasi viia (Figal 1991: 264), siis on *Dasein* projektide eest päristiselt vastutav.

Otsustavuses kutsub end hoole struktuur ehk *Dasein*'i vabadus. Siis alles saab rääkida “vabast tahtest”. Vabadus on ka oleva avatus. Samuti võivad ka projektid olla vabad, aga seda ainult siis, kui need on mõistetud (ees-seisvalt) olemiselt (Figal 1991: 265). Kokkuvõtvalt võib ütelda, et vabadus on olemise ja olevate avatus ning *Dasein* on vaba siis, kui ta kogeb end oma vabaduse diferentsis, kuid see omakorda pole “vaba tahte akt”, sest olemise avatus teeb tahte ja soovi alles võimalikuks. Kuigi *Man* on vabadusetuse põhimääratlus, pole see siiski seesama, mis totaalne vabadusetus.

Olemasolu on olemise avatus ehk vabadus. Tema avatuse viiside juurde kuulub langemusena ka harjumuspärane ebapärististe võimaluste vallaheitmine. Otsustavus jääb samuti igamehest sõltuvaks, kuid teeb sellest hoolimata olemasolu omaseimad võimalused nähtavaks. *Man* muutub läbipaistvaks. Otsustavus on seotud ettehaarava surma poole olemisega, sest viimase näol on tegemist *Dasein*'i pärisomase ja äärmiseima võimalikkusega. End tões hoides võidab *Dasein* enesele ise-seisvuse (SZ 303). See on *Dasein*'i faktiline võimalikkus, mis saab mõistetuks läbi *Dasein*'i äärmiseima võimalikkuse, mille võimalikkuse-iseloomu omakorda avab otsustavus. Otsustavus peab seega juba kätkema endas *Dasein*'i äärmiseimat võimalikkust selleks, et eraldada end tervikuna ja päristisena ehk algupärasena (SZ 306). Kui *Dasein* poleks tervikuna haaratav, siis ei saaks me rääkida ka tema püsivusest ja kindlusest. Pidev, määratlematu ja ängistav võimaluste kadumiste võimalikkus ehk surm on lõplike pärististe võimaluste aluseks. Ühesõnaga, otsustavus eeldab ja sisaldab (eelkäivat) surma poole olemist oma kõigis aspektides. "Päristine "surmale mõtlemine" on eksistentsiline läbipaistvaks muutunud tahe omada südametunnistust. " (SZ 309). Otsustavus avab olemasolu *olemise*, mis tähendab, et ta avab olemasolu selle võimalik-olus ehk vaba-olus. See on eksistentsi tõde kogu selle heidetud määratlematuses.⁴⁸

2. 7 Eksistents ja aeg

Olemasolu kui maailmas-olu on vabaksandev avatus, mille eksistentsiaalseteks komponentideks on eksistents, heidetus ja langemus. See moodustab maailmas-olu (transtsendetsi) ehk alati-juba-enesest-väljas-olu ning maailmas-olu juurde kuuluva (maailmasiseste olevate) juures-olu. Hoole kui olemasolu olemise struktuur tervikuna on hõlmata ängitavas surma-poole-olus, mis saab nähtavaks südametunnistuse kutse kaudu, kutsudes *Dasein*'i tagasi ja ära eksistentsilistest "ise" modifitseerunud viiside juurest, mille eksistentsiaalseks baasiks on langemus. Siis ilmneb olemasolu enesele kui päristine võimalik-olu (eksistents), kes ta ise on ja millesse ta alati suhtub või hoidub (SZ 313) ning see "ise" pole enam metafüüsiline subjekt ega "olemus" substantionaalse aluse mõttes, vaid ise-seisvus kui lõplik võimalik-olu, mis on nähtav otsustavuses kui südametunnistuse kutse

⁴⁸ "Määratlematus" viitab nii olemasolu vabadusele kui ka surma määratlematusele.

kuuldavõtus.

Olemasolu on päristise eksistentsina algupäraselt iseseisev ja terviklik, olles siiski enamasti iseseisvusetu. See on hoole olemise viis. Hoole olemise *mõtet* aga tuleb mõista hoolet eneselt *kui* ajalisuselt, sest ajalisus on olemasolu ühtsus (SZ 327). Hool on viis, kuidas aeg ajastab, avades nii olevad nende olemises kui ka eksistentsi. “Mõte” on see raamistik, “kus” mõistetetavus end hoiab ja millelelt heidab vallaheide valla, ilma et mõte tuleks seejuures temaatilisena ise esile. Mõte on visandi võimalikkuse tingimus ja küsides hoole mõtte järele, küsime me võimalikkusi valla heitva oleva võimalikkuse tingimuste järele, mis avanevad vallaheite kaudu. Mõte kuulub mõistmise struktuuri ja on kätketud igat liiki olevate (ja nende olemise) avatusse. Seega kuulub ta ka otsustavuse struktuuri: mõte laseb *Dasein*'il olla oma olla-võimise poole ja on seega pärististe võimalikkuste avatus. Mõte on see, millelt miski saab oma tähenduse (Luik 2002: 66). Ta laseb võimalikkustel tulla (SZ 324-325). Tulla-laskmine on *Dasein*'i-pärase *tuleviku* tunnus. Sellepärast ütleb Heidegger, et eksistentsiaalsuse “primaarne mõte on tulevik” (SZ 327).

Tulla-laskmine alatise enese-ees-olemisena on võimalik olemasolu olemuslikult puuduselt, mis ta heidetuna juba on. Oma äärmiseimalt võimalikkuselt võimalikkusi haarates haarab mõistev-otsustav ettehaaramine ka juba olnut (*Gewesenheit*). *Minevik* avaldub juba eelkäiva olemise kaudu, s.t ettehaaravalt tulevikult, sest tänu sellele saab olemasolu enese juurde mõistvalt “tagasi tulla”. Sama kehtib ka *oleviku* kohta: eelkäiv olemine olevikustab (*Gegenwärtigen*) maailmas kohatavad ligiolevad (*Anwesenden*) ning teeb seega oleviku võimalikuks. Hoole struktuuris vastab sellele “käesolevate” olevate juures-olu. Tulevikku mõistab *Dasein* omakorda oleviku ja mineviku kaudu. Ajalisus (*Zeitlichkeit*) on kirjeldatud fenomenide eksistentsiaalne ja *võrdalgupärane* kokkukuuluvus ning ühtlasi hoole ette- ja tagasivaatav, mõistev, visandav ja terviklik enda-pärast olev mõte, mis on Heideggeril sellisena kujutatuna selgelt eksistentsi (mõistmise) keskne. Eksistentsi “peamine mõte on tulevik” (SZ 327). Faktilisuse peamine *mõte* on olnu.⁴⁹ Päristine ajalisy avaldub ennekõike ettehaaravas otsustavuses, mis saab omakorda mõistetuks päristiselt ajalisyelt. Maailmasiseste olevate (reaalsuse) juurde kuulub seevastu ajalisyuse viis, mida Heidegger tähistab mõistega *Innerzeitlichkeit*.

⁴⁹ Olemasolu pole kunagi “minevikus”, vaid on eksisteerivana minevikuline kui “ma olen olnud”(SZ 328)

Kuna *Dasein* on langemus ja ajalikus on hoole struktuuriga võrdalgupärane, siis peab ebapäristise ja *vulgaarse ajakäsitluse* allikaks olema samuti olemasolu ise. Kui langemust sai eelnevalt iseloomustatud kui kalduvust piirduda mugavalt oma “ninaesisega”, siis sama kehtib ka vulgaarse ajakäsitluse kohta: mineviku ja tuleviku ajaline dimensioon devalveeruvad kokkuvõttes kõigest “mitte-nüüdideks”, mis kuulub “maailma aega”. See kajastub omakorda ka olemise mõistmises, mis avaldub valdavalt olevate (ja ka aja) “käesistamises” (SZ 405, 422) ning ka mineviku nägemises “tegeliku oleviku kaudu” (SZ 391). Olemise mõte vulgaarselt ajakäsitluselt mõistetuna on püsiv ligiolu (*ständige Anwesenheit*), mis on ühtlasi ajaline mõte substanttsionaalsusele, sest substantts on olemas see, mis püsivalt ja tõeliselt on (GA 31: 65-66). See selgitab seda, mida sai alguses vaadeldud kui “metafüüsilist olemismõistmist”. Olevikustamine pole ainult langemusega seotud, sest päristine olevik avaldub päristist situatsiooni toovas silmapilgus (*Augenblick*), mis on eelkõige mõistetav eelkäivalt tulevikult ning otsustavuselt. Silmapilk on otsustavuse ajaline vaste.

Seega on hoole mõte aeg kui “algupärane enesest-väljas endas ja enda pärast” (SZ 329). Ajastava enesest-väljas-olu kolme põhiviisi nimetab Heidegger *ekstaasideks*. Eksistents on ekstaatiline. Selle raskuspunkt on tulevikuline sellepärast, et eelkäiv otsustavus avab olemasolu äärmiseima võimalikkuse, millelt saab olemasolu mõistetavaks ühtsena, lõplikuna ja terviklikuna. Seetõttu on päristine, ekstaatiline, aeg lõplik. Kirjeldatud ajakäsitlusest tulenevad teised, derivatiiviivsed ajakäsitlused, mis on enamasti oma algupära juba unustanud.

Ontilisi võimalusi mõistvalt-visandavalt on olemasolu samuti püsiv “enese ees” ning seetõttu primaalselt ja eelkõige tulevikuline, kuigi mõistmine on loomulikult ka teiste ajaliste dimensioonide avatus. Kuna eelkäivalt toob olemasolu taas (*holt wieder*) alati oma päristised võimalused enese ette, siis on sinna kätketud alati ka pärististe võimalikkuste taastamine (*Wiederholung*). “Taastamine” on mõiste päristise mineviku jaoks (SZ 339). See on eksplitsiitne olu avatus, mis lähtub visandavast tagasi-heitest, vastates juba olnud võimalikkusele (SZ 386), mis jõuliselt “murravad” end tuleviku kaudu olevikku (SZ 395). Tegu on “ennast valiva” ja olemasolu endapäraste faktiliste võimaluste avatusega.

Mõistmine on alati häälestunud. “Heidetud-olu tähendab eksistentsiaalselt: end nii või teisiti leida” (SZ 340). Heidetus põhjab leidumuse, kuid enese leidmine (või pöördumine

enesest ära) eeldab leidumust, mille loomuses on “tagasi toomine millegi juurde”. Näiteks hirmu (*Furcht*) konstitueerib ähvardava ootamine, kuid seda ainult siis, kui ma kardan “enese pärast”, mille juurde leidumus mind toob. Tegu on ontilise leidumusega. Äng seevastu avab *Dasein*'i tema surma-poolle olevas heidetuses ja toob ta tagasi enese juurde, kes ta juba on. Äng, nagu leidumus üldse, on põhiliselt olnu keskne, kuigi kätkeb endas ka silmapilku ning otsustavat-ettehaaravat olla-võimist (millelt silmapilk end olevikustab). Siiski tasub tähele panna, et leidumuse olevik ei ole silmapilk, vaid äng toob alles leidumuse võimaliku otsustavuse “meeleollu”(SZ 344). Sellepärast võib öelda, et ängi ajalikus on juba päristise mõistmise teenistuses, kuid oluline on ka see, et leidumus määratleb selle, kuidas mõistmine olemist valla kätkeb.

Langemuse põhikarakteristikud, mida Heidegger iseloomustas meie igapäevast olemisviisi kirjeldades, on oleviku-kesksed. See hõlmab ka olemise mõistmist tervikuna: “on” ju pigem need olevad, mis on ligiolevad või presentsed (*Anwesende*). *Dasein* on olemise ja muidugi ka iseenese varjatus; ta on oma eisuses langemusse heidetud. Langenud ajalisust iseloomustab eelkõige uudishimu ning püsimatuse iseenese võimaluste suhtes. Ebapäristist mõistmist ja leidumust kirjeldades kirjeldasin ma ka juba langemust.

Kuna olemasolu on alati olevikuliselt olevate juures, kas siis saab väita, et ta on mõnes mõttes alati langenud? Milline oleks päristine juures-olu? Vastata võiks nii: kuna olemasolu on võimalik-olu ja ebapäristisus koos päristisusega kuulub selle struktuuri, siis selles tähenduses on ta alati langev ja neid ei saagi kirjeldada kui rangeid alternatiive. Nad saavad teineteise kaudu mõistetavaks. Ometi mainib Heidegger ise põgusalt päristist juures-olu ja koos-olu (millel ma olen ka veidi peatunud), mis saavad mõeldavaks ainult siis, kui olemasolu mõistab end endapäraselt olemiselt. Faktiliselt toimub see aga “silmapilguks”, nagu ma ka juba olen kirjeldanud.

Ekstaasidel on omad piirid ehk horisondid. Neid piiritleb maailm (eksistentsiaalses mõttes). Teiselt poolt on aeg transtsendentse maailma võimalikkuse tingimuseks. *Dasein* on transtsendents ehk maailmas-olu või ka isenese (põhjatu) alus. Ta on iseenese aluse olemine sellisel viisil, et ta on heidetud pidevasse eemal-olusse (eksistentsi) – kas siis olnusse või tulevikku (GA 29/30: 531). Aeg on transtsendentsi transtsendentaalne võimalikkuse tingimus. Lõplik-ajaline surma poole olemisega piirnev ajalikus tematiseerub eelkäiva otsustavuse (silmapilgu) kaudu ning avab olematuse, millelt olevad saavad mõistetavaks.

Milline on *Dasein*'i kestvuse, iseseisvuse ja püsivuse viis? Kindlasti mitte pole *Dasein* käeesine olev käeesiste olevate ajas. Samuti pole surm ja sünd käeesised sündmused, vaid konstantsed *Dasein*'i piirid, mille “vahel” *Dasein* laiub või sirutub (*Erstreckt*). “Hoolena on olemasolu “vahel”” (SZ 372). Sirutuvus on hoole püsivuse ajaline mõte. *Dasein* on lõplik tänu sünnile ja surmale, mis määratlevad tema lõpliku ja ajalise olemisviisi. *Dasein* sirutub ette- ja tagasi-heitvalt oma piiride raames ja vahel. *Dasein*'i otsustav sirutuvus on ise püsiv olemine oma alguse ja lõpu vahel. Langemus on ära-langemine püsimatuse – pärististe võimalikkuste varjatus. Eksistentsi sirutuvat liikumist nimetab Heidegger *toimumiseks* (*Geschehen*) ning sellelt saab mõista *Dasein*'i ajastavat *ajaloolisust*⁵⁰. Eksistents on ajalooline (SZ 382) või isegi: ajaloolisus, mis baseerub ajalisel on eksistentsi olemisstruktuur (SZ 404).

2. 8 Kokkuvõte ja väljajuhatus

“Olemises ja ajas” on eksistents (1) laiemas mõttes olemasolu enesepärane olemisviis (ekstaatiline eksistentsiaalsus), temale omane olemine kui võimalik-olu, mis on kitsamas tähenduses (2) seotud olemismõistmisega⁵¹ (GA 49: 43) kui *Dasein*'i ees-seisva olemisviisiga ehk olla-võimisega. Heidegger seob *Dasein*'i olemise primaarselt olemismõistmisega, mis olemise (primaarselt tulevikuliselt) ajalt valla heidab ja seetõttu seisavad “eksistentsi” kaks tähendust lähestikku. Heidegger ei väsi rõhutamast, et *Dasein*'i olemus lebab tema eksistentsis (GA 49, SZ).

Olemasolu on määratlemata maailmas-olu, ees-seisva olemise avatus, olemissuhe, mis pole piiritletud tegelike (*wirkliche*) suhtumis- ja hoidumisviisidega (*Verhalten*), vaid on nende eelduseks ja mis lisaks eksistentsile avab teisigi olemisviise. Eksistents on olemise mõistmine ja kuuldavõtt (*Vernehmen*), seismine olemise avatuses, kuid teiselt poolt on eksistentsile kui inimese olemisele ka konkreetsed maailmas toimimisviisid ja võimalused avatud, millelt ees-seisev määratlemata olemine saab oma määratluse. Need on võimalused, mis *Dasein* olla võib ja mis mitte, kuidas käituda ja kuidas mitte. Seega, ühelt poolt on meil tegu võimalikkustega, milles võimalikkused hoitakse võimalikkustena alal (Figal 1991: 169), teiselt poolt aga plaanidega-projektidega, mis aktualiseerudes kaotavad oma võimalikkuse-

⁵⁰ Ajaloolisuse temaatika kohta võib üksikasjalikult lugeda “Olemise ja aja” lehekülgedelt 372-437.

⁵¹ Mitte ainult “enesemõistmisega”, mis oli küsitluse all otsustavusega seotud fenomenide juures.

karakteri. Eksistents kui *Dasein*'i visandav (olemis)mõistmine on ontoloogiliselt kirjeldatuna võimalikkuste avatus ja kuuldavõtt (kogemine), millel pole midagi tegemist “subjekti aktiivsusega” ning mis omakorda teeb konkreetsete plaanide ja mõistmisskeemide olemasolu võimalikuks. Kuna eksistents on olemise avatuse viis ja nagu öeldud, ei kätke endas midagi “tegelikku”, vaid on tegelike võimaluste võimalik-olu ja puhas määratlematus, siis kirjeldab Heidegger seda veel kui eksistentsiaalset olematust, eisust või puudust (*Mangel*). Kuna *Dasein* on võimalik-olu *juba* ja enne igasugust vastust ees-seisvale olemisele, siis on ka heidetus siia juurde kaasa mõeldud. *Dasein*'i “olematust” on olemist avav (*Erschlossenheit*), seda kas päristisel (omasel) või ebapäristisel moel. Otsustavus on “truudus” omasele ise-le, eksistentsile (SZ 391), avades selle tema enesepärases ajalis-ekstaatilisest sirutuvuses.

Tagasi tulles Heideggeri põhitemaatika – olemisküsimuse – juurde, tuleb mainida, et eksistentsiaalne analüüs on ainult üheks võimaluseks, keskendumaks olemise mõttele ülepea. “Olemine ja aeg” lõpeb küsimusega, kas “aeg näitab end olemise horisonidina?” ning see küsimus juhatab Heideggeri edasi ning pigem eemale eksistentsiaalsest analüüsist. Hilisem Heidegger leiab, “et aeg ja ruum kuuluvad oleva olemise tõesusse ja olemise enda valendikku” (Luik 2002: 83-84) ning loobub seega ka aja käsitlemisest ekstaatiliselt transtsendentsilt.⁵² Sellega eemaldub ta üha enam sellest, mis võiks teda ühendada Sartre'i filosoofiaga. Heideggeri järgi liigub Sartre vanas metafüüsilises ja olemist unustavas *existentia-essentia* vastanduses, pöörates selle paari lihtsalt pahupidi, väites, et eksistents eelneb essentsile (BH 328). “Eksistents” vanas, metafüüsilises tähenduses, on Heideggeri järgi “tegelikkus”, “aktuaalsus”, “käeesisus” ja olevikuline “presents” (vt ka GA 24) ning “essents” on mis-olu ja ka “võimalikkus”. Eksistentsialism metafüüsikana ei märka ontoloogilist diferentsi ning käsitab sellepärast ka inimest enamasti lihtsalt “ratsionaalse loomana”. Jaspersi “eksistents” oli Heideggeri tõlgenduses “eksistentsiline”, mis nägi inimest kehalis-vaimse elusolendina (GA 49 39). Heidegger kirjutab: “Metafüüsika ei küsi olemise tõe enda järele. Ta ei küsi sellepärast ka seda, millisel viisil inimesed olemise tõesusse kuuluvad(...) See küsimus on metafüüsikale kui metafüüsikale kättesaamatu (BH 322).

