

Kuidas ennastnäitav nähtavale tuua? Husserl ja Heidegger fenomenoloogia alustest

Juhan Hellerma, Karin Kustassoo

Teesid: Fenomenoloogilise filosoofia alguses seisavad selle suuna kaks keskset suurkuju, Edmund Husserl ja tema õpilane Martin Heidegger. Mõlemad mõtlejad näevad fenomenoloogias ennekõike filosoofilist meetodit – viisi läheneda, mis aga saab suunised oma aineselt, fenomenilt ehk sellelt, mis end ise näitab. Käesoleva artikli eesmärk on välja joonistada, kuidas need kaks mõtlejat mõtestavad fenomenoloogiat, küsides, mida kujutab nende käsitluses endast fenomen ja kuidas sellele ligipääsu saavutada. Oma käsitluses rõhutame kahe mõtleja jagatud fenomenoloogilist põhihoiakut, ent toome välja ka aspekte, milles nende käsitlused lahknevad.

Võtmesõnad: fenomenoloogia, fenomenoloogiline meetod, transsendentaalne subjektiivsus, fenomenoloogiline ontoloogia, Edmund Husserl, Martin Heidegger

DOI: <https://doi.org/10.7592/methis.v27i34.24687>

Sissejuhatus

Fenomenoloogia on 20. sajandi filosoofia üks mõjukamaid suundmusi, mille rajas Edmund Husserl (1859–1938). Temalt saadud filosoofilistest mõjutustest kasvas välja terve rida eriilmelisi mõtlejaid, kellest tuntuimaks on Husserli õpilane Martin Heidegger (1889–1976). Mõlemad autorid nägid fenomenoloogiat filosoofilise mõtlemise uue algusena, mida kehastas loosung „asjade eneste juurde“. See üleskutse tähistas fenomenoloogia püüdlust murda lahti abstraktsetest spekulatsioonidest ja iganenud klišeedest ning naasta eheda ja vahetu kogemuse juurde – nii, nagu see ennast ise näitab ja ise ilmneb. Fenomenoloogia kui lähenemisviisi murrangulisus ja radikaalsus pidigi seisnema selles, et see aitab luua traditsiooni ja harjumuse inertsisit vabanenud filosoofilise nägemise, mis lähtub üksnes ja ainult „asjast endast“, mitte aga mistahes varem omaks võetud teoriast ja eelarvamusest. Naasmine „asjade eneste juurde“ ei tähenda seega püüet sirutada inimkogemusest sõltumatu, n-ö objektiivse reaalsuse poole, vaid keskendumist subjekti kogemuse ja maailmas olemise viisidele, eeldades seejuures, et viimaseid iseloomustab teatud laadi püsivus ja üldkehtivus. Lisaks rõhutasid Husserl ja Heidegger, et uutlaadi fenomenoloogiline nägemine ei teostu niisama lihtsalt – selleks, et fenomenide väli ehk see, mis ennast ise näitab, tõepoolest nähtavale tuleks, on see vaja avada ja ligipääsetavaks teha. Fenomenoloogia ei selgita seega üksnes seda, mis fenomen ehk ennastnäitav täpsemalt on, vaid pakub välja ka meetodi, kuidas sellele ligi pääseda.

Käesoleva artikli eesmärk on avada, kuidas Husserl ja Heidegger mõtestasid fenomenoloogia kui filosoofilise lähenemisviisi kahte keskset küsimust: 1) mis tähenduses saab fenomene mõista ennastnäitava ehk iseilmnevana; 2) milles seisneb fenomenoloogiline meetod. Oma käsitluses rõhutame kahe mõtleja jagatud fenomenoloogilist põhihoiakut, kuid toome välja ka erisusi ja lahknevusi, mis algavad juba alusmõistetest. Kui Husserli fenomenoloogia keskmes on subjektiivsus ning eri kogemusviiside intentsionaalne analüüs, siis Heideggeri fenomenoloogia lähtub olemisküsimusest ja uurib inimlikule olemasolule ehk *Dasein'* ile iseloomulikke olemisviise.

Siinse käsitluse taustaks on oluline märkida, et Husserli ja Heideggeri võrdlemine on omaette mahukas uurimisteema, mille juures võib leida üpris vastandlikke käsitlusi. On kommentaatoreid, kes väidavad, et kahe mõtleja ühisosa on üpris ahtake, aga leidub ka neid, kes leiavad, et Heidegger ei pakkunud fenomenoloogiale sisuliselt midagi uut, see tähendab ei midagi sellist, mida Husserl juba poleks teinud.¹

Artikli esimeses osas käsitleme Husserli fenomenoloogia metoodilisi lähtekohti kartesiaanliku maksiimi „mõtlen, järelikult olen“ taustal ja sellest võrsuvana. Arutleme, kuidas Husserl radikaliseerib Descartesi'i ideed metoodilises kahtluses avastatud puhtast subjektiivsusest, tõlgendades seda kaemuspäraste evidentside avara uurimisväljana. Teises osas vaatleme, kuidas Heidegger võtab Husserlilt üle fenomenoloogilise põhihoiaku, kuid arendab seda oma originaalses raamistikus. Analüüsime kohalikus retseptsioonis vähem käsitletud teemat ehk kuidas Heidegger mõtestab fenomeni ja sellest lähtuvalt fenomenoloogilist meetodit. Mõtestame Heideggeri peateoses „Olemine ja aeg“ (1927) rakendatud fenomenoloogilist meetodit kolme metodoloogilise momendi kaudu, mida Heidegger on valdavalt tematiserinud „Olemisele ja ajale“ eelnevates ning märksa hiljem publitseeritud loengukursustes. Kuigi nende metoodiliste aspektide rolli on „Olemise ja aja“ kontekstis rahvusvahelises uurimistöös märgatud, ei ole seda meile teadaolevalt tehtud viisil, mis käsitleb kõiki kolme aspekti tervikuna, nagu on välja pakutud käesolevas töös.² Lõpetuseks puudutame Heideggeri retseptsiooni Eestis ja selles aset leidnud tõlkevaidlusi.

Subjektiivsus kui filosoofia mängulava

Edmund Husserl mõistab fenomenoloogiat range teadusena, mis peab vastama teadmise kõige kõrgemale standardile. See peab olema teadus absoluutsetest evidentsidest, mida ammutatakse kõigist mõeldavaist eelarvamustest vabanenud filosoofilisest kaemusest. Hoidudes kõikidest varem omandatud uskumustest ja teooria-

1 Hea ülevaate retseptsioonis leiduvatest käsitlustest annab näiteks Hanne Jacobs (2018, 651–652).

2 Varasemalt on kolmest metodoloogilisest momendist kirjutanud Kustassoo (2018), ent ta ei ole seda rakendanud „Olemise ja aja“ mõtestamiseks.

test, lubab fenomenoloog esile astuda üksnes sellel, mis mingil viisil tõendub iseen-
dast lähtuvalt ehk ilmneb ja näitab ennast ise. Seda põhimõtet nimetab Husserl
printsipiide printsiibiks.

Mitte ükski mõeldav teooria ei saa meid eksitada *Kõigi Printsipiide Printsibi juures: et iga algupäraselt andev kaemus on tunnetuse õigusallikas, et kõik, mis ennast meile „intuitsioonis“ algupäraselt (nii-öelda oma kehalises tegelikkuses) esitab, peab olema vastu võetud lihtsalt sellena, millena ta ennast annab, aga ka ainult nendes piirides, milles ta end annab.* (Husserl 1950, 52; tõlge pärineb Laasik 2013, 116)

Mõistagi ei ole kaugeltki selge, mis see fenomenide ehk iseilmneva sfäär ikkagi on, kuidas sellele ligi pääseda ja millist laadi teadmist see kehastab. Alates „Loogilistest uurimustest“ (ilmunud 1900/1901), mida loetakse fenomenoloogia läbimurdeteoseks, tegeles Husserl nende küsimustega läbi mitme aastakümne, arendades välja mitmesuguseid sissepääsuviise fenomenoloogilisse uurimishoiakusse ning põhjendades fenomenoloogia olulisust teisi distsipliine teoreetiliselt põhjendava alusteadusena. Üks võimalus, kuidas avada Husserli filosoofilise programmi lähtekohti, on vaadelda tema poleemikat uusaegse filosoofia suurkuju René Descartes' iga (1596–1650). Nii Husserl kui Descartes nägid filosoofia keskset ülesannet kõikidele teadustele tõsikindla vundamenti rajamises, reageerides ühtlasi oma ajastu intellektuaalsele õhustikule, mida läbistasid kahtlused ja skeptitsism üldkehtiva teadmise võimalikkuse osas (MacDonald 2000, 5–6). Husserli silmis annab Descartes filosoofiale murrangulise tõuke, niivõrd kui see otsib teadmise viimseid põhjendusi ja aluseid subjektiivsusest (Husserl 1976, 83). Iseäranis oluliseks peab ta Descartes'i 1641. aastal ilmunud teost „Meditatsioonid esimesest filosoofiast“, mille kahes esimeses meditatsioonis jõuab Descartes oma kuulsusrikka teesini mõtleva mina kaheldamatust eksistentsist.³ Niivõrd kui Descartes avastab subjektiivsuse kui tõsikindla olemispinna, toimub meditatsioonides märgiline lähenemine fenomenide ehk iseilmneva sfäärile. Kuid tegemist on just nimelt lähenemisega – päris kohale Descartes fenomenoloogia vaatevinklist ei jõua. Husserli suhe oma eelkäijaga ongi rõhutatult kahemõtteline: ühelt poolt nimetab ta fenomenoloogiat 20. sajandi kartesianismiks ja tunnustab Descartes'i fenomenoloogia „päristise esiisana“, teiselt poolt võrdleb Husserl Descartes'i Kolumbusega, kes on küll avastanud uue kontinendi, kuid ei tunne seda sellisena ära (Husserl 1993, 1389; Husserl 1956, 63–64).

