

KANT 300
AKADEEMIA

36. AASTAKÄIK
2024 NUMBER 4

AKADEEMIA 2024

36. AASTAKÄIK NUMBER 4



ISSN 0235-7771

AKADEEMIA



Mida tähendab mõtlemises orienteeruda?	Immanuel Kant
Ahv	Johann Heinrich Zöllner
Kõrgeimast moraali-füüsilisest hüvest	Immanuel Kant
Kanti viimased eluaastad	Ehregott A. C. Wasianski
Luulet	Johann Georg Scheffner
Mida tähendab õppimine?	Gottlieb Benjamin Jäsche
Kanti filosoofia neli poeetilist vormelit	Gilles Deleuze
Mida tähendab mõtlemises orienteeruda?	Werner Stegmaier
Kanti uus alus metafüüsikale	Peter Strawson
Kant ja avalikkuse kaks printsiipi	Jüri Lipping
Seks ja abielu eesmärkide kuningriigis	Francesco Orsi
Arvustus	Immanuel Kant

Maria von Herberti ja Immanuel Kanti kirjavahetus

Kolleegium:

Jaak Aaviksoo, Toomas Asser, Jaan Einasto,
Jüri Engelbrecht, Tiit Hennoste, Alar Karis,
Kalle Kasemaa, Kalevi Kull, Piret Kuusk,
Eero Medijainen, Jaan Ross, Hando Runnel,
Jaan Sootak, Ene-Margit Tiit, Jaan Undusk,
Richard Villems

Toimetus:

peatoimetaja . . . Toomas Kiho – toomas.kiho@akad.ee
tegevtoimetaja . . . Indrek Ude – indrek.ude@akad.ee
universalia Jaan Kangilaski – jaan.kangilaski@akad.ee
humaniora } . . . Mart Orav – mart.orav@akad.ee
socialia }
naturalia Kalle Hein – kalle.hein@akad.ee
keeletoimetaja . . . Triin Kaalep – triin.kaalep@akad.ee
korrektor Kristin Sarv – kristin.sarv@akad.ee

Toimetuse aadress:

Ülikooli 21, 51007 Tartu, Eesti

Telefonid: 7423146, 7423050

Ilmavõrgus: www.akad.ee

www.facebook.com/AjakiriAkadeemia/

Kaas: Artur Kuus

Kaane kujunduses on kasutatud *Akadeemia* 1937. a
ning 1989. a motiive (autor Lea Malin)

© AKADEEMIA 2024

Trükk: AS Pakett.

Trükiarv: 1320.

AKADEEMIA

Eesti Kirjanike Liidu kuukiri Tartus

36. AASTAKÄIK 2024 NUMBER 4 (421)

Mida tähendab mõtlemises orienteeruda?	
<i>Immanuel Kant</i>	580
<i>Tõlkinud Eduard Parhomenko</i>	
Kant ja spinotsismiriid	
<i>Eduard Parhomenko</i>	594
Maria von Herberti ja Immanuel Kanti kirjavahetus	
<i>Maria von Herbert ja Immanuel Kant</i>	597
<i>Tõlkinud Eduard Parhomenko</i>	
Ahv: Üks valmike	
<i>Johann Heinrich Zöllner</i>	610
<i>Tõlkinud Eduard Parhomenko</i>	
Kõrgeimast moraali-füüsilisest hüvest	
<i>Immanuel Kant</i>	613
<i>Tõlkinud Eduard Parhomenko</i>	
Kanti viimased eluaastad: Tema isiku ja koduse elu vaatlus igapäevase läbikäimise põhjal	
<i>Ehregott Andreas Christoph Wasianski</i>	620
<i>Tõlkinud Toomas Kiho</i>	
Luulet	
<i>Johann Georg Scheffner</i>	629
<i>Tõlkinud Eduard Parhomenko ja Toomas Kiho</i>	

Mida tähendab õppimine?: Kõne üliõpilastele tänavusel rektoraadivahetuse aktusel 10. augustil 1808	<i>Gottlieb Benjamin Jäsche</i> .. 635
	<i>Tõlkinud Toomas Kihu</i>
Neli poeetilist vormelit, mis võtaksid kokku Kanti filosoofia	<i>Gilles Deleuze</i> 646
	<i>Tõlkinud Jüri Lipping</i>
“Mida tähendab mõtlemises orienteeruda?”: Filosoofilise maailmas orienteerumise võimalikkusest Kanti järgi	<i>Werner Stegmaier</i> 657
	<i>Tõlkinud Mari Tarvas</i>
Kanti uus alus metafüüsikale	<i>Peter Strawson</i> 678
	<i>Tõlkinud Tiit Hallap</i>
Kant ja avalikkuse kaks printsiipi	<i>Jüri Lipping</i> 691
Seks ja abielu eesmärkide kuningriigis	<i>Francesco Orsi</i> 718
Arvustus: J. G. Herderi teose <i>Mõtteid inimkonna ajaloo filosoofiast</i> arvustused. (<i>Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von Joh. Gottfr. Herder</i>)	<i>Immanuel Kant</i> 736
	<i>Tõlkinud Kalle Hein</i>
Abstracts	 759

Paberväljaande tellijale on digiväljaande lugemine

TASUTA: www.kultuurileht.ee

Immanuel Kant kunstis lk 579, 619, 628, 677:

Saksa kunstnikud Johann Meno Haas (1752–1833), Karl Friedrich Hagemann (1773–1806), Johann Theodor Puttrich (sünd 18. saj. II poolel) ja Eesti filosoof Eduard Parhomenko (1966). Ümbriskaane on kujundanud Artur Kuus.



MENO HAAS. Immanuel Kant
(gravüür E. Stägemanni joonistuse järgi, u. 1796)

MIDA TÄHENDAB MÕTLEMISES ORIENTEERUDA?

Immanuel Kant

Tõlkinud Eduard Parhomenko

Me võime asetada oma mõisteid kuitahes kõrgele ja seejuures kuitahes palju abstraherida meelelisusest, neile jäävad siiski veel külge *pildilised* ettekujutused, mille päris otstarbeks on teha need, mis muidu pole kogemusest tuletatud, *kogemuskasutuskõlblikuks*. Sest kuidas muidu saaksime ka meie oma mõisteid mõtte ja tähendusega varustada, kui me ei omistaks neile mingit kaemust (mis peab lõpuks alati olema mõni näide mingist võimalikust kogemusest)? Kui me seejärel jätame sellesse konkreetsesse arutoiminguks lisamata pildi, esmalt meelte kaudu saadud juhuslikud tajud ja seejärel isegi puhtad meelelised kaemused üldse: siis jääb üle see puhas arumõiste, mille ulatust on nüüd laiendatud ja mis sisaldab üht mõtlemisreeglit üldiselt. Just sellisel viisil on tekkinud üldine loogika; ja mõni *heuristiline* mõtlemismetod on vahest veel kätketud meie aru ja mõistuse kogemuskasutusse, kui oskaksime seda ettevaatlikult sellest kogemusest välja võtta, võiks see küllap rikastada filosoofiat mõne kasuliku maksiiimiga isegi abstraktses mõtlemises.

Sellist laadi on põhimõte, mille õnnis Mendelssohn, niipalju kui ma tean, alles oma viimastes kirjatöödes (*Hommikutunnid*,

Was heißt: Sich im Denken orientieren? — I. Kant. Werke in zwölf Bänden. Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. Algselt ilmunud: Berlinischer Monatsschrift, Bd. 8, Oktober, 1786, S. 304–330.

lk 165–166, ja *Kirjad Lessingi sõpradele*, lk 33 ja 67)* selge sõnaga omaks tunnistas; nimelt maksim paratamatusest orienteeruda mõistuse spekulatiivses tarvituses (mida ta muidu ülemeeleliste objektide tunnetamise osas nii väga usaldas, koguni väites sel olevat demonstratsiooni evidentsus) teatud suunamisvahendi abil, mida ta nimetas küll *ühismeeleks* (*Hommikutunnid*), küll *terveks mõistuseks*, küll *lihtsaks inimaruks* (*Lessingi sõpradele*). Kes oleks võinud arvata, et see ülestunnistus kujuneb nõnda hukatuslikuks mitte üksnes kasulikule arvamusele *spekulatiivse* mõistusetarvituse mõjujõust teoloogia asjades (mis tõesti oli vältimatu); vaid et isegi tavaline terve mõistus selles kahetähenduslikkuses, kuhu Mendelssohn vastanduses spekulatsioonile selle võime rakendamise jättis, satub ohtu olla unistamise** ja mõistuse täieliku kukutamise põhimõtteks? Ning ometi juhtus see Mendelssohni ja Jacobi riis eeskätt *Resultaatide**** teravmeelse koostaja sugugi mitte vähetähtsate järelduste kaudu;¹ kuigi mina ei soovikummalegi neist omistada kavatsust käibebe tuua nõnda kahjulikku mõtteviisi — seda viimast ettevõtmist**** näen aga pigem *argumentum ad hominem*’ina, mille tarvitamine on küllap õigustatud pelgalt kaitseks, kasutamaks vastase nõrkust tolle kahjustamiseks. Teisalt näitan ma, et see tõesti on *üksnes* mõistus, mitte mingi väidetav salajane tõemeel, mingi ääretu kaemus usu nime all, millele saaks külge pookida traditsiooni või ilmutuse ilma mõistuse nõusolekuta, vaid, nagu Mendelssohn pidevalt ja

*Vt Moses Mendelssohn. *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, 1785; *An die Freunde Lessings*, 1786. Vt eestikeelset lühitutvustust Mendelssohni kohta: Katri Türgi järelsõna Mendelssohni artikli “Küsimuse kohta: Mis tähendab valgustada?” tõlkele (*Akadeemia*, 1992, nr 5, lk 933–940). *Toim.*

**Sks k *Schwärmerei*. Selle vasted on ka ‘fanatism’ ja ‘entusiasm’. *Toim.*

***Selle, anonüümselt ilmunud teksti autor oli Thomas Wizenmann (1759–1787), teoloog, filosoof ja kirjanik. *Toim.*

¹Jacobi, *Briefe über die Lehre des Spinoza*, Breslau, 1785. — Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigung, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*, Leipzig, 1786. — *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen*, samas.

****S.t Wizenmanni oma. *Toim.*

õigustatud õhinaga väidab, on pelgalt päristine puhas inimmõistus see, mille abil orienteerumist ta vajalikuks ja kiiduväärseks pidas. Kuigi küllap seejuures mõistuse spekulatiivse võime kõrge pretensioon, eeskätt tema käskiv autoriteet (demonstratsiooni kaudu) ära langeb ja talle, kuivõrd ta on spekulatiivne, ei jää enam midagi muud üle kui tegevus tavalise mõistusemõiste puhastamiseks vastuoludest ja selle kaitse tema enda sofistlike rünnakute eest terve mõistuse maksiimide vastu. — Laiendatud ja täpsemalt määratletud *orienteerumise* mõiste võib aidata meil esitada selgelt terve mõistuse maksiimi selle töös ülemeeleliste objektide tunnetamisel.

Orienteeruda tähendab selle sõna päris tähenduses: ühe antud ilmakaare järgi (neljast, milleks horisondi jagame) leida ülejäänud, nimelt just *idakaar*.^{*} Kui ma näen päikest taevas ja tean, et praegu on keskpäev, siis mõistan ma leida lõuna, lääne, põhja ja ida. Seetarvis vajan ma aga kindlasti erinevuse tunnet omaenese *subjektis*, nimelt parema ja vasaku käe erinevuse tunnet. Ma nimetan seda *tundeks*, kuna need kaks külge ei näita kaemuses väliselt märgatavat erinevust. Ilma selle võimeta poleks ringi kirjeldades võimalik, vajamata erinevust objektides, eristada vasakult paremale liikumist liikumisest vastupidises suunas ja seeläbi määrata erinevust objektide asendis *a priori*. Ilma selle võimeta ei teaks ma, kas peaksin läänekaare paigutama horisondi lõunapunkti paremale või vasakule ja nii tõmbama ringi läbi põhja ja ida taas lõunani välja. Niisiis orienteerun ma *geograafiliselt* kõigi objektiivsete andmete esinemisel taevas siiski vaid *subjektiivse* eristusala näel; ja kui ühel päeval mingi ime läbi kõik tähtkujud küll säilitaksid sellesama kuju ja just sellesama asendi üksteise suhtes, ainult et vaid selle suund, mis muidu idasse oli, oleks nüüd lääne omaks muutunud, siis ei märkaks ükski inimsilm järgimisel tähisel ööl vähimatki muudatust ja isegi astronoom, kui ta pööraks tähelepanu pelgalt silmaga nähtavale ja samal ajal mitte sellele, mida tunneb, *desorienteeruks* vältimatult. Nii aga tuleb talle täiesti loomulikult appi küll looduse poolt sisseseatud, ent sagedase kasutamisega sisseharjunud võime eristada paremat ja

^{*}“Orienteerumine” tuleb ladina sõnast *oriens* ‘ida, tõusev päike’. Vrd Orient ‘Idamaad’. *Toim.*

vasakut kätt tunde abil; ja kui ta vaid Põhjanaela silmas peab, ei märka ta mitte ainult toimunud muudatust, vaid suudab hoolimata sellest ka *orienteeruda*.

Seda orienteerumise meetodi geograafilist mõistet saan ma nüüd laiendada ja selle all mõista: mingis etteantud ruumis üldiselt, seega pelgalt *matemaatiliselt* orienteeruda. Pimedas orienteerun ma endale tuttavas toas, kui saan puudutada vaid ühtainsat objekti, mille asukohta mäletan. Aga siin ei aita mind ilmselt miski muu kui võime määrata asukohta *subjektiivse* eristusalluse järgi; sest objekte, mille asukoha ma leidma pean, ei näe ma üldse; ja kui keegi oleks mulle nalja pärast asetanud ette kõik need objektid üksteise suhtes küll samas järjekorras, ent vasakule need, mis enne olid paremal, siis poleks ma toas, kus muidu kõik seinad olnuks täiesti samad, üldse midagi üles leida suutnud. Nii aga orienteerun ma varsti oma kahe külje, parema ja vasaku, pelga erinevustunde abil. Just see sünnib, kui ma pean öisel ajal käima ja õigesti pöörama mulle muidu tuttavatel tänavatel, kus ma ei erista nüüd ühtki maja.

Lõpuks saan ma seda mõistet veelgi rohkem laiendada, nii et see seisneks võimes orienteeruda mitte pelgalt ruumis, s.t matemaatiliselt, vaid *mõtlemises* üldiselt, s.t *loogiliselt*. Analoogia põhjal on kerge taibata, et puhta mõistuse asi on suunata oma tarvitust, kui ta tuttavatest (kogemuse) objektidest lähtudes tahab end laiendada üle kogemuse kõikide piiride ega leia üldse mingit kaemusobjekti, vaid üksnes ruumi kaemuse jaoks; kuna ta siis pole enam võimeline viima omaenese otsustusvõime määramisel oma otsustusi kindla maksiimi alla tunnetuse objektiivsete aluste, vaid ainuüksi subjektiivse eristamisalluse järgi.² See subjektiivne vahend, mis siis veel üle jääb, pole midagi muud kui tunne mõistusele omasest vajadusest. Saab jääda igasuguse eksituse eest kindlustatuks, kui ei hakata tegema otsustusi seal, kus ei teata nii palju, kui on tarvilik määrava otsustuse jaoks. Niisiis on teadmatuse iseenesest meie tunnetuspiirangute, aga mitte tunnetusvigade põhjuseks. Kus see aga pole meelevaldne, kas millegi kohta

²Mõtlemises üldiselt *orienteeruda* tähendab niisiis: mõistuse objektiivsete printsiipide ebapiisavuse korral millegi tõseks pidamisel määratleda end mõistuse subjektiivse printsiibi järgi.

kindlalt tahetakse teha otsustust või mitte, kus tõeline *vajadus* ja pealegi selline, mis on omane mõistusele enesele, teeb otsustuse tegemise paratamatuks, ja ometigi teadmiste puudulikkus otsustuseks vajaminevate tegurite suhtes piirab meid, seal on vajalik maksim, mille järgi me langetame oma otsustuse; sest mõistus tahab olla ükskord rahuldatud. Kui eelnevalt oli juba kõne all, et siin ei saa olla kaemust objektidest, isegi mitte midagi sellesarnast, mis läbi me saaksime esitada oma laiendatud mõistete jaoks kohast objekti ja neid seega nende reaalse võimalikkuse tõttu tagada: siis ei jää meil üle teha muud, kui kõigepealt seda mõistet, millega tahame liikuda igasugusest võimalikust kogemusest teispoole, hästi läbi katsuda, kas see on vaba vastuoludest; ja siis vähemasti viia objekti *suhe* kogemuse objektidesse puhaste arumõistete alla, millega ei tee me seda veel meeleliseks, ent siiski mõtleme vähemasti midagi ülemeelelist, nii et see sobib meie mõistuse kogemuskasutuseks; sest ilma selle ettevaatusega ei saaks me võtta säärast mõistet üldse tarvitusele, vaid unistleksime, selle asemel et mõelda.

Ainuüksi sellega, nimelt palja mõistega, pole siiski veel midagi saavutatud selle objekti eksistentsi ja tegeliku seose kohta maailmaga (võimaliku kogemuse kõigi objektide summaga). Nüüd aga jõuab kätte mõistuse *vajaduse* kui subjektiivse aluse *õigus* midagi oletada ja eeldada, mille teadmist ta ei saa eeldada objektiivsete aluste kaudu, ning järelikult mõtlemises, mõõtmatus ja pimedas ööga täidetud ülemeelelisuse ruumis ainuüksi mõistuse enese vajaduse abil *orienteeruda*.

Saab mõelda nii mõndagi ülemeelelist (sest meelte objektid ei täida siiski võimalikkuse kogu välja), kus mõistus sellest hoolimata ei tunne vajadust end selleni laiendada, veel vähem selle olemasolu eeldada. Mõistusel on nende maailma põhjustega, mis end meeltele ilmutavad (või vähemasti on sedasama laadi kui need, mis end neile ilmutavad), küllalt tegemist, nii et pole vajadust võtta kasutusele ka puhaste vaimsete loodusolendite mõju; selliste olendite eeldamine pigem kahjustaks mõistuse kasutamist. Kuna seadustest, mille järgi sellised olendid toimida võiksid, ei tea me midagi, aga noist meelte objektidest teame palju, või vähemasti saame loota neid kogeda: nii sünniks sellisest eeldusest mõistuse tarvituse jaoks pigem kahju. See pole seega üldse mingi vajadus,

vaid pigem pelk ninakus, mis ei lõpe millegi muu kui unenägu-dega, kui tegeldakse nende uurimisega või mängitakse sedalaadi ajuviirastustega. Hoopis teisiti on lood esimese *algolendi* kui ülima intelligentsi ja ühtlasi kõrgeima hüve mõistega. Sest mitte ainult et juba meie mõistus tunneb vajadust seada piiramatut *mõistet* aluseks kõige piiratu mõistele, seega kõigile teistele asjadele;³ nii käib see vajadus ka selle *olemasolu* eelduse kohta, ilma mil-

³Kuna mõistus tarvitseb kõigi asjade võimalikkuse jaoks eeldusena reaalsust kui antust ja vaatleb asjade erinevust nendele omaste eitustega vaid piiranguna: nii näeb ta end sunnitud seadma aluseks ühtainsat võimalikkust, nimelt piiranguteta olendit, käsitades teda algsena, kõiki teisi aga tuletatuna. Kuna ka iga asja läbiv võimalikkus peab olema kohatav kogu eksistentsi tervikus, vähemasti läbiva määratluse põhimõtte teeb vaid sellisel viisil meie mõistusele võimalikuks eristada võimaliku tegelikust: nõnda leiame paratamatuse subjektiivse aluse, s.o meie mõistuse enese vajaduse panna kogu võimalikkuse aluseks kõige reaalsema (kõrgeima) olendi olemasolu. Nii tekib nüüd jumala olemasolu *kartesiaanlik* tõestus, kusjuures subjektiivseid aluseid eeldada midagi mõistuse kasutuse jaoks (mis põhimõtteliselt jääb alati vaid kogemuskasutuseks) peetakse objektiivseks — seega *vajaduseks taipamise järele*. Nii nagu siin, nii on lood auväärne Mendelssohni kõigi tõestustega tema teoses *Hommikutunnid*. Nad ei tee tõestuse heaks midagi. Seetõttu pole nad aga veel sugugi kasutatud. Rääkimata sellest, millise ilusa ajendi need meie mõistuse tarvituse subjektiivsete tingimuste ülimalt teravmeelsed arendused annavad selle meie võime täielikuks tunnetamiseks, mille jaoks nad on jäävateks näideteks: nii on mõistuse tarvituse subjektiivsetest alustest lähtuv tõeseks pidamine alati suure tähtsusega, kui meil objektiivseist on puudu ja me ometigi oleme sunnitud otsustusi tegema; ainult et me ei pea seda, mis on vaid sunnitud *eeldus*, esitama *vaba taipamisena*, et vastasele, kellega üheskoos oleme asunud *dogmatiseerima*, ilma vajaduseta näidata välja nõrkust, mida ta saab meie kahjuks ära kasutada. Mendelssohn küllap ei mõelnud sellele, et puhta mõistusega ülemeelelisuse alal *dogmatiseerimine* on otsetee filosoofilise unistamise ja et vaid kriitika just sellesama mõistuvõime aadressil saaks põhjalikult aidata selle häda vastu. Küll saab skolastilise meetodi (näiteks Wolffi oma, mida ta seepärast soovitab) distsipliin, kuna kõik mõisted tuleb definitsioonidega määratleda ja kõik sammud õigustada põhimõtetega, seda korralagedust tõesti mõnda aega pidurdada, ent mitte täiesti ära hoida. Sest millise õigusega tahetakse mõistust, millel on kord juba sel alal enda meelest nii hästi läinud, takistada sellesamas veel edasi minna? Ja kus on siis piir, kus ta peab seisma jääma?

leta see ei saa esitada rahuldavat alust asjade olemasolu juhuslikkuse kohta maailmas, kõige vähem aga sihipärasuse ja korra kohta, mida nõnda ilmetlusväärusel määral (väikeses, kuna see on meile lähedal, veel enam kui suures) kõikjal kohtab. Eeldamata arukat loojat, ei anna esitada vähemasti selle mingit *arusaadavat alust*, langemata silmanähtavatesse ebakõladesse; ja kuigi me ei saa *tõestada* sellise otstarbekohasuse võimatust ilma esimese *aruka põhjuse*ta (sest siis oleks meil piisavalt objektiivseid aluseid selle väite jaoks ega oleks vaja toetuda subjektiivsetele): nii jääb taipamise sellise puudulikkuse puhul siiski küllaldane subjektiivne alus *eeldada*, et mõistus seda *vajab*: eeldada midagi, mis on talle arusaadav, et seda antud nähtumust seletada sellest lähtuvalt, sest mitte miski, millega ta muidu saaks mingi mõiste siduda, ei rahulda seda vajadust.

Mõistuse vajadust saab aga vaadelda kaheti: *esiteks* tema *teoreetilises*, teiseks *praktilises* tarvituses. Esimese vajaduse olen just esile toonud; ent on hästi näha, et see on vaid tingitud, s.t me peame eeldama jumala olemasolu, *kui tahame otsustusi teha* kõige juhusliku esimeste põhjuste kohta eelkõige eesmärkide korras, mis on tegelikult kätketud maailma. Palju tähtsam on mõistuse vajadus oma praktilises tarvituses, kuna see on tingimatu, ja me pole sunnitud jumala eksistentsi eeldama mitte üksnes siis, kui otsustusi teha *tahame*, vaid kuna me *peame otsustusi tegema*. Sest mõistuse puhas praktiline tarvitus seisneb moraaliseaduste eeskirjas. Moraaliseadused juhatavad aga kõik *kõrgeima hüve* idee poole mis maailmas võimalik, kuivõrd see on võimalik ainult *vabaduse* kaudu: *kõlbelisuse* poole; teisalt ka sinnapoole, mis ei sõltu ainult inimese vabadusest, vaid ka *loodusest*, nimelt suurima *õnnelikkuse* poole, niivõrd kui see on jagatud välja proportsionaalselt esimesega. Nüüd *vajab* mõistus, et eeldataks säärast *sõltuvat* kõrgeimat hüve ja seetärvis ülimat intelligentsi kui kõrgeimat *sõltumatut* hüve; küll mitte tuletamaks sellest moraaliseaduste siduvat autoriteeti või ajendit nende järgimiseks (sest neil ei saa olla moraalist väärtust, kui nende motiiv tuletatakse millestki muust kui ainuüksi seadusest, mis on iseenesest apodiktiliselt kindel); vaid ainult selleks, et kõrgeima hüve mõistele anda objektiivne reaalsus, s.t takistada, et seda koos kogu kõlbelisusega ei peetaks

pelgaks ideaaliks, kui kusagil ei eksisteeriks seda, mille idee moraalsust lahutamatuks saadab.

See pole järelikult *tunnetus*, vaid mõistuse tuntud⁴ *vajadus*, mis läbi Mendelssohni (enese teadmata) spekulatiivses mõtlemises orienteerus. Ja kuna see suunamisvahend pole objektiivne mõistuspriintiip, taipamise põhimõte, vaid mõistusele selle piirangu te tõttu ainsana lubatud kasutuse pelgalt subjektiivne priintiip (s.t maksiim), mis on vajaduse järeltuleks ja moodustab *ainult iseenda jaoks* täieliku määratlusaluse meie otsustusele, mis käib kõrgeima olevuse olemasolu kohta, mille vaid juhuslikuks kasutuseks on spekulatiivsetes katsetustes sellesama objekti kohta orienteeruda: nii eksib Mendelssohn siin ikkagi, pidades spekulatsiooni siiski niipalju võimekaks, et üksinda demonstratsiooni teel kõike saavutada. Esimese vahendi paratamatus sai vaid siis sündida, kui teise puudulikkust oli täiega tunnistatud: tunnistus, milleni oleks lõpuks teravmeelsus teda siiski viinud, kui talle ühes pikema elueaga oleks antud ka vaimunõtkus, mis on omane rohkem noorusaastatele, kergelt ümber muuta vana sisseharjunud mõtteviisi vastavalt teaduste seisuga muutumisele. Samas jääb siiski tema teeneks, et ta jäi kindlaks sellele, et otsida otsustuse lubatavuse viimast proovikivi ei kusagil mujal kui *ainult mõistuses*: mõistus tahtis nüüd oma lausete valikul olla juhitud läbi taipamise või pelga vajaduse ja läbi omaenese kasulikkuse maksiimi. Ta nimetas mõistust selle viimases tarvituses tavaliseks inimõistuseks; sest see tarvitus on ta enese huvi, mis kõigepealt on alati ta silme ees, kusjuures loomulikult rajalt peab olema juba maha astunud, et see unustada ja muretuks otsida mõisteid objektiivselt seisukohalt, pelgalt laiendamaks oma teadmist, on see siis vajalik või mitte.

Kuna aga väljend *terve mõistuse ütlus* on käesolevas küsimuses ikka veel kahetähenduslik ja seda saab mõista kas, nagu mõistis seda valesti Mendelssohn ise, otsustusena, mis lähtub *mõistu-*

⁴Mõistus ei tunne; ta taipab oma puudust ja kutsub läbi *tunnetustungi* esile vajadusetunde. Sellega on samamoodi nagu moraaltundega, mis ei tekita moraalseadust, kuna see sünnib täielikult mõistusest; vaid seda põhjustatakse ja kutsutakse esile moraalseaduse, seega mõistuse kaudu, sest ergas ja siiski vaba tahe tarvitseb määratud aluseid.

setaibust [Vernunftfeinsicht], või, nagu näib seda võtvat *Resultaatide* autor, otsustusena, mis lähtub *mõistusinspiratsioonist* [Vernunfteingebung]: nii saab vajalikuks anda sellele otsustamise allikale teine nimetus ning ükski pole kohasem kui **mõistus** oma. Iga usk, isegi ajalooline, peab küllap olema *ratsionaalne* (kuna tõe viimane proovikivi on alati mõistus); ainult mõistususk on see, mis ei põhine mingitel teisel andmetel kui need, mis on kätke-
tud *puhtasse* mõistusesse. Igasugune usk on subjektiivselt küllaldane, objektiivselt aga *teadvustatult* ebaküllaldane tõeseks pidamine; seega vastandatakse see *teadmisele*. Teisalt, kui objektiivsetest, kuigi teadvustatult ebaküllaldastest alustest lähtuvalt peetakse midagi tõeseks, seega pelgalt *arvatakse*, siis nii saab see *arvamine* muutuda järkjärgulisel täiendamisel sedasama laadi alustega siiski lõpuks *teadmiseks*. Seevastu, kui need tõeseks pidamise alused pole oma laadilt üldse mitte objektiivselt kehtivad, ei saa usk mõistuse kasutamise kaudu ealeski teadmiseks muutuda. Ajalooline usk, nt mõne suurmehe surmasse, mille kohta annab teateid mõni kiri, *võib teadmiseks muutuda*, kui selle paikkonna valitsus tema matuse, testamendi jne välja kuulutab. Et seetõttu midagi ajalooliselt ainult tunnistuste põhjal tõeseks peetakse, s.t seda usutakse, näiteks et maailmas on olemas Rooma linn, ja siiski see, kes pole seal ealeski käinud, saab ütelda: *ma tean*, ja mitte pelgalt: *ma usun*, et Rooma eksisteerib, need sobivad päris hästi kokku. See-eest ei saa puhast *mõistus*u ku kõigi loomulike mõistus- ja kogemusandmete poolt mitte kunagi teadmiseks muuta, kuna tõeseks pidamise alus on siin pelgalt subjektiivne, nimelt mõistuse paratamatu vajadus (ja niikaua, kuni me inimesed oleme, jääb selleks alati) kõrgeima olendi olemasolu vaid *eeldada*, mitte tõestada. See mõistuse vajadus tema teda rahuldava *teoreetilise* kasutuse järele poleks midagi muud kui puhas *mõistushüpootees*, s.t arvamus, mis subjektiivsete aluste põhisel oleks tõeseks pidamise jaoks küllaldane: sest et *antud toimete seletamiseks* ei saa kunagi mingit teist kui seda alust oodata ja mõistus siiski tarvitseb mingit seletusalust. Seevastu *mõistus*usk, mis rajaneb vajadusel mõistust *praktilisel* eesmärgil kasutada, võiks olla nimetatud mõistuse *postulaadiks*: mitte et see oleks taipamine, mis rahuldaks kõiki loogilisi nõudeid tõsikindluse järele, vaid kuna see tõeseks pidamine (kui vaid inimesel kõik moraalselt korras on)

ei jää oma järgult teadmisest maha,⁵ kuigi on oma laadilt sellest täiesti erinev.

Puhas mõistususk on seega teeviit või kompass, mille abil spekulatiivne mõtleja oma mõistuserännakutel ülemeeleliste objektide väljal orienteerub; ent tavalise, aga siiski (moraalselt) terve mõistusega inimene saab oma tee ette ära märkida nii teoreetilises kui ka praktilises suhtes oma määratluse täiele eesmärgile vastavalt; ja see mõistususk on ka see, mis tuleb panna aluseks igale teisele usule, isegi igale ilmutusele.

Jumala *mõiste* ja isegi veendumus tema *olemasolus* saab ainult mõistuses leiduda, ainult sellest lähtuda, ega saa esmalt meisse tulla inspiratsioonist või kuis iganes suure autoriteedi edasiantud teatest. Kui saan osa seda laadi vahetust kaemusest, nagu seda loodus, niivõrd kui seda tunnen, mulle üldse anda ei saa: siis peab jumala mõiste olema siiski juhtnööriks sellele, kas see nähtumus ka kõige sellega kooskõlastub, mis ühele jumalusele on iseloomulikuna nõutav. Olgugi et ma üldse ei taipa, kuidas see võimalik oleks, et mingi nähtumus kasvõi kvaliteedigi poolest esitaks seda, mida alati annab vaid mõtelda, mitte kunagi aga kaeda: siis niipalju on vähemasti selge, selleks et teha vaid otsustus, kas see on jumal, mis mulle nähtub, mis avaldab mu tundele toimet seesmiselt või välimiselt, pean ma seda hoidma oma jumala-mõistusemõiste ligi ja selle järgi uurima, mitte seda, kas ta on sellele vastav, vaid pelgalt, kas ta mitte ei räägi sellele vastu. Samuti: kui ka kõiges selles, miskaudu ta mulle end vahetult paljastas, ei satutud selle pääle, mis sellele mõistele vastu rääkinuks: siis ei tõestaks siiski see nähtumus, kaemus, vahetu ilmutus või kuidas tahes sellist esitust nimetada, iialgi ühe olendi olemasolu, kelle mõiste (kui seda ei peaks ebakindlalt määratlema ja seetõttu allutatama kõikvõimaliku hulluse lisamisele) tarvitseb *lõpmatu* suuruse järgi eristamist kõigist loodud olenditest ja kelle mõiste-

⁵Usu *kindluse* juurde kuulub teadlikkus selle *muutmatusest*. Nüüd võin ma olla täiesti kindel, et mitte keegi ei saa lauset — *on olemas jumal* — ümber lükata; sest kust võtab ta selle taipamise? Seega pole lood mõistusuga nii nagu ajaloolisega, mille puhul on alati võimalik, et leiktakse üles tõendused vastupidiseks, ja kus peab endale alati alles hoidma võimaluse oma arvamust muuta, kui meie teadmised asjast peaksid avarduma.

le ei saa adekvaatselt vastata ükski kogemus ega kaemus, seega ei saa need ka mitte kunagi tõestada ühemõtteliselt sellise olendi olemasolu. Kõrgeima olendi olemasolus ei saa niisiis mitte kedagi *kõigepealt* veenda mingi kaemuse abil: mõistususk peab eelne- ma ning alles siis saaksid teatud nähtumused või avaldused olla igal juhtumil ajendiks uurimisele, kas meil seda, mis meile kõne- leb või end meile esitab, on kohane pidada jumaluseks ja nende leidude järgi seda usku kinnitada.

Kui niisiis vaidlustatakse mõistuse õigust *esimesena* kõnel- da küsimuste puhul, mis puudutavad ülemeelelisi objekte nagu jumala olemasolu ja tulevane maailm, siis on igasugusele unista- misele, ebausule, isegi ateistmitsemisele värv laialt lahti. Ja ome- ti paistab selles Jacobi ja Mendelssohni riius kõik rajanevat sel- lel ümberlökkamisel, õigupoolest ei tea ma, kas pelgalt *mõistus- taipamise* ja teadmise (arvatava spekulatsioonitugevuse abil) või koguni ka mõistususu ümberlökkamisel ja selle vastu ühe teise usu püstitamisel, mida võib teha igaüks oma äranägemist mööda. Seda viimast tuleks peaaegu järeldada, kui nähakse *spinotsistlik- ku* jumalamõistet üles seatavat ainsa mõistuse kõigi põhimõtetega kooskõlastuva⁶ ja siiski kõlbmatu mõistena. Sest kuigi mõistus-

⁶On vaevu mõistetav, kuidas mainitud õpetlased said leida *Puhta mõistuse kriitikast* toetust spinotsismile. *Kriitika* kärbib dogmatismil täielikult tiibu ülemeeleliste objektide tunnetamise osas, ja spinotsism on siinkohal nii dogmaatiline, et ta võistleb isegi matemaatikutega tões- tuse ranguses. *Kriitika* tõestab: puhaste arumõistete tabel peab sisalda- ma puhta mõtlemise kõiki materjale; spinotsism kõneleb mõtetest, mis ometi ise mõtlevad, ja seega aktsidentsist, mis ikkagi samas eksisteerib iseenda jaoks subjektina: mõiste, mida inimarus üldse ei leidu ja mida sellesse sisse viia ka ei anna. *Kriitika* näitab: isemõeldud olendi võima- likkuse väitmiseks ei piisa kaugeltki, et tema mõistes pole midagi vastu- olulist (olgu et vajaduse korral jääb siiski lubatuks sellist võimalikkust eeldada); spinotsism väidab aga, et taipab olendi võimatust, kelle idee koosneks ainult puhastest arumõistetest, millest on eraldatud meelelisu- se kõik tingimused ja kus seega mitte kunagi ei saa sattuda vastuolule, aga ta ei saa seda üle kõigi piiride minevat pretensiooni mitte mille- gagi toetada. Just seepärast viib spinotsism otse unistusse. Vastupidi, pole ühtki muud kindlat vahendit hävitada igasugune unistamine koos juurtega kui seesamune puhta mõistusevõime piiride määratlemine. — Samamoodi leiab üks teine õpetlane *Puhta mõistuse kriitikas* *skepsise*:

usuga sobib päris hästi kokku vaade, et spekulatiivne mõistus pole kunagi võimeline hoomama sellise olendi *võimalikkust*, nagu me jumalast peame mõtlema, ei saa see siiski kokku sobida mingi usu ega üldse millegi olemasolu tõeseks pidamisega, et mõistus saaks lausa objekti *võimatust* hoomata ja siiski teistest allikatest sellesama tegelikkust tunnetada.

Mehed, kel teil on vaimujõudu ja avar meel! Ma austan teie talenti ja armastan teie inимтunnet, armastan seda, kuidas te inimest tunnete! Aga kas olete ka hästi kaalunud, mida te teete ja kuhu oma rünnakutega mõistuse vastu tahate välja jõuda? Kahtlemata te tahate, et *vabadus mõtelda* piiramatult säiliks; sest ilma selleta saabuks teie geeniuse vabadele tiivasirutustele peatselt lõpp. Me tahame näha, mis sellest mõtlemisvabadusest loomulikult teel saaks, kui selline tegutsemisviis, millega teie alustate, võimust võtaks.

Vabadus mõtelda vastandub **esiteks** kodanikusunnile. Öeldakse küll: vabadust *kõnelda* või *kirjutada* saab meilt võtta kõrgem võim, ent vabadust *mõtelda* sugugi mitte. Ainult et kuipalju ja millise õigsusega me küll *mõtleksime*, kui me ei mõtleks ühtlasi seltsis koos teistega, kellele me oma mõtteid *avaldame* ja kes avaldavad meile omi! Küllap saab seega ütelda, et see väline võim, mis röövib inimestelt vabaduse oma mõtteid avalikult *jagada*, võtab neilt ka vabaduse *mõtelda*: ainsa väärtasja, mis meil veel üle jääb kõigi kodanikuelu raskuste juures ja mis veel ainsana aitaksid selle seisundi kõigi hädade vastu.

Teiseks võetakse vabadust mõtelda ka tähenduses, et sellele vastandub *süüdametunnistusesund*: kus kodanikud hakkavad välist võimu omamata teiste üle eestkostjaiks religiooni asjus ja argumenteerimise asemel teavad, kuidas vaimu [*Gemüt*] varase mõju-

olgugi et *Kriitika* lähtub just sellest, et panna midagi kindlat ja määratletut meie tunnetuse ulatuse suhtes *a priori* paika. Ühtlasi leiab ta kriitilistes uurimustes *dialektika*, kuigi nende eesmärgiks on lahendada ja alatiseks kõrvaldada vältimatu dialektika, millega igal pool dogmaatilistelt juhitud puhas mõistus end ise ohustab ja sisse mässib. Uusplatoonikud, kes end eklektikuteks nimetasid, kuna nad arvasid omaenese mõtteveidrusi kõikjal vanemate autorite juurest leidvat, kui olid säärased eelnevalt sinna sisse viinud, toimetasid just samamoodi; seega ses suhtes ei juhtu midagi uut päikese all.

tamise kaudu ära keelata igasugune mõistuse uurimine, kirjutades ette usuvormeleid, mida saadab suur hirm *omaenda usuvormeliste uurimise ohu* ees.

Kolmandaks tähendab vabadus mõtlemises ka mõistuse allutamist ainuüksi sellele seadusele, *mille ta endale ise annab*; ja tema vastand on mõistuse **seadusetu kasutamise** maksim (et see läbi, nagu usub geenius, näha kaugemale kui seaduste piirangu all). Selle tagajärjeks on loomulikult see, et kui mõistus ei tahta olla allutatud seadusele, mille ta endale ise annab, peab ta end painutama kellegi teise antud seaduse ikke alla — sest ilma mingigi seaduseta ei saa üldse miski, isegi mitte suurim mõtteus, oma mängu pikalt mängida. Seega on *väljakuulutatud* seadusetuse vältimatuks tagajärjeks mõtlemises (mõistuse piirangutest vabanemise tagajärjeks) see, et vabadus mõelda saab lõpuks kahjustatud ning mitte ebaõnne, vaid tõelise ülbuse pärast sõna otseses mõttes *maha mängitud*.

Asjade käik on umbes selline. Kõigepealt on *geenius* väga rahul oma söaka lennukusega, kuna ta on heitnud kõrvale juhtlõnga, mille järgi ta muidu tüüris mõistust. Ta võib peatselt ka teisi väeliste sõnumite ja suurte ootustega ning paistab, et on end nüüdsest upitanud troonile, mida aeglane, raskepärane mõistus kaunistaks nõnda kehvasti; kusjuures ta alati siiski kasutab sellesama mõistuse keelt. Tema maksimi, et mõistuse kõrgeim seadusandmine on kehtetu, nimetame meie, tavalised inimesed, **unistamiseks**; need lahke loomuse soosikud kutsuvad seda aga *valgustatuseks* [*Erleuchtung*]. Nende seas peab peatselt ikkagi tekkima keeleline virvarr, kusjuures nüüd, kuna vaid mõistus üksinda saab anda käsk, mis kehtivad kõigile, järgib igaüks oma inspiratsiooni; nii peavad lõpuks sündima sisemisest inspiratsioonist väliste tunnistuste kaudu kinnitust saanud faktid; traditsioonidest, mis algselt olid ise valitud, aja jooksul *pealesurutud* üriku, ühesõnaga, tulemuseks on mõistuse täielik alistamine faktidele, s.o **ebausk**, kuna see laseb viia end vähemasti *seaduse vormi* ja seeläbi rahu seisundisse.

Kuna inim mõistus püüdleb sellegipoolest alati vabaduse poole: nii peab ta, kui ükskord on ahelad purustanud, manduma oma pikalt harjumatu vabaduse esimeses kasutuses selle kuritarvituse ja oma võimekuse kõigist piirangutest sõltumatusena mõõdutuse

se usaldusse, veendumusse, et spekulatiivne mõistus ainuvalitseb ega aktsepteeri midagi, mida ei saa õigustada *objektiivsete* aluste ja dogmaatililise veendumusega, kõike ülejäänut aga julgelt eitab. Maksimi, et mõistus on sõltumatu *omaenese vajadusest* (loobumine mõistususest), on aga *uskmatust*: kuid mitte ajalooline uskmatust, sest viimast ei saa käsitada tahtlikuna, seega ka mitte vastutuvõimelisena (sest igaüks peab uskuma fakti, mis alati on osutunud küllaldaseks, samahästi kui matemaatilisse tõestusesse, tahab ta seda või mitte) — vaid *mõistususkmatust*, inimvaimu täbar seisund, mis võtab moraaliseadustelt kõigepealt ära kogu mõjujõu südamele, aja jooksul aga kogu nende autoriteedi ning kutsub esile mõtteviisi, mida nimetatakse **vabamõtlemiseks**, see on põhimõtte üldse mitte mingit kohust tunnistada. Siin sekkuvad nüüd mängu valitsejad, et kodanike asjad ei satuks suurimasse korratusse; ja kuna kõige kiirem ja siiski kõige jõulisem vahend on neile just kõige parem, siis tühistavad nad vabaduse mõtelda hoopiski ja allutavad selle sarnaselt teise kutsealadega riigimäärustele. Ja nii hävitab mõtlemise vabadus lõpuks iseennast, kui ta tahab isegi mõistuse seadustest sõltumatult toimida.

Inimsoo ja talle kõige pühama sõbrad! Tunnistage seda, mis teile hoolika ja ausa uurimise järel kõige uskumismäärsem paistab, olgu need siis faktid, olgu mõistusalused; ärge vaid vaidlustage mõistuse puhul seda, mis maa peal teeb temast kõige kõrgema hüve, nimelt eesõigust olla tõe⁷ viimane proovikivi! Vas-

⁷*Isemõtlemine* tähendab otsida tõe ülimat proovikivi isendas (s.o omaenese mõistuses); ja maksimum alati ise mõtelda on **valgustus**. Sellega pole kuigivõrd tegu, nagu kujutavad endale ette need, kes näevad valgustust *teadmistes*: kuna valgustus on pigem negatiivne põhimõtte oma tunnetusvõime kasutamises, ja sageli see, kes teadmiste poolest on üliväga rikas, on nende kasutamises kõige vähem valgustatud. Omaenese mõistust tarvitada — see ei tähenda midagi enamat, kui et kõige selle puhul, mida tuleb eeldada, küsida endalt ise: kas oleks võimalik alust, miks midagi eeldatakse, või ka reeglit, mis sellest eeldavast järeldub, mõistusekasutuse üleüldiseks põhimõtteks teha. Selle proovi saab igaüks endaga ise läbi viia; ning ta näeb ebausku ja unistamist peatselt kadumas, kui tal ka kaugeltki teadmisi pole kummagi ümberlukkamiseks objektiivsetel alustel. Sest ta tarvitab üksnes mõistuse *enesealalhoidmise* maksimumi. Asetada valgustus *üksiksobjektidesse* kasvatuse kaudu on niisiis küllaltki kerge; tuleb vaid varakult alustada, et

tasel juhul te, selle vabaduse jaoks ebaväärikana, kindlasti ta ka kaotate ja tõmbate selle õnnetuse pealegi veel ülejäänule, süütule osale kaela, kes küllap muidu oleks hea meelega kasutanud oma vabadust *seaduse kohaselt* ja seeläbi ka eesmärgi kohaselt kogu maailma suurimaks hüvanguks!

KANT JA SPINOTSISMIRIID

Eduard Parhomenko

1786. aastal kuukirjas *Berlinische Monatsschrift* ilmunud artikliga “Mida tähendab mõtlemises orienteeruda?” sekkus Immanuel Kant spinotsismiriidu. Spinotsismi- ehk panteismiriidu näol oli tegemist 18. sajandi lõpu ja 19. sajandi alguse saksa filosoofia ühe suurema vaidlusega, millega päädis valgustus ning mis mõjutas saksa idealismi (Fichte, Schelling, Hegel) kujunemiskäiku. Vastasseisu tulisusest annab märku Kanti emotsionaalsena mõjuv pöördumine artikli lõpus “inimsoo” ja selle “sõprade” poole, et igal juhul hoidutaks vaidlustamast mõistust kui “tõe viimast proovikivi”. Kanti jaoks oli siin mängus valgustuse saatus.

Alguse sai spinotsismiriid erakirjavahetusest Moses Mendelssohni, Friedrich Heinrich Jacobi ja neid vahendanud Elise Reimaruse vahel. Kõne all oli küsimus, kas Gotthold Ephraim Lessing, kes oli tolleks ajaks juba surnud (aastal 1781), on Spinoza filosoofia pooldaja. Mendelssohnil oli kavas kirjutada Lessingist, oma sõbrast, teda ülistav teos. Jacobi, saanud sellest plaanist teada, uuris Mendelssohnilt, kas ta ikka teab, et Lessing oli spinotsist. Spinozal oli 18. sajandil halb kuulsus, tema õpetust kahtlustati ateismis. Küsimus Lessingi spinotsismist jõuab avalikkuse ette, kui Mendelssohn tõttab kaitsma Lessingit publikatsioonidega, mis spinotsismisüüdistusi tõrjuvad, ja kui Jacobi avaldab oma kirjavahetuse Mendelssohniga Lessingi spinotsismi teemal raamatuna: *Spinoza õpetusest kirjades härra Moses Mendelssohnile* (Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, 1785). See vallandabki avaliku diskussiooni, mida tuntakse spinotsismi- ehk panteismiriidu (*Spinozismusstreit*, *Pantheismusstreit*) nime all. Kõnealuses artiklis Kant seda ega ka sellele järgnenud Jacobi kirjatöid ei nimeta. Küll aga toob ära Mendelssohni vastavad publikatsioonid: *Hommikutunnid ehk Loengud jumala olemasolust* (Morgenstunden, oder: Vorlesungen über das Daseyn Gottes, 1785) ning *Lessingi sõpradele: Üks*

noored pead selle refleksiooniga harjuksid. Üht *ajastut* aga valgustada on palju aega nõudev ja vaearikas; sest leidub palju väliseid takistusi, mis seda kasvatusviisi osalt keelavad, osalt raskendavad.

lisandus härra Jacobi kirjavahetusele Spinoza õpetuse teemal (An die Freunde Lessings: Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza, 1786). 1786. aasta jaanuari alguses Mendelssohn sureb. Eessõnas *Lessingi sõpradele* annab väljaandja mõista, et Jacobi kirjad Spinozast võisid Mendelssohni surmale kaasa aidata. Kant mainib veel ka Jacobi sõbra Thomas Wizenmanni anonüümselt ilmunud kirjatööd *Jacobi ja Mendelssohni filosoofia resultaadid; kriitiliselt uuritud ühe vabatahtliku poolt* (Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie; kritisch untersucht von einem Freywilligen, 1786), mis püüab kokkuvõtlikult ja selgelt esitada vastaspoitsioone, tugevdades Jacobi argumente ning kritiseerides Mendelssohni. Kantile on Wizenmann oluline allikas Jacobi käsitlemisel. Diskussiooni jõudes avalikkuse ette nihkus rõhk personaalselt Lessingi spinotsismi küsimuselt küsimusele spinotsismi kui niisuguse kohta.

Metafüüsikalistelt ja teoloogilistelt vaadetelt oli Mendelssohn valgustuslik ratsionalist ja deist. Ta pidas ka Lessingit deistikks, seepärast tundis ta Jacobi süüdistustest Lessingi aadressil, et too olla spinotsist ja panteist, ka ennast puudutatuna. Tõrjumaks Jacobi kriitikat, käis Mendelssohn välja väite, et kui Lessingi puhul isegi rääkida spinotsismist, siis on see mõõdukas ehk puhastunud (*geläuterte*) ega erine praktiliste järelduste osas deismist. Ühtlasi püüdis ta näidata (Jacobile vastupidi-selt), et Spinoza pole ateist.

Jacobi tõlgenduses oli Spinoza filosoofiline süsteem selle deduktiivsuses järjekindel ratsionalism ning jumalakäsitlus paradigmaatiliselt panteistlik: jumal ei eksisteeri väljaspool maailma, vaid on sellega identne. Jacobi keskne väide kõlab seejuures, et panteism on ateism ja spinotsism järjekindel ratsionalism. Viimase meetodiks on demonstratsioon ehk tõestamine tähenduses, et aru moodustab lõputuid järeldusahelaid, taandades ka jumala järeldusahela lüliks, niimoodi tühistades jumala transsendentsuse. Tõestamisele vastandab Jacobi tunde, seesmusliku ilmutuse kui igasuguse religiooni ja filosoofia päritolu: seletamine arupõhise järeldusliku vahenduslikkuse tähenduses tuleb kõrvalle heita ja sooritada radikaalne usuhüpe ehk *salto mortale* usku, mida tõelise vabaduse aktina pole võimalik põhjendada, tühistades seega mõistuse- ja arupärasuse. Jacobi arusaama kohaselt on igasugune filosoofia lõpuks spinotsistlik, millele alternatiiviks saab olla vaid "mittefilosoofia" (*Unphilosophie*).

Valgustuse ja kriitilise filosoofia pooldajad pöördusid Kanti poole, et ta võtaks sõna ja vaigistaks usuentusiastide möllu. Pealegi oli Jacobi oma spinotsismikriitikas korduvalt apelleerinud Kantile. Artiklis "Mida tähendab mõtlemises orienteeruda?" võtabki Kant valgustuse ja Mendelssohni kaitse alla Jacobi rünnakute eest, tõlgendades Mendelssohni väljakäidud orienteerumise mõtlemismetodina ümber vastavalt

oma valgustusemääratlusele: "Isemõtlemine tähendab otsida tõe ülimat proovikivi iseendas (s.o omaenese mõistuses); ja maksimum alati ise mõelda on valgustus." *Hommikutundides* tuleb orienteerumine Mendelssohnil kõne alla allegoorilise unenäona mõistusest kui pelgast vahekohtunikust tülis ühis- või tavameele (*sensus communis*) ja spekulatsioon (*contemplatio*) vahel. Seejuures kipub Mendelssohnil orienteerumine tähendama tavameelega ehk inimaru argikasutusega arvestamist ehk (siis selles tähenduses) mõistusvälisele orienteerumist, mis aga rikub isemõtlemise põhimõtet. Valgustuslikust isemõtlemisest on kantud Kanti käsitlus mõistusust kui usust, mis põhineb ainult "mõistuse vajadusel". Mõistusel on subjektiivne õigus "midagi oletada ja eeldada, mille teadmist ta ei saa eeldada objektiivsete aluste kaudu, ning järelikult mõtlemises, mõõtmatus ja pimedada ööga täidetud üleemeelisuse ruumis ainult mõistuse enese vajaduse abil *orienteeruda*". Tegemist on loogilise, mitte psühholoogilise vajadusega. Kant on siin sõnastanud uue usumõiste, mis ratsionaalselt põhjatatuna ei astu üle inimtunnetuse piirist.

*

Õhtumaa ühe tähtsama filosoofi IMMANUEL KANTI (22. IV 1724 Königsberg – 12. II 1804 Königsberg) sünnist möödub tänavu 300 aastat, mida tähistatakse laialdaselt üle kogu maailma. Käesoleva erinumbri annab *Akadeemia* oma väikese panuse Kanti filosoofia tutvustamisse, eeskätt mõeldes muidugi eestikeelsetele lugejatele ja filosoofiasõpradele. Kanti tekstidest on varem *Akadeemias* ilmunud "Kostmine küsimusele: Mis on valgustus?" (1990, nr 4, lk 801–810; tlk Eduard Parhomenko), "Idee üleüldisest ajaloost maailmakodanlikus sihis" (1998, nr 3, lk 527–546; tlk Andrus Tool), "Uurimus loomuliku teoloogia ja moraali printsiipide selgusest: Vastuseks küsimusele, mille esitas Berliini Kuninglik Teaduste Akadeemia aastaks 1763" ja "Transtsendentaalne meetodiõpetus: (Katkend)" (2001, nr 4, lk 691–735; tlk Piret Kuusk), "Arvatavast õigusest inimarmastusest lähtudes valetada" ja "Valest" (2004, nr 12, lk 2682–2695; tlk Eduard Parhomenko) ning "Praktilise mõistuse kriitika: Lõpetus" (2011, nr 5, lk 844–848; tlk Eduard Parhomenko), mis kõik on tõlkijate poolt ka kommenteeritud ja/või varustatud järelsõnaga. Kanti kohta on *Akadeemias* varem ilmunud järgmised tekstid: Eva Piirimäe, "Immanuel Kant ja ajaloodilemma" (1998, nr 3, lk 547–572); Jüri Lipping, "Uus kostmine vanale küsimusele: Kant ja *Aufklärung* Foucault' vaatepunktist" (1999, nr 4, lk 688–710); Piret Kuusk, "Loogika ja kaemus Kanti matemaatikafilosoofias" (2001, nr 4, lk 736–743); Leonid Stolovitš, "Tartu Kantiana saatusest" (2012, nr 7, lk 1179–1202; tlk Toomas Kall). *Toim.*

“OLEN JULGUSTATUD NII TEIE
HEADUSEST KUI KA INIMESE
SÜDAME TÄPSEST
TUNDMISEST”

Maria von Herberti ja Immanuel
Kanti kirjavahetus

Tõlkinud Eduard Parhomenko

MARIA VON HERBERTI KIRI IMMANUEL KANTILE
1791. AASTA AUGUSTIST

Suur Kant.

Sinu poole hüüan ma nagu usklik oma jumala poole, palun abi, troosti, või arvamust surma kohta, mulle piisas sinu toodud põhjendustest sinu teostes tulevaseks olemiseks, seepärast otsin ka pelgupaika sinu juurest, ainult et seesinase elu jaoks ei leidnud ma midagi, mitte kui midagi, mis oleks saanud asendada mu kaotsiläinud hüvet, sest ma armastasin üht objekti, mis minu nägemuses sisaldas eneses kõike, nii et ainult tema jaoks elasingi, tema oli vastandiks kõigele ülejäänule, sest kõik muu paistis mulle tühi-

Immanuel Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band XI. Zweite Abteilung: Briefwechsel. Zweiter Band. Berlin—Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1922, S. 273–274, 331–334, 400–403, 484–486.

tähi ja kõik inimesed olid minu jaoks, nagu ka tegelikult, kui siustu lora, nüüd olen ma seda objekti solvanud pikaajalise valega, mille nüüd paljastasin talle, siiski ei sisaldanud see mitte midagi kahjulikku minu karakteri kohta, sest ma pole pidanud ühtki pattu oma elus maha vaikima, ent sellest valest üksinda oli talle küllalt ja tema armastus kadus, ta on aus mees, seepärast ei keeldu ta sõprusest ega truudusest mulle, ent seda sügavat tunnet, mis iseenesest juhtis meid teineteise poole, pole enam, oo, mu süda lõhkeb tuhandeks killuks, kui ma poleks teilt nii palju lugenud, siis kindlasti juba oleksin oma elu vägivaldselt lõpetanud, nii aga hoiab mind tagasi järelalus, mille tegema pidin teie teooriast, et ma ei pea mitte surema oma piinava elu tõttu, vaid elama ma peaksin oma olemasolu pärast, nüüd pange end minu olukorda ja troostige või mõistke mind hukka, "Kommene metafüüsikat"¹ olen ma lugenud ühes kategoorilise imperatiiviga, ei aita mind mitte, mu mõistus jätab mind maha seal, kus seda kõige rohkem vajan, vastust, anun sind, või ei suuda sa ise oma sõnasutatud imperatiivi järgi toimida.

Minu aadress on Maria Herbert Kärntenis Klagenfurti ligi [ära anda] tinavalge vabrikusse, kui soovite pigem Reinholdile [saata], sest post käib siiski seal [kindlamini?].

IMMANUEL KANTI KIRI MARIA VON HERBERTILE
1792. AASTA KEVADEST
(mustand)

Teie afekte täis kiri — sündinud südamest, mis peab olema voo-
ruse ja korralikkuse jaoks loodud, sest süda on nii vastuvõtlik
õpetusele neist, sellega ei kaasne midagi lipitsevat — haarab mind
kaasa sinnamaani, kus te nimelt nõuate minult, et asetaksin end
teie olukorda ja niiviisi teie jaoks mõtleksin järele puhtmoraalse
ja vaid seeläbi põhjaliku rahustamisvahendi üle. Teie suhe armas-

¹Tõenäoliselt peab Maria von Herbert siin silmas Immanuel Kanti teost *Alusepanek kommene metafüüsikale*, mis ilmus 1785. aastal. *Siin ja edaspidi tõlkija märkused.*



MARIA VON HERBERT

tatud objektiga, kelle mõtteviis peab samahästi ehe ja lugupidav olema vooruse ja selle vaimu, aususe suhtes, on küll mulle tundmata, kas see võib olla abieluline või pelgalt sõpruslik suhe. Seda viimast pean ma teie kirjast tulenevalt tõenäolisemaks; ainult et siin pole selle osas, mis Teis rahutust tekitab, märkimisväärset vahet; sest armastus, olgu siis abielumehe või siis sõbra vastu, eeldab samasugust vastastikust austust nende mõlema karakteri vastu, ilma milleta on see vaid väga heitlik meelepeett.

Säärane armastus, mis ainuüksi ongi voorus (teine aga pelgalt pime kalduvus), tahab end täielikult avaldada, ning teiselt oodatakse samuti samasugust südameavaldamist, mida ei nõrgestaks umbusklik tagasihoitus. Nii see olema peaks ja seda nõuab sõpruse ideaal. Ent inimesel on ebaausus küljes, millega see puhtsüdamlikkus kord rohkem, kord vähem piiratud on. Selle kohta, mis vastastikust südamepuistamist takistab, salaja umbusaldama ja end tagasi hoidma paneb ning põhjustab, et isegi oma kõige lähedasemas suhtluses oma usaldatuga siiski tuleb oma mõtete ühes osas jääda ikkagi veel alati üksi ja iseendasse suletuks, juba muistsed on toonud kuuldele kaebuse: mu kallid sõbrad, mingit sõpra pole olemas! Ja ometi soovitakse sõprust kui kõige sulnimat, mida inimelu alati võiks sisaldada, õilsate hingede poolt igatsusega. Vaid siiruses saab see aset leida.