Seda kirjeldas Heidegger “Humanismikirjas”, mis on paljuski vastukaja Sartre'i

⁵² Seetõttu saab eristada “algupärast aega”, mis on “olemise enda aeg” ja eksistentsiaal-ontoloogilist aega kui hoole struktuuri kuuluvat avatuse viisi. Olemise enda ajalisuselt on hool ajaline.

loengule “Eksistentsialism”. Sartre liigitab muuhulgas ka Heideggeri eksistentsialistide rivvi, kes arvavad, et “ekistents eelneb essentsile või, kui soovite, subjektiivsus peab olema lähtepunkt” (Ex 15). Nägime, et Heideggeri mõtlemist saa selles tähenduses kirjeldada “eksistentsialismina”. Sartre'i väärtõlgendus seisneb kõigepealt selles, et ta pidas *Dasein*'i subjektiks (lisaks muidugi veel sellele, et ta pidas Heideggeri “ateistlikuks eksistentsialistik”), nagu hiljem üksikasjalikumalt näeme.

Eristamaks enda mõtlemist eksistentsialismist ja eksistentsifilosoofiast, kasutab Heidegger hiljem pigem mõistet “ek-sistents” ning tema vastavasisuline filosoofia on eksistentsifilosoofia. Tähtsaim aspekt, mille kaudu eristada *Dasein*'i näiteks eksistentsialismis käsitletavatest “subjektidest”, on see, et subjektid pole mõeldud olemise avatuselt. Olemise avatus üldse on aga “rohkem” kui eksistents – avatus määratleb eksistentsi, mitte vastupidi. Avatus ületab eksistentsi piirid – enesepärase avatuse põhjab avatus üldse. Eksistentsiaalis on viisid, kuidas avatus on ajalisena lahti hoitud; seega pole need subjekti omadused. See, mis on avatud, on olemine üldse olevate tervikus, koos maailmasiseste olevate ja teiste *Dasein*'idega. See, mille-pärast on olemine avatud, on eksistents. Mõlemad avatuse momendid kõlavad läbi igas eksistentsiaalis. Eksistentsiaalis ja see, mida nad avatuses hoiavad, on ontoloogilises, mitte aga ontoloogilises korrelatsioonis. See tähendab, et tegu pole subjekti suhtega asjadesse (Herrmann 1985: 35-36).

Nüüd võib kokku võtta mõned momendid, mis iseloomustaks Heideggeri eksistentsiaalset analüüsi. Eristades Heideggeri mõtlemist olemusfilosoofiast sai selgeks, et esiteks ei eelda Heidegger kindlaksmääratud subjekt-objekt vahekorda. Teiseks konstitueerib olemasolu ajalisus ja see ei kätke endas ajatut ja püsivat olemust. Kolmandaks ei tähenda “eksistents” Heideggeri mõtlemises traditsioonilist “aktuaalsust” ega ka tegelikkust ning pole säärases vastandatud “essentsile”; teisest küljest pole ka Heideggeri “võimalikkusel” “pelgalt võimaliku” või ka “olemusmääratluse” tähendust. Neljandaks kätkeb “eksistents” Heideggeri jaoks enesest-väljas-olu, mis on alati nähtud seoses olemisega üldse ning on hoopis midagi muud kui püsiv ja eneseküllane substant. Viiendaks on eksistentsi et-olu ja kuidas-olu rangelt lahutatud “aktuaalsest tegelikkusest”.

Kuigi Heideggeri mõtlemist eristab Jaspersi ja ka Sartre'i filosoofiast kuristik, saab neid vastanduses traditsioonilisele olemusfilosoofiale teatud määral siiski koos näha.

Heideggeri interpreteerijad on tihti esitanud Sartre'i filosoofiast pildi, mille põhisisu on, et "eksistents loob omale essentsi" ja seepärast eelneb inimese eksistents essentsile (Müller 1986: 72). Nii on inimene "olemise isand", mitte vastupidi (Müller 1986: 73). "Inimene on iseenda olemise looja" ja Sartre'i eksistentsialism on "eetiline ontoloogia" (Luik 2002: 57). Heideggeri järgi: "... alles ja üksnes ja üksinda inimene määrab kunati oma otsustuste kaudu, kuidas on eksisteeriva maailmaga. *Inimene* on oma "vabaduses" kogu olemise isand." (Luik 2002: 57). Teisest küljest heidab Heidegger ette, et (ka Sartre'i) "humanism" on vabaduse inimloomusest eraldanud. Nüüd vaatleme lähemalt, kuidas sellega lood on.

3. Jean-Paul Sartre'i eksistentsikäsitus

3.1 Probleemiseade

Jean-Paul Sartre oli väga laiahaardelise huvideringiga prantsuse ilukirjanik, kirjanduskriitik ja filosoof. Tema mõtlemist võib näha arenguna husserlikust fenomenoloogiast marksistliku maiguga ühiskonnafilosoofiani, aga ennekõike tuntakse teda kui eksistentsialismile aluserajat. Minu töö eesmärk on seotud eelkõige tema eksistentsialismi sisu valgustamisega ning keskendub seega ennekõike tema 1943. aastal ilmunud peateosele “Olemine ja olematus” (*L'être et le néant*). Sealt on olulised Sartre'i käsitlused subjektiivsusest, transtsendentsist, ekstaasidest ja vabadusest, mida me oleme uurinud juba Heideggeri juures. Lisaks veel osad, kus Sartre astub eksplitsiitselt dialoogi Heideggeri mõtlemisega.

Sartre on tuntust kogunud manifestiga “inimese eksistents eelneb essentsile” ning seejuures väidab ta end mõjutatud olevad Martin Heideggeri mõtlemisest. Tõepoolest, paljud põhimõisted, mida Heidegger ja Sartre kasutavad, on samad, kuid tegu on siiski erinevate mõtlemissuundadega, mille põhjus on kõigepealt juba küsimusasetuses. Juba sellepärast on ka mainitud mõistete tähendused erinevad. Kui Heidegger küsis olemise järele üldse ja eksistentsiaalne analüüs oli selleks vajalik vaheaste, siis Sartre't huvitab ennekõike ja peamiselt inimese olemine. Filosoofia ülesanne ontoloogiana on tema järgi *kirjeldada* seda, mis ja kuidas on midagi *teadvusele* antud. Seega hõlmab see juba küsimusi, mis on teadvus, mis on olemine ning kuidas teadvus ise *on*. Kuna Sartre püüab, omal moel Edmund Husserlit järgides, lähtuda sellest, kuidas “asjad ise on” ja “end meile näitavad”, siis nimetab ta oma ontoloogilist-eksistentsialistlikku uurimust veel *fenomenoloogiliseks* (vt. ka Tirol: 2002).

Pealtnäha tundub, et Sartre, küsides ontoloogilist “olemisküsimust”, tegeleb sellesamaga, mis Heidegger, kuid tuleb rõhutada, et Sartre'i küsimuse all on ikkagi oleva olemine, “olevolu”⁵³ nagu seda mõistis Heidegger, mitte aga olemise enese avatus kui

⁵³ Hiljem selgub üksikasjalikumalt, mida Sartre mõistab “olemise” all. Teatud mõõndustega võiks seda esialgu kirjeldada kui “olevolu”, aga tuleb tunnistada, et see pole siiski päris täpne.

varjamatus või valendik. Sartre'i meelest ei saa rääkida "olemisest üldse" kui totaalsusest, sest see hõlmaks kahte ühitamatut olemisviisi ja "jumalikku vaatenurka" ⁵⁴ (BN 622-624). Kui Sartre räägib "olemisest" (*être*), siis tähendab enamasti olevaid nende olemises ("olevolu"). "Ontoloogiline diferents", kui sellest võib rääkida, on diferents oleva-olevolu vahel. Olemine "kui selline" jääb suuresti tähelepanu alt välja. "Fenomen" on Sartre'il lihtsalt see, mis on teadvusele antud; seega on tegu äärmiselt laiatähendusliku sõnaga, mis lähtub eelkõige kaemusest ja vastandub filosoofilisele traditsioonile, mis tahab näha nähtumuste "taha" ja tabada seda, mis asjad "ise on" (BN xxi-xxvi). Fenomen on selle nähtumine ning sellisena relatsioonis, kuna ta nähtub alati "mulle". Fenomeniga on alati kaasa mõeldud selle kogeja. Seda teemat käsitleme hiljem pikemalt.

Sartre kirjutab Heideggeri kohta: "Seda väljendas Heidegger väga hästi, kui ta kirjutas (kuigi rääkides *Dasein*'ist, mitte teadvusest): "Selle oleva "kuidas"(*essentia*), niivõrd, kuivõrd sellest saab üldiselt rääkida, on vaadeldav eksistentsina (*eksistentia*)."⁵⁵ See tähendab, et teadvus pole loodud kui abstraktse võimaluse üks ühik, vaid tõustes olemise keskele, loob ja toetab oma olemust – see tähendab oma võimaluste sünteetilist korda."(BN XXXI). Nägime, et *Dasein* ei loo oma olemust, sest ta on oma aluse olemine, mitte olemise alus. Mida siiski Sartre'i lause tähendab? Mis on "olemus", mida teadvus "loob"? Mis on võimalused? Et sellele vastata, tuleks põhjalikumalt peatuda inimese eksistentsi käsitlusel Sartre'i eksistentsialismis.

4. 2 Eksistents ja subjekt

Sartre lausub oma kuulsas avalikus loengus "Eksistentsialism"⁵⁵ (1945): "...iga tõde ja iga tegu viitab inimlikule sättumusele ja inimlikule subjektiivsusele." (Ex 12). Ainus tõde on Descartes'i "ma mõtlen, järelikult olen", kus teadvus saab iseenesest teadlikuks (Ex 43). Eksistentsialistidele, sealhulgas Heideggerile, on Sartre'i sõnutsi omane see, et nad "mõtlevad, et eksistents eelneb essentsile, või, kui eelistate, subjektiivsus peab olema

⁵⁴ Ükskõik kuidas me ka olemist ei kirjeldaks, teeme me seda ikka oma vaatenurgast. Olemist ennast ja sellest teadlik-olu ei saa kirjeldada samade kontseptuaalsete vahenditega.

⁵⁵ Tuleks silmas pidada, et "Eksistentsialism" on loeng, mille avaldamist Sartre hiljem kahetses ja seal väljaõeldu ka osaliselt tagasi võttis.

alguspunkt.” (Ex 15). See tähendab, et alguses on ta eimiski ja alles hiljem defineerib ennast (Ex 18). Seega “olemus”, millele inimeksistents “eelneb”, eeldab määratlejat ja piiritlejat, kes on võimetu oma “subjektiivsusest” välja saama, s.t ta peab end alati “valima” ja on sellisena oma “vabadusse neetud” (Ex 20, 27).

Tuleb tunnistada, et Sartre pole oma sõnakasutuses kuigi range ja sellepärast on vahel üsna raske määratleda, mida Sartre ühe või teise sõna all silmas peab. Tundub, et seal mängib ka kontekst oma rolli – avalik loeng peabki veidi kergemini hoomatav olema. Esmalt on siin oluline, et Sartre'i filosoferimise lähtepunkt on Descartes'i *cogito*. Varase Sartre'i teose “Ego transtsendents” (1936) põhjal saab selgeks, et teadvuse all peetakse siin silmas, järgides Husserlit, teadlikolu millestki, teadvusakti (kõige laiemas tähenduses) kui suunatust objektile ehk *intentsionaalsust*. Erinevalt loengus “Eksistentsialism” üteldust, pole lähtepunktiks mitte lihtsalt *cogito*, vaid (erinevalt Descartes'ist) *cogito cogitatum*, sest suunatus on alati suunatus *millelegi*. Teadvus on alati juba maailmas, mitte sellest lahutatud (BN IX). Teiseks erinevuseks “Eksistentsialismis” rõhutatakse (ja ka Descartes'ist) on see, et Sartre ei eelda ei ego ega ka “mina”, mis näiteks midagi mõtleb või soovib vms, vaid igasugune “minasus” ja selles tähenduses ka “subjektiivsus” on *impersonaalse* ja individualiseeriva teadvuse poolt juba konstitueeritud. Nagu ütleb pealkirigi, ego on “transtsendentne”. *Transtsendents* tähendab siin epistemoloogilist transtsendentsi: see tähistab teadvusevälist objekti tema lõputus antuse viisides.

Teadvus on “mittesubstantsionaalne absoluut” (TE 42) ehk enesega piirduv (TE 39) spontaansus sellepärast, et ta ei saa kätkeada endas midagi, millest ta teadlik pole. Teadvus ongi “sisutu” ja “tühi” teadlik-olu. Varane Sartre on selles suhtes eriti radikaalne: teadvuse olemine välistab juba definitsiooni järgi igasugused transtsendentaalsed ja aprioorsed seadused, alateadvuse ja mitteteadvuse, psüühe, individuaalsuse ja personaalsuse, ego ja mina. Jääb ainult kahetine teadlikolu: kõigepealt teadlikolu mistahes objektist ja teiseks teadvuse enamasti tematiseerimata *eneseteadvus*. Viimane on igal juhul vajalik, sest vastasel juhul poleks teadvus teadlik, et ta on teadlik. Eneseteadvus võib samuti objektiks osutada. See toimub *refleksioonis*.

Teadlikolu (transtsendentsest) objektist nimetab Sartre veel “prereflektiivseks”,

“mittepositsiooniliseks” ja “esimese astme” teadvuse aktiks. Teise astme teadvuse akt on esimesest sõltuv - see on refleksioon, mis pole enam spontaanne või “läbi elatud”, vaid teatud laadi eneseobjektivatsioon, mis säilitab veel oma esmase teadlikolu transtsendentsest objektist. Ego või mina (kaasa arvatud Descartes'i “mina mõtlen”) konstitueerub refleksioonis. Refleksioon on mina-kogemus. “Apodiktiline evidents” on Sartre'i meelest refleksioonis välistatud, sest ei saa ütelda, nagu väidab refleksioon, et “mina olen toolist teadlik”, vaid lihtsalt “teadlikolu toolist” (TE 53-54). Seda juba seepärast, et see, kes oli toolist teadlik pole enam see, kes väidab end toolist teadlik olevat, sest siin on tegu juba uue teadvusaktiga. Teiseks, tihtilugu ütleb refleksioon “liiga palju”. Näiteks, kui ma ütlen, et ma vihkan Peetrit, siis konstitueerib psüühiline abstraktset laadi olek “viha”, mis on tegelike hetkeliste pahameeleaktide koondtäendusena teatav üldistus (TE 62-63). Kui mina on transtsendentne objekt, siis on see sama kindlalt või mittekindlalt haaratav kui Peetri mina, ainsa vahega, et “minu mina” on mulle lähedalseisvam, intiimsem.

Mis on siiski see “mina”? See on teatavat laadi psüühiliste olekute, tegude ja kvaliteetide ühtsus, mida “seob” ühtseks refleksioon, kuid refleksioon ei suuda seda kunagi täielikult haarata. Ta on küll tajutud, aga samavõrra ka konstitueeritud (TE 80-81). Paljud teod ja olekud jäävad üldse reflekteerimata ja sellel poleks ka põhjust. Sellepärast ongi ego “opaakne” ja transtsendentne psüühiline objekt, mis suhtub oma lõputusesse konstituentidesse nagu maailm asjadesse (TE 74).

Kui Sartre räägib “subjektiivsusest”, siis peab ta enamasti silmas teadvuse olemisviisi (BS 6), mis on “puhastatud” subjektiivsusest traditsioonilises tähenduses. Sartre'i “subjekt” pole “ratsionaalne loom”. “Eksistents” on kitsamas tähenduses teadvuse olemisviis kui distantne mitteidentsus iseendaga (BS 7), mille juured on husserliku intentsionaalsuse-käsitluse juures. Laiemast tähenduses kasutab Sartre “eksistentsi” mõistet tähistamiseks lihtsalt millegi “olemist”.

Omal moel vastandub Sartre sellega traditsioonilisele subjekt-objekt suhtele: mina pole midagi eeldatud, vaid samuti “antud” ja maailmas-olev. Seda on nähtud ka kui “subjektiivsuse destruktsiooni”, mis lähtub siiski formaalsest subjekt-objekt suhtest. “See, mida saab tõeliselt subjektiivsuseks nimetada, on teadlikolu teadvusest.” (BN XXXVII). Subjekti positsioonis on Sartre'il teadvus kui “tühi” teadlikolu millestki. Ta on selles mõttes

absoluutne, et piirdub ainult teadlikoluga ja kõik, mida ta mõista või kogeda võib, on *temajaoks*. Inimese “olemuse” ehk ego või ka “mina” konstitueerib teadvus. Teadvus pole mitte olev, vaid olemist avav *olemisviis*. “Olemus” on Sartre'i järgi see, mis jääb kogemuse paljususes “suhteliselt püsivaks” ning ei tähenda, et olemused peaks olema kõikide teadvuste jaoks samad või üldkehtivad. Seetõttu saab ta rääkida üksikisiku “olemusest”.

Kui võrrelda “Ego transtsendentsi” ja “Olemist ja olematust”, siis ilmselgelt minatu teadvuse asemele astub viimases juba prerefleksiivsel tasandil individuaalsus või persoon. Teadvus on “subjektiivne” siiski ainult “presentsena iseendale”. Võiks öelda, et eksistents kannab seal oma essentsi kaasas ja seda juba preflektiivsel tasandil.⁵⁶ Sartre on ise öelnud, et Heideggeri teene tema mõtlemise arengu juures oli see, et ta hakkas teadvust nägema maailmas-olevana ja seega personaalsena (Fretz 1992: 78-80). See aga ei tähenda, et teadvus oleks mingil moel *causa sui*, vaid hoopis seda, et ta on maailmas-olevana “absoluutselt iseseisvusetu” (BN 619) mittedubstantiaalne absoluut.

3. 3 Eksistents ja olematus

Traditsiooniliselt mõeldakse “olemusest” kui milleski, mis teeb asja selleks, mis ta on, omades seejuures justkui ontoloogiliselt kõrgemat staatust, võrreldes selle kunatise avaldumisvormiga. Sartre'i fenomenoloogiline ontoloogia püüabki esmalt tabada seda, kuidas suhestuvad omavahel olemine, asja olemus ja selle nähtumine.

Olemus (olemine)⁵⁷ ja nähtumus on Sartre'i meelest ületamist vääriv ja vananenud duaalsus, sest pole midagi, mis eneses “peidaks” või varjaks oma olemust või olemist. Sellega tahab ta ületada ka klassikalise duaalsuse meelelise kaemuse ja mõistustunnetuse vahel, mida sai kirjeldatud töö alguses. “Nähtumus, mis manifesteerib eksisteerivat, pole seesmine ega välimine; nad kõik on võrdsed ja ükski neist pole privilegeritud” (BN XXI). Nii olemus kui nähtumus on fenomenid, mis end mulle näitavad, kusjuures vahe on lihtsalt selles, et asja olemus on selle nähtumuste võimalike avaldumisvormide printsiip, asja

⁵⁶ Seda teemat on hästi valgustanud Leo Fretz (1992).

⁵⁷ Hiljem näeme, et “olemus” ja “olemine” pole siiski päris seesama, kuid kuuluvad siiski kokku, sest oleva olemine on meile antud ju selle olemuse kaudu (olemus on oleva olemise “mõõt”) (BN XXII).

tähendus, alati konkreetsega kaasnev *abstraktne*⁵⁸, mis viitab asja lõputule antuse viisidele. Fenomen on seetõttu *transsendentne*, kuid alati antud konkreetse profiilis. Ta on üheaegselt lõplik ja lõputu; viimase kaudu saab esimene tähenduse ja määratluse. Kui me oleme midagi juba määratlenud “sellena”, siis on asja olemus sinna juba kaasa mõeldud. Iga määratlus on ühtlasi negatsioon, sest “see” on lahutatud “teistest”. Ka “maailm” on negatsioon, mis on eristatud “eimiskist” (BN 181).

