

TARTU ÜLIKOOL

FILOSOOFIA OSAKOND

MAGISTRITÖÖ

**MARTIN HEIDEGGERI JA JEAN-PAUL
SARTRE'i "EKSISTENTSI" KÄSITLUS**

Tarmo Tirol

Juhendaja: lekt. Eduard Parhomenko

Tartu, 2005

Sisukord

Sisukord	2
Sissejuhatus	3
1. Ajalooline sissevaade	6
1. 1 "Eksistentsi" mõiste alglatend	6
1. 2 Metafüüsika olemusfilosoofiana	6
1. 3 Eksistentsifilosoofia tärkamine	9
1. 4 Karl Jaspersi eksistentsifilosoofia	10
1. 4. 1 Karl Jaspersi "eksistentsi" käsitus	12
2. Martin Heideggeri "eksistentsi" käsitus	17
2. 1 Eksistents ja olemisküsimus	17
2. 1. 1 Olemisküsimuse meetod	19
2. 2 Eksistents ja subjekt	20
2. 3 Eksistents ja transtsendents	22
2. 3. 1 Eksistents ja maailmas-olu	24
2. 3. 2 Eksistents ja koos-olu	27
2. 4 Eksistentsi võimalused	28
2. 4. 1 Leidumus	29
2. 4. 2 Mõistmine	30
2. 4. 3 Kõne	32
2. 4. 4 Langemus	33
2. 5 Eksistents ja mitteolemine	34
2. 6 Eksistents ja vabadus	39
2. 6. 1 Südametunnistuse kutse	42
2. 7 Eksistents ja aeg	47
2. 8 Kokkuvõte ja väljajuhatus	50
3. Jean-Paul Sartre'i "eksistentsi" käsitus	53
3. 1 Probleemiseade	53
3. 2 Inimese olemuse transtsendents	54
3. 2. 1 Olemuse olemine	59
3. 3 Eksistents ja olematus	64
3. 4 Eksistents ja transtsendents	66
3. 4. 1 Eksistents ja reflektatsioon	69
3. 4. 2 Eksistents ja aeg	71
3. 4. 2. 1 Aeg ja reflektatsioon	76
3. 4. 3 Olemine-teiste- jaoks	77
3. 5 Individuaalsus ja keha	83
3. 6 Eksistents ja vabadus	87
3. 6. 1 Vabadus ja situatsioon	89
Kokkuvõte	97
Viitamisel kasutatud lühendid	101
Kasutatud kirjandus	102

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 mõiste, mis tähendab korraga paljut. Ühes ollakse enamasti kindlad: eksistentsialism on “orienteerumine inimlikule subjektiiivsusele” (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 mõnikord ka osa ilukirjandusest (Camus, Kafka, Dostojevski). Lisaks sellele on eksistentsialismi mõjud tunda ka näiteks psühholoogias (eksistentsiaalne psühhoanalüüs), ühiskonnateoorias (Sartre'i marksism), eetikas ning teoloogilistes küsimustes (Jaspers). Eksistentsialismi kuldaeg jäi 50-60ndatesse, mil tähelepanu pälvis eelkõige oma avaliku esinemisega Jean-Paul Sartre.

Minu 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, Oxfordi filosoofialeksikon väidab Heideggeri olevat “Saksa eksistentialist ja ühiskonnakriitik” (Blackburn: 2002). Sellisena on Heideggeri mõtlemist interpreteerinud ka Sartre oma avalikus loengus “Eksistentsialism”(1945). Järgmisel, 1946. aastal lükkab Heidegger Sartre'i tõlgenduse oma “Humanismi kirjas” ümber. Lisaks on teada, et Sartre on lugenud Heideggeri üht põhiteost “Olemine ja aeg” (1927) ning loengut “Tõe loomusest” (1930), 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 Heideggeri 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 sissejuhatus Jaspersi eksistentsifilosoofiasse, millega seoses peaks ilmema Heideggeri küsimuseasetuse erinevus Jaspersi eksistentsifilosoofia küsimustest ja teisalt kogu metafüüsika probleemide ringist üldse.

Teises osas jätkan Heideggeri küsimuseasetuse valgustamist ning toon välja selle, mis eristab seda metafüüsilisest subjektifilosoofiast. Järgnevalt vaatlen üksikasjalikumalt "eksistentsi" mõistet ja sellega lahutamatu kokkukuuluvaid "aspekte" – transtsendentsi, võimalikkust, mitteolemist, vabadust ja ajalisust. Keskendun just neile mõistetele ühelt poolt sellepärast, et Heideggeri eksistentsi-käsitus ei saa nendeta mõistetavaks ning teisest küljest seetõttu, et need mängivad silmapaistvat rolli ka Sartre'i filosoofias, kuigi omavad seal oluliselt teisi tähendusi. 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 küsimuseasetusele jällegi olulisteks mõisted "transtsendents" ja "vabadus". Lisaks vaatlen veel Sartre'i subjekti-temaatikat, mida käsitlen üksikasjalikumalt peatükkides "Inimese olemuse transtsendents" ning "Individuaalsus ja keha". 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 "võrrelnud võrreldamatut", aga teisalt saab nende mõtlemist siiski koos näha; seda just negatiivses vastanduses traditsioonilisele subjektifilosoofiale. Samuti ilmneb, et kui me sooviksime Heideggeri mõista, ei peaks me lähtuma Sartre'i Heideggeri-tõlgendustest ega ka vastupidi. Nende mõtlejate küsimuseasetuste 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 töödes Marius Victorinus (u. 360 p.Kr.), tõlkides sellega kreeka keelset sõna *hypharsis* ja vastandades seda *substantia*'le, mis on omakorda ladinakeelne *ousia* tõlge. *Existentia* tähendab siin enamasti olemist kõige laiemas mõttes, kuid sellel saab välja tuua siiski kolm spetsiifilist tähendust. (1) *Hypharsis* on määratlematu, "eelsubstantsionaalne" ning ontoloogilises plaanis "ebakindel" olemine, mis vastandub kindlalt predikaatidega määratletud olemusele või substantsile (ουσία). See tähendus on selgelt märgatav stoikude filosoofia juures, kus *ousia* tähistas konkreetset materiaalselt subjekti ning *hyprasis* selle nähtumuslikku ja muutlikku predikaati. Filosoofilisse traditsiooni tuleb see sõnakasutus stoikudelt, kellede järgi *hypharsis*'el on subjekti predikaadina kaduv, "mittemateriaalne" ja näiv reaalsus. (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, eksistents on siin konkreetsemalt määratletud kui essents. (3) Samal ajal kasutati kõnealuseid mõisteid (*existentia* ja *substantia*) laialdaselt sünonüümidena, tähistamaks "eseme konkreetset reaalsust" (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: 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 “mõtlev 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 (eeskuju 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: 338)

Kuna nähtuv maailm on alati muutlik ja ajalik, siis tuleb tõelise teadmise allikaid otsida intellektuaalses kaemuses ehk ideede meenutamises (*anamnesis*). Mõtlemine seisnebki ideede meenutamises. Mälestus ideedest on kaasa sündinud, andes sellisena ühtse ja püsiva kommunikatiivse aluse (Platon: 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 mittemeelerile 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 põhimõtteliselt Platonil eristatud *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 juures. 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: 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:

“*Essentia* [tähistab] midagi, mis on kõigile loomustele ühine ja mille kaudu erinevad olevad saab erinevate vormide ja liikide alla viia... ja kuna see, milleläbi asi on temale omase vormi või liigi kaudu määratletud, on seesama, mida tähistatakse definitsiooni kaudu ja mis nimetab, mis asi on, kasutab Filosoof [Aristoteles] sõna *essentia*¹ jaoks sõna mis-sus [...] Samuti võib seda loomuseks [*natura*] nimetada. Loomuseks võib nimetada seda, mida mõistus kunatis haarata saab.” (HWP 754).

Traditsioonilist metafüüsilist (olemus)filosoofiat modifitseeris olulisel määral Immanuel Kant. Max Müller (29) sõnastab Kanti väljakutset olemusfilosoofiale järgmiselt: 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? Vastust saab tuletada transtsendentaalse subjekti intelligiiblist valdkonnast – olemuslik saab haaratavaks läbi aru kategooriate, mis on, erinevalt Kanti eelkäijatest nähtuna, paratamatult *lõplik* ning seega olemus on alati olemus *kellegi jaoks* ning pole särasena tuletatav meelelisest maailmast. Aru on seega võime, mille kaudu on olemusmõiste võimalik ning mõistuse 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 ning 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 veel eksisteeriks. Teises tähenduses nägi Kant teadvust ennast millegi reaalsena või “asjana”, mida Heidegger teravalt kritiseerib (SZ: 203), kuid millest siiski lähtub oma eksistentsifilosoofias teataval määral Karl Jaspers.

Kokkuvõtteks võib öelda, et alatates Platonist on metafüüsiline filosoofia silmitsi kahte sorti dualismiga: esiteks, meeleliselt tajutava maailma ja vaimse maailma vastandusega ning teisest küljest mõistustunnetuse ja meelelise taju opositsiooniga (aprioorse ja empiirilise “nägemisega”). Metafüüsikat määratletakse puhtas mõtlemises tabatavate olemusprintsiipide 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 üleempiiriliste oleva olemusprintsipiide käsitlejale olulisi väljakutseid. Filosoofia hakkas kaotama oma positsiooni alusteadusena ning seetõttu hakati otsima võimalusi, kuidas metafüüsikat modifitseerida nii, et talle jääks kaasaegsete faktiteaduste kõrval siiski oma roll. Vastuseid pakuti väga mitmesuguseid, 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 Mülleri 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, muutuvat ei nähta enam muutumatu “sees”, vaid pigem võiks ütelda, et muutuv ise loob suhteliselt püsivaid struktuure, kuid mitte nii, et ontoloogiline kord oleks ontilise saamise produkt, vaid pigem nii, et säilib normide eelis faktide ees, ideaalse eelis reaalse ees, ontoloogilise eelis ontilise ees (Müller: 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, st. 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 kõikvõimalikule 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.

¹ *Essentia* on siin kreeka keelse *ousia* tõlge

Eksistentsialismi ja kaasaegsele eksistentsile orienteeritud filosoofia isaks 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 abstraktsele filosoofilisele süsteemile. Eksistents on inimese ajalik ja tegelik, faktiline elu, mis koosneb konkreetsetest valikutest ja millel pole midagi pistmist kõikeseletavate "universaalsete seadustega" (Kierkegaard 1-2). Kui võrrelda Kierkegaardi Sartre'iga, siis indiviidi konkreetsed valikud on teravalt ka tema pilgu all, kuid erinevalt Sartre'ist keskendub Kierkegaard religioossetele küsimustele ja tema tähelepanu all on ennekõike inimese religioosne eksistents. Eksistents individuaalse olemisena eelneb essentsile - "mina" 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).

1. 4 Karl Jaspersi eksistentsifilosoofia

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

Jaspers lähtub "eksistentsi" mõiste kierkegaardilikust 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 lahendatakse 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 aga on unikaalne ja ajas muutuv, siis pole ka filosoofia midagi püsivat ja muutumatut. Teadus seevastu tegeleb üleüldise, sarnase ja kontrollitavaga. Teadusliku tunnetuse ese peab

olema objektiivne². 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 (Grigorjan1999: 250). Jaspers eristab kolme liiki filosoofiat: maailmas orienteeruvat, eksistentsi valgustavat ja metafüüsilist. Neile vastab kolm olemise regiooni: maailm, eksistents ja transtsendents.

Teaduse esemeks on objektiveeritavad empiirilised nähtused, mille abstraktseks koondnimeks on “maailm” (*Welt* või *Dasein*). Teadus ei haara mitte maailma tervikuna, vaid kontsentreerub üksnes kindlat liiki nähtustele. Soovides piiritleda teaduse ja filosoofia tunnetusala, kasutab Jaspers Kanti mõistestikku: teadusega tegeleva “mina” osa on “teadvus üldse” (*Bewusstsein überhaupt*) ehk “aru”. Jaspers kasutab neid mõisteid sünonüümidena. See on üleindividuaalne mõttestruktuur, identne subjekt, esemeline teadvus, mis on objektiivse olemise ja esemelisuse võimalikkuse tingimus. Aru teeb kogemuse võimalikuks, sünteesides meeandmeid kategooriatega. Kategooriad, puhtad arumõisted on aprioorsed loogilised funktsioonid, mille ülesandeks on luua nähtumustest kogemus. “Esemelises teadvuses saab võimalikuks objektiivne teadmine kategooriates; ma mõistan seda, mis seisab mulle vastu kui määratletud esemeline olemine.” (Jaspers 1994: 13). Aru või teadvus üldse on teaduslikult mõtlev subjekt, olles ise loogika ja transtsendentaalse filosoofia ese. Inimeste seos sellel tasandil teostub Jaspersi järgi läbi üldtunnustatud seaduste, see ilmneb “formaalse õigluse” ja “formaalse võrdsuse” ning on seega üldise teadvuse ühiskondlik väljund. Sarnaselt sellega, nagu meil tekib kogemus näiteks kausaalsusest, on meile Jaspersi järgi antud ka kogemus õiglusest ja võrdsusest. Niisiis, eriteaduslikud uuringud ja üldise õigluse hindamine lähtuvad samast instantsist - teadvusest üldse.

Filosoof seevastu rakendab mõistust (*Vernunft*), seda jällegi kantilikus tähenduses. Mõistus on terviklikkust taotlev, kategoriaalset mõtlemist ületav ja ideedega seotud struktuur. Ideed on mõisted, mille objekti ühegi kogemusega anda ei saa. Tegemist pole aga väljaspool kogemuse piire asuvate objektidega, vaid mõistus nõuab üksnes kogemusega seonduva arurakenduse täielikkust. Kogemus on võimalik ilma ideedeta, ideed lähevad

² Jaspersi järgi: esemeline ja üldine – st. pidevalt kättesaadav ja kontrollitav ning alluv üldistele seaduspärasustele

kaugemale mistahes kogemusest. Nad on regulatiivse iseloomuga, asetades üksiku kategooriaalse kogemuse laiemasse seosesse, tervikvisiooni. Jaspersi järgi on erinevalt ajatust teadvusest üldse, mõistus ajaline kvaliteet, mis vastupidiselt esimesele, liigub teadvustatud refleksiooni abil, mitte aga bioloogilis - psühholoogiliste jõudude abil. Maailmas orienteeruv filosoofia lähtubki mõistuse ideedest ja püüab haarata maailma tervikuna, teadus seevastu jääb eriteaduseks ehk teatud meetodeid rakendavaks uurimistöök, mis keskendub vaid kindlat liiki nähtustele. Need erinevad aktiivsused on siiski põimunud - näiteks teada tahtmine on Jaspersi järgi filosoofiline printsiip, mis on ka teaduslikku tegevust liikuma panev jõud. "Ideed kannavad rahutust inimellu, tõendades igasuguste otsustuste problemaatilisust ja suhtelisust ning, jätmata ruumi eneserahustamisele, tõukavad nad taas ületama juba saavutatu piire" (Grigorjan 1999: 255). Ka filosoofia on teatud määral "teaduslik", kuna see on ratsionaalne ja süstemaatiline mõtlemine; seda siiski kindla meetodita, ületades seega pelgalt kategooriaalse mõtlemise. Sest "ilma teaduseta pole vastupidavat filosoofiat" (Jaspers 1951: 87). Teaduslik teadmine on partikulaarne teadmine, mis on maailmas orienteeruva filosoofia konstitutiivseks momendiks. Filosoofia küll hõlmab teadust, kuid läheb sellest edasi.

Maailmas orienteeruv filosoofia jõuab varem või hiljem olukorrani, kus tekib vajadus kindla tõe järele. Selle filosoofia järeldus on negatiivne: teadmiste kaudu kindlust ei saa, sest nähtusi, millest võib midagi teada, on lõputult. Samuti on need pidavas muutumises. Nüüdsest suundub pilk küsija ja otsija enda suunas, siit saab alguse *eksistentsifilosoofia*. Enam pole käsitluse all inimene kogetava nähtumusena, vaid unikaalne ülempiiriline ja autentne inimolemine (*Sein des Menschen*) ehk eksistents. Kui Kant vaatles eelkõige seda, mis jäi maailma piiridesse, siis Jaspersit huvitava temaatika keskpunkt on eksistentsi alal.

1. 4. 1 Karl Jaspersi "eksistentsi" käsitlus

Eksistents on olemine, mis ei saa olla jäigalt determineeritud, määratletud, ega ka esemestatud. Inimest eksistentsina ei saa kirjeldada üldistes kategooriates, vaid teda peab avama temast endast lähtudes, st temaga seonduvat unikaalset ajaloolist situatsiooni arvestades. Inimene eksisteerivana on terviklik. Jaspers kirjutab: "Kuna eksistents on ainult maailmas, mis pakub kõikjal vaid subjektiivse ja objektiivse olemise lahusust, siis tuleb sel

[eksistentsil] astuda subjektiivsusesse ja objektiivsusesse, et jõuda iseendani mõlemaid ühendades.” (Gabitova 1972: 159). Eksistents konstitueerub subjekt-objekt suhte vastasmõjus. Kindel on igatahes see, et Jaspersi järgi ei saa eksistentsi kohta öelda midagi üheselt mõistetavat, sest iga sõna keeles üldistab. Ka sõna “eksistents” ise on eksitav.

Eksistents pole seotud sünnijärgselt päritavate omaduste või loodusega. See on vabaduse ala, seda nimelt juba Descartes'i mõeldud tähenduses, kelle jaoks vabadus oli hinge valda kuuluv, eristatuna meelelise maailma determineeritusest. Jaspers ei vaatle, sarnaselt Kantiga, vabadust empiirilise egoistlike soovide täitmise võimalustena, vaid intelligiibli maailma juurde kuuluvana. Erinevus Kanti filosoofiaga selles aspektis on ilmne: Kantile tähendas vabadus käitumist üldiste printsiipide järgi, Jaspersi juures aga, nagu eelpool juba mainitud, kuulusid üldised eetilised normid veel “maailmasiseste” asjade juurde. Vabadusel pole üldiste käitumisreeglitega pistmist. Samas, ”vaid vabaduse kaudu saab inimene iseendaks” (Jaspers 1994: 15). Inimese algupärane olemine seisneb tema *ajaloolises* unikaalsuses. Eksistents on inimese algupärane iseolemine.

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, kui võrd 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 abstraktselt võimalusest piirsituatsiooniks, näidates inimese olemise tühisust maailmas.

Ennekõike avaldub eksistents aga eksistentsiaalses kommunikatsioonis, kus mitteformaalselt lävides väljendub kommunikatsioonis osalejate autentne olemine. Eksistentsi ei saa küll esemestada, kuid ta saab lävida teise eksistentsiga. Õigemini, inimene ei saagi ennast leida, kui ta ei suhtle teistega. Jaspersi järgi realiseerub inimese unikaalne sisemaailm intiimsetes ja individuaalsetes suhetes teistega (Pertsev 1997: 9). Samas ei tohi lähedasi suhteid olla liiga palju, et mitte kaotada oma omapära.

Eksistentsifilosoofia juhatab eksistentsi valgustades massist välja. Jaspersi järgi on iga filosoofia olemuselt eksistentsifilosoofia. Kuigi formaalselt asub see maailmas

orienteeruva ja transsendentsi interpreteeriva filosoofia vahel, on see siiski Jaspersi mõtlemises keskseimal kohal. "Filosoof avab end eksistentsi valgustades eksisteeriva mõtlejana, kes läbi oma mõtete kui sisemiste tegude enda üle otsustab. Filosoferimine on ainulaadne praksis - eneseselgitus on juba eneseloome" (Schneiders 1998: 95). Kasutades paralleeli Kanti filosoofiaga: eksistentsifilosoofia, olles olemuslikult seotud kommunikatsiooniga, tegeleb intelligiibli "minaga", ja seega puhta olemisega, mitte aga enam nähtumustega. Filosoofia "lausub eksistentsi", see on olemisteadvus (*Seinsbewusstsein*)³ enda algupärast, mille hindamiseks pole kohased kategooriad "õige - vale", vaid pigem "algupärane" ja "väljamõeldud", ebaehtne filosoofia.

"Eksistentsifilosoofia on kogu asjatundlikkust ärakasutav, ent ka seda ületav mõtlemine, mille kaudu inimene tahab saada iseendaks. See mõtlemine ei tunnetab mitte asju, vaid selgitab ja korraldab ühtaegu nende olemist, kes nõnda mõtlevad. 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 transsendentsuse olemasollu (metafüüsikana)." (Jaspers 1997: 177).

Jaspersil tekib küsimus, kuidas eristada eksistentsiaalset vabadust omavolist? Mõlemad on ju teispool formaalse eetika piire ja väljaspool aru haardeulatust. Ta üritab probleemi lahendada järgmiselt: "Eksistentsiga on seotud midagi muud, mis suunab liikumist terviku poole. See pole uus tervik, vaid lihtsalt pidev nõue ja liikumine...Seda nimetatakse mõistuseks" (Jaspers 1994: 15). Mõistus esineb Jaspersi järgi kantilikus tähenduses regulatiivse liikumapanijana, mis ei jõua kunagi täielikult oma eesmärgini tunnetada asju iseeneses ning kogeda asju, millest puuduvad mõisted. Seos mõistuse ja eksistentsi vahel on sedavõrd tihe, et kui üks neist kaob, siis kaob ka teine. Eksistents mõistusega on "tunnetele toetuv, läbielamine, pime tunne, instinkt ja omavoli, muutudes pimedaks vägivallaks" (Jaspers 1994: 16). Mõistus on ka instants, mis laseb toimuda eksistentsiaalsel kommunikatsioonil.

Eksistents endassesuletud isekehtivusena jääks vaid viljatuks algupärasuse otsinguks

³ See pole mõeldud teoreetilise konstruktsioonina minast, vaid alles võimaldab seda. Minu olemine, eksistents on see põhjatu allikas, mida eksistentsifilosoofia püüab mõttekalt interpreteerida.

või omavoliks. Kuid seda Jaspersi arvates ei juhtu. Ei juhtu sellepärast, et 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 demonlikuks 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 filosoofiast tavaks liigitada religioosse eksistentsialismi alla. Kui vaadelda Jaspersi suhet olemusfilosoofiaga, siis võib näha, et ka siin on sellele vastandatud, sest inimese olemus ei sisalda mingisuguseid etteantud sisemisi võimalusi, mida aktualiseerida või tegelikult teha. Teisalt 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 objektiveeritud 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 ja kordumatus ajalises situatsioonis. Eksistentsifilosoofia eksistentsi valgustamisena ei seisne seega siiski üldkehtivate reeglipärasuste väljaselgitamises ja Jaspers kritiseerib Heideggeri selle eest, et viimane kõneleb eksistentsist oma eksistentsiaalide loetelus “liialt konkreetselt” kui millestki mõistetust⁴; eksistentsi saab Jaspersi järgi vaid selgitada ja valgustada, jäädes alati teataval määral kahemõtteliseks. Eksistents on fikseerimatu ja põhjatu (Gabitova 1972:

⁴ Jäägu siinkohal esialgu lahtiseks, kas kriitika on põhjendatud või mitte

155).

Selle piiramatu ja põhjatu eksistentsi valgustamisega tegeleb ka Jaspersi varane teos "Maailmavaate 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 Jasperit selle eest, et vaimuregioone fikseerivad mõisted, olles juba fikseeritud "vaimuna", liiguvad iseenesestmõistatavalt subjekt-objekt suhtes (GA 9: 19-21). Seega eelmõistetes eeldatav jääb ise küsitavaks. Samuti nende täpsem seos loodusteaduslike mõistetega.

Kokkuvõtvalt: "ekistents" on Jaspersi käsitluses inimese subjektiivne, kordumatu, ajaline, individuaalne olemine, mida valgustab ja mõtestab ekistentsifilosoofia. Heideggeri mõistmise jaoks võiksid olulised olla Jaspersi käsitlused piirsituatsioonidest ja surmast, mis aitavad pilku saada "ekistentsi tervikuna".

2. Martin Heideggeri "eksistentsi" käsitus

2.1 Eksistents ja olemisküsimus

Tuleb kohe mainida, et Heideggeri puhul inimeksistentsi probleem kui selline ei oma kaalukat iseseisvat tähtsust ja saab sellepärast mõistetavaks ainult seoses küsimustega, millele Heidegger on koondanud oma põhitähelepanu. Juba seetõttu erineb Heideggeri filosoofia suuresti kirjeldatud eksistentsifilosoofiast ning see on ka põhjuseks, miks tema mõtlemine jääb suures osas ülejäänud eksistentsifilosoofiaga ühismõõdutuks. See on ka põhjus, miks ei saa Heideggeri ja Sartre'i mõtlemise "võrdlusega" kuigi kaugele minna. Mõistagi on tal "eksistentsialistidega" ka teatavad sarnasused ja seda ma püüangi hiljem välja tuua.

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

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"⁵). 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 käeesisuselt⁶. "Olemine" on selles mõttes "püsiv

⁵ Siin pole mõeldud metafüüsika "hävitamist", vaid pigem algupärase küsimuse taaskõlada (*Wiederholung*) laskmist

⁶ 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.

kohalolu”(GA 31). Või ka: olevate olemist mõistetakse nende puhtalt väljanägemisel, vormilt (*eidōs*), mis on käeesine 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 (BH: 326).

Traditsiooniline metafüüsika olemise järele ei küsi, vaid tegeleb olevate olevsusega (*Seiendheit*). Metafüüsika tegeleb juba definitsiooni järgi olevate olevoluga (*Seiendsein*), s.t ta küsib olevate kui olevate järele niivõrd, kuivõrd need on oledad (Herrmann: 24). Metafüüsika ajalugu liigub mõtlemise kategooriate ketis, tehes otsustusi olevate olemise ehk olevolu kohta (Bes: 211). Olevolu on sama, mis käeesise 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, subjekt. See tähendab jällegi, et olemine kui olemine koos algupärase ajaga (kui olemise mõtte üldse) jääb unustusse. Inimese olemist ei mõelda olemise avatuselt seda avatust lahti hoidvana (*Offenhalten*).

