

Filosoofilise mõtlemise keelesõltuvusest fenomenoloogilises vaates

Tõnu Viik

Teesid: Filosoofilise mõtlemise kogemuse fenomenoloogiline analüüs toob esile filosoofia põhimõttelise sõltuvuse keeleteadvuse võimest tajuda asjade ja nähtuste empiirilisel tajumatuid omadusi. Edmund Husserli, Martin Heideggeri ja Robert Sokolowski käsitlustele tuginedes võime öelda, et keelelise kogemuse registris on asjad meile antud teatud eriomasel „tühjal“ viisil – oma (empiirilise) kohaloleku puudumise ehk äraoleku kujul. Seega tuleb filosoofilist mõtlemist määratleda kui kogemust maailma kohalolematutest ehk äraolevatest asjaoludest ja omadustest. Ja kui see tees eelduseks võtta, jõuame tõdemuseni, et filosoofilist sisu pole keelevälistes teadvuse registrites, nagu näiteks kujutlusvõimes, võimalik luua. Filosoofia suudab midagi saavutada ainult seetõttu, et keel seda suudab.

Võtmesõnad: filosoofia, filosoofiline mõtlemine, fenomenoloogia, keeleteadvus, keelelisus, kategoriaalne tajus, tühi tähendusintentsioon, tähenduse liigosa

DOI: <https://doi.org/10.7592/methis.v27i34.24688>

Kui küsida, mida filosoofid teevad, siis üks võimalik vastus sellele on, et nad mõtlevad ja väljendavad oma mõtlemise tulemusi kirjalikes või suulistes tekstides. Filosoofidele endile ilmselt tundub, et nad loovad oma mõtletegevuse abil uusi arusaamu, seletusi, põhjendusi, tõestusi, kirjeldusi, mõisteid ja kontseptsioone, ning see tundmus on loomulik hoiakus filosoofi enese perspektiivist hästi põhjendatud, kuid fenomenoloogilise analüüsi huvides peame me tõepoolest arvestama asjaoluga, et filosoofilise vaimutegevuse tulemuseks on alati keelelised ühikud – lühemad ja pikemad tekstid. Ma loodan oma järgnevas arutelus näidata, et mittekeeleline filosoofia on võimatu, sest keelelisus – filosoofia põhimõtteline asetsemine keeles ja piiritletus keele võimustega – on filosoferimise vajalik ja asendamatu omadus.

Üks teine, palju enam levinud arusaam peab filosoofilise mõtlemise iseloomulikuks omaduseks selle kõrget abstraktsuse astet. Ja küllap on kerge nõustuda väitega, et filosoofilist mõtlemist iseloomustab teatud teemade ring, mõistete repertuaar ja midagi žanrireeglite sarnast, mis on omakorda ühe või teise filosoofilise aladistsipliini tunnuseks. Nende mõistete, teemade ja reeglite tundmaõppimine on asendamatu ja vajalik osa filosoofi tööst, kuid see vaimutegevus ei pruugi tingimata olla klassifitseeritud filosoofilise mõtlemise kogemuseks selle sõna kitsamas tähenduses, millele me edaspidi keskendume. Sest üks asi on omada teadmisi filosoferimisest ja teine asi on filosoferida. Keegi võib olla väga hea filosoofia tundja, olles näiteks mõne filosoofi loomingu või mõne filosoofilise erialavaldkonna asjatundja. Aga teine asi on olla niisuguse filosoofilise mõtlemise läbiviija ja autor, kelle tekste me filosoofiliseks peame.

Enamasti on filosoofilised autorid muidugi ka head filosoofia tundjad ning akadeemiline ehk ülikooli-filosoofia on üldse võimalik ainult väga põhjaliku filosoofia tundmise pinnalt, kuid filosoofilist mõtlemist poleks õige taandada filosoofia tundmisele.

Teise artikli teemat piiritleva märkusena olgu öeldud, et mõistagi ei jõua me siin isegi selle eelnevalt piiritletud filosoofilise mõtlemise kogemuse igakülgse ega ammendava kirjelduseni, vaid me keskendume selle ühele tunnusjoonele, mis tuleneb filosoofia põhimõttelisest keelesõltuvusest. Lisaks keelesõltuvusele on minu arvates ilmne, et filosoofiline mõtlemine sõltub olemuslikult ka niisugustest mõjutajatest nagu akadeemiline institutsioon oma reeglitega, filosoofilise kogukonna uskumused, veendumused, akadeemilised moed, praktikad, jms. Filosoofia on institutsionaalne, ühiskondlik, majanduslik ja nende oma tahkude kaudu ajalooliselt määratletud tegevusvorm ning filosoferimine on seotud sõltuvuslike ja vormindavate faktoritega kõigist nimetatud valdkondadest.

Kui nüüd veel korraks rääkida mõtlemisest selle sõna võimalikult laias, mitte tingimata filosoofilises tähenduses, siis mõtlemise kogemuse eri aspekte on fenomenoloogiliselt uuritud juba alates Edmund Husserli „Loogilistest uurimustest“, kus ta analüüsib mõningaid matemaatilise mõtlemise näiteid. Tänapäevasemad näited mõtlemise kogemuse fenomenoloogilise analüüsi võimalustest on välja toodud Breyari ja Gutlandi toimetatud artiklikogumikus (Breyer ja Gutland 2016), mis keskendub argisituatsioonides ette tulevatele mõtlemise kogemuse aktidele. Võime ju mõtlemiseks pidada kõiki vaimuseisundeid, kus inimene vaeb, mida teha, lahendab praktilisi või moraal-seid dilemmasid, peab plaane, unistab, muretseb kellegi tervise pärast, küsib kolleegilt nõu või vestleb naabriga ilmast.