Olemise fenomen manifesteerib või näitab end samuti, sest sellest saab ju rääkida. Kuid Sartre rõhutab, et olev ja olemine ei ole samas suhtes, mis olev ja olemus, sest objekt ei viita oma olemisele kui enese tähendusele. Samuti, “...objekt ei oma olemist ja tema eksistents pole osavõtt olemisest ega muud laadi relatsioon. See on.” (BNXXV).

Siin nähtub veel erinevus *olemise fenomeni* ja *fenomeni olemise*⁵⁹ vahel, mida Sartre ainult sissejuhatuses mainib ja mida ta sellisena edasi ei arenda. Ta kirjutab: “Objekt ei ava olemist, sest oleks asjatu pöörduda objekti poole, et haarata tema olemist. Eksisteeriv on fenomen; see tähendab, et ta viitab iseenda organiseeritud kvaliteetide totaalsusele. Ta viitab enesele, mitte aga enese olemisele. Olemine on lihtsalt avatuse tingimus. See on olemine-avatuse-jaoks (*être-pour-devoiler*) ja mitte avatud olemine (*être dévoilé*.” (BN XXV). Olemine justkui “ootab” , et teda “avatakse” . See on alus, millelt oleva olemine end näitab ja mis ei ammendu fenomenide olemisega ega ka meie teadmisega nendest. Pigem saab olemise fenomen olla meie teadmise aluseks. Olemine on seetõttu *transfenomenaalne*, s.t fenomenide olemist ületav (kuid nendega siiski alati kaasnev). Teisest küljest on ka teadvuse olemine transfenomenaalne, see aga tähendab seda, et teadvus kui avav-olu on teadlikolu transsendentsest objektist, mille olemisele teadvus *ei ole* aluseks (BN XXXVI).

Fenomeni olemine⁶⁰ (või lihtsalt “olemine”) on provisoorselt kirjeldatav järgmiselt. Esiteks, olemine on iseeneses. Ta pole üheski mõttes seoses iseendaga, sest olemisega saab seostuda vaid olematus. Olematust aga pole. Samuti pole olemine saamises ega mõistetav potentsiaalsusena. Teiseks, olemine on see, mis ta on. See tähendab, et ta on

⁵⁸ “Abstraktsena” kirjeldab Sartre ka vahel oma ontoloogilist analüüsi.

⁵⁹ “Fenomeni olemise” all on antud konteksis mõeldud konkreetse oleva või nähtumuse olemist. Segadusseajav on see, et mõnikord mõistab Sartre “fenomeni olemise” all tegelikult seda, mida siin kirjeldatakse kui “olemise fenomeni” –eneses-olu (iseeneses). Segadusseajav on seel ka see, et kui alguses oli “fenomen” defineeritud sellena, mis on antud teadvusele, siis “olemise fenomeni” mõiste “ületab” selle igal juhul.

⁶⁰ Siin on juba teoks saanud eelpool kirjeldatud tähenduse muutus.

identne iseendaga ega muutu olematuks. Kolmandaks, olemine on. Seda tähenduses, et ta ei saa suubuda võimalikkusse ega paratamatusse. Ta on täiesti *juhuslik*, põhjusetu. Kõik, mis hõlmaks endas saamist, muutumist, liikumist on välistatud, sest see kätkeks endas olematust, mis ei ole. Olemine on “massiivne”, diferentseerimata. Kokkuvõtvalt on Sartre kirjeldanud sellega olemise regiooni, fenomeni “brutaalset” ja ebateadlikku olemist, mida ta kutsub *eneses-oluks* (*en-soi*) (BN XL-XLIII).⁶¹

Mis on aga sellisel juhul olematus? Loomulikult pole Sartre'i jaoks olemas endas-olevat olematust. Olematus pole ka lihtsalt eneses-olu negatsioon. Näiteks, kui Pierre pole kohvikus, siis on see objektiivne ja kontrollitav fakt, millelt vastavasisuline otsustus saab võimalikuks. Ometi saab see olematus esitatud puuduva olemise pinnalt. Seega “olematus kummitab olemist” või “poleb” (*neantise*). Sellele sõnale vastab Sartre'i tõlgenduses Heideggeri *nichtet*, mis viitab Heideggeri loengule “Mis on metafüüsika” ja tema ängikäsitlusele (BN 16-18). Sartre on nõus, et eitav otsustus põhineb algupärasel olematusel⁶², aga seda seetõttu, et “ei” olemise eitusena sisaldub jube selle olematuse struktuuris. Erinevus Sartre'i ja Heideggeri vahel on see, et Heideggeri jaoks ei tulnud olematus maailma inimolu kaudu. Sartre'i jaoks tuleb olematus maailma läbi negeeriva akti, vastasel juhul oleks olematus eneses-olu, mis oleks vastuolu. Õigemini, olematus *on* negatsioonide olemine, mis tähendab, et olematus ei sõltu suvalistest otsustustest. Sartre'i järgi tuleks öelda, et olematus ei pole, vaid seda poletakse (eitatakse). Teiseks erinevuseks on see, et Heideggeri jaoks pole olematus sellisena argikogemuses kohatav.

Olematus ei pole isenesest, vaid negatsioonide kaudu; seetõttu saab rääkida ainult konkreetsest kunatisest olematusest. Negatsioonid polevad olemise olematuses, viidates tagasi olemisele.⁶³ “Olev, mille kaudu olematus maailma tuleb, peab olema iseenese olematus.” (BN 23). Miks? Seda seletab järgnev arutluskäik. Näiteks milleltki vastust oodates võime saada alati põhimõtteliselt negatiivse vastuse (ei, mitte kunagi, eikusagil, jne), avades olemise ja olematuse (olematus avaldub seejuures alati kui mitte-olev). Teiseks, midagi identifitseerides “sellena” oleme juba vastavat eset määratlenud teiste suhtes kui

⁶¹ Sartre'i eksistentsialistlike teostes jääb lahtiseks, kas eneses-olu on mõeldud “puhta mateeriana” ja kas ka psüühesse kui eneses-olusse on “mateeria” kaasa mõeldud.

⁶² Täpsemalt võib uurida Sartre'i märkusi Heideggeri kohta lk. 19. Põhiline etteheide Heideggerile on see, et olematus oli viimasel lahutatud konkreetsetest eitus-aktidest, lisaks sellele, et olematust pole Heideggeril nähtud olemuslikult transtsendentsi struktuuri konstitueerivana.

⁶³ Näiteks kui midagi pole või on puudu, siis on see *miski*, mis on puudu, jne

mitte-see. Siin on tegu *eksternaalse negatsiooniga*, mis saadab igasugust kogemust, kätkedes valla olemise ja olematuse. Õigemini olemise olematuse kaudu ja vastupidi. Kolmandaks, kui nüüd meenutada, et teadvuse olemise seadus oli juba Descartes'i järgi alati olla eneseteadlik, siis konstitueerib teavuse olemist alatine *internaalne negatsioon* esemete suhtes, millest ollakse prereflektiivselt teadlik kui mitte-minast. Ükskõik millest ma olen teadlik, alati on see mitte-mina. Teadvuse olemisviisi, mis pole iseeneses, vaid enese jaoks, kutsub Sartre terminiga *enesele-olu (pour-soi)*. Enesele-olu on relatsioon olemisega ja seetõttu negatsioon. Olemisel on olematuse suhtes ontoloogiline eelis, sest olematus on alati olemise olematus. Olematusel on "laenatud eksistents". Olemist mõistab Sartre juba kirjeldatud eneses-olu mõttes. Samuti saab inimese olemus ("mina" või "ise" koos selle "arengulooga", BN 34-35), millele selle eksistents "eelneb", olla ainult eneses-olu. Enesele-olu iseloomustab mitteidentsus iseendaga. "Eksistentsi" all kitsamas tähenduses mõistab Sartre enesele-olu olemisviisi: "Eksistents on distants enese suhtes, eemalolek. Eksisteeriv on see, mis ta ei ole, ja pole see, mis ta on."⁶⁴ Ta "poleb" ennast. Ta pole enesega kattuv, vaid enda-jaoks" (BS: 7). Mida see täpsemalt tähendab, näeme eksistentsi transtsendentsi juures.

Niisiis on Sartre kirjeldanud kaht olemisviisi, millelt lähtudes võib ütelda, et "olemine" Sartre'i tähenduses on justkui kantilik "asi iseeneses", kus puudub iseenesest "paljusus", kuid on antud "paljusena" teadvusele, ja kuhu ajalised määratlused juba definitsiooni järgi ei kuulu, sest igat laadi saamine, mis kätkeks endas olematust, on välistatud. Sartre'il puudub küsimus olemise (aga ka olematuse) "kui sellise" järele või vähemasti pole see tema mõtlemise põhisuund ega "alguspunkt". Tema arutluste põhisuunaks ja alguseks on pigem Descartes'i *cogito*. Heideggeri mõtlemise taustal võiks seda tõlgendada nii, et ka Sartre mõistab olemist eelkõige oleva olemiselt ja seda nii, et eneses-olu tähendab nii (1) olevat⁶⁵ (2) kui oleva olemist (iseeneses). Viimast võib heideggerlikult kirjeldada "olevoluna" sellepärast, et ta on ikkagi mõeldav "fenomenina" antult kunatise teadvuse objektiks olevana, s.t võimalikult presentsilt, olevikult.⁶⁶ Siia kuulub osaliselt see, mida Heidegger kirjeldas kui "metafüüsilist" ja "realistlikku"

⁶⁴ Minu rõhuasetus (T.T).

⁶⁵ Vahel kasutab Sartre ka sõna *l'etant*, mis peaks tähendama samuti "olevat". Ontoloogiline diferents pole Sartre'ile kuigi oluline, sest nagu mainitud, olev ei "peida" olemist, vaid on, ja on seega ise ka "olemine", kuid seda meie-jaoks, sest me oleme eristanud "seda" olevat "teisest".

⁶⁶ Seda võib hiljem tähele panna ajalisuse ja tõe juures.

olemismõistmist. Teisest küljest pole see siiski päris sama, mis “käesine” olemine, kuna Sartre rõhutab, et asjad, pole “alguses” asjad ja pärast “riistad”. Seega olemine pole Sartre järgi sama, mis “püsiv käeesisus”.

Siiski on Sartre'i filosoofias märgata Heideggeri fenomenoloogia mõju. Kui Heidegger rääkis *Dasein*'ist kui maailmas-olust, siis teatud mõõndustega võib öelda, et Sartre “tõlgib” selle teise, tunnetusteoreetilisse keelde. Näiteks, prereflektiivse teadvuse eelist, millest Sartre räägib, võib mõista nii, et inimene on algselt maailmas olevate keskel ning tema subjekti-kogemus (mina-kogemus) konstitueerub alles selle baasilt, mitte aga reflekteeriva *ego cogito* põhjal. Mõistagi ei ole Sartre'i “maailm” sama, mis Heideggeri “maailm”, sest Sartre'i jaoks on see lihtsalt olevate kogum või “totaalsus” .

Samuti on Sartre'i jaoks on maailma-mõistmine enamasti eel-teoreetiline, mis tähendab tema keeles öelduna, et teadmine ei pruugi isenesest teada, et ta teab; ta pole teadmist enda jaoks säärasena enamasti tematiseerinud. Teadmise põhjab teatud *olemisviis*, mitte aga teadmine ise. Maailmas-olu ja selle mõistmine on varase Heideggeri jaoks tihedalt seotud transtsendentsiga. Sama võib ütelda ka Sartre'i kohta.

3. 4 Eksistents ja transtsendents

“Transtsendents” esimeses tähenduses ei tähenda Sartre'il “absoluutset transtsendentsi” kui midagi üleemeelist Jaspersi mõeldud tähenduses ega ka “transtsendentsi” Heideggeri eksisteeriva maailmas-olu tähenduses, vaid hoopis “epistemoloogilist transtsendentsi”, mis viitab teadvusevälisele esemele ja selle lõputule antuse viisidele. Seega ühelt poolt on transtsendents fenomeni lõplik-lõputu olemisviis või ka konkreetse oleva suhe oma tähendusesse (olemusse) ja teiseks tuleb rääkida “eksistentsi transtsendentsist” kui enesele-olu suunatust transtsendentsile objektile. Sartre kirjutab:

“Teadvus võib alati ületada olevat, mitte selle olemise suunas, vaid *selle olemise tähenduse suunas*. Kuna selle transtsendentsi fundamentaalne põhiomadus on transtsendeerida ontiline ontoloogilise suunas, siis sellepärast kutsume me seda ontilis-ontoloogiliseks. Oleva eksistentsi tähendus on olemise fenomen niivõrd, kuivõrd ta näitab end teadvusele. Sellel tähendusel on endal olemine, mis baseerub selle manifestatsioonidel.”(BNXXXIX).

Kui alguses rõhutas Sartre, et olemise fenomen pole oleva tähendus kui selle olemus, vaid ületab selle, siis siin on ka “oleva eksistentsi tähendust” nimetatud “olemise fenomeniks”, millel on endal olemine. Ontilis-ontoloogiline *ringjas* mõistmise struktuur kätkeb endas seega ühelt poolt Sartre'i jaoks konkreetset olevat ja teisalt selle oleva *tähendust* või olemust, mida ta nimetab ontoloogiliseks pooleks, kuigi olemus pole siiski päris sama, mis olemine. Siin on ilmne oleva ja selle olemise⁶⁷ duaalsus, kus pole “olemist” Heideggeri tähenduses. “Olemise totaalsus” (maailm) on põhimõtteliselt diferentseerimata olevate kogum, millelt olevad saavad tähenduse (BN 180). Teadmine millestki on ringja iseloomuga.

Siin on veel teine ring, mis tähistab “ekistentsi transtsendentsi” enesemõistmist. “Kui teadvus on transtsendentne, siis tähedab see, et ta on olemisele suunatud” (BS: 9). See aga tähendab, et kuidas iganes teadvus end ka mõistab, mõistab ta seda ikka maailma (olemise) kaudu. See on *isesuse ring*, mis viitab Sartre'i järgi sellele, et maailma kaudu ilmnevad mulle minu võimalused kui maailmas-olu võimalused. Seejuures pole enesele-olu Sartre'i meelest fundamentaalne “mille-pärast” kui see, millele osutusseosed tagasi viitavad, sest minakogemus prerefleksiiivsel tasandil puudub; mille-pärast (Sartre' i tõlgitsuses “kelle-jaoks”) ei löhu selleks-et ahelat (BN 200-201).

Oleva transtsendents tuleb maailma inimese transtsendeeriva “tegevuse” kaudu. Enesele-olu on negatsioonide tervik ja “oleva” terviku (maailma) negatsioon, ümbritsedes maailma olematusega. Enesele-olu on ka ise transtsendentne alati-enesest-väljas-olemise mõttes ehk eksistentsi *ekstaatilisuse* tähenduses. Eksistents on “teadlik-olu olemisest” (BN 84). Selle võtab Sartre üle Heideggerilt, kuigi Heidegger ei rääkinud teadlik-olust, vaid mõistmisest. Sartre põhjendus, miks tuleks filosoferimisel lähtuda teadvusest, mitte mõistmisest, nagu Heidegger, kõlab järgmiselt:

⁶⁷ Siin võib jällegi näha, et Sartre kasutab “olemise” mõistet mitmel erineval viisil. Esiteks on olemine enese-olu. Kirjeldatud lõigus aga selgub, et oleva olemine on antud meile selle tähendusena, millelt me olemeid märtleme kui “sellena”. Esimene oleks juba mainitud olemine iseeneses ja teine olemine “meie jaoks”. Siiski oli eelnevalt juttu, et olemine ei ammendu meie teadmiselega sellest, seega esimest laadi “olemine” on teist laadi “olemise” võimalikkuse tingimuseks, sest oleva olemise tähendusel on endal olemine.

“Tema (Heideggeri) eesmärgiks on seda (*Dasein*'i) vahetult näidata *hoolena*; see tähendab põgenevana iseenda eest läbi enese projektide oma võimaluste suunas, mis ta on (...) Aga tema püüe näidata *esmalt Dasein*'i enese eest põgenemist kohtub ületamatute raskustega; me ei saa *esmalt* maha suruda “teadvuse” dimensiooni, isegi mitte selle jaoks, et seda järgnevalt taastada. Arusaamisel on tähendus ainult siis, kui ta on teadlikkus arusaamisest. Minu võimalus saab eksisteerida minu võimalusena ainult siis, kui see on minu teadvus, mis põgeneb ise minu võimaluste suunas.”(BN 85).”

Siin on selge, et Sartre mõistab Heideggeri võimalikkusi võimalustena (projektidena). Selles on iseloomulik viis, kuidas Sartre Heideggeri vallaheidet ja eksistentsiaale üldse tõlgendab – konkreetse oleva konkreetsete ontiliste võimalustena. Lisaks “mõistmisele” suhestub Sartre osaliselt Heideggerilt laenatud “faktilisuse” mõistega: inimene on ühelt poolt *faktiline* ja teiselt poolt transtsendentne (BN 56). Faktiline on ta niivõrd, kuivõrd ta “on”, s.t eksisteerib kehalise indiviidina, kellel on oma “olemus”. Erinevalt “Ego transtsendentsis” kirjeldatud teadvusest, on enesele-olu mõistetav *kehalisena*, s.t kehalise teadvusena. See kuulub faktilisuse juurde ja konstitueerib ühtlasi enesele-olu *individuaalsuse*.⁶⁸

Mis puutub transtsendentsi, siis Sartre'i teose “Olemine ja olematus” põhjal võib nimetada kolme põhiekstaasi, kuigi need pole ekstaasid jällegi heideggerlikus tähenduses. Põhiline erinevus on see, et Sartre'i puhul on tegu terminitega, mis kirjeldavad inimese olemist olevate seas, sest Sartre'i filosoofias puudub Heideggeri rõhutatud ontoloogiline diferents olemise/oleva vahel. Seda “asendab” oleva ja nimetatud “abstraktse” eneses-olu (iseeneses) diferents ning ekstaasid lahendavad kahe oleva olemisviisi suhte küsimust. Täpsemalt, Sartre'i transtsendents ei iseloomusta inimese *olemist* kui *Da*'d selle kokkukuulumises olemisega, millelt olevate avatus saab alles võimalikuks, vaid lihtsalt inimese olemisviisi alatist suhet teistsuguse olemisviisiga. Eneses-olu on üks olemise *regioon* iseeneses, mitte aga avatus. Samuti pole eneses-olu rangelt võttes “olemine üldse”. Lisaks algab tema küsimusasetus mitte olemise mõttest kui sellisest (nagu Heideggeri “Olemine ja aeg”), vaid teatud laadi olemisviisist, mis suhestub teistsuguse olemisviisiga.

Enesele-olu ekstaasideks on *refleksioon*, *ajalisus* ja *olemine-teiste-jaoks*. Need põhjavad enesele-olu kui “olemise puuduse”, mida enesele-olu alati on. Ja tõepoolest, kui

⁶⁸ Individuaalsuse ja keha problemaatikat olen lähemalt vaadelnud oma bakalaureusetöös (Tirol: 2002). Sartre ei mõista keha tingimata eneses-oluna, vaid ka enesele-olu faktilise eksistentsina.

“olemist” mõista eneses-oluna, siis on transtsendents loogiliselt “olematus”. Ja ka Heideggeri kirjeldatud *Dasein* kui võimalik-olu oleks selles mõttes “olematus”, s.t seda ei saaks määratleda olemisena Sartre'i mõttes ega ka olevana.