Niisiis püstitab Heidegger otseselt oma varases teoses “Olemine ja aeg” fundamentaalontoloogilise⁷ 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*. “*Da*” tähistab siin “avatust” ja avatust olemisele. 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:

⁷ Fundamentaaltoloogiks nimetab varane Heidegger alustrajavat distsipliini, mis tegeleb olemise mõtte selgitamisega ning peaks seega rajama vundamenti teistele, “regionaalontoloogiatele” (Luik: 58).

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 on 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 kui 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: tuleb loobuda mõttelistest ja hüpoteetilistest konstruktsioonidest ja minna asjade eneste juurde. *Phainomenon* on üldisemas tähenduses see, mis end näitab. Sellest johtub ka "fenomeni" teine tähendus – näivus, mis jätab midagi varjatuks, kuid saab seda teha ometi sellelt, et ta toob midagi ilmsiks (näivus näitab end samuti). Lihtsalt üteldes, paiste ja näivus saavad näida ainult niivõrd, kui võrd on midagi, mis end näitab ja "kuna sellepärast, et fenomenid pole algselt ja enamasti antud, vajatakse fenomenoloogiat" (SZ: 36). Fenomen fenomenoloogilises mõttes⁸ on see, mis olemine on ja sellepärast, et "olemine on alati olevate olemine, vajatakse olemise vaatlemiseks ja vabastamiseks esmalt olevate endi õiget esitust" (SZ: 37). Kuna eksistents on *Dasein*'i olemisviis, siis on ta sellisena samuti fenomen ja 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 endid näidata sellena, mis nad on – nende varjamatuses. Tõde on varjamatus ehk olemise-

⁸ Vulgaarne "fenomeni" mõiste viitab Kanti filosoofiale, kus fenomen tähendas selle nähtumust või paistvust, millest me midagi ei tea (asi iseeneses).

olevate avatus, kuuludes "Olemise ja aja" aegse Heideggeri jaoks veel *Dasein*'i konstitutsiooni (SZ: 219-226). Oluline on ka see, et küsimine pole pelk "oletamine" või "välja mõtlemine", vaid saab oma juhatuse küsitavalt endalt (ja on niisiis juba kantud teatud olemise ja eksistentsi mõttest). Seega, fenomenid tuleb vabastada nende "varjatusest, kaetusest, peidetusest" (Luik: 68).

Kuidas olemine aga suhestub eksistentsiga? Olemine ise on relatsioon niivõrd, kui võrd ta eksistentsi ekstaatilis olemust eneses hoiab. Eksistents *hoolena* on relatsioon seetõttu, et ta on enesest väljas-olevana alati olevate juures ning seetõttu ei mõista seda, mis on talle lähim ning seega osutub olemine talle kaugeimaks. Eksistentsis leiab aset olemise loodumine ehk teisisõnu: eksistents ongi olemise loodumine (BH: 332).

2. 2 Eksistents ja subjekt

Hypokeimenon, mida tõlgitakse kreeka keelest "subjektiks" tähendab alust "millega midagi toimub, ja seda, mis temaga toimub, ütleb predikaat" (Luik 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 olemasolu mõista "subjektina".

Inimese olemasolul on niisiis ontiline kui ka ontoloogiline pool ehk ka: eksistentsiline (*existenziell*) ja eksistentsiaalne (*existenzial*) pool. (1) *Dasein* eksistentsilises mõttes tähendab inimest. See on "olev, kes me ise oleme" (GA 27: 71). (2) *Dasein* kui *Existenz* tähistab inimese *olemisviisi*, mis rõhutab tema *alalist suhet olemisse*. Eksistents on selles tähenduses "enesepärane olemissuhe": "Olemisviisi ja- mooduse põhikarakteristikut, *kuidas*⁹ olemasolu on, nimetame me eksistentsiks"(GA 27: 71). See tähendus on "Olemises ja ajas" keskseimal kohal. Kolmandaks on *Dasein* ju olemise ja olevate avatus ülepea ning selles mõttes on jutt *inimese* eksistentsist eksitav (Herrmann: 23). Kuid olemise avatus üldse on avatud läbi inimese olemise.

Lisaks olemisküsimuse eksplitsiitsele esitusele erineb Heidegger metafüüsilisest

⁹Eksistents pole see, "mis" olemasolu on, vaid see, "kuidas" on

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, kes 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, viidates Sartre’ile, *ego cogito* tegelikkus (BH: 343).¹⁰

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). Traditsiooniline metafüüsika mõistab olemist kas vaatele avaneva väljanägemisena (ideena) või siis subjektiivse kategooriaalse ettekujutusena ning seega jääb olemine kui valendik varjatuks. See pole aga lihtsalt metafüüsika viga, vaid olemisajaloos viib olemine end täide sellisena, et olemine ise 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 küsimuseasetuse 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 enesest-väljas-olu* ehk *transsendents* (SZ: 60-62.). Ja küsimustel, milline oleks olemasolu ilma maailmata, puudub mõte (SZ: 202-208).¹¹

¹⁰ See, kas ja kuivõrd Heideggeri kriitika on õigustatud, selgub hiljem

¹¹ Heideggeri järgi lähtus näiteks Kant küsimustest, mis liigitas asjad esmalt “väljaspool mind” olevateks ning isoleeritud “minus” olevateks, mis moodustasid 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).

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:

“Eksistents” on määratlus millelki; 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 teoreetilises arvamises, vaid “olen” kui “mina”-olemise olemisviisi täideviimises.” (GA 9: 29).

Ühesõnaga läks Jaspersil kaotsi objektiveerivate eelmõistete kaudu “mina olen” mõte, mis särasena 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 objektiveeritav (Heidegger 1919). Seega põhierinevus Jaspersi ja Heideggeri mõtlemise lähtepunktides on see, et erinevalt Jaspersist pole eksistents Heideggeri jaoks individuaalne regioon ning seega väljaspool subjekt-objekt suhet. Teiseks on eksistents juhatatud ja kantud olemisküsimusest.

2. 3 Eksistents ja transtsendents

Kui Jaspersi 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 varane Heidegger reserveerib “transtsendentsi” mõiste eelkõige inimese olemasolule, mis kattub mõnikord “eksistentsi” mõiste tähendusala, kuid transtsendents laiemas tähenduses kirjeldab olemist ennast: “Olemine on piiramatu transtsendents” (SZ: 38). Eksistents on transtsendents, millele on omane *individuaatsioon ja piiritletus*. Olemasolu olemine on “alati minune”.

Loengus “Aluse loomusest” vaatleb Heidegger eksistentsi kui transtsendentsi ehk kui maailmas-olu. “Transtsendents” tähendab ületamist. “Transtsendentne (transtsendeeriv) on see, mis ületamist täide viib, ületamises viibib.” (WG: 137). See tähendab inimesele omast karakteristikut või põhistruktuuri, mis eelneb igasugusele 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. *Dasein*'i olemuseks on eksistents ja tihti on Heideggeril need mõisted samastatud.

Mida *Dasein* ületab? Kas võib ütelda, et lõhet, mis viiks teda objektideni? Jällegi mitte, sest *Dasein* on olev olevate seas. Ta ületab seega olevadendid – 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 ei 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 tähenduses "kõigi asjade koguna" (natuuraalne maailm) ega ka inimühiskonna tähistaja (personaalne maailm), vaid *Dasein*'i eksistentsiaalse (ontoloogilise) elemendina, mis nimetab olemasolu suhet oleva tervikuga (WG: 156). See oleva tervik võib olla mõistetud nii igapäevase maailmana (*Umwelt*), kuid ka "loodusena", mis hõlmab käesiseid olevaid.¹² 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 jaoks" (*umwillen seiner*). See kirjeldab jällegi olemasolu ontoloogilist struktuuri¹³ ega tähenda seda, et maailm on midagi "subjektiivset", sest eelnevalt oli juba mainitud, et nii "mina" kui ka "subjekt" saavad oma tähenduse maailmalt. Olemasolu, transtsendentsi ja maailma seose võtab täpsemalt kokku järgnev lõik:

¹² Sellisena mõistab maailma olemist näiteks Descartes, kellega Heidegger teravalt polemiseerib (SZ: 95-101)

¹³ 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.

“Maailm kui kunatine tervik olemasolu pärast tuuakse tema enda läbi tema enda ette. See maailma enda-ette-toomine on olemasolu algupärase võimalikkuste vallaheitmine¹⁴, niikaua kui ta peab olevate seas olevatega suhestuma. Vallakätkemine maailmalt on aga, samas kui ta vallakätkevat eraldi ei haara, samuti alati vallakätkevat maailma *üleheide (Überwurf)* üle olevate. Eeskäiv vallakätkevat maailma üleheide võimaldab selle, et olevad kui sellised end avavad. See üleheitva vallakätkemise toimumine, kus olemasolu end ajastab, on maailmas-olu. “Olemasolu transtsendeerib” tähendab: see on oma olemuselt *maailmakujundav (weltbildend)*, ning kujundav selles mõttes, et ta laseb maailmal toimuda, millega maailm end algupärasel vaates (pildis) annab, mis eraldi ei haara, küll aga töötab kõigi avatud olevate jaoks, mille alla kunatine olemasolu ise kuulub.” (WG: 158).

Transtsendents kuulub eksistentsi juurde ja tähendab olemise ja olevate avatust nende diferentsis (GA 27: 210). Olemasolu on transtsendeeriv, sest ta ületab olevaid tervikuna (GA 27: 306). 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. Igasugune olemise avatuse kohta käiv teadmine on transtsendentaalne tõde. *Dasein*'i transtsendentne olemine on väljapaistev sellepärast, et see võimaldab individuaalsiooni: selle oleva olemine on alati “minune”(SZ: 41), mida võiks mõista nii, et sinna kuulub alati “ise”. See olemine on “millepärast” või ka “mille jaoks” (*darum*) ning alati-minu-enese-olemist tähistab Heidegger mõistega *Jemeinigkeit*, mille eksistentsiaalsed viisid on *päristine* ja *ebapäristine* (omane või mitte-omane) olemisviis.

Kui eksistents on mõistetav esmalt kui et-olu ja kuidas-olu, vastandatuna metafüüsilisele mis-olu'le, siis mõistetega “ise” või “mina” kätkeb *Dasein* endas ka kes'i kui

¹⁴ Vallaheitmine või visand (*Entwurf*) on mõistmise juurde kuuluv eksistentsiaal, mille kaudu olemasolule on olemine ja olevad avatud või ka: mille kaudu olemasolu eksisteerib kui olemise ja olevate avatus. Mõistmine on vallakätkemine olemiselt

üht mis'i vormi (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", "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, maailmas-olu juurde kuulub lisaks maailmale veel teinegi konstutiivne moment – *sees-olu*. See ei viita ruumilistele suhetele, vaid juures-olule ja tuttav-olule, ka harjumuspärasusele ja iseenesestmõistetavusele, olles samal ajal ontoloogiliste ruumiliste suhete võimalikkuse tingimuseks.¹⁵ Mille juures ollakse ja millega ollakse tuttav? Esmalt kõige sellega, millega me puutume kokku igapäevastes talitustes. Talitamine (*Besorgen*) on üks sees-olu viise. Üldisemalt 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 heidetuselt: juures-olu on *juba* maailmas-olu. Juures-olust (sees-olust) rääkides viitab Heidegger *Dasein*'i *faktilisusele* (SZ: 56), mis omakorda näitab end talitavates (*Besorgen*) suhetes olevatega. Talitamine on samuti maailmas-olu kirjeldav eksistentsiaal (SZ: 54-62).

Heidegger kirjeldab maailma peamiselt kolmes tähenduses. Esiteks, "maailm" (rõhutatult jutumärkides) kui tavaarusaamas ontoloogiliste esemete kogum. Neid esemeid nimetab Heidegger (käepärasteks ja käeesisteks) *maailmasisesteks* olevateks. *Loodus* on taolist laadi olevate ontoloogilis-kategoriaalne piirmõiste ning *reaalsus* on traditsiooniliselt mõistetuna käeesiste olevate kogum (kuigi hõlmab mõnes tähenduses ka käepäraseid olevaid (SZ: 211)). Teiseks, maailm, mille "sees" faktiline *Dasein* elab. See tähendus on samuti ontoloogiline määratlus, kuid ainult *Dasein*'i kohta käiv, viidates maailmale. Kolmandaks, maailm kui eksistentsiaal, mis kirjeldab *Dasein*'i olemisviisi.

Maailmas-olu ontoloogilisel vahetuim vorm on igapäevane maailm, 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 maailm koos riista funktsioonide ja osutusseostega. Osutusseoste katkedes võib nähtub riist käeesisena (SZ: 64-87). Käepäraste ja käeesiste olevate vahel on mitmeid "vahepealseid" olevate olemisviise. Lisaks mainib Heidegger veel, et olevate olemisviis ei piirdu nende kahega, vaid on veel midagi, mis lisaks nimetatule "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*) ning ta saab riistad nende käideldavuses "vabaks lasta", s.t *Dasein* on ka käepäraste olevate mõistev avatus. Enese-jaoks kuulub juba maailma. *Dasein*'i enese-jaoks on igasuguse mille-jaoks eeltingimus. Maailm (täpsemalt "kodune" maailm maailmana) ongi olevate kohata laskmine nende asjalugudes, millesse on juba kätketud *Dasein*'i mõistev ümbervaatavat mille-jaoks. *Dasein* laseb end juhatada maailmast 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 "enda 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 näiteks mille-jaoks võiks ka sinna kuuluda. Maailma fenomen kui selline jääb ometi Sartre'i käsitluse alt välja.

Käepäraste ja juba lühidalt kirjeldatud käeesiste olevate "maailmad" on

¹⁵ Sees-olu hõlmab ruumilisi suhteid avavaid või ka "ruumistavaid" eksistentsiaale *Ent-fernung* ja *Ausrichtung*,

ontoloogilis-kategoriaalsed maailmad, mis eeldavad eksistentsiaal-ontoloogilist *Dasein*'i "maailmalikkust" (SZ: 86). "Omailma" mõiste on juba ühtlasi ruumiline määratlus: see tähistab olevate olemist, mis on käepäraselt ja silmapaistmatult *lähedal* (SZ: 102). See pole aga käeesiste olevate ruumiline määratlus ega ei tähista lihtsalt punkti ruumis, vaid viitab riistade kättesaadavusele ja kasutatavusele ning nende omavahelistele (osutus)seostele.

Niisiis, 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 näeme hiljem ka Sartre'i juures. Heideggeril on *Dasein*'i "kes" alles küsimuse all: mida tähendavad mõisted "mina" ja "ise"? Transtsendentsi mõistest rääkides selgus, et maailmas-olu on isesuse võimalikkuse tingimus. 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. Maailmasisene mõiste teiste *Dasein*'idega koosolemise kohta on "koos-olemasolu" (*MitDasein*) (SZ: 118). *Dasein* leiab esmalt (*zunächst*) end omailmas toimetades ja teistega koos-olemasolu on samuti mõistetav maailmasiseste asjadega ümber käies. Koos-olemasolu on maailmasisene *Dasein*, mis 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. Hoolelt määratletuna on *Dasein*'i suhe teiste omasugustega hoolitsus (*Fürsorge*) (SZ: 121).

Igapäevane "ise" või "mina" on see, mis igapäevases koos-olus moodustub – *das Man* kui avalik-anonüümne "keegi" dikteerib olemasolu igapäevase (ebapärastise) olemisviisi. *Das Man* on ontoloogilises tähenduses mitte keegi (*Niemand*); see on *Dasein*'i enese juurde kuuluv eksistentsiaal, koos-olu igapäevane vorm, mis konstitueerib igapäevase

mille kohta võib täpsemalt lugeda "Olemise ja aja" lehekülgedelt 104-112.

omailma ja seega maailmas-olu tervikuna. Heidegger loetleb mitmeid karakteristikuid, mis seda olemisviisi iseloomustavad (SZ: 126-130). Näiteks, tavaliselt me ju "teame" ju asjadest seda, mida meile "räägitakse", ilma et me ise sinna väga süveneks ja seega üheks avaliku elu aspektiks ongi selles tähenduses pealiskaudsus (SZ: 169-170). Mõnevõrra sarnanevad need aspektid nendega, mida Jaspers kirjeldab oma "Aja vaimses situatsioonis" ning see on ka külg, kust on kõige enam otsitud Heideggeri "eetikat". Kas see on ka õigustatud, jäägu esialgu lahtiseks.

Ebapäriline mina on see, millega *Dasein* on tavaliselt tuttav ning mille kaudu ta on 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 võrdalgupäraseid võimalikkused. Tähelepanuväärne moment siinjuures on see, et kuna *Dasein* tuletab enamasti oma igapäevase olemise tõlgenduse (ja seejuures olemise mõtte üldse) ebapäristisest koos-olust ja igapäevane olemine on esmalt ja enamasti riisatdega talitamine, siis võib ütelda, et ebapäristine koos-olu soodustab olemise ja olevate mõistmist käeesisuselt (SZ: 130). Seega saab ju ütelda, et ebapäristine olemisviis "ei soosi" *Dasein*'i enesemõistmist ega ka tegelikult eksistentsiaal-ontoloogilist interpretatsiooni, mis ei tõlgendaks olemist ennast ega ka olevate olemist harjumuslikult käeesisuselt.

2. 4 Eksistentsi võimalused

Heideggerile kuulub krüptiline lause: "Olemine kui hooliv võim(e) on võim-alik"¹⁶ (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).

Transtsendentsi osas oli juttu, et transtsendents maailmas-oluna on oma olemasolu võimalikkuste vallakätkemine. Mida on siin mõeldud võimalikkuste all? Esiteks, kuna eksistentsi olemine on alati minu, siis selle võimalikkused on alati minu võimalikkused.

¹⁶ *Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das Mög-liche*

Eksistentsi kui maailmas-olu iseloomustab individuatsioon. Teiseks, kuna *Dasein*'i olemus¹⁷ 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. Mõistagi pole need võimalused selles mõttes, et nende vahel saaks valida või neid ignoreerida. Siiani on käsitluse all eksistentsiaalidena maailm 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. "Olemasolu on oma avatus" (SZ: 133).

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*. Leidumus ei ava heidetust kui käesist 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 tuju¹⁸ 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 ja laseb ka olevaid kohata kui "minusse puutuvaina" (SZ: 137). Näiteks hirm toob kardetava mulle lähemale ning avab *Dasein*'i iseendale oma "sealsuses". Juba hooldav-talitsev tegevus kätkeb endas ümbervaadet olevaile kui võimaliku ohu ja allumatuse allikaile (SZ: 140-142). Selle vaate põhjab leidumus, mis kogeb asju minusse puutuvaina.

¹⁷ Tuleb tähele panna, et "olemuse" mõistet on siin kasutatud justkui abimõistena mis ei viita eestleitavale võimaluste kogumile, mis omakorda vastandub aktuaalsusele.

¹⁸ Tuju kui ontoloogilise nähtuse põhjab leidumus. Leidumust on maailmas-olu avatuse viis, mitte "omadus".

Leidumus on üks olulisemaid olemise avatuse eksistentsiaalseid viise *Dasein*'i võimalikkusena.

2. 4. 2 Mõistmine

Teise eksistentsiaalina nimetab Heidegger mõistmist ja "eksistentsi" mõistet silmas pidades on sellel vast "Olemises ja ajas" kõige suurem tähtsus. *Dasein* on alati mõistev, mõistes tähendustervikult (maailmalt) olemist, iseennast, teisi ja olevaid nende olevolus. "Mõistmises lasub eksistentsiaalselt olemasolu olemisviis olla-võimisenä (*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). Seevastu käeesiste olevate "loogiliste" võimalikkutena mõistetakse tavaliselt seda, mis pole "veel" tegelik ja mitte "alati" paratamatu ning sellisena mõistetud võimalikkused 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 võimalik-olus. Vallaheidetus 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.¹⁹ Võimalused kaotavad oma iseloomu, kui nad muutuvad "aktuaalseteks".

Visandav esile-toov või nähtavaks tegev iseloom (*Sicht*) laseb olevaid ja teisi *Dasein*'e kohata nii nagu need end näitavad, st. mõistmine on olemise-olevate avatus.

¹⁹ Heidegger viitab sellega seose veel vanale "loosungile": saa selleks, kes sa oled! Ja tõepoolest, oma võimalikkusteks "saamine" on seotud otseselt päristise olemisviisiga, aga mitte muidugi niimoodi, et päristine olemisviis oleks reeglite kogum, kuidas "eetiliselt" tegutseda, vaid päristine olemisviis on eelõige iseenda "vabaks andmine oma võimalik-olus".

Olevate mõistmine eeldab nii olevate 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 end oma võimalikkuste suunas seetõttu, et ta on ise enese olla-võimine (mõistmine). Kultiveeritud ja väljaarendatud mõistmine on *tõlgendus* ja juba ümbervaatavalt omaailmas 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 tõlgendus-struktuurile.²⁰ Olevale 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 on kõnes artikuleeritav tõlgendus (SZ: 161). Mõte kui mõistmise formaalne võrgustik on eksistentsiaalne ning *Dasein* on olev, kes saab seda võrgustikku "täita".²¹ Mõte on see, millelt saab midagi mõistetavaks: etteviipavalt võib öelda, et aja horisondilt saab olemine mõistetavaks *kui* olemine.

Mõttelt saab midagi mõistetavaks *kui* midagi. See on formaal-eksistentsiaalne rest, millelt avatus saab mõistetavaks. Avatus on alati mõtte avatus. Mõtet ei liigenda algupäraselt mitte tõlgendus, vaid kõne, millest on hiljem juttu. See rest pole aga midagi muud kui maailm ehk osutusseoste tervik. Formaalne sellepärast, et seda on mõeldud kõiki võimalikke 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 võimalikkusi 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 igas oma aspektis (Herrmann: 120). Sellest

²⁰ 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 ajaloo tervikult (funktsioonilt) ega omaailma tähenduslikelt osutusseostelt ning sellega modifitseerub mõistmise kui-struktuur. "Hermeneutiline kui" kui algupärane omaailmas "ümbervaataav kui" muutub uniformseks apofantiliseks kui'ks (ütluste ja otsustuste kui'ks) (SZ: 148-160).

tulenevad omakorde spetsiifilised tõlgendavad liigendused, mis tõlgendavad nii maailma üldse kui ka eksistentsi enesepärasest 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 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. 3 Kõne

Kolmanda olemasolu olemusliku sees-olu võimalikkusena käsitleb Heidegger, lisaks võrdalgpärasele eksistentsiaalidele, milleks olid mõistmine ja leidumus, kõnet. Kõne on mõistmise artikulatsioonina keele eksistentsiaal-ontoloogiliseks vundamendiks. Kõne *liigendab* maailma kui tähendustervikut, täpsemalt leidumuslik ja “mõistev maailmas-olu väljendab end kõnes” (SZ: 161). Keel on omakorda see, mis on kõne juures välja üteldud ja see tähendab, et kõne on mõistetud laiemalt kui keelt. Kõne juurde kuulub kuulamine ja vaikimine, seega koos-oluga kaasnev kommunikatiivne aspekt²², mis omakorda mõjutab igapäevast talitavat maailmas-olu – selle (kaas)mõistmist ja kaasleidumust. Kõne laseb koos-olul “lābida” leidumust ja mõistmist. Ta on avatud-olu teistele, st. teiste kuuldavõtt. Mida ei kuulata, seda ei mõisteta. Sellepärast tuleb koos-olust osavõttu (*Mitteilung*) näha ka lisaks ontoloogilise karakteristikuna, mis kuulub kõne juurde. Kõnes kõneleb kõneleja millestki ning väljendab samal ajal iseenast. Lisaks kommunikatsioonile kuulub kõne struktuuri veel

²¹ Heidegger ütleb ka, et “ainult *Dasein* saab seega mõttekas või mõttetu olla” (SZ: 151).

²² Kuuldavõtt pole ainult kommunikatsiooniga seotud, vaid tähendab ka iseenese kuuldavõttu

see, millest kõneldakse²³, öeldu ise (küsimine, ütlemine jne) ja näitamine (*Bekundung*). Ka kõne eeldab mõistmise eel-struktuuri: me mõistame kõnet siis, kui me mõistame juba enne, millest on jutt. Aktuaalne kõne saab mõistetuks võimalikult kõnelt. Ka vaikimine saab olla tähenduslik juba võimalikult kõnelt (SZ: 160-164). Kõne on *Dasein*'i võimalikkus, kuid seda siiski teisiti kui mõistmine ja leidumus.

Heidetud-visandava mõistmisega viib end täide kõnelev liigendus, mis avab olemise üldse koos olemisviiside paljususega. Kõne ei vii end kunagi täide neist kahest sõltumatult; sama kehtib ka ümberpööratult kahe baaseksistentsiaali kohta. Liigendav mõistmine liigendab neid liigendatud-heidetud võimalikkusi, mis heidetud liigendavana avab. Liigendus on seega ainult leidumuse ja heidetuse liigendus ja toimub nende sees, mitte aga nende kõrval. Sellepärast pole tal sellist "iseseisvust" nagu mõistmisel on leidumuse suhtes ja vastupidi. Teisest küljest hõlmab keele olemus kõiki eksistentsiaale ning säärasena on tal maailmas-olu avatust liigendavana tähtis roll.

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 nad pealiskaudsel jälgimisel "välja näevad" ja uudishimulikult vaatlejale aina uusi vaateid pakuvad, siis sellega jääb varjatuks olemine kui selline ning olevaid mõistetakse eelkõige käeesistena. Sellepärast ütleb Heidegger, et olemasolu faktilisuse juurde kuulub olemuslikult varjatus, mis pole "absoluutne varjatus" mitte-olemisena, vaid paiste (SZ: 222). Kokkuvõttes nimetab Heidegger olemasolu ebapäristist olemisviisi

²³ See, millest kõneldakse võib olla inimene, ese või maailm üldse. Kui maailma struktuuri kuulus ühe seosena mille-jaoks (*Wozu*), siis kõne millegi üle ongi tähenduslikult liigendatud mille-jaoks ehk see, milleks ma midagi liigendavalt avan ehk kõnelen. See, mille jaoks või millega ma end kõnelevana seon, on see, mille üle või millest ma kõnelen. Mille-üle, mis kuulub osutusseosesse on riis, kuid otsustuse mille-üle on käeesine olev. Samuti võib mille-üle positsioonis olla teine *Dasein*.

langemuseks. Langemus, sarnaselt koos-olule peegeldub igas eksistentsiaalis ja ning 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 juba neisse kasvanud."