Vaatleme järgnevalt Descartes'i meditatsioonide keskseid argumente, et selgitada, mis tähenduses saab rääkida subjektiivsusest kui millestki iseilmnevast. Puudutades

3 Sõnasõnaline formuleering „ma mõtlen, järelikult ma olen olemas“ pärineb 1637. aastal ilmunud teosest „Arutlus meetodist“, vt Descartes 2016, 38.

Husserli kriitikat Descartes' i suunas, markeerime, mil viisil problematiseerib fenomenoloogia subjekti ja objekti eristuse, ning selgitame, kuidas erineb fenomenoloogiline meetod Descartes' i kahtlemise meetodist. Mäletatavasti rakendab Descartes viimast selleks, et leida teadmisele tõsikindel alus. See aga eeldab kõikide seniste teadmiste, arvamuste ja uskumuste radikaalset küsimuse alla seadmist. Kahtluse ala laieneb ka meelelis-kehalise maailma olemasolule, mis, olgugi et igapäevaselt tuttav ja ilmne, võib osutada unenäoks või illusiooniks, mille on üles seadnud meid eksitada tahtev kuri deemon. Descartes kirjutab:

Oletangi nüüd, et mitte kõige kõrgem Jumal, tõe allikas, vaid mingi pahatahtlik jõud (samavõrd ülimalt võimas kui osav) on kogu oma pingutuse rakendanud selleks, et mind petta: et ma arvaksin, et taevas, õhk, maa, värvid, kujud, hääled ja kõik väline ei ole midagi muud kui unenägede jaburused, mille eesmärk on minu kergeusklikkust püüda. (Descartes 2014, 48)

Selle mõtteeksperimenti eesmärk on niisiis leida miski, milles ei ole võimalik kahelda mitte ühegi, isegi äärmusse viidud skeptilise argumendi najal. See miski, mille olemasolus ei ole võimalik kahelda, peab seega mingil viisil iseeneses ilmne ja evidentne olema. Küsimus ongi, kas üldse jääb midagi järele, kui mitte ainult kõik teadused, vaid ka kogu meeleline maailm, sealhulgas filosoferija enda füüsiline eksistents on oma harjumuspärase kehtivuse kaotanud. Siin nihkubki tähelepanu otsustavalt subjektile. Descartes argumenteerib, et isegi siis, kui ei eksisteeri midagi sellest, mida arvame tajuvat ja tahtvat, ei saa ometi väita, et poleks olemas subjektiivseid kogemusi endid, nagu näiteks soovimine, tahtmine ja tajumine. Ei ole võimalik väärata fakti, et on olemas subjekt, kes maailma mingil viisil kogeb, kelle jaoks see mingil viisil ilmneb. Kahtluskatse jõuabki otsitud usaldusväärse toetuspunktini siis, kui ta avastab tingimuse, mis kogu kahtlemise võimalikuks teeb: ilmnemine ise. Võib kahelda, kas see, mis ennast kogemuses näitab, on olemas või mitte, aga ei saa kahelda selles, et see ennast näitab, et miski ilmneb. Seda äratundmist kirjeldab Descartes järgnevalt:

[. . .] sest kui ka mitte ükski kujutletud asi pole tõeline, nagu eeldanud olen, siis ometi eksisteerib tõeliselt kujutlusvõime ise, ja moodustab osa mu mõtlemisest. Lõpuks olen samuti mina see, kes aistib ehk kes täheldab kehalisi asju justkui meelte kaudu. Ma näen ju ikka ja jälle valgust, kuulen müra, tunnen soojust. Need pole ehtsad, sest ma magan. Aga ma näin täiesti kindlalt nägevat, kuulvat, sooja tundvat. See ei saa olla ebaehtne [. . .]. (Descartes 2014, 53–54)

Niisiis harjumuslik usk sellesse, et välismaailm eksisteerib, osutus eelarvamuseks, niivõrd kui eelarvamuse kriteeriumiks on asjaolu, et selles on võimalik kahelda. Descar-

tes täpsustab, et tähelepanu liikumine maailmalt subjektiivsusele ei tähenda siiski, et maailmast ja selle eriilmelistest objektidest ei saaks enam ühelgi viisil rääkida.

Tõesti aga ma pidasin enne paljutki täiesti kindlaks ja ilmseks, mille ma pärast siiski leidsin olevat kaheldava. Mis need asjad olid? Nimelt maa, taevas, tähed ja kõik selline, mida haarasin meeltega. Mis ma aga nende kohta selgelt tajusin? Nimelt seda, et mu vaimus ilmnesid nende asjade ideed või mõtted. Aga ka nüüd ma ei eita, et need ideed on minus. Kuid oli veel midagi, mida kinnitasin ja mida uskumise harjumusest arvasin end selgelt tajuvat, aga siiski ei tajunud: nimelt et minust väljaspool on mingid asjad, mis loovad neid minu ideid ja millele need on täiesti sarnased. (Descartes 2014, 60)

Radikaalse kahtlemise käigus toimub seega oluline modifikatsioon: kui enne oli endastmõistetav ja loomulik, et eksisteerib kogemusest eraldiseisev maailm, siis nüüd selgub, et range tõsikindlusega saab väita üksnes subjektiivse kogemuse olemasolu, milles aga maailm ikkagi mingil viisil *a n t u d* on – nimelt idee või mõttena maailmast. Nõnda kerkib subjektiivsus esile mingit laadi iseseisva tunnetussfäärina, mille olemasolu ei sõltu sellest, kas maailm objektiivselt eksisteerib või mitte. Seejuures ei kehtestata subjektiivsust metafüüsilise spekulatsiooni või loogilis-koherentse järeldamistehtena, vaid see tõepoolest näitab ennast *i s e*, selle olemasolu *i l m n e b* paratamatu ja ümberlukkamatuna.

Iseilmneva piiritlemine: Husserl vs Descartes

Fenomenoloogia vaatekohalt seisneb nüüd otsustava tähtsusega küsimus selles, mida see „kartesiaanlik puhta subjektiivsuse esiletõstmine“ meile päriselt võimaldab ja kuidas sellele läheneda (Husserl 1956, 68). Husserli jaoks toimub siin tõeline filosoofiline köielkõnd: avastatu uudsus on koheselt ohustatud harjumuste ja eelarvamuste inertsi ning väiksemgi järeleandmine hakkab seda moonutama. Just viimane juhtub Husserli tõlgenduses Descartes'iga. Olles jõudnud millegi uue ja ennenägematu lähedusse, ei suuda ta justkui selle juures piisava eheduse ja järjekindlusega püsida. Nii juhtubki, et sama lähte juurest hargnevad kaks üpris eriilmelist, kui mitte öelda vastasuunalist teed: Husserli fenomenoloogia paatos, nagu ülal tsiteeritud printsiipide printsiip sedastas, on püsida ennastnäitava ja iseilmneva juures ja piires; Descartes seevastu rakendab subjekti tõsikindluse teesi ühe hoopis teistsuguse paradigma teenistusse.