“Olemise puudus” on struktuur, mis käib ka kõigi väärtuste ja võimaluste kohta, sest see on see, mida enesele-olu “tahab olla”. Väärtustamine kuulub säärasena transsendentsi konstitutsiooni – oma (soovitavate?) võimaluste visandamine (tuleviku dimensioonina) on Sartre'i järgi enesele-olule pea sama oluline kui Heideggerile *Dasein*'i tõlgitsemine hoolena. Sartre aga tõlgitseb võimalusi mitte olemise valla-heitvalt tulla-laskmiselt, vaid kui “projekte”. Võimalused on ontilised võimalused ja teadmise olemisviisiks on võimalusi visandada. “Väärtuste” all pole siin tingimata silmas peetud moraalseid väärtusi, vaid pigem seda, et “ma teen midagi selleks-et...midagi olla” või “oman midagi selleks-et...”⁶⁹ struktuuri, mis viitab tagasi mulle, mille-pärast väärtused polevad, kuid mis pole enamasti sellistena tematiseeritud. Väärtus on “transtsendentsi jaoks” (BN 93) ehk see, “mille jaoks enesele-olu on” (selles tähenduses on teadvus alati laiemas mõttes nõ “eetiline” või “moraalne”), kuigi seda saab defineerida enesele-olu puudusena või olematusena. Puuduv kui mitteolev on olev, mis on puudu (enesele-olu jaoks) – olematus on olemise olematus. Vabadus pole Sartre'i jaoks iseenesest väärtus, nagu mõned sekundaarautorid on arvanud, sest teadvus võib ihaldada ka turvalist vabadusetust.

Võimaluste juurde kuulub samuti olematus, esiteks juba kui mitte-veel. See kuulub olemise “polemise” juurde nagu väärtuski, kuid pole olemise “omadus” ega ka eelne olemisele, sest olemisele ei saa midagi eelneda. “Võimalik on midagi, mis enesele-olu'l puudub, et olla ise” (BN 102). Võimalik olev on puuduv olev ja “iha on olemise puudumine” (BN 88), millelt enesele-olu olemine saab mõtte või tähenduse.

Loomulikult on võimalused kui sellised enamasti tematiseerimata. Näiteks janu nähtub prereflektiivselt võimaliku joomisena. Sarnaselt Heideggeriga rõhutab Sartre, et võimalused on maailmas-olu võimalused. “Maailm” on küll Sartre'i järgi see, mille kaudu inimene mõistab ennast ja olevaid, aga siiski mitte olemine kui avatus. Maailm on “minu” (BN 104) selles tähenduses, et ma mõistan end maailmas võimaluste kaudu, mida ma ise

⁶⁹ Sartre'i järgi on nii tegutsemine kui omamine redutseeritavad “olemisele”, mis minu olemist defineerivad (“ma olen see, mida ma oman”, s.t ma olen selles relatsioonis omatavaga (BN: 591, 591)).

olen ehk mida minu teadvus võimalikustab.

“Võimalikustamine” kuulub enesele-olu juurde - ma mõistan maailma oma võimaluste kaudu ja teisalt ennast maailmas-olu kaudu. Enesele-olu *on* väärtustav-võimalikustavana olemise olematus. Et sellest täpsemalt aimu saada, peatume enesele-olu ekstaatilise transtsendentsi kolmel põhimoodusel pikemalt.

3. 4. 1 Eksistents ja refleksioon

Miks on “refleksiooni” mõiste Sartre’ile tähtis? Esmalt sellepärast, et tegu on viisiga, kuidas eksistents konstitueerib essentsi. Teiseks sellepärast, et tegu on enesele-olu ühe olemisviisiga, kus enesele-olu püüab teha end objektiks, olles *presentne* iseendale (BS: 41).⁷⁰ See on tema ekstaatiline endast-väljas-seisev olemisviis, kus enesele-olu on iseendale antud. Aga ometi nii, et eksistentsi kui transtsendentsi saab inimene haarata ise juba transtsendeerituna. Inimene on “distantide olemine” (BN 17). Selles osas võib näha paralleele Heideggeri “eksistentsi” mõistega, kelle jaoks oli “eksistents” samuti endast-väljas. Püsiv refleksiooni võimalus kirjeldab Sartre’i järgi teadvuse olemisviisi.

Refleksioon, mis konstitueerib mina, on *ebapuhas refleksioon*. Seda “ebaadekvaatsuse” või isegi enesepeetuse mõttes. Enesepeetust nimetab Sartre ka *halvaks usuks*. Kuna teadvus on alati eneseteadlik, siis on valetamine teadlik-olu valetamisest, mis võib mõistagi ka harjumuseks saada ja seega toimuda ka prereflektiivsel tasandil. Enesele-olu “võib panna end halba usku nagu minna magama...” (BN 68). Kuna enesele-olu on olemisviis, mis on see, mis ta pole (faktilisus) ja pole see, mis ta on (transtsendents), siis seisneb halbusklikkus ühe või teise nimetatud aspekti ignoreerimises. Põhimõtteliselt ignoreerib eksistents enese transtsendentsi siis, kui ta peab end näiteks psüühilistele (alateadlikele)⁷¹ seadustele alluvaks minaks, minevikukogemuste taaka kandvaks persooniks või “kellekski” iseenesega identsuse mõttes. Kokkuvõtvalt eneses-oluks. Selles tähenduses võib rõhutatud aususki halbusklik olla. Faktilisust ignoreerib transtsendents näiteks viisil

⁷⁰ Enesele-olu pole *soi*, vaid *pour-soi*, refleksioon on kõige iseloomulikum viis, kuidas inimene on enda-jaoks.

⁷¹ Sartre küsib (lk. 53), kuidas saab allasurutud tung “peita iseennast”, kui see ei sisalda (1) teadlikolu allasurutud-olust, (2) teadlikolu allasurutavast seetõttu, et ta on, mis ta on ja (3) allasurumisest enesest?

“ma pole see, kes ma olin eile” vormis, võttes sellega endalt võimaluse midagi “olla” ja appelleerides totaalsele vabadusele. Halbusklikkus enesele-olu ühtsuse ignoreerimisena on sama, mis *ängi* eest põgenemine.

Refleksioonis tekkinud binaarsus reflekteeritav-reflekteerija kätkeb endas halba usku siis, kui unustatakse, et ma olen see, mis ma pole ja pole see, mis ma olen. Näiteks kartesiaanlik kahtlus vaatab mööda transtsendentsist, sest kahtlus on refleksioonis teadlik-olu kahtlusest, kuhu on pugunud distants kahtluse suhtes, mida ignoreeritakse. Samuti ei saa ütelda, et ma pole reflekteeritav, sest refleksioon toimub *selleks-et* reflekteerija saaks *olla* reflekteeritav (BN 160). Võiks öelda, et ma olen “mina”⁷² nii prerefleksiiivselt kui ka refleksiiivselt *resentsena* iseendale (internaalne negatsioon), kuid seda mitte kunagi totaalse identsuse tähenduses (BN 77).⁷³ Näiteks iga usk kui subjektiivne sättumus on ühtlasi mitte-usk: “keegi ei usu täiesti, et ta usub” (BN 69). Kuna refleksioon lähtub soovist midagi olla, distantseerub ta reflekteeritavast veel enam. Teisest küljest kuuluvad reflekteerija ja reflekteeritav kokku nagu vaatleja ja tunnistaja; seda viisil, et vaatleja “teab”, et teda vaadeldakse, tehes end objektiks (BN 152).

Ebapuhtale refleksioonile vastandub haravaesinev katarsise-kogemus, mida Sartre nimetab *puhtaks refleksiooniks*. Puhas refleksioon kui teadmine iseenesest tuleb teatavas tähenduses “kätte võidelda” või ka puhastada ebapuhtast refleksioonist (BN 155). Ontoloogilises terminoloogias kirjaldatuna: puhas refleksioon näeb ennast kui enesele-olu. Sarnaselt Heideggeri ja Jaspersiga nimetab ka Sartre tingimusi, kus inimesele nähtub ta “päristine mina”. Nimelt nähtub enesele-olu vaba olematus Sartre'i jaoks ängis – see on “reflektiivne iseenda haaramine” (BN 30). Mida see tähendab? Põhimõtteliselt enesele-olu vabaduse kogemist ja iseenele suhtes alatise distantsi märkamist. Sartre kirjutab: “Ma pole see, kes ma saan olema. Esmalt ma pole see mina sellepärast, et aeg lahutab mind sellest. Teiseks pole ma see mina sellepärast, et ma pole oma tulevase mina aluseks. Lõpuks pole ma see mina sellepärast, et ükski aktuaalne olev ei saa rangelt määratleda, kes ma saan

⁷² Mina või ise või ka individuaalsus “kummitab” enesele-olu, kuid ei “sisalda” seda (BN 91, 103), ja seda, erinevalt “Ego transtsendentsist”, juba prerefleksiiivsel tasandil. Kindel on ka see, et enesele-olu pole enam mõistetud impersonaalsena (BN 103), vaid personaalsena selles mõttes, et alati “presentne iseendale”. Seda aga prerefleksiiivsel tasandil ja tematiseerimata. Maaailm on personaalne, sest seda kummitavad “minu võimalused” (BN 104) ning mõistagi ka minu faktiline “olemus”, essents.

⁷³ “Ma pole see, kes ma olen” viitab enesele-olu transtsendentsile. Näiteks, ma ei saa olla õel kahel põhjusel. Esmalt ei saa ma olla õel kui enesele-olu ning teiseks, et määratleda end õelana, pean ma end endast lahutama. Seda läbi teadvusakti, mis esitab end õelana ja samal ajal paneb mind end häbenema (BN 273-274).

olema.”(BN 32). Minu tulevikuvõimalused on ühelt poolt “kõigest võimalikud” (BN 31), kuid samas ainuisikuliselt *minu* võimalikustatud ja igal hetkel alal hoitud ning seega on ängistus vabaduse ees ja pärast. Analoogselt, mitte-olemise ja negatsiooni vormis, kohtab äng ka minevikku – mineviku enese juurde kuulub juba distantseeriv lõhe, olematus, mis lahutab mind alati minu “identiteedist”. Seda võib öelda ka oleviku kohta. Samuti kummitab olematus inimese teadlik-olu väärtustest, sest seal ilmneb samuti ängistav vabadus, kuna enesele-olu on see, mille kaudu väärtused eksisteerivad. Lisaks kohtub ängis vaevlev enesele-olu veel vabaduse teise poole – vastutusega - nii iseene kui teiste ees (Ex 22). Äng on siiski suhteliselt harv kogemus, kuna enesele-olu on enamasti halbusklik, peites enese eest enda halbusklikkust (BN 70). Kui äng on Sartre'i jaoks kirjeldatav kui refleksioon, siis Heideggeri jaoks mitte. Sartre ja Heideggeri osas võib ühist näha selles küsimuses, et mõlemad näevad refleksiooni enamasti siiski “teisejärgulise” enese haaramise viisina (GA 24: 226-227).

3. 4. 2 Eksistents ja aeg

Teine ekstaas, mis konstitueerib eksistentsi transtsendentsi, on aeg. Aeg on rõhutatult “minu” aeg, sest tuleb maailma teadvuse kaasabil. Õigemini, teadvus on oma ajalisus. Teised ajakäsitlused, sealhulgas universaalne aeg, on sellest tuletatud ja “hüpostaseeritud” ajakäsitlused.

Kõigepealt, küsides *mineviku* olemisviisi ja selle olemuse (tähenduse) järele, jõuame tõdemuseni, et minevikku pole mõistagi eneses-olu mõttes, sest ta “oli”, mis tähendab, et enam pole. Ta pole ka presentsena nagu olevik, kuid alati saab rääkida minevikust siis, kui ta on mingi oleviku või tuleviku minevik. Enesele-olu on olev, kes “omab” minevikku, aga seda kuidagi mitte eksternaalse relatsiooni mõttes, sest see kirjeldab suhet kahe eneses-olu vahel. “Minevik on ainult oleviku jaoks, mis ei saa eksisteerida, olemata oma minevik...” (BN 114) ning seetõttu *peab* enesele-olu *olema* ühtlasi ja alati oma minevik. Seepärast saab ütelda, et minevik *on* – “oli” viitab oleviku suhtele minevikuga. Aja *peab* konstitueerima internaalne, mitte eksternaalne negatsioon, kuna aega ei saa vaadelda kahe eneses-olu (näiteks nüüd-punktide) suhtena teineteisesse.

Kuidas minevik on? Minevik on eneses-olu, mida me ei saa muuta (ning seepärast “peame olema”) ja mis me ise oleme mitte-identsuse vormis. Sartre laenab Heideggerilt mineviku kirjeldamiseks *faktilisuse* mõiste. Ta kirjutab: “See eneses-olu pidevalt haihtuv juhuslikkus, mis, laskmata end haarata, kummitab enesele-olu ja taasseob ta eneses-oluga, seda juhuslikkust kutsume me enesele-olu *faktilisuseks*.” (BN 82-83). Faktilisus on “haihtuv” sellepärast, et ta on oma “puhtas alastuses” haaramatu, kuna enesele-olu annab alati juba faktilisele *situatsioonile* tähenduse. See aga ei tähenda, et ta suhestub situatsiooniga, kuidas ta tahab (BN 83).

Faktilises sitatsioonis olev inimene või mina, kes ma eneses-oluna olen, on minu olemus või essents. Sartre laenab Hegelilt ütluse, et “olemus on see, mis on olnud” (BN 35) ning lisab, et “olemus on kõik see inimreaalsuses, millele saame osutada – et *on*” (BN 35). Olemus on minevikulises (on olnud) vormis olemine, mida eneses-olu peab alati endaga kaasas kandma. Eksistents küll ei “sisalda” endas essentsi, kuid viitab juba prerefleksiiivselt oma essentsile (BN XXXVIII), sest olematus on alati olemise olematus. Seega, ma “pean olema” oma minevik või essents ka teises tähenduses: et olla iseene olematus, pean ma kõigepealt midagi olema. Eksistents ja selle essents moodustavad paari, kus üht ei saa olla teiseta ning seetõttu ei saa üks teisele ranges tähenduses ka “eelneda”. Ekstaatiline aeg on “samaaegne”. Teisest küljest on iga konkreetne minevik möödunud oleviku minevik, aga seda “universaalses ajas” mõõdetuna.

Nii olematus kui aeg tulevad maailma küll inimese kaudu, kuid teadvus pole see, mis annab minevikule olemise. Tegelikult ei “loo” inimene olematust ega ka aega. Ta on need mõlemad. Seetõttu tunneb enesele-olu oma mineviku ees *vastutust*, kuigi on ju teada, et minevikku ei saa muuta. Teisest küljest on enesele-olu alati midagi viisil “ma pean olema midagi selleks, et seda mitte olla” (BN 117).

Minevikku ei saa siseneda sellepärast, et see “on” ja enesele-olul puudub identsus iseendaga. Minevik loodub siis, kui enesele-olust saab eneses-olu, kuigi minevik minevikuna on sellisena alati juba eneses-olu, mis on suhtes enesele-oluga.

Oleviku mõte on enesele-olu presents millelegi; seega on tegu jällegi internaalse negatsiooniga. Eneses-olu pole millelegi presentne, see lihtsalt on. Enesele-olu määratluse juurde kuulus presents millelegi samamoodi kui teadvuse juurde teadlikolu millestki.

Sellepärast ei saa ütelda, et enesele-olu ekstaatiliselt ajalt mõelduna on ühele objektile “rohkem” presentne kui teisele, lihtsalt seetõttu, et ta ise on presents. Lisaks olevatele, millele enesele-olu on presentne, on ta veel presentne samaaegselt kõigile ajalistele dimensioonidele (BN 157). Oleviku tähendus on enesele-olu.⁷⁴ Teadvus on teadlik millestki ja samal ajal ajal eneseteadlikuna teadvel oma mitteidentsusest objektiga. Seetõttu mitteolemine: “olevik *ei ole*” (BN 123). Olevik on olemise negatsioon. Kui enesele-olu on olevik ja “eksistents” on nimi enesele-olu olemisviisi tähistamiseks, siis võiks lause “eksistents eelneb essentsile” tähendada seda, et olevikuline enesele-olu annab minevikule määratluse või tähenduse. Teisest küljest tuleks alati silmas pidada seda, et pole olukorda, kus eksistentsil puuduks essents. “Olemises ja olematuses” rõhutab Sartre nii seda, et “eksistents eelneb essentsile”, kuid ka seda, et need kuuluvad kokku.

Kui ma “pean olema” oma minevik selles mõttes, et ma ei saa seda muuta, siis *tuleviku* kohta see ei kehti. Tulevik on enesele-olu niisamuti nagu minevikki – pole hetke, mil ma ei oleks oma tulevik. Ma pean olema oma tulevik. Kui olevikuline eneses-olu on see, mille eest ma “põgenen”, seda mitte olles, siis tulevik on see on suund, kuhu ma põgenen. Sellel on seega edasiviitav selleks-et iseloom, mis viitab edasi minu *võimaluste* suunas. “Võimalik on see, mis enesele-olul puudub, et olla ise, või kui eelistate, nähtumus, mis ma olen – distantsilt.” (BN 125). Võimalused ei eksisteeri iseenesest, vaid need on võimalikustatud. Tulevik kui olematus on minu mitte-veeli enamasti tematiseerimata avatus. Kuna ta puudub, siis ei saa ta olla eneses-olu. Tulevik on pigem enesele-olu võimalik kaasresentsus tulevasele maailmale, mis annab olevikule *tähenduse*. Seega tulevik on enesele-olu tähendus ning enesele-olu konstitueerib oma olemuse ette- ja tagasivaatavalt ajalises ühtsuses. Kui minevikulisena ma pole (enam) see, kes ma olen, siis tulevikulisena ma olen see, kes ma (veel) pole. Olevik kätkeb endas mõlema enesele-olu ajalise momendi ühtsust, kuid enesele-olu on siiski alati rohkem kui olevik.

Väga oluline aspekt, mis tuleviku juurde kuulub, on *vabadus*. “Võimalik” Sartre'i mõttes on “kõigest võimalik” ja seega mitte-paratamatu (BN 129). Võimalik on ka olemise puudus ning seega olematus. Olemine pole võimalik ega ka paratamatu. Heideggeri “võimalikkuse” mõiste ei vastandunud säärasel viisil ei olemisele ega ka paratamatusele,

⁷⁴ Mõistagi pole enesele-olu ainult olevikuline ja ekstaatiline minevik pole ainult eneses-olu. Aeg on relatsioon. Segadusseajavana võib näida Sartre'i püüet taandada aega ontoloogilisele binaarsusele.

vaid kirjeldas ühes mõttes olemasolu enda olemisviisi, kuigi olla-võimise tulevikuline struktuur kätkes endas ka ontolist valikuvabadust. Sartre'il aga vastandub enesele-olu juurde kuuluv võimalus paratamatusele kui faktilisele eneses-olule⁷⁵. Tulevik on seetõttu vabaduse dimensioon ja sellepärast lasub enesele-olu'l ängistav koormus suhestuda oma võimalustega, mida ta võimalikustab. Võimalikustamine on aga teadlik-olu võimalustest (vastasel korral oleksid need eneses-olu struktuuri kuuluvad) ja *valik* – s.t ma võimalikustan enamasti neid võimalusi, mis on mulle tähtsad ja seetõttu on tulevik kõigepealt *minu* tulevik. Valiku juurde ei kuulu sellegipoolest ilmtingimata tahe, samuti pole valik enamasti tematiseeritud teadlik otsus. Muidugi mõista ei tähenda see ka seda, et see, mida ma võimaluseks pean, saab iseenesest reaalseks. Tulevik kui võimaluste konglomeraat jääbki sellisena võimalikuks – puuduv eneses-olu ei saa muutuda enesele-oluks (olevikuks). Tulevik jääb tulevikuks ka minevikulisena.