2. 5 Eksistents ja mitteolemine

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 siin mitteolemine olematust absoluutses mõttes, vaid paistet, mis midagi varjab. *Dasein* on *ebatõde*. Avaliku "mina'na" on *Dasein* "mitte keegi" – tema olemisviisi dikteerib *das Man* ning sellepärast saab Heidegger ütelda, et "olev, mis me ise alati oleme, on ontoloogiliselt kaugeimad" (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, olemasolu on esmalt iseenese mitte-olemine ebapäristisuse tähenduses. Kui Heidegger soovib olemasolu struktuuri pilku saada tervikuna, siis viib 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. Kuna tegu on eksistentsiaal-ontoloogilise fenomeniga ehk eksistentsi võimalikkusega, mis eristub ontilisest hirmust ja põhjab selle (SZ: 186), siis pole ka selle esmeks, mille ees ängi tuntakse, mitte üksikolev või mõni ontiline nähtus, kuna 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 tähendusterviku, vaid selle *võimalikkuse* ehk transtsendentsi või ka: maailma maailmalikkuse ehk maailma alapärasest tähenduses (SZ: 187).

“Äng pole ainult millegi ees, vaid leidumusena samuti *millegi pärast*. See, mille pärast äng ängistub, pole üks kindel olemasolu olemisviis või võimalikkus. Ähvardus on alati määratlemata ja ei võimalda sellepärast sellel või tollel faktilisel konkreetsetel olemisvõimalusel ähvardavana sisse tungida. See, mille pärast äng ängistub, on maailmas-olu ise. Ängis kaob maailmne riist, kaovad maailmasisesed olevad üldse. “Maailm” ei suuda enam midagi pakkuda, samuti koos-olemasolu teistega. 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 eraldab olemasolu temale omasele maailmas-olule, mis olemuslikult end oma võimalikkustelt visandab [...] Äng avab olemasolu endale omase olemise olla-võimise suunas, see tähendab vabaduseks end-ise-valida ja haarata. Äng toob olemasolu ette tema vabaduse päristiseks olemiseks kui võimaluse, mida ta alati ise 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 moodustavad eksistentsiaalsus, 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 nagu me mõistame. Kuigi olemise mõistmine määratleb aprioorselt selle, kuidas me olevaid mõistame, manifesteerib olemine end ka ise (kui olemine ja mitte eimiski). Seda kõigepealt ängis, mis avab mitteolemise.

Mitteolemise temaatikaga on eksplitsiitselt tegelenud 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 äng: “Me ei saa öelda, mille ees kellelgi äng on. Tervikuna on äng. Kõik asjad ja me ise vajuvad ükskõiksusse ja seda mitte palja kaotamineku tähenduses, vaid pöörduvad meie juurde kõrvalenihtumises kui sellises.”(WM: 113). Äng on eimiski ees ja selle pärast, mis avaldub oleva tervikut “kõrvale nihtades”, 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 neid harva, sest me oleme algselt ja enamasti olevate lummuses.²⁴ Kuna eksistents on siiski alati olemist mõistev ja olevaid transtsendeeriv, siis kuulub ka eimiski avatus eksistentsi enese juurde. Eimiski tähenda siin mitteolemist absoluutses mõttes, vaid pigem olemist kui mitte-olevaid (GA 27: 392).²⁵

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

Kuna leidumus on faktiline eksistentsiaal ja äng on baasleidumus, siis on ängil eksistentsiaalne tähendus: ta määratleb alati juba latentselt maailmas-olu, mitte pole pelgalt ontiline sündmus või fakt, kuigi äng on ka seda. Sellepärast ei saa kirjeldada spetsiifilisi tingimusi, millal äng tekib, sest *Dasein* on äng. Kuigi igasugune leidumus on maailmas-olu kolme põhikomponendi avatus, siis äng on seda individualiseerival (päristisuse ja mittepäristisuse) võimalikkusi tematiseerival viisil, mis on teatud moel "sõltumatud" maailmasisestest olevatest, avades nende olevate mitteolemise. Äng on transtsendentaalne ja kõrgem meeletus 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 baasleidumusena, mis avab maailma tervikuna (mitte "konkreetsena", vaid selle "maailmalikkuses" ehk avatuses koos *juurdepääsuga* olevatele) ja ühtlasi individualiseerib või eraldab *Dasein*'i tema terviklikus ja lõplikkus olemises, raskemeelset²⁶ igavust, mis põhjab ka filosoofia kui küsimise oleva terviku järele. Igavusel on selles seoses analoogne positsioon ängiga.

²⁴ Ka antiikne metafüüsika tegeleb Heideggeri järgi enamasti olevatega ja kuna olevaid "vormib" olevateks nende olemus (*eidos*), siis mitte-olevaks peeti vormitut mateeriat (Heidegger 1929: 119).

²⁵ Hilisem Heidegger laseb mõista, et olamatus kuulub olemise enda struktuuri: "Polev olemises on selle olemus, mida ma eimiskiks nimetan" (BH). Olemine poleb. Aga kas see tähendab lihtsalt olevate negatsiooni või midagi veel? See küsimus sõltub sellest, kas olemist saab näha kuidagiviisi lahus olevate olemisest ja sellele küsimusele on Heidegger erinevalt vastanud. Järelsõnas loengule "Mis on metafüüsika?" (1943) ütleb Heidegger: "...olemine küll on ilma olevateta". Kuus aastat hiljem, sissejuhatuses samasse loengusse sõnab seevastu: "...olemist pole kunagi olevateta".

²⁶ Raskemeelsus pole siin psühholoogiline määratlus, vaid tähendab "ajaloo koorma üle võtmist" ja ka "algupäraste küsimuste "taaskõlada laskmist".

Võib ütelda, et siinkohal saab “eksistentsi” mõiste veidi *kitsama piirithuse*. Kui siiani oli Heidegger eksisteerivana kirjeldanud olemasolu tervikuna ja tihtipeale need mõisted kattusid, siis olemasolu struktuuri-uuringud näitasid, et kuigi ka langemus ja leidumus on olemise avatuse ehk eksistentsi viisid selle võimalikkustena, tuleb lisaks “eksistentsi” mõistele ja selle mõiste *kõrval* nimetada olemasolu struktuuri-elementidena veel faktilisust ja langemust. See tendents süveneb seda enam, mida rohkem Heidegger hakkab lähenema olemasolu mõistmisele ekstaatilise aja kaudu. “Eksisteerima” tähendab siin hoolena alati juba “enese ees olemist” ning too “juba” viitab olemasolu faktilisusele. Heidegger ütleb ka, et “heidetuna on see (olemasolu) eksistentsi heidetud” (SZ: 276). Eksistents ja leidumus selles tähenduses kuuluvad alati kokku samapalju kui ekstaatiline tulevik ja minevik.²⁷ Ehkki eksistents kuulub võrdalgupäraselt olemasolu struktuuri koos teiste baasvõimalustega, ei väsi Heidegger rõhutamast, et *Dasein*'i olemus on tema eksistents ehk mõistev olla-võimine (SZ: 231).

Eksistents laiemas mõttes on olemise avatus 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 tõde kui ebatõde (paiste), mis laseb nii olevate, olemise, kuid ka inimese enda loomusel varjule jääda. Varane Heidegger isegi lausub, et “tõde eksisteerib”(GA 27: 153). “Tõde” mõiste sisaldab endas kahte tähendust: (1) avav-olu (*Entdeckung*) ja (2) avatud-olu (*Entdecktheit*).²⁸ See tähendab, et tõde eeldab *Dasein*'i olemisviisi ja olevaid, mida *Dasein* kohtab. Olevaid “hoitakse tões”. Tõde on juba visandav-heidetud tõde, milles *Dasein* omab kahte baasvõimalust: päristist (ehk algupärasest 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, on seetõttu ontiline ja ontoloogiline tõde võimalik (GA 27: 210).

²⁷ Ajalisust mõistab Heidegger *Dasein*'i ekstaatilise olemisena, kus iga olemasolu struktuuri-element leiab oma “koha” või pigem toimib “ajastavana”.

²⁸ Mõiste *Entdecktheit* kitsamas mõttes tähendab maailmasiseste olevate avatust, laiemas tähenduses on tõde *Erschlossenheit*.

2. 5. 1 Eksistents ja surm

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

Surma kaudu saavutab olemasolu oma terviklikkuse ja lõplikkuse. See pole mõeldud kõrvaltvaataja pilgule antud "teiste surmana", vaid olemasolu enese võimalikkusena ja individuatsioonina, kus ilmneb olemasolu "alati minusus" (*Jemeinigkeit*).²⁹ Surm on "alati minune" (SZ: 240) ning seda võimalikkusena, mis olemasolu *on* kui mitte-veel. Heidegger eristab *Dasein*'i võimalikkusi teiste (käepäraste ja käeesiste) olevate võimalikkustest kui "mitte-olemistest" (SZ: 241-246). Kui olemasolu on iseenese 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 ka neid määratleb, siis selles mõttes, et nende lõplikkus "viiakse täide" või need olevad "saavad valmis"(nagu õun) või need "lõpevad" käeesistena (nagu vihm). Olemasolu seevastu on alati juba oma lõpp kui võimalus (mitte-veel) olla iseenese mitte-olemine ja seega pole surm mingil juhul päristises mõttes "aktuaalne". Eksistents on selles tähenduses enese-ees-seismine võimalikkus, mis *Dasein*'i alati juba määratleb.

Heidegger loetleb mitmeid karakteristikuid, mis surma kui äärmiseimat võimalikkust kirjeldavad.³⁰ 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-

²⁹ Sarnaselt toimus individuatsioonina ka äng, avades olemasolule tema enese võimalikkused

³⁰ Esmalt, surm on olemasolule omane (*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.

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 ometi on 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? Avatus. 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."(GB: 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.

2. 6 Eksistents ja vabadus

Eksistentsifilosoofiat seostatakse tihti "vabaduse" mõistega. Kui Jaspersil oli eksistents "vabaduse ala", mis polnud määratletav essentsialistlikult ning jäi väljaspool kausaalset maailma, siis Sartre näeb vabadust inimese *valikuvabadusena* maailmas. Heidegger eristub aga mõlmast. Tavakeeles tähendab "vabadus" enamasti vabadust vabalt käituda, mis eeldab omakorda vastava persooni vabadust. See eeldab jällegi, et mõningatel juhtudel pole isik vaba ja ei oma käitumisvabadust. Heidegger küsib küll ka persooni hoidumisviiside kohta, kuid ennekõike loomulikult vabaduse ontoloogiaga seotud küsimusi, mis on allutatud tähtsaimale - küsimusele olemise järele.³¹ Heidegger ise tunnistab oma hilisemates teostes, et kohati on tema olemasolu tõlgendus veel metafüüsiliselt "subjektivistlik" ja "individualistlik", kuid päädib siiski loomupäraselt algselt silmaspeetud olemisküsimuse poole tagasipöördumisega (Beit: 295, Bes: 322).

³¹ 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

Olemasolu on “vabaks laskev”. “Olemises ja ajas” kõneleb Heidegger esmalt käepäraste olevate vabaks laskmisest (SZ: 85). See ei tähenda antud juhul seda, et olevad on algselt kuidagi seotud ja pärast vabastatud, vaid et olemasolu avab riistad nendele omases riistaseostes. Seega vabadus tähendab siin olevate avatust (*Entdecktheit*) ja olemasolu on selles mõttes “vabaks andev”. “Selle ettekäiv avatus, millele maailmasiseselt kohatavate vabaksandmine järgneb, pole midagi muud, kui mõistmine maailmalt, millega olemasolu (...) end alati juba seob.”(SZ: 86). Vabadus *on* transtsendents ehk olevate ajaline avatus (WG: 163-175), mis asetab olemasolu “kui olla-võimise tema võimalikkustesse” (Heidegger 1929: 174). Teisalt määratleb Heidegger vabadust kui “olla laskmist”, “väljas-seisvat eksistentsi” ja “olemise tões seismist” (WW: 189), kus saab selgeks, et vabadus kui olemise tõde pole eelkõige mitte midagi inimese juurde kuuluvat, vaid alles see, millelt “eksistents” saab määratluse.³² Seepärast saab Heidegger öelda: “Inimlik vabadus 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 ek-sisteeriva olemasolu vabaduse unustus või ka varjatus.³³ Heideggeril on mõiste *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” seega 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 *Dasein*'i struktuuri seisukohalt 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. Kuna langemus kuulub rangelt olemasolu struktuuri, siis võib ütelda, et *das Man* säärasena pole mitte alternatiiv päristisele olemisele, vaid kuulub selle juurde kui fenomeni paiste, 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 ütleda, et vabadusel endal on tendents mitte-vabadusele ning viimane saab mõistetavaks esimese läbi.

31).

³² Kuna tegu on antud 30ndal aastal peetud ettekandega, mil Heidegger hakkab lähenema “käände”le, siis on ka siin vihjeid sellele, et vabadust ei mõisteta ajalise transtsendentsi kaudu, vaid pigem juba olemise tõe lähtudes. Siis kasutab Heidegger pigem juba “ek-sistentsi” mõistet.

³³ Hilisem Heidegger läheb isegi nii kaugele, et vastandab metafüüsilise “existentia” ek-sistentsile

Siin on kaks võimalust: tegelikud käitumisviisid kas võetakse omaks ebapäristise iseenesestmõistetavusega või nähakse neid iseenda võimalik-olu tegelikkusena.

Seega on vabadust mõistetud mitte inimese suvana, vaid avatusena, mis olemasolu ühes tähenduses ise on ning sellisena on ta "vabaks laskev". Kuna ka langemus ja igamees kuuluvad olemasolu ontoloogilisse struktuuri, siis pole inimese valida, kas ta eksisteerib *ainult* päristiselt või mitte. "Enesest-ees-olus kui olemises omase olla-võimise suunas asetseb eksistentsiaal-ontoloogiline tingimus, mis võimaldab *vaba-olu* pärististe eksistentsiliste võimaluste jaoks." (SZ: 196). Ontilised võimalikkused saavad olla päristised ainult siis, kui neid võimaldab ontoloogiline vabadus, mis olemasolu ise on. Ikkagi, kas olemasolu *tahe* võib olla seotud päristise olemisviisiga?

Tahte (*Wille*) põhjab eelkäiv avatus enes-pärast (*Worum-willen*). Ontilised võimalused on enamasti igamehe võimalused, mis säärastena ei ole Heideggeri huviorbiidis. Sarnaselt Jaspersiga ei anna Heidegger üldkehtivaid käitumisreegleid ega norme, sest "üldkehtivus" ise on juba see, mis iseloomustab igameest. Ometi tunnistab Heidegger, et käesolev eksistentsiaalne interpretatsioon on kantud teatud 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: 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: 195-196). Igamees peidab seda, kes õigupoolest valib, tekitades illusiooni, et inimene teeb seda ise (SZ: 268).

Nagu juba mainitud, on *Dasein* puhas avatus ehk võimalik-olu, mis toetub pidevalt määratletud võimalustele, sest sees-olu kuulub selle eksistentsiaalsesse struktuuri. Kuna määratletud võimalike hoidumisvõimaluste maailm on ka ühtlasi koos-maailm, siis kuulub sinna lahutamatu ka *das Man* koos oma langemus-viisidega. *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.” *Das man*’i domineerimisel juhtub aga nii, et avatust ei kogeta enam “algseisundina” – langemus ongi justkui äraliikumine algseisundist. Õigemini, *Dasein* ongi “langev”, sest see on tema olla-võimise üks võimalikkus. Käitumisvõimalikkusi avatuselt mitte-mõistev *Dasein* on vabaduseta, see aga tähendab, et vabaduse diferents on eriti märgatav siis, kui *Dasein* on võimalikkused tegelikkusest rangelt lahutanud ja ei mõista iseennast võimalikkustelt. *Dasein* on mitte-vaba siis, kui ta ei koge vabaduse diferentsi (Figal: 182-190). Kuidas on see aga 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 ebamugava³⁴ “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*). Ontiline nähtus, millega hool ennast iseene juurde faktiliselt kutsub, on *südametunnistuse* kutsuv hääl, mis avab olemasolu iseenele iseene jaoks. Otsustavus on “tahe omada südametunnistust” (SZ: 270). Võiks ütelda, et südametunnistus on fenomen, mis ühendab olemasolu eksistentsiaalset ja eksistentsilist poolt ja millel on loomulikult ka oma eksistentsiaalne baas.

2. 6. 1 Südametunnistuse kutse

Südametunnistuse kutse (*Ruf*) on kõne vorm, mis hõlmab endas ka mõistmist. Kõnest rääkides oli juba juttu, et see kätkeb endas ka kuuldavõttu. Enamasti artikuleerib see koos-olemasolu viisina mõistetavat infot. Südametunnistus seevastu ei kõnele ühestki ontilisest asjast ega sisalda infot, vaid “kõneleb” vaikimisi (SZ: 273), kutsudes *Dasein*’i iseene 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.

³⁴ 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 surm on selgelt silme ees.

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. Kuigi otsustavus on küll tahe omada südametunnistust, siis on minu päristine olemine ja selle avatus siiski suhteliselt sõltumatu “minu” tahtest. Olemasolu eksistentsiaalne struktuur on “tahtevabadust ületav”.

Niisiis, kutsuja, “kes” kutsub, pole harjumuspärase maailmaga tuttav, viimasega võrreldes on ta võõras“eimiski”. 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 teatava negatiivse iseloomu tõttu eksistentsiaalselt mõelduna formaliseeritavad mõistetele “ei” (*Nicht*). Mida Heidegger nende “negatiivsete” mõistetega 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”. *Dasein* on tühisuse (*Nichtigkeit*) alus, sest tema südametunnistuse eksistentsiaalsest karakterist johtub tema “olemuslik süüdi-olu”; ta on seega omal moel iseenese “ei” ja see on lausa tema eksisteerimise viise (SZ: 283). Mida see tähendab?

Esmalt seda, et olemasolu *pole* ennast heidetuna oma avatusse toonud ja enesele oma olla-võimist andnud. Teisisõnu, ta pole oma heidetuse “peremees”. Heidegger nimetab seda ka veel olemasolu “põhjatuseks”. *Dasein* on oma tühisuse alus, kuid ta pole seda alust iseenesele “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).

Teisest küljest kuulub tühisus mõistmise visandavasse struktuuri, mis tähendab olemasolu “vabadust eksistentsiliste võimaluste jaoks”. Visand visandina on juba oma olemuselt tühine. Mõistmise visandav iseloom kätkeb endas vabadust valida selle ja *mitte*

teise vahel ning ka vabadust teiste asjade vahel *mitte* valida. Samuti kuulus visandi struktuuri mitte-veel. Kui olla-võimise juurde kuulub valikuvabadus, siis heidetuse juurde see ei kuulunud.

Seega on heidetus ja eksistents *Dasein*'i tühisuse viisid, mis omakorda võimaldavad langemuse tühisuse. 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.³⁵ "Ettekutsuv tagasikutse" viipab antud kontekstis ka *Dasein*'i (heidetuse ja eksistentsi) ajaliste dimensioonidele. Südametunnistus on ajaline struktuur.

Südametunnistuse kuuldavõtt on sama, mis "tahe omada südametunnistust" ehk otsustavus 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".³⁶ Saab ka ütelda, et "tahe omada 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 ühtlasi ka "valmisolek ängiks" ning päristise olla-võimise kui eksistentsi tõe kuuldavõtt. Alles siis saab olemasolu olla vaba ka ontilises tähenduses: sellelt on võimalik vaba maailmas-olu ja koos-olu (SZ: 298). Vabadust on siin mõeldud päristisusena. Otsustavus modifitseerib maailmas-olu tervikuna, peegeldudes igas selle komponendis. Seega, vabadus kui avatus on esmalt *määratlematus* ja otsustavus saab sellelt võimalikuks kui vaba. Ometi on avatusel oma *määratletud* eksistentsiaalne struktuur. Samuti teeb otsustavus määratleva otsustuse – ta on vaba valima ennast kui maailmas-olu kas vabana või mitte-vabana ehk mitte-enda-pärasena. Seda, milliste *konkreetsete* võimaluste kasuks olemasolu *peaks* otsustama, Heidegger mõistagi ütelda ei saa. Sellepärast paistab, et Heideggeri juures eetilise dimensiooni otsimine pole kuigi õigustatud.

³⁵ "Ette" tähendab: eeslebavaid võimalusi üle võtta ja "tagasi" oma päristise heidetuse juurde (SZ: 287)

³⁶ Ühelt poolt kirjeldab Heidegger südametunnistuse kutset kui midagi tahteülest ja isegi ootamatut, kuid teisalt räägib ta sellest kui "enesevalikust". Mida Heidegger sellega täpsemalt mõtleb, jääb mõnikord hämarusse.

Südametunnistuse kutse 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 negatsioon alles laseb algupärase süüdioluna tegelikul süütundel ilmned. Viimane aga on juba alati seotud konkreetsete käitumisviisidega ja ontilise koos-oluga. Mõte on siin ka selles, et kes mingil kindlal viisil käitub, see välistab enda jaoks teised võimalused. Aga *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 siin: eimidagi määratletut või tegelikku. 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 valla-kätketus 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 olemise ja olevate avatuse koos võimalike projektide ja käitumisviisidega (seega alati koos langemuse ja koos-oluga). Sellest vaatepunktist pole *das Man*'il aga enam kehtvat iseloomu (Figal: 250), vaid see on kogetav pigem süüdioluna kui *das Man*'i pideva enese-pakkumisega. Otsustavus võtab kokku päristise olemisviisi – siia on kätketud ängis kohatav olemise avatus, ees-seisva olemise visand (vastukaaluks *das Man*'i dikteeritud projektidele) ja südametunnistuse kutsega kaasnev loba (*Gerede*) lõpp, mis avab päristise süüdi-olu. Projektid, mille läbi olevaid kohatakse muudavad siis oma staatust: need ei kuulu enam *das 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: 260). Selle läbinägemine on päristise olemise võti. Nimelt, päristine hoidumine saab 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, vaid projektid säilitavad oma määratlemata võimalikkuse-karakteri, mida need tegelikult ka on (Figal: 261). Tegelikkus tuleb võimalikkusele tagasi viia (Figal: 264) ning seeläbi

negeeritaksegi tegelike käitumisviiside ja projektide tegelikkus. Siis on *Dasein* projektide eest päristiselt vastutav.

Otsustavuses taas-kõlab hoole struktuur ehk *Dasein*'i vabadus. Siis alles saab rääkida "vabast tahtest". Vabadus on ka olevate avatus. Samuti võivad ka projektid olla vabad, aga seda ainult siis, kui need on mõistetud (ees-seisvalt) olemiselt. 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 *das Man* on vabadusetuse põhimääratlus, pole see siiski seesama, mis totaalne vabadusetus, vaid pigem vabaduse nähtumus.

Niisiis, olemasolu on olemise avatus ehk vabadus. Tema avatuse viiside juurde kuulub langemusena ka harjumuspärane ebapärististe võimalikkuste vallakätkemine. Otsustavus jääb samuti igamehest sõltuvaks, kuid teeb sellest hoolimata olemasolu omaseimad võimalused nähtavaks. *Das Man* muutub läbipaistvaks. Otsustavus on seotud ettehaarava surma poole olemisega, sest viimase näol on tegemist *Dasein*'i pärisomase ja äärmiseima võimalusega. End tões hoides võidab *Dasein* enesele ise-seisvuse (SZ: 303). See on *Dasein*'i faktiline võimalus, mis saab mõistetuks läbi *Dasein*'i äärmiseima võimaluse, mille võimalikkuse-iseloomu omakorda avab otsustavus. Otsustavus peab seega juba kätkema endas *Dasein*'i äärmiseimat võimalikkust selleks, et haarata end individualiseerides tervikuna ja päristisena ehk algupärasena (SZ: 306). Otsustavus hoiab end selle võimalikkuse jaoks vaba ja seda seoses *Dasein*'i terviklikkusega, mis on alus *Dasein*'i püsivusele. 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 (eeskäivat) 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 avab olemasolu selle võimalik-olus ehk vaba-olus. See on eksistentsi tõde kogu selle heidetud määratlematuses.³⁷

³⁷ Määratlematus viitab esmalt muidugi olemasolu vabadusele, olemisele ning teisest küljest surma määratlematusele

2. 7 Eksistents ja aeg

Olemasolu kui eksistents laiemas tähenduses on avatus, mille konstitueerivateks komponentideks on eksistents (kitsamas mõttes), heidetus ja langemus. See moodustab maailmas-olu (transtsendetsi) ehk alati-juba-enesest-väljas-olu ning maailmas-olu juurde kuuluva (maailmasiseste olevate) juures-olu. Hoole struktuur tervikuna on hõlmatav ängitavas surma-pool-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 võimalik-olu, kes ta ka ise on ning see "ise" pole enam metafüüsiline subjekt ega "olemus" substantsionaalse aluse mõttes, vaid ise-seisvus kui lõplik võimalik-olu on nähtav otsustavuses ehk tahtes omada südametunnistust.

Olemasolu on eeskäiva eksistentsina algupäraselt iseseisev ja terviklik, olles siiski enamasti iseseisvusetu. See on hoole olemise viis. Hoole olemise *mõtet* aga tuleb mõista ajalisuselt, sest ajalisus on olemasolu ühtsus (SZ: 327). "Mõte" on see raamistik, "kus" mõistetetavus end hoiab ja millelelt visand visandub, ilma et mõte tuleks seejuures temaatilisena ise esile. Mõte on visandi võimalikkuse tingimus ja küsides hoole mõtte järele, küsime me võimalikkusi visandava oleva võimalikkuse tingimuste järele, mis avanevad visandite endi kaudu. Mõte kuulub mõistmise struktuuri ja on kätketud igat liiki olevate (ja nende olemise) avatusse. Seega kuulub 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: 66). Ta laseb võimalikkustel tulla (SZ: 324-325). Tulla-laskmine on seega *Dasein*'i-pärase tuleviku tunnus. Sellepärast ütleb Heidegger, et eksistentsiaalsuse "primaarne mõte on tulevik"(SZ: 327).