Konkreetsemalt heidab Husserl Descartes'ile ette, et hoolimata eelarvamustevaba hoiaku deklareerimisest teadis Descartes justkui juba ette, millise tulemuse tema meditatsioon pidi saavutama. Niivõrd kui Descartes lähtus aksiomaatilise-deduktiivsest arutlemismudelist, nägi ta subjektiivsuse evidentsuses aksioomi, millest esmalt tuleb tuda heasoovliku ja kõikvõimsa jumala eksistents ning selle kaudu omakorda eelnevalt

kahtluse alla seatud objektiivse maailma olemasolu (Husserl 1963, 48–49). Teisisõnu, Descartes leidis subjekti tõsikindluses toetuspunkti, „maailma väikese lõpptüki“, mille abil järeledata ka meelelis-materiaalse maailma olemasolu, mis, nagu ülal nägime, vahetus kaemuses tõsikindlana ei tõendunud (Husserl 1993, 1396). Descartes'i kandev eesmärk ei olnud seega subjektiivsuse kui omalaadse tunnetussfääri iseendana tundmaõppimine, vaid naturalistliku ehk loodusteadusliku käsitlusviisi tõsikindlalt aluselt põhjendamine ja legitimeerimine (vt Kern 1964, 309–311).

Kui Descartes kasutas subjekti tõsikindlust justkui hüppelauana, et teha väiteid selle kohta, mis asub subjektist ja puhaste evidentside sfäärist väljaspool, siis fenomenoloog peab lähtuma üksnes evidentsiaalsest ehk iseilmnevast ning, nagu Husserl rõhutab, „ei too niisiis ütlusse midagi, mida me ise ei näe“ (Husserl 1993, 1396). Siit saabki edasi küsida, mida ennastnäitav subjektiivsus näha võimaldab, kuidas iseilmneva ehk fenomenide sfääri täpsemalt kirjeldada. Husserli jaoks on fenomenoloogilise kirjeldustöö kandvaks lähtekohaks intentsionaalsus ehk kogemuse suunatus objektidele: nägemise juurde kuulub nähtav, kujutluse juurde kujutletav, jne. Siin avaneb subjektiivsete aktide ja nendes haaratud objektide avar uurimisväli, niivõrd kui eri aktitüüpide juurde kuuluvad neile olemuslikud antuseviisid. Näiteks toob Husserl välja, et meeletajus haaratud materiaalse asja juurde kuulub antud-olemine varjundites: materiaalsel asjal ei ole võimalik näha kõikidest külgedest korraga, see ilmneb meile alati mingi nurga alati. Fenomenoloogilisest kirjeldusest selgub, et antud ei ole siiski üksnes asjade parasjagu esilolev külge, vaid mingil viisil ka asjatervik, mis tähendab, et me näeme justkui rohkem, kui kogemuses vahetult ilmneb.

Ülal nägime, et ka Descartes märkas, et pärast maailma kahtluse alla seadmist on objektide sfäär subjektiivsuses endiselt mingil viisil alles. Husserli jaoks Descartes siiski üksnes riivab subjektiivsuse ja selles haaratud objektide problemaatikat, suutmata selles näha iseseisvat uurimisperspektiivi ning veel vähem sellest võrsvat transtsendentaalse fenomenoloogia programmi. Descartes takerdub Husserli silmis realismiprobleemi, mis seab vastamisi subjektiivsed ettekujutused ja nendest eraldi seisva objektiivse välismaailma (Husserl 1956, 334). Subjekti ja objekti, kogemuse ja sellest sõltumatu reaalse maailma eristusel põhinev tunnetusteoreetiline lähtekoht küsib selle järele, kuidas subjektiivsed ettekujutused suudavad välismaailma tabada. Husserli jaoks tähendab see probleemi vääriti seadmist. Tema jaoks ei seisne mõistatus selles, kuidas subjektiivne peegeldab objektiivset, vaid selles, et just sellisena – iseendas eksisteerivana – on maailm meile juba alati kogemuspäraselt antud. Transtsendentaalne fenomenoloogia, mida võib eristada Husserli varasemast ehk deskriptiivsest fenomenoloogiast, küsibki selle järele, kuidas kogemus maailmast subjektiivsuses ilmnevana võimalikuks saab (Zahavi 2003, 43). Küsimisväärne ei ole seega mitte

see, kas ilmnemisele midagi kuskil väljaspool vastab, vaid see, kuidas ilmnemises eneses maailma mõte ja kehtivus konstitueerub.

Niivõrd kui Husserli fenomenoloogia uuritavaks on puhas transtsendentaalne subjektiivsus, saab nüüd markeerida, kuidas fenomenoloogiline meetod ehk fenomenoloogiline *epoché* seda uurimisvälja avab ja ligipääsetavaks teeb. Kartesiaanlik kahtluskatse näitas, et subjektiivsuse nähtavale toomine eeldab harjumuspärase maailmausu neutraliseerimist ehk väljalülitamist. Just selle motiiviga haakub fenomenoloogiline *epoché*, aga erinevalt kartesiaanlikust kahtlemisest ei neutraliseeri see maailmausku ajutiselt – kuniks leiduvad argumendid, mille najal see uuesti kehtestada –, vaid püsivalt ja järjekindlalt. *Epoché* eesmärk ei ole langetada mistahes otsust maailma eksistentsi kohta, ei eitada ega jaatada, vaid kehtestada omalaadne hoidumishoiak, mis välistab igasuguse huvi subjektist sõltumatu olemasolu kohta.

Mis aga fenomenoloogi huvitab, nagu ülal märgitud, on see, kuidas meie harjumuspärane olemisusk, mida Husserl nimetab ka loomuliku hoiaku üldteesiks, subjektiivsuses moodustub ja võimalikuks saab. Just seetõttu, et meie kogemust juba alati eksisteerivast ja tähenduslikust maailmast uurida ja mõista, tuleb muidu anonüümselt lahtirulluvast kogemusvoost mingil kujul välja astuda.

Teesist, mille me oleme täide viinud, me ei loobu, me ei muuda midagi oma veendumuses, mis iseendas jääb selliseks, nagu ta on, kuni me ei vii sisse uusi otsustusmotive: ning just seda me ei tee. Aga siiski leiab aset üks muudatus – sellal kui ta jääb selleks, mis ta on, asetame meie ta otsekui „aktsioonist välja“, me „lülitame ta välja“, „võtame ta sulgudesse“. Ta on endiselt olemas, nagu on sulgudesse võetu sulgudes, nagu väljalülitatu väljaspool vooluringi. Me saame ütelda: tees on elamus, aga me ei „kasuta seda“. (Husserl 2014, 2186–2187).

Meetod, mille Husserl formuleeris esmakordselt 1905. aastal ja tutvustas avalikult 1907. aastal peetud loengukursusel, võib ometi segadust tekitada: ühelt poolt loobutakse igasugusest küsimisest kogemusest sõltumatu maailma kohta, teiselt poolt ei eita fenomenoloogia, et maailm *il m n e b* just sellisena – eksisteeriva tegelikkusena. Husserli vaates ei ole need kaks perspektiivi vastuolus, vaid moodustavad ühe mündi kaks külge: küsimused selle kohta, kas maailm iseendana on olemas, jäetakse kõrvale üksnes selleks, et saaksime olemasolust mõelda fenomenoloogiliselt – see tähendab niivõrd, kuivõrd see teostub ja paiskub esile subjektiivsete kogemusaktide lakkamatus voos. Niivõrd kui maailma olemasolu juhatakse tagasi subjektiivsusele, võib rääkida fenomenoloogilist *epoché*'d täiendavast meetodilisest sammust ehk transtsendentaalsest reduktsioonist.

Heideggeri fenomenoloogia: varjul viibiv olemine

Oma fenomenoloogilise teekonna alguses on Heideggeri jaoks oluline Husserlilt saadud orientiir, et maailma olemasolu ei tule tõestada, vaid mõista. Heideggeri puhul väljendub see äratundmine püüdluses mõista inimeksistentsi kui konkreetset maailmasolu, mida ei saa taandada subjektiivsete kogemuste intentsionaalsetele struktuuridele. Kuna Heidegger mõtestab ümber, mis on üldse fenomen, tuleb revideerida ka meetodit. Inimliku maailmasolu ehk *Dasein*'i üksikasjalik eritlemine eeldab seega mõnevõrra teistsugust metodoloogilist tööriistakasti, mida Heidegger Husserlilt tükides arendama hakkab.