Teaduslik mõtlemine on sellega võrreldes palju rangemini piiritletud mentaalne aktiivsus. Ja kuigi alates matemaatikast kuni sotsioloogia- ja kirjandusanalüüsini on teadusliku mõtlemise vormid väga erinevad, siis võib siin ühisosa otsida teatud meetodilises ranguses ja loogikareeglite rollis teadusliku teksti loomisel, teoreetiliste kontseptsioonide, mõistevõrgustike ja piirsõnavarade kasutamises, propositsioonide, teeside ja hüpoteeside sõnastamises või muus sarnases. Teaduslik mõtlemine tugineb mõistetele ja on kontseptuaalne palju rangemas ja kitsamas tähenduses, kui seda on loomulikku keelt kasutav argimõtlemine või kirjanduslik loometegevus.

Erinevalt paljudest teadusvaldkondadest on filosoofia või vähemalt mõned filosoofilised žanrid kirjandusliku ja argimõtlemisega rohkem seotud, kui see tänapäeva teadustes üldiselt kombeks on. Filosoofilise mõtlemise kogemuse sisu poolest võib temaatilisi erisusi filosoofia ja kirjanduse, filosoofia ja argimõtlemise ning filosoofia ja teaduste vahel mõistagi leida. Kuid mõtlemise vormi või tüübi seisukohast pole filosoofia erinevus nii ilmne. Ma ei oska isegi arvata, kas teaduslik, kirjanduslik ja argimõtlemine on laiemad, rohkem mõtlemise eri tüüpe sisaldavad kategooriad kui filosoofi-

line mõtlemine oma eri žanrites alates Platoni dialoogidest kuni nüüdisaegse kontinentaalse ja analüütilise filosoofia eri vormideni või mitte.

Küll aga on siinse arutelu kontekstis oluline välja tuua üks oluline erinevus filosoofia ning argimõtlemise ja kirjanduse vahel, mis puudutab justnimelt filosoofia ja keele vahekorda. Mõtlemine selle sõna laias tähenduses ei pea tingimata keeleline olema ning seda on näidatud ka fenomenoloogilise analüüsi abil. Dieter Lohmar väidab õigustatult, et mõtlemine, täpsemalt kategooriaalne kaemus ei ole Husserli fenomenoloogias taandatav keeleliselt vormindatud mõtlemisele (Lohmar 2012) ning teatud tüüpi mittelingvistiline mõtlemine on omane isegi loomadele (Lohmar 2016). Kui nii, siis küllap on võimalik ka kirjanikul ja argisituatsioonides toimijal mittelingvistilist mõtlemist rakendada. Kui mul aga järgnevas õigus on, siis filosoofia puhul ei ole võimalik eristada keele-eelset või keelest puutumata mõtlemist sellisest mõtlemisest, mille tagajärjel sünnib kas suuline või kirjalik filosoofiline tekst. Kui keegi peaks väitma, et tal on olnud mittelingvistiline, tekstiks mitteformuleerunud või isegi selleks põhimõtteliselt mitteformuleeritav filosoofilise mõtlemise kogemus, siis ei ole ka tal endal võimalik kuidagi kindlaks teha, kas tal ka tegelikult selline kogemus oli või oli tal mulje, illusioon, ettekujutus või unelm filosoofilise mõtlemise kogemuse läbielamisest. See ei ole nii ainult filosoofia puhul. Ka luuletamise puhul oleks absurdne väita, et ma kogen luulet (näiteks oman ideed sonetist), mis ei ole veel sõnadesse pandud või mida ei saagi sõnadesse panna.¹

Nii nagu luule, on ka filosoofia põhimõtteliselt keeleline ettevõtmine ning filosoofilise mõtlemise kogemus on seetõttu olemuslikult võimalik ainult meie keelevõime kontekstis. See lähtekoht seab mind kohe algusest peale pisut teisele rajale kui mõtlemise fenomenoloogias tavaks, sest ma vaatlen filosoofilise mõtlemise kogemust ühe meie keelevõimest sündinud kogemusvõime eritüübina, mitte aga empiirilisest kogemusest lähtuvate üldistuste tuletamise ja siis nendest üldistuste kombineerimise ja neist deduktiivsete järeldamiste harjutusena. Samuti proovin ma järgnevas vaielda Platoni ja Aristotelese kuulsa seisukohaga, millele vastavalt võiks filosoofilise mõtlemise meediumiks olla meie kujutlusvõime või mingit sorti keele-eelne sisekõne.