Tulla-laskmine on võimalik olemasolu olemuslikult puuduselt, mis ta heidetuna juba on. Oma äärmiseimalt võimalikkuselt võimalikkusi haarates haarab ettehaaramine ka juba olnut (*Gewesenheit*). Minevik avaldub juba eeskäimise kaudu, s.t tulevikult, sest tänu sellele saab olemasolu enese juurde "tagasi tulla". Sama kehtib ka oleviku kohta: eeskäimine olevikustab (*Gegenwärtigen*) omaailmas 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 kokkukuuluvus ning ühtlasi hoole ette- ja

tagasivaatav, mõistev, visandav ja terviklik enda-pärast olev mõte, mis on Heideggeril sellisena kujutatuna selgelt eksistentsiaalsuse (mõistmise) keskne. Selle "peamine mõte on tulevik" (SZ: 327). Faktilisuse peamine *mõte* on olnu.³⁸ Ajalisus avaldub ennekõike ettehaaravas otsustavuses. Tegu on päristise ajalisusega, mis saab mõistetuks ainult päristiselt eksistentsilt ja vastupidi. Maailmasiseste olevate (reaalsuse) juurde kuulub seevastu ajalisuse viis, mida Heidegger tähistab mõistega *Innerzeitlichkeit*.

Kuna *Dasein* on langemus ja ajalisus on hoole struktuuriga võrdalgupärane, siis peab ebapäristise ja vulgaarse ajakäsitluse allikaks olema 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 on püsiv ligiolu (*ständige Anwesenheit*), mis on ühtlasi ajaline mõte substantionaalsusele. 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 eteskäivalt tulevikult ning otsustavuselt. Silmapilk on otsustavuse ajaline vaste.

Seega, hoole mõte on 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 eeskäiv otsustavus avab olemasolu äärmiseima võimaluse, millelt saab olemasolu mõistetavaks ühtsena, lõplikuna ja terviklikuna. Seetõttu on päristine aeg lõplik. Kirjeldatud ajakäsitlusest tulenevad teised, derivatiiviivsed ajakäsitlused, mis on enamasti oma algupära juba unustanud.

Ontilisi võimalikkusi mõistvalt-visandavalt on olemasolu samuti püsiv "enese ees" ning seetõttu primaalselt ja eelkõige tulevikuline, kuigi mõistmine on loomulikult ka teiste ajaliste dimensioonide avatus. Kuna eeskäivalt hoiab olemasolu juba (*holt wieder*) alati oma

³⁸ Olemasolu pole kunagi "minevikus", vaid on eksisteerivana minevikuline kui "ma olen olnud"(SZ: 328)

päristisi võimalusi enese ees, siis on sinna kätketud alati ka pärististe võimalikkuste taaskutse (*Wiederholung*). Taaskutse on mõiste päristise mineviku jaoks (SZ: 339). See on eksplitsiitne olnu 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). Heidetud põhjab leidumuse, kuid enese leidmine (või pöördumine enesest ära) eeldab leidumust, mille loomuses on "tagasi toomine millegi juurde". Näiteks hirmu (*Furch*) 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 ajalisus 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 tühisuses langemusse heidetud. Langenud ajalisust iseloomustab eelkõige uudishimu ning püsimumus iseenese võimaluste juures. 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 ta struktuuri, siis selles tähenduses on ta alati langenud ja neid ei saagi kirjeldada kui rangeid alternatiive. Nad saavad teineteise kaudu mõistetavaks. Ometi mainib Heidegger ise põgusalt päristist juures-olu ja koos-olu, mis saavad mõeldavaks ainult siis, kui olemasolu mõistab end endapärastelt 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 transtsententse maailma võimalikkuste 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 (GB: 531). Aeg on transtsendentsi transtsendentaalne võimalikkuse tingimus. Lõplik-ajaline surma poole olemisega piirnev ajalikus tematiseerub eeskäiva otsustavuses ning avab olematuse ehk maailma kui olevate totaalsuse, millelt olemine saab 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 hooli 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 püsimatusse – pärististe võimaluste varjatus. Eksistentsi sirutuvat liikumist nimetab Heidegger *toimumiseks* (*Geschehen*) ning sellelt saab mõista *Dasein*'i ajastavat *ajaloolisust*³⁹.

2. 8 Kokkuvõtte ja väljajuhatus

"Olemises ja ajas" on eksistentsi peamiselt seostatud mõistmisega kui *Dasein*'i ees- seisva olemisviisiga ehk olla-võimisega. Eksistents on määratlemata võimalik-olu, ees- seisva olemise avatus, mis pole piiritletud tegelike (*Wirkliche*) suhtumis- ja hoidumisviiside (*Verhalten*) poolt, vaid on nende eelduseks. Sellepärast on eksistents olemise mõistmine ja kuuldavõtt (*Vernehmen*). Teiselt poolt on eksistents ka konkreetsete maailmas toimimisviiside ja võimaluste avatus, 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 võimaluste visanditega, milles võimalikkused hoitakse võimalikkustena alal (Figal:169), teiselt poolt aga plaanidega-projektidega, mis aktualiseerides kaotavad oma võimalikkuse-karakterit. Ühesõnaga, tegu on siin võimalikkuste avatusega üldse ning teisalt võimaluste avatusega kindlal viisil

³⁹ Ajaloolisuse temaatika kohta võib üksikasjalikult lugeda "Olemise ja aja" lehekülgedelt 372-437

(hoidumisvõimalustena ja käitumisvõimalustena). Eksistents kui *Dasein*'i visandav olemismõistmine 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 üks olemise avatuse viise 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 või puudust (*Mangel*). Kuna *Dasein* on võimalik-olu *juba* ja enne igasugust vastust ees-seisvale olemisele, siis on ka heidetud siia juurde kaasa mõeldud. *Dasein*'i "olematust" ehk olla-võimine on olemise avatus (*Erschlossenheit*).

Tagasi tulles Heideggeri põhitemaatika – olemisküsimuse – juurde, tuleb mainida, et eksistentsi analüüs oli ainult üks võimalusi, 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: 83-84) ning loobub seega ka aja käsitlemisest ekstaatiliselt transtsendentsilt.⁴⁰ Seega eemaldub ta järjest enam sellest, mis võiks teda ühendada Sartre'i filosoofiaga. Heideggeri järgi liigub Sartre vanas metafüüsilises ehk olemist unustavas *existentia-essentia* vastanduses, pöörates selle paari lihtsalt pahupidi, väites, et eksistents eelneb essentsile (BH: 328). "Eksistents" vanas, metafüüsilises tähenduses, oli Heideggeri järgi "tegelikkus", "aktuaalsus", "käeesisus", olevikuline "presentsus". Eksistentsialism metafüüsikana ei märka ontoloogilist diferentsi ning käsitab sellepärast ka inimest enamasti lihtsalt "ratsionaalse loomana". 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 "Humanismi kirjas", mis on paljuski vastukaja Sartre'i loengule "Eksistentsialism". Sartre liigitab muuhulgas ka Heideggeri eksistentsialistide rivvi, kes arvavad, et "eksistents eelneb essentsile või, kui soovite, subjektiivsus peab olema lähtepunkt" (Ex: 15). Nägime, et Heideggeri mõtlemist saa kirjeldada "eksistentsialismina". Sartre'i väärtõlgendus seisneb kõigepealt selles, et ta pidas *Dasein*'i subjektiks (lisaks

⁴⁰ Seetõttu saab eristada "algupärast aega", mis on "olemise enda aeg" ja eksistentsiaal-ontoloogilist aega kui hoole struktuuri kuuluvat avatuse viisi. Olemise enda ajalisesel on hool ajaline.

muidugi veel sellele, et ka "ateistlikuks eksistentsialistiks"), nagu hiljem üksikasjalikumalt näeme.

Seega, et eristada enda mõtlemist eksistentsialismist ja eksistentsifilosoofiast, kasutab Heidegger hiljem pigem mõistet "ek-sistents" ning tema vastavasisuline filosoofia on eksistentsifilosoofia. Tähtsaim aspekt, et 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. Eksistentsiaaliid on viisid, kuidas avatus on lahti hoitud; seega pole need subjekti omadused. See, mis on avatud on olemine üldse olevate tervikus koos maailmasiseste olevate ja teiste *Dasein*'idega. See, kelle jaoks on olemine avatud, on eksistents. Mõlemad avatuse momendid kõlavad läbi igas eksistentsiaalis. Eksistentsiaaliid ja see, mida nad avatuses hoiavad, on ontoloogilises, mitte aga ontolises korrelatsioonis. See tähendab, et tegu pole subjekti suhtega asjadesse (Herrmann: 35-36).

Eristades Heideggeri mõtlemist olemusfilosoofiast sai selgeks, et esiteks ei eelda Heidegger kindlaksmääratud subjekt-objekt vahekorda. Teiseks konstitueerib olemasolu ajalises ja see ei kätke endas ajatut ja püsivat olemust. Kolmandaks ei tähenda "eksistents" Heideggeri mõtlemises traditsioonilist "aktuaalsust" ega ka tegelikkust ning pole säärasesena vastandatud "essentsile". Neljandaks kätkeb "eksistents" Heideggeri jaoks enesest-väljasolu, mis on alati nähtud seoses olemisega üldse ning on hoopis midagi muud kui püsiv ja eneseküllane substants. Viiendaks pole eksistents mis-olu, vaid hoopis et-olu ja kuidas-olu.

Kuigi Heideggeri mõtlemist eristab Jaspersi ja ka Sartre'i filosoofiast kuristik, saab neid teatud määral negatiivse vastanduse kaudu traditsioonilisele olemusfilosoofiale siiski koos näha. Heideggeri interpreteerijad on tihti esitanud Sartre'i filosoofiast pildi, mille põhisõnum on, et "eksistents loob omale essentsi" ja seepärast eelneb inimese eksistents essentsile (Müller: 72). Nii on inimene "olemise isand", mitte vastupidi (Müller: 73). Nüüd vaatleme lähemalt, kuidas sellega lood on.

3. Jean-Paul Sartre'i "eksistentsi" käsitus

3.1 *Probleemiseade*

Sartre'i filosoofiat võib näha arenguna husserlikust fenomenoloogiast marksismini, aga ennekõike tuntakse teda kui eksistentsialisti. Selleks on ta end nimetanud ka ise. Minu töö eesmärk on seotud eelkõige tema eksistentsialismi sisu valgustamisega ning keskendub seega ennekõike "Olemisele ja olematusele".

Sartre on tuntust kogunud manifestiga "inimese eksistents eelneb essentsile" ning seejuures väidab ta end mõjutatud olevad Martin Heideggeri mõtlemisest. Tõepoolest, paljud mõisted, mida Heidegger ja Sartre kasutavad, on samad, kuid tegu on siiski väga erinevate mõtlemissuundadega, mille põhjus on kõigepealt juba küsimuseasetuses. Sellepärast on ka mõistete tähendused erinevad. Kui Heidegger küsis olemise järele üldse, siis Sartre't huvitab eelkõige inimese olemine. See on ka tema filosoferimise aluseks, nimelt *teadvus* ja sellele antu. Filosoofia ülesanne on *kirjeldada* seda, mis ja kuidas midagi on teadvusele antud. Seega on tema peateoses "Olemine ja olematus" küsimuse all teadvuse *olemisviis*. Niisiis küsib ta teadvuse olemise järele. Selle küsimusega asetub Sartre teadvusfilosoofide ritta, kelle eesmärgiks on meie tunnetuse analüüs. Descartes'iga alanud teadvusfilosoofia jätkub omal moel jõudsalt ka Sartre'i filosoofias. Tunnetusteoreetilised probleemid haakuvad ja segunevad ontoloogiliste küsimustega: küsides seda, mis on olemise *tähendus*, küsib Sartre ühtlasi, kuidas on olemine meile *antud*, s.t. antud meie teadvusele.

Pealtnäha tundub, et Sartre, küsides ontoloogilist "olemisküsimust", tegeleb sellesamaga, mis Heidegger, kuid tuleb kohe rõhutada, et Sartre'i küsimuse all enamasti teatud laadi olevate olemine, olevolu, mitte aga olemine kui varjamatus või valendik. Kui Sartre räägib olemisest, siis tähendab enamasti olevaid nende olemises. "Ontoloogiline diferents" on diferents oleva-olevolu vahel. "Fenomen" on Sartre'il lihtsalt see, mis on teadvusele antud; seega on tegu äärmiselt laiatähendusliku mõistega, mis lähtub eelkõige kaemusest ja vastandub filosoofilisele traditsioonile, mis tahab näha nähtumuste "taha" ja tabada seda, mis asjad "ise on". Fenomen *on* selle nähtumine ning sellisena relatsioonis, kuna ta nähtub alati "mulle". Ometi näeb Sartre erinevust fenomeni olemisel ja olemise fenomenil, kuigi ta seda teemat põhjalikult ei käsitle. Sartre 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 (*etre-pour-devoiler*) ja mitte avatud olemine (*etre devoile*)." (BN: XXV). Olemine on seega baas, millelt oleva olemine end näitab ja mis ei ammendu fenomenide olemisega ega ka meie teadmisega nendest. Seda mõõndes astub Sartre Heideggeri "tõlgenduses" järgmise ja märksa uljama sammu: "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*)." 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. Mida siiski Sartre'i lause tähendab? Mis on "olemus", mida teadvus "loob"? Et sellele vastata, tuleks põhjalikumalt peatuda inimese eksistentsi käsitlusel Sartre'i eksistentsialismis.

3. 2 Inimese olemuse transtsendents

Üldjoontes aktsepteerib Sartre Kierkegaard'i eksistentsi-käsitlust, väites, et "inimene on kõigepealt eimiski" ning alles "pärastpoole on ta midagi ja ta ise teeb end selleks, mis ta on" (Ex: 18). Eksistents on inimese vaba "olematus"; tema eksistents eelneb essentsile ja sellisena ei saa esemed Sartre'i järgi eksisteerida. Teises ja laiemas tähenduses kasutab Sartre "eksistentsi" mõistet ka esemete olemise tähistamiseks.

Nagu juba öeldud, lähtub Sartre'i filosoofia teadvusest ja selle "suhtest" maailmaga. Mis on teadvus? Oma varases teoses "Ego transtsendents" (1937) defineerib Sartre, sarnaselt oma eelkäia ja õpetaja Edmund Husserliga, mina (kui teadvuse) intentsionaalsuse kaudu. Teadvus pole midagi muud kui sünteesiv suunatus. Seega võib ta ka olla suunatud iseendale ning vaadelda ennast kui "intentsionaalsuste ühtsust". Siinkohal püüab Sartre radikaliseerida Husserli intentsionaalsuse-käsitlust: teadvus pole mitte midagi muud kui *teadlik* suunatus (ükskõik millisele) objektile. Kõik tajutav (ka transtsendentaalse *ego*⁴¹ struktuur) on

⁴¹ Sartre oponenteerib selles teoses Husserli puhta *ego* käsitlusele. Puhas *ego* või ka teadvus kätkeb endas hilisema Husserli järgi üldisi ja aprioorseid struktuure, mis "peaksid paratamatult jõus olema *ego* iga vaba variatsiooni

teadvusele, mitte teadvuses. Kui teadvus vaatab ennast kui ühtset mina-poolt, siis on see jällegi aktiivse sünteesiva teadvuse vili, mis end iseendast eemaldudes vaatab. Mina on antud endale ainult läbi teadvuse. Teisiti see olla ei saakski.

Teadvus ei ole midagi, millest ta teadlik ei ole; ta ei saa olla mitte-suunatus. Kõik on "teadvusele"; teadvus on Sartre'il läbi tema teadlikkuse ja suunatuse defineeritud rangelt iseenda kaudu. Säärasena peaks nüüd igasugune "mina" olema antud ainult kui maailmas olev ja teadvuse võimalikuks objektiks olev. Teadvuse enesekonstitutsiooni rolli rõhutades kirjutab Sartre: "Fenomenoloogiline teadvusekontseptsioon esitab mina ühtsustavat ja individualiseerivat rolli kasutuna. Teadvus ise on see, mis teeb võimalikuks mina ühsuse ja personaalsuse." (TE: 40). Sartre kirjutab:

Tõesti, teadvuse eksistents on absoluutne, sest teadvus on teadliku iseendast. Ja teadvus on teadlik endast niivõrd, *kuivõrd ta on teadlik transtsendentsest objektist*. Kõik on sellepärast teadvuses selge ja läbipaistev: objekt oma opaaksusega on enne teadvust, aga teadvus on puhtalt ja lihtsalt teadvus teadlikuna objektist. See on tema olemise seadus." (TE: 40).

"Transtsendents" ei tähenda siin "absoluutset transtsendentsi" kui midagi üleemeelist Jaspersi mõeldud tähenduses ega ka "transtsendentsi" Heideggeri eksistentsiva maailmas-olu tähenduses, vaid hoopis "epistemoloogilist transtsendentsi", mis viitab esemelisusele ja selle lõputule antuse viisidele. Sartre tahab ütelda seda, et "mina" või (transtsendentaalne või empiiriline) *ego* pole midagi immanentset, "seesmist", vaid võimalik teadvuse ese selle opaaksuses mitmekülgsuses.

Intentsionaalsuselt mõeldav teadvus on võimalik ainult "läbipaistavana". Selleks, et teadvus ei oleks mitte-teadvus ega alateadvus, peab ta endast teadlik olema. Selline vaade teadvusele pärineb juba vähemasti Descartes'ilt. Kuna teadvus on määratletav vaid iseenda kaudu, on ta *absoluutne*. Sartre rõhutab teadvuse mitesubstantsiaalsust; seda opositsioonis nii Descartes'i kui ka osati Husserliga. Antud tsitaat viitab veel ühele olulisele aspektile: mittereflektiivne teadvus⁴² (mis oli tsiteeritud lõigus kõne all) pole iseenda objektiks, vaid on seoses alati esemetega väljaspool iseennast.

juures (Husserl 1993: 1413). Kahjuks pole võimalik siinkohal Sartre'i kriitikal pikemalt peatuda.

⁴² Mittereflektiivne või ka mittepositsiooniline teadvus on teadliku millestki, mis pole "mina". Refleksioonis on teadvusele "mina" antud – refleksioon on mina-kogemus.

Sartre kahtleb refleksioonis kui meetodis, mis peaks meid juhatama “tõsikindla subjektini”, sest, esiteks, reflekteeriv teadvus ei kattu reflekteeritavaga. Reflekteeritav prereflektiivne teadvus pole seesama, mis reflekteeriv teadvus, sest tegu on erinevate intentsioonidega. “Seega teadvus, mis ütleb *ma mõtlen*, pole kindlasti teadvus, mis mõtleb.” (TE: 45). Reflekteeriv teadvus jääb iseendale objektina kättesaamatuks ning sellepärast on eksitav igasugune teadvuses “sisalduva” personaalse mina postuleerimine.

Teiseks, refleksiooni kui primaarse tunnetusmeetodi vastu räägib asjaolu, et teadvus on prereflektiivsenä alati kõigepealt “teadlikolu millestki”. Refleksioon on alles “teise astme” teadvuse akt, mis teeb esimese astme teadvuse endale objektiks ehk objektiveerib seda. Prereflektiivne teadvus võib “hiljem” osutada objektiks, kuid ta ei pruugi tingimata selleks saada (TE: 44-46). Reflekteerimata teadvusel pole oma eksistentsi jaoks refleksiooni vaja ning ta on seetõttu autonoomne (TE: 58). Seega igasugune mina tematiseerimine on teise astme teadvusest kantud ja seoses alati esimese astme teadvusega. Prereflektiivsel tasandil puudub mina-kogemus.⁴³

Sarnaselt Descartes'iga arvab Sartre, et iga teadvuseakt on ühtlasi enesest teadlik. Igasuguse prereflektiivse teadvusega kaasneb alati ka prereflektiivne *eneseteadvus*. See on miski, mis laseb mul hiljem kogemusi meenutada ja neid reflekteerida, et saada osa mina-kogemusest. Sartre nimetab teadvuse mitte-tematiseeruvat osa mitte-positsiooniliseks. Mitte-positsiooniline eneseteadvus kaasneb igasuguse teadvuse aktiga, kaasa arvatud refleksiooniga “Niivõrd, kuivõrd minu reflekteeriv teadvus on teadlik iseendast, on see *mitte-positsiooniline* teadvus. See muutub positsiooniliseks ainult siis, kui suunab end reflekteeritavale teadvusele, mis omakorda polnud positsiooniline teadvus enne, kui sai reflekteeritud” (TE: 44-45). Selgitavalt: reflekteeriv teadvus on enesest (kui reflekteerivast) teadlik mittepositsiooniliselt ja samal ajal on ta enesest teadlik positsiooniliselt kui reflekteeritavast. Reflekteeriva ja reflekteeritava teadvuse näol on tegu kahe erineva (kuid kokkukuuluva) eneseteadvuse aspektiga.

Niisiis, mina pole enam teadvuse struktuuri osa, vaid reflekteerivale teadvusele antu. Ta on fenomen maailmas ning sellisena transtsendentne, s.t alati rohkem, kui me temast

⁴³ Asju kogetakse sellel tasandil mitte kui “ma pean panema paja tulele” või “ma näen autot sõitmas” vms, vaid need on antud kui “pada, mille peaks tulele pandama” ja “auto, mis sõidab”. Analoogisel viisil on antud ka kõik moraalsed vajadused ning esteetilised objektid.

teame ja haarata suudame.⁴⁴ Juba teadvuse definitsiooniga (kui igati "läbipaistva" ja eneseteadliku instantsiga) ei sobi kokku mina kui transtsendentne olev. Mina on "reflektiivse teadvuse tõukel" tekkinud transtsendentne "uus objekt", mis pole samal "tasandil" prereflektiivse teadvusega ega ka selle objektiga (TE: 53). *Ego* on transtsendentsete olekute (näit. eelpoolkirjeldatud vihkamine) ning tegude kogum, mida konstitueerib teadvus (minevikule ja tulevikule viitavate) permanentsete olekute ja tegude ühtsusena.⁴⁵

Nii *ego* kui ka tema koostisosad on teadvuse transtsendentsed objektid, mis konstitueeruvad refleksioonis. Selles mõttes on nende olemine nähtumine.⁴⁶ Vastupidine oleks mõeldamatu, sest see tähendaks, et *ego* eksisteeriks sõltumatult teadvuse aktidest. *Ego* on "olekute ja tegude lõputu totaalsus, mis pole kunagi redutseeritav ühele teole ega olekule" (TE: 74). Kui "maailm" on füüsiliste objektide ühtsus, siis *ego* on psüühiliste nähtuste ühtsus.

Ego on passiivne objekt maailmas, mis konstitueerub siis, kui "teadvus projitseerib oma spontaansuse *ego*-objekti", läbi mille *ego* nähtub "olekutest emaneeruvana" (TE: 81). *Ego* on *intiimne* objekt: temast ei saa distantseeruda nagu välistest esemetest. Ta on miski, mis saadab mind kõikjal (TE: 85-86).⁴⁷ Sellepärast on Sartre'i nimetanud *ego* ka "poolobjektiks".

Ego "kestab" ka siis, kui temast teadlik ei olda: see "iseseisev olemine" teebki teda transtsendentseks objektiks. Teisest küljest "seob" alles reflektatsioon inimese prereflektiivse eksistentsi *ego*'ks. Sellepärast eelnebki inimolu (prereflektiivne) eksistents essentsile. *Ego* olemine nõuab fikseeritust. Näiteks, nimetatud vihkamine kui üks *ego* osa konstitueerub

⁴⁴ Sartre kirjeldab värvikalt vihkamist: "Ma näen Peter'it ja tunnen sügavat viha- ja vastumeelsust teda nähes (ma olen juba reflektiivsel tasandil) [...] Ma ei saa eksida, kui ma ütlen: ma tunnen sellel hetkel vägivaldset vastumeelsust Peter'i suhtes. Aga kas see vastumeelsus on vihkamine? Selgelt mitte. Veel enam, see [vihkamine] pole antud sellisena. Reaalselt olen ma vihanud Peter'it kaua aega ja mõtlen, et vihkan teda alati. Hetkeline vastumeelsus ei saa seega olla vihkamine. Kui ma piiritleks teda sellisena nagu ta on, ei saakski ma vihkamisest enam rääkida. Ma ütleks: "Ma tunnen vihkamist sel hetkel," ja seega ei viitaks ma enam tulevikule. Kuid just keeldudes viitamast tulevikule, lakkab ma ka vihkamast." (TE: 62). Võib öelda, et vihkamine on alati "rohkem" kui hetkeliste tunnete konglomeraat.

⁴⁵ Mitte aga vastupidi: hetkelistest intentsioonidest (nagu näit. eelpoolkirjeldatud vastumeelsus jm.) konstrueeritakse vihkamine, kuid permanentne (teadvuse "taga" olev või alateadlik) vihkamine "ei põhjusta" hetkelisi intentsioone. *Ego* pole immanentne, vaid transtsendentne; ta "sisaldab" nii juba olnud kui ka võimalikke tulevase seisundeid.

⁴⁶ *Ego* pole siiski pelk teadvuse looming. Teda küll konstitueeritakse, kuid samal ajal ka tajutakse. Sellepärast jääb ta salapäraseks nähtuseks, mis on küll "reaalne" ja, sarnaselt väliste objektidega, "opaakne", kuid mille olemine sõltub reflektatsioonist.

⁴⁷ Hiljem näeme, kuidas *ego* ajaline kestvus tuleb maailma teadvuse kaasabil

mitmesugustest pahameele aktidest, mida teadvus on teatud aja vältel kogunud.