Oma originaalse lähenemise väljatöötamisel tugineb Heidegger ülal mainitud Husserli sõnastatud printsiipide printsiibile, mis nõuab, et fenomenoloogia uuriks elavat elu ennast, nii nagu see ennast ise näitab. Nagu Heidegger Husserli assistendina 1919. aastal Freiburgi ülikoolis peetud loengukursusel rõhutab, peab fenomenoloogiline meetod sellest lähtuvalt võrsuma elava kogemuse sügavusest, mitte lähenema sellele väljastpoolt:

Meie probleemi jaoks tuleneb fenomenoloogilisest põhihoiakust otsustav suunis: mitte konstrueerida meetodit väljastpoolt ja ülevalt, [mitte] mõelda dialektiliste kaalutluste kaudu välja uut teoreetilist teed. Kuna fenomenoloogia üksi saab ennast ja ainult iseenda kaudu tõestada, on iga seisukohavõtt patt omaseima [*eigensten*] vaimu vastu. Ja surmapatt oleks arvamus, et see ise on vaatepunkt. (GA 56/57, 110)

Husserlilt saadud „otsustava suunise“ kohaselt peab niisiis fenomenoloogia eemalduma teoreetilisest lähenemisviisist. Fenomenoloogiline meetod peab selles mõttes olema enesekohane, juhindudes üksnes fenomenist ehk ennastnäitavast. Seejuures on oluline, et erinevalt Husserlist ei usu Heidegger, et fenomenoloog suudab ennast elavast elust täielikult välja tõsta, nii nagu seda pidi võimaldama fenomenoloogiline *epoché*. Selle asemel, et eluvoogu justkui kõrvaltseisjana kirjeldada, nõuab Heidegger, et fenomenoloogiline lähenemine põhineks „absoluutsel sümpaatial elu enese vastu“ (*Lebenssympathie*) (GA 56/57, 109–110). See tähendab, et fenomenoloog peab sukelduma isiklikku elatud ellu selle situatsioonilises täideviiduses ja ometi saama sellest filosoofiliselt kõnelda. Niisiis saab küsimuseks, kuidas me maailmas olevatena, absoluutses sümpaatial eluga selle ligipääsu saavutame.

Rääkides Heideggeri fenomenoloogiast, on rangelt võttes kõne all tema varane mõtlemine. Heideggeri fenomenoloogiline filosoofia jääb ajavahemikku 1917–1929/30 (vt nt Großheim 2021, 574). Nagu Husserl enne teda ja temaga paralleelselt, võtab Heidegger meetodi probleemi oma nn fenomenoloogiliste aastate ehk varase perioodi

jooksul üha uuesti üles.⁴ Probleem ei kao, vaid saab üha taas-mõeldud ja -sõnastatud. Pisut utreerides võiks kogu Heideggeri varast perioodi iseloomustada tema 1919. aasta loengukursusel lausutu kaudu: „Sellepärast on kogu see loengukursus päriselt ainult ümber meetodi-küsimuse liikunud“ (GA 56/57, 110).

Küsides järgnevalt, mida kujutab endast Heideggeri fenomenoloogia, toetume tema enda poolt „Olemises ja ajas“ väljatoodud määratlusele, mille kohaselt filosoofia on fenomenoloogiline ontoloogia (SZ, 38). Heideggeri jaoks kuuluvad fenomenoloogia ja ontoloogia otsustavalt kokku (vt ka SZ, 35, 37; GA 61, 60; GA 62, 364; GA 63, 2; GA 20, 98, 200; GA 24, 27). Selles määratluses osutab *ontoloogia* filosoofia teemale ja *fenomenoloogia* sellele meetodile. Sellest lähtuvalt mõtestame Heideggeri fenomenoloogia eripära lahti kahe sammu kaudu – esmalt küsides fenomenoloogia teema järele ja seejärel visandades fenomenoloogia kui meetodi.

Nagu ülaltoodud tsitaadist nähtub, tõstab Heidegger fenomeni fenomenoloogias esmaseks. Fenomen peab määratlema meetodi ja mitte vastupidi, nagu ta „Fenomenoloogia põhiprobleemides“ Husserli intentsionaalsuse väärtõlgenduste üle arutledes selgelt ütleb (GA 24, 87). Fenomeni esmasuse ja sellega fenomeni kui sellise mõistmise olulisus fenomenoloogia määratlemisel tuleb selgelt esile „Olemises ja ajas“. Ühtlasi osutab ta selles, et tema arusaam loosungist „asjade eneste juurde“ ning seega fenomenist kui sellisest on erinev Husserli omast. Konkreetsemalt aitab kahe mõtleja erinevust fenomenoloogia juhtlause mõistmisel⁵ selgitada Heideggeri eristus formaalse ja fenomenoloogilise fenomeni mõiste vahel.

Viidates tagasi Husserlile, kirjeldab Heidegger fenomenoloogiat lähenemisena, mille eesmärk on „seda, mis ennast näitab, nii nagu see end iseenesest näitab, iseendalt näha lasta“ (SZ, 34). Selline fenomeni definitsioon kirjutab ette, et oma objekti tuleb käsitleda otse ja temast enesest lähtuvalt. Heideggeri jaoks on nüüd oluline, et selline määratlus jätab eristamata, millisest olevast on jutt. Teisisõnu jääb määratlemata, missuguseid olevaid mõistetakse „fenomenidena“, samuti jääb lahtiseks, kas see, mis end näitab, on olev või oleva omadus (samas, 31, 34–35).

Säherdune formaalselt mõistetud fenomen vajab Heideggeri sõnutsi de-formaliseerimist, mis on ühtlasi punkt, kus ta oma lähenemise Husserli omast eristab. De-formaliseeritud fenomeni nimetab Heidegger fenomenoloogiliseks fenomeni mõisteks. Fenomeni de-formaliseerimine tähendab ennekõike selle temaatilist määratlemist (samas, 31, 35). Võib väita, et see, kuidas Heidegger seda käiku mõtestab, on üheks võtmeteguriks tema fenomenoloogilise käsitluse mõistmisel.

4 Heideggeri meetodikäsitlusest tema n-ö fenomenoloogiaeelses mõtlemises vt nt Matjus 2020.

5 Heideggeri fenomenoloogia loosungi ümbermõtestamisest seoses Husserliga vt lisaks nt Keiling 2021, 477–478.

Fenomenoloogiliselt mõistetud fenomeni keskmes on kaks asjaolu. Esmalt, nagu öeldud, filosoofia on fenomenoloogiline ontoloogia, ehk see, mida fenomenoloogia peab meil näha laskma (mis peab end temaatiliselt näitama), on olemine. See tähendab, et Heideggeri fenomenoloogia teemaks ei ole ükskõik missugune olev, vaid hoopis olevate olemine ja seda mõistetuna ontoloogiliselt diferentsilt.⁶ Olemine on see, mis nõuab fenomeniks saamist ja mille fenomenoloogia on võtnud enda temaatiliseks objektiks (samas, 35). Täpsemalt, fenomenoloogilise fenomeni mõiste juures peetakse silmas, et „see, mis ennast näitab, on olevate olemine, selle tähendus, modifikatsioonid ja derivaadid“ (samas).

Eelneva seotult saab fenomeni teiseks oluliseks momendiks asjaolu, et olemine võib olla antud mitmeti, ja see, et enamasti ja ennekõike on olemine kinni kaetud ehk varjatuses (*Verdecktheit*). See tähendab, et olemine – see, mida fenomenoloogia peab laskma näha – on miski, mis enamasti ennast niisama näha ei lase – miski, mis on peidus või mis näitab end maskeeritult, millegi muuna kui sellena, mis ta on (samas, 35, 37). „Olemises ja ajas“ (samas, 28–31, 36) osutab Heidegger varjatuse eri viisidele. Nii võib fenomen olla varjatud kui mitte-veel-avastatu või kunagi küll avastatud, ent hilisemalt taas kinni kaetud (*verschüttet*). Samuti võib varjatuse esineda viisil, et see, mida kohatakse, viitab millelegi, mis ta ise ei ole, nagu näiteks sümptom osutab haigusele (seda viisi nimetab Heidegger nähtuvuseks (*Erscheinung*)). Kõige sagedasemaks ja (sellest läbimurdmise mõttes) raskemaks varjatuse viisiks peab Heidegger paistvust (*Scheinen*) ehk eelnimetatud enese näitamist millenagi, mis too iseenesest ei ole. Nii näiteks võib teatava valguse käes õhetavana näiv pale tekitada eksliku ettekujutuse, et tegemist on palavikule viitava sümptomiga, kuigi nii ei ole. Seejuures on oluline, et varjatuse viisid, sh ka paistvus, tuginevad ühel või teisel moel fenomenile. See tähendab, et kõik varjatuse viisid eeldavad midagi, mis end näitab.