Sellest tagasihoitusest, siiski kui siiruse puudumisest — nagu paistab, siirust ei tohi selle täies mõõdus inimloomuselt eeldada (sest igaüks, kui on end paljastanud täielikult, hakkab muretsema, et teised teda hindavad madalalt) — on ju veel vägagi erinev otsekohesuse puudumine kui ebaausus meie mõtete tegelikus edastamises. Tagasihoidlikkus kuulub meie loomuse piirangutesse ega õigupoolest veel r i k u seda karakterit, vaid on kõigest see halb, mis takistab kõike seda head, mis oleks võimalik sellest karakterist kätte saada. Ebaausus on aga mõtteviisi korruptsioon ja positiivne kurjus. Mida aga aus, ent end tagasihoidev (mitte siiras) ütleb, on kõik küll tõsi, ent ta ei ütle täit tõde. Ebaaus seevastu ütleb midagi, millest kui varest ta ise teadlik on. Seda viimast liiki ütlemist nimetatakse voorusõpetuses v a l e t a m i s e k s. See võiks olla ka täiesti k a h j u t u, ent seepärast pole see siiski veel süütu; vastupidi, see on selle kohuse raske rikkumine, mis meil

iseenda ees on, ja nimelt sellise, mille eest pole mingit pääsu, sest sellest üleastumine alandab inimsuse väärikust me oma isikus, ja ründab seda mõtteviisi selle juurtes, sest pettus teeb kõik kaheldavaks ja kahtlaseks ning võtab kogu usalduse isegi vooruselt, kui seda tuleb selle välimuse järgi hinnata.

Te küllap näete, et kui olete pöördunud arsti poole nõu saama, siis olete sattunud ühe säärase peale, kes nähtavasti mingi meelitaja pole, kes meelitustega ei toida, ja kui Te soovisite vahendajat enda ja oma südamesõbra vahele, siis minu viis seada jalu le hea käitumine pole üldse mitte sobilik õrnemale soole, kostes südamesõbra eest ning andes talle kätte põhjused, mis tema kui vooruste austaja poolt on ja mis teda õigustavad selles, et oma sümpaatias Teie vastu oli tema austus kõikuma lõõnud.

Mis esimesse ootusesse puutub, siis pean kõigepealt soovitamata end kontrollida, et kas need kibedad laited, mida Te endale teete valetamise pärast ja mis polnud pealegi välja mõeldud selleks, et varjata mõnd sooritatud pattu, kas pole need mitte etteheide pelga ebaarukuse või siis sisemine süüdistus ebakõlbelisuse pärast, mis võib peituda vales eneses. Esimesel juhul Te heidate endale ette valetamise paljastamise puhtsüdamlikkust vaid, niiis Te kahetsete seekord, et olete oma kohust täitnud; (sest nii see kahtlemata on, kui kedagi hoitakse kavatsuslikult, olgugi et temale kahjutus eksituses ning on mõnda aega hoidutud teda sellest taas välja tõmbamast); ja miks Te kahetsete seda ülestunnistust? Kuna küllap Teile on seeläbi sündinud oluline kahju: oma sõbra usalduse kaotamine. Selles kahetsuses pole oma motiivide poolest midagi moraalset, sest kahetsuse põhjuseks pole mitte teadlikkus teost, vaid selle tagajärjed. On see laitus, mis Teid vaevab, aga säärane, mis tõesti Teie käitumise ainuüksi kõlbelsel hindamisel rajaneb, siis see oleks üks halb moraalne arst, kes Teile nõu annaks, sest juhtunut siiski enam ei saa olematuks teha; see laitus oma sisimast kõrvaldada ja ainult pingutada täiest hingest, et olla edaspidi täpipealt aus, — sest südametunnistus peab kõik üleastumised säilitamiseks kindlasti fikseerima nagu kohtunik, kes ei kõrvalda akte rikkumiste tõttu, mille kohta on kohtuotsus juba langetatud, vaid hoiab need alles arhiivis, et langetada uue kaebuse ilmnemisel sarnaste või ka teiste rikkumiste puhul

otsus vastavalt õiglusele veelgi rangemalt. Aga selle kahetsuse üle mõtteid haududa ja pärast seda, kui teine mõtteviis on juba omaks võetud, muuta end jätkuvate etteheidetega varasema pärast, mida enam parandada ei saa, elu jaoks kasutuks, oleks (eeldusel, et olakse kindel oma paranemises) fantastiline arvamine tunnustust väärivast enesepiinamisest, mida ei tohi — nagu mõningaid väidetavaid religioonivahendeid, mis peavad seisnema soosingu saavutamises kõrgematelt jõududelt ilma tarviduseta parem inimene olla — üldse arvata moraalse kohustatuse hulka.

Kui nüüd säärane muutus mõtteviisis on teie armastatud sõbrale ilmseks saanud — nii nagu on aususel oma äravahetamatu keel —, nii on vaja vaid aega selleks, et samm-sammult kustutada jäljed sõbra sellest õigustatud, lausa voorusmõistetele rajatud tahtmatusest ning muuta külmus veel kindlamalt põhistatud sümpaatiaks. Kui see viimane aga ei õnnestu, siis oli tema sümpaatia varasem soojus ka rohkem füüsiline kui moraalne ja kadunuks oma püsitu loomuse tõttu aja jooksul ka iseenesest; säärane ebaõnn, mis meid elus mitmeti tabab ja mille juures tuleb säilitada rahu, sest sümpaatia väärtus üldse, niivõrd kui see seisneb selles, mida head saame nautida inimestelt, on üldse liiga kõrgele tõstetud, kuivõrd seda aga hinnatakse selle järgi, mida me ise head teha suudame, on see väärt kõige kõrgemat austust ja hoolt, et seda hoida ja rõõmsalt headel eesmärkidel kasutada.

Siit leiate, mu armas sõbranna, nagu seda jutlustes teha tavatsetakse, õpetuse, karistuse ja tröösti — esimese juures palun teil viibida veidi pikemalt kui viimase juures, sest siis, kui see on oma mõju avaldanud, leitakse kindlasti iseenesest ka see viimane, kaotsiläinud rahulolu eluga.

MARIA VON HERBERTI KIRI IMMANUEL KANTILE
1793. AASTA JAANUARIST

Armas auväärne härra.

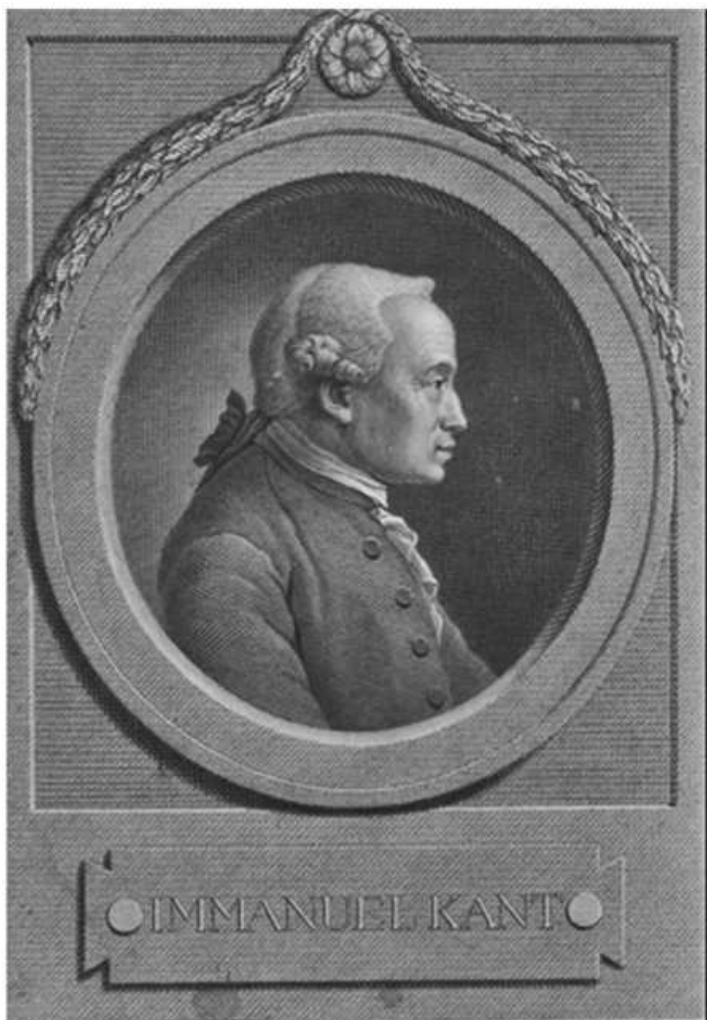
Põhjus, miks ma nõnda pikalt viivitasin teile midagi teatamast sellest rõõmust, mida teie kiri mulle valmistas, on see, et teie aega

liiga väärtuslikuks pean, söandades teilt seda veidi näpata vaid siis, kui see aeg saab olla mitte üksnes minu lõbustamise, vaid ühtlasi ka minu südamele kergenduse toomise teenistuses, mida Teie juba korra mulle võimaldasite, kui otsisin oma hinge suurimas tundetulvas teie juurest abi, te jagasite mulle sedasama minu sisimale sedavõrd sobivalt, kuna olen julgustatud nii Teie headusest kui ka inimese südame täpsest tundmisest, ei häbene ma oma hinge edasist teekonda Teile kirjeldamast. Vale, mille pärast tulin Teile kurtma, polnud minu pahe varjamine, vaid ainult, pidades tookord tekkinud sõprust (veel armastusse rüütatut) silmas, mahavaikimise eksitus, et ma oma sõbrale aga nõnda hilja, ja siiski paljastasin, selle põhjuseks oli minu kirge ettenähtavalt haavavate tagajärgede võitlus sõpruse aususe teadvustamisega, lõpuks kogusin nii palju jõudu, ning paljastusega langes kivi mu südamele, tema armastuse hinnaga, siis sain seda endale ise lubatud rõõmust nii vähe rahu, kui pärast seda oli mu süda lõhki rebitud haavadest, ja mul on selline piin, mida ei soovi ma ühelegi inimesele, isegi ka mitte sellele, kes kurja teeks kellelegi.

Vahepeal jäi mu sõber endale kindlaks, nagu te oma kirjas mulle ennustasite, siiski korvas ta mulle selle järgnevalt mitmekordselt südamliku sõprusega, mis teda ennast õnnelikuks tegi, mind aga ei rahulda siiski, sest see valmistab heameelt, ent kasu pole, mida mu selge pilk mulle nüüd alati ette heidab ja paneb mind seejuures tundma tühjust, mis laiub väljaspool mind, nii et ma peaaegu üleliigne olen iseendale. Ees pole midagi ahvatlevat, samuti ei saa kõigi mu soovide täitumine pakkuda rahuldust ega paista ükski asi seda vaeva väärt, et seda teha, ja seda kõike mitte rahulolematusest, vaid lähtuvalt kaalutlusest, kuidas millegi heaga saab kaasneda ebaausus, üldse tahaksin ma saada nüüd rohkendada tegusid ning vähendada ebaotstarbekat, millest viimasega maailm paistab olevat ainuüksi hõivatud, sest mul on, justkui tunneksin ma tungi reaalseks tegevuseks, et selles vaid lämbuda, kui ma ka pole takistatud asjaolust, et mul terve päev midagi teha pole, nii piinab mind igavus, teeb mulle elu väljakannatamatuks, olgugi et nii ma tahaksin elada tuhat aastat, kui ette kujutada saaksin, et ma Jumalale selles ka meelepärane olen. Ärge pidage seda mu ülbuseks, kui ütlen Teile, et moraalsuse ülesanded on minu

jaoks liiga vähesed, sest ma tahaksin suurima innuga veel kord nii paljut kogeda, nii saavutab moraalsus oma autoriteedi vaid läbi erutatud meelelisuse, mille pärssimine ei maksa mulle peaaegu et mingit pingutust, seepärast paistab ka mulle, et kellele kohusekask kord juba selgeks on saanud, sellel pole enam vabadust sellest üle astuda — ma peaksin oma meelelist tunnet ise haavama, kui kohusevastaselt tegutsema peaksin, see tundub mulle nõnda instinktiivsena, sest kindlasti pole mul vähimatki teenet olla moraalne. Sama vähe, usun ma, saab neid inimesi pidada vastutusvõimeliseks, kes kogu oma elus ei jõua tõelise eneseteadvuseni, pidevalt omaenese meelelisusest ehmatatud, ei suuda nad ka kunagi põhjendada, miks nad midagi teevad või tegemata jätavad, ja kui moraalsus poleks loomusele kõige kasulikum, küllap sooritaksid siis moraalsusele veel rohkem vasturünnakuid.

Oma troosti kujutan ma endale sageli ette, sest moraalsuse teostamine on tugevalt seotud meelelisusega, seepärast saab see kõlvata vaid seesinasele maailmale, ja seega oleks mul siiski lootust pärast seda elu veel kord elada enam mitte nii tühja vegeteerivat, nii väikeste moraaliülesannetega elu, kogemus küllap tahab minu jaoks seda tuju mu siinolemise suhtes parandada sellega, et on varavõitu oma elukulgu veel lõpetada, ja kõik nii heameelega elavad, et mitte niisiis teha nõnda haruldast erandit reeglist, tahan esitada selle oma kõrvalekalde ühe kauge põhjuse, oma pidevalt muserdatud tervise, juba seitsaadik kui kirjutasin esimest korda, polnud mul enam tervist ollagi, mis muidu võimaldab meelte joovastust, mida mõistus ei saa hankida ja mis mul seega puudub. Mida muidu veel saaksin kogeda, ei huvita mind jällegi, sest kõiki maailma teadmisi ja teadusi ei tudeeri ma mitte, sest ma ei tunne endas geeniust, et neid avardada, ja ainuüksi enda jaoks pole mul vähimatki vajadust teada; see, mis ei puutu kategoorilise imperatiivi ja minu transtsendentaalsesse teadvusesse, on kõik ükstapuha mulle. Nende mõtetega olen ma ka ammu juba päris otsas. Kui kokku võtta, küllap kindlasti võite märgata minus seda soovi, seda ainsat, mis mul on, nimelt seda elu elada nii, olen selles täiesti veendunud, ja kui see paremaks ega halvemaks ei muutu, seda lühendada; kui te kaalute, et olen veel noor ja mul pole ühelgi päeval muud huvi, kui et see mu lõpu mulle lähema-



JOHANN FRIEDRICH BAUSE (1738–1814)
VASEGRAVÜÜR IMMANUEL KANTIST (1791)
HANS VEIT FRIEDRICH SCHNORR VON CAROLSFELDI
(1764–1841) JOONISTUSE (1789) JÄRGI

Allikas: Wikimedia Commons

le toob, nii saate ka ära hinnata, missugune heategija Te minule saaksite olla ja kui väga Te selleks saate seeläbi, kui ma seda küsimust, mida üksikasjaliselt uurida tuleb, teile esitada tohin, sest minu moraalsusemõiste vaikib siin, kus muidu see kõneleb kõige üle kõige otsustavamal moel. Ei suuda te aga seda minu otsitud negatiivset hüve anda, apelleerin ma Teie heatahtlikkuse tundele, anda mulle kätte midagi, millega saaksin selle talumatu tühjuse oma hingest kõrvaldada, kui ma siis looduse kõlbulikuks liikmeks saan ja minu tervis mulle lubab, on mul tahtmine lähiaastail ette võtta reis Königsbergi, teie poolt läbi astuda, milleks palun juba ette Teilt luba, kus räägite mulle oma loo, sest tahan teada, kuhu Teid on Teie filosoofia välja viinud ja kas poleks see olnud vaeva väärt, endale naine võtta või siis kellelegi täiest südamest pühenduda, veel sigitada oma võrdpilt, sain Teie graafilise portree Bauselt Leipzgis, avastasin selles küll kõlbelise rahu sügavuse, aga mitte "Puhta mõistuse kriitika" meeleteravuse. Ennekõike siiski pole ma ka rahul, et ma ei saa Teile otse näkku vaadata — arvake ära mu ainus meeleline soov, täitke see, kui see Teile liiga ebamugav pole, ärge saage pahaseks, kui ma esiti kõige pakilise-ma palvega lähenen, mis saab minu pudrukeeles Teile vaid liiga tüütav olla, siiski näib mulle hädavajalik olevat Teile meelde tule-tada, et kui saaksite mulle suure teene osutada ning näeksite vaeva vastusega, seda koostades nii, et see käiks ainult üksikasja, mit-te üldise kohta, mida olen Teie teostest oma sõbraga seoses juba õnnelikult mõistnud ja temaga koos tundnud, kes kindlasti meel-diks Teile, sest tema karakter on s i r a s, süda hea ja tema aru sügav, seejuures piisavalt õnnelik, et sobida siia maailma, ka on ta iseseisev ja tugev piisavalt, et vältida kõike, nii söandan ma ka teda endast lahti rebida. Hoidke oma tervist, Teist võib veel maa-ilmale palju kasu tõusta, kui Jumal oleksin ja kui saaksin Teile tasuda selle eest, mida meie heaks olete teinud. Austades süga-vaima lugupidamise, ka siirusega

Maria Herbert.

MARIA VON HERBERTI KIRI IMMANUEL KANTILE
1794. AASTA VEEBRUARIST

Kõrgelt austatud ja sügavalt armastatud mees!

Ärge pange mulle pahaks ja valmistage mulle rõõmu oma tava-
pärase heatahtlikkusega, et võiksin veel kord kirjutada Teile, sest
seejuures tunnen ülimat naudingut sügavaimast austusest ja arm-
mastusest Teie, inimkonda ülendava isiku vastu, ja et need on
meid õnnelikuks tegevad tunded, ei pea ma Teile alles tõestama,
siis kui Teil oli õnne leida üles meie jaoks kõige puhtam ja pü-
ham tunne ning see ka alatiseks päästa religioossete moonutuste
eest. Ma ei saa jätta Teid tänamata iseäranis teose eest "Religioon
ainuüksi mõistuse piires"² südamlikumail moel kõigi nende ni-
mel, kes on end rebinud lahti pimeduse nii mitmekordselt pu-
nutud köidikutest. Ärge jätke meid ilma oma targast juhatast, sest
nii kaua kui leiate, et meil võib millestki veel puudu olla, sest
mitte meie himude rahuldamine, vaid ainult Teie kaugelenägelik-
kus saab hinnata, mis on meile tarvilik edaspidi. Ma tundsin end
"Puhta mõistuse kriitika" poolt juba täiesti parandatuna ja siis-
ki leidsin Teie järgmiste kirjatööde puhul, et neist ükski polnud
üleliigne; meelsasti tahtnuks ma anda looduse kulgemisele käsu
peatumiseks, et vaid kindel olla, et Te saate viia lõpule, millega
olite meie jaoks alustanud, ja meelsasti oleksin ma oma tuleva-
sed elupäevad sidunud Teie omadega, et Prantsuse revolutsiooni
lõppemisel teada Teid veel seesinases ilmas olevana.

Mul oli rõõm näha Erhardi³ ennast, kes ütles mulle, et Te mi-
nu järele pärisite, millest järeldasin, et olite mu kirja kätte saanud
1793. aasta alul, ja kuna ma polnud saanud vastust, sest ilmselt Te
mõistsite paremini kui mina, et mulle on Teie teoste poolt juba tee
rajatud ise seepeale tulla. Kuna ma eeldasin, et Teid huvitab iga

²Immanuel Kanti teos *Die Religion innerhalb der Grenzen der blo-
ssen Vernunft* (1793).

³Johann Benjamin Erhard (1766–1827), Saksa filosoof ja arst, filo-
soofiliselt Kantist mõjutatud, peateos *Rahva õigusest revolutsioonile*
(Ueber das Recht des Volks zu einer Revolution; 1795). Ta oli Maria
von Herberti venna lähedane sõber.

inimese käekäik, kes Teie juhatusele nõnda palju võlgneb nagu mina, siis tahan üritada Teile teada anda oma meeleolu ja meelsuse edasistest arengutest. Olen pikalt end piinanud ega ole suutnud paljust aru saada, sest segasin Jumala korralduse juhuslikkusega kokku ega rahuldunud pelgalt olemasolu-tundega; nüüd Te näete kohe, kuidas minul läks, kuna liiga paljut haarata püüdsin, siis vaatasin vastalisi juhtumeid elus kui Jumalalt mulle saadetuid ja hakkasin neile vastu kui ebaõiglusele, sest mu teadvus mõistis mind vabaks süüst, või siis ei kujutanud ma seda tema poolt korraldatuna ja mu tunne tema jaoks oli sel teel samal ajal kaotsi läinud. Lõpuks antinoomiad, mis on mu pikaajalise tervenemise peapõhjuseks, oleks sama kergelt võinud mind ahvatleda tagasivõtmatuks teoks, nii kaua ekslesin sellega ringi, sest ma polnud võimeline selle üle otsustama, kuni siis hoopis teiselt poolt tärkas minus moraalne tunne, mis pidas kindlalt vastu antinoomiate kõrval, ja ma tundsin sellest ajast saati, et olen üle saanud ja mu hing on terve. Ometigi pole mul olnud puudust vaevalistest eluraskustest, mis mu toonast tundeseisundit küllaga proovile panid, nii et lõpuks on hinges raske töö järel häirimatu rahu.

Samuti mõistsin ma endale järgnevalt seletada surmasoovi, mis mulle tollal iseenda loomuvastase tagakiusamisena paistis ja lausa himustas mu hävingut, ka rõõm sõprusest, mille poole mu süda on siiski alati selgelt tuksunud, ei kaitsnud mind selle eest; ka seda vaatlesin ma kui teenimatut seisundit, millega ma ei tahtnud koormata ühtki teist olevust, sest võttes arvesse, et ma olen lõplik, polnud mulle sõprusest kunagi rõõmu, milline see rõõm ka olla ei võinuks, et asendada elamist ilma sihita; nüüd aga on jäänud mu soov ja muutunud on mu vaade; ma mõtlen, et iga-
le puhtale inimesele, egoistlikus suhtes iseendaga, on surm kõige meeleepärasem, vaid moraalsust ja sõprust arvesse võttes saab ta, suurima mõnuga soovides surra, soovida elu, ja seda üritada säilitada kõigil juhtudel. Meelsasti tahaksin Teile veel nii paljut ütelda, kui mind ei hakkaks vaevama südametunnistus, et röövin Teile aega. Mu plaan on veel ikka, kord Teid oma sõbra saatel (kellest nüüd kahjuks võib-olla rohkem kui aasta saan eemal olema, ja juba kaua olen) külastada, vahepeal ei saa ma Teid kuidagi teisi meeles pidada kui kõige soojema tänu, armastuse ja austuse

tundega, kaitsku Teid taevas kõige halva eest, et kaua maa peal elaksite! Teie, täiest südamest

truu Maria Herbert.

Paruness MARIA REGINA VON HERBERT (1769–1803) oli Klagenfurti tinavalgevabriku asutaja tütar. Ta kuulus Klagenfurti ja selle ümbruskonna valgustusmeelsesesse ringi, mis oli koondunud tema venna, vabahärra Franz Paul von Herberti ümber, muu hulgas oldi põhjalikult tuttav ka Kanti filosoofiaga. Ajalukku on Maria von Herbert jäänud põhiliselt oma kolme kirjaga Immanuel Kantile, millest vastuse sai vaid esimesele. Saksakeelses originaalis on Maria kirjad rikkalike ortograafiavigadega, nagu oli tolle aja naistele üldse omane, siinne tõlge on silutunud. Kirjades mainitud sõber on Ignaz von Dreer zu Thurnhub (1762–1842), kes pöördus Mariast ära pärast seda, kui naine oli talle rääkinud oma ühest varasemast suhtest. Elule seejärel eesmärki otsides kirjutaski Maria esimese kirja Kantile, lootes temalt nõu ja abi. 23. mail 1803 sooritas Maria von Herbert enesetapu, tema surnukeha jäi leidmata. Oma elu lõpetas ise ka Maria vend Franz Paul von Herbert (1759–1811). Nende töösturist isal oli aga kokku vähemalt 32 last.

AHV

Üks valmike

Johann Heinrich Zöllner

Tõlkinud Eduard Parhomenko

Üks ahv pani seedrisalu
kord põlema öösel
ja rõõmustas siis hullupööra
kui leidis, et nii valge on.
"Tulge, vennad, näete, mida suudan
mina, — ma öö päevaks muudan!"

Vennad tulid suured väiksed
imetlesid hiilgust,
ja karjuma kõik panid:
Elagu vennas Hans!
"Hans-ahv on kuulsust väärt,
Ta valgustand¹ on ümbruskonna."

**Der Affe: Ein Fabelchen. — *Berlinische Monatsschrift*.
Hrsg. von F. Gedike und J. H. Biester, 1784, Bd. 2, November, S. 480,
ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_004/508/LOG_0068.**

¹Sks k *aufklären* — valgustama, selgitama, klaarima, täielikult selgeks tegema, läbi uurima; sks k *Aufklärung* — valgustus (ajastu, hoiaku tähenduses). *Aufklärung*’i mõiste on tihedalt seotud valguse metafoorikaga: seal, kus valitseb pimedus, peab saama valgus, mis ei vaheldu, nagu vahelduvad öö(pimedus) ja päev(avalgus), vaid pidevalt suureneb,

AHVI VALGUSTUSEST

Kui otsida Immanuel Kanti kuulsa artikli “Kostmine küsimusele: Mis on valgustus?” originaalväljaannet, siis leiab netist allalaadimiseks digi-koopia kuukirja *Berlinische Monatsschrift* originaalköitest, kus on koos 1784. aasta numbrid juulist kuni detsembrini. Detsembri esimese artiklina ilmiski seal Kanti käsitus valgustusest,² millele eelneval leheküljel, mis on ühtlasi novembrinumbri viimane, on trükitud luuletus ahvist. Kas juhus või mitte, kuid niiviisi see ahv justkui juhataks sisse Kanti kirjatöö, ja see asjaolu, mõjudes humoorikana, tekitab mõtteid ja on kõnekas 18. sajandi lõpupoole valgustuse üle toimunud väitluste seisukohast.

Luuletuse alla on trükitud Z-täht. Seetõttu on arvatud, et ahvluuletuse autoriks võib olla Johann Heinrich Zöllner³ (1753–1804), Berliini Nikolai kiriku praost, vabamüürlane ja kuukirja *Berlinische Monatsschrift* ümber koondunud valgustuse sõprade ühenduse Berliini Kolmapäevaseelts (Berliner Mittwochsgesellschaft) aktiivne liige. Kant hoidis end selle seltskonna tegemistega kursis, lasi saata endale kuukirja numbreid ja avaldas seal ka oma kirjatöid.

Kõnealuse diskussiooni vallandas populaarfilosoofi ja kuukirja ühe väljaandja Johann Erich Biesteri (1749–1816) artikkel “Ettepanek vaimulikke abielude sõlmimisel enam mitte appi võtta”,⁴ milles autor väl-

helendab üha tugevamalt, seejuures pimestamata. Säärane valgus seostub metafoorselt mõistusega (vaid mõistuse valgus ei pimesta), teadmiste ja hariduse lõputu edenemisega. Luuletuses mängitakse valguse metafoorikaga, tahtes hoiatada valgustuse vastuolulisuse, hävitusliku iseenese vastu pöördumise eest selle radikaalseimais vormides (vrd valgustuse dialektika). *Siin ja edaspidi tõlkija märkused.*

²Immanuel Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”. — *Berlinische Monatsschrift*, 1784, Bd. 2, December, S. 481–494; vt eesti k Immanuel Kant, “Kostmine küsimusele: Mis on valgustus?”. Tlk Eduard Parhomenko. — *Akadeemia*, 1990, nr 4, lk 801–809, www.digar.ee/id/nlib-digar:101380.

³Vt Gerhard Engel, “Was ist Aufklärung?: Gedanken zu einem unvollendbaren Projekt”. — *Aufklärung und Kritik: Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie*, 2014, Nr. 1, S. 23–37; Hans-Martin Gerlach, “Kant und die Berliner Aufklärung”. — *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät*, Jg. 2004, Bd. 69, S. 55–64, leibnizsozietat.de/publikationen/sitzungsberichte.

⁴Johann Erich Biester, “Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen”. — *Berlinische Monatsschrift*,

jendas seisukohta, et valgustatud ühiskonnas ei tohiks kirik abielude sõlmimisse sekkuda, sest abielu puhul on tegemist lepinguga ja pealegi vabade kodanike vahel. Zöllner reageeris seepeale artikliga “Kas on otstarbekas abielulüütu edaspidi religiooniga enam mitte sanktsioneerida?”,⁵ milles leidis, et abielu sõlmimisel on siiski tegemist erilise lepinguga, mille puhul ei piisa riigipoolsest jõustamisest ega kinnipidamise kontrollist. Ühtlasi arvustas Zöllner teravalt kõlbluse allakäiku ja religiooni mahategemist, milles ta osalt paistab süüdistavat valgustuse eestkõnelejaid, kes “valgustuse nime all inimeste pähe ja südamesse segadust külvavad” (lk 516). Ta andis mõista, et see ei saagi teisiti minna, kui õigupoolest pole selgust küsimuses, mida tähendab valgustus: “Mis on valgustus? Sellele küsimusele, mis on peaaegu niisama tähtis kui: mis on tõde, peaks küllap vastama enne, kui hakatakse valgustama! Ometi pole ma leidnud kusagilt seda küsimust vastatuna!” (samas).

Just sellele Zöllneri tõstatatud küsimusele Moses Mendelssohn⁶ ja Immanuel Kant oma publikatsioonidega kuukirjas vastu kostsidki. Ise ta aga avaldas poolanonüümselt (kuukirja ümber koondunud valgustuslik seltskond taipas ilmselt küll, kellega tegemist) pilaluuletuse valgustusega liialdamise vastu. Võiks ju arvata, et nii nagu on avaldatud see pila, võinuks see ahv nüüd käia Kantigi kohta, olgugi et juhtumisi. Nii on sellele lõbus mõelda ning võrrelda, milliste väljenditega naeruvääristab näiteks Johann Georg Hamann oma kirjas Christian Jakob Krausile Kanti ja tema arusaama valgustusest (nt *Maulaffe* ehk suuahv, molu). Samas tuleks tähele panna, et nii Mendelssohni kui ka Kanti käsitus kõlavad kokku Zöllneri ahvi-pilaga vähemasti selles, et püütakse piirata valgustuse äärmuslikkust — nii et tegemist on valgustuse kriitikaga valgustuse nimel.

E. P.

1783, Bd. 2, September, S. 265–276, ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_002/282/LOG_0037.

⁵Johann Heinrich Zöllner, “Ist es ratsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?”. — *Berlinische Monatsschrift*, 1783, Bd. 2, December, S. 508–516, ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_002/535/LOG_0076/.

⁶Moses Mendelssohn, “Ueber die Frage: was heißt aufklären?”. — *Berlinische Monatsschrift*, 1784, Bd. 2, September, S. 193–200, ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_004/213/ #topDocAnchor; eesti k Moses Mendelssohn, “Küsimuse kohta: Mis tähendab valgustada?”. Tlk Katri Türk. — *Akadeemia*, 1992, nr 5, lk 933–937, www.digar.ee/id/nlib-digar:101275.

KÕRGEIMAST MORAALI-FÜÜSILISEST HÜVEST

Immanuel Kant

Tõlkinud Eduard Parhomenko

Muusika, tants ja mäng kujundavad sõnakehva seltskonna (sest need vähesed sõnad, mida mänguks tarvis on, ei loo keskustelu, mis eeldab mõttevahetust). Mäng, mis väidetavalt peaks täitma vaid tühimikke vestluses pärast söögilauda, on tavaliselt siiski põhiasi — kui tulu teenimise vahend —, milles kired on lõkkele löönud; siin kehtestatakse teatud omakasupüüdlikkuse kokkulepe riisuda üksteist ülima viisakusega, ning kuniks mäng kestab, seatakse põhimõtteks täielik egoism, mida ei eita keegi; hoolimata kogu kultuurist, mida säärane konversatsioon oma maneeridega tekitada saab, võib sellelt vaevalt loota seltskondliku heaolu ühendamist voorusega, seega tõelise inimsuse tõelist edendamist.

Heaolu, mis tõelise inimsusega veel kõige paremini paistab kokku sobivat, on *hea söömaaeg heas* (ja võimaluse korral ka vahelduvas) *seltskonnas*; Chesterfield¹ on öelnud, et seltskond ei tohi hulgalt alla jääda *graatsiate* arvule ega ületada *muusade* oma^{2,3}

Katkend sellenimelisest peatükist Immanuel Kanti teosest *Antropoloogia pragmaatilises vaates*. (“Von dem höchsten moralisch-physischen Gut”. — *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1798, S. 245–252.)

¹Philip Stanhope, Chesterfieldi krahv (1694–1773), Inglise riigi- ja kirjamees, kellele Kant ka oma teistes kirjatöödes osutab. *Tlk.*

²Seega on laudkonna parajaks suuruseks 3–9 inimest. *Tlk.*

³Kümme ühe laua taga — kuna peremees, kes teenindab külalisi, ei tule arvesse. *Aut.*

Kui ma võtan ühe laudkonna puha maitsekatest (esteetiliselt üksmeelsetest) meestest,⁴ siis niikaua, kuni nende sihiks pole mitte ainult ühiselt nautida söömaaega, vaid ka üksteist (ja sel juhul ei saa nende arv palju ületada graatsiate oma), ei pea selle väikese laudkonna taotluseks olema mitte ainult ihuline rahuldus — mida igaüks võib üksindagi kogeda —, vaid ka seltskondlik nauding, mistarvis igaüks paistab olevat pelgalt vahendiks; seal on see arv just piisav, et vestlus ei jääks toppama, kuid ei jaguneks ka eraldiseisvateks keskusteludeks väiksemates, vaid lähinaabritest koosnevates seltskondades. Viimati nimetatu ei kujuta endast sugugi maitsekat konversatsiooni, sest sellega peaks ikka kaasnema kultuur, kus üks räägib alati kõigiga (mitte ainult oma naabriga), kuna seevastu niinimetatud pidulikud koostised (joomingud ja söömingud) on täiesti maitsetud. Seejuures on enesestmõistetav, et mitte miski sellest, mida laudkondades, isegi suure ühislaua ääres mõne ebadiskreetse lauakaaslase poolt eemalviibija kahjuks avalikult kõneldakse, pole mõeldud kasutamiseks *väljaspool* seda seltskonda ega tohi saada välja lobisetud. Sest igal sümposionil on ka ilma selleks eraldi sõlmitud lepinguta teatud pühadus ja kohustus vaikida kõigest, mis võiks laudkonnakaaslastele väljaspool seda ebameeldivusi põhjustada; sest niisuguse usalduse puudumine hävitaks moraalsele kultuurile nõnda kasuliku seltskondliku naudingu ja võimaluse seda seltskonda ennast nautida. — Kui seepärast mõnes *nõndanimetatud* avalikus seltskonnas (sest tege-

⁴Pidulauas, kus daami juuresolek juba iseenesest piirab härrasmeeste vabadust sündsusega, on vahetevahel tekkiv äkiline vaikus paha, igavusega ähvardav seik, mille puhul ei söanda keegi tuua mängu midagi uut, kõneluse jätkamiseks sobivat, kuna lausa laest seda võtta ei saa, vaid tuleb ammutada päevakajalistest uudistest, mis aga peavad olema huvitavad. Üksainus inimene, eeskätt majaperenaine, saab seda soikusjäämist sageli üksinda ära hoida ja hoida vestlust üleval, et see nagu kontsertki üleüldise ja puhta rõõmuga lõpeks ning just seeläbi seda koostatavam oleks; nii nagu oli Platoni pidusöögiga, mille kohta külaline ütles: “Sinu söömaajad pole meeldivad mitte ainult head ja paremat maitstes, vaid iga kord ka neile mõeldes.” *Aut.* [Siin ei viidata mitte Platoni *Pidusöögile*, vaid tõenäoliselt Vana-Kreeka retooriku ja grammatiku Athenaiose teosele *Deipnosophistai* (vrd selle X rmt, 14. ptk; ingliskeelset tõlget vt nt www.attalus.org/old/athenaeus10.html). *Toim.*]

likult on ka nii suur *lauaseltskond* ikkagi ainult eraseltskond ja vaid riiklikud on idee poolest üldse avalikud) — kui niisiis sellises seltskonnas, ütlen ma, mu parimast sõbrast midagi halba räägitaks, võtaksin ta küll oma hoole alla ja astuksin igal juhul omal riisikol karmide ja sapiste sõnadega tema kaitseks välja, kuid ei laseks end kasutada vahendina selle pahatahtliku kuulujutu levitamisel ja asjaomase inimese kõrvu kandmisel. — See pole pelgalt seltskondlik *maitse*, mis peab vestlust juhtima; on ka printsiibid, mis peavad üksteisega läbi käivate inimeste vabal mõttevahetusel kehtima nende vabadust piiravate tingimustena.

Midagi analoogset vanade tavadega on selles ühise laua taga söövate inimeste usalduses üksteise vastu, näiteks araablaste omadega, kelle juures võõras, niipea kui ta neilt ühegi toidupala (lonksu vett) nende telgis suutis välja meelitada, võis kindel olla ka oma julgeolekus; või nagu Vene keisrinna, kui talle Moskvas vastu tulnud saadikud ulatasid soola ja leiba, võis sellel hea maitsta lastes end ühtlasi külalislahkuse seaduse järgi kaitstuks pidada igasuguse tülitamise eest. Ühise laua taga söömisel võib näha sellise turvakokkuleppe vormitäidet.

Üksinda süüa (*solipsismus convictorii*⁵) on *filosoferivale* õpetlasele ebatervislik,⁶ see pole mitte taastumine, vaid enese

⁵Lad k: lauakaaslase solipsism. *Tlk.*

⁶Sest see, kes *filosoferib*, peab oma mõtteid kogu aeg endaga kaasas kandma, et mitmesuguste katsetuste teel välja selgitada, milliste printsiipidega ta peab need mõtted süstemaatiliselt siduma, ja ideed — kuna nad pole kaemused — hõljuvad samuti ta ees õhus. Ajalugu või matemaatikat uuriv õpetlane võib need seevastu enda ette seada ja neid niiviisi, sulg käes, mõistuse üldiste reeglite järgi, kuid siiski nagu fakte empiiriliselt korrastada ja nõnda järgmisel päeval, kuna eelnev on teatud punktides lõpule viidud, jätkata tööd sealt, kus see pooleli jäi. — Mis *filosoofi* puutub, siis teda ei saa üldse pidada *tööliseks* teaduste hoones, s.t õpetlaseks, vaid teda tuleb vaadelda *tarkuseuurijana*. See on pelgalt idee inimesest, kes seab praktiliselt ja (seetarvis) ka teoreetiliselt oma objektiks kogu teadmise lõppeesmärgi, ning seda nimetust ei saa kasutada mitte mitmuses, vaid ainult ainsuses (filosoof otsustab nii või naa), sest see tähistab pelgalt ideed, samal ajal kui *filosoofidest* rääkides osutatakse millegi sellise paljususele, mis ometi on absoluutne jagamatus. *Aut.*

kurnamine (eriti kui see muutub üksildaseks *mõnulemiseks*); väsitav töö, mitte aga virgutav mõtete mäng. *Nautlev* inimene, kes üksildase söömakorra ajal end mõtetega koormab, minetab vähehaaval reipuse, mida ta just juurde saaks, kui mõni lauakaaslane talle oma vaheldusrikaste ideedega uut elavdavat mõtteainet pakuks, mille peale ta ise poleks tulnud.

Küllusliku laua taga, kus toitude rohkuse eesmärk on küllalisi kaua koos hoida (*coenam ducere*⁷), läbib vestlus tavaliselt kolm astet: 1) *jutustamine*, 2) *resoneerimine*⁸ ja 3) *naljatamine*. — A. Päevauudised, kõigepealt kohalikud, siis ka välismaised, erakirjade ja ajalehtedega sisse tulnud. — B. Kui see esimene isu on rahuldatud, muutub seltskond juba elavamaks, sest arutlemise juures on raske vältida hinnangute erinevust ühe ja sama kõne alla võetud asja kohta, ning kuna keegi ei ole iseenda antud hinnangust just kõige kehvemal arvamusel, puhkeb vaidlus, mis ergutab isu roogade ja veini järele ning kasvatab seda vastavalt sellele, kui elavaks vaidlus muutub ja kui agaralt selles osaletakse. — C. Kuna aga arutlemine on alati teatud laadi töö ja pingutus, mis selle käigus tarbitud ohtra söögi ja joogi mõjul lõpuks väsitavaks muutub, suubub kõnelus loomulikult teel pelgaks vaimutsemismänguks, osalt kohalviibivate naisterahvaste meeleheaks, keda väiksed vallatud, ent mitte solvavad rünnakud nende sugupoole vastu ajendavad ka iseennast oma teravmeelsuses heast küljest näitama, ja nii lõpeb pidusöök *naeruga*; kui see on vali ja heasüdamlik, aitab see parandada füüsilist heaolutunnet, sest loodus on pannud selle liigutama vahelihast ja sisikonda ning sel viisil kõhtu päris sobivalt seedimisel abistama; kusjuures pidusöögil osalejad arvavad looduse sihis leidvat — ime küll, kui palju! — vaimukultuuri. — Lauamuusika suurte isandate ban-

⁷Lad k: pidusöögil hoidma. *Tlk.*

⁸Sks k *Räsonnieren* — Kantil tähenduses 'arutlema arutlemise enese pärast'. Kantile lähedased tähendused on ka 'mõistus- või arupäraselt mõtlema, arukalt kõnelema, analüüsima', kuid seoses valgustuse suhtes eitava hoiaku levikuga 18. sajandi teisest poolest üha rohkem kasutuses ka tähenduses 'targutama, mahategevalt ja kritiseerivalt kõnelema, vastu vaidlema, sõimama'. *Tlk.*

kettidel on kõige maitsetum mõttetus, mille prassimislust on iial suutnud välja mõelda.

Ühe maitseka, seltskonda *hingestava* pidusöögi reeglid on järgmised: a) valida vestluseks teema, mis huvitab kõiki ning ajendab alati kedagi kõneldule midagi sobivat lisama; b) mitte lasta vestlusse sugeneda hauavaikusel, vaid lubada üksnes hetkelisi pause; c) mitte muuta vestlusteemat hädavajaduseta ja mitte hüpata ühelt aineselt teisele, sest pidusöögi lõppedes nii nagu näitemängugi lõpus (milletaoline on ju kogu mõistliku inimese läbitud elu) tegeleb meelemõistus vältimatult mitmesuguste vestlusepisoodide meenutamisega, ja kui ta ei suuda siis ühendavat mõttelõnga leida, tunneb ta end segadusse aetuna ning kogeb nõrdimusega, et pole kultuuriliselt mitte edenenud, vaid pigem tagasi langenud. — Teema, mis huvi pakub, tuleb peaaegu ammendada, enne kui järgmise juurde minna, ning vestluse takerdudes tuleb osata märkamatult midagi muud, sellega seotut katseks seltskonnale välja mängida; nii saab üksainus inimene seltskonnas vestluse juhtimise üle võtta, ilma et see tähelepanu või kadedust ärataks; d) mitte lasta kellelgi *oma õigust taga ajada*, olgu iseenda või mõne seltskonnakaaslase nimel, ja kangekaelselt oma seisukoha juurde jääda; pigem tuleb — kuna vestlus ei pea olema mitte äri, vaid üksnes mäng — igasugune tõsimeelsus osava ja sobiva naljaga tõrjuda; e) tõsises vaidluses, kui see ikkagi vältitav pole, iseend ja oma tundeid hoolsalt vaos hoida, et alati paistaks välja vastastikune austus ja heatahtlikkus, seejuures on olulisem *toon* (mis ei tohi olla kriiskav ega kõrk) kui vestluse sisu; et see- ga ükski külaline ei pöörduks koosviibimiselt tagasi koju mõne teisega *tülli läinuna*.

Nii tähtsusetud, kui need peenema inimsoo seadused ka paistata võivad, eeskätt puhtmoraalsetega võrreldes, on ikkagi kõik see, mis seltskondlikku läbikäimist soodustab, kui see ka vaid meeldivates maksimides või maneerides seisneb, voorust kasulikult riietav rüü, mis on talle ka tõsimeeli soovitatav. — *Küüniku purism* ja *anahoreedi*⁹ *lihasuretus* — kuivõrd nendega ei kaasne seltskondlikku heaolu — on vooruse moonutatud kujud ega kutsu

⁹Erakmunk. *Tlk.*

kedagi vooruse poole; graatsiatest hüljatuna ei saa need pretendeerida inimsusele.

SAATEKS

Aastatel 1796–1797 koostatud ja 1798. aastal ilmunud *Antropoloogia pragmaatilises vaates* jäi viimaseks Kanti enda väljaantud teoseks. Selle aluseks on antropoloogialoengud, mida Kant pidas Königsbergi ülikoolis aastatel 1772–1796. Teos jaguneb kaheks osaks, millest esimeses on vaatluse all antropoloogiline didaktika ehk inimesetundmine üldiselt (inimese tunnetusvõime, tema soovid ja ihad, rahulolu ja rahulolematus) ning teises antropoloogilised tunnusjooned, mis eristavad üksikisikuid, sugupooli, rahvaid, rasse jne. Üks esimese osa peatükke kannab pealkirja “Kõrgeimast moraali-füüsilisest hüvest” ja ilmub siin eestikeelses tõlkes peaaegu tervikuna — välja on jäänud vaid kolm esimest, omaette alapeatüki moodustavat lõiku. Kant käsitleb selles teemat, mida on peetud üheks tema enda eluviisi iseloomulikuks jooneks, nimelt seltskondlike söömaaegade korraldamist ja nautimist. Regulaarsemalt sai ta sellele pühenduda pärast seda, kui oli Königsbergi ülikooli professoriks saanud (1770) ja endale maja ostanud (1783). Hoolt ja tähelepanekust, millega ta sellesse tegevusse suhtus, pole märkimata jätnud ükski talle lähedal seisnud biograaf. Näiteks Ludwig Ernst von Borowski, üks ta esimesi üliõpilasi ja hilisem Königsbergi peapiiskop, on öelnud: “Korralikku ja rõõmsat lõunaeine nautimist pidas ta alati äärmiselt tähtsaks.”¹⁰ Kant ise nendib: “Seda rõõmu saab nautida kõige sagedamini, kestvamalt ja kõrgeima eani välja.”¹¹ Et tegu polnud ainult vananeva mehe “sügisrõõmuga”, näitavad paar Kanti märkust varasemast ajast: “Hoolt tuleb kanda nii aistingu kui ka maitse eest. Selle alla käib aisting tõelisest naudingust, milleks on einestamine. [...] Tasub igati kultiveerida naudingut, mida saab kogeda iga päev.”¹² Milliste reeglite järgi peaks üks õige ja korralik, naudingut pakkuv ja inimsust edendav seltskondlik pidusöök toimuma, seda Kant kõnealuses peatükis vaatlebki.

Toimetus

¹⁰Ludwig Ernst von Borowski. *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's: von Kant selbst genau revidirt und berichtigt*. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1804, S. 115. *Toim.*

¹¹Kantist järelejäänud käsikirjaline materjal aastaist 1780–1789, nn refleksioon nr 1516 (AA XV 862). *Toim.*

¹²Käsikirjaline materjal aastaist 1769–1771, refleksioon nr 436 (AA XV 180). *Toim.*



FRIEDRICH HAGEMANN. Immanuel Kant
sinepit valmistamas (joonistus, 1801)

KANTI VIIMASED ELUAASTAD

Tema isiku ja koduse elu vaatlus igapäevase läbikäimise põhjal

Ehregott Andreas Christoph Wasianski

Tõlkinud Toomas Kiho

[---] Nüüd asjast, ja kõigepealt küsimus: kuidas jõudsin mina Kanti juurde?

Mu tutvus temaga ei alanud ta viimastel eluaastatel, temaga lähedalt tuttavaks saamiseks kulus rohkem kui kümme aastat. Aastal seitsekümmend kolm või seitsekümmend neli (täpselt ei mäleta) sai minust tema kuulaja ning hiljem tema *amanuensis*,¹ mille kaudu mul temaga ka lähem vahekord tekkis kui teistel kuulajatel. Ta lubas mul priilt ja ilma minupoolse palvetagi oma loenguid kuulata. 1780. aastal lõpetasin ülikooli ja sain vaimulikuks. Kuigi jäin Königsbergi, paistsin ma oma uues kuues Kanti jaoks kui mitte just päris unustatud olevat, aga siiski mitte ka enam tuttav. 1790. aastal juhtusin temaga jälle kokku ühe kohaliku professori pulmas. Lauas suhtles Kant kogu seltskonnaga, aga kui pärast sööki igaüks endale vestluskaaslase valis, istus ta sõbralikult minu kõrvale ja rääkis minuga asjatundlikult mu

Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren: Ein Beytrag zur Kenntniß seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm, von E. A. Ch. Wasianski, Diakonus bey der Tragheimschen Kirche in Königsberg. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius, 1804, S. 16–31, 38–41.

¹Lad k sekretär. Siin ja edaspidi tõlkija märkused.

toonasest lemmiktegevusest blumistikast,² ja minu suureks hämminguks selgus ka, et ta on mu eluga täiesti kursis, ta meenutas vanu aegu, oli rõõmus, et olen oma eluga rahul, ning avaldas soovi, et kui mu aeg lubab, võiksin ta kutsel mõnikord tema juurde lõunale tulla. Et ta varsti pärast seda peolt lahkuda soovis, pani ta ette, et — sest meil oli üks tee — ma temaga koos koju sõidaksin. Võtsin ettepaneku vastu ja läksin temaga kaasa, ta kutsuski mind endale järgmisel nädalal külla ja ma pidin sealsamas teatama, milline nädalapäev mulle kõige mugavam on, et tema edasisi küllakutseid vastu võtta. Kanti nii lahket suhtumist minusse ei osanud ma kuidagi seletada. Alguses arvasin, et mõni hea sõber on talle minust rohkem head rääkinud, kui väärisin, aga hiljem, kui olin tema tutvuskonda lähemalt tundma saanud, nägin, et ta sageli oma endiste õpilaste käekäiku jälgis ja oli siiralt rõõmus, kui neil hästi läks. Nii polnud ta ka mind täiesti unustanud.

Mu uuenenud tutvus temaga langes umbes sellesse aega, mil ta just oma kodust korraldust muutis. Seni oli ta einestanud *table d'hôte*'is,³ nüüd alustas ta majandamisega nii, et kutsus iga päev külla kaks sõpra või mis tahes väikese *fête*'i⁴ puhul viis, sest ta järgis täpselt reeglit, et lauaseltskond, kaasa arvatud ta ise, ei tohi langeda alla graatsiate arvu ega ületada muusade arvu.⁵ Üldse oli ta majapidamine ning eriti ta söögilaud midagi erilist, originaalset, erinedes nii mõneski tükis tavapärasest ja harilikust, mida konventsionaalne toon nõuab, samas ilma, et oleks järeleandmisi tehtud tasemes, mis vahel seltskondades, kus pole daame, kannatama kipub. — Kui toit valmis oli, avas Lampe⁶ mõõdetult ukse ja astus tuppa sõnadega: "Supp on laual." Kutset võeti kiiresti kuulda ja söögituppa siirdudes jätkati harilikku ilmajuttu veel ka

²S.t lillekasvatusest. Nn blumistika oli Saksamaal 18. sajandi keskpaigast Inglismaa ja Hollandi eeskujul levima hakanud hobiaiaandusala.

³Pr k võorustaja laud, s.t mitmekäiguline menüü, kus kõik käigud ja hind on fikseeritud; *table d'hôte* on *à la carte*'i vastand.

⁴Pr k pidu.

⁵Antiikmütoloogias oli graatsiaid teatavasti kolm ja muusasid üheksa, niisiis pidi Kanti lauaseltskond olema vähemalt kolme- ja kõige rohkem üheksaliikmeline.

⁶Martin Lampe (1734–1806), Immanuel Kanti kauaaegne teener.

söömaaja alguses. Tähtsamatest päevasündmustest, võitudest ega isegi mitte rahuotsustest ei tohtinud enne söögilauda istumist juttu teha. Kant hoolitses vestlusteemade eest ning oleks soovinud neid ühekaupa arutada. Tema töötoas ei kõneldud mitte kunagi poliitilistel teemadel. Niipea kui ta aga oli söögilauda istunud, oli selgesti näha, et ta pärast suurt töötegemist ja pingutust toidust ja vestlusest rõõmu tundis.

Sõnad “Nüüd, mu härrad”, kui ta oli lauda istunud ja salvrätiku võtnud, näitasid ilmekalt, kuidas töötegemine annab toidule maitse. Laual oli kolm rooga, väike magustoit ja vein. Igaüks tõstis endale ise ette, ja sellega kaasnenud nn komplimenteerimine⁷ oli talle nii vastumeelt, et ta peaaegu alati midagi mokaotsast laita võttis. Talle ei meeldinud, kui söödi liiga vähe, ta pidas seda eputamiseks. Kes esimesena võttis, oli talle kõige meelepärasem külaline, sest seda varem tõstis too endale ka juurde. Ta püüdis igasugust viivitamist sel puhul vältida, sest ta oli juba varahommikust peale tööd teinud ja polnud kuni lõunani mitte midagi süüanud. Seepärast jõudis ta eriti lõpuaegadel vaevu oma viimase külalise saabumise ära oodata, pigem küll kehva enesetunde kui tõelise kõhutühjuse pärast.

Ta lauasõpradele oli pidupäev see päev, mil nad tema juures sõid. Meeldivad õppetunnid, ilma et Kant oleks endale õpetaja rolli võtnudki, andsid toidule võrtsi, aeg lendas kiiresti — kella ühest kuni nelja-viieni, tihti ka kauem — ja möödus kasulikult, igavust ei tundud. Ta ei kannatanud “tuulevaikust”, nagu ta kutsus neid silmapilke, mil vestlus oli loium. Ikka võis ta üldist vestlust arendada, ta oskas märgata igaühe lemmikteemat ning sellel teemal osavõtlikult rääkida. Linnauudised oleksid pidanud selleks väga erakordsed olema, et tema söögilauas mainimist leida. Peaaegu mitte kunagi ei räägitud ka kriitilise filosoofia teemadel. Ta ei teinud seda viga, mida mõned teised õpetlased võisid teha, et panna proovile nende kannatus, kellel polnud temaga sama lemmikeriala. Tema keskustelemine oli pigem lihtne, nii et mõni võõras, kes tundis ta kirjutisi, aga mitte teda inimesena, oleks tema kõnelemise põhjal vaevalt järeldada võinud, et jutleja

⁷S.t toidu kohta kiidusõnade lausumine.

on Kant. Räägiti siis füsioloogiast, anatoomiast või mõnede rahvaste kommetest, mainides seejuures selliseid asju, mille puhul kergesti oleks võinud kahemõttelisusse libastuda, ent seda tehti täie tõsidusega, sest oli selge, et mitte ainult tema enda, vaid ka ta lauaaabrite puhul oli kindel eeldus, et *sunt castis omnia casta*.⁸

Lauasõprade valikul jälgis ta peale muidu harilike maksiimide alati veel kaht. Kõigepealt valis ta neid eri seisustest: teenistujaid, professoreid, arste, vaimulikke, haritud kaupmehi, ka noori üliõpilasi, et vestlus kujuneks mitmekesiseks. Teiseks olid kõik ta lauasõbrad temast nooremad, sageli palju nooremad mehed. Sellega seoses oli tal, tundub, kaks eesmärki: tuua noorusliku energia ja erksuse kaudu seltskonda joviaalsust ja rõõmu ning teiseks, niipalju kui võimalik leevendada omaenda kurbust nende varase surma pärast, kellega ta kunagi harjunud oli. Kui mõni ta sõber oli raskesti haige, oli ta väga mures, ta hirm läks nii suureks, et hakati arvama, et ta sõbra surres ei suuda meelerahu säilitada. Sageli laskis ta haige seisukorra kohta teateid tuua, oodates kannatamatult haiguse kriisi, ja see segas ka ta töötegemist. Aga niipea, kui haige suri, paistis ta rahulik, võib öelda, peaaegu ükskõikne. Tema meelest on elu üldse, eriti haigus, üks pidev vaheldumine, mille kohta teadete hankimine on vaeva väärt, surm aga on püsiv seisund, millest teadasaamisest on küllalt, selle juures ei saa enam midagi muuta. Ka jätkas ta siis segamatult tööd, sest kõik ta muretsemine oli lõpu leidnud. Hoolimata nendest viimastest maksiimidest ja ettevaatusreeglitest lauasõprade valikul kaotas ta ometi mõne nende hulgast surma läbi. Iseäranis tugevasti mõjus talle inspektor Ehrenbothi⁹ kaotus, kes oli olnud läbinisti intelligentne ja tõeliselt laiade õpihuvidega noor mees, keda Kant ülimalt kõrgelt hindas.

Vestlusteemad olid suuremalt jaolt meteoroloogiast, füsiikast, keemiast, loodusloost ja poliitikast, eriti teravalt võeti aga

⁸Lad k puhaste jaoks on kõik puhas. S.t kui igaüks mõtleb omaenda rikutuse piires, on rikkumatute (puhaste) jaoks ka kõik muu samasugune.

⁹Friedrich Ludwig Ehrenboth (1764–1800), üks Kanti õpilasi Königsbergi ülikoolis, Königsbergi vaestekooli inspektor.

päevauudiste kallal, mida ajalehed levitasid. Uudist, mis võis olla muidu kui tahes usutav, kuid mille juures polnud mainitud aega ega kohta, ei usaldanud ta kunagi ega pidanud seda mainimisväärsuks. Poliitikas oli tal kaugele nägev ja terav pilk, mis tungis väga sügavale sündmuste tagamaadesse, nii et sageli võis jääda mulje, nagu kõneleks kabinetisaladustega tuttav diplomaatiline isik. Prantsuse revolutsioonisõja ajal esitas ta mõned oletused ja paradoksid, mis puudutasid just sõjalisi operatsioone, ja need läksid punkti pealt täide, nagu ka see tema suur oletus, et Marsi ja Jupiteri vahel pole planeedisüsteemis tühimikku,¹⁰ millele täieliku kinnituse andsid veel tema eluajal Cere se avastamine Piazzi¹¹ poolt Palermos ning Pallase avastamine D. Olbersi¹² poolt Bremenis. Need avastused olid tema jaoks suureks sensatsiooniks, nendest rääkis ta tihti ja palju, seejuures mainimata, et ta ise oli sedasama juba ammu oletanud. Tähelepanuväärne oli tema seisukoht, et Bonaparte'il pole kavatsust laevastikuga Egiptusesse tungida. Ta imetles osavust, millega too püüdis varjata oma tegelikku eesmärki: tungida Portugali. Inglismaa suure mõju tõttu Portugalile pidas ta seda riiki Inglise provintsiks, mille vallutamine oleks Inglismaale valusaks hoobiks, millega takistataks Inglise manufaktuurikaupade sissevedu Portugali ja portveini, selle inglaste hädavarviliku lemmikjoogi väljavedu Portugalist. Olles harjunud mõnesid asju tõestama *a priori*, vaidles ta Egiptusesse tungimise vastu ka siis, kui ajalehed olid selle õnnelikult lõpule viiduks kuu-

¹⁰Saksa astronoomi Johann Elert Bode (1747–1826) järgi nime saanud Bode reegel (avaldatud 1772) annab lihtsa seaduspära määratlemaks planeetide kaugust päikesest. Sellele reeglile allusid hästi kõik tollal tuntud planeedid ning ka 1781. aastal avastatud Uraan, ent leidmata oli planeet, mis pidanuks asetsema Marsi ja Jupiteri vahel.

¹¹Giuseppe Piazzi (1746–1826), Itaalia matemaatik, astronoom ja teoloog. Avastas 1801. a Marsi ja Jupiteri vahelt puuduoleva planeedi, Cere se, mida Bode reegel oli ennustanud. Praegu peetakse Cerest kääbusplaneediks.

¹²Heinrich Wilhelm Matthias Olbers (1758–1840), Saksa astronoom. Avastas 1802. a Marsi ja Jupiteri vahelt veel ühe "planeedi", Pallase, mida praegu peetakse asteroidiks. Koos Cere se ja hiljem avastatud teiste asteroididega kuuluvad need taevakehad asteroidide vöösse Marsi ja Jupiteri vahel.

lutanud, ta pidas seda ettevõtmist täiesti mittepoliitiliseks ja lühiajaliseks. Ta sõbrad olid küllalt leplikud, et mitte vastu vaielda, ning kogu ekspeditsiooni lõpptulemus oligi tema jaoks üks kaunis õigeksmõist.¹³ Arutleti uusimate leiutiste ja sündmuste üle, kaaluti poolt- ja vastuargumente, nii oli vestlus laua ääres õpetlik ja mõnus. Kant polnud seltskonnas aga mitte ainult vestleja, nagu ta oli varasematel aastatel põhiliselt olnud, vaid ka lahke ja vabameelne võõrustaja, kelle jaoks polnud suuremat rõõmu sellest, kui tema külalised sokraatilise söömaaja järel rõõmsalt ja heatujuliselt, vaimu kosutanuna ja täis kõhuga lauast tõusevad.