Ego on psüühiline reaalsus või teadvusaktide “koondtäendus”. “Mina” on mõiste, mida Sartre kasutab “Ego transtsendentsis”, et viidata psühho-füüsilisele reaalsusele. See sarnaneb tavalise “mina” mõiste kasutusele. Mina on prereflektiivse kogemusega kaasnev teadvuse kehalisus, mis pole objektina tematiseeritud. Ta on juskui märk kehist. Prereflektiivsena mina ei tematiseeru; see on “tühi” ja “intiimsuseta” (TE: 90). Kui *ego* on refleksiooni objekt, siis mina on prereflektiivse eneseteadvusega kaasnev “formaalsus”.

“Mina, kelle me siit leiame, toetab mingisugusel viisil tegusid, mida “mina” teen või pean tegema niivõrd, kuivõrd need teod on maailma kvaliteedid ja mitte teadvuse ühikud. Näiteks, puud *peavad saama* lõhutud väikesteks tükkideks, et tuli neid võtaks.[...] Nüüd ma lõhun puud, see tähendab, maailmas on tegu tehtud, ning selle teo objektiivne ja tühi tugi on *mina-mõiste* (TE: 90).⁴⁸

Ego ei determineeri teadvuse eneseteadlikku olemist: “selge on see, et ma ei saa kunagi ütelda: *minu* teadvus, vaid teadvus *minust*.” (TE: 97). Analoogselt, “seda, mida saab tõeliselt nimetada subjektiivsuseks, on teadlikolu teadvusest.” Samuti ei saa teadvus negeerida ilma, et ta ise negatsioonidest teadlik oleks.

Oleme näinud, et kogemusel puudub prereflektiivsel tasandil mina-pool. Asjad nähtuvad ise ebameeldivatena, vihatavatena jne. Neil pole minu vihkamise ja ebameeldivustunnetega midagi pistmist. Veelgi enam, refleksioon “mürgitab” näiteks iha. (TE: 58). Objekt ei nähtu sellel tasandil enam ihaldatavana, vaid meie tähelepanu on suunatud minale, kes midagi ihkab. See aga juba tähendab midagi “muud” kui iha.

Meile lihtsalt pole antud sellist fenomeni nagu “seesmine transtsendents”. Transtsendentne nähtus võib olla ainult teadvuse objektiks. Sellisena ei saa ta olla immanentne, sest see lõhestaks teadvuse minade paljususeks. Et kirjeldatud viga parandada, tuleb teadvusele läheneda kui impersonaalsele spontaansusele, mis “individualiseerib” iseennast. Teadvusel puudub aprioorne struktuur või ka suundumus; jääb ainult suunatus. Sellisena on teadvus “absoluutselt vaba”; ta piirneb ainult iseendaga.⁴⁹ Teadvuse kui alati eneseteadliku instantsi olemiviis on seetõttu eriline: tema olemine on nähtumine (TE: 42).⁵⁰

⁴⁸ Mina ei saada, igasugust kogemust. Kogemusel puudub selles tähenduses “mina-pool”

⁴⁹ Selles tähenduses on Sartre kartesiaan. Nii Descartes'i mõtlev substants kui ka Sartre'i teadvus on “eneseküllased”: nende tegemisi ei determineeri “välised” jõud. Descartes'i sõnadega: ulatuvuslik substants ei mõjuta mõtlevat substantsi. Teadvust mõistavad mõlemad mõtlejad eneseteadliku ja transparentsena.

⁵⁰ See ei tähenda, et teadvus peaks olema iseendale suunatud

Teadvus ei ole seal, kus ta ei nähtu. See tähendab, et ta pole juba definitsiooni järgi midagi sellist, millest ta ise ei tea. Ehk ka: teadvus pole mittediagnoos.

Kokkuvõtvalt võib ütelda "Ego transsendentsi" põhjal, et: (1) teadvuses pole aprioorseid seadusi (sest tänu intentsionaalsuse radikaliseerimisele jõudsime järeldusele, et teadvus ei saa olla midagi, millest ta ei ole teadlik).⁵¹ (2) Teadvus on impersonaalne. Personaalsus ei kuulu mingil viisil teadvuse konstitutsiooni. (3) Igasuguseid "võimalikkuse tingimusi" ei eksisteeri "enne" kui need on "võimalikustatud". Võimalused tulevad maailma ainult temporaalse teadvuse kaudu, mis "loob" neid tulevikku ja minevikku haarates. Võimalused on "minu võimalused millekski". Seega jällegi, võimalused eeldavad neist teadlikkust. Sellel aspektil peatun hiljem. (4) Teadvus on alati eneseteadlik. Selle läbipaistvuses ei sisaldu midagi, mida "avastada".

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". 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 tema-jaoks. Inimese "olemuse" ehk ego või ka mina konstitueerib teadvus. "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".

3. 2. 1 Olemuse olemine

"Nähtumus, mis manifesteerib olevat pole seesmine ega välimine; nad kõik on võrdsed ja ükski neist pole privilegieritud" (BN: XXII). Ükski nähtumus (ka *ego*) pole teise "taga", vaid viitab selle antuse seeriatele.⁵² Fenomeni mõiste pole miski, mis vastandub fenomenide tagusele "olemisele". "Nähtumus ei peida essentsi; ta näitab seda; ta *on* essents" (BN: XXIII). Ehk teisisõnu: nähtumuse olemine on nähtumises; ta ei vastandu olemisele.

⁵¹ Sartre on selle kohta ütelnud: "[Teadvuse] seadus on teadmise transsendentne objekt; seega saab olla ainult teadlikolu seadusest, mitte aga teadvuse seadust."

⁵² Näiteks, Prousti geeniuse fenomeni ei saa vaadelda subjektiivse võimena, mis on lahus Prousti tegudest, vaid see ise on "isiksuse personaalsete manifestatsioonide kogum" (BN: XXII).

Olemus pole nähtumuste taga olev ja omaenda elu elav idee, vaid on defineeritud “nähtumuste seeriaste printsiibina”, mis on omakorda ise nähtumus (BN: XXIII). See aga tähendab, et fenomeni kui transtsendentse ja endast “edasi ja tagasi” viitava nähtumuse olemine nõuab subjekti, kes seda “transtsendeeriks” võimalike seeriaste suunas, st. määratleks asja asjana. Esemee olemus pole objektis, vaid see on pigem objekti *tähendus*. Kuna näiteks laua olemus viitab lõputult paljudele laudadele, siis määratleb subjekt objekti selle olemuse lõplikkuse ning tema manifestatsioonide (põhimõttelise, kuid mitte faktilise) lõputuse seoses (BN: XXIII). Sellepärast lähtuvad asjade olemused transtsendeerivast subjektist, kes kogeb fenomene mõttekalt ainult “koos” selle olemusega. Mõeldamatu oleks, et objektil “puudub olemus”, sest me oleme seda juba objektina määratlenud.

Olemus on abstraktne entiteet, mis konstitueerub teadvuse tulevikku ja minevikku viitava transtsendeeriva ja abstraheriva tegevuse kaudu. Abstraktne saab materjali kogemusest ning kogemus ise on abstraktse konkretiseerumine: laua konkreetne profiil viitab “lauasusele” üldisemalt. Tänu “lauasusele” tekib “laud”; iga kogemus on “ümbritsetud kujuteldavast” (PI: 1966). “Abstraktne nähtub mõttena, mille kvaliteet saab olema kaaspresentne enesele-olu tulevale presentsile” (BN: 193). See tähendab, et “abstraktne” on seotud rangelt võimaliku kogemusega. Teadvus on abstraherija, kes “näeb olemist⁵³ teispoole olemist” (BN: 192-193). Olemus on seega võimalike kogemuste kogum. “Laua ilmumine lauana nõuab laua permanentisust, mis tuleb selle juurde tulevikust ja mis pole puhtalt *antuna*, vaid potentsiaalsusena” (BN: 193).

Olemuse abstraktsuse juurde kuulub veel tõsiasi, et see pole kunagi presentne kvaliteet. See on “isegi olemuse negatsioon; [konkreetne] roheline *pole kunagi roheline*” (BN: 193). Olemus on permanentne ja abstraktne “kummituslik” konkreetse kogemuse tingimus. “*See* eeldab olemust ja ümberpööratult, olemus on *selle* olemus” (BN: 194). Permanentisus on *millegi* kestvus teiste objektide taustal; niisiis jällegi nähtus, mis tuleb maailma negeeriva teadvuse kaudu. Teadvus on seega ühtlasi intentsionaalsusena “selle” identifitseerimise ajaks.

Sartre'il on näide, kus ta seletab, mis mõttes võib fenomeni olemus konkreetse fenomeni olemisele eelneeda. Ta räägib paberilõikajast. “Paberilõikaja” mõiste juurde kuulub

⁵³ “Olemisega” on siin mõeldud konkreetselt antud olevat

funktsioon, mille jaoks teda kasutatakse – pole võimalik, et inimene, kes leiutab paberilõikaja, ei tea, mida sellega teha. Sartre kirjutab: “Sellepärast, lubage meil öelda, paberilõikaja olemus – see on kogum selle produktsiooni rutiinsusi ja omadusi, mis võimaldavad seda produtseerida ja määratleda – eelneb eksistentsile.”⁵⁴ (Ex: 16).

Eelnev muidugi ei tähenda, et kui me millestki teadlikud oleme, siis on selle kõik olemuslikud nüansid kaasatud. Näiteks, me võime kuulda mingit sõna ja alles “hiljem” selle tähendusele mõtelda. Analoogselt ka pertseptsioonis: alles hilisema meenutuse käigus jõuame arusaamisele, mis miski oli ja mida see tähendas. Sellest ei maksa muidugi järeldada, et võimalik oleks olukord, kus teadvus poleks millestki teadlik kui “sellest”.

Aga kuidas on lood olemisega? Milline on selle olemus? Sartre küsib ka olemise kui sellise järele:

“Esimene olemine, mida me kohtame oma ontoloogilises uurimuses, on nähtumuse olemine. Kas see on ise nähtumus? Nii näib esmapilgul. Fenomen on see, mis näitab end kõigile mingil viisil, sest me saame temast rääkida ja teda kuidagi haarata. Järelikult peab selle jaoks olema *olemise fenomen*, olemise nähtumus, mida on võimalik kirjeldada.” (BN: 7).

Sartre leiab, et olemine ei ole objektis, st. selle olemuses ega ka nähtumise seeriates. Ta ei oma olemist (kui atribuuti) ega ka peida seda. Samuti ei “paljasta” ta olemist. Asi lihtsalt on. Olemine näitab end kõigi nähtuste avaldumise tingimusena (BN: 7).

See ei tähenda, et meile oleks olemine antud fenomenidest sõltumatuna. Need on antud “koos”. Samas ei maksa järeldada, et olemise fenomen ammendub fenomeni olemisega, kuigi fenomen sai ju defineeritud juba Husserli poolt nähtumusena, mille olemine on nähtumine.⁵⁵ Sartre'i järgi on fenomen alati midagi “rohkeamat” kui ta meile end näitab; tema olemist ei saa piiritleda tema kaemisega ega temast teadmise (BN: 9-24).

Sartre'i arutluskäik on järgmine. Kui millegi olemine seisneb selle teadmises või tajumises, tekib küsimus, milles seisneb omakorda teadmise olemine? Teadmise olemist teadmisega mõõta oleks absurdne, sest see (1) viitaks lõputule regressile⁵⁶ ning (2) unustaks,

⁵⁴ “Eksistents” tähendab siin asja aktuaalset olemist ning ei viita ainult inimese olemisele.

⁵⁵ Piiritledes fenomeni olemist tema nähtumisega, jõudis Husserl Sartre'i järgi Berkeley filosoofilise positsioonini. Berkeley'le kuulub lause: “*esse est percipi*” (ld. k tõlgituna, olemine on tajumine, mõistmine).

⁵⁶ Teadmine peab ise olema teatud, jne.

et teadmine “on” ka siis, kui ta pole tematiseeritud.⁵⁷ Seega, teadmise olemist ei põhja mitte teadmine, vaid teatud laadi *olemisviis* ehk olev, mis teab – teadvus. Olemine on *transfenomenaalne*: see tähendab, et olemise fenomen pole limiteeritud nähtumustega ning “ületab” teadmise, mis meil temast on, olles samal ajal ka teadmise aluseks (BN: 9-10).

Näiteks laua fenomen pole enam “immanentselt transtsendentne”, vaid transtsendentne ja transfenomenaalne.⁵⁸ See tähendab, et me pole laua fenomeni loojad ega selle alged – me jääme ta suhtes passiivseks.⁵⁹ Meie käitumine implitseerib alati, et laud “on” ka siis, kui ta ei nähtu. Sartre kirjutab, viidates Husserlile: “Siin me näeme fenomenoloogide viga: redutseerides objekti selle nähtumiste seotud seeriatele, uskusid nad, et nad on redutseerinud ka tema olemise selle olemisviiside järgnevuseks.” (BN: 21).

Niisiis näitab olemine ennast alati olevate kaudu, end samal ajal siiski varjates, sest iga olev näitab end alati kindlas profiilis ning jätab teised küljed varju. Ta on “kõikjal ja mitte kusagil” (BN: 24). Seega saab iga küsimine olemise tähenduse järele olla ainult provisoorne ning juba “sisaldada” olemist. Sartre ei kahtle, erinevalt Descartes’ist ja Husserl’ist, olevate (ja olemise mõtte) olemises, sest need on juba mingil viisil “antud” ning seega “on”.

Siin on märgata teatavat Heideggeri fenomenoloogia mõju. Kui Heidegger rääkis *Dasein*’ist kui maailmas-olust, siis teatud mööndustega 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 reflekteeriva *ego cogito* baasilt. Mõistagi ei ole Sartre’i “maailm” sama, mis Heideggeri “maailm”, sest Sartre’i jaoks on see lihtsalt olevate kogum. Varase Sartre’i filosoofia on “subjektiivsuse destruktsioon”, mis jääb särasena ikkagi formaalsesse subjekt-objekt suhtesse.

Samuti on Sartre’i jaoks on maailma-mõistmine enamasti pre-teoreetiline, mis tähendab tema keeles öelduna, et teadmine ei pruugi iseenesest teada, et ta teab; ta pole enda jaoks särasena tematiseeritud. Teadmise põhjab teatud *olemisviis*, mitte aga teadmine ise.

⁵⁷ Loomulikult on teadvus enesest teadvel, kuid ta pole alati teadmise objekt.

⁵⁸ Siin tuleks jällegi rõhutada, et käsitluse all pole olemine kui selline, vaid teatud laadi olevate olemine.

⁵⁹ See ei tähenda, et me oleksime ainult “passiivsed vastuvõtjad”, vaid seda, et meist ei sõltu laua olemasolu.

Sartre küsib ka “olemise mõtte” järele, aga tema järeldused ja mõtlemise käik on Heideggeri omast sootuks erinev. Sartre määratleb olemise tähenduse järgnevalt. Kõigepealt, olemine on *iseendas*. See tähendab, et ta ei saa “endast välja” olematusse, sest ainult olemine on. Sellest tulenevad mitmed järeldused. Näiteks, olemist ei saa luua, sest see eeldaks juba looja ja loomisakti olemist. Olemine ei saa iseendale eelneeda, kuna see tähendaks olemise mitteolemist. Samuti ei saa olemist kirjeldada kui “aktiivset” või “passiivset”, sest need on inimese ja tema eesmärkidega seotud terminid. Olemine ei loo ennast (kui olemist), sest ta on iseendas. Ta pole mitte mingil moel “suhtes” iseendaga (sest olemisega saab suhestuda ainult mitteolemine) (BN: xlii).⁶⁰

Täpsemalt väljendab olemise loomust lause : *olemine on see, mis ta on*. Ta on iseendaga identne; ta ei “välju” iseendast. Selle väite resultaat on järgmine:

“[...]olemine on isoleeritud iseenda olemisse ja ei suhestu sellega, mis pole see, mis ta on. Üleminek, saamine, kõik, mis lubab meil öelda, et olemine pole veel see, milleks ta saab ja on juba see, mis ta ei ole – kõik on põhimõtteliselt keelatud. Olemine on saamise olemine ja selle fakti tõttu on ta väljaspool saamist.” (BN: xlii).

Olemine on seega “puhas positiivsus”. Ta *on*. See tähendab ka seda, et teda ei saa tuletada võimalikkusest ega ka redutseerida paratamatusele. Olemist ei saa tuletada võimalikest olemistest ega paratamatutest seadustest, sest need ise juba on.

Kokkuvõtvalt saab ütelda, et “olemine” Sartre'i tähenduses on justkui kantilik “asi iseeneses” ja ajalised määratlused sinna juurde juba definitsiooni järgi ei kuulu. Heideggeri mõtlemise taustal võiks seda tõlgendada nii, et ka Sartre mõistab olemist eelkõige “realistlikult” olevolult. Siia kuulub osaliselt see, mida Heidegger kirjeldas kui traditsioonilist metafüüsilist olemismõistmist, kuid siiski teatud erinevustega, mida kirjeldan hiljem.

Kokkuvõtvalt tähistab Sartre kirjeldatud olemist mõistega *être-en-soi* (või ka: *en-soi*), mida ma olen tõlkinud “eneses-oluna”. Sellele vastandub *être-pour-soi* (*pour-soi*) ehk “enesele-olu” või ka “olemine enda jaoks”. Viimane mõiste tähistab teadvuse olemisviisi. “Olemine ja olematus” on pühendatud nende kahe olemisviisi suhete põhjalikule analüüsile.

⁶⁰ Kahe objekti omavaheline “suhe” eeldab mitteolemist mitmel viisil. Näiteks, üks objekt objektina võetuna *ei ole* teine objekt ega ka nende taustsüsteem. Kuna olemine on ja olematus ei ole, siis ei saa iseendas olev endaga suhestuda. Temporaalsus, muutumine, liikumine jne - kõik need nähtused eeldavad olematust.

3.3 Eksistents ja olematus

“Olemise ja olematuse” põhiaktsent on inimese olemisel. Tema küsimuseasetus on, võrreldes “Ego transtsendentsiga”, siiski tunduvalt laiem. Viimane oli veel puhtalt epistemoloogiline ettevõtmine. Sartre'i ontoloogias tunnetusteoreetiline probleemiseade küll säilib, kuid on tihedalt segunenud olemise ja olematuse problemaatikaga. Kui Descartes'i ja Husserli jaoks oli teadvus ainsana “tõsikindel olev”, siis Sartre küsib, milline on teadvuse olemisviis. “Teadvuse” mõiste asemel on valdavalt kasutatud “enesele-olu” mõistet.⁶¹

Kõigepealt tuleb küsida ettevalmistavalt: milline on inimese suhe maailmaga? Seda küsides asetame me end seosesse olemisega, eneses-oluga. Me ootame temalt vastust. Iga küsimuse vastus saab aga olla põhimõtteliselt ka negatiivne: näiteks “ei”, “mitte kuidagi”, “mitte kunagi”, “mitte mingisugune”. See vastus on samavõrd “objektiivne” kui jaatav vastuski. Iga küsimine jätab seega lahtiseks asjade mitteolemise võimaluse ning samuti vastuse enda olematuse võimaluse (BN: 5). Veelgi enam: olematus on küsimise eeltingimuseks, sest alati võib vastuseks ütelda, et “olemine on *see* ja väljaspool seda on *eimiski*” (BN: 5).

Eneses-olu on “puhas positiivsus”. Kuidas saab seal näha olematust? Kas see olematus on ainult negatiivsete otsustuste omadus? Sartre vastab eitavalt: olematus on igasuguste negatsioonide⁶² eeldus. Eitav otsustus tekib alles pärast asjade seisu vaatlemist. Olgugi, et olematus on seotud inimlike ootustega, ei tähenda see seda, et see oleks pelgalt subjektiivne (BN: 6-7).

Võtame näiteks destruktsiooni. Sellel on sama struktuur eelpool kirjeldatud küsimisega. Destruktsiooni toimumine eeldab kedagi, kes seda kogeb: “Destruktsiooni toimumiseks on vajalik inimese seos olemisega – st. transtsendents; ja selle suhte piirides on vaja, et inimene kogeb ühte olevat kui destrueeritavat” (BN: 8). Inimene näeb asja, mis oli,

⁶¹ Hiljem näeme siiski, et nende mõistete tähendusareaal pole identne, kuigi Sartre kasutab enamasti “eneses-olu” ja “teadvuse” mõisteid vaheldumisi.

⁶² Siinkohal on tarvilik selgitada negatsiooni mõistet. Sartre eristab kaht tüüpi negatsioone. (1) Eksternaalne negatsioon on asjade eristamine teineteisest (näit laud pole tool). (2) Internaalne negatsioon on millegi puudumine kolmes suhtes: (1) see, mis puudub, (2) see, mille suhtes puudub ja (3) totaalsus, mis on lõhutud tänu puudumisele. Näiteks, poolkuu on poolkuu suhtes täiskuuga ning seega defineeritud kui millegi puudumine. Internaalne negatsioon sisaldub eksternaalses, sest objekte eristades määratleb subjekt ühtlasi ka selle, et tema pole laud või tool.. Sellepärast võib ütelda, et igasugune määratlemine on ühtlasi ka negatsioon ning ka vastupidi: igasugune negatsioon on millegi määratlemine.

aga enam ei ole. Selle olematus on "objektiivne"; destruktsioon pole pelgalt subjektiivne otsustus. Kui destruktsiooni ei kogeta, pole see enam destruktsioon, vaid "midagi muud" (BN: 8).⁶³

Muidugi võime me destruktsioonist alati mõelda, kuid see ei tähenda, et destruktsioon siis ka realselt toimuks. Sartre püsib kindlalt kaemuse juures - teda huvitab ainult "konkreetselt" antu. Ta mõistab samuti olemist "nägemiselt". See ei tähenda, et meil peab kogetav ese pidevalt silme ees olema: teised võivad mulle samuti teatada destruktsioonist, mida ma pean reaalseks. Tühikäigul töötav teadvus võib küll "produtseerida olematusi", kuid need jäävad abstraktseteks ja "pelgalt mõttelisteks".⁶⁴

Oleme jõudnud järeldusele, et olematus siiski mingil viisil "on". Ta "kummitab olemist" (BN: 16). Kuid alati kellelegi, kes taandub olemisest, liigendab seda, teostab negatsioone, loob katkestusi "positiivse olemise" keskel ning suhestub olemisega. See olev on enesele-olu. Olematust pole sõltumata enesele-olust, kes teostab nimetatud toiminguid. Sellepärast pole ta ka koos olemisega võrdväärne reaalsuse komponent (nagu näiteks valgus ja pimedus) ega ka olemisega loogiliselt samaaegne. Olematusel on "laenatud eksistents". Sartre'i sõnadega: "see osutab, et loogiliselt on olematus olemisele järgnev, sest ta on olemine, mis algul esitatud, ja hiljem eitatud." (BN: 14). Olematus on olemise olematus, mis eksisteerib "olemise pinnal" (BN: 16). Olemiseta olematus on tühi abstraktsioon.

Seega olematus eeldab negatsiooni, mis saab olla ainult enesele-olu negatsioon. Enesele-olu on olev, mis negeerib olemist ning läbi mille jõuab olematus maailma. Kuigi negatsiooni põhjab olematus, saab see siiski "olla" ainult konkreetsete negatsioonide kaudu (nagu olemine saab olla ainult konkreetse olevana). Need (negatsioonid) on muidugi, nagu varem mainitud, teadlikud ja eneseteadlikud. Seega olematus pole meile antud absoluutsena ja maailmavälisena, sest see eeldaks kogu olemise negatsiooni.

Kui olemine on iseendaga identne, siis olematus seda ei ole. Kuna olematus on olemise

⁶³ Sartre lähtub tähelepanelikult printsüübist, et "olemine on see, mis ta on". Destruktsioon eeldab olematust. Olemine (eneses-oluna) ei saa endaga suhestuda ja sellega enesesse olematust luua.

⁶⁴ Sartre'l on näide, kus kohvikust Pierre'i otsides ilmneb, et teda ei ole. See on olematuse "reaalne" avaldumine. Samas, jätkab Sartre, kui ma mõtlen, et Paul Valery pole sealsamas kohvikus, on see pelk "mõte". (BN: 42)

olematus, saab seda negeerida samuti just sellisena (mitte iseeneses, sõltumatuna olemisest). Näiteks: puudust ei ole. See on negatsiooni negatsioon (puudumine on olemise olematus), mis viitab jällegi tagasi olemisele tema täies positiivsuses. Seega puudus, saades meie kogemuse ja ühtlasi negatsioonide objektiks, viitab tagasi olemisele (sellele, mis puudus). Kui olematus oleks iseendaga identne, siis ta ei erineks olemisest; ta oleks iseendas sõltumata negatsioonidest. Aga olematus ju "ei ole".

Kuidas on eelnev arutluskäik meid lähemale aidanud inimreaalsuse mõistmisele? Väga mitmel viisil. Kõigepealt, inimene (teadvus) on olev, kelle läbi tuleb olematus ning (ka olemus) maailma, sest olemisel endal puudub suhe olematusega. Enesele-olu on relatsioon. Kuidas aga saab olev "produtseerida" olematust, jäädes ise olematusest sõltumatuks? Ega saagi, sest transtsendentse olemise negeerija peab suhestuma ka enda olemisega: "Olev, mille läbi olematus jõuab maailma on olev, mille olemise olematus on küsimuse all. *Olev, mille läbi olematus tuleb maailma, peab olema iseenda olematus*" (BN: 23). Küsija "taandub" (ka enda) olemisest ja kogu tema "kausaalsetest seeriatest" selleks, et olematus saaks maailmas ilmned. Õigemini, ta jätab end "neutraalsesse" asendisse, sest vastus võib olla kas "ei" või "jah".⁶⁵

3. 4 Eksistents ja transtsendents

Oleme juba näinud, et Sartre kasutas "transtsendentsi" mõistet eneses-olu (ja ka inimese olemuse kui mina) jaoks, et tähistada selle lõpuni läbitungimatut ja mitmetahulist olemist selle võimalikus lõpmata antuse viisides. Teisalt on oluline, et "transtsendentsi" mõiste käib ka enesele-olu kohta. Sartre kirjutab:

"Teadvus võib alati ületada olevat, mitte selle olemise suunas, vaid *selle oleva tähenduse suunas*. Kuna selle transtsendentsi fundamentaalne põhiomadus on transtsendeerida ontiline ontoloogilise suunas, siis sellepärast kutsume me seda ontiliseks-ontoloogiliseks. Oleva eksistentsi tähendus on olemise fenomen niivõrd, kui võrd ta näitab end teadvusele. Sellel tähendusel on endal olemine, mis baseerub selle manifestatsioonidel."(BN: xxxix).