Et mõista, millist rolli mängib keelelisus filosoofilise mõtlemise kogemuses, võrdleme filosoofilisi mõisteid empiiriliste objektide kohta käivate mõistetega keeletaju ning vaatleme, (1) millist lisaväärtust keeleline vahendatus empiirilisele tajule annab, ning (2) kuidas erineb asjade antus puhta keeletaju vahendusel nende kujutlemisest. Ma lähtun siin Husserli „Loogiliste uurimuste“ VI raamatus toodud konkreetsest näitest, mille abil autor kategooriaalset kaemust iseloomustab, ning üldistan tema tähele-

¹ Loomulikult võib väita, et ma kogen mingit mittekeelelist ideed või tundmust teemast või ainesest, millest võiks soneti luua. Aga see kogemus on ikkagi soneti teema kogemus, mitte luule kogemus.

panekuid Martin Heideggeri ja Robert Sokolowski abil keeleteaduse kui niisuguse iseloomustamiseks. See analüüs valmistab meid ette mõnedeks järeldesteks filosoofilise mõtlemise kogemusele iseloomulike joonte kohta.

Meie kui keeeliste olendite teadvus töötab lisaks empiirilisele kogu aeg ka keeletes registris. See tähendab muu hulgas seda, et isegi empiirilises registris töötades on meie taju keeleliselt moduleeritud, sest oleme teadlikud asjade keeelistest nimetustest ega koge empiirilisi objekte nende keeelistest määratlustest sõltumatult. Võib väita, et me tajume empiirilisi objekte ja situatsioone enamasti kui teatavat tüüpi (kui teatavale kategooriale vastavaid) asju ja asjaolusid. Husserli sõnul peamegi rääkima tajust (*Wahrnehmung*) ja asjade kaemisest (*Anschauung*) selle sõna kitsas ja laias tähenduses. Kitsas tähenduses peame me silmas füsilistlikult konkreetsete ja individuaalsete objektide puhtalt meelelist taju (*sinnliche Wahrnehmung*, *sinnliche Anschauung*), aga laiemas tähenduses on taju (*Wahrnehmung*) enamasti keeleliselt, või Husserli terminites, nii nagu ta seda „Loogilistes uurimustes“ sõnastab, „kategoriaalselt“ vormitud, ning laiemas tähenduses peame me seetõttu alati rääkima kategoriaalsest kaemusest (*kategoriale Anschauung*) või kategoriaalsest tajust (*kategoriale Wahrnehmung*) (Husserl 2009, VI, §45–46, 670–676).

Keelelise ehk kategoriaalse taju objektidele on omane „kategoriaalne vormindatus“ (*kategoriale Formung*) (samas, §45, 671). Selle kohta, kuidas see keeleline vormindatus toimib, toob ta järgmise näite: kui ma näen tindipotti, mis mu laual seisab, ja nimetan selle oma tindipotiks, siis on toimunud vähemalt kaks teineteisega seotud teaduse akti: esimeses nägin ma oma perspektiivist, kus ma laua taga istun, laual olevat kolmemõõtmelist eset ja tundsin selle ära tindipotina. Juba see on keeleliselt vormindatud empiirilise taju abil läbi viidud klassifikatsiooni- või äratundmise akt (samas, §6, 559). Kui ma nüüd veel selle juurde toon kuuldavale sõnad: „Minu tindipott“, siis on meil lisaks äratundmise aktile tegemist nimetamis- ja laiemalt tähistamisaktiga (*signitive Akt*) (samas, §8, 569). Tähistamisakti objekt kattub sel juhul taju objektiga: ma nimetan just nimelt seda, mida ma näen: „nimi näib kuuluvat nimetatu juurde ja on sellega üks“ (samas, §7, 561).

Husserl toob välja, et keeleline väljend *minu tindipott* asetub (*legt sich*) justkui vahetult asjale, mida ta nimetab – keelend näib olevat asjale „laotatud“ (*aufgelegt*) justnagu selle rüü või rõivas (*Kleid*) ning kuulub „tajutavalt selle asja juurde“ (*gehört fühlbar zu ihm*). Aga Husserl märgib kohe, et see asja juurde „kuulumine“ (*Zugehörigkeit*) on erilist tüüpi: „Sõnad ei kuulu kuidagi objektiivse ja füüsilise asi-komplekti juurde, mida nad väljendavad; neil pole seal mingit kohta, nad ei ole osa asjast, mida nad nimetavad“ (samas, §6, 558–559).

Kuidas siis sõnad ikkagi asjade juurde kuuluvad? Husserli vastus sellele küsimusele „Loogilistes uurimustes“ on, et tähenduse vahendusel. Me ei seo minu poolt

empiiriliselts ära tuntud tindipotti mitte kirjamustri või helikõlaga *minu tindipott*, vaid selle kirjamustri või helikõla tähendusega (samas, §9, 571). Kuna osutavat funktsiooni kannab tähendus, mitte keelemärgi kehand, siis sellepärast ongi võimalik eri keeltes väljendatud lauseid samamoodi mõista: *minu tindipott* ja *meine Tintenfaß* seostuvad keele valdaja jaoks meeleliselt tajutud objektiga ühtemoodi, kuigi nende väljendite kirjamuster ja helikõla on erinevad (samas, §7, 563). Nii eesti kui saksa keeles „rüütavad“ sõnad tajutud objekti nii, et sõna näib kuuluvat objekti enese juurde, kuigi me teame, et selle väljendiga on võimalik seostada tervet hulka empiirilisi objekte; täpsemalt kõiki neid, mida võib klassifitseerida tindipottideks, mis kuuluvad väljendi esitajatele (samas, 563). Kuid samal ajal on oluline märkida, et ma ei muutu teadlikuks mitte sõnade *minu tindipott* üldisest tähendusest, kuigi see on mulle teada, ning ma võin soovi korral ka sellele eraldi keskenduda ja selle oma keeletaju objektiks muuta – nagu näiteks siis, kui keegi mult küsib: „Mida tähendab sõna *tindipott*?“ Enamasti muutun ma keeleteadvuse registris teadlikuks siiski mitte keelendite tähendusest, vaid sellest, millele sõnad osutavad. Selle näite puhul on mu teadvus suunatud konkreetsele tindipotile, millest Husserl räägib ja mis on tema ees laual.