Kohe pärast sööki läks Kant harilikult välja, et ennast liigutada, mis oli nii vajalik tervise hoidmiseks tema istuva eluviisi juures. Ometi ei võtnud ta nimme ühtki oma lõunalauakaaslast jalutuskäikudele kaasa. Selle kahest põhjusest on üht lihtsam ära arvata kui teist. Vabas õhus vabana tahtis ta oma mõtetele anduda või pärast teiste inimestega vestlemist lihtsalt loodust vaadelda. Teine põhjus on erilisem: nimelt ta tahtis läbi nina hingata, et õhku atmosfäärist mitte nii toorelt ja eelsoojendamata kujul kopsudesse tõmmata, vaid võimaldada sellele pikemat teekonda. Selle abinõuga, mida ta kõikidele oma sõpradelegi soovitas, lootis ta vältida kõha, nohu, käheda häält ja teisi, reumaatilisi juhtumeid, ja seda ehk mitte päris edutult, sest need haigused kimbutasid teda väga harva. Ka minu puhul jäid need haigused harvemaks, kui aeg-ajalt ja küll vähem kartlikult seda ettekirjutust järgisin. Pärast kella kuut istus ta oma töölaua taha, mis oli päris harilik, mitte millegi poolest eriline kodune laud, ja luges, kuni hämardus. Sellel, mõtisklusteks nii sobival ajal mõtles ta loetu peale, kui see oli olnud erilist järelemõtlemist väärt, või pühendas need rahulikud silmapilgud sellele, et mõelda, mida järgmise päeva loengutel rääkida või mida publitseerida. Siis, olgu talv või suvi, võttis ta sisse oma koha ahju ääres, kust ta läbi akna võis näha Löbenichti

¹³Prantsuse revolutsioonisõja ajal, 1798. aastal maabus Napoleon Bonaparte'i 38 000 sõdurist ja 10 000 laevnikust koosnev vägi Aleksandrias ja vallutas Osmanite riigile allunud Egiptuse. Vaid kolm aastat hiljem, 1801. a sundisid osmanid ja inglased Napoleoni väed Egiptuses alistuma ja sealt välja tõmbuma.

kiriku¹⁴ torni. Järelemõtlemise ajal ta vaatas seda või pigem lasi silmal sellel puhata. Ta ei suutnud ära kiita, kui hästi mõjus ja sobis ta silmadele selle objekti kaugus. Ta silm oli seda iga päev hämaras harjunud vaatama. Kui aga mõned paplid ta naabri aias nii kõrgeks kasvasid, et varjasid kirikutorni, viis see ta rahu ja hakkas häirima mõttetööd, mistõttu ta soovis, et neid papleid kärbitaks. Õnneks kuulus aed ühele heasoovlikule mehele, kes suhtus Kantisse suure armastuse ja austusega ning peale selle sai temaga ka hästi läbi; seetõttu ohverdas too oma paplite ladvad, nii et torni uuesti näha oli ning Kant selle vaatepildi juures taas segamatult mõtiskleda võis.

Tule valgel jätkas ta lugemist kuni kella kümneni. Veerand tundi enne magamaminekut lükkas ta niipalju kui võimalik kõik teravamad mõtted endast eemale ja samuti loobus vähimastki mõttetööd nõudvast pingutusest, et need teda üles ei raputaks ja virgeks ei teeks, sest pisimgi viivitus magamajäämisel ei meeldinud talle sugugi. Õnneks juhtuski seda tal harva. Üksinda, teenrite abita võttis ta magamistoas riided seljast [---].

Hommikul viis minutit enne kella viit, olgu suvi või talv, astus teener Lampe tema tuppa tõsise sõjaväelise hüüdega: "On aeg!" Mitte ühelgi juhul, ka mitte haruharva uneta öö järel, ei viivitanud Kant hetkegi, et sellele karmile käsule silmapilkselt kuuletuda. Sageli küsis ta lauas teatud uhkusega oma teenrilt: "Lampe, kas on ta kolmekümne aasta jooksul kas või ühel hommikul pidanud mind kaks korda äratama?" "Ei, kõrgesti austatud härra professor," oli endise sõjamehe kindel vastus. Kui kell lõi viis, istus Kant teelauas, jõi, nagu ta ise ütles, *ühe* tassikese teed, aga sageli valas ta endale juurde, et olla mõtetes ja saada sooja, nii et ühest tassist sai vähemalt kaks, kui mitte rohkem. Selle juurde suitsetas ta oma päeva ainsa piibutäie, peas juba ammu samaks otstarbeks kasutatud kaap, tehes seda sellise kiirusega, et järele jäi hõõguv tuhakoonus, millele ta ühe tavalise hollandi nime pani. Piibuajal

¹⁴Protestantlik kirik Löbenichti linnaosas Königsbergis. Kirik sai tugevasti kannatada, kui Inglise õhurünnakutes 1944. a augustis hävis koos Königsbergi vanalinnaga ka Löbenichti linnaosa. Põlenud kirikutorn seisis püsti kuni 1948. aastani.

mõttes ta jälle nagu õhtulgi ahju juures oma dispositioonide peale, ja läks harilikult kell seitse loengusse, kus naasis oma kirjutuslaua taha. Kell kolmveerand üks ta tõusis kirjutuslaua tagant ja hõikas kokaemandale: “Kell on kolmveerand!” Kohe pärast suppi võttis ta, nagu ta ütles, ühe lonksu, milleks oli pool klaasi maoveini, Ungari või reinveini või nende puudumisel piiskopijooki.¹⁵ Selle veini tõi siis kokaemand üles. Ta läks sellega söögituppa, kallas endale ise klaasi ja kattis klaasi paberilehega, et vein ei auruks. Tema lauasõbrad said aru, et see on Kanti jaoks tähtis asi, mida ta niisama kellelegi ei usaldaks, ja siin pidi olema tema koht. Nüüd, olles täisriides, ootas Kant oma külalisi, ja nii kuni päris elu lõpuni. Ettekannetele, sõprade ringi või ka lauda hommikumantlis ilmumist pidas ta ebasüüdsaks ja ütles: “Laiskust ei tohi endale lubada.”

Nii olid kõik päevad üksteisega sarnased ja sellises ühesuguses, mis polnud talle ei koormav ega igav, möödusid Kanti päevad range korra järgi õnnelikult. Ilmselt just see kord ning üks ja sama dieet võimaldasid talle pika elu, ta pidas oma tervist ja kõrget vanust ka peaaegu et omaenese tööks, ja nagu ta ise ütles, kunstiliseks saavutusekski, et end nii paljude elus varitsevate ohtude kiuste ikka püsti hoida. [---]

EHREGOTT ANDREAS CHRISTOPH WASIANSKI (1755–1831) õppis Königsbergi ülikoolis alul arstiteadust ja seejärel evangeelset usuteadust, 1780. aastast Königsbergi Tragheimi kirikus kantor, 1808. a-st pastor. Oli Kanti viimastel eluaastatel tema sekretär, majapidaja, varahaldur ning lõpuks testamenditäitja. Siin tõlgitud teosest on varem eesti keeles antud lühiülevaade artiklis “Immanuel Kant inimesena” (*Postimees*, nr 188, 19. VIII 1943, lk 4, dea.digar.ee/article/postimeesew/1943/08/19/34).

¹⁵Punši- või glögilaadne alkoholne jook, mida valmistatakse kuumutatavale punaveinile apelsine ja suhkrut lisades.



EDUARD PARHOMENKO. Foto Immanuel Kanti surimaskist
(pildistatud Tartu Ülikooli Kunstimuuseumi akna tagant)

LUULET

Johann Georg Scheffner

Tõlkinud Eduard Parhomenko ja Toomas Kiho

KÕNELUS VEENUSE KUJUGA

Sina Zeusi jumalik tütar,
Sääl miks hoiad oma targalt paindes kätt
Ja siin rõivast kadedat
Ilutsoonide kõikvõimsate ees?
Oma marmorihu miks tõmbad
sissepoole nii pelgikult, ja häbelikult maha vaatad
Mis puudub sul? Räägi. Ei ühelegi naisele sobi,
Kes nii ilus kui sina, kartlikud žestid,
Nüüd, sündinu merest, taas vaata üles
Ega seisa mitte kunagi nii pelgikult enam?

Gespräch mit einer Statue der Venus. — Die Opferung. — Ein lehrreicher Traum von Amor. — Tõlgitud väljaandest: Johann Georg Scheffner. *Gedichte im Geschmack des Grecourt: Auswahl*. Vollständiger, durchgesehener Neusatz bearbeitet und eingerichtet von Michael Holzinger. Berlin, 2013, S. 5, 15–16, 17–18. Esmatrükk: [Johann Georg Scheffner.] *Gedichte im Geschmack des Grécourt*. Frankfurt und Leipzig bey Dodsley und Compagnie, 1771, S. 9–10, 30–34, 35–38, www.ester.ee/record=b5465828*est. Esimese luuletuse on tõlkinud Eduard Parhomenko, teise ja kolmanda Toomas Kiho.

OHVERDUS

Kui Paphia sa valgest vahust ilma loodud,
su keha tõusis merekarbist, õrn ja hõrk,
ta hõlmast, üsast aga kaunis pärl on koorund,
mis saanud vaimult terav, neitsilikult nõrk.
Kui Cytherea sa oled, graatsiate moega —
su süda võluvamgi tema südamest —,
kes paljalt, võõta silmas Priamose poega,
kes õuna andis talle kauniduse eest.
Ei Veenusele, sulle Paris õuna andnuks,
kui näinuks sind ta võõta, paljalt, nagu ma.
Sa viivu õrnalt puikled, kui mu suudlus randuks
sel kingul, mis säet roosi ümber mustana,
pilk sulnimasse orgu, mille künkad loonud,
atlassist võlv on oruserval libemärg,
ma joobusin, on Amorile võidu toonud
ta relvad ning neil võidumärgiks mürdipärg.
Mind püüdis Amor nendest kaartest kootud võrku,
laup, silmad, mustad lokid, selle kõige sees
troon sulapehme himur lõhnab lõhna hõrku,
see altar pühim, ime küll, siin minu ees.
On graatsiad ta harukordses hooles loonud
nad omaenda roosisuu on seadnud praoks.
Õrnpunahuuli, mis just nektarit on joonud,
eeskujuks võtsid pühapaiga serva jaoks.
On keel ju see, mis kõnet, tarkust ilma toonud,
siin sarnleb temaga üks kitsas tundlik viir,
ja viipab siin üks eenduv neem, mis Veenus loonud,
on altar see, ta ümber kähar samblapiir.
Siin imettegev koobas puutumatult paikneb
ning kiivalt hoidub ebapuhta pilgu alt,
vaid preester Amori loal tulla tohib vaikselt,

piisk viljastavat õli ohvrianniks talt.
Sealt tulvata võib voolus, nii et ümbrus niiskub,
ta urnis klaari kullavärvi nestet näed,
on Luna seadmas tõusu-mõõna purpurpiisku,
ja kastet langemas, kui ohvripäev on käes.
"Siin," ütles jumal mulle, "teenida sul kohus,"
ta rääkis nii, ja nõnda saigi preester must;
ma imesin kui mesilane samblas, rohus
seal armu pühapaiga lõhnu, joovastust.
Sain aru: koobas ongi ohvrialtar püha,
seal oli niiske ava, kardin rippus ees,
samm siia tõi mind, kuid siin julgus hajub üha,
soov piiluda on alles — näha mis on sees.
"Miks, preester, sa nii arg, ja ei saa otsustatud,
teeb valu ohverdus?" on Amor vihahoos.
Ei enam kohku ma — saab kardin purustatud —
oo, Chloris, kõik su püha verega on koos.

ÕPETLIK UNI AMORIST

Kui kaunilt armastusejumal võluv
mu unne täna hommiku eel ilmus,
käekõrval lõbus päevitunud neiu,
ja ütles: "Võta see brünett nii õitsev,
suud anna tal ja oma kaissu suru."
Nii tegin, ning meid neelas pehme sohva:
Kui kelmilt muigas siis see väike Amor,
kui ta — kui pilve, mis on päikest varjand, —
eesriide tõstis naudingute paigalt.
"Sa näed, on siin see rõõme tulvil peeker,
kus sisse Bacchus Ariadne juures
kord kallas nektarit ja sellest joobus:

Sa vaata seda kunsti — lokiis kudet,
on Veenuse vöö sellestasamast lõngast,
sa vaata lehestikku ümber peekri,
ta lõhna hinga palsamina sisse.
Nii kaunis püha karikaski pole,
kust jumalaile Hebe, Ganymedes
Olümposel meil nektarit töid joogiks.
Pokaal sa täida, mis graatsiad kord loonud
ja kuhu roose seganud, granaate
ning mis veel värskena on topehinnas.
See täida, nagu Zeus Danael täitis,
kui kuldse vihmana ta peale langes,
sind valdab hurm kui Jupiteri toona.
See on," ta näitas oma väikest skeptrit,
"sau tiirane, mis imelisi mahlu
joob sisse kiimas ja siis välja pritsib;
sea ta vaid nektarinõu ääre vastu,
ja peagi ühtivad need kaks truult, tihkelt,
ning valge vaht siis mõlemat neid katab.
Õnn, noormees, Sul, kes täidad Chloe peekrit,
mis avaneb, kui janus tuled, nagu
roos lahti läeb, kui paitab õhtupäike.
Ja kui sa küllalt karikast sest joonud,
siis suudle, jõudu!, Chloe suuri rindu
ja veini rüüpa siis peopesa seest tal."

JOHANN GEORG SCHEFFNER (1736–1820) õppis Königsbergi ülikoolis õigusteadust 1752–1759, võttis osa Seitsmeaastasest sõjast, aastail 1765–1775 oli riigiteenistuses mitmel pool Saksamaal, seejärel elas Danzigi lähistel ja hiljem Ida-Preisimaal, 1795. aastast taas Königsbergis. Ta oli Immanuel Kanti kauaaegne lähedane sõber, kuulus aastaid

Kanti lauasõprade hulka, ühtlasi käis ta tihedalt läbi teiste selleaegsete saksa suurvaimudega (Lessing, Herder, Hamann, Morgenstern jt), kantiaanina püüdis saksa keeleruumis arendada prantsuspärast erootilist filosoofiat.

Johann Georg Scheffneri on Königsbergi politseipealikuna oma näidendisse tegelaskujuna sisse kirjutanud Leedu literaat Marius Ivaškevičius. Kõnealune näidend *Kant* etendus Tallinna Linnateatris aastatel 2019–2022 (lavastaja Elmo Nüganen, tlk Tiiu Sandrak), lavastuse kavalehel oli trükitud ka siin taas ilmuv luuletus “Kõnelus Veenuse kujuga” Eduard Parhomenko tõlkes. Eesti keeles on varem ilmunud veel teinegi Scheffneri luuletus “Parim nõu” (tlk Valev Mirtem, kogumikes *Erato lüüra: Armastusluulet renessansist 19. sajandi lõpuni* (Tallinn: Eesti Raamat, 1987) ja *Saksa lembeliüürika* (Tallinn: Eesti Luuleliit, 1997)).

Scheffneri erootilisfrivoolne luule oli kaasaegses saksa kirjanduses erakordne. Samas eeldab selle tõeline nautimine ka antiikmütoloogia tundmist, mida tollane klassikaline haridus muidugi pakkus. Tõlgitud luuletustes esinevate tegelaste kohta võib lühidalt ütelda järgmist:

Kreeka armastuse ja ilujumalanna Aphrodite (lad Veenus) isa oli Zeus (lad Jupiter). Aphrodite sündis merevahust ja uhuti kaldale Küprose saarel Paphose lähedal, sellest ka ta lisanimi Paphia. Sageli on teda kujutatud merekarbist tõusmas. Cythera oli tema tuntumgi lisanimi, mis tuleb Kreeka saare Kythera nimest, kuhu meri oli sündiva Aphrodite esmalt toonud. Sündides oli Aphrodite ehitud mürdiokstega; temale pühendatud templite ümber kasvasid mürdipõõsad. Vöö oli tema erootiline aksessuaar (nn Veenuse vöö), mis võis äratada vastupandamatut kirge ja iha nii jumalates kui ka surelikes.

Pallas oli Trooja kuninga Priamose poeg, kes pidi otsustama, keda kolmest ilu poolest kõige kaunimast jumalannast eelistada, kas Herat, Aphroditet või Athenat, ning võidu märgiks ulatama talle õuna. Paris valis Aphrodite ning sai vastutasuks endale maailma kauneima naise, ilusa Helena, ja see vallandas Trooja sõja.

Amor (kr Eros) on armastusejumal, Luna — Rooma kuujumalanna (kr Selene). “Ohverduse” viimases stroofis mainitud Chloris on aga Kreeka kevadejumalanna (lad Flora).

Ariadne oli Kreeta valitseja Minose tütar, kes oma lõngakera abil aitas Theseuse välja Minotauruse labürintist. Theseus jättis hiljem Ariadne maha ja Ariadnega naitus veinijumal Dionysos (lad Bacchus).

Kreeka noorusejumalanna Hebe oli Zeusi ja Hera tütar, kelle ülesandeks oli Olümposel jumalatele jooke välja valada. Pärast Hebe abiellumist Heraklesega sai joogikandjaks ja -valajaks Ganymedes, kelle Zeus oli varem Troojast röövunud ta erakordse ilu pärast.

Danae oli Argose kuninga tütar, kelle juurde tuli armuvalus Zeus kuldse vihma, ja sellest ühendusest sündis Perseus.

Chloe on naispeategelane Vana-Kreeka kirjaniku Longose bukoolilises romaanis *Daphnis ja Chloe* (eesti k Tallinn: Eesti Raamat, 1972; 2. tr Tallinn: Tammerraamat, 2007, tlk Paul Kees), mida on peetud ülevaks hümniks armastusele.

T. K.

MIDA TÄHENDAB ÕPPIMINE?

Kõne üliõpilastele tänavusel
rektoraadivahetuse aktusel
10. augustil 1808

Gottlieb Benjamin Jäsche

Tõlkinud Toomas Kiho

Kõrgesti austatud kohalviibijad! Kallid akadeemilised kaaskodanikud, kes te olete siia avalikule aktusele kogunenud!

Mitte otsese ametikohustuse hääle kutsel — nagu ta mu mõlemad austatud kolleegid on just täna siia paika kutsunud, et pida sellest kõnetoolist tänase pidupäeva vääriiline avalik kõne¹ —, vaid vabatahtlikult, mu oma *genius*'e kannustusel ja üldise ametikohustuse hääle kutsel, mis meid kõiki, teaduse tundjaid ja õpetajaid, ühe õppeasutuse ja ühe eesmärgi juures ühendab, soovisin ka mina täna siia astuda ja täie sisima veendumusega teaduse pühast asjast ühe avaliku kõne pidada, kõnelda teile, õppivad

Was heißt Studieren?: Eine Anrede and die Studirenden am Tage der Feyer des diesjährigen Rectorats-Wechsels den 10ten August 1808 gehalten von Gottlieb Benjamin Jäsche. Dorpat: bey M. G. Grenzius, Universitätsbuchdrucker.

¹Tartu Ülikooli rektoriks oli 1808. aastani tsiviil- ja kriminaalõiguse professor Carl Friedrich Meyer, kelle järel sai sellesse ametisse sünnitusabi professor Christian Friedrich von Deutsch. Kaks Jäsche nime-
tatud kolleegi ongi ilmselt vana ja uus rektor. Siin ja edaspidi tõlkija märkused.

noored, kelle kõrgem teaduslik harimine meie kätte on usaldatud. — Kas peaksin ma seda sisehäält, oma elavnenud *genius*'e kutset järgima? Seda tahan mina teha — ja esimene teile heidetud pilk, noored teaduse kasvandikud ja austajad, ütleb mulle pikemata, mida ja kuidas mul teile rääkida tuleb. — Teie hulgas märkan ma täna paljusid, kes just äsja on end lasknud meie akadeemiliste kodanike sekka vastu võtta ja esimest korda ilmunud piduaktusele selles templis. Ma näen teie seas paljusid, keda juba lühemat või pikemat aega ühendavad meiega, teie teaduslike juhendajate ja kasvatajatega, austuse ja armastuse sidemed teaduse vastu. Miks — küsin teilt —, mispärast olete siia tulnud, uued tulijad, kes te meie muusade templis praegu veel võõrad olete? — Ja miks, mispärast olete teie veel siin, teie teised, osalt juba veteranid meie akadeemiliste kaaskodanike seas?

Te arvate, et see on lihtne küsimus, kui ma küsin: *dicite cur hic?*² —, et see ei vajagi vastust. Kes kõrges, universiteediks nimetatavas koolis käib, see ei võigi ju midagi muud soovida või teha kui õppida ja õppimise kaudu end oma erialal õpetatud inimeseks harida.

Mis aga on siis õppimine?

Mida see sõna otseses ja täielikus mõttes tähendab?

Vastuseks sellele ei taotle ma rohkemat — sest kuidas võiksin mina tahta seda paljutähenduslikku küsimust siin ammendada või üldse ammendada tohtidagi —, piisab sellest, kui suunan teie pilgu üheleainsale üldisele põhipunktile, et selle õigsust ja tähtsust valgustada.

*

Kõrgem vaimutegevus, mis leiab elus rakendamist igasuguste teaduslike teadmiste omandamise, teaduse valdkonna arendamise ja laiendamise, samuti nende vastastikku kasuliku tarvitamise kunsti kujul — see õilis vaimutegevus, millega õieti akadeemiline studium algab või vähemalt algama peaks, ei saa olla ainult töö ega

²Lad k: ütelge, miks olete siin?

ainult lõbu; pigem peavad selles olema mõlemad koos, töö ja lõbu, aga harmoonilises, kogu õppimise eesmärki arvestavas täiuslikult mõõdetud suhtes. — Lubage mul neid mõtteid edasi arendada ning esitatavaid seisukohti valgustada.

Mitte pelgas töös, ma rõhutan, ei saa seisneda õppimise olemus ja vaim, kui tööna sõna üldises tähenduses mõista ainult tegevuse mehhanismi, ei midagi enam kui mehaanilist tööd, mida hoiavad käigus hool ja usinus, vaev ja pingutus. Töötamine pea või kätega, kehaline või vaimne tegevus — seni kuni nii üht kui teist sunnib mehaanilise tööna tegema orjalikult vabatahtlik või väljastpoolt pealesurutud mehhanism — erinevad omavahel ainult laadi, mitte aga vaimu või sisemise olemuse poolest. Tõeline haritlane ei ole lihtsalt mehaaniline vabrikutöeline, sest haridus on olemuselt midagi enam kui lihtne vabrik ning haritlase töö on enam kui toodang, tehtagu seda ka niisama sihipäraselt ja täiuslikult. Astuge sisse mõnda töökotta ja vaadake, kuidas kõik mehaanilised töölised hoole ja usinusega, vaeva ja pingutusega teevad tööd, mis on osa tervikust, olles aga pimesi ja üksnes masinliku sunni ajel selle juurde juhutatud ja seda tegema pandud, ilma et neil oleks selget ettekujutust või piisavat ülevaadet tervikust, selle vaimust või eesmärgist. — Sääraste töölistega võiks võrrelda õpetlasi, kes samamoodi oma tööd teevad ning õppimise olemuseks ja vaimuks tahavad seada pelga mehhanismi rakendamist vaimses töös. Ja leidub üliõpilastegi hulgas seesuguseid tulevasi antvärke, kes vaid haritud sellide ja käsitöölise klassi suurendada tahavad, olemata südamepõhjas ainult omakasupüüdlikud palgatöölised teaduses, ei karda nad teaduse kohta otse öelda, et mitte teadus ise, vaid ainult välise au või leivapala ning jõuka ja mugava elu nautimiseks vajalike vahendite ja eeliste saamine või kõik need asjad kokku on see, mis neile teadusega tegelemise nii armsaks ja väärtuslikuks teeb. —

Kuidas saakski siiras austus ja puhas armastus teaduse enda vastu panna neid tegema tööd, mida teadusega tegelemine nõuab, ja virgutada neid selles töös visale innukusele ja hoolsusele — neid, kelle silm ei näe teaduse enda valgust selle jumalikus selguses paistmas ja keda ei pane oma ametiülesandeid täitma mitte sisemine vaba *genius*, vaid üksnes väline mehaaniline sund.

Muutku pealegi harjutamine ja harjumine selle töö neile lihtsamaks — mida kauem nad seda teevad, seda rohkem, ja seepärast ka seda armsamaks ja meeldivamaks. Ikkagi ei kujune sellest tunnustusväärselt ega omakasupüüdmatut armastust. Olles aegamööda tekkinud mehaanilisest harjutamisest ja harjumisest, leiab see kaitset, toidet ja püsi vaid kalduvusest loidusele ja mugavusele. Alguses vaeva ja pingutust nõudnud mehaaniline töö muutub lõpuks harjutamise ja harjumise tulemusena mänguks; tõsi küll, pelgalt mehaaniliseks mänguks, mitte vabaks mõtteid elavdavaks vaimseks naudinguks. Aga selline pelgalt mehaaniline mäng, mis on töömehhanismi vili, mitte ei tugevda ega elavda vaimujõudu, vaid halvab ja nüristab. See on mäng, milles puudub vaim, nii nagu mehaaniline töögi on töö, milles puudub vaim. Kirjatäht tapab, ainult vaim teeb elavaks. Kes teaduse tundmaõppimisel jääb kinni tähtedesse ja üksnes vormingusse või nende välistesse füüsilistesse joontesse, see ajab väliskuju segamini asja endaga, keha vaimuga, tellitud hoonega, nähtuse välise kesta seesmise olemusega, juhusliku ja ajutise iseseisva ja püsivaga, pelga kujutise idee enesega, jumalanna pildi ja sümboli püha jumalanna endaga. — Ja nii tüssavad ja petavad end kõik, kes pelgas mehaanilises töös oma õnne ja õppimise olemust otsivad. End ise alaliselt mehaanilisse õppimisse, meeldejätmisse ja harjutamisse määrares harivad nad end selle pimedas mehhanismi järgi oma haridusteoorias ja -praktikas tühipaljasteks, kuigi osavateks ja vilunud ning isegi mitmekülgselte teadmistega varustatud vaimuvaesteks pedantideks, kes ei saa aru ega taipu seda, mis on teaduses kõrgeimat ja jumalikku, sest neil puuduvad silmad, millega märgata teaduse vaimu, kõiksuse ideed tema täies selguses, ning sellest vaatepildist vaimustudes ise austusest ja armastusest pakatada.

*

Kuid veel vähem kui ainult töös võib õppimise olemus seisneda üksnes lõbus, kus puudub tõsidus ja vaev, pingutus ja hool. Valitsev stiil võib teadustes manduda kaheti, ütleb Kant: pedantsusena ja galantsusena. Kui pelgalt mehaaniline töö teaduses muudab tulevase õpetlase tühipaljaks pedandiks ja omakasupüüdlikuks pal-

gatööliseks, kõige paremal juhul teaduse *cicerone*'ks;³ nii vormib ka ainult lõbu teaduses tühipaljaid asjaarmastajaid, kes oma armastatuga ainult lühidalt ja ajaviiteks tegelda tahavad ja vaid tühja nalja teevad. Sellised asjarmastajad teaduses peavad õppimist ainult lustipeoks. Kergel lennul rändavad nad läbi teaduspõllu nagu lõbustuspargi, kus nad enda jaoks kõige paeluvamaid ja huvitavamaid mängu otsivad. Mitte tööd teha, mitte üles ehitada, mitte juurteni tungida, vaid ainult lilli ja õisi noppida ning vilju maitsta. Nad tahavad üksnes saada, vastu võtta, mitte ise oma jõudu pingutades teadmiste toorainet töödelda ja teadust arendada. Nad pelgavad raskusi, nad ei ole hoolikad, nad ei tõuse tippu ega püri sügavusse, vaid jäävad põlastusväärselt keskmikeks, kust kõik, mis keeruline, paistab kauge ja udusena. Sellest näevad nad ainult niipalju, kui neile tarvis on, et võida sellest rääkida ja oma teadmisi või pigem teadmatust välja paista lasta. — Mis neile vahetut lõbu ei paku, mis pole kerge ega meeldiv, mis ei kõida ega võlu, seda nad ei hinda, seda nad ei armasta. Nii peab neil vähemalt olema võimalus loota vahetut kasu ja vahetut rõõmu asjadest, mida neil tähelepanelikult ja hoolega vaadelda tuleb; nad peavad sealsamas nende üle otsustada saama ja selgusele jõudma, mis kasu neil sellest on, et neid mitte keeruliseks ja kuivaks põlata ja silmist lasta. Nad ei taha alluda kooli karmile kasvatusesele ja distsipliinile ega sügavale õpetusele, vaid tahavad, et nende tegeldaks kergel ja võluval moel, et loengud oleksid säravad, käsitlused lihtsad ja jõukohased, mõnusad ja imposantsed; koolis mitte rohkemat kui ainult seda õppida, kuidas elumehena teadusega flirtides end ühel päeval oma madala, paljusõnalise ja teinimatu populaarsuse tuules maailmas armastatuks ja meeldivaks rääkida. Lühidalt: teadus on neile tühipaljas panoraam, mida vaadates nad maailmast räägivad, nagu oleksid nende päralt välised asjad ise, mitte ainult nende kujutised lõuendil, mille teeb nähtavaks muu valgus. Sellise kerge ja mugava mänguni ei vii ainult lihtlabane laiskus ja tööpõlgus ning üldine kergemeelsus ja tühine

³*Cicerone* tähendab giidi, sellisena kasutati seda mõistet eriti 19. sajandil; nimetus tuleneb oma ilukõnede poolest kuulsa rooma oraatori Marcus Tullius Cicero nimest.

lõbu- ja rõõmujanu teaduse tegemisel, vaid selleni jõuab mõnigi *genius*, keda pimestab ja eksitab väär arusaam *genius*'e uhkusest, mis ei lubavat end kuulekalt rangele teaduslikule meetodile allutada, ja *genius*'e vabadusest, mis ei laskvat end sundusel ohjeldada ega piirata. Rumal ja hukatuslik meeletus! Astuge ette ja tunnistage — teie, Platoni ja Aristotelese, Newtoni ja Lavoisier', Leibnizi ja Kanti, Halleri ja Lessingi, Montesquieu ja Boerhaave jüngerite hinged —, kõik teie, surematud, kes te tõe ja teaduse edasiviival rajal inimkonnale lakkamatult heledat valgust heidate ja teed juhataate; — astuge ette ja tunnistage omaenda näite varal ja jõul ning ausa ja lihtsa, läbikaalutud sõnaga, et mitte paljas *genius*, ka mitte selline *genius* nagu teie oma, ei suuda üksinda midagi suurt ega jäävat teadusele pakkuda või seal korda saata. Teie pälvite surematu teenistuse eest teaduses närtsimatu aupärja, sest teie lisate andele visa pingutuse ja õhina, vabadusele sunni ja reeglid, ülevate ideede mängule väsimatu töö — algusest peale kuni oma kuulsusriikka ja teeneka karjääri lõpuni. Teile oli teadusstudium mõlemat, korraga nii töö kui ka lõbu, mõlema sõna õilsaimas tähenduses, ja hästi mõõdetud, õpingute eesmärgi järgi seatud vahekorras. — Ja nii see peabki olema — niimoodi peab õppima igaüks, ka see, kes teaduse vaimus ja väes tõeliselt haritud õpetlasena hoopis madalamaid aukraade nõudleb.

Aga kuidas — küsite nüüd —, kuidas ikkagi töö ja lõbu korraga? — Nimelt nõnda — saan mina sellest aru —, et tööd, olgu see pealegi pingutav ja sunduslik, tehakse ometi lustiga, ning selline kerge tegevus, kus tööd tehes tekib asja endaga seotud vahetu rahuldustunne, elavdab vaimu ning ergutab ja tugevdab vaimujõudu üha uueks pingutuseks ja tööks, et see ei väsiks ega raueks. Ent see pole muidugi juhuslik, mõttetu, üksnes mehaaniline lõbu, vaid harmoonilisse tegevusse rakendatud vaimujõudude ülev ja huvitav mõttemäng, mille eesmärk on oskuslikult vaimu sise-elu edendada ja ülendada ning alles sel moel tuua vaim ja elu iga teaduse surnud ja viljatutesse kirjatähtedesse ning mehaanikasse. Selle harmoonilise, inimvaimu kõrgema mehaanikaga kooskõlas oleva ning selle järgi kavandatud hinge- ja vaimujõudude mängu alalhoidmises seisneb siis ka õigusega palju kiidetud liberaalse meetodi olemus teadusliku studiumi puhul, mis vastupidi or-

jalikule ja puhtmehaanilisele meetodile vaimujõudusid ergutab, neid elavdab ning alalises harmoonilises harjutamises hoiab. — Ja kui nüüd üldse seoses teaduse ülimate sihtidega otsida teadusliku studiumi läbimisest tulenevat kasu ja võitu vaimuharjutustele ja -kultuurile, mis võiks palju suurem ja tähtsam olla kui teaduslike teadmiste omandamisest ja omamisest tulenev materiaalne kasu, siis osutub selleks otsekohe seesama liberaalne meetod, mille tarvitamine teaduse ülimaid sihte toetab ja arendab ning mida seetõttu tasuks ka iga teaduse puhul järgida. Muidugi on igal teadusharul oma eriline loogika ja metoodika — justkui üks iseäralik organ, mida põhjalikult ja üksikasjaliselt tunnevad ainult selle teadusharu asjatundjad, kes ka teistele tarvitamiseks seda kõige paremini võivad soovitada ja vahendada. Kuid filosoof võib üldise seadusandjana teaduses nõuda ja oodata, et tema vetot ja tema üldist, teaduse ülimat reeglit väljendavat häält igal pool kuuldaks ja kuulda võetaks, et nõndaviisi filosoofiline mõte ja arusaamine ning filosoofiline vaim — teaduse sool ja vürts — igasse teadusstudiumisse jõuaks. See filosoofiline vaim ja arusaamine avaldub iga teadust õppides kõiges ja kõige kaudu, kui kõnealuse liberaalse meetodi pideval juhatusel rakendatakse harmoonilises vaheldumises tegevusse hingejõud. Vastavalt sellele, kuidas iga teaduse iseloom seda võimaldab või nõuab, paneb liberaalne meetod just niiviisi tööle ühe või teise hingejõu: kord meeled, pakkudes neile väliseid või sisemisi tajumusi; kord fantaasia, ergutades seda vaatluste, piltide ja kujudega, et luua mõisteteks ja ideedeks sobivaid vorme, kujundeid ja ideaale; kord mälu, et uuendada ja säilitada juba varem tuntut, nähtut ja mõeldut; kord taibukuse ja teravmeelsuse, et võrrelda sarnast ja erinevat. Kui need madalamad hingejõud on nüüd pidevas harmoonilises vaheldumises, hõivab see meetod ja toob mängu kõrgemad tunnetusjõud: kõigepealt aru koos selgete ja kindlate mõistetega, kindlaksmääratud reeglitega, põhjuste ja tagajärgede, vahendite ja eesmärkide ning seaduste ja tingimuste vaheliste seoste lähema uurimisega; siis otsustusjõu, mis niiväga harjutamist nõuab ja vaid harjutamise kaudu tärgata ja teravaks saada võib, uurides seoseid, millega üksik ja eriline on ühenduses üldisega; ja lõpuks kõige ette mõistuse — kõigi teiste hingejõudude valitsejanna ja pea, kellele

nad kõik alluma peavad —, mis seostab üksiku ja alama üldise ja ülema, ühtse tervikuga ning viitab ja osutab viimsetele põhjustele ja eesmärkidele nii teaduses üldse kui ka igas teadusharus eraldi, kus ja kuidas ta inimvaimust, teaduse ühisest allikast võrsus ja üha edasi areneb ning kuidas ta võtab või peaks võtma suuna inimkonna ülima eesmärgi teenimisele, et väärida aukraadi, mis tal teaduse valdkonnas on.

*

Selline õppimine tähendab töö muutmist enda jaoks lõbuks ning vaimu virgutava ja elavdava mängu kasutamist omakorda töötegemise ergutamiseks ja tõhustamiseks. — Kas ei tahaks te teada saada, noored sõbrad ja teadusetegijad, kas teie õpingud on just seda tüüpi? Vaadake ja uurige ise järele, kas pole te oma teaduslike õpingute edenedes rikkamaks saanud vaid mõnesuguste teadmiste poolest, nimelt oma valitud eriala teadmiste poolest; kas mitte pelga mehaanilise harjutamise ja harjumise läbi pole te ainult vilunumaks, osavamaks ja nobedamaks saanud ühes või teises, mõnel teadusteoorial põhinevas praktikas; või — mis eelmisest märksa kõnekam — kas olete ehk tõepoolest mõistlikumaks ja arukamaks, mehelikumaks ja iseseisvamaks, haritumaks ja valgustatumaks ning — mis siinkohal kõige tähtsam — vahest targemaks ja paremaks saanud? See on usaldusväärne katse, millele võite toetuda; sest see on just niisuguste teadusõpingute kindel viili, mida ei tehta ei pedantse omakasupüüdliku palgatööna ega kergemeelse ajaviite- ja lustimänguna. Kindel viili, ütlen ma, kui te teadusõpingute juurde asudes liidate andele veel ka siira ja avala meelega ning mõistuse ja südame, mis on valmis vastu võtma täiuslikke tundeid kõigest suurest ja õilsast, tõesest ja ilusast, heast ja pühast, nii et meeled ja süda teid süüta ja puhtana hoiavad ning te vankumatult kindlaks jääte mehelikule innule, mis alati otsuse ja teoni välja viib. — Aga siis peab muidugi ka kogu teie elu, õppivad noored, olema kooskõlas suure eesmärgiga, mille pärast te siin olete; — see peab andma tunnistust sellest, et te olete tõelised muusade pojad, et olete väärilised olema pühitsetud teaduse ja tarkuse preestri ametisse. — Nii nagu kogu meie elu peab olema

üks pidev jumalateenistus, kuivõrd meil oma olemise igal teadlikult ja kaalutletult elatud hetkel on kohustused täita, nii peab iseäranis ka õppiva noore elu olema pidev jumala teenimine, mis on pühendatud vaimu harimisele teaduses ja tarkuses ning harjutamisele ja ettevalmistusele teaduse tulevaseks õilsaks ja väarikaks, kõlbeliseks ja religioosseks kasutamiseks, et inimkonda õilistada ja õnnestada. See eesmärk kui kõrgeim püüdlus ja sihtpunkt juhib nende meelt ja maitset, nende mõtlemist ja tahet, nende tegusid ja käitumist niihästi tööajal kui ka rahu- ja puhketundidel, niihästi üksinduses kui ka seltskondlikus läbikäimises. Selle eesmärgiga kõlab temas kõik ühtsuses ja üksmeeles kokku. Niisiis võib tema kohta õigusega öelda, et ta alati õpib ja teeb seda alati nagu kord ja kohus; kuna aga selle kohta, kelle elu ja käitumine on õpingute vaimu ja eesmärgiga vastuolus, tuleb ütelda, et ta ei õpi.

Mitte õppida — milles muus võib see seisneda kui vaimult surnud olemises; elus, mis pole pühendatud teaduse ja tarkuse jumalikule teenimisele, vaid ebapühale, orjalikule, äraspidisele, arutule ja sõgedale ebajumalateenimisele; sellistele tungidele, himudele ja kirgedele, mis vaimu alla suruvad, ta jõu halvavad ja võtavad talt võime ideede kõrgusele tõusta; mis nüristavad meele ja maitse jumaliku ja püha suhtes, lämmatavad südames ülevad austuse ja armastuse tunded teaduse ja tarkuse vastu ning halvavad mehe võime ellu viia õilsaid ja tunnustusväärseid kavatsusi ja otsuseid. — Kelle meeled ja maitse on eeskätt suunatud labasele, madalale ja väärtusetule — ka siis, kui ta valib oma tegusid, lõbu ja naudinguid, oma lektüüri, sõpru ja seltskonda koos sealse juttude ja vestlustega; kes leiab rõõmu ja rahuldust tegelemisest sisutühjade asjadega või lapsikutest koolipoisivempudest; või tunneb joovastavat mõnu läägest, vaimuvaesest ja maitsetust lektüürist, mis teeb vaimu lodevaks ja närtsitab või sootuks mürgitab südame, andes toitu ja vaba mänguruumi mõtete hajumisele ja hävimisele, või kisub fantaasia tahumata meelelisuse teenistusse ja pakub hukatuslikku lõbu siivutute piltidega, nii et ta pole enam võimeline tõusma ideemaailma eeterlikesse kõrgustesse — kellele see meeldib, see ei õpi. Sest lapsik või labane ja väärtusetu maitse nõrgendab meelt ja rikub soovi kõrgema ja parema, suure ja üleva, õilsa ning tõepoolest ilusa ja toreda järele. — Ka see ei

õpi, kes vales aus ja pahupidises akadeemilises vabaduses eba-jumalate ette langeb, neid kummardab ja viirukit laotab. — Sest sellega ta näitab, et ei teeni mitte teadust, vaid ainult arvamust, mitte tarkust, vaid rumalust, ja ennemini pettekujutelmade virvatu-lesid ja fantoome kui eksimatut mõistuse valgust, mille kõrgu-sest kõike, iga eelarvamust ja iga pettekujutelma sügaval enda all ja üldse kõike õiges valguses näha võib.

Mitte õppida tähendab kokkuvõttes oma akadeemilises elus teadusteel käimist ilma plaanita, heitlikult ja püsimatult, ilma sel-ge ja laiema, vankumatu ja püsiva arusaamata kindlastest eesmär-kidest ning eriti teaduse kõrgeimast ja viimsest eesmärgist — tar-kusest; see tähendab praegu ühest või teisest haarata ning hetk hiljem oma kavatsusest taas loobuda ja tahta midagi muud ette võtta ja teha. See plaanitu ja sihitu rännak läbi teadusemaa on üks ringiekslemine ja ringihulkumine ühes ja samas, kusjuures ees-märk kaob kogu aeg silmist ning see toob kaasa üksnes aja- ja jõukulu.

Mitte nii, õppivad noored! Mitteõppiva eluga võrreldes olgu teie elu vastupidine. — Aus õppiija, ütleb vaimurikas, geniaalne Fichte oma suurepärase loengutes õpetatuse olemuse kohta, kus ta ühe tõmbega kirjeldab tema elu: “Aus õppiija väldib igasugust kokkupuudet labase ja väärtusetuga.”⁴ — Teiegi hakkate seda au haavavat kokkupuudet vältima, seistes meheliku jõu ja meheliku julgusega vastu meelitustele ja kiusatustele, kui te — tulvil aus-tuse ja armastuse tundmust oma elukutse vastu — hoiate vanku-mata silme ees kõrget sihti, eesmärki teaduse abil targemaks ja paremaks saada ning ka teisi targemaks ja paremaks muuta. — Koos vaimuga end kõigist madalamatest sihtidest kõrgemale tõs-ta teaduse ülima eesmärgi jumaliku ideeni ja koos südamega tõsta end kõrgemale igasugusest madalast ja omakasupüüdlisest ihalu-sest edeva au ja ainult välise tasu ja kasu järele, mida teenistus

⁴Kolm aastat varem oli Johann Gottlieb Fichte selleteemalise loengusarja pidanud Friedrichi ülikoolis Erlangenis; vt J. G. Fichte. *Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit: In öffentlichen Vorlesungen, gehalten zu Erlangen, im Sommer-Halbjahre 1805*. Berlin: Himgurg, 1806.

või vara võimaldavad — olgu see, üliõpilased, teie palve teie erilisel jumalateenistusel, mis on seotud teie erilise elukutsega. See palve süütab teie südames püha vaimustusetule teaduse, tarkuse hääle vastu; ta annab teile tahtmise ja meeleseisundi, mida te vajate, et rõõmsalt, enesekindlalt, visalt ja vankumatult teaduse sihti taga ajada. See oma hinda väärt siht pole kuld ega väline, mööduv au —, see on tegu — tõeline, hävimatu! —

GOTTLOB (GOTTLIEB) BENJAMIN JÄSCHE (1762–1842) oli Saksa filosoof, Immanuel Kanti õpilane, kuulus tema loenguid Königsbergi ülikoolis 1791–1792 ja 1799–1801. Õppis aastatel 1783–1786 Halle ülikoolis teoloogiat, kaitses 1795 samas doktoriväitekirja, oli 1799–1802 Königsbergi ülikooli eradotsent ja 1802–1839 Tartu Ülikooli filosoofiaprofessor. Oli mitu ametiaega ka TÜ filosoofiateaduskonna dekaan. Elas oma elu lõpuaastad Tartus, kus ka suri ja on maetud Raadile. Avaldas Kanti loogikaloenguid ja propageeris tema filosoofiat. *Akadeemias* on Jäschelt varem ilmunud valik käsikirjast tõlgitud katkeid pealkirjaga “Armastus ja usk: Hommikumõtteid. Minu Sallyle, õndsale” (tlk Eduard Parhomenko; 2002, nr 12, lk 2532–2549). Vt ka Eduard Parhomenko. “Filosoofiaprofessor Gottlob Benjamin Jäsche, tema usk ja armastus”. — *Akadeemia*, 2002, nr 12, lk 2549–2554.

NELI POEETILIST VORMELIT, MIS VÕTAKSID KOKKU KANTI FILOSOOFIA

Gilles Deleuze

Tõlkinud Jüri Lipping

“Aeg liigestest on lahti. . .”

Shakespeare, *Hamlet*, I, 5¹

Aeg on liigestest lahti, hingedelt maas. Hinged on telg, mille ümber pöörduv uks. Hing, *cardo*, märgib aja allutatust täpsetele kardinaalpunktidele, mida läbivad perioodilised liikumised, mida aeg mõõdab. Kuni aeg püsib oma hingedel, on ta allutatud ekstensiivsele liikumisele: ta on selle mõõt, intervall või arv. Seda antiikfilosoofia tunnusjoont on sageli rõhutatud: aeg on allutatud maailma ringliikumisele kui pöörlevale Uksele. See on pöörduks,

Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne. — Gilles Deleuze. *Critique et clinique*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1993, p. 41–49. © 1993 Les Éditions de Minuit. Avaldame tõlke kirjastuse loal. Selle teksti algse versiooni kirjutas Deleuze oma teose *Kanti kriitiline filosoofia* ingliskeelse väljaande eessõnana. Vt *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), lk 29–34.

¹*The time is out of joint*: Šestov on Shakespeare'i vormelit kasutanud sageli oma mõtlemise traagilise lipukirjana, nt “L'apothéose du déracinement” [Апофеоз безпочвенности] (*Pages choisies*, Gallimard) ja “Celui qui édifie et détruit des mondes” [Разрушающий и создающий миры] (*L'homme pris au piège*, lk 10–18). Nurksulgudes märkused siin ja edaspidi tõlkijalt.

igavesse algpunkti avanev labürint. Siin on terve liikumiste hierarhia, mis järgib nende lähedust Igavesele, nende paratamatust, nende täiust, ühtsust, roteerumist, ühendspiraale, erilisi telgi ja uksi koos neile vastavate Aja arvudega. Pole kahtlust, et aeg kaldub vabanema, kui tema poolt mõõdetav liikumine ise muutub üha enam *hålbivaks* või *tuletatuks*, meteoroloogilistest ja maistest ainelistest sattumustest puudutatuks; kuid see on kalduvus alla-poolle, mis sõltub ikka veel liikumise seiklustest.² Aeg jääb seega allutatuks liikumisele selles, mis on seal algupärast *ja* tuletatut.

Out of joint, liigestest lahti aeg, hingedelt maas uks tähistab esimest suurt kantilikku pööret: liikumine allub nüüd ajale. Aeg ei seostu enam liikumisega, mida ta mõõdab, vaid liikumine seostub ajaga, mis teda tingib. Samuti ei ole liikumine enam objekti määramine, vaid ruumi kirjeldamine — ruumi, millest meil tuleb abstraheeruda, et avastada aeg kui teo tingimus. Nõnda muutub aeg ühesuunaliseks ja sirgjooneliseks, sugugi mitte enam tähenduses, kus ta mõõdaks tuletatud liikumist, vaid iseeneses ja iseenese kaudu, niivõrd kui ta asetab igale võimalikule liikumisele oma määrangute järgnevuse. See on aja sirgeks tõmbamine. Aeg lakkab olemast kaarutatud jumala poolt, kes paneb ta sõltuma liikumisest. Ta lakkab olemast kardinaalne ja muutub ordinaalseks, tühja aja korraks. Ajas pole enam midagi algupärast ega tuletatut, mis sõltuks liikumisest. Labürint võtab uue ilme: see pole enam ring ega spiraal, vaid lõng, puhas sirgjoon, mis on seda salapärasem, et on lihtne, armutu, kohutav — “ühestainsast jagamatust, lakkamatust sirgjoonest tehtud labürint”.³ Hölderlin nägi Oidipust juba astununa sellele aeglase surma ahtale rajale, järgimas aja korda, mis on lakanud “riimumast”.⁴ Samamoodi käsitas

²Éric Alliez on seda aja vabanemise suundumust analüüsinud antiigi mõtlemises, kui liikumine lakkab olemast ringikujuline, näiteks “krematistika” ja rahaliikumise aeg Aristotelesel (*Les temps capitaux*, Cerf).

³Borges, *Fictions*, “La mort et la boussole”, Gallimard, lk 187–188. [Jorge Luis Borges, “Surm ja kompass”, tlk Ott Ojamaa, *Fiktsoonid. Aleph* (Tallinn: Varrak, 2000), lk 115.]

⁴Hölderlin, *Remarques sur Œdipe* (vt ka Jean Beaufret’ kommentaari, kes analüüsib suhet Kantiga), lk 10–18.

ka Nietzsche seda kõige semiitlikuma kreeka tragöödiana. Siiski tõukab Oidipust ikka veel tagant tema ekslemine kui tuletatud liikumine. Hoopis Hamlet on see, kes saavutab aja vabane-mise: ta teostab tõelise ümberpööramise, sest tema enese liikumi-ne ei johtu millestki muust kui määramise järgnevusest. Hamlet on esimene kangelane, kes päriselt vajas tegutsemiseks aega, sa-mas kui varasemad kangelased allusid ajale kui algupärase liiku-mise (Aischylos) või hälbiva tegutsemise (Sophokles) tagajärje-le. *Puhta mõistuse kriitika* on Hamleti, Põhjamaa printsi raamat. Kanti ajalooline situatsioon võimaldas tal haarata selle pöörde ko-gu ulatust: aeg pole enam algupärase taevaliikumise kosmiline aeg ega ka tuletatud meteoroloogilise liikumise talupoeglik aeg. Ta on muutunud ainuüksi linna ajaks, aja puhtaks korrak.

Mitte järgnevus ei defineeri aega, vaid aeg defineerib liiku-mise osad järgnevatena, niivõrd kui nad on temas määratud. Kui aeg ise oleks järgnevus, siis peaks ta järgnema mingis teises ajas, lõpmatuseni. Asjad järgnevad üksteisele erinevates aegades, kuid samuti on nad üheaegsed samas ajas, ning nad püsivad mis ta-hes ajas. Küsimus pole enam aja defineerimises järgnevuse kau-du ega ruumi defineerimises üheaegsuse kaudu ega püsivuse de-fineerimises igaviku kaudu. Püsivus, järgnevus ja üheaegsus on aja olekud või suhted (*kestus, jada, tervik*). Nad on aja killud. Nagu siitpeale ei saa enam aega defineerida järgnevusena, nii ei saa ka ruumi defineerida koosolu või üheaegsusena. Aeg ja ruum peavad mõlemad leidma täiesti uued määrangud. Kõik, mis lii-gub ja muutub, on ajas, kuid aeg ise ei muutu ega liigu, ega ole ka igavene. Aeg on kõige selle vorm, mis muutub ja liigub, kuid ta on muutumatu vorm, mis ei teisene. Mitte igavene vorm, vaid just nimelt selle vorm, mis ei ole igavene, muutumise ja liiku-mise muutumatu vorm. Säärane autonoomne vorm näib osutavat sügavale mõistatusele: see nõuab aja (ja ruumi) uut definitiooni.

“Ma on teine...”

Rimbaud, kiri Izambart'ile, mai 1871,

kiri Demeny'le, 15. mai 1871

Antiik käsitas aega veel ka teistmoodi, mõtlemise olekuna või hinge intensiivse liikumisena, teatava vaimse ja mungaliku ajana.

Descartes'i *cogito* sekulariseeris, ilmalikustas selle: *ma mõtlen* on silmapilkse määramise akt, mis kätkeb määramata eksistentsi (*ma olen*) ja määrab selle mõtleva substantsi eksistentsina (*ma olen asi, mis mõtleb*). Aga kuidas saab määrang rakenduda määramatule, kui ei öelda, millisel viisil on see "määratav"? See Kanti vastuväide saab viia vaid järgmise tulemuseni: määramata eksistents on määratav üksnes ajas, aja vormis. Seega "ma mõtlen" afekteerib aega ega määra midagi muud peale mina eksistentsi, mis muutub ajas ja esitab igal hetkel mingit teadvusemäära. Aeg kui määratavuse vorm ei sõltu nõnda hinge intensiivsest liikumisest, vaid vastupidi, teadvusemäära intensiivne tootmine hetkes sõltub ajast. Kant teostab aja teise vabanemise ja viib lõpule selle ilmalikustamise.

Mina [*Moi*] on ajas ja muutub lakkamatult: see on passiivne või pigem vastuvõtlik mina, mis kogeb muutusi ajas. *Ma* [*Je*] on tegu (*ma mõtlen*), mis aktiivselt määrab minu eksistentsi (*ma olen*), kuid saab seda määrata ainult ajas, *mina* passiivse, vastuvõtliku ja muutuva eksistentsina, mis üksnes esindab endale *oma päris* mõtlemise aktiivsust. Ma ja Mina on seega lahutatud aja-joonega, mis suhestab nad teineteisega põhjapaneva erinevuse tingimusel. Minu eksistents ei saa kunagi olla määratud aktiivse ja spontaanse olendi omana, vaid ainult passiivse minana, mis esindab enesele Ma'd — see tähendab, määramise spontaansust — Teisena, mis teda afekteerib ("sisemeele paradoks"). Oidipust defineerib Nietzsche järgi puhtalt passiivne seisund, kuid see on seotud aktiivsusega, mis jätkub pärast tema surma.⁵ Seda enamgi kuulutab Hamlet oma ülimalt kantilikku iseloomu iga kord, kui ta ilmneb passiivse eksistentsina, kes nagu näitleja või magaja võtab oma mõtlemise aktiivsust vastu Teisena, mis on ometi võimeline andma talle ohtlikku väge, mis trotsib puhas mõistust. Beckettil on see Murphy "metabuulia".⁶ Hamlet ei ole skepsise ega kahtluse inimene, vaid Kriitika inimene. Ma

⁵Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, § 9. [Friedrich Nietzsche, *Tragöödia sünn*, tlk Anne Lill (Tallinn: Tänapäev, 2009, § 9).]

⁶Beckett, *Murphy*, Minuit, VI ptk, lk 85. ["Metabuulia" on Becketti loodud neologism, mida ta kasutas oma *Murphy* prantsuskeelses tõlkes: *meta* ja *abulia* ühendus, ebanormaalne suutmatus te-

olen enesest lahutatud aja vormiga, kuid ometi olen ma üks, sest Ma paratamatult afekteerib seda vormi, sünteesides teda mitte ainult üksteisele järgnevate osadena, vaid igal hetkel, ning Mina on paratamatult selle vormi sisuna sellest afekteeritud. Määratava vorm paneb määratud Mina esindama enesele määrangut kui Teist. Ühesõnaga, subjekti hullus vastab liigestest lahti ajale. See on justkui Ma ja Mina vastastikune ärapöördumine ajas, mis nad teineteisega suhestab, nad kokku köidab. Säärane on aja lõng.

Teatud mõttes läheb Kant Rimbaud'st kaugemale. Sest Rimbaud' suur vormel omandab täie jõu alles koolimälestuste kaudu. Rimbaud annab oma vormelile aristotelliku tõlgenduse: "Kahju küll, kui puu avastab end viiulina! [---] Kui vask ärkab üles trompetina, pole see tema süü..." See on nagu mõiste ja objekti suhe, kus mõiste on aktiivne vorm, objekt aga pelgalt potentsiaalne aine. See on vormipress, vormimise protsess. Seevastu Kanti jaoks ei ole Ma enam mõiste, vaid esindus, mis saadab iga mõistet; ning Mina ei ole objekt, vaid see, millega kõik objektid suhestuvad kui oma järjestikuste seisundite pideva varieerumisega ja oma määrade lõpmatu vaheldumisega igal hetkel. Mõiste-objekt suhe püsib Kantil edasi, aga seda topeldab Ma-Mina suhe, mis moodustab *vaheldumise, mitte enam vormimise*. Ses mõttes annab vormide kui mõistete (trompet-viiul) või ainete kui objektide (vask-puu) lahterdatud eristus teed pöördumatu lineaarse arengu pidevusele, mis nõuab uute formaalsete suhete kehtestamist (aeg) ja uue aine paigutamist (nähtumus): justkui oleks Kantis juba kuulda Beethovenit ja varsti ka Wagneri pidevat varieerumist.

Kui Ma määrab meie eksistentsi passiivse ja ajas muutuva minana, siis on aeg see formaalne suhe, mille järgi vaim ennast afekteerib, või see viis, kuidas me oleme enda poolt seesmiselt afekteeritud. Aega saab niisiis defineerida enesefektsioonina või vähemalt formaalse võimalikkusena olla enese poolt afekteeritud. Aeg kui muutumatu vorm, mida ei saa enam defineerida lihtsa järgnevusena, nähtub selles tähenduses *seesmise vormina* (sise-

gutseda või teha otsuseid. Inglise originaalis (1938) oli selle asemel *will-lessness*. Inglisekeelse tõlke märkus.]

meelena), samas kui ruum, mida ei saa enam defineerida koosolu või üheaegsusena, nähtub omakorda välisuse vormina, formaalse võimalikkusena olla afekteeritud teise asja, nimelt välise objekti poolt. Seesmise vorm ei tähenda lihtsalt, et aeg on vaimule seesmine, sest ruum pole seda sugugi vähem. Samuti ei tähenda välisuse vorm, et ruum eeldab "teist asja", sest hoopis ruum on see, mis teeb võimalikuks mis tahes esinduse objektidest kui teisest või välistest. Küll aga tähendab see, et välisus kätkeb samavõrra immanentsust (sest ruum jääb minu vaimule seesmiseks), kui seesmus kätkeb transtsendentsust (sest minu vaim esindub ajaga seoses minu mina suhtes millegi teisena). Mitte aeg pole meile seesmine või vähemalt pole ta meile eriliselt seesmine, hoopis meie oleme ajale seesmised ning seetõttu alati aja poolt lahutatud sellest, mis meid seda [aega] afekteerides määrab. Seesmus uuristab meid lakkamatult, lõhestab meid, kahestab meid, isegi kui meie ühtsus säilib. Kahestumine ei jõua oma piirini, sest ajal pole lõppu, vaid *peapööritus või pendeldus moodustab aja*, nii nagu libisemine või hõljumine moodustab piiramatu ruumi.

"[O]meti on selles midagi äärmiselt piinavat, kui sind valitsetakse seaduste järgi, mida sa ei tunne. [...] sest nende seaduste iseloom nõuab ka nende püsimise salastamist."

Kafka, *Hiina müüri ehitamisel*.⁷

Samahästi võiks rääkida *ühest* seadusest, sest ei saa kuidagi eristada seadusi, mida ei tunta. Antiikaja teadvus räägib seadustest, sest nad annavad meile teada, mis on Hea või parim neis ja neis tingimustes: seadused ütlevad, mis on see Hea, millest nad tulenevad. Seadused on "teisene vahend", Hea esindaja jumalate poolt hüljatud maailmas. Kui tõeline Riigimees on ära, jätab ta endast maha üldised suunised, mida inimestel on tarvis teada, et õigesti tegutseda. Teadmise vaatepunktist on seadused niisiis nagu Hea jäljendamine sellisel ja sellisel juhul.