Kokkuvõtvalt: enesele-olu pole see, mis ta on (minevik) ning on see, mis ta pole (tulevik). Mõlemad komponendid sisalduvad olevikulisel enesele-olu ekstaatilisel olemisviisis. Ühelgi neist pole Sartre'i järgi ontoloogilist eelist, aga kui millelegi siiski rohkem rõhku panna, siis, erinevalt Heideggerist, olevikule, sest see hõlmab endas võrdselt nii tulevikku kui minevikku (BN 142).⁷⁶ Ometi pole üksi neist dimensioonidest teistele taandatav. Ekstaatiline aeg pole “kestvus” ega ka nüüd-punktide voolamine, sest tulevik ei muutu minevikuks, vaid jääb (kasvõi mineviku oleviku) tulevikuks. Seda lihtsalt seepärast, et olematus ei saa muutuda olemiseks. Minevikulisena on enesele-olu tulevikuta ja olevikuta, s.t võimalusteta.

Tuleks veel mainida, et ka *refleksioon* on ajaline ja kätkeb endas kõiki ajalisi dimensioone. Refleksioonis on enesele-olu enda-jaoks eneseobjektivatsiooni vormis, olles reflekteeritav, seda samal ajal mitte olles. Kui eelnevalt oli juttu puhtast ja ebapuhtast refleksioonist, siis ajaga seoses võiks ütelda, et puhas refleksioon refleksiooni aluspõhjajana üldse ei lahuta ennast reflekteeritavast kui “subjektist”, mida ebapuhast refleksioon peab endaks, vaid näeb, et ma olen reflekteeritav, olles sellest ometi lahutatud, sest reflekteeritava ajalised dimensioonid ei ole enam samad, mis reflekteerijal. Siin on tegu jube uute ajaliste mõõtmetega ja uute motiividega. Õigemini, refleksioon toimubki tänu enesele-olu “ajastamisele” – refleksioon on üks viise, kuidas aeg toimib (BN 150-157). Puhtas

⁷⁵ Võimalused ja paratamatus ei kuulu eneses-olu enda juurde, vaid enesele-olu ekstaatilisse aega.

refleksioonis ilmneb teadvus endale kui puhas spontaansus, mis tõepoolest ei ole midagi eneses-olu mõttes. Tavapärase refleksioon, mis esitab “mina” kui midagi, mis ma olin ja saan olema, ütleb sellega juba liiga palju. See konstitueerib psüühe (või ka ego või mina) kui eneses-olu ja koos sellega eneses-oleva “psüühilise aja”, varustades mina eneses-olevate ajaliste mõõtmetetega ehk vastastikku mõjutavate hetkepunktidega selle põhjal, mis ta oli (BN 158-170). “Ma olen” tuletatakse sellest, mis “ma olin”. Nagu juba kirjeldatud, on selline refleksioon halvas usus.

Ajalisus konstitueerib ka olevate transtsendentsi, sest aja kaudu saavad olevad oma määratluse. “See” määratletakse eksternaalse negatsiooni kaudu, mis eeldab internaalset negatsiooni. Mõlemad negatsioonid, nagu iga relatsioon, tuleb maailma enesele-olu kaudu. Sama kehtib ka oleva ja selle olemuse suhte kohta – eneses-olu iseenesest pole ei konkreetne ega abstraktne. Oleva olemus ja ka selle “potentsiaalsus”⁷⁷ on eneses-olu, aga seda “teiselpool (olevikulist) olemist” – seega justkui hüpostaseeritud olemine (BN 180-197). Universaalne, nüüd-punktidest koosnev ja eneses-olev aeg, on hüpostaseeritud aeg. Sartre rõhutab, et oleval pole mingit eelist oma olemuse ees ega ka vastupidi (BN 198). Seda erinevalt inimesest, kelle olemus ei määratle teda nii, nagu asja olemus määratleb asja.

3. 4. 3 Olemine-teiste-jaoks

Siiani on käsitletud kahte eksistentsi baasekstaasi – refleksiooni ja ekstaatlist aega, mis omakorda nähtub algupärasena just teatud laadi puhtas refleksioonis. Refleksioon on enesele-olu antus iseendale, mis võis toimuda nii puhtal kui ebapuhtal kujul. Esimene nägi enesele-olu sellena, mis ta on: enesele-olu on see, mis ta pole ja pole see, mis ta on. See tähendas esiteks seda, et enesele-olu kätkes endas kahte komponenti nende ühtsuses – (1) faktilisust ja (2) transtsendentsi. Temporaalses plaanis vastab neile kaks ajadimensiooni ja kolmas, olevik, ühendab neid mõlemaid, ent pole neile taandatav. Teisest küljest on ekstaatiline aeg sellisena tervikuna transtsendeeriv – faktilisus ja ka presents saab mõistetavaks eksistentsi transtsendentsi kaudu. Lause “eksistents eelneb essentsile” ei

⁷⁶ Siin hakkab silma juba eelpoolmainitud Sartre'i “oleviku-kesksus”.

⁷⁷ Kui “võimalikkus” käib enesele-olu kohta, siis “potentsiaalsus” eneses-olu kohta. Viimane pole “võimalikustatud”, sarnaselt esimesega, kuid nõuab märkamiseks siiski enesele-olu.

tähenda seega järgnevust universaalses ajas, vaid seda, et inimene saab midagi olla ainult “olen olnud” vormis. Eksistents pole *Dasein*, kuna ei tähenda olemise avatust olemisse kuuluvana Heideggeri mõttes ning *Dasein* pole kirjeldatav “internaalse negatsioonina” ega “prereflektiivse eneseteadvusena”. Kolmas ekstaas, millele teatud mööndustega vastaks Heideggeri *Mitsein*, on (*être-pour-autrui*), millel tuleks põhjalikumalt peatuda, sest see on punkt, kus Sartre astub eksplitsiitselt ja pikemalt dialoogi Heideggeriga.

Sartre kirjutab, et kui ma tunnen häbi, siis saab seda tunda, vaid kellegi ees. Siit kumab läbi ontoloogiline struktuur, mis on *minu*, aga mitte enam minu-jaoks (BN 221). Teise käitumine saab mõistetavaks ja tähenduslikuks minu kaudu ja ka vastupidi, kuigi tuleb tunnistada, et Teise olemine jääb mulle põhimõtteliselt kättesaamatuks. Teine pole “ainult see, keda ma näen, vaid ka see, kes *näeb mind*.” (BN 228). Häbi tunnen ma siis, kui ma ilmnen Teisele. Ta mõjutab minu olemist, aga “väljastpoolt”. Kuidas?

Kõigepealt tuleks loobuda realistlikust vääreeldusest, et Teisest lahutab mind eksternaalne relatsioon, sest see oleks suhe kahe eneses-olu vahel ja ühe olemine ei pruugi teist mõjutada. Sama lugu on “teadmisega” – see ei kirjelda seda, kuidas ma teiste jaoks olen. Olemise-teiste-jaoks konstitueerib kahekordne internaalne negatsioon: mina eitan, et ma olen Teine ja Teine teeb seda samuti (BN 223-230). Minu ja Teise vahel pole välist ega “antud” vahemaad.

Sartre interpreteerib Heideggeri mõtlemist, mis puudutab koos-olu, järgmiselt: ta on nõus Heideggeriga, et minu ja Teise vaheline relatsioon on “olemise suhe”. Kui me küsime minu ja Teise suhte järele, siis tuleks lahti ütelda eeldusest, et “alguses” on eneseküllane mina, mis hiljem astub suhtesse Teisega. *Dasein* (“inimreaalsus” Sartre'i tõlkes) on koos-olu ka siis, kui Teine pole kohal; see konstitueerib ta olemisviisi. Ka Sartre'i järgi on enesele-olu koos-olu teiste-jaoks ja see põhjab ka teadmise Teisest ning kõik “suhted” teistega. Siiski pole Heideggeri *Mitsein* tema meelest suhe Teisega, vaid pigem meie-olu. Teine pole selles tähenduses objekt, vaid “inimreaalsuse” ontoloogiline karakteristik ja Sartre'i arvates tegeleb Heidegger liialt põgusalt koos-olu ontiliste vormidega (BN 247-248). Sartre võtab Heideggeri lause, et “olemine on alati minu” ja küsib seejärel, kuidas “minu” olemine seletab konkreetseid suhteid Teisega? Kuidas saab *Dasein* olla *Mitsein*, kui see ei põhine konkreetsetel ontilistel suhetel? Kuidas mingi (minu) ontoloogiline struktuur või seadus on ontilistele suhetele aluseks? Kuidas kaks maailmas-olu saavad kuuluda *minu* kogemusse?

Kas *minu* kui *Dasein*'i olemisviis seletab koos-olu? Sartre'i meelest mitte. Ta süüdistab Heideggeri isegi idealismis, kuna ta tuletab teiste olemise "minust" (BN 249). Sellepärast ei saa *Mitsein* olla Sartre'i meelest *a priori* olla "minu kogemuse ontoloogiline võimalikkuse tingimus" (BN 250). Koos-olu on pigem "juhuslik" ja inimreaalsus on oma ekstaatilisest eksistentsis loomupäraselt üksik. "Teadvustevahelise relatsiooni olemus pole *Mitsein*, vaid konflikt." (BN 429). Meie-olu (nii tõlgitseb Sartre Heideggeri koos-olu) peab põhinema mina-Teise suhetel, mitte aga vastupidi. Veel vähem saab tuletada meie-olu apriorsetest seadustest.

Sartre'l on siin mitmeid vääreeldusi. Kõigepealt on vähemasti ebatäpne, et Heideggeri jaoks "inimreaalsus teeb maailma eksisteerivaks" (BN 248) ning loomulikult ei sõltu ka teiste eksistents "minust", nagu Sartre arvab. Heideggeri "mina" pole üksik subjekt, vaid "mina" saab alles mõistetavaks koos-olus ja koos-maailmas. Erinevalt Sartre'ist, pole Heideggeri lähtepunktiks üksikteadvus. *Dasein* pole samuti "mina", vaid koos-maailma avatus ning tema enesest-väljas (eksistents) pole "minu" suhe oma võimalustega, mis ma olen ("minu suhe minuga" nagu arvab Sartre). *Dasein* on võimalik-olu ja selle "taga" pole mingisugust "mina" ei eneses-olu (Sartre'i mõistes) ega ka käeesise eseme (või ontiliste võimaluste) mõttes. *Dasein*'i enda võimalused on need, mis lähtuvad *Dasein*'i vabadusest kui võimalik-olust. Koos-olu pole automaatselt *Man* või "ebaautentne olemine" Sartre'i tõlgitsuses-tõlkes. *Dasein* pole individualistlik persoon, kelle päristine olemine seisneb üksiolemises. Üksildumine (*Vereinzelung*) on küll lahkulöömine avalikust minast, kuid on sellegipoolest koos-olu. Maailm ongi koos-maailm, kuigi ontilised võimalused on enamasti ebapäristised, aga seda sellepärast, et olemasolu olemine selle vabaduse diferentsis jääb varjatuks. Tegelikult ei rõhuta ju Heidegger teravat opositsioon "minu" ontiliste võimaluste ja "teiste" ontiliste võimaluste vahel. Maailm on koos-maailm ja *Dasein* on *Mitsein* kui *avatus*, kuigi tõepoolest ei saa "minu" olemist kellegi teise omaga ära vahetada. Koos-olu pole ka "meie-olu" kui paljude minade olemise summa.⁷⁸ Ühesõnaga puudub Heideggeril mina-teise probleem Sartre'i mõttes, kuna ta ei lähtu subjekt-objekt suhtest. *Mitsein* pole "minu" kui subjekti apriorne seadus, vaid maailmas-olu viis, kust "mina" saab määratluse; maailm ise on transtsendentaalne ehk transtsendentsi võimaldav. *Dasein*'i ontoloogiline struktuur ei ole subjekti struktuur. Kui Heidegger räägib olemasolu võimalikkustest, siis on

⁷⁸ Sartre'i järgi on koos-olu meie-teie suhe, mis on tuletatav minu ja Teise suhtest. Meie-olu pole midagi muud kui psühholoogiline meie-tunne (BN 425).

need maailmas-olu faktilised võimalikkused.

Sartre'i jaoks on Teine midagi, mis on väljaspool minu ekstaatilist olemist ja mis jääb põhimõtteliselt säärastena kättesaamatuks ja võõraks. Seega on Sartre'i meelest võimalused eelkõige minu kui *teadvuse võimalused*, millelt maailm saab küll mõistetavaks, kuid mis on siiski vastandatud eneses-olu'le kui sellele, mis *on*.⁷⁹ Heideggeri järgi seevastu maailmas-olu ise *on*; minu võimalused on maailmas-olu võimalused, minu võimalik-olu on olemise vallaheitev tulla-laskmine. Päristine olemisviis on vabaduse märkamine, mitte aga individualistlik teistest eemaldumine.

Sartre käsitleb Teise olemist konkreetses vastasseoses minuga ("iga Teine leiab oma olemise Teises"), mis kätkeb endas kahetist internaalset negatsiooni (sest Teine pole mina ja Teine arvab seda minu kohta samuti). Teine pole lihtsalt objekt, vaid *mulle* antud subjekt-objekt, mis põhimõtteliselt ongi olemine-teiste-jaoks. Mul lasub pidev võimalus näha Teist ja olla ise Teise poolt nähtud. Teine pole asi, vaid keegi, kes eksisteerib minuga sarnaselt ja kes avab omad ruumilis-ajalised distantsid. Teine, võetud reaalse objektina, on alati kõigest *tõenäoline*, sest pole teada, kas ta tõesti näeb mind või see ainult tundub mulle nii, jne. Teine pole lihtsalt objekt ja olemine-teiste-jaoks pole pelgalt tõenäoline struktuur.

Võimalus saada Teise poolt nähtud on sama, mis näha Teist. Sartre nimetab seda nähtust *pilguks*. See ontoloogiline relatsioon ei ole tuletatav minu olemisviisist. Teine on see, kes mind vaatab ja seda "igal hetkel" isegi siis, kui kaks silma pole minu poole pööratud (BN 257). Õigemini, ma taban pilku just siis, kui mu tähelepanu on Teiselt kui objektilt eemal – pilgu kogemine on (prereflektiivne) teadlik-olu vaadatav-olemisest.

Olemine-teiste-jaoks on enesele-olu *püsiiv võimalus*, mis pole tuletatav enesele-olu definitsioonist, kuid käib alati enesele-olu juurde. Teatud mõttes on see sarnane refleksiooniga. Võtame näieks olukorra, kui keegi tabab mind lukuaugust piilumas. Sartre kirjutab:

⁷⁹ Vahest taolise eksistentsialistliku formaalse, ent terava subjekti ja objekti vahelise kuristikku või lõhe tagajärjeks on Sartre'i tuntud käsitlused "olemise vaenulikkusest", inertsusest ja absurdsusest (TrE) ning ka Camus absurditunnetus, mis kõik näivad tagasi viitavad uusaegsele rõhutatud mina-maailm vastandpaarile. Jäägu see siinkohal vaid uitmõtteks.

“Niikaua kui me vaatlesime enesele-olu isolatsioonis, saime tõdeda, et reflekteerimata teadvus ei kätke endas mina; mina oli antud objekti vormis reflekteeriva teadvuse jaoks. Aga siin tuleb mina kummitama reflekteerimata teadvust. Nüüd on reflekteerimata teadvus teadlik *maailmast*. Sellepärast eksisteerib reflekteerimata teadvus maailma objektide tasandil (...) Ainult reflekteerivale teadvusele on mina otseselt objektina. Reflekteerimata teavus ei haara *persooni* otseselt kui enda objekti; persoon on teavusele antud *niivõrd, kuivõrd persoon on objekt Teise jaoks*.” (BN 260).

Seega Teine pole objekt ega ka mina pole endale objekt, vaid see on kolmandat laadi struktuur – olemine-teiste-jaoks, mis kummalisel kombel *piirab* minu vabadust, kuna ma olen ootamatult vaadeldav *ego* kui objekt maailmas (Teise jaoks) ja selle instrumentaalsetes suhetes, justkui eneses-olu universaalses ajas. Mind määratletakse väljaspool mind – Teise olematus on minu olemise aluseks. Ka teiste-jaoks olev ego pole enam “mina” kui see, mida ma kohtan refleksioonis. Ma olen Teise jaoks niiõelda alasti ja haavatav, ohus. Minu võimalused muutuvad instrumentaalseteks seosteks ja “tõenäosusteks” teiste jaoks. Ma pole seega oma situatsiooni peremees, sest teise vabadus toob sinna võimalikke ootamatusi. Siit ka Sartre'i tuntud näidendist pärit lause, et “põrgu, see on teised”.

Teise pilk avab kaas-maailma ja tema ajalikus universaalse aja, modifitseerides lisaks minu olemisele veel minu maailma (BN 269-270). Teise pilk on see, millega mina ei saa tahtlikult ja oma suva järgi ringi käia sellel lihtsal põhjusel, et see on *Teise* pilk. Selles mõttes pole Teine ainult *minu* ekstaas või formaalne võgustik, vaid faktiliselt kohatav kui pilk, mis modifitseerib “vaadatavaks” kogu minu maailma. Ma olen “orjastatud” objekt. Objekt subjektile – Teisele – kes mind objektistades piirab. Minu maailma tungivad Teise motiivid ja kui mind saab kirjeldada eneses-olu'na, siis Teise kaudu, kuigi ma ei pruugi end sellisena “ära tunda”. Teine on minu objektiivsuse võimalikkuse tingimus, kus omamoodi “võõras” ekstaas konstitueerib mind Teise jaoks. Kui Teine on minu objektsuse tingimus ja ma saan olla objekt ainult Teise kaudu, siis tähendab see ka seda, et enesele-olu ei saa olla objekt enese-jaoks. Minu transtsendents on Teise poolt nähtuna “antud transtsendents” või transtsendeeritud transtsendents. Ma olen iseenesest *võõrandunud* (BN 275) objekt Teise jaoks (mitte minu jaoks), mis Sartre'i sõnul ei sõltu konkreetsest Teisest kui objektist (ma olen teiste-jaoks ka siis, kui Teine pole kehalisena presentne), kuid Teise olemine on siiski pilgu võimalikkuse tingimus. Tõepoolest, ma ju “arvestan” Teise pilguga ka siis, kui ma olen

üks. Olemine-teiste-jaoks, mida manifesteerib pilk, on vahetu Teise vabaduse kogemus, mis ei sõltu eksternaalsetest distantsidest.

Ikkagi võiks ju küsida, kas olemine-teiste-jaoks ei võiks kuuluda enesele-olu ekstaatilisesse struktuuri?⁸⁰ Kui Sartre on enesele-olu eelnevalt kartesiaanlikult defineerinud, siis kuidas saan ma tajuda iseenda objektsust ekstaasi kaudu, mis pole minu ekstaas? Kas ei eelda see mingit struktuurivastet enesele-olus? Sartre tahab ütelda, et Teise pilk, subjektsus ja vabadus *ongi* minu objektsuse-kogemus. Minu kogemuse juurde kuulub ekstaas, mis pole *ainult* minu ekstaas; Teise subjektsuse ja minu objektsuse püsiv võimalus kuuluvad minu võimaluste juurde. See on selgelt enesele-olu definitsiooniga mittekohanduv. Sartre lahendab kirjeldatud probleemid järgnevalt: kuna enesele-olust ei saa tuletada olemist-teiste-jaoks, siis ütleb Sartre lihtsalt, et inimreaalsus ongi enesele-olu *ja* olemine-teiste-jaoks (BN 282). Viimast ei saa enesele-olust lahutada ka refleksioon – siis nähtub meile enesele-olu-teiste-jaoks (BN 282). Enesele-olu on ühtlasi ja võrdalgupäraselt teiste-jaoks; teiste-jaoks on minu väljas-poolsus, mis tuleb maailma siiski enesele-olu internaalse negatsiooni kaudu. Kriitikud on selles näinud katset lahendada solipsismi probleemi ja “ühendada” teadvusi üksteisega.