Aga mis juhtub siis, kui me loeme või kuuleme väljendit *minu tindipott*, aga meie ümbruses pole konkreetset objekti, mida võiks tindipotina ära tunda või tindipotiks nimetada? Sel juhul, väidab Husserl, on objekt meile antud „tühjalt“ ehk „mitte täidetult“ (samas, §20, 605; §21, 607). Empiiriline taju annab meile objekti „täidetult“ selles mõttes, et taju objekt on meie meeltele antud oma ajalises kohalolus, konkreetses tajumise situatsioonis ja individuaalses eripäras. Ma näen seda tindipotti siin ja praegu, kui ma selle poole vaatan, aga mitte siis, kui ma teise tuppä lähen; samuti ei näe ma seda enam aasta pärast, kui tindipott on tühjaks saanud ja ma olen selle ära visanud. See tindipott on minu asukohast ja asendist vaadatuna – kui ma laua taga istun – nähtav ühe oma külje poolt, teatud perspektiivis, ning sellele lähemale liikudes võin ma märgata õrna tooni üleminekut, mis annab tunnistust sellest, kui palju temas veel tinti järel on. Ma võin lähemalt vaadelda tindipotile kleebitud etiketti, korki ja märgata paari tindipritset pudelikese kaelal, võin objekti kätte võtta, seda pöörata ja igakülgselt uurida. Selline avatus meeltele toodab kogemuse sisu, mis jooksvalt minu tindipoti-kogemust rikastavad ja taju objekti aina tihedama empiirilise sisuga „täidavad“. Puhtalt keeleteadvuse abil loodud objekt on seevastu määratletud kogu niisuguse sisu puudumise kaudu – ning selles mõttes on Husserli sõnul tegemist „tühja“ ehk „mitte täidetud“ objektiga. Objekt on meile ikkagi antud, aga temas ei ole niisugust sisu, mida objekti reaalse kohalolu meie taju väljal saaks meile pakkuda: ma ei saa silmitseda selle külgi, selle etiketti või korki, nende kuju või muid tindipoti omadusi. Husserli sõnul on meil sel juhul tegemist „tühja tähendusintentsiooniga“ (*leere Bedeu-*

tungsintention) (Husserl 2009, I, §9, 44) ning selles seisnebki puhta keelelise kogemuse olulisim eripära.

Kuigi puhas keeleline tajus on „tühi“, ei saa sellest järeldada, et meile niisugusel juhul kogemuses üldse midagi antud ei ole ning et intentsionaalset suhet väljendi objektiga ei moodustu. Kui ma mõistan, mida tähendavad sõnad *minu tindipott*, siis muutun ma teadlikuks sellest samast tindipotist, mida ma selle kohalolu puhul empiirilise tajus väljal võiksin empiirilise sisuga „täita“. Ehk teiste sõnadega, kui mulle tindipott ka empiirilisel antud on, siis oleks keeletajul ja meelelisel tajul üks ja seesama intentsionaalne objekt – see konkreetne Husserli laual olev tindipott (Husserl 2009, VI, §7, 562). Kui meile aga see tindipott empiirilisel antud ei ole, näiteks nagu nüüd, kui me loeme tindipoti tajus analüüsi kohta Husserli tekstist ilma seda tindipotti empiirilisel vaatlemata, siis ka sel juhul on meie keeletajus objektiks ikka seesama Husserli laual olev tindipott, lihtsalt see on meile antud teisel moel, teistsuguse teadvuse akti kaudu ehk teistsuguses teadvuse registris, mida me kutsume siin keeleliseks.

Keeletajus akti vahendusel esitatud objekti puhul jääme me ilma kogu sellisest empiirilise kogemuse sisust, mida tindipoti visuaalne, auditivne, taktiline, olfaktoorne või ka gustatoorne kogemine võiks meile pakkuda, kuid me muutume teadlikuks millestki muust, mida empiiriline vaatlus meile kunagi ei anna. Kui ma ei teaks, mis asi on tint ja milleks seda kasutatakse, oleks mul raske ühte tumeda vedelikuga täidetud pudelikest just nimelt sellise funktsionaalse esemena ära tunda, mida me tindipotiks nimetame. Minu ees oleks lihtsalt mõistatuslik, ebaselge funktsiooniga pudelike, mis on täidetud tumeda ja määriva vedelikuga. Ja teiseks ei tuleks tindipotti empiirilisel uurides kuidagi välja, kelle oma see on. Tindipoti väidetav kuulumine ütleja omandusse, kas õiguslikus või mõnes muus mõttes, on täiskasvanud keelekasutajus jaoks kergelt tuletatav kaheliikmelisest keelendist *minu tindipott*, kuid selle tuvastamine empiirilisel vaadeldava tindipoti omadusena on väga raske või võimatu.