⁷[Franz Kafka, "Seaduste küsimusest", *Hiina müüri ehitamisel: Kõik lühemad ja lühilood*, tlk Mati Sirkel, Ilvi Liive, Krista Läänemets, August Sang (Tallinn: Varrak, 2002), lk 302–303.]

Seevastu Kant pöörab *Praktilise mõistuse kriitikas* seaduse ja Hea suhte ümber ning ülendab seaduse puhta ja tühja ühtsuse tasandile: hea on see, mida Seadus ütleb, hea sõltub seadusest ja mitte vastupidi. Seadusel pole esmaprintsiibina ei seestmust ega sisu, sest igasugune sisu viiks ta tagasi Heale, mille jälgendus ta oleks. Ta on puhas vorm, millel pole objekti, ei meelelist ega mõeldavat. Ta ei ütle meile, mida peame tegema, vaid millist subjektiivset reeglit peame järgima, olgu meie tegutsemine milline tahes. Moraalne on iga tegu, mille maksiimi saab *mõtelda* universaalsena ja ilma vasturääkivusest ning mille motiivil pole muud objekti, kui see maksiim ise (näiteks valetamist ei saa mõtelda universaalsena, sest vähemalt vaikimisi eeldab see inimesi, kes seda usuvad ja kes seda uskudes ei valeta). Seadus on niisiis määratletud universaalsuse puhta vormina. Ta ei ütle meile, millist eesmärki peab tahe silmas pidama, et olla hea, vaid millise vormi too peab võtma, et olla moraalne. Ta ei ütle meile, mida peab tegema, vaid ütleb meile lihtsalt: "Sa pead!", jättes meie tuletada sellest hea, see tähendab, selle puhta imperatiivi eesmärgid. Seadust ei teata, sest temas pole midagi, mida teada: ta on puhtalt *praktilise*, mitte teoreetilise ega spekulatiivse määramise objekt.

Seadus ei eristu oma kohtuotsusest ning otsus ei eristu selle rakendamisest ega täideviimisest. Kui seadus on esmane, siis pole tal mingit vahendit eristada "süüdistust", "eestkostet" ja "otsust".⁷ Seadus langeb ühte tema vajutamisega meie südamesse ja meie ihusse. Kuid nõnda ei anna ta meile lõplikku teadmist isegi meie eksimustest. Sest tema nõel kirjutab meie peale: *Toimi kohuse kaudu* (ja mitte pelgalt kohusega kooskõlas)... Midaagi muud ta ei kirjuta. Freud näitas, et kui kohus eeldab ses tähenduses huvidest ja kalduvustest lahtiütlemist, rakendub seadus seda tugevamini ja rangemalt, mida põhjalikum on meie lahtiütlemine. Mida täpsemalt me seadust järgime, seda karmimaks ta

⁷Kafka, *Protecteurs (La muraille de Chine*, Gallimard). [Vrd: "[S]eadus ise aga on läbinisti süüdistus, eestkoste ja otsus, inimese iseisev sekkumine asjasse oleks siin kuritegu", Kafka, "Eestkostja", *Hii-na müüri ehitamisel*, lk 311.]

muutub. Ta ei säästa isegi kõige pühamaid.⁸ *Ta ei mõista meid iialgi õigeks*, ei meie voorustest ega meie pahedest või puudustest: igal hetkel on olemas vaid näiline õigeksmõistmine ning kõik meie lahtiütlemised mitte ei vaigista, vaid võimendavad kõlbelist südametunnistust, mis piitsutab meid veelgi tugevamalt. See pole Hamlet, vaid Brutus. Kuidas saaks seadus oma saladust paljastada, tegemata võimatuks seda lahtiütlemist, millest ta toitub? Õigeksmõistmisele saab ainult jääda lootma, “mis hüvitab spekulatiivse mõistuse võimetust”, mitte enam antud hetkel, vaid seadusega üha nõudlikumasse vastavusse lõpmatult mineva progressi vaatepunktist (pühitsemine kui teadlikkus moraalse progressi püsimisest). See rada, mis ületab meie elu piire ja nõuab hinge surematust, järgib aja sirgjoont, kõigutamatut ja lakkamatut, kus me jääme seadusega pidevasse ühendusse. Aga see umbmäärane pikenemine ei vii meid niivõrd paradiisi, kui seab meid juba sisse põrgusse siin all. Ta ei kuuluta surematust, vaid eritab “aeglast surma” ega lakka *seaduse otsust edasi lükkamast*. Kui aeg läheb liigestest lahti, tuleb meil loobuda eksimuste ja heastamiste antiiksest ringkäigust, et järgida aeglase surma, edasilükatud otsuse või lõpmatu võla lõputut rada. Aeg ei jäta meile mingit muud juriidilist alternatiivi peale selle, mis Kafka *Protsessis*: kas “näiline õigeksmõistmine” või “otsatu venitamine”.⁸

“Jõuda tundmatusse kõigi meelte segipaiskamise kaudu, [...] kõigi meelte pikaajaline, tohutu ja kaalutletud segipaiskamine.”

Rimbaud, (samas).

Või pigem kõigi võimete korrapäratu tarvitamine. See oleks sügavalt romantilise Kanti neljas vormel, *Otsustusjõu kriitikast*. Kahe esimeses *Kriitikas* astusid mitmesugused subjektiivsed või-

⁸Freud, *Malaise dans la civilisation*, Denoël, lk 63: “Tungidest lahtiütlemine saab nüüd süüme dūnaamiliseks allikaks, iga uus loobumine suurendab selle rangust ja intolerantsi” (ja viide Hamletile, lk 68). [Sigmund Freud, *Ahistus kultuuris*. *Sealpool mõnuprintsiipi*, tlk Krista Läänemets (Tallinn: Vagabund, 2000), lk 71; viide Hamletile: “Nii kaalutlus teeb pelgureiks meid kõiki...”, lk 98, märkus 62.]

⁸[Vt Franz Kafka, *Protsess*, tlk August Sang (Tallinn: Avita, 1996), lk 119.]

med üksteisega suhtesse, aga need suhted olid rangelt reguleeritud, niivõrd kui alati oli üks valitsev või määrav, põhjanev või me, mis surus teistele peale oma reegli. Võimeid oli palju: välis-meel, sisemeel, kujutlus, aru, mõistus, kõik kenasti defineeritud. *Puhta mõistuse kriitikas* oli aga aru see, mis valitses, sest ta määras kujutluse sünteesi vahendusel sisemeele, ja isegi mõistus oli allutatud rollile, mille aru talle omistas. *Praktilise mõistuse kriitikas* oli põhjanevaks mõistus, sest just mõistus moodustas seaduse universaalsuse puhta vormi, millele teised võimed järgnesid, nagu suutsid (aru rakendas seadust, kujutlus tunnistas otsust, sisemeel koges tagajärgi või karistust). Nüüd aga, vanuses, kus suurtel meistritel on harva midagi uut öelda, pörkub Kant probleemile, mis viib ta erakordse ettevõtmiseni: kui võimed saavad niiviisi astuda muutlikesse suhetesse, mida reguleerib kordamööda üks või teine nende seast, siis peavad nad kõik koos olema võimelised vabadeks ja reguleerimata suheteks, kus igaüks läheb välja omaenese piirini, näitab aga nõnda ometi oma võimalikkust *mis tahes* kooskõlaks teistega. Sellest saab *Otsustusjõu kriitika* kui romantismi alus.

See pole enam *Puhta mõistuse kriitika* esteetika, mis käsitas meelelisust kvaliteedina, mida sai siduda objektiga ruumis ja ajas; see pole ka meelelisuse loogika ega isegi uus logos, mis oleks aeg. See on Ilusa ja Üleva esteetika, kus meelelisus on väärtus omaette ja rullub lahti paatoses sealpool igasugust loogikat, haarab aega selle esilepurskumises, otse tema lõnga ja peapöörituse algupäras. See pole enam *Puhta mõistuse kriitika* Afekt, mis ühendas Mina ja Ma ikka veel aja korra järgi reguleeritud suhtesse; see on Paatos, mis laseb neil areneda vabalt, et tekitada kummalisi ühendusi kui aja allikaid, “võimalike kaemuste meelevaldseid vorme”. See pole enam Ma määrang, mis peab ühinema Mina määratavusega selleks, et moodustada teadmist; see on nüüd kõigi võimete määramatu ühtsus (Hing), mis sunnib meid sisenema tundmatusse.

Otsustusjõu kriitikas on õieti küsimuse all see, kuidas teatud nähtumused, mis defineerivad Ilusat, annavad aja sisemeelele autonoomse lisamõõdme, kujutlusele vaba refleksiooni võimu, arule lõpmatu kontseptuaalse väe. Eri võimed astuvad kooskõlla, mida neist ükski enam ei määra, mis on seda sügavam, et sel po-

le enam mingit reeglit, ning mis tõendab Mina ja Ma spontaanset kooskõla ilusa Looduse tingimustes. Ülev läheb ses suunas veelgi kaugemale: ta paneb eri võimed mängima sellisel moel, et nood vastanduvad üksteisele nagu maadlejad, kus üks surub teist tema maksimumi või piirini, teine aga reageerib, surudes esimest inspiratsioonini, mida tol üksinda poleks olnud. Nad suruvad teineteist äärmise piirini, kuid lasevad vastastikku oma piirist üle tulla. Võimed astuvad siin sügavaimasse ja enda jaoks kõige võõramasse suhtesse. Nad haarduvad kõige pikema vahemaa pealt. See on kohutav võitlus kujutluse ja mõistuse, aga ka aru ja sisemeele vahel — võitlus, mille episoodideks saavad Üleva kaks vormi ja siis Geenius. Torm subjekti sees avanenud kuristikus. Kahes esimeses *Kriitikas* oli valitsev või põhjanev võime säärane, et teised võimed pakkusid talle kõige lähimaid harmooniaid. Aga nüüd, piiripealselt toimivana annavad eri võimed vastastikku kõige kaugemaid harmooniaid, moodustades nõnda olemuslikult dissonantseid kooskõlasid. Erimeelsuse vabastamine, lahknev kooskõla on *Otsustusjõu kriitika* suur avastus, Kanti viimane pööre. Lahutus, mis ühendab, oli Kanti esimene teema *Puhta mõistuse kriitikas*. Lõpuks avastab ta aga lahkeli, mis tekitab kooskõla. Kõigi võimete korrapärase tarvitamine defineerib tuleviku filosoofia, nagu Rimbaud' jaoks pidi kõigi meelte segipaiskamine defineerima tuleviku luule. Uus muusika kui ebakõla, ja lahkneva kooskõlana aja allikas.

Seetõttu pakkusimegi välja neli vormelit, mis on meelevaldsed küll Kanti suhtes, aga mitte selle suhtes, mida Kant meile oleviku ja tuleviku tarbeks jättis. De Quincey imeline tekst *Immanuel Kanti viimased päevad* ütles kõik, aga ainult asjade pöördkülje, mis ise leiavad oma arenduse kantiaanluse neljas poeetilises vormelis. See on Kanti shakespeare'lik külg, kes alustab Hamletina ja lõpetab kuningas Learina, ja postkantiaanid oleksid tema tütreid.

Tõlkija tänab lahke abi eest Ott Puumeistrit ja Mart Kangurit.

GILLES DELEUZE (1925–1995) oli Prantsuse filosoof. Õppis Sorbonne'i Ülikoolis filosoofiat 1944–1948, õpetas lütseumides 1948–1957, töötas Pariisi Ülikoolis 1957–1960, Centre National de Recherche Scientifique'i töötaja 1960–1964, Lyoni Ülikooli professor 1964–1969, Pariisi VIII Ülikooli professor Vincennes'is 1969–1987, lõpetas elu enesetapuga. *Akadeemias* on temalt varem ilmunud järgmised tõlked: “Bergson, 1859–1941” (2007, nr 8, lk 1779–1792; tlk Margus Ott); “Nietzsche ja filosoofia: Uus mõttepilt” (2011, nr 10, lk 1860–1870; tlk Eik Hermann); “Mis on dispositiiv?” (2019, nr 6, lk 1083–1091; tlk ja järelsõna Jüri Lipping); “Mis on loov tegu?” (2021, nr 7, lk 1199–1209; tlk ja järelsõna Ott Puumeister) ja “Immanentsus: Elu” (2023, nr 1, lk 39–44; tlk ja järelsõna Ott Puumeister).

“MIDA TÄHENDAB MÕTLEMISES ORIENTEERUDA?”

Filosoofilise maailmas orienteerumise võimalikkusest Kanti järgi

Werner Stegmaier

Tõlkinud Mari Tarvas

“Orienteerumine” on üks mõisteid, mida kasutatakse tähelepan-
damatult muude mõistete selgitamiseks. Ta pole kujunenud ter-
miniks, filosoofiaajaloolises sõnaraamatus ega enamikus muudes
filosoofiateatmeteostes vastavat kannet ei ole.¹ Seda ei saa neile
ette heita, võib-olla on see isegi tark. Sest orienteerumine ei ole
mitte see, mis on oluline, vaid oluline on see, kuhu välja jõutak-
se. Nii näib orienteerumise juurde kuuluvat tagaplaanil püsimine.
Aga nüüd võib see muutuda.

**“Was heißt: Sich im Denken orientieren?”: Zur Möglichkeit
philosophischer Weltorientierung nach Kant. — *Allgemeine Zeit-
schrift für Philosophie*, Bd. 17, Nr. 1, 1992, S. 1–16. Avaloeng Bonni
Ülikoolis üritusel *Dies academicus* talvesemestril 1990/1991, 5. det-
sembril 1990.**

Avaldame autori nõusolekul.

¹Jürgen Mittelstraßi koostatud leksikonis (Mittelstraß 1984) on küll
olemas märksõna “orienteerumine”, ent üksnes matemaatilises ja füüsi-
kalises tähenduses.

Me kõik teame, kuidas see on: soov on vaadata linna ja jõuda kõigepealt keskusesse. Aga teeviidad on kehvad, liiklus tihe, ning sealt, kust on soov ära pöörata, ei tohi seda teha, ja kui kord ometi liigutakse õiges suunas, tuleb kohe ümbersõit. Kaassõitjad hakkavad ettepanekuid tegema, kõik isesugused. Kuskile eeslinna maandudes saadakse viimaks möödakäijalt teada: “Kolmanda valgusfoori juurest vasakule, siis kohe tankla tagant paremale ja teisel ristmikul uuesti vasakule!” — aga tanklat ei tulegi. See on süstemaatiku tähetund. Ta võtab välja tänavate atlase ja hakkab skaudina tegutsema: otsib välja sobivas mõõtkavas plaani, paigutab kaardi konteksti, määrab silmatorkavad punktid, teeb kindlaks asukoha, jaotab kogu teekonna ülevaatlikeks lõikudeks. Järgneb elav keskustelu, *kuspool* on põhjakaar, *kus* asutakse kaardil, kas see on üleüldse õige kaart... lõputud vaidlused. Nüüd annab endast märku panempiirik: Miks üldsegi minna keskusesse? Keskusi on igal pool ja mitte kuskil, vaadake lihtsalt tervet linna, kogegem kogu selle mitmekesisust, nautigem selle stiilide ja nüansside mängu! Ent temagi ei suuda ennast maksma panna, sest nüüd tahab igaüks eri kohta minna. Siis istub keset vaidlemist herakleitoslane suuri sõnu tegemata rooli taha, suundub tagasi liiklusvoogu, liigub karidest ja ümbersõitudest mööda, vaatab, kus majad on vanemad, tihedamalt koos ja kõrgemad, järgib ühinevaid trammirööpaid. Juba ilmuvad tavalised kaubamajad, inimesed kõnnivad tegusamalt ja kiiremini — ja seal nad istuvadki, rahulikult ja mõnusalt suurel väljakul keset linna.

I

Kant ei olnud herakleitoslane. Kui ta aastal 1786 kirjutas oma väikese kirjatüki “Mida tähendab mõtlemises orienteeruda?”, tõmbas ta orienteerumise esimest korda tagaplaanilt esile, et teha sellest süstemaatiline printsiip. Ajendiks olid lõputud vaidlused võimalusest kõnelda süstemaatilises filosoofias jumalast, spinotsismi- või panteismitüli. Friedrich Heinrich Jacobi, keda hiljem nimetati tormi ja tungi liikumise filosoofiks, oli öelnud, et kogu inimhõistus rajanevat lõppeks usul, usul, mis ulatuvat tumedaimast tundest heledaima ilmutuseni. Selle eitajast saab

ateist. Jacobi esindas oma usku ususse suure, sageli poleemilise ja haavava innuga. Teisel pool püüdis Moses Mendelssohn (auhinatud valgustusmetafüüsika pea, enne kui Kant selle metafüüsika “purustas”, hoolas ja lepitav) usku mõistlikuks muuta ja niiviisi üha kestvaid usuvõitlusi maha rahustada. Ta ei saanud aga enam Jacobiga vaieldes viidata lihtsalt mõistusele, sest too ju enam ei aktsepteerinud seda apellatsiooninstantina. Nii viitas ta tervele inimarule, mida kõik pidavat jagama, ja võttis seda tehes märkamatuks ja mitte terminina kasutusse orienteerumise mõiste. Ta mõõnis, et spekulatiivne mõistus laseb ennast hõlpsasti eksitada “s sofistikkasse”. Mendelssohn kirjutab, et sestap on tema “asi”

korrigeerida terve inimaru nõudeid ja muuta need mõistustunnetuseks, niivõrd kui see on võimalik. Nii kaua kui need mõlemad, terve mõistus ja spekulatsioon, saavad omavahel veel hästi läbi, järgnen ma neile, kuhu nad mind juhivad. Niipea kui nad lahknevad, püüan ma orienteeruda

— ja nimelt “lihtsa inimaru” järgi, millest spekulatiivne mõistus on “eemaldunud liiga kaugele.”² Kui hoida kinni tervest inimarust, siis ei saavat hoopiski tekkida midagi nii ekslikku kui spiotsism ja niisiis ei saavat sellel teemal ka tüli tekkida.

Nii ei tahtnud Kant seda jätta hoolimata sellest, et ta suhtus vaoshoitusega Jacobi usulisse innukusse ja tundis sümpaatiat Mendelssohni mõistusepaatose vastu. Olgugi et usutõed ei olnud kindlad ja mõistus, mis pidi neid kindlustama, võis sealjuures ise segadusse sattuda, oli Jacobi ikkagi omal ajal liiga mõjukas, et oleks saanud väita, nagu puuduks tal terve inimaru. Kui aga arvamused tervest inimarust said nii suurel määral lahkneva, ei olnud ta osutunud selleks, milles kõik oleksid juba ühel meelel. Sellele tuginemine oli vastupidi, osutunud võitlusvahendiks, mis on, na-

²Mendelssohn 1786; uustrükk: Scholz 1916: 308 [algupärandis lk 33], 314 [algupärandis lk 67]. Vrd ka lk 309 [algupärandis lk 34]: “Inimene, kelle mõistust ei ole veel sofistika ära rikkunud, tohib järgida vaid oma otsest meelt, ja tema õndsus on kindel.” — Panteismitüli on seoses Kantiga põhjalikult käsitlenud Benno Erdmann (1973: 118–128, 143–148) ning Karl Vorländer (1905: xxvii–xxxviii), ajaloo seisukohast Heinrich Scholz oma sissejuhatuses teosele Scholz 1916 ning uuesti Christ 1988.

gu Kant oli juba paar aastat varem kirjutanud oma *Prolegomenas*, viimane “hädaabinõu”, millele tuginetakse “kui oraaklile”, “kui arusaam ja teadmine otsakorrale hakkavad jõudma” (Kant 2022: 15). Ka kõige “läägem lobiseja” võib sellega “arutult vastu punnida” ning “alustada julgelt ja lõpuni vastu pidada vaidlust kõige põhjalikuma mõtlejaga” (samas). Terve inimaru pidi seega orienteerumisvahendina mõistuse asjus troonist loobuma.³ Aga sellega jääb siiski, nagu Kant ütleb, “maksim paratamatusest orienteeruda mõistuse spekulatiivses tarvituses”. Mida niisiis tähendab “mõtlemises orienteeruda”?⁴

II

“Orienteerimine” oli Kanti ajal veel prantsuse võõrsõna ja seda kasutati geograafias sihilises tähenduses “maakaarti selle osadega vastavalt ilmakaartele õigesti sättima” (Zedlers... 1740: Sp. 1888).^{*} Kant annab mõistele filosoofilise piiritle kahekordse abstraktsiooniga, esmalt geograafiliselt matemaatilisele, siis matemaatiliselt loogilisele tarvitusele. Matemaatilises tarvituses

³Vrd Lübbe 1980, 1982a, 1982b, 1987. — Lübbe ei näe ka puhta mõistuse (puhta) kriitika ajaloolise mõistuse (ajalooliseks) kriitikaks historiseerumise järel muud võimalust kui omistada *common sense*’ile taas õigus troonile, ehkki piiratult. “*Common sense* [---] on [---] instants, millest piisab meie olukorras elementaarselt uuesti orienteerumiseks ja lõppeks peab sellest piisama, kuivõrd usaldusväärsemat instantsi meie käsutuses ei ole” (1982a: 28 jj). Ta on ise ikka ja jälle näidanud, kui suurel määral puudutab just *common sense*’i ka praegu “kogemuse” ja “kompetentsuse kadu” (1982b, 1987).

⁴Vrd Kaulbachi (1966) teedrajava uurimusega; Mittelstraß (1982) toob Kanti pealkirja all ära ühe üldistest filosoofiamääratlustest, mis, kuna need on alati vaieldavad, jäävad alati individuaalseks. Kasutades Kanti mõistete kohaselt tautoloogilist “mõistusega orienteeritud mõtlemise” juhtmõistet, püüab ta astuda “sammukese Kanti juurest Hegeli poole”. Sealjuures eeldab ta (vastandina Kantile) orienteerumismõistet enesestmõistetavusena.

^{*}Orienteerimine tuleb prantsuskeelsest sõnast *orient* ‘ida’. Kaardi orienteerimine tähendas siis idakaare äramärkimist, eriti nende kaartide puhul, kus kujutati Jeruusalemma, mida võrdsustati idaga. *Toim.*

ei kasuta ta ilmakaari — ta toob siin tuttava toa näite, kus saab orienteeruda ka öösel; loogilises kasutuses ei tarvita ta aga üldse ruumilisi suundi. Seega paigutab ta mõistuse sellesse, nagu ta ütleb, “mõõtmatus[se] ja pimeda ööga täidetud ülemeelelisuse ruumi”, mille üle panteismitülis vaieldi. Aga seal on mõistus nüüd üksinda iseendaga ja ta saab ennast mõõta vaid iseendaga⁵ ja end suunata iseenda kaudu. Ta saab seda vaid puhta mõistuse kriitika kaudu ja et mõistus oma kriitikas tegeleb vaid iseendaga, siis on siin ka tema süsteem, “puhta mõistuse kriitika süsteem”, ja niisiis on võimalik ka süstemaatiline orienteerumine.⁶

Kant tahab selleni jõuda, aga see ei ole kogu tulemus. Oma kahekordses abstraktsioonis sedastab ta, et igasuguse orienteerumise puhul on tegemist “subjektiivse eristusallusega” või “subjektiivse printsiibiga” (AA VIII 136–136A / WW 5: 270–270A). Ruumilistes suhetes on selleks parema ja vasaku eristamine. Selleks puuduvad objektiivsed tunnused ja seda ei saa seetõttu loogiliselt seletada (mistõttu me pidime neid õppides rahulduma tuntud ütlustega). Seepärast nimetab Kant vasaku ja parema erinevust “tundeks” (AA VIII 135 / WW 5: 269), mida mõistus peab eeldama kogu objektiivses tunnetuses, kogu objektide ruumis ja ajas tunnetamises. Mõistus, mis tegeleb iseenesega, ei ole aga objekt ruumis ja ajas. Ent just seetõttu saab ta, nii väidab Kant, omakorda orienteeruda üksnes “subjektiivse printsiibi”, “tunde” vahendusel. Ta tõlgendab seda tunnet “tõelise vajadusena”, nimelt “mõistuse enesealalhoidmise” vajadusena nondes lõpututes metafüüsikavaidlustes (AA VIII 136, 147A / WW 5: 270 jj, 283A). Ent ei pea ju metafüüsiliselt vaidlema. Tegelik vajadus on antud üksnes seal, kus küsimuse all ei ole ainult õpetlaste arvamu-

⁵“Mõõtmisest” kõneleb Kant oma hilisemas, ent orienteerimistraktaatiga samasuunalises käsitluses “Hiljuti tõstatatud üllast toonist filosoofias” aastast 1796. Selle kohaselt tuleb metafüüsikas “eelnevalt jaotada mõtlemiselund iseeneses, mõistus, kaheks osaks, teoreetiliseks ja praktiliseks, ja mõõta, milline töö aga jäi hilisemateks aegadeks” (AA [Kant 1900–] VIII 394 / WW [Kant 1968] 5: 382).

⁶Vrd “Otsustusvõime kriitika sissejuhatuse esimene versioon”: III, XI (WW 8: 182, 220). Teises, tema enda avaldatud sissejuhatuses Kant aga loobub süsteemimõistest.

sed, vaid mõju iga üksikisiku tegutsemisele, või nagu ütleb Kant, kus küsimuse all ei ole mitte mõistuse teoreetiline, vaid praktiline tarvitus. Teoreetilises tarvituses *tahab* mõistus otsustada, kas see on nüüd eluks paratamatu või mitte, praktilises tarvituses *peab* ta otsustama, ja seepärast on Kanti sõnul selle praktiline tarvitus “palju tähtsam” (AA VIII 139 / WW 5: 274). Orienteerumine on niisiis eluks hädatarvilik mõistuse tarvitamine, tarvitus, mis annab võime tegutseda. Kant omistab sellega mõistusekriitika süsteemile pragmaatilise tähenduse ja lahendab selle kaudu samas panteismitüli. Niivõrd kui Jacobi ja Mendelssohn vaidlevad selle üle, millisel viisil jumal on antud, pole kummalgi neist õigus, sest teispool ruumi ja aega ei ole üldse objektiivset tunnetust ja siin on mõistuse teoreetilise tarvitamise piir. Niivõrd kui nad eeldavad, et inimese tegutsemine vajab jumala olemasolu, on õigus neil mõlemal. Sest siin on küsimus jumala olemasolu subjektiivses tõsikindluses, või Kanti terminiga, “mõistususus” (AA VIII 140 / WW 5: 276). Selline mõistususk muutub just Kanti enda praktilise filosoofia vahendusel tegelikuks vajaduseks. Sest kui me moraalses tegutsemises peaksime kuuletuma üksnes kategoorilise imperatiivi mõistusseadusele, hoolimata sellest, kas see meile meeldib ja kas meil on sellest kasu, peame sealjuures siiski tohtima uskuda, et meid tabab “õnneväärilisus”, mille me omandame sellega, mis jumala abiga viib ka “õnnelikkusesse”.⁷ See usk ei saa kunagi muutuda teadmiseks, millekski, mis on tingimata kindel; Kanti sõnul on see “oma laadilt sellest täiesti erinev”. Seepärast ei jää ta aga “oma järgult”, s.t oma “kindluselt”, teadmisest sugugi maha, sest ta annab ju võime tingimatuks tegut-

⁷Vrd Kanti selgitustega traktaadis “Hiljuti tõstatatud üllast toonist filosoofias”, mille kohaselt moraalne tegutsemine “on teoreetiliselt vaadatuna teostamatu ilma sellele mõju avaldava maailmavalitseja väeta, üksnes minu enda jõul”, sellest hoolimata ei käsuta kategooriline imperatiiv “mitte usku, vaid tegutsemist” (AA VIII 397A / WW 5: 387A). Moraalse tegutsemise viimane ja siduv orienteerimine on siis aga tõepoolest kategoorilises imperatiivis. See on kriteerium, mis tegutsemise individuaalseid maksiime “mõtlemises orienteerib” ja muudab need selle kaudu tegutsemisnormideks, mis seob indiviide nende individuaalsusest kaugemale minnes.

semiseks, tegutsemiseks vaid mõistuse seadusest lähtuvalt (AA VIII 141 / WW 5: 277–277A). Jacobil oli seega oma viitamisest usule kübeke rohkem õigus kui Mendelssohnil, ehkki teisiti, kui ta arvas.

III

Kant on väga kindel selles, kuidas ta selgitab mõtlemises orienteerumist. See tundub talle nii kindel, et ta julgeb sellega minna jõe ja välja mere peale. Ta kirjutab oma *Prolegomena* eessõnas, et talle oli oluline panna laevale “tüürimees, kes võiks kooskõlas maakera tundmisest tulenevate kindlate navigeerimiskunsti printsiipidega ning täiusliku merekaardi ja kompassiga varustatuna juhtida laeva kindlalt eesmärgi suunas” (AA IV 262 / WW 5: 121; Kant 2022: 19). Kindlatele põhimõtetele vastav täielikkus on süsteemi skeem. Avar meri, sümboolne ja tollal ka veel väga tõeline seiklus, eksirännaku ja laevahuku paik, tundub olevat kindlalt mõõdetud, võimalik on liiniliiklus. Kant asendab siis kohe ka meresõidu pildi pildiga mõistuse “orgaanilise keha liikmeslik[ust]”, ka siin saab “tuletada iga liikme otstarvet üksnes täielikust tervikumõistest” (Kant 2022: 20) — süsteemi skeem tugevamas vormis. *Füüsilise geograafia* sissejuhatuses, mille juurde me tuleme kohe tagasi, tugevdab ta viimaks veel kord majaehituse pilti, millele peab eelnema “idee terviku jaoks”, “millest lähtuvalt saab järgnevalt tuletada kõik osad” (Kant 1802 / AA IX 158). Orienteerumine peab olema üles ehitatud sama ülevaatlikult, nagu hoone on rajatud kindlale vundamendile, parim on püramiidi moodi, mis kiht-kihilt pürib kõige üle domineeriva tipu suunas. Aga ärgem unustagem, et püramiidid on hauad.

Ka sellest oli Kant teadlik. Ta oli oma orienteerumismõiste abstraherinud just sellest, mida esimesena seostatakse “orienteerumisega”, nimelt ruumis ja ajas õige koha leidmisest, ja esitas selle mõiste üksnes mõtlemise riigis, metafüüsika riigis teispool ruumi ja aega, lühidalt: teispool maailma. Maailmas kogu selle külluses ja elavuses ei saa aga olla süsteemi. Ent just seetõttu loob ta uue tõelise vajaduse, vajaduse maailmas orienteerumise järele. See kehtib ka Kanti praktilise filosoofia raames: et mõis-

tuse ütlused peavad vastavalt kategoorilisele imperatiivile eirama kõiki tegutsemise individuaalseid tingimusi ja olema niisiis paratamatult abstraktsed, on konkreetsetes tegutsemisolukordades vaja juba konkreetset maailmas orienteerumist. Mõistus kontrollib vaid, kas miski on kohuseks; maailmas orienteerumine peab juba andma ette selle "miski", mida saab teatud olukorras teha. Tegutsemises olev "kindlus" tekib seepärast vaid siis, kui ka maailmas orienteerumine on "kindel". Just pragmaatilised Kanti tõlgendajad kujutavad eluks hädavajalikku maailmas orienteerumist ette niivõrd kindlana, et saavad kõnelda "lõhedest maailmas orienteerumises" (vrd Simon 1987: 184, 1989a). Maailmaorienteerumine peab olema see, mis ka filosoofilise refleksiooni lõtkudes hoiab veel kindlalt elus.

Kant püüdis sellelegi vajadusele maailmas orienteerumise järelle nii palju kui võimalik vastu tulla. Ta õpetas üle 30 aasta "maailmatundmist", pidas regulaarselt suvel loenguid füüsilisest geograafiast, meie Maa loodusest, ja talvel pragmaatilise antropoloogia loenguid nendest mänguruumidest, mille loodus jätab inimesele tegutsemiseks. Maailm on Kanti sõnul "kõigi kogemustunnetuste summa" (Kant 1802 / AA IX 157). Kant on oma maailmatunnetuse õpetuses, nagu ma mainisin juba sissejuhatuses, panempiirik. Kant ütleb, et loomulikult on võimalik vaid "maailma tunnetamise eelmõiste", "propedeutika", millest igäüks peab ise "kõikides iganes võimalikes elusuhetes tarvitusele võtma kõige kasulikuma" (samas). Filosoofiline orienteerumine maailmas saab seega olla vaid üldine orienteerumine indiviididele nende endi maailmas orienteerumise jaoks, ja puhta mõistuse kriitika süsteem on omakorda vaid transsendentaalne orienteerumine üldisele maailmas orienteerumisele. Ka üldine orienteerumine maailmas peab tarvitama transsendentaalsest endale kasulikku; sest seda ei saa tollest tuletada. Kus seega ei ole enam küsimuse all mittetingitud tegutsemiseks võimestada võiva usu kindlus, vaid ka maailma täielikkus, milles see usk peaks ennast tõestama, tulenevad sellest Kantil orientatsioonide astmed, mis ei seostu omakorda süstemaatiliselt ja seega ka mitte kindlalt. Ja et mõtlemisel ei ole sealjuures tegemist enam mitte üksnes iseendaga, vaid ta

sõltub kõige avaramatest tajudest, ei saa see ka maailmas orienteerumisel olla enam üksinda mõõduandev.

See on 20. sajandil lähtepunktiks. Panteismi ja ateismi üle enam ei vaielda; metafüüsika ja selle tahe jõuda tingimatu teadmiseni maailmast, vabadusest ja jumalast on minetanud kaalukuse. Metafüüsiliste vaidluste asemele on aga asunud maailma-vaadetevaheline võitlus. Maailmal, millest Kant uskus veel, et seda saab iga aasta kahe loenguga piisavalt tutvustada, puudub nüüdseks ülevaatlikkus sellisel määral, et orienteerumine laguneb mitmeks üksteisega võitlevaks osaks. Palju orienteerumisi on aga vähem kui üks; nad desorienteerivad. Seega on üksikisik täiesti omapäi jäetud. Nüüd kõneletakse orienteerumiskriisidest, mis varsti järgnevad teineteisele nii ruttu, et orienteerumiskriis muutub tavaseisundiks. See ei saanud filosoofiat puutumata jätta. Maailmas orienteerumine pidi saama filosoofia esmavajaduseks.

Selle rahuldamiseks on tehtud kaks katset. Esmalt tõstis maailmas orienteerumise esimese filosoofia* esimeseks osaks eksistentsifilosoof Karl Jaspers, kes oludele iseloomulikult oli filosoofiasse jõudnud psühhopatoloogiast alustades oma *Maailmavaadete psühholoogiaga* (Jaspers 1919). Oma peateoses, mida lühidalt nimetatakse *Filosoofiaks* (Jaspers 1932), seadis ta maailmas orienteerumise eksistentsi valgustamise teenistusse, aga nii, et ta peab selles "nurjuma". Jaspers mõtleb seda nii: eksistents tegeleb lõppeks alati iseendaga. Ta peab aga maailmas orienteeruma ja maailma selleks objektiveerima. Ta püüab seda teha nii süstemaatiliselt kui võimalik ja püüdleb sealjuures teaduste süsteemi poole, sest maailmatunnetus on ammuilma jagunenud teaduste mitmekesisuseks — Jaspers ütleb "lõhenenud". Aga ka teadused ei taandu ühele ühisele põhimõttele, vastupidi, nad lahknevad üha enam, sest nad suudavad tunnetada vaid üha erilisematel eeldustel. Süstemaatiline püüdlemine viimase kindluse poole saab seega omakorda olla vaid panempiiriline püüdlemine täiuslikkuse poole. Ent ka teadusliku maailmas orienteerumise täiuslikkusetootlus peab nurjuma, juba kasvõi seetõttu, et teaduste võrrelda-

*"Esimene filosoofia" on Aristotelese nimetus sellele, mis on hiljem saanud tuntuks metafüüsikana. *Toim.*

matute objektide seas ei ole võimalik sedastada täielikkust. Aga just selle nurjumise kaudu jõuab Jaspersi sõnul eksistents iseen-dani. Ta “trantsendeerib” selles maailma ja niisiis ka maailmas orienteerumise selleks, mis on metafüüsikas dešifreerimatute šif-ritena “esile manatud”. Ent nii muutub maailmas orienteerumine taas vaid ajutiseks tegeliku teadmise jaoks (kasutades teadmise mõistet nüüd avaramas tähenduses). Mittetegelikule maailmas-olemisele vastandub alati tegelik maailmast-*teispool*. Et Jaspers hõivab maailmast-teispooluse konkreetse eksistentsiga, jäävad maailmas-olemisele vaid abstraktsed teadused ning inimese elu, mis üha enam rajaneb teadustel, on sellega “lõhki rebitud” — mis on Jaspersil olulisim tunnus —, niisiis ta ei ole justnimelt orien-teeritud.⁸

Alles Karl Ulmer (1915–1981) oli see, kes mõistis maailma ennast inimese olukorrana, mida tuleb selgitada, ja püüdis visan-dada maailmas orienteerumist, mille mõtteks *ei* oleks nurjuda. Ulmeri 1972. aastal ilmunud *Moodsa eluilma filosoofia* (Ulmer 1972) pealkirjaks pidi algselt saama “Maailmas orienteerumine”. “Moodsa eluilma filosoofiaks” nimetas ta selle, et rõhutada, et kui ei soovita minetada selle abi orienteerumisel, ei tohi eralda-da üksikisiku ja ühiskonna elu teaduste maailmast. Pigem tule-vat toimida nii, et liigendatakse ühine eluilm valdkondadeks ja määratakse need siis teadustele, mis neid uurivad. Alles nii jõudis maailmas orienteerumine tõeliselt esimese filosoofia valdkonda. See oli ka praegu võimalik üksnes panempiirilisel, ent nüüd palju täielikumalt ja põhjalikumalt. Ulmer ei eeldanud teadlikult süste-maatilist põhimõtet, vaid vaatas, kuidas korrastati tegelikest vaja-dustest lähtuvalt nüüdisaegset maailma tervikuna. Sellised vaja-dused seisnevad valitsuse jaotumises ministeeriumideks, majan-duse liigendumises ametiteks, ülikoolide jaotuses teadusteks ja üldhariduskoolide ainete kaanoni loomises — niisiis poliitilised, majanduslikud ja pedagoogilised suhted. Ulmer kontrollis neid

⁸Oma nurjumises ei mineta maailmas orienteerumine oma tähen-dust, vaid vastupidi, alles omandab selle ehk muutub “eksistentsiaal-seks”. Seepärast püüab Jaspers seda enam töötada välja teaduste kor-rastust. Ometi ei jõua ta seda tehes teaduste traditsioonilistest jaotustest ja ootamatutest uljastest hinnangutest kaugemale. Vrd Wolandt 1985.

üksteise suhtes, et neid selle järgi korrigeerida ja nii jõuda demokraatliku ühiskonna liikmete jaoks ühise alusorientatsioonini. Et see alusorientatsioon aga lähtus tegelikest vajadustest, pidi ta ka muutuma koos nende vajadustega, niisiis võib selle eluvaldkondade liigendus ja kaalukus ikka ja jälle muutuda. Kuidas mõista seda, et selline muutumine võib toimuda ka alusorientatsiooni puhul, pidi jääma spekulatiivse arutelu pärusmaaks, milleni Ulmer aga enam ei jõudnud.

IV

Kant võrdleb maailmatundmise ülesehitamist maja ehitamisega ja ütleb, et see võtab “palju aega” (Kant 1802 / AA IX 158). Aga 18. sajandi lõpul ei hinda ta seda aega siiski pikemaks ülikooliõpingute kestusest, lisaks võib-olla mõned reisid. Siis tuntakse maailma piisavalt ülejäänud eluks. 20. sajandi keskel kasutab hiline Wittgenstein keelte kohta, mis on tema jaoks eluvormid, niisiis laiemas tähenduses ka orienteerumised maailmas, pilti linnast, millega meiegi alustasime, linnale vaadatakse kui “tänavakeste ja väljakute, vanade ja uute majade ning eri aegadest pärinevate juurdeehitustega majade labürindile, mida ümbritsevad paljud sirgete ja korrapäraste tänavate ning standardsete majadega uued eeslinnad” (Wittgenstein 2005: § 18). Sellise linna aegapiidi kasvamine hõlbustab ühelt poolt selles orienteerumist. Teisalt näitlikustab see aga eluvormide ajalikkust, mis muudab maailmas *üha uuesti* orienteerumise vajalikuks. Mitte üksnes vajadus üha ümber orienteeruda, vaid ka meie eluilmade arengukiiruse suurenemine on ammu saanud tooposeks; Hermann Lübbe on ikka ja jälle sellele viidanud. Tema sõnul on meie eluilmade areng juba väga hoogne: hõlmava maailmas orienteerumise väljatöötamise ajal võib maailm juba selle ajaga nii väga muutuda, et just valmis saanud orienteerumiskontseptsioon osutub taas väärtusetuks.

Maailmas orienteerumise ajalikkust on kõikjal tajutud probleemina. Seepärast on diagnoositud noid orienteerumiskriise, millest oli juba juttu. Selliste diagnooside tagajärjel kuulutatakse ette üha uusi hiigelskatastroofe, mis saabuvad siis, *kui* üldist orientatsiooni ei muudeta. Me oleme nii möödunud aastakümnetel [s.t en-

ne 1990. aastat] kogenud tõelist apokalüptilisust. Ent liiga sageli kasutatuna pidi see muutuma aegapidi vähem kohutavaks ja la-gunes nii omakorda ajas. Kainenenukt üritati kriisidiagnostikuid endid umbusaldada. Kas ei diagnoosinud selliseid kriise enamas-ti just need, kes tahtsid pakkuda uut teraapiat, *oma* teraapiat, *oma* uut orientatsiooni? Kas pole mitte kriisi meditsiinilise kuvandi eelduseks hoopis, et orientatsioon peaks nagu haigusest tervene-nuna uuesti oma *varasema* jõu taastama? Kas ei võinud need, kes nägid maailma eksiteele suundumas, mitte ise olla eksiteel? Võib-olla on maailmas orienteerumisega hoopis vastupidised lood, et kindlat ja täielikkku orienteerumist maailmas ei ole kas üldse te-gelikult vaja või pole seda enam vaja, ja et just viimase kindluse taotlus on oht. Võib ju ka olla nii, et ajalikkus ei olegi probleem, vaid vastupidi, maailmas orienteerumise mõte.⁹ Sellega oleme jõudnud herakleitoslase juurde.

Selle teesi kasuks räägib esmalt see, mis on tulenenud Kanti orienteerumise selgitusest. Selle kohaselt on orienteerumine es-malt *tegutsemisteadmine*, teadmine, mis tegutsemise hetkel muu-dab tegutsemise võimalikuks. Teiseks on orienteerumine viimaks *kasutusteadmine*, see ei ole enam üldine ja õpetatav teadmine, vaid teadmine, mis nähtub üksnes individuaalses kasutamises, selles, et teatud olukorras tehakse õigesti midagi, mille jaoks ei ole üleüldist mõõdupuud, nt näidates üles silmamõõtu või tak-ti või rütmitunnet või langetades õigel hetkel õige otsuse. Selles tähenduses nimetab Kant maailma “substraadiks ja näitelavaks, millel leiab aset meie osavuse mäng.”¹⁰ Kolmandana on orien-teerumine Kanti järgi viimaks *eelteadmine*, teadmine, mis (teatud

⁹Orientatsioonikriiside diagnooside suhtes skeptilisuse kohta vrd sotsioloog Wolf Lepenies, ajaloolane Thomas Nipperdey, sotsiaalpsüh-holoog Gerhard Schmidtchen ja õigusfilosoof Gerd Roellecke kogumi-kus: *Der Mensch...* 1982. Maailmas orienteerumise ajalikkusest vrd Stegmaier 1985.

¹⁰Kant 1802 / AA IX 158. — Kasutusteadmise mõiste kohta vrd Wieland 1974: 18, 1982: *passim*, eriti 147, 224–236. Vrd Platoni kohta aga juba ka Kanti “Hiljuti tõstatatud üllast toonist filosoofias”, kus kaits-takse “akadeemik” Platonit, kes tundvat vaid ideede mõistuskasutust, et seletada sünteetiliste lausete *a priori* võimalikkust, uusplatoonilise

asjaoludel järgustatult orienteerumisenä orienteerumisele orienteerumisele...) viitab millelegi, mis alles tuleb, nimelt omakorda tegutsemisele. See tegutsemine võib siis aga olla ka näiteks lugude jutustamine või teaduslik mõõtmine. Tegutsemises orienteerutakse millelegi, mida peetakse silmas otsekui küljelt, määrates selle järgi tema suuna — ja siis minnakse sellest mööda. Herakleitoslane rahuldub sellega, et kõik orienteerumisteadmise kolm tunnust on olemuslikult ajalised: orienteerumisteadmine on teadmine tegutsemise *hetkel*, tegutsemise *täideviimises* ja *üleminekus* teisele tegutsemisele.

Aga nii hakkab orienteerumine ise voolama ja seepärast me peame ka Kanti juurest edasi minema. Teadmisenä tegutsemise hetkeks ei pea orienteerumine olema mitte niivõrd väga kindel ja täielik, vaid pigem kiire. Orienteerudes me tuletame juba ühest kahest pidepunktist tegutsemisreegli, teeme ruttu uljaid järeldusi, usaldame ennast juhuste hoolde, kui need meile sobivad — toimime teaduslike standardite kohaselt niisiis äärmiselt ennatlikult ja kergemeelselt. Me hoiame eeskätt edu poole: kui saabub see, mida me umbkaudu ootasime, läheme otsekohe üle järgmise pidepunkti juurde. Orienteerumise edukus on ikka uut toitu saanud usk, et ollakse õigel teel. Me ei otsi orienteerudes mitte põhjalikust, teadmise suurenemist ja süvenemist; see muudaks tegutsemishoo vaid ebakindlaks ja halvaks seda. Ennatlikkus, ebamäärasus ja pealispindsus ei ole seepärast mitte orienteerumise puudused, vaid justnimelt see, mis teda võimaldavad: orienteerumises ei säilitata tasakaalu mitte kindlalt seistes, vaid liikumises püsides, nagu kõndides või ratta seljaski.

Tarvitusteadmisena ei ole orienteerumine teiseks mitte eriline teadmise laad, vaid teadmine, mis tarvitab kõiki teadmise liike. Vahetult tajutu, varasemad kogemused, koolist saadud teadmised, kohapealsed kaalutlused, teiste viited ja üha enam ka teadusliku uurimise tulemused mängivad siin raskesti läbitungitava rägana kokku. Siin ei ole aga oluline mitte segaduse lahtiharutamine, vaid kinnitavalt mõjub ja rahustab just täiesti heterogeense

Schlosseri Platoni vastu, kes väitvat "tõelist olemist" — seda Platonit nimetab Kant "eksalteeritud filosoofiks" (AA VIII 398 / WW 5: 387 jj).

kerge kokkumäng. Õige peab ju olema see, kus nii palju kokku sobitub. Kui üks või teine reast välja langeb või ära jääb, leidub ruttu midagi muud sobivat.

Sellisel kiirel ja mitmekesisel orienteerumisteadmisel ei ole lõppeks enam kindlat alust vaja ja ta ka ei paku seda. Eelteadmisena viib ta teadmisele ja korrastab teadmist, ent mitte selgeks ja täielikult kohal olevaks rastroks, vaid igakordse teadmise-ga sobivaks ja vaid ebamääraselt esile tulevaks taustaks. Ta ei loo vundamenti, vaid toob hõljuva tasakaalu. Linnaplaani või maa-kaarti orienteerimisvahendina kasutades on kaart küllap orientiiriks maastikust, aga samas tuleb osata orienteeruda ka maastikul, mõistmaks, kus asutakse kaardil, ja maastikul tuleb välja selgitada, millise kaardiga millises mõõtkavas on selles kõige parem õiget kohta leida. Orienteerumisvahend on niisiis ise alati käepä-rast. Kas orienteerumine on seepärast kahetine? Kui jääme jalg-ratta pildi juurde, siis on pigem tegemist kahe pedaaliga, mis siis, kui me tallame neid vaheldumisi, viib meid hõlpsalt ja kiiresti edasi. Nii nagu rattapedaalid, ei ole ka kaart ja maastik orien-teerumisel põhimõtteliselt erinevad: kaardilt loetakse märke, et orienteeruda maastikul, ja maastikku lühendatakse märkide reaks, et kaardil orienteeruda. Mõistetavuseks vajab üks märgisüsteem teist. Orienteerutakse, tõlgendades erinevaid märgisüsteeme läbi-segi või liigutakse topeltmärgistikus. Aga siin lõpeb võrdlus pe-daalidega. Kaks märki ei tohi olla nende kombel kindlalt teineteisega seotud, muidu võidakse need teineteisega ühendada ja nii saada *üheks* märgiks. Et orienteerumisel üksteisele arusaadavad olla, peavad nad jääma vabasse mängu ja neid vaid tõlgitakse pi-devalt teineteiseks, või kasutades Quine'i sõnu, algtõlgitakse pi-devalt teineteiseks.

Sellega jõuame lihtsa herakleitosliku teesini: *Maailmas orien-teerumine on maailma lühendamise kunst*. Nietzsche, kes ise tah-tis olla herakleitoslane, on selleks teinud olulist eeltööd, mida ma ei pruugi siin täpsustada.¹¹ Tulemusena näib maailmas orientee-

¹¹Vrd Nietzsche, *Nachlaß* VII 26[61], 34[46]–[249], 38[2], VIII 5[16], 11[369] (erinevalt AC 32); VIII 5[16] kasutab Nietzsche ka “lühendamiskunsti” mõistet, ent üksnes seoses klassikalise loogika ja se-

rumise mõiste maailma lühendamise kunstina olevat tõesti jõe- ja meresõidukõlblik. Meie täiesti argiste kogemuste hulka kuulub, et me ei taha kindlal maal kogu pinda katvalt ja kogu ruumi täitvalt kõike teada, vaid otsekui paigutades jõgedesse ja meredesse poisid, loome enda jaoks pidepunktide võrgustiku, millest me mitte kunagi ei saa täit ülevaadet ja seda me ka ei vaja. Üks pidepunkt viib alati vaid järgmiseni või järgmisteni, kui need asetsevad eri suunas. Aga igast pidepunktist lähtudes saab selle ümbrust lähemalt uurida ja sellest tulenevad väikesel mõõtkaval uued pidepunktid. Nii minnakse ikka edasi detailidesse. Kui aga minnakse liiga kaugele detailidesse, tekivad väikeses mõõtkavas uued orienteerumisprobleemid nii sinna viiva tee kui selle mitmekesisuse juures, ja kui minnakse teises suunas, suurde mõõtkavva, õhku, et taas kord saada ühe korraga ülevaade kõikidest pidepunktidest, oleksid sealgi uued, nimelt õhule omased orienteerumisprobleemid.

Vajadus orienteerumise järele tekib alati siis, kui teadmiste külluse tõttu läheb ülevaade kaotsi. Kui aga ülevaade läheb kaduma, tuleb küllust lühendada. Maailm, milles me orienteerume, on lühenduste maailm ja selles olevad objektid on lühendid. Objektidel ei ole orienteerumisel jäävat olemust, vaid neid lühendatakse vastavalt vahelduvatele vajadustele vahelduval viisil. Neid saab vastavalt vajadusele uuesti täiendada või veelgi lühendada, nagu näiteks hooneid, mis jäävad kodutee äärde, mida aja möödudes enam ei tajuta, aga vahel pärastlõunasel jalutuskäigul siiski täpsemalt vaadatakse. Nii võib teadmiste üleküllus, mille üle sageli kaevatakse, et see ähvardab õpilasi ja tudengeid üha enam ära lüüa, olla ka näivprobleem: ta on probleem sobivatest

da eeldava klassikalise mehaanikaga ning siin omakorda halvustavas tähenduses: "Loogika ja mehaanika on kohaldatavad üksnes *pealispinnale*; tegelikult vaid skematiseerimis- ja lühendamiskunst, mitmekesisusega toimetulek väljendamiskunsti kaudu — mitte "mõistmine", vaid tähistamine *arusaadavaks tegemise* jaoks. Maailmast mõtlemine pealispinnale taandatuna tähendab, et see tehakse esmalt "mõistetavaks". Ta omistab jaatavas tähenduses pealispindade ja lühendamise kunsti eeskätt enda aforismidele, mitte üldisele orienteerumisele maailmas — mis justnimelt ei piirdu loogika ja mehaanikaga.

lühenditest, mida osavad kooliõpetajad ja õppejõud siiski ikka ja jälle leiavad, nii nagu saab ka ülimalt keerukate füüsikakatsete korraldamist lühendada sellisel viisil, et saab ministrit veenda neid rahastama.¹² Maailma lühendamise kunst, teadmiste laiendamise ja nende lühenditeks kokkuvõtmise vahelduv mäng, on seepärast ka teaduste sees vajalik. Seda kasutatakse ka juba lihtviisil tekste ja diagramme lugedes. Kel tuleb palju lugeda, loeb suuresti väheseid pidepunkte pidi ning lepib kiireks edasijõudmiseks ka arusaamise lünkadega; ta otsustab väheste pidepunktide põhjal, kas tal tuleks täpsemalt lugeda ja viimaks tähtsaaval vaadata, milleks tal peaks küll olema juba eriline vajadus.

V

Kant alustab oma artiklit “Mida tähendab mõtlemises orienteeruda?” viitega sellele, et ka mõtlemise mõiste — ja niisiis ka puhta mõistuse oma — on abstraksioon. Mõtlemine võivat küll mõelda vabana kõikidest “*pildilistest* ettekujutustest”; “*kogemuskasutuses*” jäävad need siiski tema külge ja varustavad teda seal alles ka “mõtte ja tähendusega”. Pisut hiljem lisab ta, et “põhimõtteliselt” jääb mõistuse kasutamine “alati vaid kogemuskasutuseks” (AA VIII 133, 136A / WW 5: 267, 272A). Ta jätkab, et mõistuse ristamises sellega, mis ei ole mõistus, on aga “mõni heuristiline

¹²Vrd Simon 1989b: 24 jj; ja juba Kant 1800: Einleitung, VI (AA IX 43 jj): “Teadmiste avardumisest pole võimalik ammutada seda, mida d’Alembert sellest ammutab. Sest meid ei suru koorem, vaid meid ahistab meie teadmiste vajaliku ruumi maht. Mõistuse kriitika, ajalugu ja ajaloolised kirjutised, üldine vaim, mis süveneb inimese tunnetusse *en gros* ja mitte vaid üksikasjadesse, muudavad mahu alati väiksemaks, vähendamata midagi sisus. Metallilt langeb maha vaid šlakk või ebaselge vahend, kest, mis oli nii kaua vajalik. Loodusloo laiendamisega, matemaatikaga jne leitakse uusi meetodeid vana lühendamiseks ja raamatute hulga tarbetuks muutmiseks. Selliste uute meetodite ja põhimõtete leiutamisele tugineb asjaolu, et me saame mälu koormamata ise leida suvaliselt kõik, kasutades selle abi. Seetõttu väärib ajalugu kohtlemist geeniusena, mis võtab ta kokku ideedeks, mis võivad alati jääda.”

mõtlemismeetod [---] vahest veel kätketud” — siis järgneb viide Mendelssohni orienteerumismõistele.

Vahepeal on mõistus eritletud kahekümne kaheks “heuristiliseks mõtlemismeetodiks” või “ratsionaalsustüübiks” (Lenk, Spinner 1989). Need ulatuvad valgustuse “printsipiaalsest” mõistusest, mis soovib jõuda süsteemini, kuni “üksikjuhulise” mõistuseni, postmodernse mõistuseni juhtumilt juhtumile, mis soovib kõike muud kui süsteemini jõuda. Mõistust ei saa deduktiivse, arhitektoonse, instrumentaalse, teaduslikuna jne enam ühe mõiste alla viia; pigem ta allutatakse “võrdlevale empiirilisele ratsionaalsuse uurimisele”. Mõtlemises orienteerumine on laienenud selliseks tüüpide külluseks, et tal on nüüd juba endal vaja nendes orienteeruda. “Orienteerumine” kuulutatakse järjekindlalt uueks esmaseks, ka mõistust hõlmavaks mõisteks. Ratsionaalsusest saab “orienteerumisoperatsioon” ja “ratsionaalsus” kui orienteerumisoperatsioon” on siis veel vaid üks paljudest. Näib, et orienteerumine ei saa enam jääda tähelepandamatult tagaplaanile.

Maailmas orienteerumine on kiireim ja küllap ka kõige kiiremini aeguv teadmine, mis meil on. Aga see on teadmine, milleta me ei saa elada ega tegutseda ja milleta me ei saaks ka midagi muud teada. Me elame ikka veel usus, et peame kõike võimalikult täpselt ja põhjalikult teadma, ja meile valmistab kannatusi, kui me seda ei suuda. Samas me usaldame pidevalt teadmist, mis pole ei täpne ega põhjalik teaduse mõttes ja mis meid siiski mitte üksnes et hoiab väga usaldusväärselt elus, vaid võimaldab ka teadmist teadustes. Me elame niisiis ka selles usus. Sest maailma lühendamise kunsti tundmine ei ole mitte vaid üldjuhul usaldusväärne, vaid loob ka mänguruumi kergemeelsusele ja seiklushimule ja toob vahel ka leidmise õnne, olgu see siis kas teaduses või elus, sellele, kes on saavutanud orienteerumises kindluse ja õppinud seda usaldama.

Kirjandus

- Christ, Kurt 1988. *Jacobi und Mendelssohn: Eine Analyse des Spinozastreits*. Würzburg: Königshäusen und Neumann
- Der Mensch als Orientierungsweise?: Ein interdisziplinärer Erkundungsgang. 1982. Freiburg/München: Alber
- Erdmann, Benno 1973 [1878]. *Kant's Criticismus in der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Eine historische Untersuchung*. Hildesheim: H. A. Gerstenberg
- Jaspers, Karl 1919. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer
- Jaspers, Karl 1932. *Philosophie*. 3 Bände. Berlin: Springer
- Kant, Immanuel 1800. *Logik*. G. B. Jäsche (Hg.). Königsberg: Nicolovius
- Kant, Immanuel 1802. *Physische Geographie*. Fr. Th. Rinck (Hg.). Königsberg: Göbbels und Unzer
- Kant, Immanuel 1900–. *Kants gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Hg. von Königlich Preussischen (hiljem Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer (hiljem Walter De Gruyter). Osalt kättesaadav: <http://kant.korpora.org/index.html> (AA)
- Kant, Immanuel 1968. *Werke in zehn Bänden*. W. Weischedel (Hg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WW)
- Kant, Immanuel 2022 [1783]. *Prolegomena igale tulevasele metafüüsikale, mis on võimeline esinema teadusena*. Tlk Jüri Saar. 2. trükk. Tallinn: Postimees
- Kaulbach, Friedrich 1966. Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant. — F. Kaulbach, J. Ritter (Hgg.). *Kritik und Metaphysik: Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*. Berlin: De Gruyter, S. 60–75
- Lenk, Hans, Helmut F. Spinner 1989. Rationalitätstypen, Rationalitätskonzepte und Rationalitätstheorien im Überblick: Zur Rationalismuskritik und Neufassung der "Vernunft" heute. — H. Stachowiak (Hg.). *Pragmatik: Handbuch pragmatischen Denkens*. Bd. 3: *Allgemeine philosophische Pragmatik*. Hamburg: Meiner, S. 1–31
- Lübbe, Hermann 1980. Orientierungsprobleme der Gegenwart und die Rolle der Philosophie. — H. M. Elzer, G. Frey, A. Menne (Hgg.). *Philosophie in der Bildungskrise der Gegenwart: Tagungsbericht der Philosophisch-Pädagogischen Sommerakademie der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, 6.–12. Aug. 1977 in Putz-Ried/Oberinntal*. Sankt Augustin: Richarz, S. 19–29

- L ü b b e, Hermann 1982a. "Orientierung": Zur Karriere eines Themas. — *Der Mensch als Orientierungswaise?: Ein interdisziplinärer Erkundungsgang*. Freiburg/München: Alber, S. 7–29
- L ü b b e, Hermann 1982b. Erfahrungsverluste und Kompensationen: Zum philosophischen Problem der Erfahrung in der gegenwärtigen Welt. — *Der Mensch als Orientierungswaise?: Ein interdisziplinärer Erkundungsgang*. Freiburg/München: Alber, S. 145–168
- L ü b b e, Hermann 1987. *Die Wissenschaften und ihre kulturellen Folgen: Über die Zukunft des common sense*. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge Geisteswissenschaften G 285.) Opladen: Westdeutscher Verlag
- M e n d e l s s o h n 1786 = *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings*. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza. Berlin: Voß
- M i t t e l s t r a ß, Jürgen 1982. Was heißt: sich im Denken orientieren? — J. Mittelstraß. *Wissenschaft als Lebensform: Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 162–184
- M i t t e l s t r a ß, Jürgen (Hg.) 1984. *Die Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Bd. 2. Mannheim, Wien, Zürich: Wissenschaftsverlag — Bibliographisches Institut
- S c h o l z Heinrich (Hg.) 1916. *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*. Berlin: Reuther und Reichard
- S i m o n, Josef 1987. Kants pragmatische Ethikbegründung. — *Archivio di Filosofia*, Vol. 55, p. 183–204
- S i m o n, Josef 1989a. Aufklärung im Denken Nietzsches. — J. Schmidt (Hg.). *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 459–474
- S i m o n, Josef 1989b. *Philosophie des Zeichens*. Berlin & New York: De Gruyter
- S t e g m a i e r, Werner 1985. Die fließende Einheit des Flusses: Zur nachmetaphysischen Ontologie. — K. Gloy, E. Rudolph (Hgg.). *Einheit als Grundfrage der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 355–379
- Z e d l e r s *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden*. 1740. Bd. 25. Leipzig & Halle: Joh. Heinr. Zedler

- U l m e r, Karl 1972. *Philosophie der modernen Lebenswelt*. Tübingen: Mohr
- V o r l ä n d e r, Karl 1905. Einleitung. — *I. Kants Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*. 2. Abt.: *Die Schriften von 1766–1786*. Leipzig: Meiner
- W i e l a n d, Wolfgang 1974. Praxis und Urteilskraft. — *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 28, Nr. 1, S. 17–42
- W i e l a n d, Wolfgang 1982. *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- W i t t g e n s t e i n, Ludwig 2005 [1953]. *Filosoofilised uurimused*. Tlk Andres Luure. (Avatud Eesti raamat.) Tartu: Ilmamaa
- W o l a n d t, Gerd 1985. Philosophie und Erfahrungswissenschaften bei Karl Jaspers. — *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 92, S. 255–265

WERNER STEGMAIER (1946) on Saksa filosoof. Doktorikraad 1974 Tübingeni Ülikoolist, habilitatsioon 1990 Bonni Ülikoolist. Pärast Saksaamaa taasühinemist töötanud Greifswaldi Ülikoolis, 1994–2011 oli seal praktilise filosoofia professor. Asutas 1995 Põhja- ja Ida-Euroopa filosoofiafoorumi, mis ühendab Läänemere-äärsete maade filosoofiaosa-kondi. Teoseid: *Substanz: Grundbegriff der Metaphysik* (1977); *Philosophie der Fluktuanz: Dilthey und Nietzsche* (1992); *Interpretationen: Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche* (1997); *Levinas* (2002; uuustrükk 2009); *Philosophie der Orientierung* (2008); *Nietzsche zur Einführung* (2011); *Nietzsches Befreiung der Philosophie: Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft* (2012); *Luhmann meets Nietzsche: Orientierung im Nihilismus* (2016); *Europa im Geisterkrieg: Studien zu Nietzsche* (2018; koost. A. Bertino); *Formen philosophischer Schriften zur Einführung* (2021); *Orientierung und Ander(s)heit* (2022, koos Burkhard Liebschiga) ja *Nietzsche an der Arbeit: Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren* (2022).