Kuna Teine on samuti enesele-olu, siis toimib olemine-teiste-jaoks kui vastastikune negatsioon, mis meid omavahel ühendab. See on pidev vaataja-vaadatava mäng, kus mõlemad on ühelt poolt subjekt-objekt suhtes, aga säilitavad siiski enesele-oluna mitteidentsuse iseenda ja Teisega. See on dialektiline või ka ringjas struktuur, mis kätkeb endas pidevat peegeldavat mängu, kus üks pool sisaldub implitsiitselt ka juba Teises (BN 363, 408). Ma olen ühtlasi nii vaatleja kui vaadeldav, kuid saan prereflekstiivselt teadlik olla vaid ühest neist võimalustest korraga.

Ei saa ka väga rangelt ütelda, et see, kes ma teiste-jaoks Teise pilku kogedes olen, on eneses-olu, sest ma ikkagi ju “olen” see objekt Teise jaoks. See on vastastikuse topeltekstaasina midagi kolmandat – olemine-teiste-jaoks. Enesele-olu on oma võimalusi visandavana ühtlasi ka teadlik-olu Teisest, kes on kohatav kas objekti või subjektina, vaatleja või vaadeldavana, aga kunagi pole võimalused puhtalt ainult minu-jaoks visandatavad võimalused. Teise pilgu all kogen ma “surnud võimalusi” ehk võimalusi teiste-

⁸⁰ Enesele-olu “struktuurist” saab rääkida mõistagi ainult tinglikult, sest enesele-olu ei “koosne” millestki. Täpsem oleks ehk kõnelda teadvuse maailmas-olu viisidest.

jaoks. Näiteks uhkus, häbi kui süü on Teisest “sõltuvad” tunded, mis ma olen. Tegelikult pole enesele-olu, mis poleks teiste-jaoks ja vastupidi. Ma olen alati teiste jaoks võimalik subjekt või objekt ja see hõlmab minu igapäevaseid talitusi ja trajektoore ka siis, kui ma päevläbi ei kohta ühtegi inimest.

“Mina” konstitueerub läbi Teise, ehkki “mind” on Teise pilgu kaudu võimatu ära tunda ja sealt oma “olemist leida”. Kui Teine muutub objektiks, siis nähtub ta faktilises situatsioonis olevana, koos oma eesmärkide, iseloomu ja muude omadustega, ehkki loomulikult ei ammenda see Teise olemist, sest Teise vabadus on transtsendents, mis jääb mulle kättesaamatuks.⁸¹ Teise subjektsus on põhimõtteliselt haaramatu ja konstitueerub minu jaoks ainult läbi minu pilgu-kogemuse. Sartre'il on mina-teise vastasmõju kohta hulgaliselt näiteid, millel pole kahjuks praegu võimalik pikemalt peatuda.

Sartre'i järgi on kolmas ekstaas, võrrelduna refleksiooni ja temporaalsusega, kõige äärmusklikum, sest selle ideaalseks piiriks on eksternaalne negatsioon. Temporaalsus, refleksioon ja olemine-teiste-jaoks on selles järjekorras nimetatuna justkui eksistentsi ehk enesest-väljas-olu gradatsioon, mis piirneb mulle haaramatu transtsendentsiga, kus ma olen objekt Teise jaoks. Sinna tungib “eksternaalne olematus”, mis minu kahte poolust lõhestab ja mis pole enam minu kontrolli all. Seda võiks näha ka refleksiooni “jätkuna”, kus erinevalt refelektatsioonist on võimalik subjekt-objekt suhe, sest vaataja ja vaadeldav ei sula ühte. Teisest küljest on palju keerulisem vaadeldavat haarata ja seda selsamal põhjusel – Teine jääb mulle kättesaamatuks, sest mina ei ole Teine. Olemine-teiste-jaoks on vastastikune ekstaas, kus ka Teine eitab, et ta on mina.

Kui temporaalsus on enesele-olu enesest-väljas, siis refleksioon on selle enesest-väljas-enesest-väljas.(transtsendeeritud transtsendents). Olemine-teiste-jaoks transtsendeerib samuti minu transtsendentsi, aga seda justkui väljaspoolt. Siis muutub enesele-olu iseenelele “võõraks”; ta on samuti enesest-väljas olev enesest-väljas (internaalne negatsioon, olematus), aga seda nii, et võõras enesest-väljas omastab justkui reflekteerija positsiooni ja muudab mind enese-jaoks võõraks ja sellepärast on olemine-teiste-jaoks enesele-olu piiriks, mis ei tulene enesele-olust endast.

⁸¹ See sisaldab konflikti, mida võib märgata mitmetes suhetes Teisega, näiteks ka armastuse puhul. Siis ma nõuan Teiselt armastust, mõjutades teda kui objekti, et saada kinnitust oma atraktiivsusele (leida oma “olemist”), kuid samal ajal eeldades, et Teine on vaba (BN 290-291).

3.5 Vabadus ja faktilisus

Eksistentsifilosoofiat seostatakse tihti ja üsnagi põhjendatult “vabaduse” mõistega. Kui Jaspersi järgi oli inimeksistents individuaalne vabaduse ja eneseeloo ala, mida ei saanud seletada üldiste seadustega, siis Heideggeril tähendas “vabadus” eelkõige avatust, millelt sai mõeldavaks inimlik valikuvabadus. Kuna olemasolu on “vabaks andev”, siis sai ka olevaid, mis on “vabaks antud”, iseloomustada “vabana”. Seega on “vabadus” Heideggerile oluline hoopis teises tähenduses.

Kõige rohkem on oma vabadusekäsitlusega tuntust kogunud muidugi Sartre. Võib juba aimata, et totaalne enesele-olu vabadus, mille juured on maailmas-oleva intentsionaalse teadvuse lähteil, on tema üsna keerukate arutluskäikude loogiliseks tulemuseks. Teadvus on ju lihtsalt ütelduna vaba sellepärast, et ta piirneb ainult iseendaga, s.t oma teadlik-oluga. Meenutagem, et Heidegger ja tema jüngrid tõlgendasid Sartre'i filosoofiat nii, et inimene on “olemise isand” tänu sellele, et ta määrab oma otsustuste kaudu, kuidas maailmaga on. Seda tuleks nüüd lähemalt vaadelda.

Sartre laenas ühelt poolt elemente Heideggeri ekstaatilisest transtsendentsi käsitlusest ning teisalt “faktilisuse” mõiste, mida sai kirjeldatud juba temporaalsuse juures. Kui eelnevalt nägime, et varase Sartre impersonaalne teadvus tegi läbi evolutsiooni personaalseks ja kehaliseks enesele-oluks, siis tuleks ehk märkida, ilma et me sealjuures antud problemaatikasse põhjalikult süveneksime, et kehalisus on Sartre'i järgi üks enesele-olu faktilisi komponente, kus individuaalsus “manifesteerub” (BN 325). Keha on ühes tähenduses enesele-olu ja seda ka muidugi eksistentsi enesest-väljas mõttes, lisaks sellele, et keha võib näha ka objektina (kui eneses-olu). Kuidas mõista keha kui eksistentsi? See on see, mis ma olen, ilma keha tematiseerimata: maailmas-olev *juhuslik* vaatepunkt, millele ma ei ole aluseks (BN 306-309). Ma pole aluseks olemisele ega ka iseendale. Faktilisus kaasneb minuga ja “kummitab” mind alati, sest põgenedes olevate eest ja nende suunas, pean ma ise olema maailmaga seotud ilmalikus vormis. Keha kui faktilisus on *situatsiooni* kuuluv – eksisteerimine ja situatsioonis olemine on seesama (BN 309).

Mõisted “situatsioon” ja “faktilisus” tähendavad üldjoontes sedasama, kui need kirjeldavad maailma, milles ma elan. Nagu nägime oli ka “faktilisusel” ka teine, minevikuline tähendus, mis kirjeldas minu olemist-olemust. “Situatsioon” on presentne siin-olu (BN 549), mida “kummitavad” minevik ja tulevik. Õigemini, situatsioon ise, et olla haaratud situatsioonina, peab olema transtsendeeritud. See tähendab, et situatsioonis enesele-olu on ühtlasi alati temporaliseerivalt endast-väljas. Situatsioon “tekib” alati vabaduse ja faktilisuse “koostoimel” kui see, mille suhtes ma olen vaba ja mille kaudu ma saan midagi olla. Minu faktiline situatsioon (ümbritsev keskkond) viitab tagasi vabadusele – minu keskkonnas pole midagi, mida ma pole “valinud” (BN: 497).

Situatsioon on antud seda “ületades” ja sama lugu on kehaga. Seega pole keha enesele-oluna midagi, mis on puhtal kujul antud, vaid ise juba “ületav-olu”. Ta on midagi niivõrd, kui võrd ta seda pole; keha kui *vaatepunkt* “ületatakse” pidevalt tulevikuvõimaluste suunas. Teiste sõnadega: enesele-olu identifitseerib mitteidentsus iseendaga.

Ühes mõttes on keha see, mis ma vahetult olen (presentsena) kui maailmas-olu. See on minu vaatepunkt. Teisest küljest olen ma eksisteerivana pidevalt sellest väljas, olevate juures ja keha on sellisel juhul distantside eeldus. Kuna keha kui enesele-olu on see, mis ma pole, siis kätkeb see endas minevikku, mis puutub kokku olevikuga. Keha faktilisena on “vahetu minevik” (BN 326), mis ma alati olen ning mis ületatakse alati ja samaaegselt uute vaatepunktide suunas. Ma olen kehalisena kehast väljas. Seda juba prereflektiivsel tasandil.⁸² Seega, “ma olen keha niivõrd, kui võrd ma *olen*, ma *pole* keha niivõrd, kui võrd ma pole see, mis ma olen.” (BN 326).

Lisaks kehale kuuluvad minu faktilisuse juurde veel näiteks minu rass, klass, rahvus, iseloom jne. Enesele-olu on relatsioon faktilisusega, mida ta on, seda samal ajal ületades: “Tegelikult ta ületab seda faktilisust (s.t kas *antuna*, minevikuna või kehana) eneses-olu suunas, mis ta oleks, kui ta oleks võimeline olema iseenese alus (...) Järelikult enesele-olu on nii põgenemine kui jälitus; ta põgeneb eneses-olu eest ja samal ajal jälitab teda.” (BN 362). Kuna see põgenemine ja jälitamine, olematus kui eksistents kuulub enesele-olu juurde absurdsel moel paratamatuna, siis tuleb ütelda, et ka *vabadus* on selles tähenduses vältimatu.

⁸² Sartre'i “iiveldust” võib kirjeldada ka kui enesele-oluga alati kaasnevat eneseteadlikku kehateadvust või faktilisuse-kogemust.

Vabadus on enesele-olu suhe olemisega ja järelikult ka oma olemusega. Seega ka eksistentsi suhe essentsiga. Enesele-olu olemus pole ainult *ego*, vaid ka näiteks tema sotsiaalne positsioon, sugu, füüsiline keha jne ehk kõik see, mis ta *on*. Seega kõik, mis enesele-olu “oli” ja “on olnud” ning ühtlasi “peab olema” (ning mis laseb arvata, et ta “on” seda ka praegu ja tulevikus) ning mis teda määratleb.

Vabadus on “juhuslik olemine, kuid selline, mida ma *pole võimeline* mitte kogema. Ma olen tõesti eksisteeriv, kes *õpib* läbi oma tegude, kuid ma olen ühlasi ka eksisteeriv, kelle individuaalne ja unikaalne eksistents temporaliseerib end vabadusena.” (BN 439). Kuna *tegu* on intentsionaalne, siis on ta negatsioon (inimene teeb midagi millelegi või millegagi) ja seega vaba. Enesele-olu on eksistents, mis on alati ees oma essentsist kui sellest, mis saab tema kohta *öelda*, kuid teiselt poolt pole eksistentsi essentsita, mis teda “kummitab”. Vabadus on seega vaba-olu essentsist kui eneses-olust – ta on olemise olematus. “Inimreaalsus on vaba, kuna ta *pole piisavalt*.” (BN 440). Eksistents on juba ette ebaõnnestunud projekt leida oma olemist (BN 620) ja seega “kasutu kirg” (BN 615).⁸³ “Eksistents eelneb essentsile” tähendab nii seda, et prereflektiivne teadvus eelneb reflektiivsele teadvusele, kuid ka seda, et inimese “et on” määratleb tema “mis on’i”. Teiste sõnadega: inimene on vaba ennast määratlema. Ta on see, milleks ta end teeb. Kui tõmmata paralleele Heideggeriga, siis Sartre’i järgi vallaheide avab ja määratleb heidetuse. Heideggeri järgi on vallaheide ise juba heidetud. Igal juhul paneb inimese tulevikudimensioonilisele vabadusele⁸⁴ enam rõhku Sartre. Tema filosoofias puudub ka vaste Heideggeri leidumusele kui sellele, milles olemasolu “end leiab” ; pigem võiks Sartre’ i järgi öelda, et inimene ise asetab end vastavasse meeleollu.

Sartre peab “vabaduse” all silmas peamiselt ja esmalt *valikuvabadust*. Fundamentaalne valikuvabadus on *algne valik*. Inimene “*valib ennast*” (BN 440). Ka mittevalik on valik. Kui inimene saab vabalt valida, siis saab ta ka vabalt tegutseda ja midagi tahta. Vabadus pole inimolemuse omadus teiste seas, vaid igasuguse negatsiooni eeltingimus (BN 25). Samuti, nagu võib öelda, et teadvus on intentsionaalsus, negatsioon ja olematus, võib ka öelda, et ta on vabadus: “Inimene ei eksisteeri *esiteks* selleks, et *järgnevalt* olla vaba;

⁸³ Enesele-olu olemise ideaaliks on eneses-olev-eneses-olu (jumal), s.t enesele-olu, millele ollakse ka ise aluseks.

⁸⁴ Tulevik annab minevikule tähenduse, kuid mineviku-projektid teevad seda samuti, kui ma “praegu” neid aktsepteerin. Seega hõlmab vabadus ka mõistagi olevikku.

pole vahet inimolemisel ja tema vaba-olemisel.” (BN 25). “Vabadus pole midagi muud kui eksistents.”

“Vabadus” *ei tähenda* ilmtingimata tahtevabadust: “Algse vabaduse all ei peaks me mõistagi silmas pidama vabadust, mis *järgneks* voluntaarsele või kirglikule aktile, vaid pigem alust, mis on rangelt samaaegne tahte või kirega ja mida need mõlemad omal moel *manifesteerivad*.” (BN 444). Tahtlik akt on üks võimalikke teiste seas. Ka tahet peab tahtma; see, kas reageerida millelegi kirglikult või kuidagi teisiti, eeldab jällegi valikut. Enesele-olu on oma “emotsioonide ja tahte vaba alus” (BN 445) ja inimene on “kirgede eest vastutav” (Ex 28). Inimene “valib” isegi selle, kas ta tegutseb kaalutletult, ratsionaalselt, või siis mitte. Seega mõistab Sartre vabadust peamiselt just prereflektiivse valikuvabadusena: “Valik ja teadvus on seesama” (BN 462). Seetõttu pole situatsiooni, kus teavus oleks “rohkem vaba” (BN 549).

Kas ihaldatavat saavutatakse või mitte, sõltub “vabadusest” (ja selle gradatsioonist) sekundaarses või ontoloogilises tähenduses. Algse valiku juures ei puutu projekti edukus asjasse. Enesele-olu on vaba ehk olemise olematus; situatsioon on olemine, mis teda ümbritseb. See on raam, kus ta valib ja tegutseb ning millele on alati omane, meie eesmärkide täitumisvõimalusi silmas pidades, rohkemal või vähemal määral, “vaenulikkuse koefitsent”, mis märgib takistsusi eesmärkide saavutamisel; see on ühtlasi ka juba olemasolevate tähenduste maailm. Situatsioonis ilmneb inimese faktiline olukord ja sarnaselt Heideggerile on faktilisus ja valikuvabadus teatud eristuses (kuigi inimene on faktiliselt vaba): “Enesele-olu *on* niivõrd, kuivõrd ta on tingimustes, mida ta ei ole valinud (...); ta *on* niivõrd, kuivõrd ta on heidetud maailma ja hüljatud situatsiooni.”(BN 79). Faktiline olukord on iseenesest alati *juhuslik* ja *absurdne* – inimene ei ole oma faktilise situatsiooni peremees, kuid ta annab sellele tähenduse. Absurdne seetõttu, et tal pole iseenesest mingit põhjust või “mõtet”. Kuna faktilisus oli ühes mõttes minevikuline, siis saab ka ütelda, et “mineviku *loomus* tuleb minevikku tuleviku algse valiku kaudu.”(BN 497).⁸⁵ Eksataatiline minevik pole kronoloogiline.

Sartre on öelnud, et inimene on see, mida ta teeb; enesemääratlus ja refleksioon on selles mõttes teod. Tema olemine ja tegutsemine sõltub teda ümbritsevast keskkonnast, kuid

ükski ühiskondlik konfiguratsioon ei saa teda täielikult defineerida. Samuti ei saa *a priori* ütelda, kuidas inimene mingis situatsioonis käitub (BN 435).⁸⁶ Vastasel korral oleks ta eneses-olu. “Ükski faktiline olukord, mis iganes see võib ka olla (poliitiline ja majanduslik ühiskonna struktuur; psühholoogiline “olek”, minevik, jne) ei saa motiveerida iseenesest mingisugust tegu. Tegu on enesele-olu projektsioon sellesse, mis ta pole ja see, mis on, ei saa kuidagi iseenesest määratleda seda, mida pole.”(BN 435). Sartre tahab ütelda seda, et situatsioon kui selline on maailmas enesele-olu kaudu ja et ükski faktiline olukord ei nõua tingimata *iseenesest määratlemist puudusena* (olematusena), mis oleks ühtlasi enesele-olu tegutsemise motiiviks. Kuna vabadus võib põhimõtteliselt valida pea lõputute võimaluste vahel, siis on ka valik *juhuslik*.

Inimene valib ise teadlikuna ja intentsionaalsena oma eesmärgid, motiivid ja võimalikustab võimalused ning seega: “Vabadus, valik, nihilatsioon, temporalisatsioon on kõik üks ja seesama asi” (BN 465). Järelikult on aeg ise valiv-olu (transtsendents), mida muidugi sellisena enamasti ei teadvustata. Kuna vabadusel on enesele-olu struktuur, siis sööb valik end ära ja muutub surnud, minevikuliseks võimaluseks. Valikuvabadus on *absurdne*, sest ma ei saa olla valimata (vabadus pole iseene alus) (BN 479, 484). Samuti pole enesele-olu oma olemise alus, lihtsalt seetõttu, et ta on vaba. Seega, nii vabadust kui faktilisust iseloomustab juhuslikkus ja absurdsus.

“Vabadus ise loob takistusi, mille all me kannatame” (BN 495). Situatsiooni poleks vabaduseta. Faktilisus on ühelt poolt vabaduse eeldus ja teiselt poolt ka paratamatu takistus, mis nähtub tähenduslikult enesele-olu kaudu. “*Vabadus on faktilisuse haaramine*” (BN 494). Vabadus on relatsioon antuga ja tänu vabadusele saab olemine olla avatud. Faktilisus on seega iseseisev ja sõltumatu minu eksistentsist, sest vastasel korral ei saaks eksistents olla suhe.

Niisiis: teadvus ja vabadus ei loo olemist ja olemine ei determineeri enesele-olu käitumist. Olemine pole ka eksistentsi põhjus, sest ta saab põhjustada ainult olemist. Vabadus on eelkõige võimalik-olu, mitte aga võimaluste realisatsioon. Enesele-olu elab

⁸⁵ Siin tekib küsimus, et kui eksistents on defineeritud vabaduse kaudu, kas ei võiks siin samuti näha, sarnaselt Heideggeriga, tulevikudimensiooni primaarsust? Sartre ise asetab rõhu hoopiski pigem olevikule.