Seega toob keeletajus minu teadvusesse kaks mitteempiirilist asjaolu: objekti tüübi, selle olemusliku määratluse („identiteedi“, nagu Husserl seda kohati nimetab (samam, §8, 570)) ja ühe reaalse või vähemalt realselt kellegi poolt väidetava asjaolu, mis seob tindipoti teatud kindlas mõttes ütleja või kirjutajus isikuga – praegusel juhul omandisuhet kasutades. Nendes kahes mõttes muutumegi me selle näite puhul tänu keeleteadvusele teadlikuks millestki niisugusest, mis meile empiirilisel midu antud ei oleks. Teisisõnu, keelelise väljendi mõistmisel tekkinud tähendusintentsioon (*Bedeutungsintention*) annab meie kogemusele sisu, mida meeleline tajus ei anna (samam, §40, 661). Husserl kutsub seda „tähduse ülejäägiks“ või „liigosaks“ (*Überschuß in der Bedeutung*) (samam, 660) ning toob selle nähtuse ilmestamiseks seekord valge paberilehe näite, mida ta oma laual näeb ja mille kohta ta jällegi samal ajal ütleb: „Valge paber“ (samam, 659). Sellisel juhul, kirjutab ta, ei seisne minu kogemuse sisu lihtsalt

selles, et see paberileht näitab mulle ennast kogemuses valgena. Kuigi empiirilisel nähtava eseme värvi-aspekt saab meie kogemuses väljendiga *valge paber* adekvaatselt „rüütatud“, siis on see tajutav väljendi kattumine asjaga ikkagi ainult üks osa keelendi *valge paber* tähendusest. Keelelise tähendusintentsiooni ülejääk või, teiselt poolt vaadates, lisaväärtus seisneb Husserli sõnul selles, et me oleme välja toonud paberilehe ühe olemusliku joone – nimelt tema olemise valgena meie kogemuses; „Valge paber on valgelt olev paber“ (*weiß seiendes Papier*) (samas, 660). Järelikult me toome nende kahe sõnaga välja midagi paberilehe olemisviisi kohta maailmas, avame teda fenomenina – nii nagu seda sorti asjad ennast meile maailmas näitavad. Ja tööpoolest, laual olev paber eksisteerib meie jaoks valgena, ta on siin meie ees ja meie käeulatuses valgelt ning tema olemuslikuks jooneks on olla meie käsutuses samasugusena ka enamikes järgmistes olukordades, kus me valge paberilehega kokku puutume, ning just seetõttu saab see objekt kirjutamise pinnana oma funktsiooni täita.

Seni oleme vaadelnud juhtumeid, kus me kogeme tähenduslikuna ühte või kahte sõna. Aga niisugune olukord on erandlik, sest enamasti pole keelelise tunnetuse aluseks mitte üksik sõna või sõnapaar, vaid pikemad sõnade jadad nende süntaktilises, loogilises, teoreetilises, poeetilises või narratiivses seoses. Keelelise kogemuse objektideks on enamasti laused, väited, hüüatused, küsimused, propositsioonid, argumentid, jutud, veenmised, selgitused, teooriad, jne. Tänu süntaktilisele seosele neis sõnakogumites muutub lugeja või kuulaja jaoks tähistajaks vastav sõnakogum ehk tekst, mitte selle üksikud sõnad. Husserl kutsub selliseid pikemaid süntaktilisi keelemoodustisi „Loogilistes uurimustes“ „väljendusteks“ (*Ausdrücke*).

Oluline on märkida, et „väljendused“ ei osuta enamasti mitte enam füüsikalistlikult reaalsele, ideaalsele või universaalsele üksikobjektidele, vaid neid üksikobjekte puudutavatele „asjaoludele“ (*Sachverhalte*). Laused nagu „Selle arvuti protsessor on katki“ või „Taevas on selge“ viitavad tavaolukorras empiirilistele asjaoludele, kuid ainult teine neist lausetest on niisugune, mille objekti saaks vahetult visuaalse vaatluse teel „täita“. Teatud empiiriliste tegevuste abil võib spetsialist muidugi ka esimese lause „objektiks“ oleva asjaolu kindlaks teha, aga see ei pruugi ikkagi visuaalselt näha olla. Seevastu niisugused laused nagu „See koolimaja on ehitatud 1953. aastal“, või „Einstein avastas relatiivsusteooria“, või „Ego cogito, ergo sum“, viitavad asjaoludele, milles on tõenäoliselt võimatu empiirilise vaatluse teel veenduda. Seda, millest need laused räägivad, on võimalik tajuda ainult keelelise teadvuse registris. Võib öelda, et selles lauses väljendatud asjaolu on intelligiibne – see on meile kogetav ainult intellektuaalselt, kusjuures just nimelt keeleliselt formeeritud intellekti vahendusel. Nende lausete tähendust ei ole võimalik muusikaliselt ette mängida, tantsuga näidata või joonistuse abil visualiseerida. Husserli sõnul on selliste lausete intentsionaalne objekt (ehk see, millele mu teadvus seda lauset mõistes suunatud on) loodud puhtalt „katego-

riaalse“ kaemuse või taju abil. Puhtalt kategooriaalse taju registris on meile antud ka kahes esimeses näites väljendatud asjaolud, kui me mingil põhjusel neid oma meeltega „täita“ ei saa, näiteks on arvuti parasjagu kusagil mujal või kui taevast meie asukohast vaadates näha ei ole või kui me kuuleme neid lauseid läbi telefoni või loeme raamatust.