JOHANN THEODOR PUTTRICH
Immanuel Kant (akvatintas teostatud siluett, 1793)

KANTI UUS ALUS METAFÜÜSIKALE

Peter Strawson

Tõlkinud Tiia Hallap

Selle kirjutise pealkirjaks on “Kanti uus alus metafüüsikale”. Loomulikult tekib küsimus: kui suurt osa meie tänapäeva metafüüsikast võib pidada sellele alusele toetuvaks? Mina vastaksin: suurt osa. Täpsemalt kavatsen oma kirjutises kaitsta teesi, et Kanti *koperniklikku revolutsiooni* on tõepärane pidada põhiliselt võitnuks selles filosoofilises traditsioonis, millesse mina kuulun. Mõnda aega ta seda ei olnud; valdavaks sai ta suhteliselt hiljuti; selle tagasipööramist ei ole seni toimunud; ja võib-olla ei saagi teda tagasi pöörata. See ei tähenda, et *transsendentaalse idealismi* doktriin tervikuna oleks samavõrd omaks võetud. See tähendab vaid, et mõned selle doktriini *aspektid* on inglise keeles kirjutavate kahekümnenda sajandi filosoofide mõtlemises alles, elujõulised ja isegi ülekaalus.

Ehkki siin pole seda kellelegi vaja meenutada, kordan üle Kanti revolutsioonilise mõtte. Selle asemel et eeldada nagu varem, et meie tunnetus peab sobituma objektidega, peaksime proovima, kas me ei saavutaks metafüüsika ülesannete puhul suuremat edu, kui oletaksime, et objektid peavad sobituma meie tunnetuse-

Kant's New Foundations of Metaphysics. — Peter F. Strawson. *Entity and Identity and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1997, pp. 232–243. Algselt ilmunud: *Metaphysik nach Kant*. Hrsg. von Dieter Henrich, R.-P. Horstmann. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.

© Copyright P. F. Strawson, 1997.

ga. Selle ettepanekuga kaasnevat esialgset šokki kahandab — kui lausa ei kõrvalda — äratundmine, et metafüüsika ülesanded on äärmiselt üldised: et nad on seotud üldise vormi või raamistikuga, milles uurimist läbi viiakse, mitte konkreetsete episoodidega uurimisprotsessis.

Kui leiduvad tõesti äärmiselt üldised formaalsed tingimused, mida objektid peavad rahuldama, selleks et neist võiksid saada inимтunnetuse võimalikud objektid, siis ilmselgelt peavad kõik inимтunnetuse võimalikud objektid nende tingimustega kokku sobima. Mistahes katse teha kindlaks, kuidas asjad tõeliselt on, täiesti väljaspool neid tingimusi, on määratud nurjumisele.

Kui niisugune seisukoht on teatud liiki idealism, siis, nagu olen väitnud, on paljud tänapäeva analüütilises filosoofias domineerivad mõtteliinid samuti idealistlikud. Muidugi võime isegi sel juhul, kui seda väidet õnnestub põhjendada, oodata märkimisväärselt erinevaid mõtteliine, millest mõned on algsest kantilikust variandist rohkem või vähem eemaldunud. Aga kas õnnestub seda väidet põhjendada? Siin tahaksin tõendusmaterjalina viidata ühele hiljutisele teosele, mille autor on professor Tom Nagel New Yorgi ülikoolist — teosele pealkirjaga *Vaade eikusagilt* (Nagel 2015 [1986]). Nageli enda seisukoht on osalt kantilik, aga ainult osalt. Ta tunnistab ja tervitab inimese loomulikku soovi ja püüet pääseda nende asjanähtumuste taha, mis seostuvad meie pelgalt inimliku maailmanägemisperspektiiviga, ning jõuda tõese käsituseni reaalsusest sellisena, nagu ta on iseeneses. Kantist *lahutab* teda uskumus, et *osalt* on see eesmärk saavutatav ning ongi tegelikult saavutatud. Kantile *lähendab* teda tõdemus, et ükskõik kui suurt edu me selles ei saavutaks, siiski ei saa me end vabastada inimese subjektiivse loomuse kõigest konkreetsustest, inimlikust perspektiivist, ning tema lõppjärelendus on: “See, kuidas asjad on iseeneses, *ületab* kõik võimalikud nähtumused ja inimlikud kontseptsioonid” (samas: 147).

Nagel nimetab oma seisukohta realistlikuks; ja seda tehes rõhutab ta oma seisukoha erinevust nende paljude meie aja filosoofide vaadetest, keda ta nimetab idealistideks. Otseselt viitab ta neist filosoofidest Wittgensteinile ja Davidsonile, varjatult Quine’ile, Putnamile ja Ameerika pragmatistidele üldiselt, ning

Dummettile. Neile kõigile on iseloomulik see, et ühel või teisel moel üritavad nad, nagu ütleb Nagel, “kärpida universumi suurst” (samas: 159), piirdudes sellega, mis jääb inimõistmise või inimliku diskursuse piiridesse. Nad on arvamisel, et meie enda parimad töötavad mõisted määravad reaalse piirid. *Olla* — see on olla meie poolt mõistetud või mõistetav. Kahtlemata kõlab see nagu teatavat laadi idealism. Kas see on aga kantilikku laadi idealism? Sellele küsimusele võib olla raske üheselt vastata. Nagu varem vihjasin, võib vastus sõltuda viisist, kuidas me transtsendentaalset idealismi tõlgendame. Lükame küsimuse veidikeseks edasi ja vaatame selle asemel mõnd konkreetset juhtumit.

Võtan kõigepealt Putnami kui üldisema Ameerika pragmatismi esindaja. Nagu teisedki pragmatistid, peab ta tõeks seda, mille ümber ratsionaalsed inimarvamusel koonduvad parimates või piisavalt heades inimlikult kättesaadavates epistemiilistes tingimustes. Lükates tagasi vaate, mida ta nimetab “metafüüsiliseks realismiks”, määratleb ta oma seisukoha “sisemise” või “empiirilise” realismina, kajades sellega vastu Kantile; ja ta ütleb: “See on teatud laadi realism, ja ma pean silmas, et see on *inimlikku* laadi realism, uskumus, et on olemas tõsiasjad selle kohta, mida *meil* on õige väita, erinevalt sellest, mida on õige väita jumala vaatepunktist, mis on nii kallis klassikalisele metafüüsilisele realstile” (Putnam 1983: xviii). Teistel puhkudel on ta (vähemalt vestluses) olnud valmis nimetama oma seisukohta idealistlikuks — kirjeldus, mida pooldaks Nagel, nagu nägime.

Davidsoni seisukoht ei erine sellest oluliselt, ehkki ta väljendab seda arusaadavate keelte, mitte vaatenurkade või epistemiiliste tingimuste sõnavaras. Ta väidab, et meil ei saa olla ettekujutust reaalsusest, mis poleks kirjeldatav meile põhimõtteliselt arusaadavates keeltes, ega muud arusaama tõest peale tõe, mis on väljendatav niisugustes lausetes, mida saab tõlkida meile põhimõtteliselt arusaadavateks lauseteks. Siin kajab vastu Wittgensteini *Traktaat* (Wittgenstein 1996): *meie* keele piirid on *meie* mõtlemise ja seega *meie* maailma piirid.

Quine'i võib pidada sellise kitsendava suhtumise äärmuslikuks juhtumiks: ta on valmis olemasoleva piirama sellega, mida

suudab mõista üks konkreetne *inimmõistmise* liik — seda laadi mõistmine, mille saaduseks on füüsika- ja bioloogiateooriad.

Ja nüüd Wittgensteini juurde. Tema hilisematele töödele on paljude muude asjade kõrval iseloomulik *Traktaadi* äsja viidatud aforismi peen ja keerukas edasiarendus. Edasiarendus ilmneb tähendusliku diskursuse tingimuste täpsustamisel. Need tingimused peavad nõudma tegelikku või potentsiaalset kooskõla kogukonna keelepraktikas — tavades, mis on ise osaks inimeste ühistest eluvormidest. Teatud mõttes ma ennetasin seda edasiarendust, kohandades või moonutades tema aforismi nõndaviisi, et asendasin *Traktaadi* fraasides “*minu* keele piirid”, “*minu* maailma piirid” ainsusliku “*minu*” kollektiivse “*meiega*” (vrd Wittgenstein 1996: 5.62). Aga siinkohal tuleb midagi lisada. Oma viimaseks jäänud teoses *Tõsikindlusest* (Wittgenstein 2000) kõneleb Wittgenstein teatud erilistest lausetest, millel on “kogemuslausete kuju” (§ 96, vrd 401), aga mis ei ole päris empiirilised, ei tulene kogemusest. Nad pigem “kuuluvad igasuguse mõtetega (keelega) opereerimise vundamenti” (401). Nad moodustavad “maailmapildi” (95), mis on “kogu minu uurimise ja väitmise substraat” (162), “meie vaatluste skelett” (211) või “element, milles argumendid elavad” (105). Nende lausete täpsustamise suhtes jääb Wittgenstein salatsevaks, kuid tema märkused vihjavad, et nende hulka kuulusid laused, mis väidavad füüsiliste objektide ja põhjusliku korrapära olemasolu. Ent viis, kuidas ta neid kirjeldab, näitab selgelt, et nad on laused, mida Kant nimetaks *sünteesilisteks a priori* lauseteks. Mitte et Wittgenstein neid niimoodi nimetaks: ta ainult märgib, et nad pole ei *a posteriori* ega loogiliselt (või analüütiliselt) tagatud. Wittgenstein ei pea kohaseks ega võimalikuks Kanti kombel nende kasuks argumente esitada. “Maailmapildi” kohta, mille nad moodustavad, ütleb ta hoopis, et “Mu maailmapilt on päranduseks saadud taust vahetegemiseks tõese ja väära vahel” (94).

Kahtlemata on selles kõiges summutatud kantilikke kajasid. Kas peaksin ütlema “summutatud” või “muundunud”? Eespool toodud viide inimkogukonnale, otsustuste kooskõlale Kantil küll ei puudu, aga Wittgenstein rõhutab seda viisil, nagu Kant seda ei

tee. Ent päritud taust peab olema päritud teistelt sama liigi, inimliigi esindajatelt. Ja ka Kant kõneleb “inimlikust vaatepunktist”.

Dummetti puhul ilmnevad mõned huvitavad erisused. Ta nõustub, et on palju lauseid, mille tähendust me väga hästi mõistame, ent mis on sellised, et meie praegustele tunnetusvõimetele käib üle jõu jõuda põhjendatud hinnanguni nende tõesuse või väärsuse osas. Niisugustel juhtudel, on ta väitnud, faktid selles küsimuses lihtsalt puuduvad. Reaalsus just nagu lõpeb neil piiridel. Ta kirjeldab oma seisukohta antirealistlikuna, aga nagu enamik teisi filosoofe, keda olen nimetanud, hoidub ta endale võtmast idealisti tiitlit. Ent kui see tiitel on kohane neil teistel juhtudel, nagu arvab Nagel, siis on ebaselge, miks tuleks sellest hoiduda praegusel juhul. Tähendus — täiesti tavaliste lausete tähendus — võib Dummetti arvates tõesti ületada meie kognitiivsed piirangud; aga see, kuidas asjad objektiivselt on, ei või. Üks osaline paralleel Kanti juures, mis siin mõttesse tuleb, on viis, kuidas Kant käsitleb matemaatilisi antinoomiaid. Nii nagu Kant heidab kõrvale nii teesi kui antiteesi, heidab Dummett kõrvale nii lahendumatu lause* kui selle eituse tõesuse. Eeldus, et emb-kumb vastanduvate lausete paari liige peab olema õige, põhineb mõlema filosoofi arvates ekslikul lähte-eeldusel, et objektiivsed faktid võivad täielikult ületada seda laadi tunnetusvõimeid, mis meil on. Muidugi on paralleel ainult osaline. Kui Kant on seisukohal, et mõlemad vastanduvad laused on väärad, siis Dummett arvab, et kumbki pole ei tõene ega väär.

Nageli realismi eritunnuseks on veendumus, et asjade loomust sellisena, nagu nad on iseeneses, saame küll osaliselt avastada, ent see võib vabalt küündida ja peaaegu kindlasti *küünibki* kaugemale kõigest, mida inimesed suudavad või suudaksid avastada või millest saaksid kasvõi mõeldagi. Ning just seda veendumust näivad ühel või teisel kujul eitavat need filosoofid, kelle seisukohti olen siin vaadelnud. Vastandina *metafüüsilisele* realismile, mille nad tagasi lükkavad, oleksid nad üldiselt valmis nõustuma mõtteviisiga, mida Putnam nimetas “sisemiseks” või “inimlikuks” realis-

*Ingl k *undecidable proposition*, lause või propositsioon, mida ei saa formaalses süsteemis ei tõestada ega kummutada. *Toim.*

miks ja mis on vähemalt võrreldav Kanti “empiirilise” realismiga. See on realism, mille objektid peavad sobima kokku vähemasti nende objektide võimaliku inimtunnetamise üldiste ja formaalsete tingimustega. Dummett paistab tegelikult minevat kaugemale; aga kindlasti läheb ta vähemalt niikaugale.

Ent meie ees seisab endistviisi küllaltki terav küsimus: kui lähedased on õigupoolest selle filosoofidekimbu vaated Kanti enda seisukohale? Isegi kui saab põhjendatult öelda, et nad mingil kujul tunnistavad koperniklikku revolutsiooni, siis kuidas on lood transtsendentaalse idealismi doktriini kui tervikuga? Kavatsen järgnevalt näidata, et kui oleksime valmis seda doktriini tõlgendama teatud viisil — viisil, mis on kooskõlas paljude tõdemustega, milleni jõudis kõige võimekam mõistus, mis on iial end filosoofiale pühendanud (Kanti oma) —, siis võiksime öelda, et meie filosoofid ise on vähemalt laias laastus ühel nõul transtsendentaalse idealismiga. Aga ma pean lisama, et on raske — tegelikult suisa võimatu — väita, et see tõlgendus on kooskõlas Kanti tervikkavatsusega.

Esimene samm selle küsimuse käsitlemisel on tuletada meelde, mis on Kanti arvates need peamised tõsiasiad inimese tunnetusvõimete kohta, mis määravad objektide teadmise võimalikkuse üldised, formaalsed tingimused. Tema väitel peame alustama üldisest tõest — mida kindlasti keegi ei vaidlusta —, et oleme olendid, kelle intellekt on diskursiivne ja kaemus meeleline. Meelelisus ja aru peavad teadmist andes koostööd tegema: ühelt poolt retseptiivne võime, millega meile antakse tunnetuse materjalid; teiselt poolt mõtlemisvõime, millega neid materjale kontseptualiseeritakse ja mille abil saab teha otsustusi. Kumbki võime eeldatakse meis inimestes olevat säärane, et ta paneb nende kahe koostöö tulemusele peale teatavad formaalsed või *a priori* tingimused: meelelise kaemuse puhtad vormid on ruum ja aeg; üldise objekti puhtad *mõisted* on kategooriad, mis on ise tuletatud aru väga üldistest vormidest või funktsioonidest.

Siin on tähtis märkida, et Kant peab lihtsalt *alusfaktiks* meie, inimeste kognitiivse varustuse kohta — faktiks, mida pole võimalik täiendavalt seletada —, et meil on just need otsustusvormid ja -funktsioonid ning just need ruumilised ja ajalised kaemuse

vormid, mis meil on. Nii palju teeb ta selgeks oma tuntud lauses B145–146* (Kant 1787). Seda võiks isegi sõnastada nõnda, et ta tunnistab need faktid meie tunnetusliku ülesehituse kohta lõppkokkuvõttes *sattumuslikuks*. Kriitilisest vaatenurgast ei kujuta see endast loomulikult vastuväidet sellele, et anda *a priori* tiitel kas puhastele mõistetele, mis tuletatakse otsustuse vormidest, või meelelisuse aegruumilistele vormidele; sest objektide empiirilise tunnetamise võimalikkuse tingimustena — määratledes sisuliselt, mida me üldse saame objektideks pidada — ei ole nad ise kindlasti empiirilised, s.t kogemusest tuletatud.

Sellegipoolest, kui ka olla valmis tunnistama puhaste mõistete ja kaemuse vormide *a priori* staatust, võime ärgitada end küsima, kas see ikka on täiesti seletamatu, et meil on just need otsustuse funktsioonid (loogilised vormid) ning just need kaemuse aegruumilised vormid, mis meil tegelikult on. Ma väidan, et kui teha kolm eeldust, millest kaks teeb ka Kant ise, pole see sugugi seletamatu.

Esiteks, mis puutub loogilisse vormi. Fundamentaalsed loogilised toimingud või otsustusvormid, mida tunnistab Kanti tabel, on sellised, mida tunnistab ja peabki tunnistama iga oma nime vääriv üldine loogika. “Fundamentaalsete loogiliste toimingute” all mõtlen ma: preditseerimist (subjekt ja predikaat); üldistamist (partikulaarne ja universaalne vorm); lausekompositsioon (sealhulgas eitus, disjunktsioon, konditsionaalsus jne). Ei ole üldse salapärase, vaid on analüütiline tõde, et otsustus hõlmab mõisteid; et mõisted on kas rakendatavad või mitterakendatavad ühel või enamal juhul; et otsustused ja laused saavad olla tõesed või väärad. Selliste kaalutluste abil pole kuigi raske näidata, et fundamentaalsete loogiliste toimingute võimalikkus on otsustuse või lause loomusele seesmiselt omane. Wittgenstein väljendas seda mõtet talle omasel epigrammilisel ja hämaral viisil, kui kirju-

*“Ent meie aru eripärale, nimelt et ta on võimeline esile kutsuma apertseptsiooni ühtsust *a priori* üksnes kategooriate abil ja just täpselt selliste ja täpselt niipaljude abil, saab anda täiendavat alust sama vähe nagu sellele, miks meil on just need otsustusfunktsioonid ja mitte teised või miks ruum ja aeg on meie võimaliku kaemuse ainsad vormid.” *Toim.*

tas *Traktaadis*: "Võiks öelda: see üks loogiline konstant on see, mis *kõigile* lausetele nende loomu kohaselt ühine on. See aga on üldine lausevorm." (Wittgenstein 1996: 5.47.) (Olen sedasama ka ise pikemalt ja kohmakamalt väitnud.) Märkimisviiside ja vormide vahel, mida üldise loogika eri süsteemid tunnistavad, on loomulikult erinevusi; seejuures eriti vormide vahel, mida loetleb Kant, ja vormide vahel, mida leiame moodsas (standardses) klassikalises loogikas. Aga hoolimata erinevustest ülevaatlikkuses ja võimsuses tunnistavad mõlemad süsteemid samu fundamentaalseid loogilisi toiminguid. Tundub õieti üpris selge, et Kant ise pidas loogikatõdesid ja formaalse järeldamise printsiipe analüütiliseks. Võib küsida: miks ei pidanud ta ka loogika vorme, fundamentaalseid loogilisi toiminguid endid analüütiliselt sisalduvaks otsustuse mõistes eneses? Teinuks ta seda, vaevalt saanuks ta öelda, et *ei kuulu seletamisele*, miks on meil "just need, aga mitte mingid teised otsustuse funktsioonid". Ainus mulle pähe tulev vastus küsimusele, miks ta *ei* näinud asja niiviisi, seostub ideega intellektist, mis ei ole üldse diskursiivne, vaid on puhtkaemuslik — "intellektuaalse kaemuse" ideega. Ent see pole tegelikult vastus. Sest mittediskursiivne intellekt, mis ei vaja meelelist kaemust, mis just nagu loob ise oma tunnetuse objektid, eeldatavasti ei vajaks ka otsustust. (Aga ütlen seda ainult oletamisi, kuivõrd mul on niisama vähe aimu kui Kantil endal sellest, mida intellektuaalne kaemus endast kujutaks.)

Kuidas jääb aga vaatega, et see, et meie kaemusel on just sellised ruumilised ja ajalised vormid, pole muud kui seletamatu tõsiasi inimmeelelisuse kohta? On see tõsiasi tõesti seletamatu? Kas tõesti lihtsalt *juhtub* olema nii, et ruumiline ja ajaline on viisid, kuidas objektid *meid* meeleliselt mõjutavad? Noh, üks väga lihtne seletus või seletusalus oleks järgmine: et objektid, sealhulgas meie ise, *ongi* aegruumilised objektid, nad *on* ruumis ja ajas — kusjuures "objektide" all ei mõelda mitte *ainult* "võimaliku teadmise objekte" (ehkki seda mõeldakse ka), vaid objekte ja meid endid sellisena, nagu nad on tõeliselt või iseeneses. Põhjus, miks see oleks adekvaatne seletus, on üpris lihtne, kui üksnes eeldada, et oleme olendid, kelle intellekt on diskursiivne ja kaemus meeleline. Sest sellised olendid peavad otsustuses rakenda-

ma üldmõisteid meelelise kaemuse objektidele; arusaam mõiste üldisusest on ise selline, mis eeldab, et arvuliselt eristatavad üksikobjektid võivad paigutuda ühe ja sama mõiste alla; ja kui eeldada, et objektid ise on aegruumilised, siis annavad ruum ja aeg ainulaadselt paratamatu meediumi selle võimalikkuse realiseerimiseks objektide meelelises kaemuses. Ma ütlen “ainulaadselt paratamatu”, sest ehkki üksteisest eristatavad, sama üldmõiste alla paigutuvad aegruumilised objektid võivad kahtlemata olla eristatavad ka paljudel muudel viisidel, on ainsaks viisiks, kuidas nad *ei saa* mitte olla eristatavad — viisiks, kuidas nad *paratamatult* üksteisest eristuvad —, eristumine ruumilise ja/või ajalise asukoha poolest. (Kordan siin mõttekäiku, mille olen esitanud ühes teises kohas; aga ta tundub piisavalt oluline, et väärida ülekordamist.)

Ma väitsin, et *niihästi* sellel, et valdame just neid loogilisi otsustusfunktsioone (ja seetõttu väidetavalt ka just neid puhtaid mõisteid), mida tegelikult valdame, *kui ka* sellel, et valdame just neid kaemuse aegruumilisi vorme, mida valdame — on teatud eelduste korral mõlemal täiesti rahuldav seletus. Kahte neist eeldustest — nimelt et meie intellekt on diskursiivne ja meie kaemus meeleline — tunnistab ja tegelikult lausa kuulutab Kant ise. Kolmas eeldus, nimelt et objektid ja meie ise sellisena, nagu nemad ja meie oleme iseeneses, on aegruumilised asjad, näib olevat niisugune, mille ta tagasi lükkaks. Tegelikult võiks isegi öelda, et selle eelduse tagasilükkamine, ruumi ja aja temapoolne kuulutamine *ideaalseks* on kogu transtsendentaalse idealismi doktriini keskne ja olemuslik element.

Tõesti, leidubki tugevaid argumente, mis lubaksid ütelda just seda. Aga enne, kui küsimust uurime, veel üks üsna oluline mõte. Mitte miski minu pakutud seletustes ja kasutatud argumentides pole iseendast piisav, et kasvõi hetkekski vaidlustada ruumi ja aja staatust kaemuse *a priori* vormidena. Vastupidi. Kui neid seletusi tunnistada, paistab objektide aegruumiline kaemine, ükskõik milliste sensoorsete modaalsustega seda ka empiiriliselt ei vahendataks, isegi veel rohkem kui enne ainulaadselt põhjapaneva ja tarviliku *tingimusena* objektide *mistahes* empiiriliseks tunnetamiseks. Ja samamoodi, kui eeldada otsustuse loogiliste funktsioonide säärest staatust, mida olen väitnud neil olevat, siis kui kategooriate

tuletamine otsustuse vormidest ja nende sellele järgnev deduktioon on mõlemad paikapidavad, järeldub sellest, et ka neil on staatus, mis on analoogiline kaemuse vormide omale empiirilise teadmise *a priori* tingimustena. Niisiis mitte miski kõigest sellest, mida seni olen öelnud, ei ohusta Kanti transtsendentalismi seda aspekti. Niisamuti ja veelgi ilmsemalt ei ohusta miski tema empiirilist realismi.

Mida siis arvata tema idealismiversioonist, sellest pealtnäha teravast eristusest asjade iseeneses ja nähtumuste vahel, kus nähtumused üksi on empiirilise tunnetuse objektid? Siin saab tõlgendamisküsimus otsustavaks. Kui lähtutakse puhtnegatiivsest noumenonimõistest ning mõistetakse mõtet asjadest iseeneses lihtsalt ja ainuüksi mõttena *neistsamadest* asjadest, mille inimtunnetaamine on võimalik, ent mõttena neist, mis *täielikult abstraherub* sellest, mida on näidatud (või väidetud) olevat igasuguse säärase tunnetuse võimalikkuse tingimused, siis tuleb kahtlemata järeldada, et see mõte on tühi; sest doktriin, et me ei saa tunnetada asju sellisena, nagu nad on iseeneses, taandub siis tautoloogiale: nimelt tautoloogiale, et nende asjade tunnetamine, mida saame tunnetada, on võimatu teisiti kui ainult tingimustel, millistel see on võimalik; või et meil on võimalik asjade kohta teada ainult seda, mida meil on võimalik nende kohta teada. Sellisel juhul pole "idealism" Kanti "transtsendentaalses idealismis" suurt enamat kui sümboolne nimi või parimal juhul tõdemus, et nendesamade asjade loomuses, mille kohta meil saab teadmist olla, võib olla enamat kui see, mida meil on võimalik nende kohta teada. Niimoodi mõistetud transtsendentaalse idealismi doktriin ei lisaks midagi väidetele, mida esitas kopernikliku revolutsiooni doktriin; ja siis võiks tõesti öelda, et vähemalt Putnam, Davidson ja Wittgenstein olid seisukohtadel, mis eri viisidel joonduvad laias laastus Kanti tervikdoktriini järgi.

Aga muidugi pole asjad nii lihtsad; sest pole kaugeltki selge, et äsja kirjeldatud tõlgendus on just see transtsendentaalse idealismi doktriini tõlgendus — ning eriti just nähtumuse ja asja iseeneses vahelise eristuse tõlgendus —, mida taotleti, või vähemalt mille poole järjekindlalt püüeldi. On vaevalt võimalik eirata teist tõlgendust, mille järgi doktriini sisuks ei näi olevat mitte lihtsalt

mõte, et asjades võib olla enamat, kui meil on võimalik nende kohta teada, vaid pigem see, et vastates mingil viisil asjadele, mille kohta meil on võimalik midagi teada, leidub ühtesid teisi asju, millest need esimesed on vaid pelgad nähtumused ja mille tõelisest loomusest meil ei saa mitte mingit teadmist olla; ja et võib leiduda veel mingeid muid asju, mis pole meie teadmise objektidega isegi mitte niisuguses seoses. Nii kirjutab Kant:

kuigi meeletenteetidele vastavad kindlasti aruentiteedid, ja võib isegi leiduda aruentiteete, millega meie meelelisel kaemisvõimel puudub igasugune seos, ei ulatu meie arumõisted, mis on pelgad mõttevormid meie meelegaemuse tarvis, sugugi nendeni.

Või saksa keeles:

den Sinnenwesen korrespondieren zwar freilich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe, als blosser Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung, reichen nicht im mindesten auf diese hinaus (B308–309; vt Kant 1787).

Ma ei püüa hinnata, milline võis olla *selle* vaate tähendus või ka tähtsus Kanti enda silmis. Samuti ei süüvi ma meelelise ja üle-meelelise vahekorraga seotud raskustesse, mida see vaade võib kaasa tuua. On selge, et kui Kant on end transtsendentaalse idealismi doktriinide kaudu tõepoolest sidunud seisukohtadega, et on kaks eraldi entiteetide sfääri, meeleline ja ülemeeleline; et olen-did, kellel on niisugune tunnetuslik ülesehitus nagu meil, saavad tunnetada ainult meelelise sfääri entiteete; ja et meie tunnetuse objektid pole muud kui nende intelligiibli või ülemeelelise sfääri entiteetide nähtumused, millele nad vastavad — ma ütlen, et on selge, et kui transtsendentaalne idealism hõlmab kõike seda, siis ei saa ühtki neist kahekümnenda sajandi filosoofidest, keda olen nimetanud, pidada ükskõik mis laadi transtsendentaalseks idealis-tiks. Isegi mitte Nagelit; sest ehkki ka tema usub säärase asjade olemasolusse, mille kohta sellisena, nagu nad iseeneses on, ei saa meie oma kognitiivse varustusega kunagi luua endale mitte min-git käsitust, ometigi arvab ta ühtlasi olevat väljaspool kahtlust, et meil on *osalt* õige, ehkki *ebatäielik* arusaam sellest, kuidas asjad on iseeneses. Transtsendentaalse idealismi *selle tõlgenduse* järgi

on teised minu loetletud filosoofid Kantist veel kaugemal. Sest nemad ei seoks erinevalt Nagelist lihtsalt mitte mingit tähendust ideega reaalsusest, mis on väljaspool mistahes inimlikke ettekujutusi või väljaspool võimalust olla toodud inimtunnetuse valda. Just seepärast nimetab Nagel neid idealistideks, iseenast aga realistik; ehkki, nagu näeme, on see tema, mitte nemad, kes seisab transtsendentaalse idealismi niisugusel tõlgendamisel Kantile lähemal. See, mille nii tema kui nemad tagasi lükkaksid, on idee, mida kõnealuses tõlgenduses tähistab ruumi ja aja transtsendentaalne ideaalsus; nemad seepärast, et peaksid seda ideed tähendusetuks, tema seepärast, et tema arvates eksisteerivad vähemalt mõned asjad sellisena, nagu nad on iseeneses, ruumis ja ajas ning nad on varustatud primaarsete kvaliteetidega.

Ent argument kehtib sellegipoolest. Leidub Kanti õpetuse selline võimalik või osaline tõlgendus, mis kajab võimsalt vastu meie aja analüütilises filosoofias. Need vastukajad on mitmekeksised, ebatäielikud ja eri viisidel moonutavad. Aga nad on olemas. Raske on ette kujutada (vähemalt minul) ühtki teist uusaja filosoofi, kelle mõju, olgu kuitahes suure viivitusega või kuitahes kaudselt, oleks olnud niisama kaalukas.

Kirjandus

- K a n t, Immanuel 1787. *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Auflage. Riga: Hartknoch
- N a g e l, Thomas 2015 [1986]. *Vaade eikusagilt*. Tlk Märt Väljataga. (Avatud Eesti raamat.) Tallinn: EKSA
- P u t n a m, Hilary 1983. *Realism and Reason*. (Philosophical Papers; Vol. 3.) New York: Cambridge University Press
- W i t t g e n s t e i n, Ludwig 1996 [1921]. *Loogilis-filosoofiline traktaat*. Tlk Jaan Kangilaski, Veiko Palge. (Avatud Eesti raamat.) Tartu: Ilmamaa
- W i t t g e n s t e i n, Ludwig 2000 [1969]. *Tõsikindlusest*. Tlk Andres Luure. (Avatud Eesti raamat.) Tartu: Ilmamaa

Sir PETER FREDERICK STRAWSON (1919–2006), Inglise filosoof. Õppis Oxfordi St Johni kolledžis, alates 1948 Oxfordis University kolledži õppejõud. 1968 sai Waynflete'i metafüüsilise filosoofia professoriks Oxfordi Ülikoolis ja Magdalene'i kolledži liikmeks, emeriteerus 1987. Oli Briti Akadeemia ja Ameerika Kunstide ja Teaduste Akadeemia liige, 1977. aastal löödi rüütliks.

Teoseid: *Introduction to Logical Theory* (1952); *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (1959); *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (1966); *Logico-Linguistic Papers* (1971, artiklikogumik); *Freedom and Resentment and Other Essays* (1974, artiklikogumik); *Subject and Predicate in Logic and Grammar* (1974); *Skepticism and Naturalism: Some Varieties* (1985); *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy* (1992; eesti k 2016, tlk Tiit Hallap); *Entity and Identity and Other Essays* (1997, artiklikogumik) ja *Philosophical Writings* (2011, artiklikogumik).

Akadeemias on Strawsonilt varem ilmunud "Isikud" (1999, nr 12, lk 2610–2637; tlk Bruno Mölder); "Esimene isik — ja teised" (1999, nr 12, lk 2638–2646; tlk Bruno Mölder) ning "Vabadus ja paha-meel" (2013, nr 2, lk 320–346; tlk Uku Tooming).

KANT JA AVALIKKUSE KAKS PRINTSIIP

Jüri Lipping

I

Kaua kolme *Kriitika* varjus püsinuna on Kanti poliitilised kirjutised alles hiljuti hakanud äratama seda tähelepanu, mida nad õigusega väärivad. Kanti kui tõsiseltvõetava poliitilise mõtleja suhteline eiramine on üha enam asendumas tema päevakajaliste tekstide hoolika lugemise ja analüüsiga. Hoolimata kiiresti kasvavast huvist ei näi aga olevat ilmunud ühtegi terviklikku käsitlust, mis ei püüaks mitte üksnes välja selgitada Kanti poliitiliste sekkumiste erinevaid suundumusi ja tagamaid või võtta kokku Kanti filosoofia poliitiliselt olulisi aspekte, vaid üritaks pakkuda usutavat tõlgendusraami, mis suudaks veenvalt seostada Kanti poliitilises mõtlemises väljenduvaid eri ideid ja vaateid.

Tõsi, läbi aja on püütud tuvastada Kanti filosoofilises loomingu kohti, kus “vana jakobiin” (nagu tuttavad teda hüüdsid) muutub (vähemalt tõlgendajate enda silmis) n-ö poliitiliseks. Samuti leidub katseid (re)konstrueerida Kanti poliitilisi ideid ning arutada nende kohta ja kaalu tema üldises filosoofilises süsteem

Käesolev tekst on lühendatud ja mugandatud ümbersõnastus ingliskeelsest artiklist: Jüri Lipping, “Kant and the Two Principles of Publicity”. — *The European Legacy*, Vol. 25, No. 2, 2020, pp. 115–133, doi.org/10.1080/10848770.2019.1682838. © 2019 International Society for the Study of European Ideas.

mis.¹ Lisaks võib täheldada kasvavat hulka uurimusi, mis üldise nimetuse "Kant ja poliitika" piires käsitlevad põhjalikult üht või teist konkreetset teemat, nagu valgustuse ja kriitika küsimus, revolutsiooni ja vastuhaku probleem, poliitika ja eetika suhe, ajalooline teleoloogia ja looduslik eesmärgipärasus, reflektiivse otsustuse idee; kosmopoliitse kodakondsuse, demokraatliku rahu, vabariikliku valitsemise temaatika jne. Küll aga on puudu teraviklikum idee, mis võiks toimida Kanti poliitiliste kirjatööde lugemise korrastava printsiibina (s.o võtmata neid otsejoones tema moraalifilosoofia tuletistena). See ei tähenda vajadust mingi kõikehõlmavama ainukäsitluse järele, mis alahindaks pingeid ja paineid Kanti loodud mõttesüsteemis (arhitektoonikas). Asi on pigem hoomamises, et tema poliitiline mõtlemine võib ilmutada palju sügavamat ja veenvamat sidusust ja ühtsust, kui seni üldiselt arvatud.

Käesoleva artikli eesmärk on arutada ühe konkreetse mõiste — *avalikkuse* — staatust Kanti poliitilises mõtlemises.² Väidan, et just avalikkus moodustab Kanti poliitilise mõtlemise nurgakivi. Teisisõnu, avalikkust võib vaadelda fundamentaalse poliitilise ideena, mis läbib kogu Kanti praktilise mõistuse kontseptsiooni, pakkudes ühtlasi võimaluse tema poliitikafilosoofia süstemaatiliseks esitamiseks. Säärasena on see väide vaevalt originaalne ja võib tunduda isegi endastmõistetav. Tõepoolest, Kanti kuulsat üleskutset mõistuse avalikule tarvitusele, tema avalikkusprintsiibi rakendamist poliitikat ja moraali vahendava instantsina ning tema poliitilise avaõiguse õpetust on trükiõnas põhjalikult käsitletud. Pealegi on põhiliselt kantiliku taustaga avaliku mõistuse (*public reason*) idee ise saanud nüüd lahutama-

¹Näiteid on palju. Mõnede üldiste arutelude kohta vt Arendt 1982; Riley 1983; Williams (toim.) 1992; Beiner, Booth (toim.) 1993; Ellis (toim.) 2012; jt.

²Ei ole võimalik käsitleda detailselt kogu Kanti tekstikorpuse asjakohast materjali. Seetõttu keskendun eelkõige Kanti poliitilistele kirjutistele, mis minu arvates peegeldavad tema kõige sisukamat arusaama poliitika kohta *sui generis*. Usun, et sellesse tõlgendusraamistikku on võimalik lõimida ka teisi kriitilise filosoofia ideid, kuid seda ei saa siinkohal näidata.

tuks osaks tänapäeva poliitilise teooria põhisõnavarast. On isegi laialt ja õigusega tunnistatud, et avalikkuse moraalne nõue toimib omamoodi realistliku, “poliitilise” kategoorilise imperatiivina, mis säärasena moodustab ka algse ühiskondliku lepingu kantiliku versiooni tuuma.

Sestap on minu tagasihoidlik kavatsus veel kord rõhutada Kanti mõtte avalikku iseloomu ning toonitada selle rolli läbi-va motiivina kõige suhtes, mida tema erilaadsetes tekstides võib tunduda raske ühitada. Keskendun eeskätt Kanti filosoofilise viisandi “Igavese rahu poole” (1795) teises lisas esitatud avalikkusprintsii bi kahele sõnastusele (negatiivsele ja positiivsele ehk jaatavale), sest soovin väita, et nad moodustavad teineteist täiendades omamoodi juhtlõnga Kanti poliitilises mõtlemises, mis seob tema varasemad, tsensuurieelsed esseed — eelkõige “Mis on valgustus?” (1784) ja “Mida tähendab mõtlemises orienteeruda?” (1786) — tema hilisema õigusõpetusega, mida kõige süstemaatilisemalt esindab tema viimane suurteos *Moraali metafüüsika* (1797). Tõepoolest, Kanti varajane radikaalne üleskutse mõistuse avalikule tarvitusele, mis väidetavalt *Rechtslehre*’st kaob, kirjutatakse tegelikult “Teoorias ja praktikas” (1795) ning “Igaveses rahus” formuleeritud avalikkusnõude kaudu transtsendentaalse õigusidee keskmesse.

Avalikkusprintsii bi kahetist loomust on aga harva tõsiselt analüüsitud ning eriti just selle positiivset vormelit on kas välditud või suisa eksitavalt tõlgendatud. Tuleb nõustuda ühe kommenteerijaga, et hoolimata üha kaalukamast rollist demokraatiateoorias “on klassikalised Kanti-uurijad pööranud sellele printsii bile vähe tähelepanu ja igasugune käsitlus piirdub tavaliselt negatiivse sõnastusega” (García-Marzá 2012: 96).³ Seda teemat taas tõstatades püüan esmalt täpsustada keskset poliitilist probleemi, mida Kant

³On märkimisväärne, et kaks hiljutist Kanti poliitilist filosoofiat käsitlevat teost ei maini avalikkuse mõistet üldse, vt Flikschuh 2000 ja Ripstein 2009. See suundumus näib olevat viimasel ajal pöördumas, vt Deligiorgi 2002 ja Ellis 2005. Vrd siiski Ellise väidet, et “Kanti formaalsete avalikkusprintsii pide kohta puudub veel rahuldav käsitlus, hoolimata sellest, et Kanti avalikkuse mõiste ise on viimastel aastatel olnud populaarne teema” (2005: 105).

üritas väljendada ja lahendada. Minu arvates peitub Kanti lahenduse mõistmise võti tema arutluses poliitika ja moraali vahelise üksmeele võimalikkusest (nende kahe süntees peaks andma tulemuseks algupärase avaliku moraali elik poliitilise eetose). Väidan, et avalikkusprintsiip oma kahel kujul sisestab õiguse mõistesse teatud vabariikliku *vaimu*, mida iga tõeliselt poliitiline ühendus nõuab, isegi kui poliitilise süsteemi *kirjatäht*, teisisõnu, ühiskonna kehtiv õigusraamistik ja institutsionaalne struktuur, osutub esindusdemokraatia standardite järgi (veel) puudulikuks.

Rõhutades avalikkuse keskset rolli Kanti praktilises filosoofias ja käsitledes seda põhjapaneva poliitilise ideena, ei taha ma lõpuks öelda, et *avalikkus* ja *poliitilisus* on sünonüümsed. Avalikolu ei ole poliitika ainuomand ega puuduta üksnes riigi põhikorda ja õigluse alusküsimusi. See hõlmab hoopis laiemaid kollektiivse eksistentsi sfääre ja inimliku koosolemise valdkondi, mida ei saa lihtsalt samastada poliitilise tegevusega *sensu stricto*. Minu väide oleks, et poliitilisuse mõiste *eeldab* avalikkuse mõistet, mis nõnda võttes avaldub dünaamilise, liikumapaneva jõuna, mida tuleb pidevalt teostada. Kanti üleskutset mõistuse avalikule tarvitusele saab seega kõige paremini mõista just vabariiklikus vaimus kui poliitiliste subjektide kohust osaleda aktiivselt oma õigusseisundi kujundamisel, mõteldes ise, sealpool kehtivate poliitiliste struktuuride ja sunnivõimuga jõustatud õiguskordade pii- re, tõeliselt kosmopoliitsel viisil. Teisisõnu, nad peavad maailma- kodanike ja “kosmiliste filosoofidena” — s.o päris avalikkust ehk maailma söakalt ja otsusekindlalt kõnetavate õpetlastena — tegema ühiseid jõupingutusi tuleviku poliitilist avaruumi ennetavas sihis.

Last but not least, sinne arutelu võib, kuigi veidi spekulatiivsemal moel, ajendada meid ümber hindama või vähemalt täiendama Kanti kui liberaalse poliitikamõtte klassikalise esindaja portreed, ärgitades meid hoopis käsitama teda teatava vabariikliku hoiaku kandjana, mis paneb poliitilise vabaduse ideaali põhinema “inimese väljumisel omasüülistest alaealisusest”, see tähendab, autonoomsete indiviidide aktiivsel osalusel kommuni- katiivse avalikkuse üldises raamistikus.

II

“Idee üleüldisest ajaloost maailmakodanlikus sihis” (1784) viendas väites sõnastab Kant inimsoo suurima, raskeima ja kui üldse kunagi, siis kõige hiljem lahendatava probleemi, milleks on “õigust üleüldiselt haldava kodanikuühiskonna saavutamine” (Idee, 532; VIII 22.⁴ Selline *bürgerliche Gesellschaft*, ütleb Kant, mitte üksnes ei võimaldaks oma liikmetele maksimaalset hulka vabadust, vaid kätkeks ka vabaduse piiride kõige täpsemat määratlemist ja kindlustamist universaalse seaduspärasuse üldistes tingimustes. Teisisõnu, selle täiuslikult õiglase korra saavutamine tähendab sellise ühiskonna rajamist, kus vabadus väliste seaduste all oleks seotud, nagu Kant eriti rõhutab, “suurimal võimalikul määral” vastupandamatu sunnijõuga (*Gewalt*). See ülesanne saavutada vabaduse ja sunduse eriline tasakaal kujutab Kanti jaoks fundamentaalset poliitilist probleemi. Nagu ta ütleb ühes kirjas 1. märtsil 1789:

Kuid tsiviilühenduse üldine probleem on järgmine: ühendada vabadus sunniga, mis on siiski kooskõlas üldise vabaduse ja selle säilitamisega. Sel viisil tekib välise õigluse seisund (*status iustitiae externae*), mille kaudu *realiseerub* see, mis loomuseisundis eksisteeris pelgalt *ideena* (nimelt arusaam õigusest kui pelgast voilitusest sundida). (Kant 1955, AA XXIII 495.)

Ei tarvitse rõhutada, miks pidas Kant seda ülesannet inimkonnana jaoks kõige raskemaks (ja millel ilmselt polegi mingit täiuslikku lahendust). Tema sellekohane kuulus ütlus on hästi teada: “[N]ii kõverast puust kui inimene on tehtud, ei saa midagi täitsa

⁴Kanti tekstidele viidates kasutan standardviidet tema *Akademie-Ausgabe*’le kujul AA köide lehekülj või: köide lehekülj, kasutades mõne teksti puhul järgmisi lühendeid: “Mis on valgustus” (MOV, eesti k Kant 1990, sks k Kant 1923a), “Idee üleüldisest ajaloost maailmakodanlikus sihis” (Idee, eesti k Kant 1998, sks k Kant 1923b), “Igavene rahu” (IR, sks k 1923c), “Moraali metafüüsika” (MM, sks k Kant 1914) ning “Teooria ja praktika” (TP, sks k Kant 1923e). Neist kaks esimest on ilmunud ka eesti keeles, mistõttu nende puhul viitab pealkirja lühendi järel olev number ajakirja *Akadeemia* leheküljele.

sirget” (Idee, 534; VIII 23). Ühiskondlik-poliitilises vaates võtab Kant selle inimliku paratamatuse kokku üsna rabava aristotelliku parafrasiga: inimene on loom, kes vajab valitsejat. Inimesi käsitletakse niisiis poliitiliste loomadena, ja mitte mingi neile ainuomase üleva eesmärgi tõttu, vaid pigem puhtast hädavajadusest — vajadusest poliitilise sunnivõimu järele, mis korraldaks nende läbikäimist, sest muidu päädiks see anarhiaga. Argument tundub hobbesilik, kuid sel on vastakas puänt: “Kõrgeim juht peaks nii olema õiglane *iseenesest*, ja ometi *inimene*” (samas).

Sellest olulisest täpsustusest ilmneb, et seisame vastamisi tuttava fundatsionismi paradoksiga. Arvestades tõika, et õiglus ei ole inimesele loomulik, kirjutab Kant oma hilistes mõtisklustes, seisneb raskus selles, kuidas saab olend, keda tuleb õiglusele sundida, ise selle õigluskorra esile kutsuda. Säärane küsimusepüstitus rõhutab poliitilise võimu näiliselt lahendamatu probleemi, mis puudutab nii selle legitiimsusalust kui ka moraalset õigustust olukorras, kus legitiimsuse põhimõtted tuleb kõigepealt alles kehtestada ning kus seadusandliku tegevuse hindamiskriteeriumid pole samuti kuigivõrd ilmsed. Siit ka inimese poliitilist olemistingimust väljendavad põhiküsimused: kuidas see õigluskord saavutada ning mis üldse tagab, et inimeste “seltsimatu seltsivus” — too Kanti kuulus *ungesellige Gesellschaft* — viib lõpuks välja tõeliselt poliitilise ühenduseni?

Levinud arusaama järgi kasutab Kant selle väljakutsega seoses kahte strateegiat: tema poliitikateooria näib pakkuvat kahte lahendust, mida mõned peavad teineteist täiendavaks, teised aga vastandlikuks. Ühest küljest on Kanti filosoofilise ajalookäsituse tuumaks täiuslikult õiglase tsiviilpõhikorra idee teostumise võimalikkus (õieti vajalikkus). Siin on üleminek metsiku vabaduse seisundist eripärasesse sunniseisundisse ette kirjutatud vältimatu loomuliku progressiga, mis ilmutab ei muud kui “looduse varjatud plaani täideviimist”. Teisest küljest aga ei saa see vähimalgi määral olla ettekäändeks osavõtmatus või meelevalla õigustamisele inimese käitumises, nagu Kant seda korduvalt rõhutab, sest iga edusamm peaks olema täielikult loetav inimese enda teeneks:

Looduse tahe on olnud, et inimene kõike, mis ulatub üle ta loomuliku eksistentsi mehaanilise korralduse, tervenisti ise endast esile

tooks ega saaks osa ühestki muust õnnest ega täiuslikkusest kui need, mis ta instinktiivabalt ise omaenese mõistuse abil enesele loonud (Idee, 530; VIII 19).

See on järelikult inimkonna kõrgeim ülesanne, mille seab talle lõppkokkuvõttes loodus ise — või, nagu Kant seda puhuti nimetab, ettehooldus (*der Vorsehung*).⁵

See tõeline dilemma, mis on Kanti tõlgendajatele palju peavalu valmistanud, peegeldab loomupäraselt tema arusaama inimesest kui “kaksikolendist”, kes elutseb samal ajal nii vabaduse ja spontaansuse noumenaalses kui ka paratamatuse ja põhjuse nähtumuslikus maailmas. Selline empiirilis-transsendentaalne dublett (vt Foucault 2015: 498) asub korraga *in medias res* ja *sub specie aeternitatis* ning on raske näha, kuidas need kaks perspektiivi võiksid üldse kunagi ühte langeda. Küsimus jääb seega aktuaalseks: kuidas täpselt tuleks see õiglusseisund esile kutsuda, eeldusel et ei rahulduta pelgalt loodusliku progressi ideega, olgu see kui julgustav ja veenev tahes? Järgnevalt väidan, et just poliitilisuse mõiste oma avalikkuse keske (kahend)printsibiiga võimaldab meil seda inimliku koosolemise ruumi mõtestada viisil, mis kooskõlastub Kanti kriitilise ettevõtmisega kõige paremini. Enne detailidesse laskumist tasuks aga Kanti problemaatika ümber sõnastada vaatenurgast, mille pakub välja Jürgen Habermas.

Habermas käsitleb Kanti avalikkuse printsipi põhjalikult oma 1962. aastal ilmunud mõjukas teoses *Avalikkuse struktuurimuut-*

⁵On vaieldav, kas see inimkonna kõrgeim ülesanne peaks pädima täiusliku tsiviilühenduse või olemuslikult religioosse kogukonna loomisega (või mõlemaga). Kanti väljendi “Jumala riik” (või “eesmärkide riik”) tähenduse üle käib piigivõitlus, mida mul pole võimalik siin klaurida. Väidetakse, et Kanti poliitiline mõtlemine valmistab kokkuvõttes pinda tema religiooniteooriale, nõnda et inimühiskonna poliitiline korraldus (“riik”) on mõõdapääsmatu (kuid alati ebatäiuslik) kontekst tõeliselt universaalse religiooni (“nähtamatu kirik”) esilekerkimisele — ja mõlemad nõuavad olemuslikult *avalikke* tunnusjooni. Selle teema arutelu kohta, mis kaitseb väidet, et Kanti poliitilist filosoofiat ei saa täielikult mõista, kui seda ei vaadelda tema religioonifilosoofia prisma kau-
du, vt Palmquist 1994.

tus (eesti k Habermas 2001).⁶ Ta esitab selle printsiibi üsna tava-päraselt poliitika ja moraali vahelise suhte kaudu, kus avalikkus omandab keskse rolli vahendava ehk sildava printsiibina kahe valla, *res publica phenomenon*'i ja *res publica noumenon*'i vahel. Habermas eristab Kanti poliitikafilosoofias kahte versiooni, ning just selle topeldumise kaudu siseneb tema sõnul Kanti süsteemi teatav ambivalentsus. Nii-öelda ametlikus versioonis, väidab Habermas, eeldab Kant õigusseisundi (*Rechtszustand*) loomulikkude alust juba eksisteerivana. Loodusparatamatus — “looduse varjatud plaan”, mis kasutab riuklikult ära inimeste “seltsimatu seltsivuse” ja selle laiendina “ühiskondliku antagonismi” — oli mõeldud aktualiseerida selle avaliku õiguse spetsiifilist seisundit puhtalt ja ainuüksi iseenesest.

See võimaldas Kantil säilitada moraalsuse ja legaalsuse süsteemaatilise eristuse noumenaalse ja fenomenaalse maailma, s.t ole-muse ja näivuse vahelise suhtena: “[I]ga tagajärge tuleb mõelda tema intelligiibli [mõistusega haaratava] põhjuse suhtes vabana, ja ühtlasi oma empiirilise nähtumuse poolest paratamatuna” (Habermas 2001: 169–170). Ühiskondlikus seisundis, mis juba ilmutas õigusseisundi iseloomulikke tunnuseid, “ei tähenda moraalne poliitika midagi enam kui kohusest tulenevat õiguslikku tegutsemist positiivsete seaduste raames” (samas: 173). Enamgi: “Seaduste valitsemine tagatakse publitsiteediga, nimelt avalikkusega, mille toimimisvõimet eeldab õigusseisundi kui niisuguse loomulik alus” (samas: 175). Sedasi oli võimalik ratsionaalsekriitilise avaliku arutlemise vahendusel säilitada iseka empiirilise eraomaniku (*bourgeois*) ja isetu mõistuspärase avainimese, autonoomse indiviidi (*homme*) fiktiivset sulandumist — seda kodaniku (*citoyen*) kahemõttelist kuju.

Neid asjaolusid arvestades võis riigi heaolu olla — ja pidigi olema — eraldatud oma kodanikkonna heaolust, nii nagu moraal-sus on eraldatud legaalsusest. Kanti poliitikafilosoofia teises versioonis pidi aga õigusseisund ise olema alustuseks poliitiliselt esile kutsutud, “poliitika peab alles taotlema õigusseisundi realisee-

⁶Vt § 13, “Publitsiteet kui poliitikat ja moraali vahendav printsiip (Kant)”, lk 160–175.

rimist" (samas: 173). See tähendab, et poliitika päristine eesmärk oli *teha* seadused positiivseks. Kuna poliitika pidi teostama seda positiivset funktsiooni ja ühtlasi kasutama oma vahendeid mitte jõuga, vaid kooskõlas moraaliga, siis pidi poliitika olema suunatud publiku üldisele eesmärgile — tema heaoluvajadusele: "Polii-tiline voorus ei tohi olla ükskõikne inimliku õnne suhtes" (samas: 170). Kuigi Habermas märgib õigesti, et siin "legaalsuse progress on lausa sõltuv progressist moraalsuses", lisab ta täpsustavalt, et selles Kanti teises, "mitteametlikus" versioonis "on mõistuse seadused kooskõlas heaolu nõuetega" (samas: 173) — selles kooskõlas tunti hiljem ära (ja mõisteti hukka) avalik arvamus. Siinkohal teises ka *avalikkuse* iseloom, sest avalikus sfääris pidi nüüd "teoks saama kõikide inimeste empiiriliste eesmärkide intelligiibel ühendatus" (samas).

Õigupoolest väidab Habermas siin, et Kanti avalikkusprintsiip osutab oma positiivses sõnastuses olemuslikult eraisikute liberaalsele avalikule sfäärile, kus konsensus (avalik arvamus) tuleb saavutada indiviidide heaolupõhistest kaalutlustest lähtudes — teisisõnu, *just kui* majandussfääris tegutseva nähtamatu käe abil. Seda kaalutlust ei tarvitse täielikult kõrvale heita; ometi tähendab avalikkuse printsiibi tõlgendamine rahva heaolu tagamisena Kanti põhjaneva idee vääritimõistmist. Nimelt tuleb avalikkuse nõuet käsitada olemusliku (s.o tarviliku *ja* piisava) tingimusena, et ühiskonnas võtaks võimust tõeliselt vabariiklik põhikord — s.t konstitutsioon, mis on kooskõlas õiguse transsendentaalse ideega *oma vaimus*, kui mitte veel kirjatähes (sest see nõuaks pikaldast ja tegelikult ka tähtajatut protsessi). Rawlsilikult väljendudes on avalikkus see, mis tagab tingimuse, mille korral inimesed saavad kodanikena arutleda (nagu nad peavadki) ühiskonna põhistruktuuri üle ja seda täiustada.⁷

⁷ John Rawls mõistab hästi Kanti avalikkusprintsiibi kaastähendusi õigluse kaalutlustele. Tema teoorias on avalikkus arvatud õigusarusaama formaalsete tingimuste hulka: "Avalikkuse tingimuse mõte seisneb selles, et pooled hindavad õigluskontseptsioone kui ühiskondliku elu avalikult tunnustatud ja tõhusalt toimivaid moraalskeeme" (1971: 133). Ka väljendab ta kantilikku lootust, et õigusseisundi püsimine iseenesest tekitab ja tugevdab asjassepuutuvate isikute moraalset käitumist: "Kui

III

Kõige täpsemini sõnastab Kant avalikkuse idee oma filosoofilise visandi “Igavese rahu poole” lisas, kus ta arutleb moraali ja poliitika vahekorra üle riigiõiguse kontekstis. Olles järeldanud, et *objektiivses* või teoreetilises mõttes ei saa nende kahe — moraa-li kui õiguse teoreetilise haru ja poliitika kui õiguse rakendusli-ku haru, teisisõnu, teooria ja praktika vahel olla mingit konflikti, väidab Kant edasi, et *subjektiivses* mõttes ja antropoloogilisest vaatepunktist (ehk siis võttes arvesse inimese isekat sättumust) “jääb ta [konflikt] püsima ja seda vahest alatiseks, sest ta teenib vooruse luisukivina” (IR, VIII 379). See arusaam peegeldab hästi, mida Kant oli kümmekond aastat varem nentinud inimese seltsimatu seltsivuse kohta. Siinkohal aga, selmet liikuda edasi looduse varjatud plaani või mingi providentse eesmärgi ilmutamisele, pöördub Kant avaliku õiguse transtsendentaalse mõiste analüüsi juurde. Ta võtab seda uurida, et näidata üht teist võimalust tulla toime probleemiga, mis puudutab moraalse kindlustunde või toimetõhususe tagamist loomuldasa inimlikule, liiginimlikule ühiskonnale.