⁸⁶ Kui situatsioon on näiteks “õnnetu”, siis eeldab see kahekordset negatsiooni: esiteks, ideaalne olukord, mis on puudu, teiseks aktuaalne olukord, mis on olematus, võrreldes ideaalsega (BN 435).

ontilistes võimalustes valivana, kusjuures ta valib seejuures ka iseenda reaktsiooni toimuvale: “Maailmas pole midagi sellist, mis meid hämmastab ja üllatab, ilma et me seejuures paneksime end üllatama.” (BN 507). Sellepärast on enesele-olu oma olemise eest ja kogu maailma eest läbinisti *vastutav* ja seda isegi siis, kui ta vastutuse eest kõrvale põikleb.⁸⁷ Ainult enesele-olu võib öelda, et “see on” maailm; selles mõttes ta “loob” maailma. Sellepärast pole vabadus sama, mis võimalus teha ükskõik mida. Siit⁸⁸ ei maksa otsida otsest “eetikat”, veel vähem saab rääkida “eetilise ontoloogiast”, kuna “ontoloogia iseenesest ei saa formuleerida eetilisi retsepte” (BN xiii) sellepärast, et ta kirjeldab seda, mis on, mitte aga seda, mis peaks olema. “Eetilisem” on vast Sartre'i teoreetilistest töödest veidi ebaõnnestunud loeng “Eksistentsialism”⁸⁹, kuid ka seal pole tal anda muid “eetilisi” juhtnööre, peale selle, et ta püüab rõhuda igäihe enese individuaalsetele valikutele ja vabadusele, kuigi inimene valib ikkagi ise, kas oma vabadust teadvustada või mitte. Eetikaga tegeleb osati ka tema avaldamata jäänud “Tõde ja eksistents”. Muidugi võib eetilisi probleeme kohata Sartre'i ilukirjanduslikes töödes, kuid kindel on see, et Sartre ei ole eetikaga tegelevat filosoofilist tööd kunagi *avaldanud*.

Teiste-jaoks on struktuur, mis ei sobi enesele-olu vabadusega sellepärast, et Teise pilk võib mulle langeda ka siis, kui ma seda kõige vähem ootan ja see on pigem mind minu tahte vastaselt objektiveeriv sündmus. Sartre kirjutab: “Me oleme näinud, et Teise vabadus on minu olemise alus. Kuid just sellepärast, et ma eksisteerin Teise vabaduse kaudu, pole mul turvalisust; ma olen selles vabaduses ohus. See vormib minu olemist ja *teeb mind olevaks*.” (BN 366). Ja veel: “Minu eksistents *on*, sest talle on *antud nimi*.” (BN 371).⁹⁰ Võõraste tähenduste kaudu “ohustab” Teine minu vabadust. Ometi on minu situatsioon “juba tähenduslik” just nende kaudu ning ilmneb nii igapäevastes tehnikates kui ka keeles (BN 510). Kuna olemine-teiste-jaoks ei ole enesele-olu, siis ei saa ka põhjatu vabadus selle

⁸⁷ Ma olen ka vastutav näiteks sõja eest. Minu situatsioonis pole midagi, mille eest ma ei ole vastutav. Vastutus on vabaduse teine aspekt, mis ei tähenda ainult moraalselt vastutust, vaid pigem mingi tähendusliku olukorra “autorlust”. Sartre ise tundis end vastutavana mitme sõja eest ja seetõttu võttis ka aktiivselt osa poliitilisest tegevusest.

⁸⁸ Sartre'i peateosest “Olemine ja olematus”

⁸⁹ Kui välja jätta veel tema eluajal avaldamata jäänud *Cahiers pour une morale* (1983), mis on kirjutatud, nagu “Tõde ja eksistentski”, juba osati tema hilisperioodi vaimus. Seda raamatut pole mul õnnestunud kätte saada.

⁹⁰ Teise kaudu on minu “eksistents õigustatud”. Eriti eredalt ilmneb see näiteks vajaduses olla armastatud. Selles lauses on veel üks huvitav aspekt, mida seletab ka lause keele rolli kohta: keel “*on* algselt olemine-teiste jaoks” (BN 372-373). Põhimõtteliselt on keel vaadeldav Sartre'i meelet analoogselt kehaga, mis nähtus kolmel viisil (enesele-olu, eneses-olu ja enesele-olu-teiste-jaoks). Heidegger mõistis keele loomust kõnelt, mis oli midagi muud kui siin kõne all olev “keel”.

struktuuri kuuluda. Teiste-jaoks on minu vabaduse faktiline internaalne piir, mida ma kunagi ei *kohta*, sest see piir on teiste-jaoks.

Muidugi on ka minu olemus sõltuv Teise pilgust ja juba olemasolevatest tähendustest. Ma olen alati teiste-jaoks ja elan olemasolevate tähenduste maailmas (keeles), mida mina pole sinna asetanud. Sellisena, teiste-jaoks, on maailm faktiliselt *antud* ja ma saan valida selle struktuuri sees. Sinna kuuluvad lisaks tähendustele sotsiaalsed korraldused, rass jne, mis mind küll määratlevad, ja määratlevad viisil, mida ma ei ole valinud, kuid milles ma elan siiski kui enesele-olu ja seega transtsendeerivana. Enesele-olu on ja jääb enesele-olu'ks, hoolimata sellest, et ta on teiste-jaoks. Vabadusel puudub eksternaalne piir nii situatsiooni kui ka teiste-jaoks-olemise näol (situatsioon võõrandununa ongi situatsioon teiste-jaoks ehk minu situatsioon nähtuna "väljaspoolt"), sest teiste-jaoks kuulub teatud osas samuti enesele-olu kogemusse. Rangelt võttes ei saa ma valida seda, milline ma olen teiste-jaoks, aga ma saan valida enda-jaoks, milline ma olen teiste-jaoks (BN 529)⁹¹ ning mida sealt enda jaoks "üle võtta" .

Kui enesele-olu on totaalselt vaba, siis ei piira teda ka surm. Seda lihtsalt sellepärast, et surm pole kui minu võimaluste kadumine pole iseenesest *minu* võimalus, vaid sündmus, mis on pöördumatult teiste-jaoks (ilma et ta oleks seejuures enam minu-jaoks). Vabadus piirneb vaid vabaduse endaga ja minu võimalused on need, mida ma võimalikustan. Surm on mulle haaramatu. See ei anna enesele-olule tähenduse, vaid "vaid võtab elult kõik tähendused" (BN 539), sest ta eemaldab ootamatult temporaalsed dimensioonid, mille kaudu tähendus tuleb maailma. Sellepärast ei osuta "suhtumine oma surma" päristisele ega ka ebapäristisele olemisele (BN 564). Samuti ei anna surm elule lõpetatust, kuna ta jätab kõik projektid pooleli. Sellepärast on surm absurdne. Surma "ootamine" oleks samuti absurdne, sest see oleks enesehävituslik kõigi võimaluste eitamine, kuigi tõsi on see, et ometi tuleb surma kuidagi suhtuda. Samas pole ju kunagi teada, kunas surm meid tabada võib.

See on mõistagi vastukostmine Heideggerile, kelle jaoks surm oli olemasolu äärmiseim võimalus, mis eristas ja piiritles olemasolu tervikuna.⁹² Heidegger püüdis küll

⁹¹ Huvitav on see, et Sartre'i sotsiaalfilosoofilises hilisteoses "Dialektilise mõistuse kriitika" näeb Sartre totaalselt vabana mitte enam üksikindiviidi, vaid hoopis gruppi.

⁹² Jällegi pole Sartre täpne, kui ta tõlgendab Dasein'i surdav-olu "persooni" või "indiviidi" ontoloogilise sündmusena (BN 534).

tihti rõhutada, et olemasolu on alati võimalik-olu ja surm kui aktuaalne sündmus ei puuduta säärasena *Dasein'i*. Surdav-olu struktuur on kõigi võimaluste lõplikkuse eelduseks. Sartre'il seevastu on võimalused lõplikud sellepärast, et enesele-olu on lõplike olevate negatsioon ning ühe võimaluse visandamine tühistab ise juba teised võimalused. Valik tähendab lõplikkust (TrE 59-61). Enesele-olu on küll lõplik, aga mitte surelik, sest surm on minu vabaduse eksternaalse piirina juhuslik fakt teiste-jaoks (mida ma ei adu kui vabaduse piiri). Heideggeril kuulusid surelikkus ja lõplikkus aga kokku.

Kokkuvõtvalt võib ütelda, et enesele-olu pole olemise alus ("isand") ega ka oma vabaduse alus, sest ta ei oma vabadust mitte-olla vaba. Samuti pole ta teiste-jaoks olemise aluseks (BN 556). Vabadus on mõistmise kui suhte, eesmärgiloome või relatsiooni-vabadus, mis enesele-olu ise on ja millelt saab haaratavaks faktilisus. Ringjas suhe transtsendeeritava-transtsendeerija vahel, mis on iseloomustatav kui valik. Olemise (oleva) – olematuse mäng, millel on mõningane "subjektiivsuse" maik, sest olemine, mis meile on kunati haaratav, on "(inter)subjektiivselt objektiivne" (TrE 6). Samal ajal on Sartre ka ütelnud, et situatsioon pole ei objektiivne ega ka subjektiivne, vaid nende koostoime (BN 548-549). Kui Heideggeri ontoloogia pürib "neutraalsuse" suunas (lastes olemisel olla see, mis ta on), siis Sartre seevastu innustab olemist "avama" oma *individuaalsete*⁹³ valikute teadvustamise kaudu. Nii "neutraalsus" kui passiivsus oleksid Sartre'i järgi samuti valikud ja selle eitamine oleks halb usk.

3. 5. 1 Vabadus ja tõde

Kui olemine on see, mis ta on, siis *tõde* on see, kuidas olemine on antud "seal on" (*il y a*) ehk *presentsi* vormis "olevate totaalsusena". See on juba relatsioon selles mõttes, et ta on eneses-olu, millele on valgust heitnud enesele-olu, varustades seda "virtuaalse olemise" ja "kontuuridega" (TrE 4-6). Nägime, et määratlused, tähendused, olemused, puudused, aeg, väärtused, relatsioonid, milleläbi olemine avatakse, tulid maailma enesele-olu kaudu, kuid need pole "välja mõeldud", sest neil on endil täiesti paikapidav olemine. Tõde on avatud olemine ning teadvus on tõe "avaja". Tõe ja vabaduse temaatikat lahkab Sartre'i avaldamata

⁹³ Sartre ei propageeri individualismi ja seda ei tee ka Heidegger. Individualistid olid nad mõlemad oma iseloomult.

teos “Tõde ja eksistents”, mis on osaliselt inspireeritud Heideggeri loengust “Tõe loomusest”. Sarnaselt Heideggeriga, püüab Sartre seal siduda mõisteid “tõde” ja “vabadus”, kuid jõuab tänu oma eeldustele hoopis teistsuguste tulemusteni. Kui Heideggeril oli olemine tõde varjamatusena ise vabadus, siis Sartre, lähtudes teadvusest, jõuab intersubjektiivse ja kommunikatsioonis “kingitavale tõeni”⁹⁴, kus tõde on küll see, mis ja kuidas asjad on (eneses-olu), aga seda rõhutatumalt iga teadvuse perspektiivist. Tõde on relatsioon vabaduse ja faktilisuse vahel. Tõde on “elus” siis, kui see kellelegi korda läheb. Surnud tõde on “fakt”, mis kellegisse ei puutu. Lihtsalt ütelduna, tõde on “absoluutne” ja (intersubjektiivselt) “objektiivne”, aga sellest saab rääkida siis, kui see on kellelegi antud. Teadvus on olemise “valgustamine” selles elamisena ja tegutsemisena; olemine ise aga pole nähtud kui valendik. Olemine on eneses-olu, mida võis reservatsioonidega kirjeldada kui olevolu, aga mitte “presents”, sest see iseloomustas enesele-olu olemisviisi. Presents on juba relatsioon.

Minu (valiku)vabadus tõe (faktilise situatsiooni) suhtes⁹⁵ ilmneb näiteks selles, kas ja kellele ma ütlen, kuidas asjad *on*; samuti saan ma tõe suhtes võtta erinevaid seisukohti – ma võin seda näiteks ignoreerida või (halbusklikult) endale valetada.⁹⁶ Samas ka nautida. Tõde peab samuti valima ja sellepärast olen ma olemise eest vastutav. See, milliseid olemise (tõe) regioonid valgustada, sõltub minu eesmärkidest ning sellepärast võrsub olemise avamine *paratamatu ignorantsuse* ehk võimalikustamata võimaluste baasilt (seda teades või tehes ignoreerin ma teisi võimalusi ja tõdesid). Kuigi olemine on iseseisvalt see, mis ta on, saan ma siiski nii tõe kui olemise suhtes võtta erinevaid seisukohti; minu ausus tõe suhtes sõltub minu vabadusest, kas avada tõde nii nagu ta on või mitte (arvates näiteks ekslikult, et tõde, millele tähelepanu ei pöörata, on “vähem tõde” või kõigest “tõenäoline”) ja kas ma tahan midagi teada või mitte, jne; samuti võib olemine ise eksitada, tehes tõe “kõigest” *võimalikuks*. Tõde mitte-olemine on väärus (nagu nägime, tuleb “olematus” ja seega ka eksitus maailma mõlemalt poolt - olematuse polemine annab aluse eksitusele). Tõde pole paratamatu just seetõttu, et ta manifesteerub relatsioonis. See on “puhas evidentsus”, millest

⁹⁴ Kui tõde on kingitus, siis lasub mul tõepoolest vastutus selle eest, mida teistele kinkida (öelda, näidata). Ometi pole kunagi täpselt teada, mida “teine teeb” minu tõega ehk mis tähenduse ta sellele annab (TrE 65).

⁹⁵ Muidugi võiks siin näha “tõe eetikat”, sest siin on küsimuse all ignorantsus ja vastutus ning ka “tõearmastus”.

⁹⁶ Tõde varjaja varjab ühtlasi ka seda, et ta varjab tõde ning seega peidab ta iseenese eest oma vabadust tõde teada. Seega, ignoreerides tõde, ignoreeritakse ka vabadust.

ma olen lahutatud siiski trantsendentsi kaudu ning seepärast alati vähem või rohkem “tõenäoline”. Sellepärast on tõde *risk*. Ta on situatiivne ja selle “vaenulikkus” sõltub minu eesmärkidest. Ja loomulikult sõltub minu vabadus tõest, nagu oleme juba näinud. Tõde on (1) subjekti-objekti vaheline mäng (“ma loon seda, mis on”), millel on ka oma (2) võõrandunud (teiste-jaoks) ja (3) surnud, “faktiline” või ka universaalne aspekt. Mõistagi on tõde ka siis, kui keegi sellest ei tea, aga sellisel juhul on ta ikkagi mõeldav võimaliku presentsina. Meile lihtsalt pole antud eneses-olu teisiti kui relatsioonis (TrE 4-80).

Võrreldes traditsioonilise olemusfilosoofiaga, tegeleb eksistentsialism inimese olemuse asemel inimese situatsiooniga (Ex 45-47). Abstraktsed printsiibid pole sobivad ütleva, kuidas inimene peaks mingis konkreetses olukorras käituma. Sarnaselt Jaspersi ja Heideggeriga, tegeleb ka Sartre “ajastute diagnoosiga”, kuigi mõistagi pole Sartre'i käsitus olemisajalooline, vaid pigem ühiskonnakorralduse “vabadusastet” hindav. Tema paatoslik kõne “Eksistentsialism”, mis erineb toonilt ja lihtsuselt tugeval tema teistest teostest, tundub lähtuvat arusaamast, et inimestel on soodumus oma vabadust iseene eest varjata. “Inimesed on vabad, aga nad ei tea seda.” (Biemel: 41). Osaliselt viitab see tagasi Heideggeri vabadusekäsitlusele, mis nägi olemasolu selle vabaduse diferentsis ja päristine olemine selles polnud midagi muud kui võimalik-olu ja olemise avatus kui (olevate) olematus. Teataval määral jäi “Olemises ja ajas” lahtiseks, kuivõrd on mõisted “tahe omada südametunnistust”, “otsustavus”, “enese valik” jne. seotud inimese ontoloogilise valikuga, kuigi arvestades ka Heideggeri hilisemat enese-tõlgendust, peaksid need mõisted kirjeldama “olemise enda tõmmet”, mitte inimese initsiatiivi, ehkki Heideggeri sõnul on peaagu võimatu vabastada neid mõisteid psühholoogilis-antropoloogilistest kõrvaltähendustest (Beit: 90). Seega on langemus, eriti lähtudes “hilisest” Heideggerist, olemise varjatus, mitte inimese enesepeetus (BH 333). Enesepeetusena ei saa seda tõlgendada muidugi ka ainult “Olemise ja aja” põhjal. Kui Heidegger pigem “laseb olemisel olla”, siis Sartre innustab seda aktiivselt avama: “Lõpuks on avav käitumine aktiivsus: et lasta olemisel olla nagu ta on, selleks me peame minema ja teda vaatama.” (TrE 13). Tõde ilmneb vaid vabadele projektidele ja iga käitumisviis on seotud tõega (TrE 17).

Sartre'i jaoks nähtub vabadus ängistavas puhtas refleksioonis, kui see, mis enesele-olu tõepoolest on. Äng on olematuse-kogemus, seda nii Heideggeri kui Sartre'i jaoks. Seda olen ka juba kirjeldanud. Sellepärast pole täpne Heideggeri väide, kui ta ütleb, et vabadus ja

inimloomus on ka Sartre'i "humanismis" algselt lahutatud (BH 321).⁹⁷ Erinevus Sartre'i ja Heideggeri vahel selles küsimuses on see, et Sartre seob eksistentsi trantsendentsi rõhutatult inimese olemisviisiga – "trantsendents" on Sartre'il inimolu kirjeldavana sama, mis "eksistents", Heideggeril trantsendents (*Dasein*) avab eksistentsi. Sellest johtuvalt on "vabadus" Heideggeri jaoks avatus ning Sartre'i jaoks inimese valiv-olu. Seda aga sellepärast, et viimane lähtub vähemasti formaalsest subjekt-objekt suhtest, mis viib kahe olemisviisi radikaalsele lahutamiseni (ja millest Sartre ka tegelikult lähtub). Nägime ka, et *Dasein* on küll "olemist ümmardav" hool, mille olemine on "minuomane" (*Jemeinigkeit*) jne, aga kindlasti mitte pole see kirjeldatav kui persoon või subjekt.

⁹⁷ Heideggeril võib teatud mõttes olla õigus siis, kui ta peab silmas vabaduse all olemise tõde.

Kokkuvõte

Enesele-olu on Sartre'i järgi ekstaatiline transtsendents, mis on suhtes faktilisusega. Eksistents mitte ainult ei eelne essentsile, vaid eksistents ei saagi essentsiga kattuda, sest ta on *suhe*. Suhe aga *ei ole*, kui lähtuda Sartre'i olemise ja aja mõistmisest. Eksistents ja essents kuuluvad kokku nagu transtsendents ja faktilisus. Vabadus on põhimõtteliselt temporaliseeriv valikuvabadus; enesele-olu valib sellepärast, et ta on olemise puudus. Vabadus on olematus, olemata samal ajal iseenda aluseks või põhjuseks. Kuna ta midagi pole, siis ta "tahab olla" millegi omamise või tegemise vormis, väärtusi ja võimalusi visandades. Nii Heideggeri kui Sartre'i "eksistents", mis eelneb essentsile kui mis-olule, käib inimolu kohta ja tähendab olemise avatust, kuid seda erinevas mõttes. Heideggeri "eksistents" on võimalik-olu. Sartre'i "eksistents" on olematus, mis tundub "vallutava subjektina" just seepärast, et ta midagi pole. Ta pole olematus "üldiselt", vaid alati konkreetse "selle" olematus ("see" võib olla ka näiteks "maailm"), kuigi ka totaalne olematus tuleb maailma inimese kaudu (BN 618), olles samal ajal täiesti "reaalne". Heideggeril seevastu pole olematus seotud inimtegevusega.