Asjaolust, et fenomenoloogia teema on olemine, tõuseb „Olemises ja ajas“ fenomenoloogilise filosoofia keskmesse *Dasein*'i⁷ fundamentaalanalüüs. Heideggeri sõnul on olemine alati oleva olemine, mistõttu tuleb olemise esiletoomiseks pöörduda spetsiifilise oleva poole. Täpsemalt tuleb pöörduda *Dasein*'i poole – oleva poole, kellel on

6 Ontoloogiline diferents on Heideggeri fundamentaalontoloogia keskne printsiip. See osutab otsustavale erinevusele olemise (*Sein*) ja olevate (*Seiendes*) vahel, asjaolule, et olemine ei ole mõni olev. Esmakordselt ja põhjalikumalt käsitleb Heidegger ontoloogilist diferentsi 1927. aasta suvesemestril peetud loengukursuses „Fenomenoloogia põhiprobleemid“ („Die Grundprobleme der Phänomenologie“, GA 24). Selles loengukursuses lausub Heidegger: „[Ontoloogiline diferents] puudutab erinevust olevate ja olemise vahel. Ontoloogiline diferents ütleb: olevaid iseloomustab tõepoolest teatud olemise konstitutsioon [*Seinsverfassung*]. See olemine ise ei ole midagi olevat. Seejuures jääb pimedusse, mis ühe oleva olemisse kuulub“ (GA 24, 109).

7 *Dasein* on Heideggeri termin, mis viitab inimese olemasolule, ent mida ei saa inimeseks olemise tähendusele taandada. „Olemises ja ajas“ tähistab *Dasein* ühtlasi avatust, millelt olemismõistmine saab võimalikuks (vt ka Parhomenko 2009, 233–242). Terminini tõlkimisest eesti keelde vt tõlkija Ülo Matjuse allmärkus 6 (Heidegger 1994b, 1921).

teiste olevate ees teatav esmasus, kuivõrd tema olemismõistmine kuulub tema olemisse (samas, 7, 12, 37). Nii kujutab „Olemine ja aeg“ endast ennekõike *Dasein*'i olemisstruktuuride analüüsi.⁸ *Dasein*, selle olemisülesehitus, on fenomenoloogia lähtepunkt ja siht (samas, 37). See on see, millest fenomenoloogiline filosoofia peab lähtuma ja mida too saab ja peab esile tooma, otsides ja samas rajades nii teed mõistmis-võimalikkuseks absoluutses sümpaatias eluga. Seejuures rõhutab Heidegger korduvalt, et fenomenoloogia on teatav meetod (vt nt GA 20, 117–118; GA 24, 27; SZ, 27). „Olemises ja ajas“ fenomenoloogilist lähenemiskiisi ehk meetodit määratledes lausub Heidegger: „Fenomenoloogiline“ tähendab kõike, mis kuulub esituse ja eksplikatsiooni kiisi juurde ning mis moodustab käesolevas uuringus nõutava mõistelisuse“ (SZ, 37).

Varjuloleva esiletoomine: fenomenoloogilise meetodi kolm aspekti

Niisiis on küsimus selles, mis on see fenomenoloogia kui vahend: kuidas fenomenoloogia kui meetodi kaudu *Dasein*'i olemisstruktuurid esile tuuakse, pidades silmas fenomenide kalduvust ennast varjata. Nagu Heidegger rõhutab, tuleb meetodi rakedamisel ennekõike säilitada enesekriitika:

Olemise ja olemisstruktuuride kohtamiskiisi fenomenidena tuleb kõigepealt fenomenoloogia objektidest esile võita. Seetõttu nõuavad analüüsi lähtepunkt [*Ausgang*], samuti juurde pääs [*Zugang*] fenomenile ja läbi pääs [*Durchgang*] valitsevatest varjamistest oma metoodilist kindlustatust. Nähtuste „originaalse“ ja „intuitiivse“ haaramise ja eksplitseerimise idee on vastupidine juhusliku, „vahetu“ ja mõtlematu „kaemuse“ [*Shauens*] naiivsusele. (SZ, 36–37)

Kuigi ka „Olemises ja ajas“ leiame fenomenoloogia kui meetodi kohta eksplitsiitseid juhiseid, väidame, et selles teoses Heidegger ennekõike rakendab juba varasemalt väljatöötatud „Olemine ja aeg“ kui olemisküsimuse ettevalmistus *Dasein*'i olemisülesehituse esiletoomise kaudu pigem tahab juba öelda olemist sellele kohasel kiisil. Sellele, kuidas olemist fenomenoloogiliselt esile tuua, osutatakse korduvalt, ent üldjuhul ei tematiseerita seda eraldi. Nii kuuleme läbivalt, et midagi destrueeritakse,⁹ millelegi on osutatud formaalselt (vt nt SZ, 114, 132, 231, 329), või midagi eksplitseeritakse (vt nt SZ, 21, 27, 196). Tegemist on fenomenoloogilise meetodi momentidega, mis saavad põhjalikuma seletuse „Olemisele ja ajale“ eelnevates tekstides.¹⁰ Küsides, mida

8 Et saada ülevaadet Heideggeri „Olemises ja ajas“ esitatud *Dasein*'i olemisülesehitusest, suunaksime eestikeelse lugeja Eduard Parhomenko Heideggeri filosoofiat käsitleva artikli juurde (vt Parhomenko 2009).

9 Destruktsiooni käsitleb Heidegger eksplitsiitselt ka „Olemises ja ajas“, vt SZ, §6. Mõiste ise tuleb Heideggeri terminoloogiasse aga juba märksa varem.

10 Peame siinkohal silmas ennekõike Heideggeri esimese Freiburgi perioodi ja Marburgi perioodi loengukursuseid, mis on Heideggeri kogutud teostes („Gesamtausgabe“) avaldatud väljaannetena vastavalt GA 56/57 kuni GA 63 ja GA 17 kuni GA 26.

kujutab endast fenomenoloogiline meetod, mille abil oleva olemist näha lastakse, näitame järgnevalt, kuidas need momendid võiksid saavutada sobiva (või filosoofiale enesekohase) lähtepunkti, juurde- ja läbipääsu. Seejuures märkame, kuidas meetod peab esimese asjana arvesse võtma oma temaatilist objekti ja selle võimaliku varjatuse asjaolu. Vaadelgem Heideggeri fenomenoloogilise meetodi juurde kuuluvaid momente lähemalt.

Heideggeri loenguid ja kirjutisi läbib ühine joon, mis ulatub kaugemale tema fenomenoloogilisest perioodist. Nimelt alustatakse probleemi lahkamist selle ajaloolise tausta ja olemasoleva seisundi analüüsiga. Olgu selleks siis ontoloogia ajalugu „Olemises ja ajas“ või kaasaegse füüsika aja-käsitlus „Aja mõistes“ (eesti keelde tõlkinud Eduard Parhomenko, vt Heidegger 2003), tehnika määratlemine essees „Küsimus tehnika järele“ (eesti keelde tõlkinud Ülo Matjus, vt Heidegger 1989), küsimine kunsti päritolu järele ettekandes „Kunsti päritolu ja mõtlemise piiritelmu“ (eesti keelde tõlkinud Tõnu Luik, vt Heidegger 1994a) või mistahes muu probleemikäsitlus. Säherdused sissejuhatused ei ole lisatud moe pärast, täitmaks akadeemilisele kirjatükile ettekirjutatud nõuet tutvustada asjade seisu, ega ka mitte sissevaateks olemasoleva probleemistikku eesmärgiga pakkuda sellele mõnevõrra erinevast maailmavaatelisest punktist lisandusi (oleks ju surmapatt arvata, et fenomenoloogia ise on vaatepunkt (GA 56/57, 110)).¹¹ Tegemist on konkreetse metodoloogilise sammuga, mõistmaks olemasolevaid hoiakuid, et leida neist siis väljapääs ja võimaldada sellega esmane juurdepääs probleemile – tegu on fenomenoloogilise destruktsiooniga.¹²

Nagu eelnevalt öeldud, esmalt ja ennekõike fenomen ei näita ennast, vaid on varjatud, mistõttu fenomenoloogia kui vahend fenomeni haaramiseks peab seda varjatust alati arvesse võtma, peab sellest johtuma. Fenomenoloogiline destruktsioon on metodoloogiline vahend toomaks seda varjatust esile ning andmaks suuniseid varjatusest väljumiseks. See nõuab pöördumist olemasolevate käsitluste poole ja seda mitte vastandamiseks, vaid neis sisalduvate kalduvuste ja eelhoiakute väljatoomiseks:

Samuti ei ole destruktsioonil negatiivset tähendust, mis ontoloogilise traditsiooni maha raputaks. Vastupidi, ta peaks selle märgistama oma positiivsetes võimalustes ja see tähendab alati oma piirid es, mis on faktiliselt antud kunatistes [*jeweiligen*] küsimusepüstituses ja selles, kuidas võimalik uurimisvaldkond on etteantult piiritletud. (SZ, 22)

11 Heideggeri varaseid tekste läbib filosoofiale kui teadusele ja kui maailmavaatele vastandumise teema (vt nt GA 56/57, §1; GA 58, §9; GA 59, §2; GA 60, 10; GA 61, §2.A.a; GA 62, 362; GA 63, 63; GA 20 §4; GA 24, §2–3).