Kant väidab nimelt, et kui me abstrahmeerume kõigest empiirilisest, mis avalikus õiguses võib vähegi sisalduda — kõigest selle *materiaalsetest* aspektidest, sealhulgas inimloomuse empiirilisest

ühiskonna põhistruktuuri teatakse avalikult pikema aja vältel rahuldavat oma printsiipe, siis kalduvad neile korraldustele alluvad isikud arendama endas soovi tegutseda kooskõlas nende printsiipidega ja edendada neid kehtestavaid institutsioone” (samas: 177). Tuleb siiski märkida, et hilisem Rawls kirjeldab Kanti “kõikehõlmava moraalidoktriini” pooldajana, mis on tema jaoks lõppkokkuvõttes tänapäevase liberaalse pluralismiga ühitamatu. Samuti on küsitav tema Kanti-raamistiku ülevõtmine, eriti kategoorilise imperatiivi ümbertõõtamine nn CI-protseduuriks, vt Budde 2007. — CI-protseduur kui kategoorilise imperatiivi protseduur aitab meil täpsustada moraaliseaduse sisu nii, nagu see rakendub meile kui ratsionaalsetele, kõlblusmeele ja süümega isikutele, keda mõjutavad, aga ei määra nende loomuihad ja kalduvused. CI-protseduur kui moraalimõtleamise põhiskeem on mõeldud kohandama kategoorilist imperatiivi meie oludele, võttes arvesse inimelu normaaltingimusi ning loomupäraseid vajadusi, mida me lõplike olenditena evime.

karakterist tingitud sunnivajadusest —, siis jääb meile avalikkuse *a priori* vorm. Teisisõnu, avalikkus (*Publicität*) ilmneb siin avaliku õiguse puhta mõiste vahetu kaastähendusena. See avalikkuse võime, ütleb Kant, peab paratamatult kaasnema iga õigusnõudega, sest “ilma selleta ei oleks õiglust (mida saab mõelda ainult *avalikult teadaolevana*), ega seega ka õigust, mida saab pakkuda vaid õiglus” (IR, VIII 381). Avaliku õiguse transtsendentaalne vormel taandub seega järgmisele klauslile: “Kõik teiste inimeste õigusega seotud toimingud, mille maksimid ei sobitu avalikkusega, on ebaõiged” (samas). Seda printsiipi, lisab Kant, ei tuleks vaadelda mitte ainult *eetilise* (s.t voorusteoriat puudutava), vaid ka *juriidilise* (s.t inimese õigusi puudutava) printsiibina — õigused on tõepoolest juriidiliste tagajärgedega moraalinoõuded, sest nad hõlmavad teatud tegude võimalikkust, mis leiavad alati aset mingis õigusraamistikus. Kui toimija maksime (ehk tegutsemisprintsiipi) ei saa avalikult kuulutada ilma nende eesmärgi nurjamata, siis ei saa neid ka pidada õiguse printsiipidega kooskõlas olevaks. Seejuures on tegemist puhtalt *negatiivse* printsiibiga, mis “selsamal viisil aitab vaid ära tunda, mis *ei ole* teiste suhtes *õige*” (IR, VIII 381–382). Näiteks tuvastab selle printsiibi rakendamine üsna kindlalt, et alamatel ei saa olla mingit mässuõigust, sest säärase kavatsuse avalik kuulutamine oleks paratamatult ennastkummutav.

Seda puhta õigusprintsiibi *negatiivset* implikatsiooni rõhutavad näiteks Cioran Cronin (2003) ja Onora O’Neill (1997) ning mõlemad peavad seda kokkuvõttes ebapiisavaks. Cronin väidab, et selline kontseptsioon eitab kodanikele mis tahes positiivse rolli andmist seadusandluse mõjutamisel või kujundamisel: kodanikel puudub valitsemises *aktiivne* sõnaõigus, ja kuigi nende arvamusevabadusel on ilmselge sümboolne väärtus, on see kaudne poliitiline funktsioon “üksnes ideoloogiline dekoor režiimile, mis on huvitatud oma võimumonopoli säilitamisest”. Kuna igasuguste reformide algatamisel sõltub viimaks kõik suverääni heast tahtest, “ei lahenda avalikkuse printsiip Kanti moraliseeriva vabariiklusega püstitatud dilemmat” (Cronin 2003: 77). Sarnaselt väidab ka O’Neill, et “kantilik õigustamine nõuab ainult, et lükkaksime tagasi printsiibid, mille puhul pole tahete koondumine või-

malik", mis jällegi on ilmselgelt ebapiisav. See ei garanteeri, et tahete tegelik või isegi hüpoteetiline koonduvus (kui see ülepea võimalik on) annaks tulemuseks mingit laadi õigustuse — mis hullempi, see võib lausa lubada võimalikul konsensusel olla ülekohtune või ebamoraalne (O'Neill 1997: 427–428). Lisaks võib negatiivne printsiip osutuda puudulikuks, et välistada tõenäosust, kus mõni avalik väljaütlemine (mida saadab vastupandamatu, eriti valitsejapoolne jõud) osutub ometi ebaõiglaseks, sest printsiip on ju lõpuks abstraktsioon kõigist materiaalistest kaalutlustest, sealhulgas eksisteerivaist võimusuhetest ja sunnijõududest.

Seda kriitikat silmas pidades väidaksin, et Kanti avaliku õiguse positiivne või jaatav (*bejahende*) printsiip on mõeldud just nende vastuväidete tõrjumiseks: "Kõik maksimid, mis *vajavad* avalikkust (et oma eesmärgist mitte kõrvale kalduda), on ühtses kooskõlas õiguse ja poliitikaga" (IR, VIII 386). Kui negatiivne printsiip sätestab, et mida ei saa (oma eesmärgi luhta ajamata) avalikustada, on tingimata ebaõiglane, siis positiivne printsiip kuulutab omalt poolt, et mida ei saa salastada — ehk mis vajab avalikkust, et üldse oma eesmärgile jõuda —, on kooskõlas puhta õiguse mõistega. Positiivne tingimus ei nõua, et selles, milles inimesed *saavad* kokku leppida, nad tingimata kokku lepiksidki (sest see sõltub empiirilistest kaalutlustest), vaid pigemini, et see miski, milles nad kokku lepivad, peab jääma avatuks avalikule kriitikale. Tegelikult ainus viis teada saada, kas miski on või ei ole kõlbelse tegutsemisega kooskõlas, on teha selle aluseks olev maksim avalikuks, allutada ta kriitilisele läbivaatusele.

Pakun samuti, et kui negatiivne printsiip annab valitsejale testi, millega kõrvaldada — otsekui puhta mõistuse eksperimendi abil, nagu Kant ütleks — kõik, mis on õiguse ideega ühitamatu; siis teine, positiivne printsiip näitab tegelikult viisi, kuidas see eksperiment mitte ainult teostada, vaid ka, kuidas viimaks jõuda seadusandluseni, mis oleks kooskõlas moraaliga. Valitsejal tarvitseb vaid tuua seadusandlikud ettepanekud ja meetmed avalikkuse ette ning tagada tingimused nende avalikuks uurimiseks ja arutamiseks. Teisalt aga toob alamate väljendusvabaduse õigus vältimatult kaasa kohuse osaleda toimekalt õigusloomes, kasutades

omaenese mõistust ja avastades oma mõistuse avaliku tarvitamise kaudu ka võimaliku nõustumise (või siis eriarvamuse) alused.

IV

Poliitilise võimu eelmainitud probleem ei piirdu ainult põhiseaduslike alusaktidega, sest suverään ei muutu seeläbi sugugi kunstlikuks inimeseks, surelikuks jumalaks või tohutuks masinaks, vaid ta jääb ikkagi inimeseks, avatuks kõigile selle seisundi viigadele ja puudustele. “Igaveses rahus” selgitab Kant, et “kuna vaevalt saab siin arvestada seadusandja moraalse meelestusega, et pärast seda, kui on aset leidnud palja hulga ühinemine rahvaks, jätab ta õigusliku põhikorra kehtestamise nüüd rahva ühise tahte hoolde” (IR, VIII 371), siis on liigagi loomulik, liigagi inimlik eeldada, et kui keegi on kord võimu enda kätte saanud, ei lasse ta rahval endale seadusi ette kirjutada. Ja isegi kui see oleks tõsi — see tähendab, kui alamad eviks sundiva seadusandluse õigust seadusandja enese vastu, olgu too moraalne või füüsiline isik —, muutuks kogu seadusandluse idee põhimõtteliselt vasturääkivaks (ei saa käsutada seda, kellel endal on õigus käskida) ega täidaks oma eesmärki.

Asja iva on aga selles, et kuigi seadusandjal on tõepoolest legitiimne alus nõuda seadusele kuuletumist ja kasutada selle jõustamiseks sunnivõimu, pole ta ise sugugi seaduse autor (sest see tuleneb paratamatult puhtast õigusmõistest). Ta on üksnes *volitatud* seaduse rakendamiseks, mistõttu teda saab autoriks pidada üksnes seaduse jõustaja rollis:

See, kes seaduse kaudu käsutab (*imperans*), on seadusandja (*legislator*). Ta on seadusega kooskõlalise kohustuse looja (*autor*), kuid mitte alati seaduse looja. Viimasel juhul oleks seadus positiivne (sattumuslik) ja meelevaldne (MM, VI 227).

Niisiis ei moodusta positiivne õigus — teisisõnu see, mis kehtib seadusena reaalselt eksisteerivas poliitilises ühiskonnas — õigust kui sellist, vaid on teoreetiliselt allutatud õiguse ideele ning on õiguspärane ainult niivõrd, kui ta on viimasega kooskõlas: “Kui inimesed elavad põhiseaduskorras, ei tohi selles seisundis keh-

tivad seadused rikkuda *loomuõigust* (seda õigust, mis on tuletatav põhiseaduskorra apriorsetest printsiipidest)” (MM, VI 256). Kant kinnitab iseäranis, et ka rahval enesel on riigipea suhtes võõrandamatud õigused (*unverlierbare Rechte*), olgugi et need ei saa rajaneda ühelgi sunnil.

Kooskõlas selle kõneka täpsustusega inimesest seadusandja mõistele tuleneb väga oluline eristus, mille Kant teeb järgnevas arutluses erinevate režiimide üle. Rööbiti suveräänsusvormide (*forma imperii*) üldise taksonoomiaga toob Kant lisaks sisse teisegi (tema jaoks lõppkokkuvõttes otsustava) liigituskriteeriumi: eristuse valitsemisviiside (*forma regiminis*) alusel ses mõttes, kuidas rahvast tegelikult valitsetakse. Esimene eristus puudutab põhiseaduse kirjatähte, “viisi, kuidas riik oma võimutäiust kasutab”, teine seevastu selle vaimsust. See on põhjanev ja kriitiline eristus, mis aitab valgustada kogu kantilikku lähenemist valitseja ja valitsetavate poliitilisele suhtele seadusandluse perspektiivist.

Erinevad suveräänsusvormid — Kant järgib siin riigivormide klassikalist jaotust autokraatiaks, aristokraatiaks ja demokraatiaks — on pelgalt “tsiviilriigi algupärase seadusandluse kirjatäht (*littera*)” (MM, VI 340), mis säärasena võib jääda põhiseaduse osaks, seda vähimalgi määral kahjustamata seni, kuni inimesed mingi vana väljakujunenud tava või traditsiooni tõttu seda sobivaks peavad (nagu see on näiteks Briti monarhia puhul). Seevastu algupärase lepingu *vaim* (*anima*) puudutab valitsemisviisi — mis võib olla kas vabariiklik või despootlik — ning kätkeb asutava võimu kohustust “muuta valitsemisviisi järk-järgult ja pidevalt nii, et see oleks oma *tagajärgede* poolest kooskõlas ainsa õiguspärase põhikorraga, s.o puhta vabariigiga” (*samas*).⁸ Kant väidab ühesõnaga, et “vaimult määrab moraaliseadus seadumu-

⁸ Autokraatia ja aristokraatia kohta väidab Kant, et “siis on nende puhul vähemalt võimalik, et nad omandavad representatiivse süsteemi *vaimule* vastava valitsuslaadi” (IR, VIII 352). Demokraatia sõna otseses mõttes on aga paratamatult *despotism*; pealegi on see igasuguse esindatuse puudumisel (kodanikkond on ühtaegu seadusandja ja omaenese tahte täidesaatja) rangelt võttes *vormitu*.

se, kirjatähelt aga tegutsemise" (Kant 1974, AA XXVII 301).⁹ Kui me seda suhet lõpuks mõistame, võime samal moel väita, et (vabariiklik) põhikord nõuab oma kirjatähes seaduskuulekust, oma vaimus aga sätestab vabaduse teha seadust (autonoomia):

Igas riiklikus ühenduses peab riigi põhiseaduse mehhanismi alusel olema *kuulekus* (tervikule rakenduvatele) sunniseadustele, kuid peab olema ka *vabaduse vaim*, sest igaüks nõuab üldinimlike kohustega seoses mõistuse abil veenmist, et see sund on kooskõlas õigusega, sest muidu satub ta vastuollu iseendaga. (TP, VIII 305.)

Antud seletus osutab sisuliselt monarhide (või mis tahes valitsusvõimu) kohusele valitseda *vabariiklikult* (*republicanisch zu regieren*), isegi kui nad võivad otstarbekuse või ajastupiirangute tõttu (kuid mitte kunagi jäädavalt!) *autokraatlikult* võimutseada (*autokratisch herrschen*).¹⁰ See tähendab ühtlasi, et nad

kohtlevad rahvast vabaduseseaduste vaimuga ühtivate põhimõtete järgi (nagu küpse aruga rahvas need endale ette kirjutaks), isegi kui rahva nõusolekut sõna otseses mõttes ei küsitagi (Kant 1917, VII 91).

Kuna rahvalt üldjuhul ei pärita ei nõu ega kinnitust, pakubki Kant välja negatiivse testi — hindamaks, kas seadusandlik võim on midagi ette kirjutanud hea tahtega või mitte: "Kõige selle proovikiviks, mis seadusena rahva üle otsustada võib, on küsimus: kas rahvas ise võiks sellise seaduse endale täitmiseks võtta?" (MOV, 806; VIII 39.) Hiljem sõnastab ta selle testi ümber üldiseks õiguspärasuse printsiibiks: "*Mida rahvas ei saa enesele ette kirjutada, seda ei saa rahvale ette kirjutada ka seadusandja*", sest kui avalik õigus "on kehtestatud nõnda, et kogu rahvas *ei saaks kuidagi*

⁹Võrdle sama ideed veidi teises sõnastuses tema *Praktilise mõistuse kriitikas*: "Iga teo kohta, mis vastab seadusele, kuid mida ei tehta seaduse pärast, võib öelda, et see on moraalselt hea ainult kooskõlas [seaduse] kirjatähega, mitte aga selle *vaimuga* (seadumusega)" (Kant 1913, AA V 72).

¹⁰Alternatiivses sõnastuses: "Riik võib end juba vabariiklikult *valitseda*, kuigi ta omab kehtiva põhikorra järgi veel despootlikku *ülemvõimu* [*Herrschermacht*]" (IR, VIII 372).

sellele oma nõusolekut anda [...] on see ebaõiglane” (TP, VIII 304, VIII 297).

Teisest küljest aga, kui on vähemalt *võimalik*, et rahvas võiks sellega nõustuda, siis on alamate kohus pidada seda seadust õiglaseks — isegi kui, nagu Kant rõhutama tõttab, “rahvas on praegu sellises olukorras või meeleseisundis, et kui temaga sel teemal nõu pidada, keelduks ta tõenäoliselt oma nõusolekut andmast” (TP, VIII 297). See test osutub niisiis lihtsalt *algupärase lepingu* idee tehteks, mis kirjeldab rahva üldise, ühendatud tahte akti, mille kaudu ta ennast riigina moodustab. Täpsemalt on see pelgalt sellise akti *idee* — mõistuseidee —, millel on siiski “oma kaheldamata praktiline reaalsus”, sest see paneb igale seadusandjale kohustuse kujundada oma seadusi viisil, *just kui* oleks need esitatud rahva üldise tahte poolt. See algupärase lepingu idee, väidab Kant, on iga avaliku õiguse legitiimsuse proovikivi, mis säärasena osutub just eelkõneldud avalikkuse negatiivseks testiks.

Mis puudutab aga positiivset avalikkusprintsiipi — sellist, mis nõuab poliitiliselt ülemvõimult oma seadusandlike kavatsuste avalikustamist ja seab alamatele kohuse neid algatusi nende parandamise eesmärgil kriitiliselt vaagida —, siis arvestades selle otsustavat iseloomu on üllatav, kui vähe seda trükisõnas üldse mainitakse ja sageli ka valesti mõistetakse. Tõsi, Kanti täpsustav seletus sellele printsiibile on üsna põgus, kuid sellisena ometi päris sõnaselge:

Sest kui nad saavad oma eesmärgi saavutada ainult avalikkuse kaudu, siis peavad nad vastama publikumi üldisele eesmärgile (õnnele), millega kooskõlas olla (tagada publiku rahulolu oma seisundiga) ongi poliitika päris ülesanne. Kui aga see eesmärk tuleb saavutada *ainult* avalikkuse kaudu, see tähendab, igasuguse usaldamatuse kõrvaldamise kaudu maksimide endi vastu, siis peavad needki olema kooskõlas publikumi õigusega, sest ainult nii on võimalik kõigi eesmärkide ühteliitmine. (IR, VIII 386.)¹¹

¹¹Vrd Kanti originaali: “Denn wenn sie nur durch die Publicität ihren Zweck erreichen können, so müssen sie dem allgemeinen Zweck des Publicums (der Glückseligkeit) gemäß sein, womit zusammen zu stimmen (es mit seinem Zustande zufrieden zu machen) die eigentliche

Seda lõiku on sageli tõlgendatud lihtsalt osutusena valitseja heasoovlikkuse kohusele (*duty of benevolence*) oma alamate vastu. Mainisin juba Habermasi väidet, et sisuldasa kehtestab see positiivne printsiip erasikute avaliku sfääri, mis on mõeldud indiviidide huve ja eelistusi justkui nähtamatu käe abil kooskõlastama. See Kanti "heaoluriiklik" (*welfarist*) eksitõlgendus on üsna levinud. Allen Rosen näiteks vaidlustab Kanti heaoluseadusandluse (*welfare legislation*) minimalistliku tõlgenduse, mis näeb teda toetamas "öövaht-riigi" kontseptsiooni, mis lubab heaolu kaalutlustel sekkuda ainult puhtinstrumentaalsetel põhjustel, niiis ainult selleks, et tagada riikliku ühenduse tugevus, stabiilsus ja järjepidevus (Rosen 1993, eriti 5. pkt). Selle seisukoha vastu väidab Rosen, et positiivne avalikkusprintsiip on Kantil mõeldud "olema test, mida valitsejad võivad kasutada, et määrata kindlaks, millised poliitikad ja seadused täidavad kõige paremini nende kohustust edendada avalikku õnne" (samas: 184). Ta toetub osalt sellele "napile ja üsna hägusele seletusele", mida Kant oma printsiibile pakub, kuid peab seda piisavaks, oletamaks, et riik kui moraalne isik omandab oma alamate suhtes üldise heasoovlikkuse kohuse ning et see mitteinstrumentaalne kohus — hoolitseda parimal võimalikul moel alamate heaolu eest — ongi tõepoolest Kanti positiivse avalikkusprintsiibi aluseks.

Howard Williams väidab samuti, kuigi riivamisi, et Kant esindab siin sisuliselt seisukohta, et õiglane poliitika ei peaks hõlmama üksnes inimeste passiivset nõusolekut, vaid olema ka aktiivselt soovitud. Taas on avalik õnn see, mida edendada on valitseja kohus: "Valitseja ei pea ainult näitama, et rahvas lepib tema poliitikaga, vaid peab ka kindlaks tegema, et see on poliitika, mida rahvas nõuab" (Williams 1983: 152). Ning silmitsi probleemiga, kas testi saab tõepoolest pidada kodanike ehtsate seisukohtade peegelduseks, valitseb siin antud printsiibi praktikas rakendamise osas jällegi tuntav ebamäärasus: "Kant ei paku välja, kuidas

Aufgabe der Politik ist. Wenn aber dieser Zweck *nur* durch die Publicität, d.i. durch die Entfernung alles Mißtrauens gegen die Maximen derselben, erreichbar sein soll, so müssen diese auch mit dem Recht des Publicums in Eintracht stehen; denn in diesem allein ist die Vereinigung der Zwecke Aller möglich."

peaksime kontrollima, kas kodanikud nõustuvad aktiivselt mingi poliitikaga või mitte” (samas: 159, märkus 75).

V

Tegelikult vihjab Kant küll, kuidas seda põhimõtet saaks ja tulekski rakendada. Ja tõepoolest on sel vähe pistmist avaliku heaolu edendamisega — niivõrd kui seda mõistetakse kodanike õnne edendamise tähenduses nende materiaalse heaolu parandamise kaudu. Kant väidab korduvalt, et arvestades selle heteronoomset iseloomu, ei saa ükski universaalselt kehtiv seadusloome printsiip põhineda õnnelikkusel. See ei tähenda avaliku heaolu tähtsuse täielikku eitamist. Aga väites, et doktriin *salus publica suprema civitatis lex est* (avalik hüvang on riigi kõrgeim seadus) säilitab täielikult oma väärtuse ja autoriteedi, peab Kant tegelikult silmas, et “avalik heaolu, mida tuleb *esimesena* arvesse võtta, on just see õiguslik põhikord, mis tagab seadustega igapäevase vabaduse” (TP, VIII 298). Ja kui ta *Moraali metafüüsikas* seda ütlust *salus rei publicae suprema lex est* kordab, ütleb ta, et riigi heaolu moodustab just nende kolme võimu ühendus riigis:

[K]uid riigi heaolu ei tohi mõista selle kodanike *heaolu* ja *õnnena*; sest õnn võib neile vahest kergemini ja meelsamini tulla loomuseisundis (nagu Rousseau väidab) või isegi despootliku valitsemise all. Riigi heaolu all mõistetakse hoopis seda seisundit, mille põhikord vastab kõige täielikumalt õigusprintsiipidele; see on seisund, mille poole mõistuse *kategooriline imperatiiv* kohustab meid püüdlema. (MM, VI 318.)

Mida see positiivne avalikkus, “igasuguse usaldamatuse kõrvaldamine poliitika maksiimide vastu” tegelikult ütleb või tähendab? Osalise vastuse annab Kant oma “Teooria ja praktika” teises osas, kus ta käsitleb moraali ja poliitika vahetõrget riigiõiguses ning mis kannab kõnekat alapealkirja “Hobbese vastu”. Seal kinnitatakse, et “ka rahval on riigipea vastu oma võõrandamatud õigused, kuigi need ei saa olla sundivad õigused” (TP, VIII 303). Hobbesi kuulus väide oli, et väljaspool seadust seisval suveräänil pole alamate suhtes mitte mingeid lepingulisi kohustusi ja enamgi, ta võib neid kohelda nii, nagu heaks arwab. Kant peab

seda väidet “kohutavaks” (*erschrecklich*), kuid mitte sellepärast, et see oleks väär, vaid hoiaku tõttu, mida see arusaam väljendab: “Vastutõrkumatu alam peab saama eeldada, et tema valitseja ei *taha* talle ülekohut teha” (TP, VIII 304). Kant meenutab hiljem, et “nagu vähemasti ütles Friedrich II — tema olevat pelgalt kõrgeim riigiteener” (IR, VIII 352), väljendades hoiakut, mis on hästi kooskõlas vabariikliku vaimuga. Oma Preisi kuningat Friedrich II oli Kant sarnasel (kuigi paljudele vägagi küsitaval) moel kiitnud juba kümmekond aastat varem, kinnitades, et “vaid üksainus isand ilmas ütleb: *arutlege* niipalju kui tahate ja mille üle tahate, *aga kuulake sõna!*” (MOV, 803; VIII 37; vrd: “*räsonniert*, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; *aber gehorcht!*”).

Poliitiline kuulekus peaks rajanema vabaduse vaimul, sest nagu öeldud, “igauks nõuab üldinimlike kohustega seoses enese mõistuse abil veenmist, et see sund on kooskõlas õigusega, sest muidu satub ta iseendaga vastuollu” (TP, VIII 305). Samamoodi ka “Igavese rahu” lõpupoole, arutledes positiivse avalikkusprintsipi üle, kordab Kant jälle kahel puhul väljendit “inimeste õigused” (*das Recht der Menschen*), andes mõista, et selle õiguse austamine moodustab poliitika jaoks absoluutselt käskiva *tingimatu* kohuse. On tõsi, ütleb ta, et poliitika eelistab “eitada selle [õigusõpetuse] igasugust reaalsust ja tõlgendada kõiki kohustusi ainult heategevusena” (IR, VIII 386). Sellegipoolest on täiesti kindel, et selle õiguse tagamine oma alamatele “on kõrgeim põhimõte, millest peavad lähtuma kõik riiklikku ühendusse puutuvad maksiimid ja mida ei piira ükski muu printsiip” (TP, VIII 298).

Ma ei hakka siin üle kordama Kanti kuulsat vastust valgustuse küsimusele; tema vaated sel teemal on hästi teada. Siiski tahaksin rõhutada üht aspekti, mis puudutab Kanti eristust mõistuse avaliku ja eraviisilise tarvituse vahel. Paljud on täheldanud mõneti tavatut või omapärast viisi, kuidas Kant kirjeldab inimese mõistuse tarvitust mingis riigiteenistuses või tsiviilametis kui “eraviisilist”, see tähendab, mõne kõrgema autoriteedi taatele allutatuna. Väide “üksikisikud tarvitavad oma mõistust *avalikus* teenistuses *privaatsel* moel” võib tõepoolest tunduda paradoksaalne (Cronin 2003: 59). Kuid “privaatset” ei tule siin mõista (liberaalsesse) erasfääri kuulumise või personaalse vaatenurga väljen-

damise tähenduses, vaid pigem kui avalikkuse puudumist, sellest ilmaolekut.

O'Neill märgib, et mõistuse eraviisiline tarvitus on vähemalt mingil määral "puudulik, ebatäielik", sest selle "aluseks olevaid mustreid ja printsiipe ei saa avalikustada" (O'Neill 1997: 424). Ent see väide näib mõnevõrra kõrvaline, sest mõistuse eratarvitusel põhinevat mõtlemist ja tegutsemist ei iseloomusta tingimata salalikkus, ebaõiglus, pettus või valskus. Tõepoolest, nagu Kant väidab, ei pea valitsev võim tavaliselt üldse oma kavatsusi varjama, "sest kui riigipea on teadlik, et evib *vastupandamatut* ülemvõimu [...], ei pea ta muretsema, et oma maksimi teatavakssaamisega enese sihi nurjab" (IR, VIII 382–383). Mis tähtsamgi, mõistuse eratarvituse normatiivid võivad olla vägagi kooskõlas õiguse põhimõtetega, "sest pole siiski täiesti võimatu, et selles on tõde varjul" (MOV, 805; VIII 38). Üldises plaanis on Kant kindel, et "samas aga võib mõistuse *eratarvitus* sageli olla vägagi rangelt piiratud, seejuures valgustuse edenemist oluliselt takistamata" (MOV, 803; VIII 37).

Küsimus ei seisne niivõrd selles, kas eraviisiline tarvitus rajaneb mingis punktis pelgal autoriteedil, mitte mõistusel (mis on tõepoolest tõsi); ega ka selles, kas seda võib pidada olemuslikult ebatäielikuks (Kant ise nimetab sedalaadi arutlemist *passiivseks*). Avalik ja eratarvitus on lihtsalt kaks erinevat kodanikuühiskonnas olemise ja mõtlemise viisi (nagu ka inimene ise osaleb ühtaegu loodusliku paratamatuse empiirilises ja moraalse vabaduse transtsendentaalses vallas). Mõlemad on poliitilise kogukonna edukaks — s.o stabiilseks ja püsivaks — toimimiseks hädavajalikud (neid kahte ratsionaalsust poleks täiesti alusetu kõrvutada Max Weberi tuntud jaotusega sihiratsionaalse ehk instrumentaalse ja väärtusratsionaalse tegutsemislaadi vahel).

Rõhutasin alguses, et universaalse õigluse üldine tingimus seisneb Kanti jaoks vabaduse ühendamises sunnijõuga. Ühiskondlikus õigusseisundis pole kuulekus Kanti väitel sugugi vähem hädavajalik kui vabadus, kuid kuulekus ilma vabaduse vaimuta on kõikide *salatühingute* põhjus (TP, VIII 305). Siiski ei tähenda *sulevabadus*, nagu Kant seda nimetab, üldsegi mitte õigust avaldada kõike, mida heaks arvatakse või parajasti mõeldakse,

juhul kui võetakse omaks klausel, et avaliku kriitika õigus peaks olema piiratud “austuse ja pühendumusega kehtiva põhikorra suhtes”. Oluline on rõhutada, et väljendusvabadus on eelkõige enesedistsipliini ja julguse küsimus — see ei tähenda niivõrd, et öeldakse (kõike), mis pähe tuleb (seda nimetab Kant “mõistuse seaduseks tarvituseks”, vt esseed “Mida tähendab mõtlemises orienteeruda?” (Kant 1923d), vaid hoopis, et mõeldakse hoolikalt, mida öeldakse. Kanti seisukohtade selgitamine selle kohta, mida avalikult mõtlemine täpsemalt tähendab, oleks seega järgmine oluline samm tema poliitilise õigluse põhikontseptsiooni mõistmisel, see uurimine aga väljub siinse artikli piirest ja tuleb jätta edaspidiseks.

VI

Siinse artikli eesmärk oli rõhutada, et avalikkuse mõiste on Kanti poliitikakäsituse nurgakivi, selle keskne struktureeriv printsiip. Ma ei tegelenud siin järgmise otsustava küsimusega, nimelt, kuidas seda avalikkuse ideed praktikas rakendada ja arendada. Kui Foucault meenutab kakssada aastat hiljem Kanti ettekirjutust, et valgustatud mõistusetarvitus peab olema universaalne, vaba ja avalik, siis lisab ta, et kui kahe esimese mõistmine ei valmis- ta suuremat raskust, siis tõsine pätkel on just see, kuidas tagada mõistuse avalik aspekt. Sellest vaatenurgast ilmneb valgustus nüüd selgelt poliitilise probleemina:

Igal juhul on küsimus nüüd selles, et teada saada, kuidas saab mõistuse kasutus omandada hädavajaliku *avaliku* vormi, kuidas saab teadmisjulgus end päise päeva ajal rakendada, kui inimesed samal ajal ka võimalikult täpselt kuuletuvad (Foucault 2011: 373, rõhutus lisatud).

Foucault ise on seda probleemi käsitlenud oma hilistes loengutes Antiik-Kreeka *parrhesia*, “võimule tõe rääkimise julguse” teemal (vt Foucault 2001; asjakohast ülevaadet vt ka Puumeister 2023).

Kant annab avalikkuse mõistele olemuslikult filosoofilise mõõtmega, mis on mõeldud hõlmama (ja lahendama) inimkoos-

lusi põhistava “seltsimatu seltsivuse” problemaatikat. Poliitiliste kogukondade fundamentaalne idee, milleks on Platonist Rawlsini olnud õiglus, omandab Kanti puhul kategooriliselt avaliku iseloomu: õigus on ette kujutatav ainult *avalikult teadaolevana* (*öffentlich kundbar, öffentlich bekannt*). See tingimus (mis on ühtlasi ka vabaduse kui ülimalise poliitilise hüve garantii) peab vahendama inimeste vastandlikke tõmbeid ehk kalduvusi ühiskonnastuda ja eralduda. Selles topeklõksu avalik olekus, kus inimene on sunnitud viibima omasuguste seas, “keda ta küll *ei talu*, kuid kellest ta *ei suuda ka loobuda*” (Idee, 531; VIII 20), on iga positiivne õigus mõistetud jääma üksnes ajutiseks. Nõustun siin Elisabeth Ellise arutlusega Kanti provisoorse õigusemõiste üle, mis pakub alust “dünaamilisele poliitikateooriale”; samuti võtan rõõmuga omaks tema väite, et “Kanti käsitus avalikkusest kui ideaalse riigi suunas edenemise mootorist on üks tema kõige olulisemaid panuseid tänapäeva poliitikateooriasse” (Ellis 2005: 12).

Millised võiksid aga olla Kanti poliitiliste põhiideede säärase ümbermõtestamise võimalikud kaastähendused? Esiteks näitab see, kui olulist rolli mängivad Kanti kaks avalikkusprintsiipi kodanikuühiskonna normidele allutatud poliitiliste suhete üldises ülesehituses. Veelgi tähtsam, siin seatakse avalikkuse mõiste Kanti poliitilise mõtlemise keskmesse — mõistena, mis võimaldab siduda ühte tema õigusõpetuse erinevad lõimed ja enamgi, mis on sisestatud vabariiklikku põhikorravormi kodanike õiguste ainuvõimaliku tagatisena riigivõimu legitiimse vägivalla suhtes. On tõsi, et Kantil puudub selge argument kodanikuallumatuse või passiivse vastupanu kasuks, küll aga seab ta kodanike *kuuletumise* sõltuvusse *vabaduse* vaimust — seda nii valitseja kui ka tema “kõige truumatele alamate” puhul. Seega on poliitilise kuulekuse ainus olemuslik nõue mõttevabadus ja mõistuse avalik tarvitatus ning vastupidi, see vabadus saab täiel määral välja areneda ainult põhiseadusliku autoriteedi “kõva kesta all”. See on ehk parim, milleni Königsbergi mõttehiiglane oma ajaloolise seisundi kitsastes raamidest avalikult küündida sõandas.

Teiseks aga võib see anda meile põhjuse revideerida valitsevat arvamust Kantist kui klassikalise liberalismi ühest käilakujust, kelle põhimureks oli indiviidi negatiivse vabaduse kaitsmine ning

riigi taandamine raamistikule, mis võimaldab kodanikel taotleda õnne omal paremal äranägemisel — midagi analoogset levinud arusaamaga eraisikute liberaalsest avalikust sfäärist. Poliitikas on sel juhul põhiliselt kaalul subjektiivsed õigused ja üksikisiku vabadus järgida oma eesmärke ilma teiste põhjendamatu sekumiseteta. Kanti tervikliku avalikkusemõiste teadvustamine selle klišeeliku tõlgenduse vastu võiks meid ärgitada pöörama rohkem tähelepanu sellele, kuidas Kant ise levitab teatavat “vabariiklikku vaimu”, mis peaks valitsema igas õiguspärases poliitilises kogukonnas. Ning sellest lähtudes ehk seadma tema üleskutses isemõtlemisele (*Selbstdenken*) poliitilise vabaduse vabariikliku ideaali lähedusse, mis Quentin Skinneri sõnul kätkes kunagi hoiatust, et “kui me ei aseta oma kohuseid oma õigustest ettepoole, tuleb meil arvestada nende õiguste jalge alla tallamisega” (Skinner 1991: 205). Sedakorda pole küsimus niivõrd kohuste esmasuse rõhutamises õiguste ees (või vastupidi), vaid hoopis äratundmises, et meie õigused, kuivõrd need põhinevad avalikkuse printsibil, *ongi* meie kohus ja kutsumus, ning et asutava vabaduse tingimused ise nõuavad oma püsimise nimel pidevat uuendamist.

Tänan Henri Otsingut, kes Kanti “Igavese rahu poole” tsitaatide osas jagas lahkelt oma (peatselt ilmuvat) tõlkeversiooni.

Kirjandus

- Arendt, Hannah 1982. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. and with an interpretive essay by Ronald Beiner. Chicago, IL: University of Chicago Press
- Beiner, Ronald, William J. Booth (eds.) 1993. *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*. New Haven, CT: Yale University Press
- Budde, Kerstin 2007. Rawls on Kant: Is Rawls a Kantian or Kant a Rawlsian?. — *European Journal of Political Theory*, Vol. 6, No. 3, pp. 339–358, doi.org/10.1177/1474885107077321
- Cronin, Cioran 2003. Kant's politics of Enlightenment. — *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 41, No. 1, pp. 51–80, doi.org/10.1353/hph.2002.0093

- Deligiorgi, Katerina 2002. Universalisability, publicity, and communication: Kant's conception of reason. — *European Journal of Philosophy*, Vol. 10, No. 2, pp. 143–159, doi.org/10.1111/1468-0378.00153
- Ellis, Elisabeth 2005. *Kant's Politics: Provisional Theory for an Uncertain World*. New Haven, CT: Yale University Press
- Ellis, Elisabeth (ed.) 2012. *Kant's Political Theory: Interpretations and Applications*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press
- Flikschuh, Katrin 2000. *Kant and Modern Political Philosophy*. Ed. by Joseph Pearson. Cambridge: Cambridge University Press
- Foucault, Michel 2001. *Fearless Speech*. Los Angeles, CA: Semiotext(e)
- Foucault, Michel 2011. Mis on valgustus?. Tlk Triinu Pakk. — Marek Tamm (koost. ja komm.). *Teadmine, võim, subjekt: Valik räägitust ja kirjutatust*. (Avatud Eesti raamat.) Tlk Marri Amon, Hasso Krull, Mirjam Lepikult, Triinu Pakk, Katre Talviste, Marek Tamm, Märt Väljataga. Tallinn: Varrak, lk 366–390
- Foucault, Michel 2015. *Sõnad ja asjad: Inimteaduste arheoloogia*. (Avatud Eesti raamat.) Tlk Mirjam Lepikult. Tallinn: Varrak
- García-Marzá, Domingo 2012. Kant's principle of publicity: The intrinsic relationship between the two formulations. — *Kant-Studien*, 103. Jahrg., Nr. 1, S. 96–113, doi.org/10.1515/kant-2012-0005
- Habermas, Jürgen 2001. *Avalikkuse struktuurimuutus: Uurimused ühest kodanikuühiskonna kategooriast. Eessõnaga 1990. aasta uueväljaandele*. (Avatud Eesti raamat.) Tlk Andres Luure. Tallinn: Kunst
- Kant, Immanuel 1913. Kritik der praktischen Vernunft. — Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band V. Erste Abtheilung: Werke. Fünfter Band. Kant's Werke. Band V. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft. Berlin: Georg Reimer, S. 1–163
- Kant, Immanuel 1914. Die Metaphysik der Sitten. — Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Band VI. Erste Abtheilung: Werke. Sechster Band. Kant's Werke. Band VI. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten. Berlin: Georg Reimer, S. 203–493

- K a n t, Immanuel 1917. Der Streit der Fakultäten. — Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band VII. Erste Abtheilung: Werke. Siebenter Band. Kant's Werke. Band VII. Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Berlin: Georg Reimer, S. 1–116
- K a n t, Immanuel 1923a. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?. — *Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Band VIII. Erste Abtheilung, Werke. Achter Band. Kant's Werke. Abhandlungen nach 1781. Nachdruck.* Berlin—Leipzig: Walter de Gruyter & Co., S. 33–42
- K a n t, Immanuel 1923b. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. — *Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Band VIII. Erste Abtheilung, Werke. Achter Band. Kant's Werke. Abhandlungen nach 1781. Nachdruck.* Berlin—Leipzig: Walter de Gruyter & Co., S. 15–31
- K a n t, Immanuel 1923c. Zum ewigen Frieden. — *Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Band VIII. Erste Abtheilung, Werke. Achter Band. Kant's Werke. Abhandlungen nach 1781. Nachdruck.* Berlin—Leipzig: Walter de Gruyter & Co., S. 341–386
- K a n t, Immanuel 1923d. Was heißt: Sich im Denken orientiren?. — *Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Band VIII. Erste Abtheilung, Werke. Achter Band. Kant's Werke. Abhandlungen nach 1781. Nachdruck.* Berlin—Leipzig: Walter de Gruyter & Co., S. 131–147
- K a n t, Immanuel 1923e. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. — *Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Band VIII. Erste Abtheilung, Werke. Achter Band. Kant's Werke. Abhandlungen nach 1781. Nachdruck.* Berlin—Leipzig: Walter de Gruyter & Co., S. 273–313
- K a n t, Immanuel 1955. *Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Band XXIII. Dritte Abteilung, Kant's Handschriftlicher Nachlaß: Band X: Vorarbeiten und Nachträge.* Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- K a n t, Immanuel 1974. Moralphilosophie Collins. — *Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften der DDR. Band XXVII. Vierte Abteilung, Vorlesungen. Vierter Band, Erste Hälfte. Kant's Vorlesungen. Hrsg. von der Akademie der*

- Wissenschaften zu Göttingen. Band IV. Vorlesungen über Moralphilosophie. Erste Hälfte. Berlin: Walter de Gruyter & Co., S. 237–473
- Kant, Immanuel 1990. Kostmine küsimusele: Mis on valgustus?. Tlk Eduard Parhomenko. — *Akadeemia*, nr 4, lk 801–810, www.digar.ee/id/nlib-digar:101380
- Kant, Immanuel 1998. Idee üleüldisest ajaloost maailmakodanlikus sihis. Tlk Andrus Tool. — *Akadeemia*, nr 3, lk 527–546, www.digar.ee/id/nlib-digar:101629
- O'Neill, Onora 1997. Political liberalism and public reason: A critical notice of John Rawls, *Political Liberalism*. — *The Philosophical Review*, Vol. 106, No. 3, pp. 411–428, doi.org/10.2307/2998399
- Palmquist, Stephen 1994. "The Kingdom of God is at hand!" (Did Kant really say that?). — *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 11, No. 4, pp. 421–437, www.jstor.org/stable/27744641
- Puumeister, Ott 2023. *Parresia* ehk kuidas haukuda tõde. — *Acta Semiotica Estica XX*. Koost. ja toim. Silvi Salupere, Ott Puumeister, Daniel Tamm. Tartu: Eesti Semiootika Selts, lk 115–131, www.semiootika.ee/acta/wp-content/uploads/2024/01/acta_XX_2023.pdf
- Rawls, John 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press
- Riley, Patrick 1983. *Kant's Political Philosophy*. (Philosophy and society.) Totowa, NJ: Rowman & Littlefield
- Ripstein, Arthur 2009. *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Rosen, Allen D. 1993. *Kant's Theory of Justice*. Ithaca, NY: Cornell University Press
- Skinner, Quentin 1991. The paradoxes of political liberty. — David Miller (ed.). *Liberty*. (Oxford readings in politics and government.) Oxford: Oxford University Press, pp. 183–205
- Williams, Howard 1983. *Kant's Political Philosophy*. New York: St. Martin's Press
- Williams, Howard (ed.) 1992. *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago, IL: University of Chicago Press

JÜRILIPPING (1970) on õppinud Tallinna Tehnikaülikooli mehaanika-teaduskonnas 1989–1992 ja Tartu Ülikooli sotsiaalteaduskonnas polito-

loogia erialal 1992–1996, magistrikraad 1998 (Cambridge'i Ülikool) ja doktorikraad 2007 (Durhami Ülikool). TÜ politoloogia osakonna erakorraline teadur 2006–2007, praegu vabakutseline. *Akadeemias* varem avaldanud artiklid "Uus kostmine vanale küsimusele: Kant ja *Aufklärung* Foucault' vaatepunktist" (1999, nr 4, lk 688–710); "Vürstlik kaasus: Skinner vs. Strauss" (tlk Triinu Pakk; 2000, nr 11, lk 2374–2394); saatesõna Quentin Skinneri "Vabaduse kolmandale mõistele" (2003, nr 12, lk 2622–2633); "Georges Canguilhem: Elu, norm, patoloogia" (2012, nr 4, lk 579–600); "Tsesuurist mõtlemises" (2014, nr 3, lk 487–502); "Sfinksi mõistatus" (2016, nr 8, lk 1389–1432); "Jalgrattapasun ja surnud roti perse ehk Mõista-mõista, millised on sinu ihamasinad" (2019, nr 5, lk 771–807; nr 6, lk 1108–1123), "Armsad vaenlased: Laclau ja Schmitti poliitilisest hingesugulusest" (2020, nr 10, lk 1859–1881) ja "Suur tervis ehk Kuidas teha oma haigusloost tervisetõend" (2023, nr 2, lk 256–285), arvustanud Czesław Miłoszi tõlget *Vangistatud mõistus* (1999, nr 12, lk 2656–2659) ja Jean-Jacques Rousseau tõlget *Ühiskondlikust lepingust ehk Riigiõiguse põhiprintsiibid* (2002, nr 2, lk 387–397) ning tõlkinud ja järelsõnastanud järgmised artiklid: Ernesto Laclau, "Miks on tühjad tähistajad poliitikas olulised?" (2002, nr 6, lk 1180–1202), Jacques Derrida, "Õigusest õiglusele" (2003, nr 3, lk 479–523), Louis Althusser, "Ideoloogia ja ideoloogilised riigiaparaadid. (I osa)" (2006, nr 7, lk 1451–1479), Louis Althusser, "Freud ja Lacan" (2010, nr 5, lk 883–920), Gilles Deleuze, "Mis on dispositiiv?" (2019, nr 6, lk 1083–1106), Cornelius Castoriadis, "Kreeka polis ja demokraatia loomine" (2022, nr 3, lk 399–465).

SEKS JA ABIELU EESMÄRKIDE KUNINGRIIGIS

Francesco Orsi

1. SISSEJUHATUS

Umbes 30 aastat tagasi küsis Kanti uurija Barbara Herman: “Kas Kanti seksi- ja abielukäsitlus on väärt, et selle üle mõtiskleda?” (Herman 1993). Tema vastus oli positiivne: hoolimata Kanti eetika ebapopulaarsusest paljude filosoofide ja eriti feministide seas, võib Hermani arvates Kanti seksuaalsusekäsitlusest leida kaks inspireerivat seisukohta. Esiteks, suguiha (*Wohllust*) ja seks on või vähemalt võivad olla seotud sellesama inimeste objektistamisega (inimeste kohtlemisega asjade või objektidena), mida paljud feministid on rõhutanud ühe naiste allutamise mehhanismina. Kanti kindla koha (seksuaal)objektistamise mõtteloos on seitsaastak esile toonud nii Kanti (või kantlike) seksuaaleetika-vaadete pooldajad (nt Papadaki 2007; Varden 2020) kui ka kriitikud (nt Soble 2022; Nussbaum 1995). Teiseks, Kanti omapärane arusaam abielust ja selle rollist osutab Hermani sõnul vajadusele avaliku, sh juriidilise vaatenurga järele seksi- ja üldisemalt eraeluprobleemide käsitlemisel: nagu paljud feministid, nii on ka Kant vähemalt seksi suhtes omamoodi veendunud, et “isiklik on poliitiline”. Kanti abielumõiste filosoofilist väärtust on sestpeale märganud nii pooldajad (nt Papadaki 2010; Beever 2013) kui ka kriitikud (nt Brake 2005).

Käesoleva artikli eesmärk on kõigepealt rekonstrueerida Kanti vaade seksuaaleetikale. Esiteks kirjeldan Kanti peaargumenti, mis on aluseks järeldusele, et suguiha rahuldamine on üldiselt ja väljaspool abielu lubamatu tegevus, sest rikub inimsust kõigepealt isikus eneses. Siis proovin lähemalt seletada, miks just

abielu-, täpsemalt Kanti abielumõiste, pakub tema arvates ainsat võimalust suguiha moraalselt rahuldada, ja küsin: milles seisneb abielu võlulukust? Viimaks võtan luubi alla kolm tumedamat kohta Kanti seksikäsitus: äärmiselt piiratud vabadus isegi abieluinimestele; muret tekitav arusaam abielus kehtivatest seksuaalkohustustest; ja ebaloomulikkuse mõiste kasutamine muu hulgas homoseksuaalsuse hukkamõistuks ning samasooliste abielu välisdamiseks.

2. KANTI SEKSUAALEETIKA PEAARGUMENT

Immanuel Kanti seksuaaleetika võib kokku võtta valemiga “seksuaaltegevused on lubatud ainult mehe ja naise vahelises abielus”. Kuid see valem sarnastab või lausa samastab Kanti vaadet traditsioonilise katoliku kiriku omaga ning seetõttu peidab ära Kanti uue ja omapärase mõttekäigu, millel on katoliku (näiteks Aquino Thomase) vaatega vähe ühist, kui üldse midagi.

Kanti põhitekstideks ei ole siin mitte *Alusepanek kommete metafüüsikale* (1785) ega *Praktilise mõistuse kriitika* (1788), vaid traditsiooniliselt vähem tuntud *Kommete metafüüsika* (1797) ja tudengite üleskirjutatud eetikaloengud, täpsemalt (siinses artiklis) need, mis sisalduvad käsikirjas *Moralphilosophie Collins*.¹ See pole üllatus: Kanti teoreetilised eetikateosed ei jäta palju ruumi konkreetsetele, n-ö rakenduseetika küsimustele. Kuid nende põhitekstide asjakohaste lehekülgede kas või kiire sirvimine näitab kohe, et seks on üks igapäevase elu osi, kus selgemalt paistab Kanti eetika tähendus.

¹Teoloogiaüliõpilane Georg Ludwig Collins koostas teksti õppeaastal 1784/1785, kuid arvatakse, et enamjaolt koosneb see teiste tudengite varasematest märkmetest, mis pärinevad aastatest 1774–1777. Vt Naragon 2006, täpsemalt: <https://users.manchester.edu/facstaff/ssnaragon/kant/Notes/notesMoral.htm>. Johann Friedrich Vigilantiuse kirjapandud loengud, mis pärinevad õppeaastast 1793/1794, käsitlevad seksi põgusamalt (AA XXVII 637–642). (Kõik Kanti viited osutavad siin akadeemilisele väljaandele (Kant 1900–; AA köide lehekülgl). Köide nr IV viitab *Alusepanekule*..., nr VI *Kommete metafüüsikale* ja nr XXVII eetikaloengutele. Tõlked on minu omad.)

Seksist rääkides ei tule eeskätt kõne alla mitte Kanti kategoorilise imperatiivi esimene ega kolmas sõnastus, vaid teine, mis *Alusepanekus* kõlab järgmiselt: “Talita nii, et sa kohtleksid inimsust nii iseenda isikus kui ka igas teises isikus alati eesmärgina, mitte kunagi ainult vahendina” (AA IV 429). Pealiskaudselt arusaadava sõnastuse all peitub siin pooleldi erialaseid ja tõlgendust vajavaid mõisteid. Esiteks: inimsus on üks omadusi, mis on olemas inimestel kui sellistel. See ei tähenda ainult ratsionaalsust või vaba tahte võimet, vaid inimest kui tervikut, keha ja vaimu. Teiseks: inimsus on (küll veidi müstilises mõttes) iga inimese sees ja pole konkreetse inimese otsustada, kuidas tema inimsus kujuneb. Inimsus on pigem see, mis teeb kõik inimesed inimeseks sõltumata tema eripärasest iseloomust, käitumisest, eluseikadest jne. Kolmandaks: mida tähendab kohelda inimsust eesmärgi või vahendina ning kas see tähendab täpselt ühte ja sedasama nii iseenda kui ka teise inimese puhul? Siin on üks keerulisemaid Kanti eetika tõlgenduskohti ja just seetõttu on Kanti käsitus seksist eriti huvitav, sest töötab tuua selgust ka sellesse küsimusse.

Kanti seksuaaleetika peaargumendi võib esitada järgmiselt:

1. On vale kohelda inimsust ainult vahendina, olgu iseendas või teistes.
2. Väljaspool abielu toimivas seksuaaltegevuses koheldakse inimsust kas iseendas või ka teistes ainult vahendina.
3. Järelikult on seksuaaltegevus väljaspool abielu vale.²

Argumendi esimesest eeldusest selgub, mille poolest Kanti seksuaaleetika erineb katoliku kiriku omast, kuigi nende järeldused võivad kõlada sarnaselt. Mängus ei ole siin mitte (a) inimese suhe Jumalaga, kes on inimese loonud, ega (b) mingi loomulik etteantud suguelundite eesmärk ega (c) mingi printsiip selle kohta, mis on inimloomuse kohaselt inimestele hea või halb.

²Niisugusel kujul seda argumenti Kanti tekstis ei leidu. Esiteks, loengute pidamise ajal (1774–1777) ei olnud Kant veel jõudnud kategoorilise imperatiivi sõnastuseni. Ometi peab ta loengutes inimsust ja sellest lugupidamist selgeks põhiväärtuseks. Teiseks, *Kommete metafüüsika* asjakohases lõigus ei ole kategoorilist imperatiivi küll kordagi mainitud, kuid teksti põhjal on ilmselge, et see pakub vajaliku tausta kogu Kanti-käsitlusele.

Eriti seda viimast ideed on tähtis eristada Kanti eetikast. Kanti eetika ei lähtu inimese õitsengu või täiuslikkuse ideaalist, nagu teeb Aristotelese eetika, mille kristlik filosoofia mingil määral omaks võttis. Kõige kõrgema hüve saavutamine on Kantil ainult “postulaat” ehk midagi sellist, millesse tuleb praktilistel põhjustel uskuda, ent ilma ratsionaalsete tõenditeta. Seega ei saa kõrgeima hüve saavutamine (mis Kanti versioonis seisneb moraalse eluga ärateenitud õnnes) olla eetika juhtpõhimõtteks. See on vähemalt üks põhjus, miks tihtipeale räägitakse Kanti eetikast kui deontoloogiast (kohustusepõhisest eetikast) ehk teleloogia (eesmärgi- või tagajärjepõhise eetika) vastandist. See aga ei tähenda, et väärtuse mõistel — mõistel millegi sellise kohta, mida tuleb väärtustada — oleks Kantil teisejärguline koht. Meie argumendi eeldus põhineb just sellel, et inimsus on väärtuslik omadus, millesse suhtumisel on õigeid ja valesid viise.

Miks siis on väljaspool abielu toimuv seksuaaltegevus vale viis, kuidas suhtuda inimsusse nii iseenda kui ka teiste puhul? Esimene vastus ongi, et niiviisi koheldakse ennast või teist ainult vahendina ja mitte eesmärgina. Mida see täpselt tähendab, selgub juba loengute asjakohase lõigu pealkirjast: “Kohustustest keha vastu seoses suguihaga” (AA XXVII 384).³ Suguiha seab ohtu võimaluse täita kohustusi oma keha vastu ehk lugu pidada sellest inimsuse komponendist, mis koosneb kõigepealt iseenda kehast. Suguiha rahuldades (väljaspool abielu) koheldakse oma inimsust ainult vahendina, sest koheldakse oma keha ainult vahendina, et ennast rahuldada. Loengutes kirjeldab Kant suguiha nii: “Kui kedagi armastatakse suguiha tõttu, tehakse sellest isikust oma isu objekt. Niipea kui ta on kätte saadud ja isu rahuldatud, visatakse ta ära, nii nagu visatakse ära sidrun pärast mahla väljapressimist” (AA XXVII 384).

³*Kommete metafüüsikas* on lõigu pealkiri vähem neutraalne: “Suguihast tingitud eneserüvetusest” (AA VI 424). Suguiha käsitus on siin osa peatükist, milles on vaatluse all inimese kohustused iseenda kui loomaliku olendi vastu. Need omakorda on osa üldisemast kategooriast “täielikud kohustused iseenda vastu”. Täieliku kohustuse sisu on täpselt määratletud ega jäta subjektile mingit ruumi otsustada, mil määral või kuidas seda kohustust täita.

Kommete metafüüsikas on suguiha võrreldud lausa kannibalistliku ehk inimsööjale omase isuga (AA VI 359–360), mis suunab inimest nii iseenda kui ka teiste tarbimisele. On kõnekas, et suguiha kirjeldades kasutab Kant mitmeid näljaga seotud metafoore ja analoogiaid. Nälja kustutades me paratamatult kohtleme asju ainult vahendina, kuid selles pole iseenesest midagi ebamoraalset, sest kellegi inimsust ei ole nii talitades riivatud (küll aga on liigne toidu ja alkoholi tarbimine ka iseenda inimsust solvav: AA VI 427–428). Inimesed ja nende kehad seevastu ei ole tarbitavad asjad.

Kant tunnistab, et armastus võib põhimõtteliselt suguihaga kaasneda (AA XXVII 385). Armastusest aga ei piisa, et suguiha selle objektistavast aspektist n-ö puhastada: enda ja teise ärakasutamine ongi suguiha iseloom ja seda armastus üksi muuta ei saa. Kas aga vastastikusest nõusolekust ei piisa? Paljud Kantist inspireeritud filosoofid on väitnud, et vaba ja sobival määral informeeritud nõusolek on see, mis muudab seksi vastuvõetavaks just Kanti kategoorilise imperatiivi seisukohast. Kui mul on sinu nõusolek, siis ei saa ma sinuga seksides kohelda sind vahendina, vaid ainult eesmärgina — mõistagi meie nõusoleku piiridesse jäädes (kui näiteks anaalne seks ei ole osa meie nõusolekust, siis oleks see jälle vahendina kohtlemine). Nii ütleb näiteks Alan Goldman:

Selleks et järgida kategoorilise imperatiivi teist sõnastust, tuleb tunnistada oma partneri subjektiivsust [---], anda tema soovidele järele, lasta iseendal samuti olla seksiobjekt, pakkuda naudingut või hoolitseda selle eest, et nauding tegevusest oleks vastastikune (Goldman 1977: 282–283).

Kanti enda seisukoht on aga vastupidine. Kui eesmärgiks on suguline rahuldus, siis sinu nõusolek ei anna mulle õigust sinu keha kasutada ja minu nõusolek ei anna sulle õigust minu keha kasutada; veel enam: nõusolek ei anna kummalegi õigust kasutada ka iseenda keha (AA VI 359). Nii nagu suguiha ise, tähendab ka nõusolek seksida mõlema keha või isegi teatud kehaosade käsitlemist nõnda, nagu polekski need inimsuse komponendid, vaid vahendid seksuaalse naudingu saamiseks, ning seetõttu rikub see inimese enda ja teise inimsust.

Kanti eetikas ei erine nõusolekuga seks kahest teisest juhtumist: 1) seks prostituudiga, kus võib (heal juhul) rääkida lausa lepingust, mitte ainult nõusolekust; 2) seks konkubiiniga, s.t naisega, kes võeti (näiteks Vana-Roomas) legaalseks seksipartneriks oma abikaasa kõrvalt (AA XXVII 386–388; VI 278–279). Ehkki prostitutsioon on tunduvalt halvem selles mõttes, et prostituut käsitleb oma keha niihästi isu objektina (olgu selleks siis tema enda või kliendi isu) kui ka kaubana, seega koheldes oma inimsust kahekordselt vahendina, on põhiprobleem Kanti arvates siiski ühesugune kõigis kolmes olukorras: igasugune kokkulepe või kas või formaalne ja pikaajaline leping, *mis hõlmab ainult keha seksuaalse kasutamise sfääri*, on kõigile pooltele moraalselt kehtetu, sest suguiha puudutab ja ohustab tervet inimest, mitte ainult ta keha.

Võime oletada, et näiteks nõustumine füüsilise töö pakkumise või nõusolek lasta oma keha opereerida on Kanti mõtte- raamistikus teistsugused juhtumid kui nõustumine seksiga, kui- gi Kant sellel erinevusel eraldi ei peatu. Füüsilise töö pakkumine palga eest vastab kohustusele tagada oma inimsusele materiaalsed tingimused: kui teen vabatahtlikult kellegi teenistuses (lubatud) tööd, siis kohtlen oma inimsust eesmärgina, mitte ainult vahendina raha saamise soovi rahuldamiseks.⁴ Samamoodi on operatsiooni puhul mängus keha tervis ja seega inimsuse orgaanilised, hädavajalikud tingimused. Erinevalt seksist on mõlemas olukorras kokkuvõttes olemas inimsust soodustavad motiivid või (Kanti terminoloogias) “maksimiid”.⁵

Enne kui läheme abielu rolli juurde, on tähtis rõhutada Kanti vaadete jäikust — nii seksi puudutavates aruteludes kui ka teistes tema konkreetsetes praktilise eetika mõttekäikudes, näiteks

⁴Palga eest töö tegemine sarnaneb lubaduse täitmisega, kuid erinevalt seksuaaltegevusest ei too endaga kaasa eriõiguste vajadust (AA VI 361). Aga algne küsimus on, kas teise teenistuses füüsilise töö tegemise lubadus ise on lubatud või ohustab hoopis lubaja inimsust.