Kuigi me neid oma meeltega täita ei saa, väidab Husserl, on need asjaolud tajutud (*wahrgenommen*) nii, et neisse on „sisse nähtud“ (*'eingesehen'*), ning nad on „oma evidentsuses välja toodud“ (*in der Evidenz 'erschaut'*) (Husserl 2009, §45, 673). Neisse on „sisse nähtud“ ka juhul, kui vastavaid asjaolusid füüsikalistlikus mõttes reaalses maailmas ei leidugi. Vastavus maailmaga ei ole selle evidentseks muutmise protsessi juures, mis keelelises tajus toimub, otsustav. Keeleliste komponentide tähendused ja süntaks on palju olulisemad.

Keelel on järelikut võime asju, ja eelkõige „asjaolusid“, teatud erilisel viisil „näidata“, s.t neid meie kogemuses esile tuua. See idee on üks nurgakivisid ka Heideggeri fenomenoloogias ning ka tema kasutab keeletaju tulemusi kirjeldades nägemise metafoori. „Olemises ja ajas“ kirjutab ta, et keel on oma olemuses fenomenide „nähalaskmine“ (*Sehenlassen*): keele kasutamine võimaldab rääkijatel „näha“ ja „silmas pidada“ seda, millest nad räägivad. Sellega eristab ka Heidegger oma fenomenoloogilise keeleteooria tõe vastavusteooriast. Keelendid ei ole maailmaga seotud vastavuse teel, vaid keel on see, „mis asjad ja asjaolud „nende varjatusest välja toob“ (*aus seiner Verborgenheit herausnehmt*) ja avatult näha laseb (*sehen lässt*), [neilt] kätte eemaldab (*entdeckt*)“. Heidegger ütleb kohe, et sama mündi teine pool on keele võime meid petta ja valetada selles mõttes, et keelega saab asju ka „kinni katta“ (*verdecken*): „[. . .] millegi nähalaskmise asemel midagi muud näha lasta; asju millegi niisugusena esitada, mida need ei ole“ (Heidegger 1993, §7B, 32–33). Näiteks võime me kasutada keelt nii, et see näitaks ja avaks inimeseks olemist maailma avaval viisil (*in der Weise des Entdeckens der Welt*), aga ka selliselt, et see meie „maailmas-olemise“ kinni katab (*verdeckt*) (samas, §34, 165; §35, 169).

Robert Sokolowski selgitab seda keeleteadvuse „sissenägevate“ ehk „nähalaskvat“ efekti järgmiselt:

Sedamööda kuidas sõnad kuuldavale tulevad [*stream by*], muutuvad asjad, mida nad väljendavad, manifestseteks, ning teatud maailma aspektid tulevad esile. Olgu asi tähtis või triviaalne, maailm ja asjad tema sees tuuakse varjatusest välja [*are being disclosed*]: meile öeldakse midagi ühe hoone kohta, patsiendi tervise kohta, aktsiaturu seisu kohta, kellegi teo leaalsete tagajärgede kohta, jne. Sedamööda, kuidas sõnad voluvad, valgustuvad välja [ühed või teised] maailma aspektid ja kaovad siis jälle pimedusse. (Sokolowski 2002, 178)

Keeleline tunnetus on ühelt poolt „tühi“, sest jätab haardeulatusest välja kõik selle, mida annaks meile asja siin-olemine, tema kohalolu ja reaalne „käepärast-“ (*Vorhanden-sein*) või „käte-all-olemine“ (*Zuhanden-sein*); teiselt poolt avab ta empiirilisi fenomene nende sellistes joontes, milleks empiiriline tajus võimeline ei ole. Lisaks sellele on keeleteadvus võimeline meie teadvuses sünnitama niisuguseid ideaalseid ja universaalseid objekte ja asjaolusid, mida empiirilises maailmas ei leidu. Selles mõttes tulebki Husserli „Loogilistes uurimustes“ analüüsitud keeleteadvust käsitleda kui äraolevate ehk empiirilises mõttes mitte-siin-olevate objektide tajus (Sokolowski 2000, 77–82; 1974, 18–56). Objektid tuuakse keelelises teadvuses esile põhimõtteliselt kohalolul kujul, tühjana kõigest sellest, mida nende kohalolemine võiks meile kogeda anda. Võib sõnastada ka nii, et asjad ja asjaolud tuuakse keelelises evidentsuses välja nende äraoleval kujul. Igal juhul on keeleteadvus asjade kohalolul tajus. Nagu ülal nägime, ei tähenda see kõikide keeletajus objektide puhul tingimata seda, et nad jääksid põhimõtteliselt teisele poole empiirilise tajus ulatust – mõningaid neist on teatud situatsioonides võimalik empiirilise tajuga „täita“ –, vaid seda, et puhtalt keelelise kogemuse registris on nad antud erilisel, „tühjal“ viisil – oma kohaolul vormis ehk äraoleval kujul.