Ontilis-ontoloogiline ringjas mõistmise struktuur kätkeb endas seega ühelt poolt Sartre'i jaoks konkreetset olevat ja teisalt selle oleva *tähendust* või olemust, mida ta

⁶⁵ Neutraalne asend tähendab siin nii olemise kui ka olematuse negatsiooni või "võnkumist" nende kahe vahel.

nimetab ontoloogiliseks pooleks. Ühesõnaga paari olev-olevolu⁶⁶, mitte aga "olemist" Heideggeri tähenduses. "Olemise totaalsus" (maailm) on põhimõtteliselt olevate kogum, millelt olevad saavad tähenduse (BN: 180). Teadmine millestki on ringja iseloomuga.

Siin on veel teine ring, mis tähistab "ekstentsi transtsendentsi". "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 maailma kaudu. See on *isesuse ring*.

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

"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). Lisaks mõistmisele suhestub Sartre osaliselt Heideggerilt laenatud "faktilisuse" mõistega: inimene on ühelt poolt *faktiline* ja teiselt poolt transtsendentne (BN: 56). Faktiline on ta niivõrd, kui võrd ta "on", s.t eksisteerib kehalise indiviidina, kellel on oma "olemus". 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

⁶⁶ Siin võib näha, et Sartre kasutab "olemise" mõistet mitmel erineval viisil. Esiteks on olemine eneses-olu. Kirjeldatud lõigus aga selgub, et oleva olemine on antud meile selle tähendusena, millelt me olevaid märtleme kui "sellena". Esimene oleks justkui 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. See aga peab tulema maailma enesele-olu kaudu. Olemine "kui selline" jääb Sartre'i käsitluse alt välja.

terminitega, mis kirjeldavad inimese olemist olevate seas, sest Sartre'i filosoofias puudub Heideggeri ontoloogiline diferents. Need ekstaasid on refleksioon, ajalisus ja olemine-teiste jaoks. Need põhjavad enesele-olu kui "olemise puuduse", mida enesele-olu alati on. Ja tõepoolest, kui "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 olevoluna või olevana (eksistentsiaalses tähenduses).

"Olemise puudus" on struktuur, mis käib ka kõigi väärtuste ja võimaluste kohta, sest see on see, mida enesele-olu "tahab olla". Väärtustamine kuulub säärastena transtsendentsi 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-kätkevalt tulla-laskmiselt, vaid kui "projekte". Võimalused on ontilised võimalused. "Väärtuste" all pole siin tingimata silmas peetud moraalseid väärtusi, vaid pigem seda, et "ma teen midagi *selleks-et...*" struktuuri, mis viitab tagasi mulle, kes on fundamentaalne *mille-pärast*. Väärtus on "transtsendentsi jaoks" (BN: 93) ehk see, "mille jaoks enesele-olu *on*", ehkki seda saab defineerida eneses-olu puudusena või olematusena. Puuduv kui mitteolev on olev, mis on puudu – olematus on olemise olematus.

Võimalikkuse 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). Loomulikult on võimalused kui sellised enamasti tematiseerimata. Näiteks janu nähtub prereflektiivselt võimaliku joomisena. Sarnaselt Heideggeriga rõhutab Sartre, et võimalikkused on maailmas-olu võimalikkused. "Maailm" on küll Sartre'i järgi see, mille kaudu inimene mõistab ennast ja olevaid, aga siiski mitte olemise avatus. Maailm on "minu" (BN: 104) selles tähenduses, et ma mõistan end maailmas võimaluste kaudu, kes ma ise olen. See pole jällegi identne Heideggeri "minuse maailmaga" juba nimetatud põhjusel.

“Võimalikustamine” kuulub enesele-olu juurde. Ühesõnaga, 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 eksaaatilise 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.⁶⁷ See on tema ekstaatiline endast-väljas-seisev olemisviis, kus enesele-olu on antud iseendale. 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, kuigi antud juhul on refleksioon kui ekstaas *ontiline akt*, mis ei kirjelda enesele-olu olemisviisi nii nagu Heidegger kirjeldas *Dasein'i* struktuuri. Teisest küljest kätkeb teadvus endas eneseteadlikuna alati refleksiooni *võimalust* ning selles võib näha teadvuse olemisviisi.

“Ego transtsendentsis” on määratletud refleksiooni teadvuse aktina, mis konstitueerib *ego*. Ometi räägib Sartre impersonaalsest teadvusest, mis peab ise samuti olema refleksiooni objektiks. Nüüd tuleb täpsustada: eelnevalt oli juttu *ebapuhtast* refleksioonist, mis lasi näha “rohkem”, esitades mina permanentsete tegude ja olekute kogumina. See kätkes endas “tuhandeid eksimise võimalusi” (BN: 471). Seevastu “autente” enesele-olu nähtub *puhtas* refleksioonis. Sartre kirjeldab viimast järgmiselt: “Refleksioonil on samuti oma kindel ala ja kaheldav ala, adekvaatse evidentsi ja ebaadekvaatse evidentsi ala. Puhas refleksioon (mis pole siiski paratamatult fenomenoloogiline refleksioon) hoiab antut, väitmata seejuures midagi tuleviku kohta.” (TE: 64).

Puhas refleksioon on ainult hetkelisele situatsioonile konstsentreerunud ja “pelgalt kirjeldav” teadvuse akt; ebapuhas refleksioon seevastu “suunab end reflekteeriva teadvuse kaudu objektile väljaspool teadvust” (TE: 64-65). See tähendab, minale.

⁶⁷ Enesele-olu pole *soi*, vaid *pour-soi*, refleksioon on kõige iseloomulikum viis, kuidas inimene on enda-jaoks.

Puhas refleksioon on igasuguse refleksiooni alusstruktuur. See näeb teadvust läbipaistva spontaansusena, mis “konstitueerib ennast iseenda spontaansuse jaoks ja kaudu” (TE: 99). Ontoloogilises terminoloogias sõnastatuna: puhas refleksioon näeb ennast kui enesele-olu. Sarnaselt Heideggeri ja Jaspersiga kirjeldab ka Sartre tingimusi, kus inimesele nähtub ta “päristine mina”. Nimelt, enesele-olu vaba olematus nähtub Sartre'i jaoks *ängis* – see on “reflektiivne iseenda haaramine”(BN: 30). Mida see tähendab? Põhimõtteliselt enesele-olu vabaduse kogemist ja iseenese 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 olema.”(BN: 32). Analoogselt, mitte-olemise ja negatsiooni vormis, kohtub ängistus ka minevikku – mineviku enese juurde kuulub juba distantseeriv lõhe, olematus. 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 iseenese kui teiste ees (Ex: 22). Ängistus on siiski suhteliselt harv kogemus, hoolimata sellest, et enesele-olu *on* äng.

Sartre'i huviorbiidis on siiski eelkõige ebapuhas refleksioon. Kuna enesele-oluna on teadvusena olemise puudus, siis sellisena tahab teadvus alati midagi “olla”. Refleksioon on olemise viis, milles enesele-olu *on* selleks, et olla ise see, mis ta on. See on teadvuse viis otsida enda olemist (olemust), identsust iseendaga. Ebapuhas refleksioon “on selle jaoks, et olla reflekteerituna eneses-olu” (BN: 160). See hõlmab endas intensiooni (selleks-et) näha end eneses-olu'na ja konstitueeritavat eneses-olu. Puhas refleksioon seevastu näitab meile selle ettevõtmise igavest nurjumist⁶⁸, sest see näeb, et ma “olen neetud olema iseenda eitus” (BN: 395). Puhas refleksioon on ühtlasi ka ängi-kogemus.

Et reflekteeritav saaks nähtuda eneses-oluna, on vajalik, et reflekteeritavast distantseerutaks kui objektist. Seega on tegu negatsiooniga. Endast eemaldutakse selleks, et “olla see”. Sartre'i väitel on tegu enesepettuse ehk *halva usu* vormiga: ebapuhas refleksioon

⁶⁸ Sellepärast on enesele-olu “loomupäraselt õnnetu”. Ta tahab end identifitseerida eneses-oluga, kuid end objektiviseerida pole ta jällegi midagi muud kui olemise olematus. Iha defineerib Sartre “olemise ihana” (BN: 747). Soovist olla iseendaga identne johtuvad mitmed enesepettuse ja tõe salgamise viisid, mis ei saavuta kunagi “täiuslikkust”, sest ebapuhas refleksioon sisaldab alati endas puhast refleksiooni. Vt. Sartre'i “Tõde ja eksistents” (1995).

on enesele-olu “püüe olla teine [eneses-olu], jäädes samal ajal endaks [enesele-oluks]” (BN: 161). See tähendab, et ennast nähakse faktilise esemena, keda “mõjutavad” erinevad mehhanismid ja sellepärast ignoreerib säärast liiki halb usk enesele-olu transtsendentsi. Selles mõttes võib ka rõhutatud ausus olla halbusklik – ennast “kellekski” pidades ja mingit kindlapiirilist rolli mängides distantseerub ka aus inimene enesest kui objektist, olles seega paradoksaalsel viisil veel enam “mitte-ise”. Endas-oleva enesele-olu staatuse saavutamine on loogiliselt võimatu. Põhimõtteliselt on halb usk sama, mis ängi eest põgenemine, mis kätkeb iseeneses siiski nii ängi kui ka teadlikolu põgenemisest ning samuti põgenemise intensiooni.

Teisalt on halva usu vormiks ka näiteks see, kui varas keeldub tunnistamast, et ta on varas. See on enesepeetus, mis põhimõtteliselt keeldub end konstitueerumast teatud liiki *ego*'na või ka kehana kuigi ta “on” seda. Ühesõnaga, keeldub tunnistamast iseene faktilisust. Kokkuvõtvalt võib ütelda, et halval usul kui enesepeetusel on kaks moodust: üks neist keeldub tunnistamast, et ma “olen see, kes ma pole” (transtsendents) ja teisalt aktsepteerimast, et “ma pole see, kes ma olen (faktilisus). Eksistents kui transtsendents haarab neid mõlemaid. Halb usk on reflektiivne enesepeetus, mis võib teataval määral saada “harjumuseks” ja ei nõua säärasena pidevat tematiseerimist.

Ehkki Sartre seda eksplitsiitselt ei tee, võime sellest lähtuvalt järeldada, et ebapuhas refleksioon on, vähemasti “Olemises ja olematuses” paratamatu enesemääratluse vorm, sest enesele-olu tahab alati “midagi olla”. Ja ka on. Puhas refleksioon seevastu meenutab, et ma olen enese eest “ise vastutav” ja midagi olles ma seda ühtlasi pole.

Refleksioon konstitueerib oma objekti seoses mineviku, oleviku ja tulevikuga. Täpsemalt, see ese (näiteks armastus) ei kesta ise ajas, vaid saab temporaalselt horisondilt oma tähenduse. Armastuse tähendus pole ju mitte silmapilkne kapriis, vaid miski, mis eeldab pikemaajalist kestvust. Selleks, et seda paremini mõista, tuleks lähemalt kirjeldada teadvuse temporaalset olemisviisi.

3. 4. 2 Eksistents ja aeg

Millisel viisil minevik ja tulevik on? Üteldakse ju, et minevik pole enam ja tulevikku pole veel. Kuidas erineb meenutus ettekujutusest? Kuidas minevik meid mõjutab? Kui

olemine on see, mis ta on, siis kuidas saab mitteolemine olemist mõjutada?

Arvatakse, et aeg *on*. Seega on ta eneses-olu, mis on jagatav lõpututeks nüüd-punktideks. Sartre vaidlustab nimetatud *universaalse ajakäsitluse*. Kõigepealt, minevik on alati millegi või kellegi minevik ning sellepärast on ta olemuslikus *suhtes olevikuga*. Partikulaarne minevik eelneb universaalsele; see eeldab tunnistajate olemasolu, indiviide, kes "omavad minevikku". Eneses-olu ei saa minevikku omada, sest ta on see, mis ta on. Minevikku aga enam ei ole. Minevik ei "sisaldu" olevikus, säilides veel minevikuna (BN: 113). Vastasel juhul peame mineviku redutseerima olevikuks ning minevik kaob kui minevik. Samuti muutuks ebaselgeks meenutuse ja ettekujutuse erinevus.

Sartre arutleb edasi: mõiste "omada minevikku" implitseerib olukorda, kus omaja saaks olla omatava suhtes passiivne; see suhe võiks sarnaneda näiteks mõne objekti seosega tema omadusse. See tähendaks, et omaja võiks olla ise minevikuta olla. Seega peab aja konstitueerima internaalne, mitte eksternaalne negatsioon, kuna aega ei saa vaadelda kahe eneses-olu (näiteks nüüd-punktide) suhtena teineteisesse Täpsem oleks sellepärast ütelda: "olla oma minevik." (BN: 114).

"Minevik saab olla ainult oleviku jaoks, mis omakorda ei saa eksisteerida, olemata oma minevik – enda taga; see tähendab, et ainult neil olevatel on minevik, kes on sellised, et nende olemises on nende minevik küsimuse all, need on olevad, kes *peavad olema* oma minevik." (BN: 114).

Seega, oleviku ja mineviku vahel on olemise suhe; "oli" on "on'i" modifikatsioon ja viimase kaudu avatud. Kuna asjadevahelised seosed tulevad maailma enesele-olu kaudu, siis pole erandiks ka aeg. Enesele-olu "peab olema" oma minevik – see tähendab, et mineviku olemist enam muuta ei saa ja teiseks puuduvad võimalused mitte-olla oma minevik. Minevik on enesele-olu faktilisus, võimalusteta olemine, eneses-olu, mis annab olevikulisele minale tähenduse.

Minevik siiski oli, mitte ei ole. Eelpool nägime, et enesele-olu on internaalne negatsioon. Sellelt lähtuvalt saab mõista, kuidas ma praegu ei ole see, mis ma olin. See ei tähenda, et muutus leidis aset eneses-olus – vastupidi, kõik jääb endiseks. Nii muutus kui ka "ei ole- suhe" tuleb maailma enesele-olu kaudu. Olemine on see, mis ta on. Mineviku olematus oleviku suhtes eeldab negeerijat, kes näeb end endas-olevana ning ühtlasi distantseerib end sellest. Temporaalsus on viis, kuidas olemise olematus tuleb maailma.

Inimene "peab olema" oma minevik. See lause sisaldab veel teistki olulist tähendust: selleks, et maailmas olla, peab enesele-olu ise kuidagi nähtuma eneses-oluna. Teisest küljest, selleks, et mina saaks olla objektina maailmas (st. faktilisena, minevikus olevana), on vaja enesele-olu negatsioone ning distantse iseenda suhtes. Selle arutluskäigu võtab Sartre kokku järgmiselt: ma pean olema oma minevik, selleks, et seda mitte-olla; ma ei tohi olla oma minevik, selleks, et seda olla (BN: 117). Minevik ei saa olla antud pelgalt eksternaalsena, sest "seda, mida enam ei ole" pole võimalik kogeda kui üht eneses-olu teiste seas. See eeldaks iseseisvat ja endas-olevat olematust.

Minevik on ainus ontoloogiline struktuur, mis võimaldab mul olla eneses-oluna, kuid mis on sellegipoolest ületatud, transtsendeeritud. Seal elada ei saa, sest ma pole eneses-olu; "siseneda minevikku on võimatu sellepärast, et minevik *on*" (BN: 118). "Oli" on enesele-olu suhe oma olemisse, oma faktilisusse. "Faktilisus" ja "minevik" on kaks sõna viitamaks samale asjale" (BN: 118).⁶⁹ Faktilisus pole siiski endasse suletuna "antud", vaid konstitueerub "*selle valguses, mis ma saan olema*" (BN: 616).

Oleviku tähendus on kohalolu, presentsus millelegi. See eeldab olevat, mis on kohal ja olevat, mille juures ollakse. Seega on tegu jällegi relatsiooniga, mis nõuab olevat, kes suhestuks teiste olevatega. Sartre kirjutab: "Ma saan olla presentne toolile ainult siis, kui ma olen sellega seotud ontoloogilise sünteesi suhtega, ainult siis, kui ma olen olev, kes *ei ole* tool" (BN: 121). Laua ja tooli vahelist seost iseeneses ei ole. Laud lihtsalt on. Seega on olevik enesele-olu presentsus eneses-olule, mis kätkeb endas jällegi internaalset negatsiooni. Enesele-olu "teeb end presentseks" (BN: 121). Ta näeb end koosolus eneses-oluga.⁷⁰ Lisaks sellele on teadlik-olu alati prereflektiivselt eneseteadlikuna presentne iseendale.

Teadvuse olemisviis on selline, et "olles teadlik partikulaarsest objektist (ja mitte olles see objekt), ollakse ühtlasi ka teadlik, et see teadlikolu pole sama mis olnud teadlikolu".[...]. Teadvus on negatsioonide järgnevus." (Barnes 1992: 19). Sellepärast ei saa ütelda, et enesele-olu ekstaatiliselt ajalt mõelduna on ühele objektile "rohkem" presentne kui teisele, lihtsalt seetõttu, et ta ise on presents. Oleviku tähendus on enesele-olu.

⁶⁹ Hiljem näeme siiski, et "faktilisuse" all pole mõeldud ainult minevikku, vaid ka enesele-olu presentsust maailmale.

⁷⁰ See ei tähenda muidugi, et enesele-olu oli "enne" eneses-olu. Esimene saab eksisteerida ainult teise negatsioonina.

Juba nimetatud põhjustel ei saa ka tulevik olla eneses-oluna. Sartre kirjeldab tuleviku olemisviisi tennisemängu näitel:

“Positsioonil, mille ma tennisevõljaljakul kiirelt võtan, on tähendus ainult läbi liikumise, mida ma teen vahetult hiljem reketiga, et suunata pall üle võrgu. [...] Liikumine tulevikus on see, mis, olemata isegi temaatiliselt esitatud, hõljab liikumise taustal, mille ma võtan, et neid selgitada, siduda ja modifitseerida.” (BN: 125).

Iga liigutus tenniseväljakul saab tähenduse tuleviku kaudu. “Teadvuses pole momenti, mis ei oleks määratletud läbi internaalse seose tulevikuga” (BN: 125). Tulevik on see, mis ma “saan olema”, kuid mis ma veel ei ole. Selles mõttes on tulevik minu olemise *puudumine* ning samal ajal selle võimalikkus. “Võimalik on see, mis enesele-olul puudub, et olla ise või, kui soovite, nähtumus enda olemasolust – distantsilt” (BN: 125). Tulevik on enesele-olu projektsioon eneses-olusse; ennast nähakse tulevasele (mitte-olevale) maailmale “kaasprentsena”. See tähendab, et tulevikuga (sarnaselt minevikuga) on enesele-olul “olemise suhe”.⁷¹ Tuleviku defineerimine enesele-olu võimalikkusena implitseerib, et tulevik ei saa kunagi presentseks. Ta annab küll mu käitumisele tähenduse (nagu näitas tennisemängu näide), kuid tuleviku presentseks saamine viitaks olukorrale, kus enesele-olu muutuks eneses-oluks. Seda ei saa juhtuda.⁷²

Tulevik ei determineeri minu käitumist. Hoopis minu *vabadus* on tuleviku kui võimaluste horisondi olemasolu eeltingimuseks. Sartre'i sõnadega: “Tulevik saab toimida kui piiride eelraamistik, milles enesele-olu teeb end põgenevana presentseks olemisele järgmise tuleviku suunas. Tulevik on see, mis ma oleks, kui ma poleks vaba ja mis ma *pean olema* ainult sellepärast, et ma olen vaba” (BN: 162). Kui ma “pean olema” oma minevik selles mõttes, et ma ei saa seda muuta, siis tuleviku kohta see ei kehti. See tähendab, et tulevik on ainult enesele-olu “võimalikustamise”⁷³ kaudu; see on suund, kuhu ma põgenen ning millel on edasiviitav selleks-et iseloom. Tulevik on minu mitte-veel'i enamasti tematiseerimata avatus. See on viis, kuidas enesele-olu suhestub maailmaga, mõtestades

⁷¹ Tulevik konstitueerub seega alati seoses sellega, mis oli ja mis on. Sellepärast pole tulevik pelgalt imaginaarne. Kujuteldavat objekti kirjeldab Sartre seevastu kui “teadvuse objekti, mille teadvus manab esile olematusena” (PI: 14-21).

⁷² Välja arvatud inimese surma korral. Sellisel juhul kaotab enesele-olu kõik talle omased ontoloogilised ja epistemoloogilised karakteristikud.

⁷³ Sartre'i järgi, ma “olen” ainult need võimalused, mida ma “võimalikustan”. Võimalusi iseeneses ei ole, sest see eeldaks (1) taaskord iseseisva olematuse olemasolu, või (2) oleks eristamatu aktuaalsest.

iseennast. Tulevik on "puudus" või ka "võimalus", milleks enesele-olu end teeb ja säarsena on tal puuduva eneses-olu omadused (BN: 126). Teisalt, kuna ta puudub, siis ei saa ta olla eneses-olu. Tulevik on pigem enesele-olu võimalik kaaspresentsus tulevasele maailmale, mis annab olevikule tähenduse. Seega tulevik on enesele-olu tähendus ning enesele-olu konstitueerib oma olemuse ette- ja tagasivaatavalt.

Väga oluline aspekt, mis tuleviku juurde kuulub, on vabadus. "Võimalik" Sartre'i mõttes on "kõigest võimalik" ja seega mitte-paratamatu. Heideggeri "võimalikkuse" mõiste ei vastandunud säärasel viisil ei aktuaalsusele ega ka paratamatusele, kuigi olla-võimise tulevikuline struktuur kätkes endas ka ontolist valikuvabadust. Sartre'il aga vastandub võimalikkus aktuaalsusele kui eneses-olule ja paratamatusele kui faktilisele eneses-olule. Tulevik on seetõttu vabaduse dimensioon ja sellepärast lasub enesele-olu'l ängistav koormus suhestuda oma võimalustesse, mida ma võimalikustan. 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 tahe kui tematiseeritud teadlik otsus. Muidugi mõista ei tähenda see seda, et see, mida ma võimaluseks pean, saab iseenesest reaalseks. Tulevik kui võimalikkuste 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 kokku annavad olevikulise enesele-olu ekstaatilise olemisviisi. Ühelgi neist pole Sartre'i järgi ontoloogilist eelist, aga kui millelegi siiski rohkem rõhku panna, siis olevikule, sest see hõlmab endas võrdselt nii tulevikku kui minevikku (BN: 142). Ometi pole üksi neist dimensioonidest teistele taandatav.

Sartre'i kirjeldatud ajakäsitus on selgelt ekstaatilise mina keskne. Aeg ei ole teisiti, kui ainult sõltavana teadvuse olemisest; ning ka teistpidi: teadvus suhestub olemisega aja kaudu. "Temporaalsus ei *ole*" (BN: 136). Aeg ei saa sellepärast olla midagi muud, kui suhe olevate vahel. Selleks on aga vaja, et seda seost keegi kogeks. Universaalne aeg on seega vaid "hüpostaseeritud olemine", mis tuleneb kirjeldatud "dünaamilisest ajast. Aeg ei ole eneses-olu ning eneses-olu ise pole ajaline. Universaalse aja eeldamine on teatud põhjustel siiski vajalik, kuid nende põhjuste selgitamine pole käesoleva töö teemaks.

3. 4. 2. 1 Aeg ja refleksioon

Samuti pole teadvus ise "ajas", vaid (prereflektiivne) teadlikolu ajast. Temporaalsuse horisondilt saab paremini mõistetavaks see, mil viisil teadvus ise "kestab". Teadvus tematiseerib ennast refleksioonis: "Refleksioon on enesele-olu teadlikolu iseendast" (BN: 150). Reflekteeritava olemine ei ole selle nähtumine, sest teadvus on ka siis, kui ta pole tematiseeritud. Eelnevalt olen viidanud refleksiooni paradoksile: ühelt poolt refleksioon toimub sellepärast, et reflekteerija "tahab olla" reflekteeritav, teisest küljest pole reflekteeritav ja reflekteerija identsed, sest neid lahutab internaalne negatsioon. Sellepärast võib ütelda, et reflekteerija on ja ühtlasi ei ole reflekteeritav. Sartre'i sõnadega: "reflekteeritav on reflekteerivale *nähtumus*, ilma et ta lakkaks olemast iseenda tunnistaja, ja reflekteeriv on reflekteeritava *tunnistaja*, ilma et ta lakkaks olemast iseendale nähtumus" (BN: 152).⁷⁴ Selles mõttes reflekteeritav on reflekteerija. Viimane "teeb ennast" reflekteeritavaks, näiteks "loob end" reflekteerides arana, et "olla see, mis ta on" (BN: 153).

Kuna reflekteeritav on reflekteerija, siis tähendab see ühtlasi seda, et reflekteeritav "on" oma minevik ja tulevik. Descartes'i kahtlus saab tähenduslikuks ainult mineviku ja tuleviku kontekstis: "Kahtlus ilmneb *teadmise* preontoloogiliselt mõistmiselt ja tõesuse nõuetelt" (BN: 156). Sartre kirjeldab seda järgmiselt:

"Leida end kahtlevana, tähendab juba olla iseenda ees tulevikus, mis avab selle kahtluse eesmärgi, lakkamise ja tähenduse, ja iseenda taga minevikus, mis sisaldab kahtluse konstitutiivseid motivatsioone ja selle arengukäike, ning väljaspool iseennast maailmas presentsena objektidele, milles kaheldakse." (BN: 156).