12 Heideggeri fenomenoloogilise destruktsiooni kohta vaata lähemalt Kustassoo 2020.

Destruueerimise kaudu osutatakse sellele, mis on ja kuidas on olnud: avatakse olemasolevaid lähenemisi ja mõtestatakse käibelolevat kui *Dasein*'i olemasolu selle kalduvusis. See on vältimatult tarvilik metodoloogiline moment, et fenomenist endast lähtuvalt positiivse käsitluseni jõuda. Seega on Heideggeri lähenemise järgi filosoofiaga tegeledes paratamatult tarvilik pöörduda filosoofia ajaloo poole. Teisiti toimimine tähendaks filosoofia seisukohalt probleemist ebakriitiliselt irdumist, kuivõrd olemasoleva (või ka traditsioonilise) filosoofia kalduvustest saab tuvastatud nii varjatuse asjaolu kui ka see, millest varjatus johtub.

Destruksiooni esmane eesmärk ongi välja tuua eelhoiakud, mis küsimärgistamata olemasolevaid lähenemisviise kannavad. Keskne eelhoiak, mis sel viisil esile tuuakse, on objektiveerimine ehk nn teoreetilisest eelhoiakust lähtuv kalduvus fikseerida nähtused juba ette subjekti vastas seisvate objektidena. Oma 1920.–1921. aasta talvesemestri loengukursusel „Sissejuhatus religioonifenomenoloogiasse“ sõnastab Heidegger selle hoiaku nii: formaal-ontoloogiline määratlus pöördub ühekülgselt sisu (*Gehalt*) poole ning jätab täielikult tähelepanuta täideviiduse (*Vollzug*) (GA 60, 63). Enamgi veel, Heideggeri väitel näitab pilguheit filosoofia ajaloole, et formaalne objektimääratlus (*die formale Bestimmtheit des Gegenständlichen*) valitseb filosoofias täielikult (samas). Filosoofia (=fenomenoloogia) ette kerkib nõue tollest valdavast lähenemisviisist hoiduda. Võimalus hoiduda tematiseerub järgmiste metodoloogiliste momentide kaudu.

Nimetatud religioonifenomenoloogia loengukursusel sõnastab Heidegger usutavasti kõige kompaktsemalt selle, mida ta oma varasel perioodil peab silmas fenomeni ja fenomenoloogia all. Nimelt lausub Heidegger selles loengus, et iga kogemuse kohta saab küsida kolmes tähendussuunas: saab küsida 1) selle algupärase „mis“ kohta, mida kogemuses kogetakse (sisu, *Gehalt*), 2) selle algupärase „kuidas“ järele, milles seda kogetakse (suhetus või suunatus, *Bezug*), ja 3) algupärase „kuidas“ järele, milles seosetähendus täide viiakse (täideviidus, *Vollzug*) (GA 60, 63).¹³ Nii näiteks võime tähendussuundade kaudu Aleksandr Solženitsõni „Gulagi arhipelaagi“ lahti mõtestades esmalt kõnelda vangilaagri kogemusest kui miskist Solženitsõni poolt kogetust – kogemuse sisust. Selle sisu juurde on võimalik jääda (ning traditsiooniliselt jäädasegi) ja sellest oma uurimuse objekt teha. Ent selle kohta saab edasi küsida – kirjeldatud kogemust saab edasi eksplitseerida, küsides suunatuste järele, mis sellesse tähenduslikku kogemusse on kätketud ja selle loovad: saame rääkida nt Solženitsõni suhetatusest ümberilma, teiste inimeste kui ka iseendaga ehk tematiseerida ilmasolu viisid

13 Tegemist on tähendussuundadega: sisutähendus (või ka „täenduslik sisu“, *Gehaltssinn*), suhetähendus (või ka „täenduslik suunatus“, *Bezugssinn*) ning täideviiduse tähendus (või ka „täenduslik täideviidus“, *Vollzugssinn*). Täendus-suundade eksplikatsiooni kohta vaata nt ka Escudero 2021; Kisiel 1995, 128, 169, 395–396, 493. Täendus-suundade seotust Husserliga (noemaatilise ja noeetilise) ja selle Heideggeri poolset edasiarendust konkreetse situatsiooni suunas vt lisaks nt Guidi 2020, 84–85.

nagu *Umwelt*, *Mitwelt* ja *Selbstwelt*. Teisiti öeldes, saame rääkida *Dasein*'i olemisülesehituse formaalsetest ontoloogilistest struktuuridest. Nii kogemust lahates peame samas tõdema iga kogemuse konkreetsust – selle täide- või elluviimist ainitises situatsioonis konkreetse mina poolt. Aleksandr Issajevitš Solženitsõn kogeb arhipelaagi rägastikke teisiti kui Arnold Susi – lugeja oma tugitoolis sirutub loetu poole, võib-olla eksplitseerib fenomeni, ent ei vii täide ehedat vangilaagri kogemust.

Fenomen on Heideggeri käsitluses tähendustervik nendes kolmes suunas ning fenomenoloogia on tähendusterviku eksplikatsioon (GA 60, 63). Eksplitseerimine aga ei ole ilma suunisteta. Kuidas maailmas olevatena, absoluutses sümpaatias eluga sellele elule ligipääs saavutada ning enamasti ja ennekõike varjatuses viibivat esile tuua, on sõnastatud kolmanda metodoloogilise momendi, formaalse osutuse (*formale Anzeige*) kaudu.

Formaalsel osutamisel, mis „kuulub metodoloogilise momendina fenomenoloogilisse eksplikatsiooni endasse“ (GA 60, 63) ja mis tuleb selgeks teha fenomenoloogilise destruktsiooni kontekstis (GA 61, 141), on ennekõike kaks ülesannet: hoiatada ja osutada (samas, 141–142). Seega sõnastab Heidegger formaalse osutusega ühelt poolt vajaduse valitseva eelhoiaku ärahoidmiseks ehk hoiatab kergekäelise suhtumise eest olemasolevatesse teooriatesse (see on see, mille formaalne osutus Heideggeri sõnutsi saavutab (GA 60, 63)). Teiselt poolt sõnastab ta formaalse osutusega nõude (kui ka viisi) fenomenoloogia teema pilku haaramiseks. Nimelt:

Miks seda „formaalseks“ nimetatakse? Formaalne on midagi suhtepärast. Osutus peab ette fenomeni suhtele osutama – negatiivses mõttes siiski ka hoiatuseks! Fenomen peab olema nii ette antud [*vorgegeben sein*], et selle suhtetähendus hoitakse avatuna [*in der Schweben*]. Peab olema ettevaatlik, et mitte eeldada, et suhtetähendus on algupäraselt teoreetiline. (GA 60, 63–64)

Öelduga juhatab Heidegger esmalt fenomenoloogia osutama selle jaoks võimalikus ja tarvilikus suunas. Fenomenoloogia ülesanne on osutada suhtetähendusele. „Olemise ja aja“ keeles kõneldes, kus fenomenoloogia on temaatiliselt ontoloogiana määratletud: tuleb osutada *Dasein*'i fundamentaalsetele struktuuridele. Teiseks peab formaalne osutamine ära hoidma langemise eelhoiakutest kantud lähenemisse. Kerkib nõue osutada fenomeni suhtetähendusele nii, et samal ajal hoidutakse võtmast enesestmõistetavalt, et tegu on millegi teoreetilisega. Ent mitte ainult. Lisaks eelnevale tõstab Heidegger esile nõude, et temaatilisele objektile osutataks nii, et selle täideviidus hoitakse avatuna (GA 60, 64). See tähendab, et analüüsid näiteks Solženitsõni kogetud sõprust Arnold Susiga, on fenomenoloogi võimuses avada seda kogemust kui teatud struktuuri, kaasolu (*Mitsein*), väljendust, ent nende omavahelised konkreetsed käepigistused jäävad neile endile.

Ehk siis, fenomenoloogia ülesanne on eksplitseerida fenomeni. Fenomeni eksplitseerimine tähendab selle järele küsimist kolmes tähendussuunas. Küsimisel tuuakse välja, mis on. Avatakse olemasolev varjatus (destrueerimise kaudu tuuakse esile valdavaks kujunenud teoretiseeriv keskendumine sisutähendusele); osutatakse sellele, mida fenomenoloogiline lähenemine peaks esile tooma, ehk suunatakse vajadusele keskenduda suhtetähendusele (maailmas olemise viisidele), mis omakorda peab olema määratletud nii, et suhtetähenduse konkreetne elluviimine jäetakse situatsioonis avatuks (täideviidus-tähendus).