Keeleteadvusega võib kaasneda, aga ei pea kaasnema kujutlusvõime töö. Kujutlusvõimel on Husserli fenomenoloogilises teoorias omakorda eriline, sellele ainuomane viis intentsionaalset suhet teostada, mis erineb keeleteadvusest. Kujutlemise (*Imagination*) puhul suhestub teadvus samuti puuduva objektiga – see omadus on kujutlusvõimel sarnane keeleteadvusega. Aga teiselt poolt on kujutlemine sarnane empiirilise tajuga selle poolest, kuidas objekt kujutlusvõime vahendusel antud on. See avaneb ühe külje poolt vaadates, s.t. perspektiivist, mida võib varieerida, kuid millest igal hetkel on aktualiseeritud vaid üks võimalus; ning objekt on siin alati antud koos oma konkreetsete omadustega, mis puudutavad objekti kuju, selle osi ning osade ja terviku suhteid (nt kork pudeli peal). Erinevus empiirilise teadvuse ja kujutlemise vahel seisneb selles, et kujutlemise puhul on objekti konkreetsete omadused realiseeritud ettekujutuses, mitte empiirilisel. Kujutlemise erinevus meelelisest tajust on ilmne, kui mõtleme näiteks olukorrale, kui me laua taga istudes kujutleme tiigrit, ja võrdleme seda olukorraga, kui samas situatsioonis avaneks meie pilgule seesama tiiger, kuid meeltega tajutaval kujul. Nii esimesel kui teisel juhul on ta antud teatud perspektiivist koos oma konkreetsete omadustega, kuid teadvusakti modaalsus on erinev. Esimesel juhul on ta antud ebarealaarsena, teisel juhul reaalena, ning see modaalsuse erinevus tingib meie reaktsiooni erinevuse. Seevastu puhta keeleteadvuse akti käigus ei ole objekti konkreetsete omadused üldse mitte mingil moel realiseeritud – me ei kujuta Husserli sõnul sõna otseses tähenduses midagi ette, ehk teiste sõnadega: meie teadvuses ei pruugi tekkida üldse mingisugust visuaalset ettekujutust keeleteadvuse abil

antud objektist (Husserl 2009, VI, §21, 607). Teatud juhtudel ei ole keeleteadvuse abil loodud objekti üldse võimalik ette kujutada; näiteks on mul võimalik vormistada keeleliselt väljend *ümmargune ruut* või *lõputu sirge*, neid objekte keelevõime abil kogeda ja need keelendid mõttekatesse süntaktilistesse seostesse panna, kuid kujutlusvõime ei ole võimeline neid minu teadvuses esile tooma.

Võib muidugi juhtuda, et me mingit lauset või pikemat teksti lugedes ka midagi keeleteadvuses loodud objektiga seotut ette kujutame, kuid see pole tingimata vajalik keelelise sõnumi mõistmiseks ning seda ettekujutamise akti ei saa samastada keeleteadvuse enda eripärase tööga. Samamoodi ei saa me kujutlusvõime tulemust keeletaju töö tulemusega samastada. Kujutlusvõime on iseseisev teadvuse akt, mille me endale märkamatult võime seostada keeleteadvuse aktis kogetuga, kuid fenomenoloogilises vaates tuleks neid kahte eristada.

Selle ilmestamiseks võtame veel korra vaatluse alla ülal käsitletud tindipoti näite. Ma kirjutasin, et ilma keeleliselt formeeritud teadmisteta sellest, mis asjad on tindipotid, oleks meil päris raske ühte väikest tumeda vedelikuga täidetud pudelikest tindipotina ära tunda. Olin Husserli tindipoti näitele mõeldes loonud oma peas kujutluse tindipotist, mille elemente („õrn tooni üleminek“ pudelikese küljel, etikett, kork) ma oma tekstis kasutasin. Kui aga Husserl ise oma tekstis hiljem tindipoti näite juurde naasis, siis viitas ta sellele kui „pronksist tindinõule“ (*Tintenfaß aus Bronze*) (samas, §40, 658). Selle koha peal sain aru, et minu keeleteadvusega kaasnev kujutlusvõime oli loonud objekti, mis päriselt ei vastanud sellele, mida Husserl silmas pidas. Husserli laual võis tõenäoliselt olla niisugune tindinõu, kuhu on mugav sulge sisse kasta ning mida suuremast tindianumast aeg-ajalt täidetakse. Ma olin mõtlematult täitnud sõna *tindipott* kujutlusega tüüpilisest tindinõust 20. sajandi lõpus, kui ma ise selliste objektidega kokku puutusin, mida eelkõige täitevsulepea täitmiseks kasutati, samal ajal kui tüüpiline tindipott „Loogiliste uurimuste“ kirjutamise ajal 19. sajandi lõpus nägi välja teistsugune. Minu kujutlusvõime töö oli ekslik ning „täitis“ keeleteadvuse abil loodud objekti omadustega, mida sellel ei olnud. Keelevõime abil loodud sisu oli seevastu korrektne – tegemist oli siiski Husserli töölaual oleva, tema enda väitel talle kuuluva ja sellist vedelikku hoidva anumaga, mis on mõeldud tindiga kirjutamiseks.

Seega minu kujutlusvõime eksis, kuid keelevõime mitte. Sellised konfliktid keeleteadvuse ja kujutlusvõime tulemuste vahel on sagedased seal, kus me keeleteadvuse abil millestki niisugusest teadlikuks muutume, mida on põhimõtteliselt ka empiiriliselt võimalik kogeda. Ja ühe hoopis teistsuguse näite abil sama konflikti iseloomustades saame öelda, et kirjandusteoste tõlkimisel pildi- või filmikeelde on konflikt keelevõime ja kujutlusvõime vahel paratamatu, sest loodava pildilise teadvuse objekt peab paratamatult olema „täidetud“ empiiriliste omadustega, mida keeleteadvuse objektidel põhimõtteliselt olla ei saa.