Kahtlus pole niisis ajaline objekt ilma teadvuse temporaliseeriva ja reflekteeriva tegevuseta. Ning omakorda: refleksioon ise on temporaliseeriv, kuna näeb reflekteeritavat tema faktilisuses. See tähendab ühtlasi ka seda, et reflekteeritava tulevik ja minevik pole sama, mis reflekteeriva ajalised dimensioonid.⁷⁵

⁷⁴ Nad on küll lahutatud, kuid sõltuvad üksteisest. Mõlemad "teadvad" mida teine teeb. Sartre näitel on nende seos võrreldav olukorraga, kus mees kirjutab ning ühtaegu teab, et tema taga seisab mees, kes teda jälgib. Reflekteeritav ja reflekteerija pole lõhestatavad erinevateks teadvusteks, sest mõlemad on teineteise "jaoks".

⁷⁵ Kuna olevikus pole ma kahtluse üle reflekteerijana enam kahtleja, siis pole ka mu tulevikuvõimalused ja eesmärgid samad, mis kahtlejal. Ka minevik on teisenenud: spontaanne kahtleja ei objektiveeri ennast kahtlevana; refleksioon seevastu näeb ennast faktiliselt kui kahtlejat.

Nägime, et reflektiivse sententsi “ma kahtlen” tähendus sisaldab endas viiteid tulevikule ja minevikule. Seega kätkeb see endas eelpoolkirjeldatud algupärasest temporalisatsioonist. Kuid mitte ainult seda: kahtlus ise on väidetavalt “ajas”; ta kestab ebapuhta refleksiooni jaoks ka siis, kui teda ei reflekteerita. Seega, lisaks endas-olevale kahtlusele, eeldatakse veel endas-olevat aega.

Psüühe ehk *ego* on kolmelt ajaliselt dimensioonilt võrsuv “hüpostaseeritud eneseolu”, mida ebapuhast refleksioon näeb lõputult jagatava objektina lõputult jagatavas ajas. Ent teadvusaktid pole jagatavad: “Viha pole asi; see pole teadvuse olekute ja suhtumiste summa, vaid näitab end läbi suhtumiste ja olekute manifestatsioonide temporaalse ühtsusena [...]” (BN: 161). Samuti nägime, et algupärane aeg pole jagatav. Või õigemini: kui me eeldame endas-olevat nüüd-punktidest koosnevat aega, siis on ka loomulik, et viha ajalisena “muutub jagatavaks”.

Puhast refleksioonist seevastu väldib mõlemaid vigu. Esiteks, ennast ei nähta eneseoluna. See saab ütelda: “ma kahtlesin”, mitte aga “ma kahtlen” (konstantse psüühilise seisundi tähenduses), olles siiski teadlik kahtluse temporaalsest loomusest. Teiseks tähendab antud eksituse vältimine ka seda, et (kirjeldatud “metoodiline”) kahtlus pole enam minu immanentne ja kaasaskäiv omadus, mis kestab omaette ajas ka siis, kui ma pole prereflektiivsena kahtlusest teadlik. Sellepärast on puhas refleksioon *katarsis*, mis puhastab eneseolu tema “psüühilisest ajast”. Seega, kahtlust ei käsitleta mina struktuuri kuuluva transtendentse objektina, vaid ainult teadvuse spontaanse ja eneseteadliku aktina. Sartre kirjutab: “Aga puhas refleksioon näeb temporaalsust ainult tema enda mitte-substantsionaalsuses, tema keeldumises olla eneseolu. Ta näeb võimalusi *kui* võimalusi, valgustatuna eneseolu vabadusest.” (BN: 221).

3. 4. 3 Olemine-teiste-jaoks

Siiani olen käsitlenud kahte eksistentsi baasekstaasi – refleksiooni ja ekstaatlist aega, mis omakorda nähtub algupärasena just teatud laadi puhtas refleksioonis. Refleksioon on eneseolu antus iseendale, mis võis toimuda nii puhtal kui ebapuhtal kujul. Esimene nägi eneseolu sellena, mis ta on: eneseolu 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 ja neid mõlemaid kuigi pole neile taandatav. Teisest küljest ekstaatiline aeg sellisena on ise “transtsendeeriv” – faktilisus ja ka presentsus saab mõistetavaks transtsendentsi kaudu. Lause “eksistents eelneb essentsile” ei tähenda seega järgnevust universaalses ajas, vaid seda, et inimese olemisviisi kirjeldab Sartre'i meelest kõige paremini mõiste *pour-soi*, mis iseenesest juba kätkeb endas oma essentsi, samal ajal seda mitte-olles. See pole *Dasein*, kuna ei tähenda olemise avatust Heideggeri mõttes ning *Dasein* pole kirjeldatav “internaalse negatsioonina” ega “prereflektiivse eneseteadvusena”. Kolmas ekstaas, millele suurte mööndustega vastaks Heideggeri *Mitsein*, on *etre-pour-autrui*, millel tuleks põhjalikumalt peatuda, sest see on punkt, kus Sartre astub eksplitsiitselt dialoogi Heideggeriga.

Sartre kirjutab, et kui ma tunnen häbi, siis saab seda tunda, vaid kellegi ees. 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).

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.

Sartre interpreteerib Heideggeri mõtlemist järgmiselt: ta on nõus Heideggeriga, et minu ja Teise vaheline suhe 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* on koos-olu ka siis, kui Teine pole presentne; see konstitueerib ta olemisviisi. Enesele-olu on koos-olu teiste-jaoks ja see põhjab ka teadmise Teisest ning kõik “suhted” teistega. Täpsemalt, *Mitsein* pole suhe Teisega, vaid pigem meie-olu. Teine pole selles tähenduses objekt, vaid ontoloogiline karakteristik ja Sartre'i meelest tegeleb Heidegger liialt põgusalt koos-olu ontiliste vormidega (BN: 247-248). Sartre võtab Heideggeri lause, et “olemine on alati minune” ja küsib seejärel, kuidas “minu” olemine seletab konkreetseid suhteid Teisega? Kuidas saab *Dasein* olla *Mitsein*, kui see ei põhine konkreetsetel ontilistel suhetel? Kuidas mingi ontoloogiline struktuur 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 eksistentsist 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.

Sartre'l on siin mitmeid vääreeldusi. Kõigepealt on vale, 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. *Dasein* pole samuti "mina" 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 käesise eseme (või ontiliste võimaluste) mõttes. *Dasein*'i enda võimalused on need, mis lähtuvad *Dasein*'i vabadusest kui võimalik-olust. Koos-olu pole automaatselt *das Man* või "ebaautentne olemine" Sartre'i tõlgitsuses-tõlkes. *Dasein* pole individualistlik persoon, kelle päristine olemine seisneb üksiolemises. Maailm ongi koos-maailm, kuigi ontilised võimalused on enamasti ebapäristised, aga seda sellepärast, et olemasolu olemine selle vabaduse diferentsis jääb varjatuks. Tegelikult puudub Heideggeril terav opositsioon "minu" ontiliste võimaluste ja "teiste" ontiliste võimaluste vahel lihtsalt seepärast, et maailm on koos-maailm ja *Dasein* on *Mitsein*, kuigi tõepoolest, "minu" olemist ei saa kellegi teise omaga ära vahetada. Koos-olu pole ka "meie-olu" kui paljude minade summa.⁷⁶ Ühesõnaga, Heideggeril puudub mina-teise probleem Sartre'i mõttes, kuna ta ei lähtu subjekt-objekt suhtest. *Mitsein* pole "minu" kui subjekti aprioorne seadus, vaid maailmas-olu viis; maailm ise on transtsendentaalne ehk transtsendentsi võimaldav. *Dasein*'i ontoloogiline struktuur ei ole subjekti struktuur. Kui Heidegger räägib olemasolu võimalikkustest, siis on need maailmas-olu faktilised võimalikkused.

⁷⁶ 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).

Sartre'i jaoks on Teine midagi, mis on väljaspool minu ekstaatilist olemist ja mis jääb põhimõtteliselt säärasena kättesaamatuks ja võõraks. Seega Sartre'i meelest on võimalused eelkõige minu kui *subjekti võimalused*, millelt maailm saab küll mõistetavaks, kuid mis on siiski vastandatud eneses-olu'le kui sellele, mis *on*.⁷⁷ Heideggeri järgi seevastu maailm 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 lihtsalt asi, vaid keegi, kes eksisteerib *tõenäoliselt* minuga sarnaselt ja kes avab omad ruumilis-ajalised distantsid.

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

"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 on teavusele antud *niivõrd*,

⁷⁷ Vahest taolise eksistentsialistlikust subjekti ja objekti vahelise teravast kuristikku või lõhe tagajärjeks on Sartre'i tuntud käsitlused "olemise vaenulikkusest", inertsusest ja absurdsusest ning ka Camus absurditunnetus, mis kõik näivad tagasi viitavad uusaegsele rõhutatud mina-maailm vastandpaarile. Jäägu see siinkohal vaid uitmõtteks.

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* ehk objekt maailmas (Teise jaoks) ja selle instrumentaalsetes suhetes, eneses-olu universaalses ajas, mis sellisena ei sõltu minu vabadusest, kuna Teise vabadus näib seda piiravat. Ma olen Teise jaoks niiõelda alasti ja haavatav, ohus. Minu võimalused muutuvad instrumentaalseteks seosteks ja "tõenäosusteks" teiste jaoks. Ma pole seega oma situatsiooni peremees või õigemini teise vabadus toob sinna võimalikke ootamatusi. Siit ka Sartre'i tuntud ütlus, et "põrgu on teised".

Teise pilk avab kaas-maailma ja tema ajalikus universaalse aja. Teise pilk on see, millegi 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 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 ja omamoodi "võõras" ekstaas konstitueerib mind Teise jaoks. Ma olen iseenesest *võõrandunud* objekt Teise jaoks, mis Sartre'i sõnul ei sõltu konkreetsest Teisest kui objektist (ma olen teiste-jaoks ka siis, kui Teine pole presentne), kuid Teise olemine on siiski pilgu võimalikkuse tingimus. Tõepoolest, ma ju "arvestan" Teise pilguga ka siis, kui ma olen üksi.

Ikkagi võiks ju küsida, kas olemine-teiste-jaoks ei võiks kuuluda enesele-olu ekstaatiliselt struktuuri? 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 *tõenäosus* kuulub püsivalt 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). Enesele-olu on ühtlasi ja võrdalgupäraselt teiste-jaoks; teiste-jaoks on minu väljas-poolsus. Kriitikud on selles näinud meeleheitlikku katset lahendada solipsismi probleemi ja

“ühendada” teadvusi üksteisega.

Kuna Teine on samuti enesele-olu, siis toimub vastastikune negatsioon, mis meid ühendab. Selles mõttes “mina olen Teine”. Olemine-teiste-jaoks on pidev vaataja-vaadatava mäng, kus mõlemad on ühelt poolt subjekt-objekt suhtes, aga säilitavad siiski enesele-olu’na mitteidentsuse iseenda ja Teisega. See on dialektiline või ka ringjas struktuur, mis kätkeb endas pidevat vaataja-vaadatava mängu, kus üks pool sisaldub implitsiitselt ka juba Teises (BN: 363, 408). Sellepärast ei saa väga rangelt ütelda, et see, kes ma teiste-jaoks olen, on eneses-olu. See on vastastikuse topeltekstaasina midagi kolmandat – olemine-teiste-jaoks. Enesele-olu oma võimalusi visandavana on ühtlasi ka teadlik-olu Teisest, kes on kohatav kas objekti või subjektina, vaatleja või vaadeldavana, aga kunagi pole need puhtalt “minu” visandatavad võimalused. Teise pilgu all kogen ma “surnud võimalusi” ehk võimalusi teiste-jaoks. Näiteks uhkus, häbi kui süü on Teisest “sõltuvad” tunded, mis ma olen. Tegelikult pole enesele-olu, mis poleks teiste-jaoks ja vastupidi. “Mina” konstitueerib läbi Teise, ehkki “mind” on võimatu ära tunda Teise objektsuse kaudu 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.⁷⁸ Teise subjektsus on põhimõtteliselt haaramatu ja konstitueerub 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 refeleksioonist 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.

⁷⁸ See sisaldab konflikti, mida võib märgata mitmetes suhetes Teisega, näiteks ka armastuse puhul.

3. 5 Individuaalsus ja keha

Kehalisuse ja individuaalsuse problemaatikat tuleks põgusalt valgustada sellepärast, et see selgitab Sartre'i mõtlemise muutust ja arengut, mis väljub eelkõige selles, et varasem impersonaalne "teadvus" muutub personaalseks ja kehaliseks. Kindlasti on siin mitmeid probleeme, kuidas varase ja keskmise perioodi Sartre'i filosoofiat ühitada.

Enesele-olu ja eneses-olu näol on tegu kahe radikaalselt ühitamatu ontoloogilise dimensiooniga. Keha ei saa olla miski, mis on nende "vahel" (BN: 305). Teisalt ei saa enesele-olu olla iseseisvana iseenda alus, sest ta *on* suhe maailmaga (BN: 305).

Keha on antud kolmel viisil. Esiteks nii, nagu ta on Teise jaoks, st. keha on piiritletud ja iseendasse suletud objekt maailmas. Tegemine on viisiga, kuidas näiteks teadlased keha näevad: see keha olen küll "mina", ilma et ma seda olen (BN: 303). See on keha teiste-jaoks. Sartre'i näitel: "See, mida ma põhjustan siin olevat on *asi* nimega "jalg"; see pole jalg kui *minu võimalus* jalutada, joosta või mängida jalgpalli." (BN: 303). Säärasel viisil nähtub keha eneses-oluna, faktilisena. Teiseks, mina *on* keha. See on aspekt, millel peatume pikemalt. Ning kolmandaks: enesele-olu on keha, mis on ühtlasi ka Teise jaoks.

Teadvus on kehana situatsioonis; tal on positsioon maailmas. Sartre räägib kehast kui enesele-olust niivõrd, kuivõrd keha *suhestub* maailmaga. Sellepärast pole õige öelda, et teadvus on ulatuvuslikule substantsile vastanduv. Teadvus on kehaline: asjad nähtuvad asjadena sellepärast, et neil on minu suhtes distants. Enesele-olu paratamatu olemisviis on "olla siin" (BN: 308). Kehaline teadvus on alati *faktiliselt* maailmas – see tähendab, et ma pean olema alati mingis kontingentses situatsioonis ja kogema seda mingist vaatepunktist. Aega käsitlevas peatükis nägime, miks teadvus "peab olema" faktilisus.

Sartre rõhutab, et teadvus on kehaline, st. teadvus pole keha "taga", vaid "on" ise teatud meeleorganite orientatsioon⁷⁹, mis ei ole reflekteeritud ja sellisena nähtud. Keha on sellisena "läbielatud, mitte teatud" (BN: 324), teadvus *eksisteerib* kehana. Sartre'i näitel, kui

⁷⁹ Tegelikult on vale ütelda keha kui enesele-olu kohta "meeleorganite orientatsioon", sest sellisena on ta juba objektiviteeritud eneses-olu. Keha enesele-oluna pole meeleorganite kimp, vaid pigem aktuaalne suunatus. Kuna iga sõna objektiviteerib, siis saab keha kui enesele-olu kohta väga vähe ütelda.

ma vaatan midagi, siis ma "olen" see pilk ning seega iseendale haaramatu.⁸⁰ Et maailma mõista, pean ma seal olema. Keha on see, mille kaudu maailm on – ta on "osutuste tšenter, millele asjad viitavad" (BN: 317). Seda aga juba prereflektiivselt: prereflektiivne eneseteadvus on teadlik "sellest" kui mitte-minast. See aga eeldab kehalist teadvust, mis võtab "selle" suhtes distantsi. Keha on teadlik struktuur ning teadvus "pole midagi muud kui keha".⁸¹ Keha kui enesele-olu suhtes kehtib samuti mitteidentsuse printsiip, sest ta on midagi niivõrd, kuivõrd ta seda pole; keha kui vaatepunkt "ületatakse" pidevalt tulevikuvõimaluste suunas. Teiste sõnadega: enesele-olu identifitseerib mitteidentsus iseendaga.

Ühes mõttes keha on see, mis ma vahetult olen (presentsus). See on minu vaatepunkt. Teisest küljest olen ma eksisteerivana pidevalt sellest väljas ja keha on distantside eeldus. Keha kui enesele-olu on see, mis ma pole ja seega kätkeb endas minevikku. Keha faktilisena on "vahetu minevik" (326), mis ma alati olen ning mis ületatakse alati uute vaatepunktide suunas. Ma olen kehalisena kehast väljas.

Keha enesele-oluna pole *ego*, mis on teadvuse objektiks olev enesele-olu projektsioon ja transtsendentne olev. Ega subjekt. "Psüühiline on konstitueeritud" (BN: 354). Siin võib näha erinevust "enesele-olu" ja "teadvuse" mõistete vahel. Barnes (1992: 25) on märkinud, et enesele-olu (kehana) võib süüa õuna, aga teadvus seda teha ei saa. Seega on "enesele-olu" laiem mõiste kui "teadvus".

Teadvus on alati situatsioonis ning see tähendab ühtlasi, et ta on kehaline; särasena võib teadvus taanduda oma kehast, nähes seda kui objekti. See protsess peab ise samuti olema kehaline (BN: 309), st. kätkema endas enesele-olu faktilisust ehk kehalist positsiooni maailmas. Sellega muutub küsitavaks, kuidas varase Sartre'i rõhutatult minatu teadvusekäsitus korreleerub tema konstseptsiooniga kehalisest teadvusest, sest Sartre on nõus, et keha on enesele-olu "individuaalne osa", millest teadvus ei saa eemalduda (BN: 310).

Teadvuse olemisviis on individuaalne niivõrd, kuivõrd ta on kordumatus situatsioonis olev enesele-olu. See eeldab tema kehalisus. Ta ei ole individuaalsus või faktilisus enesele-olu mõttes. Sartre aktsepteerib "Olemises ja olematuses" oma varasemat seisukohta, et

⁸⁰ Sartre toob näite lugemise ajal valutavatest silmadest. Valu "sulandub" prereflektiivsena lugemisprotsessi, mitte aga ei nähtu keha taustalt ega kehaga seonduvana.

psüühe ehk *ego* ehk persoon konstitueerub ainult refleksioonis ning on sellisena teadvuse endas-olev objekt (BN: 102-104, BN: 162, 354). Seevastu ei saa enesele-olu lahutada end kehast kui individuaalsusest (BN: 308). Enesele-olu kehana on indiviid. “Isesus [*ipséité*], kummitab minu teadvust.” (BN: 261). Tegu on kindlasti väidetega, mis “Ego transtsendentsis” poleks võimalikud olnud, sest teadvus polnud seal individuaalne ega ka personaalne. Sartre on oma autobiograafias öelnud: “Enesele-olu isesus või totaalsus pole mina, kuid ometi on see persoon – ma õpin olema persoon.” (Fretz: 1992: 78).⁸² Igatahes pole teadvus enam impersonaalne. Sartre’ile võiks ette heita teatud mõistelise ja mõttelise segaduse tekitamist ning ebajärjekindlust tema teadvusekäsitluses.

Seega võrreldes “Ego transtsendentsiga”, nähtub ilmselge erinevus: inimese individuaalsus pole antud ainult reflektiivselt, on teatud määral juba prereflektiivse kogemuse osa. Kuigi Sartre seda jällegi eksplitsiitselt ei tee, võib öelda, et olemus pole *ainult* see, mis on olnud, vaid see, mis enesele-olu on ehk tema (tematiseerimata) presentsus iseendale. See ei tähenda omakorda, et enesele-olu on oma olemusega identne: näiteks häbitunde tundmine eeldab (prereflektiivset) eneseteadlikku teadlikolu häbitundest ning seega teadvuse loomuomast distantsi iseenese suhtes.

Eelnevalt nägime, et olemus on eneses-olu ning et minevik on ainuke viis, kuidas enesele-olu saab olla eneses-olu. Antud kontekstis see enam ei kehti, sest enesele-olu on “personaalsena” maailmale presentne ning teatud mina-kogemus (kui vähemasti objektinateiste-jaoks) on juba prereflektiivse kogemuse osa. Kuna *ego* ei saa olla prereflektiivselt “läbi elatud” ja fikseerimata, sest ta on inimese olemus, siis eeldab tema olemine samuti teadvuse sünteesi. Sartre küll kirjutab, et: “Reflekteerimata teadvus ei haara *persooni* otse *objektina*, persoon nähtub teadvusele *niivõrd, kuivõrd see persoon on objekt Teisele*” (BN: 260), kuid siiski pole minu suhe Teise objektiks oleva *ego*’ga “teadmise, vaid olemise suhe” (BN: 261). 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 objektiviseeriv sündmus.

⁸¹ Sartre’i järgi on võimalik ette kujutada teadvusetu keha, kuid kehata teadvust siiski mitte.

⁸² Fretzil on jällegi õigus, kui ta väidab, et prereflektiivne teadvus “Olemises ja olematuses” on sarnane sellega, mis oli reflektiivne teadvus “Ego transtsendentsis” (Fretz: 1992). Siiski on liialdatud väide, et need on samad asjad, sest Sartre rõhutab, et prereflektiivselt pole *ego* tematiseeritud, vaid “läbi elatud”.

Enesele-olule vastav keha on mõistetav pertseptsiooni-kesksena. Kui me aga vaatleme teisi intentsionaalseid akte, näiteks kujutlust, siis võib tekkida kahtlus, kas sellise kogemusega ikka kaasneb keha "läbi elatuna". Kas pole siin peidus materialistlik eelarvamus ja kas Sartre sellega taandunu sellega tema enda fenomenoloogilisest printsibist, mis vaatleb nähtumusi alati kooskõlas intentsionaalsusega?

Sartre võiks sellele vastu väita, et midagi ette kujutades ma "oleks" kujutleja. Selline oleks minu faktiline ja individuaalne positsioon. Iseasi, kas seda positsiooni oleks adekvaatne iseloomustada "kehana". Keha on paratamatult eeldatav niivõrd, kui võrd enesele-olu peab midagi "olema", sest ta on olemise olematus. Erinevalt Descartes'ist arvab Sartre, et ka mõtlemine ei saa toimuda kehata.

Siit kumab juba läbi Sartre'i materialistlik eeldus, mis sai eriti oluliseks tema filosoofia hilisemal perioodil: pole mentaalset akti, mis oleks materiasist sõltumatu. Õigemini, mentaalne akt ongi kehaline intentsioon. Tundub siiski, et säärane eeldus nõuab tema enda lähtepunkti arvestades õigustamist.

Kokkuvõtvalt võib ütelda, et eksistents pole Sartre'i eksistentsialistliku perioodi ajal midagi muud kui teadlik ja kehaline maailmas-olev indiviid, kuid Sartre'ile on siiski veel vastumeelne teda "persooniks" nimetada. Samuti on ta hiljem eitanud seda, et enesele-olu võiks olla "subjekt". Tegu on igatahes üsna segase teemaga.

Enesele-olu on transtsendents, mida kummitab faktilisus. Eksistents mitte ainult ei eelne essentsile, vaid eksistents ei saagi essents identisuse mõttes olla, sest ta on *suhe*. Suhe aga *ei ole*, kui lähtuda Sartre'i olemise ja aja mõistmisest. Vabadus on põhimõtteliselt temporaliseeriv valikuvabadus; enesele-olu valib sellepärast, et ta on olemise puudus. Vabadus on olematus. Eksistents on "mittesubstantsionaalne absoluut" (BN: 561), mis piirneb iseendaga, olemata samal ajal iseenda aluseks või põhjuseks. Kuna ta midagi pole, siis ta "tahab olla" kas millegi omamise või tegemise vormis, samal ajal väärtusi ja võimalusi visandades. Sartre'i "eksistents" võib tunduda "vallutava subjektina" just seepärast, et ta midagi pole. Ta pole olematus "üldiselt", vaid alati konkreetse "selle" olematus.

3. 6 Eksistents ja vabadus

Nägime nüüdseks, et Sartre'i teadvusekäsitlus on paljuski kartesiaanlik: teadvus on "absoluutne", st. eneseteadlikuna iseenesega piirnev. See tähendab ühtlasi, et pole seadusi, mis determineeriks teadvuse tegevust (BS: 38). Teadvus saab kogeda ainult seadusi, mis on "teadvusele". Alateadvust ei ole, sest see lõhestaks teadvuse mitmeks teadvuseks. See ei sobiks kokku ka teadvuse definitsiooniga. Enesele-olu on kehaline teadvus ehk eksistents, mis konstitueerib oma essentsi. Sartre laenab Hegelilt "olemuse" definitsiooni: "*Wesen ist, was gewesen ist*" (BN: 35). Olemus on see, mis on olnud. Nägime, et "oli" on "on'i" modifikatsioon: olemus käib olemise juurde. Teadvus *pour-soi*'na on nii olemise kui ka olemuse puudumine: ta on see, mis ta pole. Teadvus on olemise puudumine, sest ta on permanentne negatsioon. Õigemini, teadvus "loob" oma essentsi, nähes end ja objekteerides end faktilisena, st. juba minevikulisena. Sartre kirjutab: "Mida on mõeldud, öeldes, et eksistents eelneb essentsile? See tähendab, et inimene eksisteerib, ilmub vaateväljale, ning pärast defineerib ennast." (Ex: 18). Inimene küll "kannab enesega eelotsustuslikku arusaama oma olemusest, kuid tänu sellele faktile on ta sellest eraldatud olematus kaudu. Olemus on kõik see, mida inimreaalsus haarab eneses-oluna" (BN: 77).

"Eksistentsi" all kitsamas tähenduses mõistab Sartre enesele-olu olemisviisi: "Eksistents on distant enese suhtes, eemalolek. Eksisteeriv on see, mis ta ei ole, ja pole see, mis ta on. Ta "poleb" ennast. Ta pole enesega kattuv, vaid enda-jaoks" (BS: 7).

Teiste sõnadega: kuna teadvus saab distantseeruda kõigest, mis on, siis on ta vaba. Sartre peab silmas *valikuvabadust*, mis iseloomustab inimese olemisviisi. 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; pole vahet inimolemisel ja tema vaba-olemisel." (BN: 25). "Vabadus pole midagi muud kui eksistents."