⁵Jääb teiste artiklite ülesandeks selgitada, miks oleks konsensusliku seksi maksimum vastuolus näiteks esimese kategoorilise imperatiivi sõnastusega (“talita ainult niisuguse maksimumi järgi, millest sa võiksid tatta, et see saaks üldiseks seaduseks”; AA IV 421). Mingi vastuolu peab siin olema, muidu poleks ka vastuolu teise sõnastusega. Kanti eetika-süsteemis on need sõnastused loogiliselt ekvivalentsed.

seal, kus ta peab lubamatuks valetada mõrvarile kas või selleks, et päästa oma sõbra elu. Seksuaalsfääris ei näe Kant inimesi võimalisena tegema vastutustundlikke valikuid enese ja teise heaolu või autonoomia nimel. Autonoomia austamine kannab Kanti eetikas erilist tähendust: peale selle, et nõusolekuta seks on igal juhul lubamatu — mõistagi ei kohelda vägistamise juures inimsust eesmärgina —, ei ole inimestel moraalset vabadust teha ka iseenda keha ja elu puudutavaid teatud valikuid, sest sellised valikud põhinevad *heteronoomial*. Heteronoomsed on Kanti filosoofias need valikud, mille “seadus” (vanakreeka k *nomos*) või alus ei tule mitte inimese ratsionaalsusest, vaid “välistest teguritest” (*heteros* — ‘teine’), nagu ühiskondlik arvamus, Jumala käsud või ka inimese ebaratsionaalsed kalduvused, nagu seda on suguiha. Meie autonoomia kui võime teha ratsionaalseid otsuseid on kaitsitud ainult siis, kui pannakse piir vabadusele nii ise naudingu poole püüelda kui ka koos teisega vastastikuses naudingupakkumises kokku leppida.

3. ABIELU VÕLUKUNST

Teisisõnu, seksi puhul ei piisa tavalisest nõusolekust, sest selle n-õ volitused ei ole piisavalt laiad, et kaitsta *inimest kui tervikut* objektistamise eest. Ainsat lahendust võib järelikult pakkuda selline kokkulepe või leping, mis oleks piisavalt ulatuslik, et hõlmata ja seega kaitsta inimest tervikuna. Kanti abielumõiste vastab täpselt sellisele vajadusele:

Abielu (*matrimonium*) tähendab kahe inimese vahelist lepingut, milles nad vastastikku annavad teineteisele võrdsed õigused ja nõustuvad tingimusega, et kumbki annab kogu oma isiku tervenisti teisele üle, nii et kummalgi on teisele isikule tervikuna täielik õigus (AA XXVII 388).

Juba sellest definitsioonist on näha, et Kanti abielumõiste ei ole päris see, mida nii Kanti ajal kui ka tänapäeval tuntakse abieluna *juriidilises mõttes*. Ettekujutus isiku “üleandmisest” teisele ja “täielikust õigusest” teise isikule kuulub suurel määral pigem moraali kui juriidika valdkonda. Kohe tuleb aga tähele panna, et abielu juriidiline staatus on hädavajalik. Abielluda ei

saa erakokkuleppel, “meelevaldse teo” (*facto*) või “pelgalt lepingu” (*pacto*) abil, vaid see peab aset leidma “seaduspäraselt” (*lege*; AA VI 276), mille all Kant ei mõtle mitte ainult moraalseadust, vaid ka riigi positiivset seadust. Nagu artikli alguses mainitud, ei saa eraelu (sh seksuaalelu) reguleerimist jätta inimeste endi hooldeks.

Eespool toodud tsitaat selgitab Kanti arusaama abielu *vormilisest* küljest, kuid ei ütle midagi abielu sisu kohta ehk missugust õigust on abielu kaudu loodud ja tagatud. Seda selgitab teine definitsioon:

[Abielu on] kahe eri soost isiku ühendus oma sugutunnuste elu- aegseks vastastikuseks omamiseks (AA VI 277).

Kui need kaks definitsiooni kokku panna, siis võib öelda, et abielu tagab abikaasadele õiguse teineteise “sugutunnustele” õiguse *kaudu* teineteise isikule. See on nagu materiaaletegi asjade puhul ühekorraga nii omamis- kui ka kasutusõigus, sest legitimeerib “välise eseme omamist *asjana* ning selle kasutamist *isikuna*” (AA VI 276). Üldisemalt öeldes: millegi “omamine on selle kasutusvõimaluse eeltingimus” (AA VI 359).

Siin tuleb täpsustada, et Kant eristab omamisõigust (*Besitz*) omandiõigusest (*Eigenthum*): kuigi mõlemast õigusest tuleneb objekti kasutusõigus, on siiski ainult *omamisõigus* see, mis sobib isiku puhul: “inimene ei saa olla iseenda, veel vähem teise isiku omanik” (AA VI 359). Kuid on ka sarnasusi. Omamisõiguse alla kuuluvat objekti võib niihästi kasutada kui ka “omana” tagasi nõuda. Näiteks abielurikkumise korral on tagatud abikaasade õigus tuua kaaslane “tagasi oma valdusse”, nii nagu seda tehakse varastatud omandusegi puhul (AA VI 278). Üks erinevus omandiõigusest seisneb aga selles, et omamisõigus ei võimalda isiku ostmist, müümist ega üürimist, ning (üldisemalt) seab isikuks olemine piiri sellele, mis on abieluinimestele lubatud nii teise kui ka iseenda suhtes. Abielu kaudu *ei muutu* isik asjaks.

Kanti abielu eriõigusel on niisiis neli tunnust:

- 1) ulatus: kogu iseenda ja teise isik,
- 2) tüüp: omamis- ja kasutusõigus,
- 3) legitimeeritav tegevus (õiguse sfäär): seksuaalvahekord abikaasaga,

4) isikute staatus: võrdne.

Kanti abielumõiste tekitab palju küsimusi, aga kõigepealt tuleb selgusele jõuda, kuidas peaks abielu vähemalt teoorias "lahendada" seksi eetilise probleemi. Kuidas on võimalik leping, mis hõlmab (ja järelkult kaitseb) isikut tervikuna ning ometi lubab teatud piirides enda ja teise kasutamist, otsekui oleks tegemist asjaga? Kant ise tunnistab, et see õiguskategooria on ennekuulmatu (see ei kajasta olemasolevat abieluinstitutsiooni), ning näib selles kuidagi ebakindel olevat, küsides, kas abieluga tagatud eriõigus on *stella mirabilis* (imeline täht), mis ilmub uue ja seni nägematuna taevasse ning võib sealt kaduda, kuid ka uuesti ilmuda, või pelgalt langev täht, mis kaob taevast igaveseks (AA VI 358).

Siin tuleb naasta selle juurde, et kõige olulisem ei ole Kanti arvates mitte see, kuidas ma tänu abielule saan teatud eriõigusi sinu üle, vaid eeskätt *iseenda üle*, s.t oma keha ja seejärel oma isiku üle. Ei tasu iialgi unustada, et seks väljaspool abielu rikub kõigepealt kohustusi *iseenda inimsuse* vastu. Kuidas on võimalik omandada uusi õigusi iseenda üle? Mõlemas põhitekstis osutab Kant veidi müstilisele *do ut des*-tüüpi protsessile ("annan sulle, et sa annaksid mulle"):

Kui annan kogu oma isiku teisele ära ja saan seeläbi vastu teise inimese isiku, siis saan iseenda tagasi ja olen nõnda end taas oma valdusse saanud (AA XXVII 388).⁶

[---] sest kui üks isik on teise poolt omandatud, otsekui oleks ta asi, omandab see omakorda esimese, sest nii saab ta iseenda tagasi ja taastab oma isiku (AA VI 278).

Skemaatiliselt võiks seda kujutada nii:

⁶Edasi on loengutekstis kasutatud mõistet "omand" (*Eigenthum*), kuigi teises tekstis on Kant seda rangelt lahus hoidnud omamisest (*Besitz*), mis on mängus abielus. Tõenäoliselt on tegemist loenguid üles kirjutanud tudengi tõlgendusega või siis polnud Kant loengute pidamise ajaks veel jõudnud sellise vahetegemiseni. (Loengud pärinevad aastatest 1774–1777 või hiljemalt aastast 1785, *Kommete metafüüsika* ilmus 1797.)

- 1) *A* annab ennast *B*-le, *B* saab *A*;
- 2) *B* annab ennast *A*-le, *A* saab *B*;
- 3) sammu (1) tõttu on *A* nüüd *B* osa, kuid saades endale *B*, saab *A* "tagasi" ka iseenda;
- 4) sammu (2) tõttu on *B* nüüd *A* osa, kuid saades endale *A*, saab *B* "tagasi" ka iseenda.

Enda tagasisaamine on Kanti mõttekäigus see asjaolu, mis teeb meid piltlikult öeldes *piisavalt tugevaks* nii omaenda kui ka teise (s.t konkreetse abikaasa) suguiha rünnakute eest. Mingis mõttes võib öelda, et see on uus mina, kelleks ma saan teist inimest abikaasaks võttes, mõistagi "uus" ainult abieluga seoses. Kui ma abielu sõlmides saan uueks minaks, siis seda ei saa toimuda teistes suhetes, sest ainult abielu on see, kus teineteisele loovutatakse kogu oma mina. Küsimus on aga selles, kuidas on võimalik, et Kanti eetika ei luba n-ö osalist enese andmist, mis on mängus informaalse seksuaalnõusoleku puhul, ent lubab täielikku enese andmist, mis toimub abielus. Kas ei ole see viimane, totaliseeriv kokkulepe ikkagi inimsusele kõige ohtlikum? Vastus on tõenäoliselt see, et totaliseerivad kokkulepped on kõige ohtlikumad ja lubamatud siis, kui nad ei ole täpselt võrdsed ja vastastikused. Tõepoolest, kui poleks teise isiku *sümmeetrilist* ja *koordineeritud* eneseloovutust (ka selle tõttu on abielu juriidiline külg Kantile tähtis), siis olekski tegemist hoopis orjastamisega. Enda orjastamine on see, mis lõppude lõpuks toimub prostitutsiooni ja konkubinaadi puhul — isegi ideaalses ühiskonnas, kus need tervenisti lähtuvad inimese vabast tahtest ja kus neid praktiseerivad nii mehed kui ka naised: üks annab teisele igal juhul rohkem, kui ise vastu saab.

Kogu see selgitus tundub tagaplaanile jätvat abikaasade subjektiivsuse. Abielu paistab nagu hingetu mehhanism, mis ei vaja inimese emotsionaalset osavõttu peale pulmapäeva jah-sõnade. Veel enam: armastust ei olevat isegi vaja selleks, et need jah-sõnad oleksid tähenduslikud. Kuid see ei pea meid üllatama. Abielu ongi leping, millega inimesed end teineteisega seovad; nagu teistegi lepingute puhul võib pooltel olla lepingu sõlmimiseks mitmesuguseid motiive. Mis loeb, on lepingu sisu omaksvõtmine ja enda sidumine ise: see ongi subjektiivsuse, täpsemalt tahte väl-

jendus, mis edaspidi on otsekui taustaks abikaasade käitumisele ja soovidele (kõigepealt seksuaalsfääris).

Suguiha iseloomu abielu ei muuda: suguiha rahuldamisel jääb kehtima tõsiasi, et abikaasad kasutavad teineteist naudingu allikana ja seetõttu vahendina. Keha ja seejärel ka isiku *kasutamise* õigus ongi ju see, mis abielust tuleneb! Armastust ei pruugi vahetõttu vältendada. Küll aga vältendab ja meenutab vahetõttu seda, et ollakse teineteisega seotud — ja tänu sellele ka “uue minna” *iseendaga seotud* —, ning seepärast koheldakse enda ja teise inimsust ikkagi eesmärgina, nagu nõuab kategooriline imperatiiv. Teisisõnu pakub Kanti abielu kindlat varjupaika suguiha rünnakute eest, mida abielus ette tuleb. Rünnakud ei peatu, kuid nad ei ohusta enam meid.

4. KANTI SEKSUAALEETIKA TUMEDAMAID KOHTI

4.1. Piiratud õigused

Loogika järgi ei paku abielu kaitset nende suguiha rünnakute eest — kõigepealt iseenda inimsuse vastu —, mis tulevad *väljastpoolt abielu*, nt eneserahuldamine ja abieluväline suhe. Abieluleping lihtsalt ei kata neid olukordi; “uut mina” pole seal olemas. Selles mõttes on abielust tulenev õigus oma keha üle üsna piiratud: siin ei saa rääkida ärateenitud seksuaalvabadusest. Kant asub rangele seisukohale ka küsimuses, kas abieluinimestel on vabadus kasutada oma suhetes “sugutunnuseid” nii, nagu nad soovivad. Ühelt poolt, rõhutab Kant, ei ole lapsesaamise eesmärk nõutav selleks, et suguihe oleks *abielu mõistega kooskõlas* (AA VI 277). See on üks märgatav erinevus katoliku kiriku abielukäsitlusest. Esmapilgul tundub niisiis, et abikaasadel on õigus mittereproduktiivsele seksile. Teiselt poolt on aga laste soetamine ja laiemalt inimese liigi säilitamine ometi “eesmärk”, mille loodus on suguihale määranud (AA VI 424). Seetõttu ei tohi Kanti arvates seksides tegutseda selle eesmärgi vastu (AA VI 426), sest ka niiviisi rikutakse kohustust hoolitseda oma inimsuse eest (sellest mõttekäigust lähemalt edaspidi).

Mida peab Kant silmas, kui ütleb “eesmärgi vastu”, see selgub kontrastist näidetega, kus abikaasad seksivad lapsesaamise kavat-

suseta, kuid siiski tema arvates *mitte* looduse eesmärgi vastu ja seega *potentsiaalselt* lubatavalt. Nendeks näideteks on muu hulgas naise rasedus ja viljatuse (AA VI 426). On tõenäoline, et Kant võtab siin omaks traditsioonilise katoliikliku vahetegemise tahtliku ja tahtmatu (või sihiliku ja mittesihiliku) mittereproductiivse tegevuse vahel. Raseduse või viljatuse korral võib abikaasade kavatsus olla “õige” ning seetõttu ei minda looduse vastu: tahtmisest sõltumatud asjaolud lihtsalt ei võimalda lapsesaamist. Järelikult on looduse eesmärgi vastu niisugune tegevus, kus lapsesaamist takistab hoopis abikaasade enda tahtmine ehk siis tegevus, kus lapsesaamise kavatsust ei saa ka põhimõtteliselt olla: muu hulgas anaalseks, oraalseks ja ilmselt ka kaitsevahendite kasutamine.

Kokkuvõttes: olgugi et üldiselt on abikaasade mittereproductiivne seksuaaltegevus kooskõlas abielu mõistega — s.t nad ei riku kummagi *abikaasa kui sellise* õigusi, ei ohusta *abikaasa kui sellise* inimsust —, on ometi ainult üksikud sellised teguviisid erandina lubatud ning inimsuse vaatepunktist “turvalised”. Nii kitsas on abielu pakutav varjupaik. Kant ei paista endalt ka küsivat, kas looduse eesmärgi vastane seksuaaltegevus ei või äkki hoopis suurendada rahulolu abieluga.

4.2. Seksuaalõigustest seksuaalkohustusteni?

Teineteise “sugutunnuste” omamine ja kasutamine ongi abielulepingu sisu. Kant kirjutab: “Kahe eri soost inimese leping ühes salajase nõustumisega, et loobutakse lihalikust läbikäimisest, või ühe või mõlema poole teadmisega, et selleks ei olda võimeline, on *simuleeritud leping*” (AA VI 279).

Sellest võib järeldada, et mõlemal abikaasal on õigus *nõuda* vastutulekut, kui ta seksi soovib. Ja kui ühel on õigus midagi nõuda, siis sellele vastab teise kohustus seda anda. Kas Kant õigustab sellega abielulist vägistamist? Juba eespool sai mainitud õigust n-ö eksinud abikaasa “tagasi oma valdusse” tuua. On karta, et Kanti abielu pakutud varjupaik võib paarielu üsna kiiresti rõhuvaaks režiimiks muuta — ning teatud ajaloolistes oludes eriti naise jaoks. Ühest küljest võib vastu väita: need ongi Kanti abielulepingu tingimused; kellele need ei meeldi, see lepingut ärgu sõlmigu,

ning kes sõlmib, olgu valmis nendega toime tulema. Ent küsimus on selles, kas abielu on lõppude lõpuks üldse Kanti enda imperatiiviga kooskõlas.

Palju sõltub sellest, kuidas defineerida vägistamist. Kui üks selle vajalikke tingimusi on, et kasutatakse vägivalda, siis on üsna kindel, et Kanti abieluleping seda ei luba. Abikaasa *vägivaldne* kasutamine lihtsalt ei ole osa abielulepingust, sõltumata sellest, kas vägivald on reaktsioon abikaasa keeldumisele seksist või mitte. Ning isegi kui on olemas seksuaalkohustused, ei pruugi nende rikkumine väärida *vägivaldset* karistust. Kui vägivalda kasutamine ei ole aga vägistamise vajalik tingimus ning selleks piisab vaid partneri nõusoleku puudumisest või tema keeldumisest, siis on lugu neil juhtudel, kus vägivalda ei kasutata, Kanti vaatenurgast keerulisem. Kui abielu loob seksuaalkohustusi, nii nagu lubadused loovad lubaduse täitmise kohustusi, siis “ei taha” või “ei ole nõus” ei saa olla piisav oma kohustustest vabanemiseks. Veel enam, kui abielus oleks iga kord vajalik kas või vaikiv nõusolek, oleks kogu Kanti seksuaaleetika asjatu: need n-ö seriaalsed ajutised nõusolekud (“olen nõus seksima, kuid ainult *siin ja praegu*”) ei erineks kuigivõrd informaalset nõusolekust, mis on võimalik ka ilma abieluta. Miks siis üldse seada abiellumist moraalse seksi eeltingimuseks?

Üks lahendus võib olla, et vägivalda alla kuuluvaks arvatakse iga seksile sundimise juhtum. Nii oleks vägistamine selgelt lubamatu ka Kanti abielus, sest see ei luba vägivalda kasutamist. Teine lahendus võib olla, et abielludes (Kanti mõttes) ei omandata mitte ainult õigust teineteist kasutada või kohustust teisele alluda, vaid ka erivastutust abikaasa heaolu eest, sest see on ju osa enda andmisest teisele: “Õigus käsutada kogu teise inimese isikut puudutab terviklikku õnneseisundit ja kõiki kogu isikut mõjutavaid asjaolusid [---], tema õnne ja ebaõnne” (AA XXVII 388). Mõistagi oleks abikaasa sundimine seksile selle erivastutuse rikkumine. Kolmas lahendus võib olla, et abielu sõlmimine loob isenesest ainult *eeltingimused* suguiha moraalseks rahuldamiseks, kuid ei tähenda poolte püsivat seksuaalnõusolekut ükskõik millistel asjaoludel. Abielu pakub moraalitausta, mis muudab need muidu osalised, ajutised, tihtipeale vaikivad, ent *vajalikud* nõus-

olekud kehtivaks — erinevalt abieluvälistest kokkulepetest, kus see taust puudub.

Nendest võimalikest lahendustest hoolimata tekib Kanti lugelajal ometi mulje, et abielu moraalsest ideaalist jääb Kanti abielu kaugele. Kogu sõnavara isiku omamisest, kasutamisest ja käsutamisest, nagu oleks tegemist asjaga, on kergesti tõlgendatav hoopis seksuaalautonoomia-vastases tähenduses: paradoksaalsel kombel loobutakse seksuaalautonoomiast (abikaasa suhtes) selsamal hetkel, mil saadakse kätte teatud moraaliõigusi iseenda üle. Veel tasub siin tsiteerida üht kummalist passust just eespool mainitud kohas, kus Kant kaalub abieluinimeste võimalusi suguiha loomulikku eesmärki eirata, ilma et nad sellega siiski vastuollu läheksid. Naise raseduse ja viljatuse kõrval nimetab Kant veel kolmandat varianti: kui naine “ei leia endas ühtki stiimulit” suguuhtesse astuda (AA VI 426). Selle võimaluse lisamine on kummaline just seetõttu, et jutt käib siin abikaasade mittereproduktiivse seksi moraalsusest ning naise “stiimuli” või iha puudumine ei takista teadagi rasedumist. (On võimalik, et Kant tugineb siin nüüdseks vananenud bioloogiateadmistele.) Aga kuna ta selle lisanäite toob, siis võtab ta nähtavasti piisavalt tõsiselt võimalust, et nii nagu raseduse ja viljatuse puhul, võib ka seksimine naise stiimulita *lubatud olla*, sest (erinevalt nt masturbatsioonist või suuseksist) ei lähe niisugune seks suguiha loomuliku eesmärgiga mitte vastuollu, vaid lihtsalt eirab seda. Kuigi naise stiimulipuudus ei pruugi tingimata tähendada tema nõusoleku puudumist, jääb Kanti tekst ometi veel kord ohtlikult ebamääraseks.

4.3. Ainult mehe ja naise vahel?

Viimaseks tumedaks kohaks on Kanti suhtumine juba mainitud suguiha “loomulikku eesmärki” ehk inimkonna säilitamisse. Mõlemas põhitekstis on omajagu ruumi pühendatud skolastika moraaliteoloogia kategooriale “lihalikud kuriteod looduse vastu” ehk ladina keeles *crimina carnis contra naturam*. Nende hulgas on samasooline seks, seks loomadega (AA VI 277; AA XXVII 391) ja masturbatsioon ehk onanism (seda ainult AA XXVII 391, kuid tõenäoliselt implitsiitselt viidatud ka AA VI 425). Kant ei maini kordagi heteroseksuaalset anal- või suuseksi, kuid võib

oletada, et loogika järgi on need samamoodi hukka mõistetud kui loomuliku eesmärgi vastased. Kant pakub hüpoteesi, kuidas saab suguiha ometi rahuldatud ka loodusevastastes tegevustes: “Suguiha nimetatakse *ebaloomulikuks*, kui erutust ei kutsu esile mitte tegelik objekt, vaid selle ettekujutus, mida ise endale eesmärgi-vastasel viisil luuakse. Sest nii tekitatakse iha, mis on vastuolus looduse eesmärgiga” (AA VI 424–425).

Ebaloomulikus seksis on suguiha rahuldatud *kaudselt*, vaid ettekujutuse kaudu; seevastu loomulikus seksis ei ole ettekujutust tarvis, sest käepärast on erutuse “tegelik objekt” ehk ilmselt siis teisest soost teise inimese keha. Selle mudeli järgi jäävad isegi loodusevastased käitumisviisid mingis mõttes loodusele ikkagi lähedaseks, sest loomulik erutuse objekt peab vähemalt ettekujutuses kohal olema. Nii-öelda puhtalt ebaloomulikud kalduvused, kus ollakse erutatud ettekujutusega, just konkreetse “objekti” poolt (samasoolise inimese, looma, või ka iseenda keha), oleksid justkui psühholoogiliselt võimatud.

Agas mis koht on Kanti seksuaaleetikas mõistel “looduse eesmärk”? Nagu eespool öeldud, ei põhine Kanti seksuaaleetika mitte Jumala või looduse antud suguelundite ega ka suguiha funktsioonil, vaid hoopis imperatiivil kohelda inimsust eesmärgina. Seda tunnistab Kant ise, kui ta peab keeruliseks leida “mõistusest lähtuvat tõendit”, et ebaloomulik seks *kui selline* rikub kohustust enese vastu, s.t oma inimsuse vastu (AA VI 425). Kant ei kahtle, et need käitumisviisid nii nagu muugi abieluväline seksuaaltegevus kohtleb inimsust ainult vahendina. Probleem ei ole selles, et nt onanism ei pruugi kahjustada kedagi peale inimese enda. Probleem on vajaduses ratsionaalselt põhjendada erilist moraalselt laadi vastikust, mida paljud (ilmselgelt ka Kant ise) tunnevad nende tegevuste vastu, ent mitte n-ö loomulike lihalike kuritegude, nt abielurikkumise vastu.

On aus märgata Kanti kahtlust, et ebaloomulikud seksuaalkäitumise viisid *ei pruugi* moodustada mingit erikategooriat ega väärida seepärast erilist vastikustundes väljenduvat reaktsiooni. Sellegipoolest püüab Kant leida sellele reaktsioonile moraalselt alust: ebaloomulikus seksis ei muutu inimene mitte ainult naudingu objektiks, vaid “loodusevastaseks asjaks, s.t millekski *jälestusväärseks*” (AA VI 425). Muidugi see seletus ei aita: küsimus oligi

selles, *miks* väärib ebaloomulik seks peale hukkamõistu ka veel jälestust.

Teine lahendus võib olla see, et kui loomulik, ent lubamatu seks asetab inimese looma tasemele, siis ebaloomulik seks viib ta koguni “loomast madalamale” (AA VI 425; AA XXVII 391) — sest loomad ise (nii näib arvavat Kant) ei ole selliseks käitumiseks võimelised. Kuid jällegi on “madal” siin ise väärtusmõiste, mis ei aita Kantil luua selget argumenti, jäädes pelgalt poleemiliseks.

Kolmas variant oleks, et ebaloomulik seks on otsekui hingeline suitsiid. Enesetapp on Kanti eetikas vastuvõetamatu, sest tähendab oma inimsuse kehalise aluse pöördumatut hävitamist ning on seega looduse antud kalduvuse — eluarmastuse —, selle loomuliku eesmärgi, ellujäämise vastu pööratud (AA VI 422–423). Kui suguiha rahuldamine juba iseenesest osutab enda otsekui toidupala äratarbimisele, siis võib järeldada, et selline “hingeline tarbimine” jõuab *lõppetappi* siis, kui suguiha rahuldatakse ebaloomulikul viisil — nii nagu suitsiid on iseenda füüsilise hävitamise lõppetapp.⁷

See kolmas tõlgendus läheb aga tegeliku tekstiga vastuollu. Kant oleks ju võinud öelda, et kuna ebaloomulikule seksile sigimist ei järgne, siis tegutseb inimene sel viisil tahtlikult inimkonna ja seega ka iseenda inimsuse vastu. Või siis, et kui universaliseerida ebaloomuliku seksi maksiimi, poleks ühtki inimest (ja niisiis “inimsuse kandjat”) isegi sündinud. Need on ajalooliselt levinud argumendid homoseksuaalsuse vastu, kuid ei tundu olevat päris Kanti omad.⁸ Kuigi Kanti abielumõiste on märgatav uuendus, tundub siiski soovitatav otsida samasooliste paaride abiellumisoigust pooldavaid filosoofe kusagilt mujalt. Ei tasu unustada, et “loomulik” ja “ebaloomulik” on Kanti seksuaaleetikas küll teise-

⁷See tõlgendus põhineb Kanti enda parallelismil suitsiidi ja ebaloomuliku seksi vahel nii *Kommete metafüüsikas* (AA VI 425) kui ka sellele raamatule eelnenu Vigilantiuse loengutes (1794; AA XXVII 642).

⁸Mõni Kanti uurija on küll väitnud, et kuna Kanti abielumõiste ei nõua lapsesaamist, on see teoreetiliselt avatud ka samasoolistele paaridele hoolimata Kanti enda (kohmetust) argumendist homoseksuaalsuse vastu (Schaff 2001; Altman 2010; Sticker 2020 väidab koguni, et Kanti loogika järgi oleks samasooline abielu moraalselt parem kui erisooline).

järgulised, kuid ometi moraalselt tähenduslikud mõisted, millest loobuda Kant ei kavatse.

See paistab lõpuks välja ka katkendist, milles Kant küsib, kas abielu nõutud võrdsus tähendabki naise ja mehe täpset võrdsust ka seaduse ees. Kanti vastus on, et need seadused (nt Kanti ajal Preisimaal ja maailmas laiemalt), mis annavad mehele rohkem võimu naise üle, on põhjendatud siis, “kui see domineerimine põhineb ainult mehe varanduse *loomulikul üleolekul* naise omast, tulenedes leibkonna ühisest huvist ja sellel rajanevast käsuõigusest” (AA VI 279, minu kursiiv). Siin saab nähtavaks Kanti loomulikkuse mõiste kahemõttelisus. Ei saa ju Kant tõsimeeli väita, et mehe varandus on *loomulikult* suurem kui naise oma. See sõltub hoopis konkreetsetest ühiskondlikest teguritest: mehed, mitte naised, olid enamasti ainukesed pärijad ja palgasaajad. Kuid võib-olla peab Kant loomulikuks ehk meeste ja naiste olemusega kooskõlas olevaks just neid ühiskondlikke mustreid. Kanti argument tundub olevat niisiis see, et ühine huvi nõuab tööjaotust naise ja mehe vahel ning kõige “loomulikum” viis tööd jaotada ongi mehele käsuõigusi anda — niihästi perekonnas kui ka ühiskonnas laiemalt. Muidugi peab Kanti antropoloogiline sugupoolte käsitus siinsest artiklist välja jääma. Peasõnum on aga see, et Kant on valmis kasutama mõistet “loomulik” mitmes eraellu puutuvast sfäärist ja samasooliste paaride väljaarvamine abielust pole tingitud ainult Kanti ajastu eelarvamustest. Eesmärkide kuningriigis on seks — kui see üldse sinna kuulub — ainult erisooliste abieluinimeste privileeg.

Kirjandus

- Altman, Matthew C. 2010. Kant on sex and marriage: The implications for the same-sex marriage debate. — *Kant-Studien*, Bd. 101, Nr. 3, S. 309–330
- Beever, Allan 2013. Kant on the law of marriage. — *Kantian Review*, Vol. 18, No. 3, pp. 339–362
- Brake, Elizabeth 2005. Justice and virtue in Kant’s account of marriage. — *Kantian Review*, Vol. 9, No. 1, pp. 58–94

- Goldman, Alan 1977. Plain sex. — *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, No. 3, pp. 267–287
- Herman, Barbara 1993. Could it be worth thinking about Kant on sex and marriage? — Louise Antony, Charlotte Witt (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder, CO: Westview Press, pp. 49–68
- Kant, Immanuel 1900–. Kants gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Hrsg. von Königlichen Preußischen (hiljem Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer (hiljem Walter De Gruyter). Osaliselt kättesaadav: <http://kant.korpora.org/index.html>
- Naragon, Steve 2006. Kant in the classroom. <https://users.manchester.edu/facstaff/ssnaragon/kant/Home/index.htm>
- Nussbaum, Martha C. 1995. Objectification. — *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 24, No. 4, pp. 249–291
- Papadaki, Lina 2007. Sexual objectification: From Kant to contemporary feminism. — *Contemporary Political Theory*, Vol. 6, No. 3, pp. 330–348
- Papadaki, Lina 2010. Kantian marriage and beyond: Why it is worth thinking about Kant on marriage. — *Hypatia*, Vol. 25, No. 2, pp. 276–294
- Schaff, Kory 2001. Kant, political liberalism, and the ethics of same-sex relations. — *Journal of Social Philosophy*, Vol. 32, No. 3, pp. 446–462
- Soble, Alan 2022. Sexual use. — Raja Halwani, Jacob M. Held, Natasha McKeever, Alan Soble (eds.), *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*. 8th edition. Rowman & Littlefield, pp. 395–421
- Sticker, Martin 2020. The case against different-sex marriage in Kant. — *Kantian Review*, Vol. 25, No. 3, pp. 441–464
- Varden, Helga 2020. *Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory*. Oxford: Oxford University Press

FRANCESCO ORSI (1980) on Itaalia päritolu Eesti filosoof. Magistrikraad 2004 (MA, Rooma La Sapienza Ülikool) ja 2007 (MPhil, Readingi Ülikool), doktorikraad 2007 (Pisa Scuola Normale Superiore). Oli 2008–2009 Readingi Ülikooli lektor, 2010–2013 teadur ja järeldoktorant Tartu Ülikooli filosoofia osakonnas, 2013–2020 sealsamas praktilise filosoofia vanemteadur, 2021–2022 praktilise filosoofia kaasprofessor ja alates 2022 teoreetilise eetika kaasprofessor. *Akadeemias* on talt varem ilmunud artikkel “Seks, surm ja perverssus” (2019, nr 7, lk 1301–1312).

ARVUSTUS

J. G. HERDERI TEOSE

MÕTTEID INIMKONNA AJALOO FILOSOOFIAST

ARVUSTUSED IMMANUEL KANTILT

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von Joh. Gottfr. Herder. [Q]uem te deus esse iussit, et humana qua parte locatus es in re. Disce.¹ Erster Teil. 318 S. Riga und Leipzig, bei Hartknoch. 1784.

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von Johann Gottfried Herder. Zweiter Teil. 344 S. Riga und Leipzig, bei Hartknoch. 8°. 1785.

SAATEKS

1784. aasta suvel otsustas rühm Jena haritlasi eesotsas sealse ülikooli kirjandusprofessori Christian Gottfried Schütziga hakata järgmise aasta algusest välja andma uut ajalehte *Allgemeine Literatur-Zeitung*, mis avaldaks kriitilisi ülevaateid ja retsensioone värskelt ilmunud teostest

Immanuel Kant. Rezensionen von J. G. Herders "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit". Teil 1. 2. — *Sämtliche Werke*. Sechster Band. *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*. Herausgegeben von Karl Vorländer. (Philosophische Bibliothek 47/L.) Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1913, S. 21–46.

Esimest korda ilmunud ajalehes *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 1785, Bd. I, 6. Januar, Nr. 4, S. 17a–20b, Beylage, S. 21a–22b; Bd. IV, 15. November, Nr. 271, S. 153a–156b.

¹Mis jumal käsib sul olla ja kus on su koht inimeste maailmas — õpi (Aulus Persius Flaccus, *Satiirid*, III: 71–73). Tegu on Herderi teose motoga, mille Kant on oma arvustuse päisesse üle võtnud. Siin ja edaspidi tõlkija märkused.

kõigilt teadusaladelt. Paljude teiste seas pöördus Schütz (10. juulil) kaastööpalvega ka Immanuel Kanti poole, tehes talle ettepaneku arvustada sama aasta kevadel Johann Gottfried Herderi trükivalgust näinud teose *Mõtteid inimkonna ajaloo filosoofiast* esimest osa ehk raamatuid 1–5 (kokku sai osi neli).

Herder ja Kant polnud teineteisele võõrad. Paarkümmend aastat varem, 1762–1764 oli Herder olnud Königsbergis Kanti vaimustunud õpilane, kuid sealpeale olid nende vaated vähehaaval lahknenu. Kanti asemel oli Herderi poolehoid hakanud üha enam kuuluma põhjamaade maagiks nimetatud filosoofile ja kirjanikule Johann Georg Hamannile, ühele tormi ja tungi liikumise teenäitajale ning keelefilosoofia kaugele eelkäijale, keda Goethe on nimetanud oma aja helgeimaks peaks, kuid kelles mingis mõttes võib näha Kanti antipoodi. Oma endise õpetaja *Puhta mõistuse kriitikas* — selle esmatrükk oli ilmunud 1781 — nägi Herder vaid katset seada abstraktne mõistus ettepoole igasugusest kogemusest ja meelelisest kaemusest ning muuta ta neist sõltumatuks, teisisõnu, see oli tema meelest puhas formalism ja tühi sõnakeerutus. Kant omakorda on ühes kirjalikus ülestähenduses ajavahemikust 1776–1778 märkinud: “Herder hukutab inimeste päid, julgustades neid pelgalt empiirilise mõistuse najal ja printsiipe läbi mõtlemata tegema üldisi otsustusi.”² Vaimulaadide erinevus oli ilmne ja arusaamade konflikt seepärast vältimatu.

Kanti arvustus (täpsemalt selle esimene osa) ilmus 1785. a jaanuaris *Allgemeine Literatur-Zeitung*’i neljandas numbris. Kant püüab selles küll leebe olla, kiidab autori kõikehõlmavat pilku, julget fantaasialendu, mõtlemisvabadust jne, kuid ridade vahelt võib siiski aimata tema pisut üleolevat suhtumist ja nõustumatust paljude Herderi seisukohtadega. Märkimisväärse osa tekstist moodustavad Kanti toodud tsitaadid Herderi teosest, kuid nende täpsus jätab vähemalt tänapäeva mõõdupuu järgi üksjagu soovida. Kant lõpetab arvustuse sooviga, et autor “oma vilgast geeniust veidi rohkem ohjeldaks”.

Herder, kelle arvates polnud Kant tema teose ideest üldse aru saanud, tajus arvustust isikliku rünnakuna,³ kuid vastama siiski ei tõtanud. Huvitaval kombel oli hoopis ekstsentriline Hamann see, kes püüdis Herderit rahustada, kirjutades talle 1785. aasta 6. veebruaril: “Kant on oma süsteemi liiga täis, et seda [Herderi teost] erapoolelt hinnata suuta.

²Vt Immanuel Kant. *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1913, lk XV.

³“Ma olen nelikümmend aastat vana ega istu enam tema metafüüsilises koolipingis,” kirjutas ta ühele sõbrale (samas, lk XVI).

Pealegi ei saa veel kellelgi Teie plaanist [s.t teose järgmistest osadest] ülevaadet olla.”⁴

Trükišõnas astus Herderi kaitseks välja Austriast pärit filosoof ja kirjamees, äsja Weimarisse kolinud Karl Leonhard Reinhold, kelle sulest ilmus juba 1785. a veebruaris ajakirjas *Der Teutsche Merkur* vastus Kanti kriitikale. Muide, kui Reinhold avaldas oma artikli Pastori nime all, siis kõik Kanti kirjutised selles poleemikas ilmusid anonüümselt. Midagi vägi erilist selles tol ajal polnud, ja kui autorite nimed ei saanudki kohe algusest peale kõigile teatavaks, siis vähemalt asjaosalistele ei jäänud need ka kuigi kauaks saladuseks. Nüüd pakkus taas lahkelt oma ajaleheveerge Christian Gottfried Schütz ja ühes *Allgemeine Literatur-Zeitung*’i märtsinumbris ilmuski Kanti lühike vastus Pastorile. Mingit pikemat vimma kahe mehe vahel sellest ei sündinud ja juba paari aasta pärast sai Reinholdist üks peamisi Kanti ideede propageerijaid.

Herderi teose teine osa (raamatud 6–10), milles autor polnud mõistagi retsensenti kuulda võtnud ega oma “geeniust ohjeldanud”, ilmus 1785. a aprillis ja Schützi palvel kirjutas Kant sellegi kohta arvustuse, mis ilmus *Allgemeine Literatur-Zeitung*’i novembrinumbris. Sedapuhku moodustavad tsitaadid Herderilt märksa väiksema osa retsensioonist ning Kanti peaeemärk on põhjendada sisuliselt ja filosoofiliselt ühes oma varasemas artiklis⁵ esitatud seisukohti, mida Herder *Mötte*-tes kritiseerib. Kolmas ja neljas osa Herderi peateosest ilmusid vastavalt 1787. ja 1791. aastal, kuid nende arvustamisest Kant ajapuudusele viidates loobus.

*

Nagu öeldud, tsiteerib Kant Herderit üsna vabalt, seejuures kord jutmärke kasutades, kord ilma. Hälbimine Herderi tekstist ulatub mõne sõna lisamisest või ärajätmisest, mõne verbi olevikuvormi asendamisest minevikuvormiga või vastupidi päris vaba ümberjutustuseni. Siinses tõlkes on järgitud Kanti ka seal, kus ta Herderist lahkneb, ja loobunud Herderi teose eestikeelse väljaande (vt märkus 6) vastavate tekstilõikude joonealusest paralleelsesitusest, mis oleks arvustuse mahtu tarbetult paisutanud ja selle kohati ebaoluliste pisiasjadega üle koormanud. Kanti Herderi-arvustusi tõlkides ja välja andes, samuti neid saksa keeles uuesti avaldades ilmutatakse nende kahe vahel traditsiooniliselt tema vastus Reinholdile. Nii on talitatud ka siin, vt allpool II osa.

Tõlkija

⁴Samas, lk XVII.

⁵Nimelt essees “Ideed üleüldisest ajaloost maailmakodanlikus sihis”, mis on ilmunud ka eesti keeles. Vt joonealust märkust 28.

I.

Meie teravmeelse ja sõnaosava autori vaim näitab selles kirjatöös oma juba varemgi äramärkimist leidnud iseäralikkust. Nii tohib seda küllap sama vähe kui paljusid teisi tema sulest ilmunuid hinnata tavapärase mõõdupuu järgi. Tundub, nagu poleks tema geenius mitte lihtsalt avaralt teadus- ja kunstiväljalt ideid noppinud, et nende varal teiste edasiantavate ideede hulka suurendada, vaid neid ka mingil talle omasel moel (kui talt endalt väljendusviisi laenata) teatud *a s s i m i l a t s i o o n i s e a d u s e* järgi oma eripärasesse mõttevormi teisendanud, nii et need on ideedest, millest toituvad ja mille najal kasvavad teised hinged (lk 292 [eesti k: 192⁶]), märgatavalt erinevaks ja raskemini edasiantavaks muutunud. Seepärast võib temal inimkonna ajaloo filosoofiaks nimetatu olla hoopis midagi muud, kui selle väljendi all tavaliselt mõistetakse: mitte näiteks loogiline punktuaalsus mõistete määratlemisel või põhimõtete hoolikas eritlemine ja tõestamine, vaid pigem põgus, kuid kõikehõlmav pilk, varmalt analoogiaid avastav tähelepanelikkus, nende kasutamisel aga julge fantaasialend, millele lisandub oskus tabada alati ähmases kauguses hoitavat uurimisobjekti tunnete ja aistingute abil, mis suure mõttesisu ilmingute või paljutähenduslike vihjete kujul lasevad neist objektidest rohkem aimu saada, kui iial suudaks neist vahetult leida külm otsustusvõime. Ent kuna mõtlemisvabadus (mida siin kohtab suurel hulgal) viljaka mõistuse praktiseerituna pakub alati ainet mõtisklusteks, tahame neist ideedest, niipalju kui see meil õnnestub, tähtsaimad ja eripäraseimad välja valida ning autori enda sõnastuses esile tuua, et siis lõpuks kõige selle kohta mõni märkus lisada.

Meie autor alustab vaatevälja avardamisest, et näidata inimesele tema kohta teiste meie Päikesesüsteemi planeetide elanike seas, ja järeldeb inimese asustatava taevakeha keskmise, sugugi mitte ebasoodsa asendi põhjal, et "tal tuleb siin arvestada pelgalt keskpärase maisse mõistuse ja veel kahetähenduslikuma inimliku voorusega, mis aga ometi — kuivõrd meie mõtted ja jõud saavad ilmselt alguse ainult meie Maa ehitusest, püüdes muutuda ja teist kuju võtta senikaua, kuni on arenenud puhtuse ja peenuseni, mida suudab pakkuda meie loomine, ja kui tohime analoogia siin endale teejuhiks võtta, siis pole lugu teistel planeetidel sugugi teine — lubab oletada, et inimesel on nende viimati mainitud taevakehade asukatega üks eesmärk, nii et lõpuks ei saa ta

⁶Vt Johann Gottfried von Herder. *Mõtteid inimkonna ajaloo filosoofiast*. (Avatud Eesti raamat.) Tlk Krista Räni. Tartu: Ilmamaa, 2019.

ringi jalutada mitte ainult *iihel* teisel tähel, vaid võib-olla jõuda koguni suhtluseni kõikide küpsuse saavutanud elusolenditega nii paljudes erinevates sõsarmaailmades”. Sealt edasi tulevad vaatluse alla pöördelised muutused, mis eelnesid inimese ilmumisele. “Enne kui said tekkida meie õhk, meie vesi, meie Maa, olid vajalikud mitmesugused üksteist vastastikku lahjendavad ja pidurdavad *stamina*.⁷ Ja kõik need arvukad mulla, kivimite, kristallisatsioonide, koguni teokarpide, taimede, loomade ning lõpuks ka inimese struktuuride liigid — kui palju lagunemist ja ühe teiseks üleminemist need eeldasid! [---] Tema, kõikide elementide ja olendite poeg, nende valituim kehastus ning samas kogu maise loomise õis, ei saanudki olla muud kui looduse pesamuna, kelle kujunemisele ja vastuvõtmisele pidi eelnema nii palju arenguhüppeid ning murrangulisi sündmusi.”

Maa kerakujulisus paneb teda hämmelduma ühtsuse üle, mida see vorm kogu mõeldava mitmekesisuse juures esile kutsub. “Kas keegi, kes oleks kunagi sellest kujundist juhindunud, oleks läinud inimesi filosoofia ja religiooni sõnausku pöörama või neid selle nimel tuimas, kuid pühas innus tapma?” Ka ekliptika kallakus annab talle põhjust mõtiskleda inimsaatus üle: “Meie Päikese kaldsete kiirte all on kõik inimeste tegemised perioodilised, need vahelduvad nagu aastaajad.” Atmosfääri lähem tundmaõppimine, isegi taevakehade mõju sellele, kui seda lähemalt tundma õpitakse, töötab tema arvates inimkonna ajaloole suurt mõju avaldada. Lõigus maismaa ja mere jaotumisest selgitatakse maakera ehitusega rahvaste ajaloo mitmekesisust. “Aasia on kommetelt ja tavadelt sama ühtne kui tema ühes tükis laiuv maa-ala; väike Punane meri seevastu juba lahutab kombed, väike Pärsia merelaht veel enam; kuid paljud Ameerika järved, mäed, jõed ja maismaa-alad polnud põhjusest nii ulatuslikult levinud mõõdukatel laiuskraadidel ning Vana Kontinendi on loodus — seda kui inimeste esimest eluaset silmas pidades — teistmoodi üles ehitanud kui Uue Maailma.” Teine raamat käsitleb Maal toimunud organiseerumist ja alustab graniidist, mida mõjutasid valgus, soojus, ürgne õhk ja vesi; võib-olla muutsid need ränikivi lubjaks, milles moodustusid esimesed mereasukatest elusolendid, koorikloomad. Seejärel tekkis taimestik. — Inimese ja taimede kujunemise ning inimese sugulise armastuse ja taimede õitsemise võrdlus. Taimeriigi kasulikkus inimesele. Loomariik. Loomade ja inimese muutumine olenevalt kliimast. Vana Maailma omad on ebatäiuslikud. “Elusolendite klassid laienevad seda rohkem, mida enam nad inimesest eemalduvad; mida lähemal talle, seda vähemaks neid jääb. [---] Kõiges on üks põhivorm, sarnane luustik. [---] Nende üleminekute põhjal otsustades on täiesti

⁷Lad k lõimelõngad. Märkus teose eestikeelsest väljaandest.

võimalik, et mereelukate, taimede, ehk koguni elutuks peetavate olendite puhul võib valitseda üks ja seesama orgaanilise ehituse alus, ainult lõpmata algelisemal ning segasemal moel. Igavese olendi vaatevinklist, kes näeb kõike seostatuna, on ehk jääsakese vormil, nagu see tekib, ja lumehelbel, mis moodustub selle ümber, ikka veel tugev analoogia loote tekkega emaülas. [...] Inimene on loomade hulgas keskne olend, s.t väljatöötatud vorm, endas kõikide teda ümbritsevate liikide tunnusooni ühendav lihviuim üldistus. [...] Õhust ja veest, kõrgustest ja sügavustest näen ma loomi otsekui inimese juurde tulemas [...] ning lähenemas samm-sammult inimkujule.” See raamat lõpeb sõnadega: “Rõõmusta oma seisuse üle, oo inimene, ja õpi tundma kõike, mis elab su ümber, sina üllas elusolendite kese!”

Kolmas raamat võrdleb taimede ja loomade ehitust inimese orgaanilise ehitusega. Siin ei saa me autorile järgneda, sest ta kasutab oma eesmärkide saavutamiseks loodusvaatleja kirjeldusi; vaid mõned tulemused: “Teatud organite abil loob elusolend endale taime elutust elust elava närviärrituse ning nende ärrituste kogum, õilistatud peenemate kanalite kaudu, annab aistingute keskkonna. Ärrituste tulemuseks on tungi, tundmuste tulemuseks mõte — selline on igas elavas olendis peituv orgaanilise loomingu igavene jätkumine.” Autor ei pea selle aluseks mitte idusid, vaid orgaanilist jõudu, nii loomade kui ka taimede puhul. Ta ütleb: “Nii nagu taim ise on orgaaniline elu, on ka polüüp orgaaniline elu. Seega on olemas palju orgaanilisi jõude — taimekasvu, lihasärrituse, aistingute oma. Mida arvukamad ja peenemad on närvid, seda suurem on aju, seda arukamaks kujuneb liik. Looma hing on kõigi organismis toimivate jõudude summa” — ja instinkt pole mingi eriline loodusjõud, vaid suund, mille loodus on kõigile neile jõududele andnud temperatuuri kaudu. Mida enam see üks orgaaniline loodusprintsip, mida me nimetame kord kujundavaks (kivide puhul), kord tunglevaks (taimedel), kord aistivaks, kord kunstiliselt ülesehitavaks — ning mis põhimõtteliselt on pelgalt üks ja seesama orgaaniline jõud —, on jagatud suurema hulga tööriistade ja erisuguste kehaosade vahel, mida enam on sel neis omaenda maailm, seda rohkem kaob instinkt ning algab oma meelte ja ihuliikmete vaba ja iseseisev kasutamine (nagu näiteks inimese puhul). Lõpuks jõuab autor inimese põhilise loodusliku eripära juurde. “Püstine kõnnak on omane ainult inimesele: see on kogu tema liigi kutsu- muse orgaaniline vorm ja eristav tunnus.”

Mitte sellepärast, nagu oleks inimene mõistusega olendiks määratud, ei antud talle püstist asendit, et ta saaks mõistlikul viisil oma jäsemeid kasutada, vaid ta omandas mõistuse tänu püstisele asendile selle- sama asjakorralduse loomuliku tagajärjena, mida oli vaja, et ta saaks

üldse püsti kõndida. “Peatugem tänuliku pilguga looduse püha kunsti-töö, heateo juures, tänu millele meie soost sai inimsugu; me näeme imestusega, milline uus jõudude paigutus sai alguse sellest, kui inimene end kogu pikkuses püsti ajas, ja kuidas alles siis sai inimesest inimene.”

Neljandas raamatus arendab autor seda mõtet edasi: “Mis jääb inimesesarnasel olendil (ahvil) vajaka, et temast inimest ei saanud?” — ja tänu millele inimene selleks sai? Tänu pea kohanemisele püsti sekehase ndiga, tänu seesmisele ja välimisele organiseerumisele rõhtloodse raskuskeskme järgi. — Ahvil on kõik needsamad aju osad mis inimeselgi; tal on need aga tema kolju kuju tõttu tahapoole surutud asendis ja see on tal sellepärast nii, et tema pea on vormitud teistsuguse nurga all ning ta ei ole määratud püstiasendis käima. Kohemaid hakkasid kõik orgaanilised jõud mõjuma teistmoodi. — “Pööra pilk taeva poole, inimene, ja rõõmusta ning kohku oma mõõtmatus eelisest, mille maailma looja on sidunud nii lihtsa põhialusega — sinu keha püstise asendiga! [---] Maast ja rohust kõrgemal ei valitse enam haistmine, vaid nägemine [---]. Püstiasendis kõndimisega sai inimesest meisterlik olend [---], tema käed [said] vabaks ja meisterlikuks [---]. Ainult püstiasendis saab aset leida tõeline inimkõne [---]. Teoreetiliselt ja praktiliselt ei ole mõistus midagi muud kui nägemise ja kuulmise teel omandatud a, ideede ja jõudude õpitud proportsioon ja suund, milleks inimene oma ehituse ja eluviisi poolest on kujundatud.” Ja nüüd vabadus. “Inimene on looduse esimene priikslastu; ta seisab püsti.” Häbitunne: see “pidi välja arenema üsna varsti pärast seda, kui inimene hakkas liikuma püstiasendis”. Tema olemus ei ole läbi teinud mingeid erilisi muutusi. “Miks siis nii? Jällegi tänu tema püstisele kõndimisviisile ja ei millelegi muule [---]. [Ta] on loodud omandama humaansuse [---] vaimu; rahumeelsus, suguline armastus, kaastunne, emarmastus — tema püstise kehaehituse humaansuse võrse [---]. Õigluse ja tõe reegel ei põhine millelgi muul kui inimese püstisel asendil, see õpetas talle ka kombelisust; [---] usk [on] inimese kõrgeim humaansus [---]. Maa kohal kummargil olev loom tunnetab ebamääraselt [---]. Kuid inimest [ülendas Jumal], et ta, ise seda teadmata ja tahtmata, uuriks asjade algpõhjust [---] ning lõpuks leiaks sind, sa kõikide asjade suur vastastikune seos [---]. Religioon sünnitab aga lootuse ja usu surematusse.” Sellest viimasest räägib viies raamat. “Oleme näinud orgaanilise ehituse vormi ülenemas kivist kristallini, kristallist metallideni, metallidest taimedeni, taimedest loomadeni, loomadest inimeseni, koos sellega muutumas mitmekesisemaks olendi jõude ja tunge ning lõpuks ühinemas neid kõiki inimese kujus, nii palju, kui ta suutis neid endasse haarata.”

“Läbi kõikide nende elusolendite ridade märkasime [---] põhivormi valitsevat sarnasust, mis [---] läheneb üha enam inimese kujule. [Nagu

väline vorm,] lähenesid inimlikele ka organismi jõud ning tungid [---]. Igale olendile oli vastavalt looduse eesmärgile, mida ta pidi edendama, ette nähtud ka tema eluiga. [---] Mida keerukama ülesehitusega on elusolend, seda enam on tema ehitus kokku pandud madalamatest sfääridest [---]. [Inimene on] ülevaade kogu maailmast: lubi ja muld, soolad ja happed, õli ja vesi, vegetatsiooni, ärrituse, tunnetuse jõud on temas orgaaniliselt ühendatud ning omavahel kokku põimitud [---]. Nii pörkume sellega, et peame oletama ka n ä h t a m a t u t e j õ u d u d e s f ä ä r i olemasolu, mis on just samasuguses täpses seoses ja üleminekus, ning nähtamatute jõudude üleneva rea olemasolu, nii nagu loomise nähtavaski sfääris. — See teeb k õ i k selleks, et meie hing oleks surematu, ja mitte ainult seda, vaid et ka kõik maailmaloomise toimivad ja elavad jõud edasi püsiksid. Jõud ei saa hävida, kuigi tööriista võib purustada. [---] See, mille kõigele elu andev Looja ellu kutsus, elab igavesti; kõik, mis toimib, toimib oma igaveses seotuses igavesti.” Neid põhimõtteid lähemalt ei selgitata, sest selleks “ei ole siin õige koht”. Samas “näeme mateerias nii palju vaimutaolisi jõude, et kui nende kahe, kahtlemata väga erineva olemuse, vaimu ja mateeria täielik vastandlikkus ja vastuolulisus ei tundugi lausa sisemise vasturääkivusena, siis vähemalt täiesti tõendamata küll”. — “Preformistlikku alget⁸ pole näinud ükski silm. [---] Kui räägitakse epigeneesist,⁹ räägitakse piltlikult öeldes sellest, nagu kasvaksid ihuliikmed v ä l j a s t p o o l t juurde. See on *kujunemine (genesis)*,¹⁰ s e e s m i s t e jõudude mõju, millele loodus on ette valmistanud ainesegu, mida jõud k u j u n d a v a d endale, et selles nähtavaks saada. [---] Mitte meie mõistuslik hing ei olnud see, mis pani kokku keha, vaid jumaluse sõrm, orgaanilised jõud.” See tähendab: “1. Jõud ja organ on küll omavahel seesmiseimalt seotud, kuid nad ei ole üks ja seesama. [---] 2. Igasugune jõud toimib harmoonias oma organiga, sest ta on selle endale oma olemuse avamiseks loonud ja endasse sulandanud [---]. 3. Kui kest langeb ära, siis jääb alles jõud, mis oli olemas juba enne seda kesta, ehkki madalamas seisundis ja

⁸Preformism oli omal ajal populaarne teooria, mille järgi organismid arenevad iseenda miniatuursest versioonist. Varased, 18. sajandi preformistid uskusid, et sugurakkudes peitub homunkulusena juba eelnevalt kuju võtnud (“preformeerunud”) pisike inimene.

⁹Epigenees on organismide arenguprotsess, mille käigus algme ehk idu rakud diferentseeruvad ja moodustuvad elundid; vastandub preformistlikule arengule. 18. sajandi teisel poolel käis nende kahe vaate esindajate vahel terav sõnasõda.

¹⁰Herderil originaalis: “*Bildung (genesis)* ist’s...”.

samamoodi orgaanilisena." Seejärel ütleb autor materialistidele: "Olgu pealegi, et meie hing on algselt kõikide materia-, ärritus-, liikumis- ja elujõududega üks ning toimib ainult kõrgemal astmel väljakujunenud, peenema ehitusega organismis — kas on keegi kunagi näinud kas või ühte liikumis- või ärritusjõudu hävimas ning kas need madalamad jõud on oma organiga üks ja seesama?" Nende seotuse kohta öeldakse meile, et tegu saab olla ainult edasiliikumisega. "Inimsugu võib vaadelda madalamate orgaaniliste jõudude suure kokkuvoolukohana, kus need pidid viima inimese kujunemiseni."

Seda, et inimese kujunemine toimub vaimsete jõudude sfääris, näidatakse järgmiselt: "1. Mõte [---] on hoopis erinev asi sellest, mida pakub talle¹¹ meel [---]. [Kõik kogemused selle¹² päritolust on] tõendid küll orgaanilise, ent siiski isemeelse, ideede vaimse seotuse seaduste järgi toimiva olendi tegevusest. 2. Nii nagu keha kasvab toidu toel, kasvab meie vaim ideede toel; me märkame selle juures koguni neidsamu assimilatsiooni, kasvamise ja loomise seadusi [---]. Lühidalt [---] — meis kujuneb seersmine vaimne inimene, kes on oma eripärase loomusega ja kasutab keha ainult tööriistana [---]. Helgem teadvus, see inimese hinge suur eelis, on talle loodud [---] vaimselt ja tänu humaansuse vaimule" jne, ühesõnaga, kui me õigesti aru saame, siis hing tekkis järkjärgult lisandunud vaimsetest jõududest. "Meie inimsus on kõigest ettevalmistus, tulevase õie pung. [---] Loodus heidab samm-sammult kõrvale kõik ebaõilsa, ehitab seevastu üles vaimset poolt, teeb peene veel peenemaks, ja nii võime tema kunstnikukäelt loota, et ka meie inimsuse pung puhkeb selles elus oma tegelikul, tõelisel, jumalikul inimkujul."

Lõpupeatükk kannab pealkirja "Inimeste praegune seisund on tõenäoliselt kahte maailma ühendav vahelüli". "Kui inimene sulgeb maisete olendite ahela, olles selle kõrgeimaks ja viimaseks lüliks, siis alustab ta ka just seepärast olendite kõrgema liigi ahelat selle madalaima lülina; ning nõnda on ta tõenäoliselt ühenduslüliks kahe teineteisesse haarduva loomissüsteemi vahel. [---] Ta esindab seega ühekorraga kahte maailma ja sellest tulenebki tema olemuse näiline vastuoksus. [---] Elu on [---] võitlus, ja puhta, surematu humaansuse õis suure vaevaga kätte võideldud kroon. [---] Meie kõrgemal arenguastmel seisvad vennad armastavad meid selle eest kindlasti veel rohkem [---], kui meie suudame neid armastada; sest nad näevad meie seisundit selgemini; [---] ning nad kasvatavad meid ehk [---] osalisteks oma õnnes. [---] Ei ole lihtne ette kujutada, et tulevane seisund oleks praegusest nii kirjeldamatult

¹¹S.t hingele.

¹²S.t mõtte; nurksulgudes leiduv on Kanti lisandus.

erinev, kui inimeses peituv loom seda meelsasti uskuda tahaks. [---] Nii näib keel ja esimene teadus olevat kõrgema juhatuse ta seletamatu [---]. Ka hilisematel aegadel on suurimad sündmused Maal toimunud seletamatutel asjaoludel [---]. Isegi haigused olid sageli nende juures tööriistaks, [---] kui mingi organ [---] muutus tavapärase maise elu sfääris kasutuskõlbmatuks; sest siis tundub loomulik, et talle omane seersmine rahutu jõud [---] võis vastu võtta muljeid, milleks terve organism poleks võimeline olnud [---]. Inimene ei pea oma tulevast elu aimama mitte pilgu, vaid usuga.” (Ent kui inimene kord juba usub, et suudab sinna pilgu heita, kuidas saaks tal siis keelata seda võimet aeg-ajalt kasutada?) “Selge on üks: iga tema jõud kätkeb lõpmatust [---]; sest inimese hinges näivad olevat varjul ka kõiksuse jõud, ja läheb vaja vaid vastavat orgaanilist ehitust või tervet hulka organisme, et need jõud ilmutaksid end tegudes. [---] Nii nagu lill seisib ja võttis o m a p ü s t i s e l k u j u l kokku maa-aluse, veel eluta loomingu riigi, [---] nii seisab inimene jälle p ü s t i kõikide maa poole kummargil olendite kohal. Ta seisab seal ülespoole suunatud pilgu ja tõstetud kätega, ta on poeg, kes ootab oma Isa kutset.”