Lõpetuseks: märkusi keeleriiust

Formaalse osutuse juures on otsustav tähtsus keekekasutusel. Formaalne osutamine ütleb ennekõike, kuidas midagi öelda – see on viis fenomeni mõisteliselt artikuleerida. Eesti lugejale on Heideggerist kõneldes vast just tema keekekasutuse teema tuttavaim. Siinse Heideggeri diskursuse püsiv osa näib olevat Heideggeri tõlkimisest kasvanud „riid“, millest Eduard Parhomenko on korduvalt kirjutanud¹⁴ ning mille üks haripunkt on jälgitav 1992. ja 1993. aasta Akadeemia numbrites avaldatud poleemilistes artiklites.¹⁵ Heideggeri tekstide eestikeelsetele tõlgetele etteheidetud võõristavat keekekasutust on varasemalt korduvalt mõtestatud ja selgitatud (vt Matjus 1988; 1989; 1991; 1993; [1996] 1999; 2002; vt ka Matjuse enda poolt toodud osutused teemakäsitlusele 1996/1999, lk 302, viide 47; Luik 1994; Parhomenko 2016). Kuivõrd formaalne osutamine fenomenoloogilise momendina kõneleb just keekekasutuse otsustavusest, on siinkohal paslik ära märkida, kuidas Heideggeri keekekasutus (kui ka eestikeelsetele tõlgetele etteheidetud raskepärasus) on fenomenoloogilise meetodi poolt põhjatud. Nimelt, nõue formaalselt osutada tähendab juba keekekasutuse kaudu hoiatada, osutada ja jätta avatuks. Nii näiteks osutab termin *Dasein* formaalselt inimolule nii, et toob esile meie viisi ilmas olla (*Da* kui seal-olu, siin-ollu heidetusele osutav) ning teeb seda osutusega fenomenoloogia temaatilisele objektile, olemisele (*sein*), jättes samas konkreetse *Dasein*'i olemasolu avatuks tema ainutises situatsioonis elluviimiseks. Lisaks hoidutakse sõnaga *Dasein* (vältides sõnu *inimene*, *eksistents* vms) kergekäelisest laskumisest traditsioonilistesse eelhoiakutesse ning tõugatakse lugeja ühtlasi võõristavat sõna kasutades küsima, millest on jutt. Või nagu Ülo Matjus on öelnud (ja Eduard Parhomenko (2002; 2023) korduvalt öeldule taas-osutanud): „Martin Heidegger peaks ka eesti keeli võõrastama, meid piidlema sundima – sest teisiti mõteldu tähendab ka: teisiti üteldu“ (Matjus 1988, 1091).

14 Vt Parhomenko 2002, 2016, 2023. Samuti on Parhomenko teemat käsitlenud 2023. aastal Ülo Matjuse mälestuseks korraldatud näitusel „Raamatu saatusest“ (<https://filsem.ut.ee/et/sisu/kauaaegsele-filosoofiaprofessorile-ulo-matjusele-puhendatud-naitus-raamatu-saatusest-motiskleb>).

15 Vt Kaalep 1992; Lepikult 1993; Matjus 1992a ja 1992b.

Naastes alguses osutatud küsimuse juurde, kuidas Husserli ja Heideggeri lähene-
misi võrrelda, võib tõdeda, et kuigi Heideggeri silmis saavutas Husserl ainult esmase
läbimurde fenomenoloogiasse (vt nt GA 62, 365; GA 20, 108; GA 64, 17 viide 1; GA 80.1, 131,
133; SZ, 38) ja Husserl jõuab peale „Olemise ja aja“ lugemist järeldusele, et filosoofili-
selt pole tal „Heideggeri sügavmõttelisusega mingit pistmist“ (Husserl 1931, viidatud
Parhomenko 2009 järgi), käivad kaks mõtlejat sarnast küsimusepüstitust silmas pida-
des ikkagi ühist teed: mõlemad otsivad meetodit, mille abil leida ligipääs „asjadele
enestele“ – olgu selleks siis objektide ja maailma antus subjektiivsuses või hoopis
enamasti varjatult viibiv olemine. Nõnda ühendab kahte mõtlejat ka äratundmine, et
fenomen ehk ennastnäitav ei näitagi ennast ise ja niisama lihtsalt, vaid avaneb üksnes
fenomenoloogiliselt koolitatud pilgule.

Uurimistööd on finantseerinud Eesti Teadusagentuur (PUTJD128).

Allikad

Descartes, René. 2014. *Meditatsioonid esimesest filosoofiast*. Ladina keelest tõlkinud Meelis Friedenthal ja Marju Lepajõe. Tartu: Ilmamaa.

———. 2016. *Arutus meetodist. Aru õigeks juhtimiseks ja tõe otsimiseks teadustes*. Prantsuse keelest tõlkinud Andres Raudsepp. Tartu: Ilmamaa.

Escudero, Jesús Adrián. 2021. „Actualization (Vollzug).“ – *The Cambridge Heidegger Lexicon*, toimetanud M. A. Wrathall, 16–18. Cambridge: Cambridge University Press.

GA 20 = Heidegger, Martin. 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

GA 24 = Heidegger, Martin. 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

GA 56/57 = Heidegger, Martin. 1999. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe 56/57. 2. parandatud ja täiendatud trükk. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

GA 58 = Heidegger, Martin. 1993a. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Gesamtausgabe 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

GA 59 = Heidegger, Martin. 1993b. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Gesamtausgabe 59. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

GA 60 = Heidegger, Martin. 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

GA 61 = Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Gesamtausgabe 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

GA 62 = Heidegger, Martin. 2005. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Gesamtausgabe 62. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

GA 63 = Heidegger, Martin. 1988. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

- GA 64 = Heidegger, Martin. 2004. *Der Begriff der Zeit*. Gesamtausgabe 64. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- GA 80.1 = Heidegger, Martin. 2016. *Vorträge*. Teil 1: 1915 bis 1932. Gesamtausgabe 80.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Großheim, Michael. 2021. „Phenomenology (Phänomenologie).“ – *The Cambridge Heidegger Lexicon*, toimetanud M. A. Wrathall, 574–577. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guidi, Lucilla. 2020. „The Pragmatic and Transformative Dimension of Heidegger’s Early Method of Formal Indication.“ – *Bollettino Filosofico* 35, 83–92. <https://doi.org/10.6093/1593-7178/7440>.
- Heidegger, Martin. 1989. „Küsimus tehnika järele.“ Tõlkinud Ülo Matjus. – *Akadeemia* 1 (6): 1195–1222.
- . 1994a. „Kunsti päritolu ja mõtlemise piiritlem.“ Tõlkinud Tõnu Luik. – *Akadeemia* 6 (1): 73–97.
- . 1994b. „Fenomenoloogia ja teoloogia.“ Tõlkinud Ülo Matjus. – *Akadeemia* 6 (9), 1915–1943.
- . 2003. „Aja mõiste.“ Tõlkinud Eduard Parhomenko. – *Akadeemia* 15 (5): 1019–1041.
- Husserl, Edmund. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Gesammelte Werke, Band III. Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1956. *Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil. Gesammelte Werke, Band VII. Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1963. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Gesammelte Werke, Band I. Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Gesammelte Werke, Band VI. Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1993. „Pariisi ettekanded.“ Tõlkinud Ülo Matjus. – *Akadeemia* 5 (7): 1389–1424.
- . 2014. „Fenomenoloogiline alusvaatlus. (Katkend).“ Tõlkinud Juhan Hellerma. – *Akadeemia* 26 (12): 2179–2193.
- Jacobs, Hanne. 2018. „Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty on The World of Experience.“ – *Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, toimetanud Dan Zahavi, 650–675. Oxford: Oxford University Press.
- Kaalep, Ain. 1992. „Spiegel’i-kõnelus Martin Heideggeriga.“ – *Akadeemia*, nr 5, 1992, lk 942–968.“ – *Akadeemia* 4 (5): 1102–1103.
- Keiling, Tobias. 2021. „Matter, the (Sache).“ – *The Cambridge Heidegger Lexicon*, toimetanud M. A. Wrathall, 477–478. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kisiel, Theodore J. 1995. *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Kern, Iso. 1964. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kustassoo, Karin. 2018. *Paths Towards Philosophy: Søren Kierkegaard’s Place in Martin Heidegger’s First Freiburg Period Lecture Courses (1919–1923)*. Doktoritöö. Juhendanud R. D. N. van Riessen, kaasjuhendanud R. Uljée. Leideni Ülikool. <https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/63087>.
- . 2020. „Ajaloostruktuuri: noore Martin Heideggeri lähenemisest filosoofia ajaloole.“ – *Studia Philosophica Estonica* 13, 154–173. <https://ojs.utlib.ee/index.php/spe/article/view/18456>.
- Laasik, Kristjan. 2013. „Asjade antusest tajus.“ – *Akadeemia* 25 (1): 104–123.
- Lepikult, Mirjam. 1993. „Tundmatu jumal, tuttav viha.“ – *Akadeemia* 5 (10): 2223–2228.