Kahe ontoloogilise dimensiooni radikaalse lahutamise järgi jõudis Sartre selleni, et inimese olemine pole esimestatav ning seetõttu on ta vaba. Esimese väitega nõustuks ka Heidegger, sest nii Heideggeri kui Sartre'i jaoks eelneb eksistents essentsile kui mis-olule, aga "vabaduse" all pidas Heidegger silmas midagi muud – nimelt olemise avatust, millelt minu valikuvabadus saab alles võimalikuks. Mõtlemine on olemise kuuldavõtt, mitte aga ainult tegelike olevate käsitlemine (BH 314). Sartre mõistab olemise all "massiivset" endas-olu, mitte aga kinkivat-võimaldavat võimalikkust, mis on Heideggeril mõeldud väljaspool metafüüsilist "eksistentsi" ja "essentsi" ("aktuaalsust ja potentsiaalsust" Heideggeri tõlgitsuses). Nägime, et ka Sartre'i tõlgitsuses pole eksistents ja essents sama, mis aktuaalsus ja potentsiaalsus. Eksistents pole mõistagi potentsiaalsus kui metafüüsiline subjekti essents või "idee", mis defineerib seda, mis inimene on. Selles mõttes vastanduvad nii Sartre kui Heidegger olemusfilosoofiale. Eksistents pole ka aktuaalsus kui "reaalne" või "tegelik olev" või "ligiolev". See pole esimestatav ning selles võiksid jällegi Heidegger ja Sartre ühise keele leida. "Aktuaalsus" ja "potentsiaalsus" käivad olevate kohta. Eksistents

pole ka vaimu või subjektiivsuse regioon, nagu seda käsitles Jaspers.

Kui “eksistentsi” ja “essentsi” all silmas pidada traditsioonilist võimalikkuse-tegelikkuse vastandpaari, siis nägime, et *Dasein*'i ei saa sellega kuidagi iseloomustada. Kui Sartre kasutab mõistet “potentsiaalsus” olevate kohta, siis “võimalikkus” on enesele-olu tulevikudimensiooniline (mitte-veel) võimalus maailmas olla. Kuna enesele-olu on temporaalsus, siis on ta ka pidev teadlikolu faktilistest võimalustest. “Eksistents eelneb essentsile” tähendab seda, et enesele-olu saab midagi “olla” ainult minevikulisena, samal ajal seda enam mitte olles. Eksistents pole võimalikkus (ega tegelikkus), vaid *suhe* võimalikkuse ja tegelikkusega. Nägime ka, et see on alati väljaspool siin-olu. Eksistents pole Sartre'il ka *ego cogito* tegelikkus, mille mõte on olematus, nagu arvab Heidegger (BH 347). Esiteks pole ta *ego*, nagu võis näha juba “Ego transtsendentsis”, vaid teadlikolu. Teiseks, “enesele-olu” tähendas küll ka presentsi millelegi, aga samal ajal oli ta ka mitte-presentne ning väljaspool siin-olu. Eksistents on ekstaatiline “endast-väljas”, seda nii Heideggeril kui ka Sartre'il.

Kokkuvõtvalt võib ütelda, et inimese “eksistents eelneb essentsile” ei tähenda Sartre'il seda, et tegelik eelneb võimalikule või aktuaalsus potentsiaalsusele (ega vastupidi) ning samuti ka mitte seda, et olematus eelneb olemisele (või vastupidi), ehkki olematus on olemise olematus ning negatsioon on alati mingi oleva negatsioon. See tähendab pigem seda, et miski, seejuures ka olnu, ei saa piirata enesele-olu vabadust. Inimene annab iseendale tähenduse, kuid nagu me juba nägime, olemine ei ammendu tähendusega. Essents ja eksistents kuuluvad alati kokku. Sellega oleme näinud, et Heideggeri kriitika Sartre'i aadressil on vähemasti liialt lihtsustav.

Kui Heideggeril oli “eksistents” kui transtsendents enesest-väljas-oleva maailmas-oluna püsimine olemise avatuses, siis Sartre'il tähendas “maailm” oleva totaalsust, milles ja mille kaudu ma ennast mõistan. Kummalgi juhul pole eksistents maailmast “lahutatud”. Sartre on Heideggeri mõistmise ringi palju ekspulsteerinud, ehkki Sartre ei räägi mõistmisest, vaid eneseteadlikust teadvusest. Teine aspekt, mida Sartre palju Heideggeriga seoses rõhutas, väljendus lauses, et “olemine on alati minu”, mis Sartre'i meelest viitas (isegi liialt) inimlikule subjektiivsusele. Samuti kutsusid Sartre'i väärtõlgendusi esile Heideggeri käsitlused “ise'st”, päristisest ja ebapäristisest olemisest, südametunnistuse kutsest ja vabadusest, mida Sartre tõlgendas eetilise-moraalselt ja ontoloogiliselt. See ilmnis eriti ilmekalt siis, kui käsitluse all oli olemine-teiste-jaoks ja vabadus. Nägime, toetudes veidi ka Günter

Figali tõlgendustele, et Heideggeri otsustavus “Olemises ja ajas” pole sama, mis ontiline valik. Kui see oleks lihtne valik, siis ei tekiks sellelt pinnalt üldse küsitavusi. Päristine olemine on ebapäristise modifikatsioon ning päristine olemine annab oma “reeglid” ise. Valiku avavad äng (olematus) ja südametunnistuse kutse.

Sartre'i filosoofia on “metafüüsiline” sellepärast, et “olemise” all on mõistetud ikkagi materiaalsete objektide olemist või “reaalsust”. Heideggeri fundamentaalontoloogia ja Sartre'i ontoloogia küsivad küll mõlemad olemise mõtte järele, kuid liiguvad erinevates suundades. Kui Heideggeril kannab “eksistentsi” mõiste tõmme olemisele, õigemini eksistents ongi see tõmme, siis Sartre'i ekstentsialistliku perioodi enesele-olu pole siiski midagi muud kui kehalise persooni olemine (seda küll mitteidentsuses iseenesega), ehkki keha ja individuaalsus eksisteerivana pole esemestatavad. Seetõttu on eksistents “olematus”, kuid olematus, mis teatud spontaansusena ikkagi “on”.

Heideggeri kirjeldatud eksistentsiaamid polnud individuaalsed või subjektiivsed. Näiteks heidetud vallaheide pole inimese väljamõeldis, vaid olemise kutse või olemise tulla-laskmine, millel pole seost inimese tahtega. Isegi “otsustavus” (vähemasti selle põhitähenduselt mõistetuna) pole otseselt seotud indiviidi aktiivsusega. Ka Sartre'il ei “loo” inimene olemist, kuigi relatsioonid tulid maailma enesele-olu kaudu. Näiteks aeg “poleb”; “olemise” mõttes aega pole. Sellepärast on Sartre filosoofia hilisemast, olemisajaloolisest Heideggeri mõtlemisest, eraldatud mõõtmatute distantsidega, kuna aeg kuulub seal olemise enda toimumise juurde, mitte aga eksistentsi trantsendentsi struktuuri.

Olematus nagu eksistentski on Sartre'i järgi suhe olevatega. Olematusel pole iseseisvat olemist ja ka eksistents pole iseenda aluseks. Eksistents on suhestumine, mida ta ei saa mitte olla. Olematuse polemine eeldab eksistentsi, kelle-jaoks on olematus maailmas olemise olematusena, mille allikaks pole siiski ainult inimene, vaid ka olemine, mis poleb. Samuti nagu Sartre'it ei huvita olemine kui selline, vaid alati olemine teadvuse jaoks, on ka olematus alati “selle” (oleva) olematus. Olematuse-kogemus ei saa olla kuidagi neutraalne või sõltumatu kogejust ja seetõttu on ta tõepoolest subjektiivne. Heideggeril kuulus seevastu olematus olemise enese juurde ning alles sellelt pinnalt said olevad mõistetavaks.

Kuna Sartre'i “eksistentsi” mõiste kasvab välja “teadvusest”, mis on küll puhastatud “subjektiivsusest”, kuid määratletud juba algusest peale formaalse subjekt-objekt suhte

kaudu (seda nii epistemoloogilises kui ontoloogilises plaanis), siis ei saa keegi meid keelata klassifitseerimast Sartre'it "subjektifilosoofide" rivvi (kuigi ka tema "subjekt" pole suletud vaimne regioon ega ese). Ja ka olemisunustuses metafüüsikute hulka, kes mõistavad olemist "realistlikult" olevate kaudu; seda nägime ka "Tões ja eksistentsis". Inimese eksistents pole olevolu, olevate olemine. Ta on väljaspool seda. Sellepärast on ta "olematus", aga ekstaatiline olevate olematus, mitte olematus kui olemise avatus nagu Heideggeri *Dasein*. Samas on ka Sartre'i eksistents vabadusena olevate olemist avav, kuid seda "aktiivsena" ja valivana. Heideggeri "vabadusel" polnud inimese valikuvabadusega otsest pistmist.

Võrreldes traditsioonilise olemusfilosoofiaga, saab ütelda, et eksistentsifilosoofia kõige laiemas mõttes ei näe inimese olemust enam muutumatu ja ajatu staatilise struktuurina või võimaluste kogumina ega ka faktiteaduste esemena. Inimese eksistents on midagi muud:

1. Kierkegaard'il tähendas "eksistents" individuaalset olemist selle konkreetsetes valikutes.
2. Jaspersi "eksistents" on kordumatu, ajaline, subjektiivse olemise regioon, mida valgustab eksistentsifilosoofia.
3. Heideggeri "eksistents" on inimese olemisviis olemist mõistvana ning olemise tões seisvana. Tema fundamentaalontoloogia ja eksistentsiaalne analüüs on ettevalmistus olemisküsimuse küsimisele.
4. Sartre'i eksistentsialismis tähendab inimese olemisviis "eksistentsina" olemist avavat-eitavat vabadust.

Kui sissejuhatuses tutvustasin eksistentsifilosoofiat kui "rõhutatult subjektiivset" (mis võiks käia veel Jaspersi kohta), siis nüüdseks oleme jõudnud järeltulele, et vähemalt Heideggeri filosoofiat ei saa sellisena tõlgendada. Veel vähem saab kutsuda Heideggeri "eksistentsialistik". Sartre'i osas on asi ambivalentsem, sest ühed peavad teda subjektivistiks, teised "subjektiivsuse destrueerijaks" (Howells 1992). Huvitav on see, et nii Heidegger kui Sartre tõlgendavad vastastikku teineteise mõtlemist kui "subjektivismi". Nagu Heidegger ei ole "ateistlik eksistentsialist", individualist ega idealist, pole ka Sartre'i "eksistents" *ego cogito* tegelikkus, mis on maailmas nii nagu *tahab*. See pole vabaduse esmane mõte.

Viitamisel kasutatud lühendid

Heideggerilt:

- Beit – Beiträge zur Philosophie
- Bes - Besinnung
- BH – Brief über den Humanismus
- GA 9 - Wegmarken
- GA 17 - Einführung in die phänomenologische Forschung
- GA 29/30 – Die Grundbegriffe der Metaphysik
- GA 24 - Die Grundprobleme der Phänomenologie
- GA 27 - Einleitung in die Philosophie
- GA 31 - Vom Wesen der menschlichen Freiheit
- GA 49 - Die Metaphysik des Deutschen Idealismus
- SZ – Sein und Zeit
- WG – Vom Wesen des Grundes
- WM – Was ist Metaphysik?
- WW – Vom Wesen der Wahrheit

Sartre'ilt:

- BN – Being and Nothingness
- BS – Bewusstsein und Selbsterkenntnis
- Ex - Existentialism
- TE – The Transcendence of the Ego

Lisaks:

- EEP – Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften (Band 1)
- EP – Enzyklopädie Philosophie (Band 1)
- HWP – Historisches Wörterbuch der Philosophie (Band 3)

Kasutatud kirjandus

Barnes, Hazel. E. (1992). "Sartre's ontology". – *The Cambridge Companion to Sartre*. Ed. Christina Howells. Cambridge: Cambridge University Press, 13-37.

Biemel, Walter. (1964). *Sartre*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.

Blackburn, Simon (2002). *Oxfordi filosoofialeksikon*. Vagabund.

Biemel, Walter (1973). *Martin Heidegger*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.

Descartes, René (1995). *Arutlus meetodist*. Tallinn: Olion.

Enzyklopädie Philosophie (1999) Band 1. Hamburg: Felix Meiner.

Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften (1990). Band 1. Hamburg: Felix Meiner.

Figal, Günter (1991). *Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main: Verlag Anton Hain.

Fretz, Leo (1992). "Individuality in Sartre's philosophy". – *The Cambridge Companion to Sartre*. Ed. Christina Howells. Cambridge: Cambridge University Press, 67-99.

Габитова, Р. М. (1972). *Человек и общество в немецком экзистенциализме*. Москва.

Григорьян Б. Т. (1999). *Философы двадцатого века*. Москва.

Heidegger, Martin (1996). Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen". – *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1989). *Beiträge zur Philosophie*. Gesamtausgabe, Band 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1997). *Besinnung*. Gesamtausgabe, Band 66. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1996) Brief über den Humanismus. - *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Gesamtausgabe, Band 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1989). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe, Band 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1991). *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*. Gesamtausgabe, Band 49. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe, Band 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1996). *Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe, Band 27. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1996). Einleitung zu "Was ist Metaphysik?" - *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1986). *Sein und Zeit*. Tybingen: Niemeyer.

Heidegger, Martin (1982). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Gesamtausgabe, Band 31. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1996). Vom Wesen des Grundes. - *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1996). Vom Wesen der Wahrheit. - *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1996). Was ist Metaphysik? - *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Herrmann, Fr.-W. (1985). *Subjekt und Dasein*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Historisches Wörterbuch der Philosophie (1972). Band 3. Hg. Joachim Ritter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Howells, Christina (1992). "Conclusion: Sartre and the destruction of the subject". - *The Cambridge Companion to Sartre*. Ed. Christina Howells: Cambridge: Cambridge University Press, 318-351.

Husserl, Edmund (1993). "Pariisi ettekanded". *Akadeemia* 7: 1389-1424.

Jaspers, Karl (1954). *Psychologie der Weltanschauungen*. Heidelberg und Berlin: Springer – Verlag.

Jaspers, Karl (1997). *Aja vaimne situatsioon*. Tartu: Ilmamaa

Jaspers, Karl (1932). *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Kettering, Emil (1987). *Nähe*. Pfullingen: Verlag Günther Neske.

Kierkegaard, Sören (1984). *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Zweiter teil. München: Gütersloher Verlagshaus.

Luik, Tõnu (2002). *Filosoofiast kõnelda*. Tartu: Ilmamaa.

Müller, Max (1986). *Existenzphilosophie*. Freiburg und München: Verlag Karl Alber.

Перцев А. В. (1997). *Западная философия: итоги тысячелетия*. Jekaterinburg.

Platon (2003). *Teosed*. Tartu: Ilmamaa.

Pugliese, Orlando (1986). *Vermittlung und Kehre*. Freiburg und München: Verlag Karl Alber.

Sartre, Jean-Paul (2001). *Being and Nothingness*. London: Washington Square Press.

Sartre, Jean-Paul (1973). *Bewusstsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg: Rowohlt.

Sartre, Jean-Paul (1943). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.

Sartre, Jean-Paul (1947). *Existentialism*. New York: Philosophical Library.

Sartre, Jean-Paul (1967). *Sketch for a Theory of the Emotions*. London: Methuen & Co Ltd.

Tarmo Tirol *Martin Heideggeri ja Jean-Paul Sartre'i eksistentsikäsitus*

Sartre, Jean-Paul (1966). *The Psychology of Imagination*. New York: The Citadel Press

Sartre, Jean-Paul (1972). *The Transcendence of the Ego*. New York: The Noonday Press.

Sartre, Jean-Paul (1992). *Truth and Existence*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Schacht, Richard (1975). *Hegel and after*. New York: The University of Pittsburgh Press.

Schneiders, Werner (1998). *Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert*. München: Beck.

Thomas von Aquin (1988). *Über Seiendes und Wesenheit. De ente et essentia*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Tirol, Tarmo (2002). *Inimese olemuse fenomenoloogiline käsitus Jean-Paul Sartre'il*. Tartu: Tartu Ülikooli Filosoofia osakond.

Wahl, Jean (1965). *Essays in existentialism*. New York: The Citadel Press.

Resümee

Minu töö, mis kannab pealkirja, “Martin Heideggeri ja Jean-Paul Sartre'i eksistentsikäsitus”, vaatab Heideggeri ja Sartre'i “eksistentsifilosoofia” sisu, seda aga rõhuasetusega “eksistentsi” mõistel. Küsimuse all on kõigepealt “eksistentsi” tähendus mõlema mõtleja puhul ning seejärel saab vastata järgmisele küsimusele: kas Heideggeri mõtlemine on kõrvutatav Sartre'i eksistentsialismiga ja kas me võiksime teda nimetada “eksistentsialistik”? Lisaks vaatlen ka seda, kuidas Heidegger ja Sartre teineteise “eksistentsifilosoofiat” interpreteerivad.

Töö keskendub põhjalikumalt Heideggeri ja Sartre'i küsimusasetuse valgustamisele ja probleemsituatsioonile, millelt nende mõtlemine tõukub. Siin peaks selguma nende suhe metafüüsikaga üldisemalt ja ka traditsioonilise Karl Jaspersi eksistentsifilosoofiaga. “Eksistentsi” tähendus selgub seoses mõistetega, mida me ei saa “eksistentsist” kummagi mõtleja puhul lahutada: need on trantsendents, ajalisus ja vabadus. Näeme, et need kannavad siiski väga erinevaid tähendusi. Üksikasjalikumalt vaatlen vabaduse ja päristisuse probleemi Heideggeril ja Sartre'i puhul subjektiivsuse ja vabaduse küsimust, sest need aspektid, mida mõlema puhul tihti vääralt mõistetakse. Kokkuvõtteks jõuan järelduseni, et Sartre'i ja Heideggeri filosoofia tegelevad erinevate küsimustega, kuid nende mõtlemist võib siiski koos näha, kui vastuseisu essentsialismile.

Summary

In my research, which is called “Existence in Martin Heidegger’s and Jean-Paul Sartre’s disquisition”, I investigate the content of Heidegger’s and Sartre’s “existential philosophy” and particularly lay stress to concept “existence”. What I examine is the meaning of “existence” to both philosophers and then can find an answer to the question: could we compare Heidegger’s thinking with Sartre’s existentialism and can Heidegger even be called existentialist? Besides I also inquire how both philosophers interpret one another.

My research concentrates elaborately to their main questions and problems which also carry their thinking to different directions and solutions. We can see how they relate with traditional metaphysics and Karl Jaspers’s existence-philosophy. The meaning of the concept “existence” turns out in comparison with inseparable concepts from “existence”- those are transcendence, temporality and freedom. We can see also that they have very different meaning. I observe more intricately the problem of freedom and authenticity in Heidegger’s thinking and the question of subjectivity and freedom related to Sartre. These are often misunderstood aspects in their philosophy. In conclusion we see that although Heidegger and Sartre are engaged in different questions, they both stand up to essentialism and on this point of view their thinking belongs to “existential philosophy” in the most wider sense.