Inimene on iseenda moraali, seaduste ja "olemuse" looja – ta on see, kes eksisteerib. Termin "eksistentsialism" all mõistab Sartre doktriini, mis "väidab, et iga tõde ja iga tegu viitab inimkorraldusele ja inimlikule subjektiivsusele" (Ex: 12).⁸³ See tähendab, et inimene

⁸³ Antud tsitaat on pärit Sartre'i avalikust loengust "Eksistentsialism". Kuna see oli adresseeritud laiale publikule, siis kasutas ta siin veidi teistsugust mõistetevõrku kui oma rangemates teoreetilistes töedes.

on ühtaegu vaba ja vastutav; ta on "neetud olema vaba". Teiste sõnadega: "meil on valikuvõimalus, kuid pole võimalust mitte-valida" (Ex: 48). Samuti on meie käitumist põhjendavad "motiivid" ja "põhjused", nagu ka eesmärgid, vabalt valitud (BN: 445-450).⁸⁴

Mis on see olemus, millele inimeksistents eelneb? Esiteks on see muidugi eelpoolkirjeldatud *ego*. *Ego* on inimese tähendus, tema olemus, "x", mis koosnes indiviidi tegudest, omadustest, olekutest ja kvaliteetidest. Ehkki selgus, et inimolemus pole ainult minevikku suletud, vaid viitab ka tulevikule, võib tekkida küsimus, mis mõttes ta "on olnud"? Vastus on lihtne: inimese olemus kui sünteetilise teadvuse objekt tekib alles peale prereflektiivset eksistentsi; alles seejärel konstitueerub *faktiline* ese, mis laseb väita, et "mina olen x". Sartre kirjutab: "Inimene loob iseennast. Ta pole algusest peale valmis. Valides oma eetika, ta loob ennast ja asjaolude sund on selline, et ta ei saa loobuda valimast." (Ex: 51).

Teadvus konstitueerib end kui eneses-olu seoses oleviku ja tulevikuga. "Enesele-olu on temporalisatsioon. See tähendab, et ta pole, kuid "teeb ennast". Ta on iseene "substantsionaalse permanentsi" allikas, s.t mina *kestvus* tuleb maailma enesele-olu kaudu.

Teisest küljest pole enesele-olu olemus ainult *ego*, vaid ka näiteks sotsiaalne positsioon, sugu, füüsiline keha jne. Seega kõik, mis enesele-olu "oli" ja "on olnud" ning ühtlasi "peab olema" (ning mis laseb arvata, et ma "olen" seda ka praegu ja tulevikus).

Kuidas kujutleda olukorda, kui inimese olemus eelneks tema eksistentsile? Sellisel juhul ei saaks me enam rääkida inimesest enesele-olu mõttes, vaid esemest, mida määratletakse enne tema eksistentsi. Säärasel viisil saame rääkida inimesest ainult kui füüsilisest kehast, kuid see poleks enam enesele-olu.

Kuidas on lugu kogemuse apriorsete võimalikkuse tingimustega kantilikus ja ka husserlikus mõttes? Kas need pole mitte "olemused", mis eelnevad inimeksistentsile? Sartre'i järgi on igasugune "olemus" ühtlasi ka määratlus või negatsioon, mis eeldab negeeriat. Sama lugu on "endas-oleva potentsiaalsuse" või "võimalikkustega": kuidas saab

"Inimlik subjektiivsus" ei tähenda siin midagi muud kui enesele-olu, teadvust. Eelpool selgus juba, et teadvus pole subjekt ning igasuguse kogemusega "ei kaasne" mina-pool ehk subjektiivsus. Viimane on teatud reflektiivne kogemus: "See, mida saab õieti nimetada subjektiivsuseks, on teadlikolu teadvusest" (BN: 23). "Eksistentsialismis" on subjektiivsust mõistetud teisiti: see on teadvus, mis (1) valib iseennast ning mis (2) ei saa kunagi iseendast välja, s.t ta kogeb asju ainult iseenda kaudu (Ex: 20).

⁸⁴ Sartre argumenteerib, et seal, kus on põhjused ja motiivid, peab olema ka juba siht või eesmärk (BN: 549).

endas-olev võimalikkus ehk “fenomen mida veel ei ole” eksisteerida? Ei saakski, sest eneses-olu *on*. Seega, kogemuse aprioorsed võimalikkuse tingimused ei determineeri teadvuse käitumist sellepärast, et võimalikkused saavad ise võimalikuks teadvuse kaasabil. Millegi negatsioon ei saa endas-olevana olla igasuguse kogemuse eeltingimus. Teiseks, teadvuse seadusi eeldades taganeksime me ka põhimõttest, mis näeb teadvust läbinisti eneseteadlikuna.

Kui inimese eksistents eelneb essentsile, siis on ta vaba. Sartre kirjutab: “Aga kui teadvuse eksistents peab eelnema essentsile, siis eksivad nii Descartes kui ka Husserl!” (BN: 439). Inimese eksistentsi on võimatu määratleda, sest “enesele-olu on alati midagi muud, kui seda, mida tema kohta *öelda* saab” (BN: 439). “Inimene pole tema ise, vaid presentne iseendale” (BN: 440).

Kuhu maani on inimene vaba? Võtame esialgu näite, kus inimesed peidavad oma vabadust eneste eest. Näiteks võib keegi ütelda: ma olen argpüks. See on Sartre'i järgi üks enesepeetuse ehk halva usu vorme. Antud juhul tähendab see seda, et inimene peab end paratamatutele seadustele alluvaks eneses-oluks. Sellist inimest vaevab “tõsiduse vaim”. Sartre vastustab säärast arvamust: “Eksistentsialistid ütlevad seda, et argpüks teeb end araks ja seda, et kangelane teeb end kangelaseks. Alati on võimalik, et argpüks pole enam arg ja kangelane pole enam kangelane.” (Ex: 41-42). Inimene “*valib ennast*” (BN: 440).

Nüüdseks oleme üldiselt näinud, milles seisneb enesele-olu vabadus. Vabadus on transtsendents. Kuidas on see aga seotud enesele-olu faktilisusega ja olemisega-teiste-jaoks?

3. 6. 1 Vabadus ja situatsioon

Vabadusest võib rääkida Sartre'ist lähtuvalt põhimõtteliselt kahes erinevas mõttes. Esiteks on vabadus inimese olemisviis, mida ei saa kätte võidelda, saavutada ega ka sellest loobuda. See on niivõrd, kuivõrd inimene on enesele-olu. See on tema ontoloogiline staatus. Ta on alati vaba *valima*, mitte aga “saavutama seda, mida tahetakse” (BN: 485). Selles mõttes on ka näiteks vang vaba. “Vabadus” ei tähenda ilmingimata 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). 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). 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).

Teises mõttes saab rääkida vabadusest “millekski” ja “millestki”: need on võimalused (või nende puudumised), mida inimene haarab konkreetsetes situatsioonides, pidades silmas mõnda eesmärki. See on vabadus sekundaarses või ontoloogilises tähenduses. Enesele-olu on olemise olematus; situatsioon on lihtsalt see 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” ; 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 alati *juhuslik* ja *absurdne* – inimene ei ole oma faktilise situatsiooni peremees, kuid ta annab sellele tähenduse. Kuna faktilisus oli ühes mõttes minevikuline, siis saab ka ütelda, et “mineviku *loomus* tuleb minevikku tuleviku algse valiku kaudu.”(BN: 497).⁸⁵

Mõisted “situatsioon” ja “faktilisus” tähendavad sedasama, kui need kirjeldavad maailma või minu maailmas-olu kui presentsust maailmale. Nagu nägime oli ka “faktilisusel” ka teine, minevikuline tähendus, mis kirjeldas minu olemist-olemust. “Situatsioon” on seega presentne siin-olu, mida “kummitavad” minevik ja tulevik. Õigemini, situatsioon ise, et olla haaratud situatsioonina, peab olema transsendeeritud. See tähendab, et situatsioonis enesele-olu on ühtlasi alati temporaliseerivalt endast-väljas.

Sartre on öelnud, et inimene on see, mida ta teeb; enesemääratlus ja refleksioon on selles mõttes teod. Seega, tema olemine ja tegutsemine sõltub teda ümbritsevast keskkonnast, kuid ükski ühiskondlik konfiguratsioon ei saa teda täielikult defineerida.

⁸⁵ Siin tekib küsimus, et kui eksistents on defineeritud vabaduse kaudu, kas ei võiks siin samuti näha, sarnaselt Heideggeriga, tulevikudimensiooni primaarsust?

Samuti ei saa *a priori* ütelda, kuidas inimene mingis situatsioonis käitub (BN: 435). Vastasel korral oleks ta eneses-olu. "Ükski faktiline olukord, mis iganes see võib ka olla (poliitiline ja majanduslik ühiskonda struktuur; psühholoogiline "olek", 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*, mis oleks ühtlasi enesele-olu tegutsemise motiiviks. Inimene valib ise oma eesmärgid ja võimalikustab võimalused ning seega: "Vabadus, valik, nihilatsioon, temporalisatsioon on kõik üks ja seesama asi" (BN: 465). Kuna vabadusel on enesele-olu struktuur, siis sarnaselt enesele-olu'ga sõõb valik end ära ja muutub surnud, minevikuliseks võimaluseks. Valikuvabadus on *absurdne*, sest ma ei saa olla valimata (vabadus pole iseenese alus) (BN: 479, 484). Samuti pole enesele-olu oma olemise alus, lihtsalt seetõttu, et ta on vaba.

Näiteks, kohvikus töötav ettekandja "mängib" ettekandjat, sest ta on vastavas situatsioonis. Kuid on vale ütelda, et ta "on" ettekandja eneses-olu mõttes. Enesele-olu pole kunagi see, mis ta on ja seetõttu kumab igast tema teost läbi vaba rollimäng.

Situatsioon pole midagi teadvusest sõltumatut ega objektiivselt "ette antut". Igal situatsioonil on oma "subjektiivne" ja "objektiivne" pool. Õigemini, need pooled on antud "koos", sest "brutaalne olemine" iseeneses jääb mulle kättesaamatuks. Näiteks, inimest ümbritsevad esemed pole "alguses" asjad ja "pärast" instrumendid, vaid on "instrumentaalsed asjad" (BN: 200). Peatükis, mis rääkis fenomeni olemusest, oli ka näide paberinoast ning ka sellest, mis mõttes asja olemus/tähendus võis aktuaalsele esemele isegi "eelne" .⁸⁶ Situatsioon nähtub situatsioonina ainult niivõrd, kuivõrd enesele-olul on võimalus seda "ületada" (BN: 309). Sartre'i sõnadega: "Inimreaalsus on tõesti *olemine, mis on alati teiselpool siin-olemist.*" (BN: 549). Teisest küljest on ta alati ka siin-olemine ja saab situatsiooni kaudu midagi (püsivalt) olla.

⁸⁶ Kas, analoogselt esemega, ei võiks ka inimese olemus talle eelne? Näiteks võiks meil olla idee veel sündimata lapsest. Sartre järgi on teine inimene meile antud teatud "endas-oleva enese-oluna", mis pole oma vabaduse tõttu kunagi täielikult haaratav ega lõpuni objektiveeritav. Sartre ütleb: "[...] *teise* teadvus ja vabadus pole mulle kunagi *antud*" (BN: 363). Minu olemust määratlen ainult mina ise, sest teine ei hõlma minu ajalisi dimensioone ning talle jääb minu olemus kättesaamatuks.

Seega ei saa ükski faktiline olukord iseenesest determineerida minu käitumist, sest situatsioon saab tähenduse ainult kooskõlas teadvusega.⁸⁷ Sartre'i järgi pole olemas situatsiooni, mis oleks "takistuseks absoluutses mõttes", s.t takistuseks kõigi jaoks (BN: 488). "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). Faktilisus on seega ühes mõttes iseseisev ja sõltumatu minu eksistentsist, sest vastasel korral ei saaks eksistents olla suhe.

Lisaks väärrib äramärkimist, et enesele-olu ei "loo" situatsiooni. Sartre ei ole idealist. Enesele-olu olemise olematusena ei saa luua olemist ega olemust. Olemine on see, mis ta on: ta ei saa tekkida olematusest. Nägime ka, et isegi *ego*, mille olemine on nähtumine, pole teadvuse loodud, vaid "konstitueeritud". Niisiis: teadvus ja vabadus ei loo olemist ja olemine ei determineeri enesele-olu käitumist. Vabadus on eelkõige võimalik-olu, mitte aga võimaluste realisatsioon. Enesele-olu elab ontoloogilistes 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 läbinisti *vastutav* ja seda isegi siis, kui ma vastutuse eest kõrvale põiklen.

Sartre nimetas eelnevalt ka prereflektiivseid teadvuseakte, mis on sõltuvuses Teise pilgust. Näiteks, häbitunnet pole inimesel, kes elab üksikul saarel, kuigi teiste-jaoks struktuur kuulaks arvatavasti ka tema juurde. See muidugi ei tähenda, et ma peaksin olema aktuaalselt Teise pilgu all.⁸⁸ Teine subjektina on mulle kohal ka ilma distantsita. Teise pilgu all ma "tardun" eneses-oluks: "*ma pole enam oma situatsiooni peremees.*" (BN: 265). Minu võimalikkuste ja instrumentaalsete suhete võrk on "fikseeritud" – need on muutunud olevaks ja säärasena pole need enam võimalused.⁸⁹ Sartre kirjutab: "Me oleme näinud, et Teise

⁸⁷ Ka tegu on intentsionaalne ja teadlik akt. Sellepärast ei determineeri käitumist, vastavalt Sartre'i teadvusekäsitusel, ükski väline tegur.

⁸⁸ Nägime, et "Teise pilk" on relatsioon maailmas – see pole minu väljamõeldis ega ka Teise "oma". Teine pole tuletatav minust, vaid need kaks "vajavad teineteist". Selleks, et mina saaks olla minana, oleks vaja *kedagi*, kes oleks mitte-mina: "[...] ma teen end mitte-selleks, kes teeb end mitte-minuks." Teine on antud läbi "kahekordse" internaalse negatsiooni.

⁸⁹ Kui Teine omistab mulle mingi karakteristiku, siis on see juba minu fikseerimine eneses-oluks, mida ma endas "ära ei tunne" (BN: 366). Ma "võõrandun" endast. Kui Teine kogeb minu pilku, tekib vastupidine protsess ja Teine "objektistub".

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 Sellepärast räägib Sartre, et Teine “ohustab” minu vabadust. Kuna olemine-teiste-jaoks ei ole enesele-olu, siis ei saa ka põhjatu vabadus selle struktuuri kuuluda.

Muidugi on 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 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). Situatsioon on see, mille suhtes ma olen vaba ja mille kaudu ma saan midagi olla.

Kui enesele-olu on totaalselt vaba, siis ei piira teda ka surm. 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 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 on surm absurdne. Surma “ootamine” oleks samuti absurdne, sest see oleks enesehävituslik kõigi võimaluste eitamine, kuigi ometi tuleb surma kuidagi suhtuda.

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

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). Põhimõtteliselt on keel vaadeldav Sartre'i meelet analoogselt kehaga, mis nähtus kolmel

küll pidevalt 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. Enesele-olu on küll lõplik, aga mitte surelik, sest surm on minu vabaduse eksternaalse piirina juhuslik fakt teiste-jaoks (mida ma ei adu). 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 tugev "subjektiivsuse" maik, sest olemine, mis meile on kunati haaratav, on "(inter)subjektiivselt objektiivne" (TrE: 6). Kui Heideggeri ontoloogia pürib "neutraalsuse" suunas (lastes olemisel olla see, mis ta on), siis Sartre seevastu innustab olemist "avama" oma *individuaalsete* valikute teadvustamise kaudu.

Kui olemine on see, mis ta on, siis *tõde* on see, kuidas olemine on antud "seal on" (*il y a*) ehk *resentsuse* vormis "olevate totaalsusena" See on juba relatsioon selles mõttes, et ta on eneses-olu, millele on valgust heitnud enesele-olu, varustades seda "virtuaalse olemisega" (TrE: 5). Nägime, et määratlused, tähendused, olemused, puudused, aeg, väärtused, relatsioonid tulid maailma enesele-olu kaudu, ehkki need pole "välja mõeldud". Tõde on avatud olemine ning teadvus on tõe "avaja". Tõe ja vabaduse temaatikat lahkab Sartre'i avaldamata 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 Heidegger. Kui Heideggeril oli olemise tõde varjamatusena ise vabadus, siis Sartre, lähtudes teadvusest, jõuab intersubjektiivse ja kommunikatsioonis "kingitavale tõeni", kus tõde on küll see, mis ja kuidas asjad on (eneses-olu), aga seda rõhutatult iga teadvuse perspektiivist. Kuna tõde on eneses-olu, siis on ta faktiline ja see, mis "on olnud" (minevikulisena). Tõde on "elus tõde" siis, kui see kellelegi korda läheb. Surnud tõde on "fakt", mis kellegisse ei puutu. Lihtsalt ütelduna, tõde on "absoluutne" ja "objektiivne", aga sellest saab rääkida siis,

viisil. Heidegger mõistis keele loomust kõnelt, mis oli midagi muud kui siin kõne all olev "keel".

kui see on kellelegi antud. Teadvus on olemise “valgustamine” selles elamisena ja tegutsemisena; olemine ise aga pole nähtud kui valendik. Olemine on eneses-olu, olevolu heideggerlikus mõttes, aga mitte presentsus, sest see iseloomustas enesele-olu olemisviisi. Presentsus on juba relatsioon.

Minu (valiku)vabadus tõe suhtes ilmneb selles, kas ja kellele ma ütlen, kuidas asjad *on*; samuti saan ma võtta erinevaid seisukohti tõe suhtes – ma võin seda näiteks ignoreerida või (halbusklikult) endale valetada. See, milliseid olemise regioone valgustada, sõltub minu eesmärkidest ning sellepärast võrsub olemise avamine paratamatu ignorantsuse ehk võimalikustamata võimaluste baasilt (seda teades või tehes ignoreerin ma teisi võimalusi). 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 (nagu nägime, tuleb “olematus” maailma mõlemalt poolt - olematuse polemine annab alust eksitusele). Tõde pole paratamatu seetõttu, et ta on manfesteerub relatsioonis. Tõde on “puhas evidentsus”, millest ma olen lahutatud siiski trantsendentsi kaudu ning seepärast alati vähem või rohkem “tõenäoline”. Sellepärast on tõde risk. Ta nähtub on situatiivsena 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 presentsusena. 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 konkreetsetes 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 tugevalt tema teistest teostest, tundub lähtuvat arusaamast, et inimestel on soodumus oma vabadust iseenese eest varjata. 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 Heideggeri hilisemat enese-tõlgendust, peaksid need mõisted kirjeldama "olemise enda tõmmet", mitte inimese initsiatiivi, ehkki Heideggeri sõnul on peaagu võimatu on vabastada mõisteid psühholoogilis-antropoloogilistest kõrvaltähendustest (Beit: 90). Seega on langemus, eriti lähtudes "hilisest" Heideggerist, olemise varjatus, mitte inimese enesepettus (BH: 333).

Sartre'i jaoks nähtub vabadus ängistavas puhtas refleksioonis, kui see, mis eneseolu tõepoolest on. Sellepärast pole täpne Heideggeri väide, kui ta ütleb, et vabadus ja inimloomus on ka Sartre'i "humanismis" algselt lahutatud (BH: 321).⁹¹ Einevus Sartre'i ja Heideggeri vahel selles küsimuses on see, et Sartre seob eksistentsi trantsendentsi rõhutatult inimese olemisviisiga. Seda sellepärast, et ta lähtub vähemasti formaalsest subjekt-objekt suhtest. Nägime ka, et *Dasein* on "olemist ümmardav" hool, mille olemine on "alati minune" (*Jemeinigheit*) jne, aga kindlasti mitte pole see kirjeldatav kui persoon. *Dasein* oli ühes tähenduses küll ka olev, aga see määratlus ei taba tema eksistentsiaalset olemust. Sartre'i individuaalsust ja vabadust käsitlevates osades sai selgeks, et eksistentsi vähemasti "kummitab" personaalsus.

⁹¹ Heideggeril on õigus siis, kui ta peab silmas vabaduse all olemise tõde, aga mitte vabadust Sartre'i mõttes.

Kokkuvõte

Kahe ontoloogilise dimensiooni lahutamisega jõudis Sartre selleni, et inimese olemine pole esemestatav ning seetõttu on ta vaba. Esimese väitega nõustuks ka Heidegger, 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 olevolu, mitte aga kinkivat-võimaldavat võimalikkust, mis on Heideggeril mõeldud väljaspool 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”. See pole esemestatav ning selles võiksid jällegi Heidegger ja Sartre ühise keele leida. “Aktuaalsus” ja “potentsiaalsus” käivad olevate kohta. Nägime ka, et “aktuaalsuse” all peab Sartre silmas eneses-olu. Eksistents pole ka vaimu või subjektiivsuse regioon, nagu seda käsitles Jaspers.

Kui eksistentsi ja essentsi all silmas pidada 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. Sellepärast tähendab lause “eksistents eelneb essentsile” seda, et enesele-olu “teeb” ennast alati nii tulevikuliseks, olevikuliseks kui ka minevikuliseks ning määratletud minevik saab mõistetavaks tuleviku ja oleviku kaudu. Eksistents pole võimalikkus (ega tegelikkus), vaid *suhe* võimalikkuse ja tegelikkusega. Nägime ka, et eksistents 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 presentsust millelegi, aga samal ajal oli ta ka mitte-presentne ning väljaspool siin-olu. Eksistents on “distantide olemine”, 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 olamatus 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. 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" olevate kogumit, milles ja mille kaudu ma ennast mõistan. Sartre on Heideggeri mõistmise ringi palju ekspulateerinud, ehkki Sartre ei räägi mõistmisest, vaid eneseteadlikust teadvusest. Teine aspekt, mida Sartre palju Heideggeriga seoses rõhutas, väljendus lauses, et "olemine on alati minune", 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 eetilisi-moraalselt ja ontiliselt. 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.

Sartre'i filosoofia on metafüüsiline sellepärast, et ta ei küsi olemise järele ja järelikut kõik tema inimeksistentsiga seotud mõisted pole suhtes olemise kui sellisega, vaid tähistavad inimese olemisviisi. Heideggeri fundamentaalontoloogia ja Sartre'i ontoloogia küsivad küll mõlemad olemise mõtte järele, kuid liiguvad erinevates suundades. Kui Heideggeril kannab "eksistentsi" mõiste tõmmet olemisele, õigemini eksistents ongi see tõmme, siis Sartre'i eksistentsialistliku perioodi enesele-olu pole midagi muud kui kehaline individuaalsus (koos kõigi vastuoludega, millele ma olen põgusalt ka viidanud), ehkki keha ja individuaalsust pole esemestatavad. Olemine on Sartre'i järgi olevolu ja puhas aktuaalsus.

Heideggeri kirjeldatud eksistentsiaaliid 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) polnud 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 transtsendentsi 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 inimene. Samuti nagu Sartre'it ei huvita olemine kui selline, vaid alati olemine kellegi jaoks, on ka olematus alati "selle" (oleva) olematus. Sellepärast ei saa olematuse-kogemus olla kuidagi neutraalne või sõltumatu kogejust ja seetõttu on ta tõepoolest subjektiivne. Kuna olemise ja olematuse problemaatika liigub olevololu pinnal, siis jääb ta paratamatult suhestatuks kogejaga ning olemine ja olematus jäävad sellistena küsimuse alt välja. Subjekt-objekt suhet eeldades ei saa küsida olemise järele, sest olemine pole objekt.

Kuna Sartre'i "eksistentsi" mõiste kasvab välja "teadvusest", mis on küll puhastatud "subjektiivsusest", kuid määratletud juba algusest peale formaalse subjekt-objekt suhte kaudu, siis ei saa keegi meid keelata klassifitseerimast Sartre'it "subjektifilosoofide" rivvi (kuigi tema "subjekt" pole suletud vaimne regioon ega ese, vaid "põhjatus"). Ja ka olemisunustuses metafüüsikute hulka, kes mõistavad olemist olevate kaudu; seda nägime ka "Tões ja eksistentsis". Olemine on aktuaalsus, aga inimese eksistents pole määratletav aktuaalsusena. Ta on väljaspool seda. Sellepärast on ta "olematus", aga ekstaatiline olevate olematus, mitte olematus kui olemise avatus nagu Heideggeri *Dasein*.

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. Kierkegaardil 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 olemise tões seismisena. Tema fundamentaalontoloogia ja eksistentsiaalne analüüs on ettevalmistus olemisküsimuse küsimisele
4. Sartre'i eksistentsialismis tähendab inimese olemisviis "eksistentsina"

ennekõike vabadust

Kui sissejuhatuses tutvustasin eksistentsifilosoofiat kui "rõhutatult subjektiivset" (mis võiks käia Jaspersi veel kohta), siis nüüdseks oleme jõudnud järeldusele, et vähemalt Heideggeri filosoofiat ei saa sellisena tõlgendada. Veel vähem saab kutsuda Heideggeri "eksistentsialistiks". Sartre'i osas on asi ambivalentsem, sest ta enda ebajärjekindlus mõistete kasutamisel on tinginud olukorra, kus 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 polnud vabaduse esmane mõte.

Viitamisel kasutatud lühendid

Heideggerilt:

- Beit – Beiträge zur Philosophie
- Bes - Besinnung
- BH – Brief über den Humanismus
- GB – Die Grundbegriffe der Metaphysik
- 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
- PI – The Psychology of Imagination
- TE – The Transcendence of the Ego

Lisaks:

- EEP – Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften
- EP – Enzyklopädie Philosophie
- HWP – Historisches Wörterbuch der Philosophie

Kasutatud kirjandus

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

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 (1996). Einleitung zu "Was ist Metaphysik?" - *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 (1991). *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*.
Gesamtausgabe, Band 49. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1996). *Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe, Band 27.
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.

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 (1956). *Being and Nothingness*. New York: 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.

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.

Tarmo Tirol *Martin Heideggeri ja Jean-Paul Sartre'i "eksistentsi" käsitus*

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

Resüme

Minu töö, mis kannab pealkirja, "Martin Heideggeri ja Jean-Paul Sartre'i "eksistentsi" käsitus", 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 küsimuseasetuse 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, ajaliskus 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.