- Luik, Tõnu. 1994. „Heideggeri tõlgitsevates jälgedes.“ – *Akadeemia* 6 (1): 86–97.
- Matjus, Ülo. 1988. „Teed – Mitte teosed. Martin Heideggeri saateks eesti keelde.“ – *Looming* 8: 1089–1092.
- . 1989. „Tehnika järele küsimise järel. Martin Heideggeri tõlkimisest.“ – *Akadeemia* 1 (6): 1222–1227.
- . 1991. „Martin Heidegger: Wozu übersetzen?“ – *Jahrbuch der Estnischen Goethe-Gesellschaft*, 107–113. Tartu: Eesti Goethe-Selts.
- . 1992a. „See üks vastus.“ – *Akadeemia* 4 (5): 1105–1108.
- . 1992b. „Kõik suur seisab tormis: Lisandusi *Spiegel*'i kõnelusele Martin Heideggeriga.“ – *Akadeemia*, 4 (6): 1246–1268.
- . (1996) 1999. „Juhatus väljumaks metafüüsikast.“ – Martin Heidegger, *Sissejuhatus metafüüsikasse*, 275–295. Tartu: Ilmamaa.
- . 2002. „Ülo Matjus: Esteetika ületamisest.“ – Martin Heidegger, *Kunstiteose algupära*, 177–186, Tartu: Ilmamaa.
- . 2020. „Martin Heidegger meetodi mõistest oma fenomenoloogia-eelses filosoofias.“ – *Studia Philosophica Estonica* 13, 143–153. <https://ojs.utlib.ee/index.php/spe/article/view/18089>.
- MacDonald, Paul S. 2000. *Descartes and Husserl. The Philosophical Project of Radical Beginnings*. State University of New York Press.
- Parhomenko, Eduard. 2002. „Võõra sõna järeleküpsemine, pärisoma sünnivalu. Ülo Matjusele.“ – *Sirp*, 14. juuni. <https://www.sirp.ee/archive/2002/14.06.02/Kirjand/kirjand1-4.html>.
- . 2009. „Martin Heidegger.“ – 20. sajandi mõttevoolud, toimetanud Epp Annus, 229–262. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- . 2016. „Võõra sõna järeleküpsemine, pärisoma sünnivalu. Heideggeri tõlkimisest.“ – *Tagasi mõteldes. Tõid filosoofia ajaloost Eestis*, toimetanud Jaanus Sooväli, 259–266. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- . 2023. „Ülo Matjusele mõteldes“ – *Sirp*, 3. veebruar. <https://www.sirp.ee/s1-artiklid/c9-sotsiaalia/ulo-matjusele-moteldes/>.
- Zahavi, Dan. 2003. *Husserl's Phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press.
- SZ = Heidegger, Martin. (1967) 2002. *Sein und Zeit*, Elfte. Unveränderte Auflage, Digitalisiert in Deutschland 2002 vom Schwarzkommando. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Juhan Hellerma – PhD, mõtteloo teadur Tartu Ülikooli filosoofia osakonnas ja Berliini Vabaülikooli järel doktor. Tema uurimishuvideks on ajaloo filosoofia ja fenomenoloogia. E-post: juhan.hellerma[at]ut.ee

Karin Kustassoo – PhD, mõtteloo külalisteadur Tartu Ülikooli filosoofia osakonnas. Tema uurimisvaldkonnad on fenomenoloogia, Martin Heideggeri ja Søren Kierkegaardi filosoofia. E-post: karin.kustassoo[at]ut.ee

How to Bring the Self-showing to Light? Husserl and Heidegger on the Foundations of Phenomenology

Juhan Hellerma, Karin Kustassoo

Keywords: phenomenology, phenomenological method, transcendental subjectivity, phenomenological ontology, Edmund Husserl, Martin Heidegger

This article presents Edmund Husserl's and Martin Heidegger's take on phenomenology. In a critical dialogue with traditional approaches, Husserl and Heidegger demonstrated the possibility of a philosophy that captures human existence as it shows itself in a living experience. The article offers a reading of how Husserl and Heidegger conceived the concept of the phenomenon, i.e. the self-showing. It likewise elucidates how both thinkers interpreted the phenomenological method that ought to make the phenomenal sphere accessible for description and scrutiny. We highlight that while Husserl and Heidegger share the basic attitude, their approaches are also subject to disagreements and ambiguities.

The first part of the article dissects the methodological starting points of Husserl's phenomenology against the background of the Cartesian axiom 'I think, therefore I am'. Radicalizing Descartes's idea of pure subjectivity discovered in methodological doubt, Husserl conceives phenomenology as an inquiry exclusively devoted to the realm of self-showing subjectivity. Based on the Cartesian insight into the unquestionable existence of subjective experiences, Husserl establishes phenomenology as a study of experiential modes of relating to objects, an endeavour Descartes failed to articulate. Furthermore, unlike Descartes, whose reasoning stems from a realist framework, opposing subjectivity to the independent external world, Husserl unfolds the notion of a transcendental subjectivity within which the sense of the world as existing and real is constituted and made possible to begin with. By suspending all questions and interest regarding the independent existence of the world, Husserl's concept of the phenomenological method – the phenomenological epoché – reflects the imperative to focus solely on the inherent structures of subjectivity.

In the second part of the article, we explain that, while guided by the principle of principles formulated by Husserl, which requires focusing solely on what shows itself, Heidegger modifies Husserl's phenomenology. Significantly, for Heidegger, Husserl fails to conceive the fundamental question of philosophy, which is the question of Being. According to Heidegger, phenomenology goes hand in hand with ontology, which gives phenomenology its theme. Accordingly, Heidegger emphasises that what must show oneself is not any being, therefore not a Husserlian subjectivity, but Being of that being itself. Furthermore, as Heidegger points out, Being is something which, first and foremost, does not show itself but rather is covered up or hidden in one way or another. Exploring how to reveal a phenomenon, which mostly stays hidden, the article examines Heidegger's phenomenological method. We unfold Heidegger's phenomenological method through three methodological moments or aspects, drawing mainly on Heidegger's early lecture courses preceding *Being and Time*, his *magnum opus*: phenomenological destruction, phenomenological explication, and formal indication.

In short, phenomenological explication describes how one should approach a phenomenon. According to Heidegger, a phenomenon is a totality of sense in three directions of sense, and the task

of phenomenology is to explicate the phenomena in these directions. This means inquiring into an experience with respect to its 'what' and 'how': what is experienced in the experience (content sense), what kind of relation is at work in the experience (its 'how', relational sense), and how the relational sense is further enacted (actualisation sense). Phenomenological destruction, on the other hand, is a methodological means to understand and bring out existing attitudes, including highlighting that the theorising focus on the meaning of the content has become the predominant way of approaching anything whatsoever and thus causing the hiddenness of the phenomenon. Finally, the formal indication is a methodological moment that aims to lead us out of hiddenness toward the possible articulation of a phenomenon. It has a twofold task. First, it warns us against following habitual tendencies and becoming stuck in an object-theoretical attitude. Second, it indicates the direction the phenomenological approach can and should highlight, i.e. the need to focus on the relational sense (or fundamental structures), which in turn must be defined in such a way that the concrete implementation (its actualisation) of the relational sense is always left open for fulfilment in a concrete situation. An example of a formally indicated phenomenon is *Dasein*, both as a notion and as a being, which Heidegger destructs and explicates throughout his *Being and Time*, articulating its tendencies and pointing to its fundamental structures.

Thus, we show that the autopsy of these methodological aspects helps us to understand the fundamental analysis of *Dasein* presented in Heidegger's main work *Being and Time*. In addition, the analysis of Heidegger's methodological moments enables us to shed light on his sometimes alienating use of language and related translation problems, which are well known to the Estonian reader.

Juhan Hellerma – PhD, research fellow at the Chair of Intellectual History of the Department of Philosophy, University of Tartu, and postdoctoral fellow at the Free University of Berlin. His research interests include philosophy of history and phenomenology.

E-mail: juhan.hellerma[at]ut.ee

Karin Kustassoo – PhD, visiting research fellow at the Chair of Intellectual History of the Department of Philosophy, University of Tartu. Her research areas are phenomenology and philosophy of Martin Heidegger and Søren Kierkegaard.

E-mail: karin.kustassoo[at]ut.ee