*

Selle nähtavasti paljukõitelisena kavandatud teose esimese osa idee ja lõppsiht seisneb järgnevas. Inimhinge vaimset loomust, püsivust ja edenemist täiuslikkuse poole tuleb igasugustest metafüüsilistest uurin-gutest hoidudes tõestada analoogia põhjal materia organiseerumisega eeskätt looduslikeks moodustisteks. Sel eesmärgil oletatakse, et on ole-mas vaimsed jõud, millele materia on üksnes ehitusmaterjaliks, teatud nähtamatu loomissfäär, mis sisaldab elustavat jõudu ning organiseerib kõike, ja nimelt nii, et selle organiseerituse täiustumise kavandiks on inimene, kellele kõik maised olendid madalaimast astmest peale lähene-vad, kuni lõpuks — tänu ei millelegi muule kui organiseerumise lõpule-jõudmisele, mille tingimuseks on ennekõike looma püstine kõnnak — ilmub inimene, kelle surm ei saa enam kunagi peatada juba eespool igat liiki olendite juures üksikasjalikult näidatud edenemist suurema or-ganiseerituse poole, vaid lubab pigem oodata looduse üleminekut veel peenemate toimingute juurde, et inimest sel moel tulevikus veel roh-kem edasi aidata ning veel kõrgematele eluastmetele tõsta, ja nii edasi kuni lõpmatuseni. Arvustaja peab tunnistama, et ei mõista, kuidas saab analoogia põhjal loodusega sellise lõppjärellduseni jõuda, isegi kui ta oleks valmis mõõnma olendite pidevat astmelist järgnevust ühes seda valitseva reeglga, milleks on lähenemine inimesele. Sest need on e r i o l e n d i d, kes neid paljusid üha täiuslikuma organiseerituse astmeid

asustavad. Nii et säärase analoogia põhjal saab teha ainult sellise järelduse: kusagil mujal, näiteks mõnel teisel planeedil, võib omakorda leiduda olendeid, kes on järgmisel, inimese omast astme võrra kõrgemal organiseerituse tasemel, kuid mitte, et seesama inimene sinna jõuaks. Vaglast või röövikust arenevatel lendavatel loomakestel on väga omapärane, looduse tavapärasest toimumisviisist hoopis teistsugune elukorraldus, kuid ka nende puhul ei järgne palingenees¹³ mitte surmale, vaid üksnes nukustada dile. Seevastu siin tuleks näidata, et loodus laseb loomadel isegi pärast nende lagunemist või põlemist mingis mõttes täiuslikumate organismidena uuesti tuhasta tõusta, selleks et analoogia põhjal saaks seda järeldada ka inimese kohta, kes siin tuhaks muudetakse.

Niisiis pole ühe ja sama inimese tõusmisel kõrgemale organiseerituse tasemele teises elus vähimatki sarnasust astmestikuga, mille esinemist looduse kuningriigis on võimalik ette kujutada täiesti erinevate liikide ja isendite seas. Siin ei lase loodus meil näha midagi muud peale selle, et ta jätab isendid täieliku hävingu hoolde ja säilitab vaid liigi; seal tahetakse aga teada, kas ka inimindiviid elab üle hävingu siin maa peal, mida võiks ehk järeldada moraalsel, või kui soovite, siis metafüüsilistel kaalutlustel, kuid mitte kunagi ühegi analoogia põhjal nähtava sigimisega. Mis puudutab aga toda toimivate ja iseseisvate jõudude nähtamatut sfääri, siis on raske mõista, miks autor, pärast seda kui ta on veendumusele jõudnud, et võib selle olemasolu julgelt järeldada orgaaniliste olendite põhjal, ei tahtnud lasta inimeses peituval mõtleval printsiibil kui puhtvaimsel loodusel selleks vahetult üle minna, selle asemel et seda organismide ehituse kaudu kaosest ammutada, kui ta just neid vaimseid jõude inimhingest millekski hoopis erinevaks ei pea ja seda viimast mitte mingiks omaette substantiks, vaid pelgalt mateeriat mõjutava ja elustava nähtamatu üldise looduse tagajärjeks — sellise vaate omistamine talle tekitab meis siiski tõsiseid kahtlusi. Ent mida peaksime üldse arvama organiseeritust esilekutsuvate nähtamatute jõudude hüpoteesist ehk teisisõnu püüdest seletada seda, mida me ei mõista, millegi sellise abil, mida me veel vähem mõistame? Kogemuse teel saame vähemalt organiseerituse seaduspärasusi tundma õppida, kuigi nende põhjused jäävad meile küllap teadmata; seevastu nähtamatute jõudude kohta puudub meil igasugune kogemus, ja mille muuga saab filosoof tema väiteid siin põhjendada kui mitte kõige ehtsama meeleheiteliga, mille on esile kutsunud suutmatuse leida vas-

¹³Praegu tähendab palingenees (kr k taasteke) bioloogiamõistena fülogeneesi lühikest ja kiiret kordamist ontogeneesi algusjärgus ehk embrüogeneesis; nimetatakse ka biogeneetiliseks reegliks.

tuseid loodusetundmisest, ja pealesunnitud otsusega asuda neid otsima luuleväe viljakatelt väljadelt? Liiatigi on see metafüüsika, ja seejuures väga dogmaatiline, ükskõik kui visalt meie kirjanik seda moenõudeid järgides tagasi lükkab.

Mis puutub aga organismide astmestikku, siis ei tohiks talle liialt pahaks panna, et tema kaugelt üle selle ilma piiride ulatuvate eesmärkide täitmiseks ei tahtnud sellest piisata — sest ka meie maisele looduse kuningriigile rakendatuna ei vii see kuhugi. Erinevuste väiksus, kui liigid *sarnasuse* järgi üksteise kõrvale panna, on nii suure mitmekesisuse juures sellesama mitmekesisuse paratamatu tagajärg. Ainult *sugulus* nende vahel, kus üks liik pärineks teisest ja kõik nad ühestainsast algliigist või vahest ühestainsast sigivast emaisast, võiks *mingeid mõtteid* tekitada, kuid need oleksid nii pöörased, et mõistus kohkuks nende ees tagasi ja meie autorile ei saaks neid kuidagi õiglaselt omistada. Mis puudutab tema panust võrdlevasse anatoomiasse, kus ta liigub läbi kõikide loomaliikide alla taimeriigini välja, siis olgu need, kes tegelevad looduse kirjeldamisega, ise otsustajaks, mil määral võiks tema antud näpunäidetest uute vaatluste tegemisel mingit kasu olla või kas on neil üldse mingit alust. Kuid ühtne orgaaniline jõud (lk 141 [110]), mis kõigi orgaaniliste olendite mitmekesisust silmas pidades ise ennast kujundavana ja seejärel organismide erinevustega kooskõlas nende kaudu mitut moodi mõjuvana paneks aluse kõigi liikide ja perekondade erinevustele, on idee, mis jääb tervenisti väljapoole vaatleva loodusõpetuse valdkonda ning kuulub puhtspekulatiivse filosoofia sfääri, ja isegi seal vallandaks ta omaksvõtmise korral juurdunud mõistete seas suure hävitustöö. Ainuüksi püüd määrata kindlaks, milline pea ehitus — võttes väliselt arvesse selle kuju ja seesmiselt aju — on möödapääsmatult seotud püstise kõnnakuga, kuid veel enam, kuidas pelgalt seda eesmärki taotlev ehitus võib olla aluseks niisugusele võimele nagu mõistus, mille osaliseks saab seetõttu ka loom — see käib inimesel ilmselt üle mõistuse, otsigu ta siis abi maavillastest füsioloogiast või lennukast metafüüsikast.

Neis vastuväidetes ei tohi siiski näha selle nii mõtterikka teose tugevate külgede eitamist. Üks esileküündivamaid neist (rääkimata juba nii mõnestki mõttekäigust, mis on sama kaunilt sõnastatud kui õilsalt ja tõele vastavalt mõeldud) on julgus, millega autor on üle saanud oma seisuslikest,¹⁴ kogu filosoofiat nii sageli pitsitanud kõhklustest seoses mõistuse püüetega välja uurida, kui kaugele ta iseseisvalt jõuab — milles me soovime talle ohtralt järgijaid. Peale selle on salapärane ähmasus,

¹⁴Ilmselt räägib Kant siin Herderi vaimulikuseisusest.

millesse loodus ise on mähkinud oma organiseerimistegevuse ja olendite liigitamise, osalt süüdi ebaselguses ja kindlusetuses, mis kammitseb seda filosoofilise inimajaloo esimest osa, mille sihiks oli algselt võimaluse korral kokku sõlmida ajaloo äärmised otsad, punkti, kust ta alguse sai, ja selle, kus ta sealpool maakera ajalugu lõpmatusse kaob — katse, mis on küll julge, kuid meie mõistuse uurimistungile loomumane ja sugugi mitte taunitav isegi siis, kui ta päriselt ei õnnestu. Kuid seda enam on soovitatav, et meie vaimurikas autor alustatud kirjatööd jätkates ja taas kindlat pinda jalge all tundes oma vilgast geeniust veidi rohkem ohjeldaks ning et filosoofia, mille eest hoolitsemine seisneb pigem lõpsakate võrsete kärpimises kui turgutamises, ei juhataks teda tema ettevõtmise lõpuleviimisel mitte vihjete, vaid kindlaksmääratud mõistete abil, mitte oletatud, vaid täheldatud seaduste toel, mitte metafüüsikast või tunnetest tiivustatud kujutlusvõime, vaid kavatsustes hoogsas, kuid tegudes ettevaatliku mõistuse vahendusel.

II.¹⁵

Veebruarikuises *Der Teutsche Merkur*'is astub leheküljel 148 Pastori nime all üles härra Herderi raamatu kaitsja oletatava rünnaku vastu meie *Allgemeine Literatur-Zeitung*'is.¹⁶ Oleks ülekohtune mässida lugupeetud autori nimi arvustaja ja vastuarvustaja sõnasõtta; seepärast tahame siin ainult kaitsta oma talitusviisi kõnealuse teose tutvustamisel ja hindamisel ning väita, et see vastab igati hoolikuse, erapooletuse ja mõõdukuse põhimõtetele, mille nimetatud ajaleht on oma lipukirjaks võtnud. Oma kirjatöös tõreleb Pastor ühtelugu metafüüsikuga, kes tal meeles mõlgub ja kes — nii nagu tema teda ette kujutab — on läbinisti rikunud õppimaks midagi kogemusest, või kui see asja ei otsusta, siis järeldustest, mis põhinevad analoogial loodusega, ning tahab kõike oma viljatute skolastiliste abstraktsioonide liistule tõmmata. Arvustajal pole selle tõreluse vastu mitte kõige vähematki, sest ta on siin Pastoriga täiesti

¹⁵Originaali pealkiri: Erinnerungen des Rezensenten der Herderschen Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit (Nr. 4 und Beil. der Allg. Lit.-Zeit.) über ein im Februar des Teutschen Merkur gegen diese Rezension gerichtetes Schreiben. — *Allgemeine Literatur-Zeitung. Anhang zum Märzmonat*. [Herderi teose *Mõtteid inimkonna ajaloo filosoofiast* arvustuse autori vastulaused veebruarikuises *Der Teutsche Merkur*'is ilmunud, kõnealuse arvustuse vastu suunatud kirjatüki kohta.]

¹⁶Vt "Schreiben des Pfarrers *** an den H. des T. M. Über eine Rezension von Herders Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit". — *Der Teutsche Merkur*, Februar 1785, S. 148–174.

ühel nõul, ja arvustus ise on selle parimaks tõestuseks. Ent kuna ta usub end üsna hästi kursis olevat antropoloogiaalase materjaliga ja üht-teist teadvat ka meetodeist, kuidas üritada selle põhjal koostada inimkonna ajalugu tema tervikmääratluses, siis on ta veendunud, et sellist materjali ei tule otsida ei metafüüsikast ega looduslookabinetis leiduva inimskeleti võrdlusest teiste loomaliikide skelettidega — kõige vähem saab see viimane näidata, nagu oleks inimene määratud elama mõnes teises maailmas —, vaid et seda saab ammutada ainult tema tegevuses, milles avaldub tema iseloom; samuti on retsensent kindel, et härra Herderil polnud kavatsustki oma teose esimeses osas (mis näitab inimest pelgalt loomana üldises loodussüsteemis ja kujutab endast seega tulevaste ideede *prodromos*¹⁷) esitada tegelikku materjali inimajaloo tarbeks, vaid üksnes mõtteid, mis võiksid äratada füsioloogide¹⁸ tähelepanu, et need oma uuringuid, mis harilikult käsitlevad ainult looma kehaehituse mehaanilist otstarvet, võimaluse korral avardaksid ja võtaksid ehk vaatluse alla isegi need organiseerituse iseärasused, mis selle olendi puhul sobivad mõistuse kasutamiseks; kuigi siin on ta neile omistanud suurema kaalu, kui need iial saada võiksid. Ühtlasi pole viimati nimetatud arvamust jagaval inimesel mingit vajadust tõestada (nagu nõuab Pastor lk 161), et inim mõistus oleks võimalik ka mingi teistsuguse organisatsioonilise vormi juures; sest selles saab sama vähe kunagi selgusele jõuda kui mõistuse võimalikkuses ainult praeguses vormis. Kogemuse mõistuslikul kasutamisel on ka omad piirid. See võib küll õpetada, et miski on nii- või naamoodi, kuid mitte iial, et teistmoodi ei saa see olla; samuti ei suuda ükski analoogia ületada mõõtnatut lõhet juhusliku ja paratamatu vahel. Arvustuses on öeldud: “Erinevuste väiksus, kui liigid sarnasuse järgi üksteise kõrvale panna, on nii suure mitmekesisuse juures sellesama mitmekesisuse paratamatu tagajärg. Ainult sugulus nende vahel, kus üks liik pärineks teisest ja kõik nad ühestainsast algliigist või vahest ühestainsast sigivast emaüisast, võiks mingeid mõtteid tekitada, kuid need oleksid nii pöörased, et mõistus kohkuks nende ees tagasi ja meie autorile ei saaks neid ebaõiglane olemata kuidagi omistada.” Need sõnad on tekitanud Pastoris kiusatuse arvata, nagu leiduks raamatu arvustuses metafüüsilist ortodoksia ja järelikult sallimatust; ning ta lisab: “Terve mõistus, millele on jäetud tema vabadus, ei kohku tagasi ühegi mõtte ees.” Karta ei tule aga midagi sellist, mida tema kujutleb. See on lihtsalt tavalise inim mõistuse

¹⁷*Prodromos* (kr k eeljooksja, eelkäija) on tulevase põhjalikuma käsitluse visand või kavand.

¹⁸S.t loodusteadlaste.

horror vacui,¹⁹ tagasi kohkumine seal, kus põrkutakse ideega, mille juures polegi võimalik midagi mõelda, ning selles mõttes võiks ontoloogiline koodeks just oma sallivuse tõttu toimida kaanonina teoloogilisele. Raamatule omistatud vabama mõtlemissääväärtust peab Pastor nii kuulsa autori puhul liiga labaseks. Kahtlemata arvab ta, et jutt käib seal välisest vabadusest, mis tõepoolest — sõltuvuse tõttu ajast ja kohast — pole mingi väärtus. Arvustajal seevastu seisis silme ees sise mine vabadus, nimelt vabadus ahelatega harjunud ja avalikust arvamusel võimendatud mõistetest ja mõtteviisidest; vabadus, mis pole sugugi lihtlabane, nii et isegi need, kes on end avalikult ainult filosoofia poolehoidjaks kuulutanud, on vaid harva suutnud selleni tõusta. Asi, mida ta arvustusele ette heidab — “et see tõstab esile lõike, milles väljendatakse tulemusi, kuid mitte neid, milles tulemusi ette valmistatakse” —, võib olla kõigi autorite vältimatu puudus, mis on kõigest hoolimata siiski talutavam, kui üht või teist kohta esile tõstes lihtsalt üldiselt kiita või laita. Niisiis jääb kehtima otsus, mis sai kõnealuse teose kohta langetatud kõigiti kohase austuse ja isegi osavõtlikkuse juures selle autori kuulsuse ning veel enam tulevase kuulsuse vastu, kuid see otsus kõlab hoopis teisiti kui Pastori (mitte päris läbimõeldud) hinnang lk 161, nagu ei täidaks raamat pealkirjas antud lubadust. Ei lubagi ju pealkiri kohe esimeses köites, mis sisaldab ainult üldisi füsioloogilisi eelharjutusi, teha kõike seda, mida on oodata alles järgmistelt (mis, niipalju kui praegu otsustada võib, käsitlevad antropoloogiat kitsamas mõttes), ja meeldetuletus polnud üleliigne: kärpida neis vabadust, mis esimeses köites pälvib ehk leebemat kohtlemist. Nüüd aga sõltub ainult autorist endast, kas ta jõuab pealkirjas lubatuni, ning tema andelt ja õpetatuselt on seda igati alust loota.

III.

See osa, mis jõuab kümnenda raamatuni, kirjeldab kõigepealt kuuenda raamatu kuues peatükis mitmesuguste rahvaste orgaanilist ehitust; nendeks on põhjapooluse lähedal ja Aasia mäeahelike läheduses elavad rahvad, kauni kehaehitusega inimeste asustatud piirkondade ja Aafrika rahvad ning soojamaasaarte ja Ameerika rahvad. Autor lõpetab oma kirjelduse sooviga, et leitaks uusi joonistusi maailma rahvastest ja need ühte

¹⁹Lad k tühjusekartus.

koondataks ning viidaks sel moel lõpule Niebuhri,²⁰ Parkinsoni,²¹ Cooki,²² Høsti,²³ Georgi²⁴ ja teiste alustatu. "Oleks kena kingitus, kui keegi, kes asja tunneb, koguks kokku siia-sinna laiali pillatud tõetruud joonistused inimsoo esindajate erinevuste kohta ning paneks sellega aluse kõnekaale inimkonna loodusteadusele ja füsiognoomikale. Filosoofilisemalt oleks kunsti vaevalt võimalik rakendada ja kogu selle filantroopilise töö kroonina valmiks Zimmermanni²⁵ zooloogilise kaardi eeskujul antropoloogiline kaart ning sellele kaardile oleksid üles tähendatud üksnes erinevused inimese orgaanilises ehituses kõikides aspektides ja üksikasjades."

Seitsmes raamat vaatleb esmalt teese, mis ütlevad, et nii erinevatest vormidest hoolimata on inimsugu ikkagi üks ja seesama liik ning et see üks liik on Maal kõikjal aklimatiseerunud. Edasi võetakse vaatluse alla kliima mõju inimese ihu ja hinge kujunemisele. Autor märgib tabavalt, et palju eeltööd on veel teha, enne kui jõuame kõigi inimlike mõtte- ja tundejõudude füsioloogia ja patoloogiani, rääkimata juba klimatoloogiast, ning et on võimatu seda põhjuste ja tagajärgede kaost, mille moodustavad piirkonna suure või väiksem kõrgus, maastiku omadused ja loodusannid, inimeste toit ja jook, nende eluviis, töö ja riietus, isegi harjumuspärased kehahoiakud, meelelahutus ja kunstid koos muude asjaoludega, korrastada maailmaks, milles iga-

²⁰Carsten Niebuhr (1733–1815), Saksa matemaatik, kartograaf ja maadeuurija, osales taanlaste korraldatud Araabia-ekspeditsioonil (1761–1767), mille kuuest liikmest ainsana jõudis elusalt Kopenhaagenisse tagasi.

²¹Sydney Parkinson (1745–1771), šoti looduskunstnik ja illustreerija, osales James Cooki esimesel Vaikse ookeani ekspeditsioonil ning külastas esimese Euroopa kunstnikuna Austraaliat, Uus-Meremaad ja Tahitit.

²²James Cook (1728–1779), Inglise meresõitja ja maadeavastaja.

²³Georg Hjersing Høst (1734–1794), Taani valitsusametnik ja kirjanik, kes teenis muu hulgas Marokos ja Taani Lääne-India koloonias.

²⁴Johann Gottlieb Georgi (1729–1802), Saksa-Vene loodusteadlane ja Siberi-uuri.

²⁵Eberhard August Wilhelm von Zimmermann (1743–1815), mitmekülgne Saksa loodusteadlane, kes võitis laialdase tunnustuse teosega *Geographische Geschichte des Menschen und der allgemein verbreiteten vierfüßigen Tiere* (Inimese ja üldlevinud neljajalgsete loomade geograafiline ajalugu), mis ilmus Leipzgis kolmeköitelisena aastatel 1778–1783.

le asjale, igale üksikule piirkonnale jagataks õiglaselt ja ükski neist ei saaks liiga palju ega liiga vähe. Kiiduväärt tagasihoidlikkusega kuulutab ta seepärast lk 99 [270] algavad üldised märkused pelgalt probleemi-deks (lk 92 [266]). Need sisalduvad järgmistes põhiteesides: 1. Mitmesuguste asjaolude kaudu soodustatakse Maal kliimaatilist ühtsust, mis on vajalik kõigi elusolendite eluks. 2. Maakeral leiduv elamiskõlblik maa on koondunud piirkondadesse, kus enamik elusolendeid toimib kõige vähenõudlikumal kujul; selline maailmajagude asetus mõjutab nende kõikide kliimat. 3. Maismaa piirnemine mägedega ei toonud loendamatutele elusolenditele kaasa mitte ainult arvukaid kliimamuutusi, vaid hoidis ära ka inimsoo mandumise, nii palju kui seda oli võimalik ära hoida. Selle raamatu neljandas peatükis väidab autor, et kõigi arendite ema Maal on geneetiline jõud, mida kliima suudab vaid teatud määral vaenulikult või sõbralikult mõjutada, ning lõpetab mõningate märkustega loomisloojast ja kliimavastuolu kohta, väljendades muu hulgas soovi, et uuritaks, milline on kliima ja ajastute vaheldudes olnud inimsoo pärinemise ja teisenemise füüsilis-geograafiline ajalugu.

Kaheksandas raamatus vaatleb hr Herder inimese kasutamist, inimese kujutlusvõimet, praktilist mõistust, tunde ja õnnetaotlust ning valgustab eri rahvaste näitel traditsioonide, arvamuste, harjutamise ja harjumise mõju.

Üheksas raamat käsitleb inimeste vastastikust sõltuvust oma võimete väljaarendamisel, keelt kui inimeseks kujunemise vahendit, kunstide ja teaduste leiutamist jälgendamise, mõistuse ja keele abil, valitsusi kui inimeste seas kehtestatud elukorralduse vorme, mis on enamasti päritud traditsioonidega, ning lõpeb märkustega religiooni ja vaima traditsiooni kohta.

Kümnes raamat kujutab endast suuremalt jaolt juba mujal esitatud mõtiskluste tulemust; nimelt kordab autor — pärast seda kui ta on arutlenud inimeste esimese elupaiga üle ning vahendanud Aasia pärimusi maailma loomisest ja inimsoo tekkest — moosesliku loomisloo hüpoteesi põhipunkte oma teosest *Inimsoo vanim dokument*.²⁶

See kuiv loetelu on ka selle osa puhul mõeldud toimima pelgalt sisu ülevaadena, mitte teose vaimu esitusena; ta peab lugema kutsuma, mitte lektüüri asendama või üleliigseks tegema.

Kuues ja seitsmes raamat sisaldavad peaaegu eranditult kokkuvõtteid rahvaste kirjeldustest; ent kuigi oskuslikult valitud, meis-

²⁶Herderi *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* ilmus kahe köitelisena Riias aastatel 1774–1776 ja käsitleb vana testamendi Moosesse raamatuid.

terlikult esitatud ja kõikjal autori enda tabavatest hinnangutest saadatud, sobivad need just sellepärast ja seda vähem üksikasjaliku kokkuvõtte tegemiseks. Ka siin ei ole meie eesmärk esile tõsta ega analüüsida neid paljusid kauneid löike täis poeetilist sõnataidu, mis kõnetavad iga tundliku meelega lugejat ja räägivad ise enda eest. Sama vähe tahame aga siin uurida, kas poeetiline vaim, mis väljendusviisi hingestab, pole mitte aeg-ajalt tunginud ka autori filosoofiasse; kas siin ja seal pole mitte sünonüüme esitatud seletuste ja allegooriaid tõe pähe; kas kahe naabervaldkonna, filosoofilise ja poeetilise keele eristamise asemel pole nende vaheline piir ja nende pärusmaad mõnikord mitte lootusetult sassi läinud; ja kas julgete metafooride, luuleliste kujundite ja mütooloogiliste vihjete kangas ei kipu kohati mitte mõtete ihuliikmeid krinoliini kombel varjama, selle asemel et lasta neil otsekui läbipaistva rüü alt meeldivalt vastu kumada. Me jätame kriitikute otsustada, kelle erialaks on kaunis filosoofiline kirjutusstiil, või ka autori enese uurida, kui ta oma teose viimast versiooni ette valmistab, kas näiteks praeguse variandi asemel lk 99 [270] — “mitte ainult öö ja päev ja vahelduvate aastaegade ringmäng ei muuda kliimat” — poleks parem öelda “mitte ainult öö ja päev ja aastaegade vaheldumine ei muuda kliimat”; kas ditürambilise oodina kahtlemata ilus pilt lk 100 [271] sobib ikka järgnema mainitud muutuste loodusloolisele kirjeldusele: “Jupiteri trooni ümber tantsivad tema [s.t. Maa] h o o r i d²⁷ ringtantsu, ja see, mis tekib nende jalge all, on küll kõigest ebatäiuslik täiuslikkus, kuna kõik on rajatud erinevate laadi asjade ühinemisele, kuid stihiate siira armastuse ning ühteheimise tulemusena sünnib siiski looduslaps, meeleline reeglipärasus ja ilu”; või kas järgnev pööre, millega algab kaheksas raamat, pole mitte liiga e e p i l i n e üleminekuks reisikirjaniku märkmete juurest, mis käsitlevad mitmesuguste rahvaste orgaanilisi iseärasusi ja kliimat, neist tuletatavate üldiste väidete juurde: “Kui jõuan inimese ehituse ning loodusjõudude juurest inimkonna vaimu juurde ja sõandan võõraste, puudulike ning osalt ebausaldusväärsete allikate põhjal uurida selle muutuvaid eripärasid meie suurel maakeral, on mul tunne nagu inimesel, kes kündis laevaga merelaineid ja peab sealt nüüd tõusma taevasse kõrgustesse.” Samuti ei hakka me uurima, kas tema sõnakas jutuvoog teda siin ja seal mitte vasturääkivuste sohu ei vii; kas näiteks lk 248 [368] esitatav väide, mille järgi leiutaja on pidanud sageli laskma järeltulevatel põlvedel oma leiust suuremat kasu lõigata, kui talle endale osaks on saanud, pole mitte järjekordne näide, mis kinnitab teesi, et inimesel peavad need looduslikud eeldused, mis on seotud mõistuse kasu-

²⁷Hoorid on kreeka mütoloogias aastaegade jumalannad, Zeusi ja Themise tütreid. Aastaegade vaheldumist kujutati hooride tantsuna.

tamisega, täielikult välja arenema alles soo, mitte indiviidi puhul²⁸ — teesi, millele ta ometi koos mõne teisest tuleneva, kuigi mitte päris õigesti mõistetud teesiga kipub lk 206 [340–341] süüks panema vaat et tema majasteedi looduse solvamist (mida teised nimetavad proosaliselt jumalateotuseks); kõik selle peame siin meile seatud piirangute tõttu puutumata jätma.

Üht oleks arvustaja soovinud nii meie autorile kui ka kõigile teistele, kes asuvad filosoofiliselt käsitlema inimese üldist loodust: nimelt et üks ajalookriitiline mõistus oleks kogu eeltöö enda kanda võtnud ning tohutust hulgast etnograafilistest kirjeldustest ja reisijuttudest välja valinud eeskätt need oletatavalt inimloomust puudutavad teated, mis üksteisele vastu räägivad, ja need kõik järjestikku ritta seadnud (varustanud nad siiski ka meeldetuletusega iga jutustaja usaldusväärsusest); sest siis ei toetuks keegi nii läbematult ühe külsetele sõnumitele, vaagimata neid enne hoolikalt võrdluses teiste teadetega. Praegu võib paljude maateaduslike kirjelduste põhjal soovi korral tõestada, et ameeriklastel, tiibetlastel ja teistel ehtmongoliidsetel rahvastel habe puudub, aga samuti, kui see rohkem meeldib, et looduse poolest on neil kõigil habe olemas, kuid nad kitkuvad selle lihtsalt välja; või et ameeriklaste ja neegrite rass jääb vaimuannetelt teistele inimsoo esindajatele alla, kuid sama ilmsena näivate teadete põhjal, et looduslike eelduste poolest tuleb neid kõigi teiste maakera elanikega siiski võrdseks pidada; nii et filosoof võib ise valida, kas ta tahab tunnistada looduslikke erinevusi või hinnata kõike põhimõttel *tout comme chez nous*,²⁹ mistõttu kõik tema nii vankuvale alusele rajatud süsteemid omandavad paratamatult kipakate hüpoteeside ilme. Inimsoo jaotamisele *r a s s i d e s s e* ei vaata meie autor hea pilguga, eriti sellisele, mille aluseks on päritav nahavärv, ilmselt seetõttu, et rassi mõiste ei ole tema meelest veel selgelt määratletud. Seitsmendal raamatu kolmandas peatükis nimetab ta inimeste kliimast tulenevate erinevuste põhjust *g e n e t i l i s e k s* jõuks. Arvustaja kujundab oma arusaama sellest väljendist tähenduse põhjal, mille autor on sellele andnud. Ühest küljest tahab autor kõlbmatu seletusalusena tagasi lükata evolutsioonisüsteemi,³⁰ teisest küljest aga ka väliste põhjuste puht-

²⁸Tegu on enam-vähem täpse tsitaadiga (teise väitega) Kanti enda esseest “Idee üleüldisest ajaloost maailmakodanlikus sihis” (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*), mis oli ilmunud aasta varem, 1784. a novembris (eesti k vt *Akadeemia* 1998, nr 3, lk 527–546, tlk Andrus Tool).

²⁹Pr k: täpselt nagu meil.

³⁰“Evolutsiooni” mõisteti Kanti päevil ja osalt ka veel 19. sajandil “preformismi” sünonüümina; see vastandus epigeneesile, mida toetasid

mehaanilise mõju, ning oletab, et põhjuseks on seesmine eluprintsiip, mis k o h a n d a b e n d väliste asjaoludega, ja seda on arvustaja igati valmis tunnistama, kuid ainult selle mõõndusega, et kui see s e e s t - p o o l t organiseeriv põhjus oleks näiteks oma olemuselt piiratud ainult teatud hulga ja määraga enda kujundatava olendi varieeruvusest (nii et pärast suuna andmist sellele poleks tal enam vabadust mõnd muud tüüpi aluseks võtta, isegi kui välised olud peaksid muutuma), siis võiks seda kujundava looduse loomupärast määratust nimetada ka iduks või ürgalgmeks, käsitamata seda siiski mitte algusest peale paika pandud ja vaid juhuse tahtel käivituva mehhanismi või avaneva pungana (nagu evolutsioonisüsteemis), vaid lihtsalt seletamatu piiranguna iseennast kujundavale võimele, mida me oleme sama vähe võimelised seletama või arusaadavaks tegema.

K a h e k s a n d a peatükiga algab uus mõtteliin, mis jätkub selle osa lõpuni ja käsitleb inimese algset kujunemist mõistuslikuks ja kõlblikeks olendiks ning ühtlasi kultuuri kui sellise algust, mida autori meelest ei tule otsida mitte inimsoo enda võimetest, vaid eranditult väljastpoolt seda, teiste natuuride õpetustest ja juhatustest, millest alates pole mis tahes edenemine kultuuri alal midagi muud kui üha jätkuv suhtlus ja algse traditsiooni puhutine juurdekasv, millele — ja mitte iseendale — võlgnebki inimene tänu kogu oma lähenemise eest tarkusele. Et arvustaja, kui ta looduse rajalt või mõistuse tunnetusteelt sammugi kõrvale astub, ei oska end kuidagi enam edasi aidata, sest ei tunne end kodus ei õpetatud keeleuuringute alal ega vanade dokumentide tundmises või nende üle otsustamises ning seetõttu ei mõista ka filosoofiliselt kasutada neis sisalduvaid ja sellega ühtlasi tõestamist leidnud fakte, siis tunnistas ta enda kohta, et ei saa siin mingit hinnangut anda. Kuid autori laialdane lugemus ja eriline anne hajutatud andmeid ühe vaatepunkti alla koondada lubavad meil suure tõenäosusega juba ette oletada, et vähemalt inimlike asjade käekäigust — niivõrd, kui see aitab lähemalt tundma õppida inimsoo loomust ja võib-olla isegi selle teatud klassierinevusi — saame lugeda veel palju ilusat, mis võib õpetlik olla ka neile, kelle arusaam inimkultuuri kui sellise tekkest on teistsugune. Enda oma võtab autor põhijoontes kokku järgmiselt (lk 338–339 koos märkusega [428, 937]): “See õpetlik (mooseslik) lugu pajatab: esimesed äsja loodud inimesed suhtlesid neid juhendava Elohimiga,³¹ omandasid tema juhatusel tänu loomade tundmisele keele ja inimhinges valitseva mõistuse, ning kuna

nii Kant kui ka Herder. Hiljem omandas “evolutsioon” pigem epigeneesi meenutava tähenduse.

³¹Elohim on üks Jumala nimesid heebrea Piiblis. Tegu on mitmusliku sõnaga (lõpeb meessoos mitmuse sufiksiga *-im*).

inimene tahtis temaga võrdseks saada ka kurja tundmises, tehes seda keelatud viisil ja kahjustades seeläbi iseennast, asus ta sestpeale elama teise kohta ning võttis omaks uue, ebaloomulikuma eluviisi [---]. Niisiis, kui jumalus soovis, et inimene ilmutaks mõistust ja ettevaatlikkust, siis tuli tal tema eest ka mõistuse ja ettevaatlikkusega hoolitseda. — Kuidas aga Elohim on inimeste eest hoolitsenud, s.t neid õpetanud, hoiatanud ja neile juhatust andnud? Kui sellised küsimused ei ole niisama jultunud kui vastused neile, siis peab pärimus ise meile mõnes teises kohas selles selgust tooma.”

Läbiuurimata kõnnumaal peab mõtlejal nii nagu rändajalgi olema vabadus valida tee oma äranägemise järgi; tuleb oodata ja vaadata, kuidas tal läheb ning kas ta pärast oma eesmärgi saavutamist jõuab õnnelikult ja õigeks ajaks koju tagasi, s.t mõistuse rüppe, ja võib niisiis endale ka järgijaid lubada. Seetõttu pole arvustajal midagi öelda tee kohta, mille autor on oma mõtterännuks valinud; küll aga arvab ta endal õiguse olevat oma kaitse alla võtta mõned väited, mille autor on sel rajal kahtluse alla seadnud, sest ka temale peab olema tagatud vabadus ise oma tee valida. Nimelt öeldakse lk 260 [376]: “L i h t n e, kuid j u l m inimajaloo filosoofia põhimõte oleks järgmine: inimene on loom, kes vajab isandat³² ja ootab, et see isand või isandad tagaksid talle lõpliku ettemääratuse õnne.” Lihtne võib see muidugi olla, sest seda tõendab kõigi aegade ja kõigi rahvaste kogemus, aga julm? Lk 205 [340] võime lugeda: “Niisiis oli ettehooldus lahke, eelistades suurte ühiskondade suurt kunsti nõudvatele lõppeesmärkidele üksikute inimeste hõlpsamini saavutatavat õnne, ja säästis aegu nii palju kui võimalik kulukast riigimasinast.” Väga õige, kuid kõigepealt looma õnn, siis lapse oma, siis nooruki oma ja lõpuks mehe oma. Kõigil inimajaloo epohhidel ja iga ajastu kõigi seisuste seas võib leida ainult niisugust õnne, mis vastab täpselt teatud oludes sündinud ja üles kasvanud olendi arusaamadele ja harjumustele; ning mis sellesse puutub, siis pole üldse võimalikki nende õnne suurst võrrelda ega üht inimklassi või põlvkonda teisele eelistada. Kui aga ettehoolduse tegelik eesmärk polegi mitte säärane õnne varjukuju, mille igaüks ise endale loob, vaid sellelt algtõuke saanud ning üha edenev ja kasvav teotsemine ja kultuur, mille suurim võimalik määr saab olla ainult inimõiguste mõiste järgi ülesehitatud riigikorralduse tulemus, järelikult inimese enda kätetöö vili, siis peitub lk 206 [341] järgi “õndsuse määr [küll] iga inimese enda sees”, ilma et ta selle nautimises ühelegi

³²See on jälle Kanti enda väide eespool mainitud esseest “Idee üldisest ajaloost maailmakodanlikus sihis”: “inimene on loom, kes oma soo teiste liikmete seas elades vajab valitsejat” (kuues väide, eesti k lk 533).

järgmisele ühiskonnaliikmele alla jääks, kuid mis puudutab väärtust — mitte inimeste seisundi väärtust, kui nad juba eksisteerivad, vaid olemasolu enese väärtust, s.t miks nad üldse olemas on —, siis avaldub ainuüksi siin arukas kavatsus terviku suhtes. Või arvab autor, et kui Tahiti õnnelikele asukatele olnuks määratud elada tuhandeid aastasadu oma rahulikus loiduses, ilma et neid kordagi oleksid külastanud tsiviliseeritud rahvad, siis oleks võimalik anda rahuldav vastus küsimusele, miks nad õigupoolest eksisteerivad; kas poleks sama hea olnud, kui saar oleks asustatud hoopis õnnelike lammaste ja veistega, mitte pelgalt oma naudinguid õnne tundvate inimestega? Niisiis pole see põhimõte sugugi nii juhuslik, kui autor arvab. — Võib-olla ütles talle seda paha mees. — Teine kaitse alla võetav väide oleks selline. Lk 212 [344] loeme: “Kui keegi ütleks, et ei kasvatata mitte üksikut inimest, vaid terve inimsugu, siis jääks see mulle arusaamatuks, sest sugu ja liik on vaid üldised mõisted, välja arvatud ainult niivõrd, kui nad eksisteerivad üksikutes indiviidides. [...] Nagu kõneldes üldiselt loomsusest, kivisusest, metalsusest ning ilustades neid kõige oivalisemate, kuid üksikute indiviidide puhul üksteisele vasturääkivate tunnustega. Seda Averroese³³ filosoofia teed ei pea meie ajaloo filosoofia käima.” Muidugi, kui keegi ütleks, et ühelgi hobusel pole sarvi, kuid hobuste sugu on siiski sarviline, räägiks ta ilmset mõttetust. Sest “sugu” ei tähenda siin ju midagi muud kui tunnust, milles kõik indiviidid peavad kokku langema. Kui aga inimsugu tähendab terve lõpmatusse (määramatusse) ulatuvat põlvkondade jada (mis ongi ju üsna levinud käsitlus) ja kui võtta eelduseks, et see jada läheneb lakkamatult enda kõrval kulgevale ettemääratuse joonele, siis ei ole sugugi vastuoluline öelda, et kõigis oma osades on ta selle joonega asümptootiline,³⁴ kuid tervikuna langeb sellega lõpuks siiski kokku, ehk teisisõnu, et oma ettemääratuseni ei jõua täielikult ükski inimpõlvkondade jada liige, vaid ainult inimsugu tervikuna. Matemaatik võib selle kohta lähemaid selgitusi anda; filosoof ütleks: inimese kui terviku ettemääratus on lakkamatult edasi liikumine ja selle saavutamine pelgalt idee, kuid seejuures igas mõttes väga kasulik idee eesmärgist, millele me ettehoolduse sihti silmas pidades peaksime oma jõupingutused suunama. Kuid see eksimus tsiteeritud poleemilises kohas on üksnes pisiasi. Tähtsam on järgeldus: “Seda Averroese filosoofia teed ei pea meie ajaloo filosoofia käima.” Siit võib järeldada, et meie autor, kes nii sageli on olnud rahulolematu kõige sellega, mida seni on filosoofia pähe esitatud, näitab nüüd maailmale

³³ Averroes (Averroës; Ibn Rušd; Ibn Rushd; 1126–1198), hispaania-araabia filosoof ja arst.

³⁴ S.t tõkestamatult lähenev.

oma mahukas teoses viljatu sõnaseletuse asemel teo ja eeskujuga, mil-
line peab olema üks ehtne ja ideaalne filosofeerimisviis.

Immanuel Kant
Tõlkinud Kalle Hein

ABSTRACTS

IMMANUEL KANT. **What does it mean to orient oneself in thinking?**

EDUARD PARHOMENKO. **Kant and the Spinozism controversy**

With his article "What does it mean to orient oneself in thinking?" published in the Berlinische Monatsschrift, Immanuel Kant intervened into the Spinozism controversy. The Spinozism or Pantheism controversy was one of the major debates in German philosophy at the end of the 18th and the early 19th centuries by which the Enlightenment peaked and which influenced the formation of the German idealism (Fichte, Schelling, Hegel). How heated the controversy was can be seen from Kant's emotional address at the end of the article to "humankind" and its "friends" that they should by all means avoid contesting reason as the "ultimate touchstone of truth". For Kant, the fate of the Enlightenment was at stake here.

*The Spinozism controversy had its beginning in private correspondence between Moses Mendelssohn, Friedrich Heinrich Jacobi and Elise Reimarus, who mediated them. The debate concerned the question whether Gotthold Ephraim Lessing, already dead by that time (1781), was a supporter of Spinoza's philosophy. Spinoza had poor reputation in the 18th century as his teaching was suspected of atheism. The question of Lessing's Spinozism reached the public when Mendelssohn hurried to defend Lessing with publications that fended off the accusations of Spinozism and when Jacobi published his correspondence with Mendelssohn on Lessing's Spinozism as the book Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Moses Mendelssohn (*Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1785). This initiated the public discussion which is known as the Spinozism or Pantheism controversy (Spinozismusstreit, Pantheismusstreit).*

The supporters of the Enlightenment and critical philosophy approached Kant and asked him to speak out and silence the uproar of religion enthusiasts. Moreover, Jacobi had repeatedly referred to Kant in his critique of Spinozism. In his article "What does it mean to orient oneself in thinking?" Kant defends the Enlightenment and Mendelssohn from Jacobi's attacks, reinterpreting Mendelssohn's orientation as a thinking method according to his own definition of the Enlightenment: "Thinking for oneself means seeking the supreme touchstone of truth in oneself (i.e., in one's own reason); and the maxim of always thinking for oneself is enlightenment." (Auth.)

"I am encouraged by your goodness and accurate knowledge of the human heart": Correspondence between Maria von Herbert and Immanuel Kant

Baroness Maria Regina von Herbert (1769–1803) was the daughter of an industrialist. She has remained in history with her three letters to Immanuel Kant, only the first of which received an answer. The friend mentioned in the letter is Ignaz von Dreer zu Thurnhub (1762–1842), who turned Maria down after the woman had spoken to him about an earlier relationship. Searching thereafter for an aim for her life, Maria wrote her first letter to Immanuel Kant from whom she expected advice and help. On 23 May 1803, Maria von Herbert died of suicide; her body was never found. Maria's brother, Freiherr Franz Paul von Herbert (1759–1811), also ended his life with a suicide. (Edit.)

JOHANN HEINRICH ZÖLLNER. Monkey: A little fable

IMMANUEL KANT. On the highest moral-physical good

Anthropology from a Pragmatic Point of View (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht), compiled from 1796–1797 and published in 1798, was the last book edited by Kant himself. It is based on anthropology lectures delivered by Kant at Königsberg University from 1772–1796. The book is divided into two parts, the first of which deals with anthropological didactic or knowledge of humans in general (people's

cognitive powers, their wishes and desires, pleasure and displeasure) and the second with anthropological features which distinguish between individuals, genders, nations, races, etc. One of the chapters of the first part is "On the highest moral-physical good" ("Von dem höchsten moralisch-physischen Gut"). In this chapter, Kant handles the theme which has been considered one of the characteristic features of his own lifestyle, namely arranging and enjoying social meals. He could more regularly devote himself to this after he had become a professor at Königsberg University (1770) and bought a house (1783). His care and attentiveness at this activity have not remained unnoticed by any biographer close to him. (Edit.)

EHREGOTT ANDREAS CHRISTIAN WASIANSKI. The last years of Kant's life: An observation of his personality and domestic life based on everyday contacts

The author, a German theologian, speaks about the beginning of his friendship with Immanuel Kant in his student years at Königsberg University. Thereafter, their closer contacts faded but intensified again in the last years of Kant's life. Then, the author belonged to the circle of Kant's closest friends, being a member of Kant's famous table company (Tischgesellschaft) and Kant's amanuensis (personal assistant). This enabled him to follow the great philosopher's everyday activities quite closely.

The author describes Kant's daily routine in detail. It was unchangeable and regular throughout years. Kant woke up before five in the morning, drank a small cup of tea and usually went to the lecture at seven o'clock. He returned home from there to his writing desk from where he rose at a quarter to one, and soon it was lunch time, which meant the famous daily gathering of Kant's table friends. The author gives a detailed description of Kant's lunch table company and the manners prevalent there: the themes that were discussed, the members of the company — employees, professors, physicians, clerics, educated merchants, students; all of them younger gentlemen than the landlord. After lunch, Kant always took a walk alone, and at, six in the afternoon, sat down at his desk again and worked until twilight; there-

after he read until ten o'clock when it was time to go to bed. (Transl.)

JOHANN GEORG SCHEFFNER. **Poetry**

GOTTLIEB BENJAMIN JÄSCHE. **What does study mean?**

In his festive speech to the members of the University of Tartu, particularly to the students, the speaker, Professor of Philosophy Gottlieb Benjamin Jäsche (1762–1842), asks what studying is and what is the direct and complete meaning of the word. Higher mental activity cannot be work only or pleasure only; it must contain both, but in a perfect harmonious relation that considers the aims of studies. A real intellectual is not merely a mechanical factory worker; studying cannot be and must not be only toiling away. But even less than in work, the essence of studying can consist in pleasure only without seriousness and hardships, effort and diligence. One must exert oneself and also learn what does not offer immediate pleasure, what is not easy or pleasant, sometimes one has to surrender to the harsh discipline of the school or profound teaching. But how can studying still simultaneously be work and pleasure? — Work must be done with joy, and the activity where work brings along an immediate feeling of satisfaction related to the thing itself enlivens the spirit and invigorates the power of mind. Studying like that means making work pleasure for oneself, and, in turn, using play that awakens and enlivens the spirit for stimulating and intensifying of work. You should ask yourself whether you have become wiser and better when studying. When taking up research, talent must be replenished by a sincere and open mind and a heart that is open to receive perfect feelings, the great and the noble, the truthful and the beautiful, the good and the sacred. This must be in accordance with the aim of great studies and research — to glorify and delight humankind. Together with the spirit, one should rise higher from all the lower goals to the godly idea of the highest aim of science, and, together with the heart, rise higher from any low and mercenary craving for vain glory and only external remuneration and profit. (Edit.)

GILLES DELEUZE. On four poetic formulas that might summarise the Kantian philosophy

This essay was originally written as a preface to the English translation of Deleuze's booklet Kant's Critical Philosophy (1984). The text translated here follows its revised and expanded version which was published in the collection Critique et Clinique (1993).

By providing pithy formulas for Kant's critical revolution, Deleuze wants to emphasise the groundbreaking novelty of Kant's philosophical enterprise — the novelty which Kant himself was not entirely ready to appreciate. Deleuze regards Kant first and foremost as an eminent thinker of his time, the initiator of a radically modern conception of temporality. Time sheds its role as a mere measure of movement and becomes, instead, the condition of action. From now on, time is not to be understood as a chronological circle but as a categorical caesura, an interruption that throws whatever periodical movement off its hinges. Thus, the first poetic formula: "The time is out of joint," is derived.

But, in Kant, time also becomes the pure form of inner sensibility, the real possibility of auto-affection whereby the spontaneous activity of the "I think" determines the passive-receptive self precisely under the condition of time which thus becomes the line of rupture that divides them from one another, since the self can only represent this determining activity of the I — that is, the affectionation by its own thought — as utterly foreign to itself. Hence the formula: "I is an other."

The third and the forth formula pertain to Kant's other Critiques, respectively the Critique of Practical Reason which presents the Law as a pure form of universality, as an inherently unknowable instance that can never be fulfilled and, as such, forever remains out of reach ("Time leaves us no other juridical options than those of Kafka in The Trial: either an 'apparent acquittal' or an 'unlimited postponement'"), and the Critique of Judgment where Rimbaud's formula "systematized disorganization of all the senses", which Deleuze suggests reading as "an unregulated exercise of all the faculties", illustrates how conflicting faculties force each other beyond the limits of their empirical, commonsensical exercise toward their higher, undetermined unity — a "discordant accord" — which makes us enter the unknown. Deleuze could thus be

seen as pushing the Kantian project to its extremes where it encounters a veritable transcendental field — a virtual plane of immanent becoming, which also goes to define the future philosophy. (Transl.)

WERNER STEGMAIER. What does it mean to orient oneself in thinking?

Being based on Kant's philosophy, the article deals with the concept of orientation, which has received little attention. The author connects observations related to everyday actions in the world with history of philosophy and more general philosophical themes and types. The other topics discussed include the role of religion in thinking in the context of the Spinozism controversy concerning Friedrich Heinrich Jacobi and Moses Mendelssohn, the relation of orientation to space (or the lack of this orientation), the certainty of orientation in thinking, the need for orientation in the world, the temporality of orientation and the problems and crises resulting from this temporality. Stegmaier draws a line from Kant's era to the 20th century and connects the themes related to orientation with Karl Jaspers, Karl Ulmer, Ludwig Wittgenstein, and other authors. (Transl.)

PETER STRAWSON. Kant's new foundations of metaphysics

Strawson explores the question whether Kant's "new foundations" are still alive and influential in contemporary analytical metaphysics. He claims that they are not only alive and flourishing but in some respects even dominant. One must, however, distinguish Kant's programmatic understanding of the tasks of metaphysics from his full doctrine of transcendental idealism. Various Kantian echoes, although incomplete and sometimes distorting, may be found in the views of such philosophers as Nagel, Wittgenstein, Dummett, Quine, Davidson, Putnam. The core idea accepted is that some fundamental facts about our language, thinking or general cognitive equipment greatly influence or determine what can reasonably be viewed as objects existing in the world.

Much more questionable is Kant's thought that time and space — the forms of sensible intuition — are ideal. Kant

seems to deny that objects and ourselves, as they are in themselves, are objects in space and time. But then, what exactly is the meaning of the difference between things-in-themselves and phenomena? If things-in-themselves were fundamentally the same things that appear to the human being, then Kant's idealism would only say, rather tautologically, that there may be more to the nature of things known by humans than humans can know. Then one may well classify some 20th century philosophers as transcendental idealists.

Strawson suggests a different and more radical interpretation of Kant's idealism. On this interpretation, one should rather say that there are things that correspond, in some way, to things humans can know, but whose real nature it is impossible for humans to know; and that, in addition, there may be things which are not connected to objects of human knowledge not even in this way. Such claims would not find much sympathy with the aforementioned contemporary philosophers, and, on this interpretation, there is no reason to see them as transcendental idealists in any sense. (Transl.)

JÜRI LIPPING. Kant and the two principles of publicity

The aim of this article is to argue that the principle of "publicity" constitutes a fundamental idea in Kant's political thought. Publicity provides a central insight that binds together various strands of Kant's political writings (on issues as diverse as the question of the Enlightenment, the right of revolution, historical teleology, reflective judgment, cosmopolitan citizenship, democratic peace, and republican government), and, moreover, it offers a much-needed cornerstone for a systematic exposition of his non-existent political philosophy. Apart from some eminent examples, publicity has been a rather neglected topic in the ever-expanding literature on Kant's political ideas. Revisiting this notion will make us more attentive to his evocation of the "spirit of republicanism" over and above the letter of the law and might prompt us to reconsider Kant's reputation as a classical representative of liberal political thought. Indeed, it should inspire us to situate Kant's appeal for the "public use of reason" in the vicinity of the republican ideal of political liberty. (Auth.)

FRANCESCO ORSI. Sex and marriage in the kingdom of ends

In a famous article of 1993, Barbara Herman asked whether it is worth for philosophers to think about what Immanuel Kant had to say on the topics of sex and marriage. More than thirty years later, it is evident that the answer is positive, at least given how much scholarship has been generated since, both by friends and foes of Kantian ethics.

In this article I go back to Kant's key texts — primarily his lectures on ethics and The Metaphysics of Morals — and try to reconstruct Kant's main arguments: first, the argument for why sexual activity outside of marriage is morally wrong, as a case of treating one's own and the other's body, and by extension, one's own and the other's humanity only as a means; second, the argument for why marriage, understood in a distinctive Kantian way, makes sexual activity permissible between the spouses. As regards the first argument, the question is why for Kant informal consent between unmarried partners would be insufficient to protect one's own and the other's humanity in sexual activities. As I show, the answer has to do with the limited or partial nature of such informal forms of consent. As regards the second argument, the question is how exactly the fact of being married allows avoiding treating the spouse and oneself merely as a means in sex, especially since, among other things, feelings of mutual love are no necessary part of the Kantian marriage. What's the magic of marriage? Kant puts emphasis on the totalizing commitment to each other but, crucially, to oneself as well, that one adopts when signing the marriage contract. As a result of marriage, each spouse changes into a new self at least as far as one's sexual relationship with the other is concerned.

In the final part of the article, I take up three, as it were, darker corners in Kant's ethics of sexuality. First, a detailed look at the texts shows that, despite Kant's insistence that procreation is not the point of marriage, he only allows for procreative sex between the spouses: any other sexual activity, even between spouses, still qualifies as treating humanity in oneself and the other merely as a means. Second, Kant's talk of spouses earning a right to reciprocal sexual possession and use raises the disturbing question of whether, and at what conditions, marital rape is morally wrong for

Kant. Third, Kant reserves a secondary but secure place in his ethics for the notion of procreation as the natural end of sexual desire, arguing that sexual activity which runs against this natural end compromises one's own humanity. On this ground, he vehemently condemns homosexuality. I discuss whether, as some Kant scholars hold, notwithstanding Kant's own views, Kantian marriage could be extended to homosexual couples. (Auth.)

Review

Reviews of J. G. Herder's book *Outline of a Philosophical History of Humanity* (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit) by Immanuel Kant

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von Joh. Gottfr. Herder. [Q]uem te deus esse iussit, et humana qua parte locatus es in re. Disce. Erster Teil. 318 S. Riga und Leipzig, bei Hartknoch. 1784.

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von Johann Gottfried Herder. Zweiter Teil. 344 S. Riga und Leipzig, bei Hartknoch. 8°. 1785.

AUTHORS

GILLES DELEUZE (1925–1995), French philosopher

JOHANN MENO HAAS (1752–1833), copper engraver, miniaturist, illustrator and painter of German origin

KARL FRIEDRICH HAGEMANN (1773–1806), German sculptor

GOTTLIEB BENJAMIN JÄSCHE (1762–1842), German philosopher

IMMANUEL KANT (1724–1804), German philosopher

JÜRI LIPPING PhD (1970), freelance philosopher

FRANCESCO ORSI PhD (1980), associate professor of theoretical ethics at the University of Tartu

EDUARD PARHOMENKO MA (1966), junior lecturer in history of philosophy at the Institute of Philosophy and Semiotics, University of Tartu; editor of *Studia Philosophica Estonica*

JOHANN THEODOR PUTTRICH (b. in the 2nd half of the 18th century), German artist

JOHANN GEORG SCHEFFNER (1736–1820), German poet, civil servant

WERNER STEGMAIER PhD (1946), German philosopher

PETER FREDERICK STRAWSON (1919–2006), English philosopher

EHREGOTT ANDREAS CHRISTOPH WASIANSKI (1755–1831), German theologian

JOHANN HEINRICH ZÖLLNER (1753–1804), German theologian

CONTENTS

What does it mean to orient oneself in thinking?. <i>Immanuel Kant</i>	580
Kant and the Spinozism controversy: In accompaniment to Immanuel Kant's article "What does it mean to orient oneself in thinking?" <i>Eduard Parhomenko</i>	594
Correspondence between Maria von Herbert and Immanuel Kant	597
Monkey: A little fable <i>Johann Heinrich Zöllner</i>	610
On the highest moral-physical good <i>Immanuel Kant</i>	613
The last years of Kant's life: An observation of his personality and domestic life based on everyday contacts <i>Ehregott A. C. Wasianski</i>	620
Poetry <i>Johann Georg Scheffner</i>	629
What does study mean? <i>Gottlieb Benjamin Jäsche</i>	635
On four poetic formulas that might summarise the Kantian philosophy <i>Gilles Deleuze</i>	646
What does it mean to orient oneself in thinking? <i>Werner Stegmaier</i>	658
Kant's new foundations of metaphysics <i>Peter Strawson</i>	678
Kant and the two principles of publicity <i>Jüri Lipping</i>	691
Sex and marriage in the kingdom of ends <i>Francesco Orsi</i>	718
Review: Reviews of J. G. Herder's book <i>Outline of a Philosophical History of Humanity</i> (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit) by Immanuel Kant	736
Abstracts	759

eurozine

www.eurozine.com

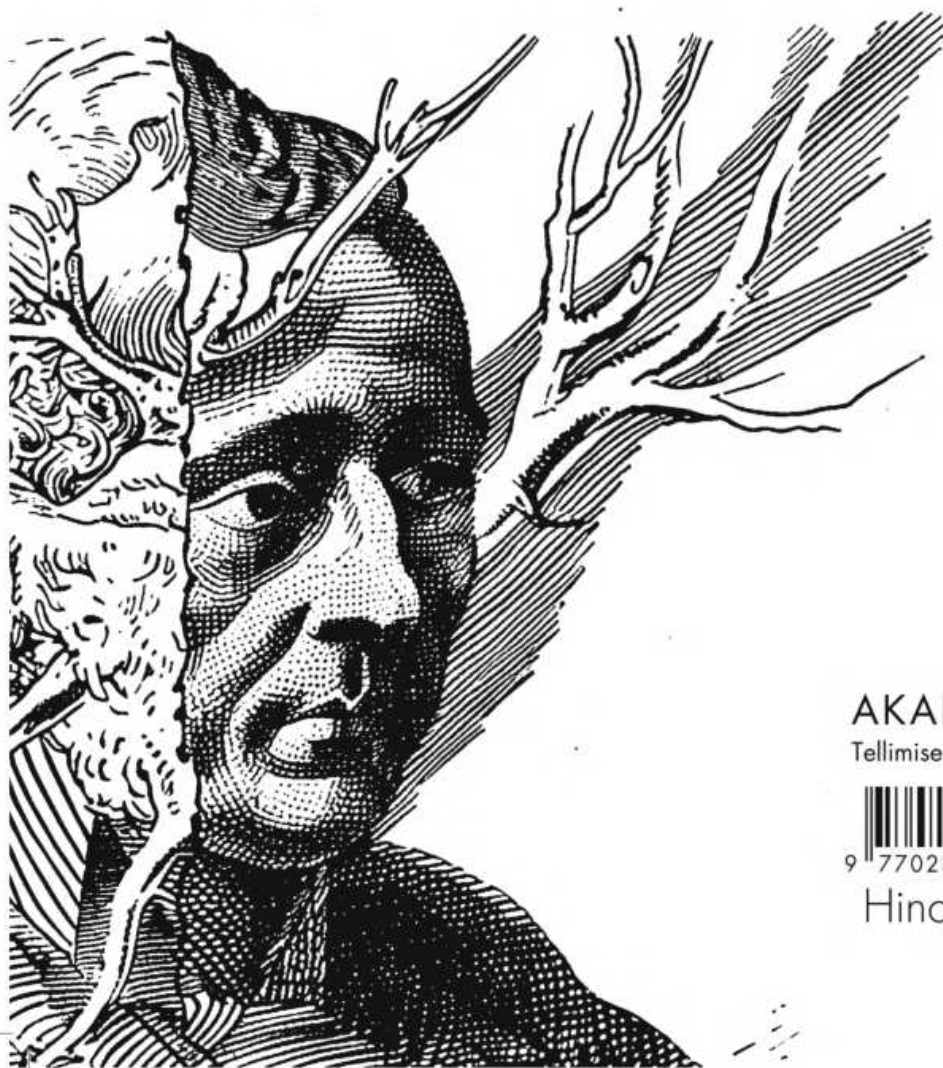
Praaekesemplaride puhul palume pöörduda:
AS Pakett, Laki 17, 12915 Tallinn, tel. 6563639

AKADEEMIA

Tellimise indeks 78163



Hind 5 eurot



AKADEEMIA

Tellimise indeks 78163



9 770235 777022

Hind 5 eurot