Siit saame pöörduda filosoofilise mõtlemise kogemuse juurde. Enne selle võrdlemist keeletaju, kujutlusvõime ja empiirilise tajuga vaatleme korra ka filosoofilise mõtlemise objekte. Kõigepealt meenutame, et fenomenoloogias loetakse teadvuse intentsionaalseks objektiks kõik see, millele teadvus on kogemuses suunatud või mis moodustab kogemuse temaatilise sisu mingil ajahetkel, ehk selle, millest ma kogemuse akti käigus teadlik olen. See objekt võib olla selgepiiriline (nt taburet minu kõrval) või hägune (kellegi ärevuse põhjus), lihtsasti hoomatav (lause „ $2+2=4$ “), raskelt hoomatav (Putini seisukoht Ukraina sõja küsimuses) või arusaamatu (elu või surma mõte). Kogemuse objekt võib olla empiiriline või ideaalne, loogiline või võimatu, visualiseeritav või mitte, stabiilne või ebastabiilne, lihtne või kompleksne, staatiline või protsessuaalne, objektiivne ja kõigile tajutav või individuaalselt privaatne nagu näiteks unenägu. Nagu ülal empiirilise taju, keeletaju ja kujutlusvõime näitel selgitatud, võib üks ja seesama teadvuse objekt olla kogemuses samaaegselt või ka järjestikku antud väga erinevatel viisidel. Objekti esituse viis teadvuses sõltub kogemuse registrist ehk modaalsusest: näiteks visuaalse taju ja kujutlusvõime objekt on alati antud perspektiivselt (sõltuvalt vaataja asukohast) ja koos ruumilise horisondiga (asetsevana millegi taustal või mingite teiste asjade vahel). Keeleteadvuse objektid, nagu nägime, on kogemuses esil hoopis teisel kujul. Enamasti meie teadvuse modaalsused vahelduvad pidevalt ja täiendavad selle tõttu meie kogemust mingist objektist. Ja nagu nägime, võib see teadvuse registre vaheldumine meid ka eksiteele viia, lisades keeleteadvuse poolt loodud sisule näiteks kujutlusvõime poolt loodud sisu elemente, mis objekti juurde tegelikult ei kuulu.

Nüüd saame oma algse küsimuse juurde naasta ja selle järgmiselt sõnastada: kui filosoofid mõtlevad, siis mis on nende teadvuse intentsionaalseks objektiks? Õigupoolest peame küsimuseasetust täpsustama. Filosoofid – nagu kõik teised inimesed – võivad mõtelda kõigele. Inimestena viib nende teadvus läbi lisaks filosoofilisele mõtlemisele ka kõikvõimalikke muid tegevusi ning filosoofidel endil ei pruugi olla lihtne ühte teisest eristada. Samuti puuduvad enamikul filosoofidest fenomenoloogia tööriistad nende eristuste tegemiseks, millest me siin huvitatud oleme. Seega formuleerime oma täpsustatud küsimuse järgmiselt: mis on filosoofilise mõtlemise intentsionaalseks objektiks, kui seda tegevust fenomenoloogiliselt vaadelda?

Fenomenoloogiline lähenemine teadvusele lükkab kõrvale mõned levinud seletused mõtlemise loomuse kohta. Esiteks inimese teadvuse tegevust arvuti tööga samastav vaade kognitiivteadustest, et kontseptuaalne mõtlemine kujutab endast teatavate teadvuse-siseste üksuste (vaimsete sümbolite) omavahelist kombineerimist vastavalt mõtlemise reeglitele. See vaade ei ole kooskõlas sellega, kuidas mõtleja ise oma mõtlemist kogeb. Fenomenoloogiliselt lähenedes näeme, et mõtleja teadvus on mõtlemise ajal suunatud asjadele ja nähtustele, mida ta tahab mõista, probleemidele, mida ta

tahab lahendada, argumentide sisule, mida ta püüab sõnastada, jne. Filosoof proovib anda asjadele ja nähtustele filosoofilisi seletusi või põhjendusi, avada nendega seotud asjaolusid, sõnastada ja põhjendada oma seisukohti, lahendada filosoofilisi probleeme ning oma seisukoha adekvaatse väljendamise huvides saada aru teiste filosoofide töödest ja teooriatest. Meie teadvus ei ole mõteldes suunatud teadvuse-sisestele ühikutele, mida me siis oma peas ühte- või teistmoodi kombineeriks. Vastupidi, me oleme mõteldes teadlikud asjadest, mille peale me mõtleme ning mis moodustavad selle nähtuste välja, millest filosoofilised teooriad räägivad. See fenomenoloogiline seisukoht ei lükka tingimata ümber arvutusteooriast (*computational theory*) lähtuvat arusaama teadvuse tööst, kui seda näiteks ajutegevust iseloomustava protsessina „kõrvalt“ vaadelda, kuid see ei ole kindlasti teadvuse töö fenomenoloogiliselt adekvaatne kirjeldus ainsuse esimese isiku perspektiivist.

Mõistagi ei mõtle me ka keelenditele endile, millega meie teadvus töötab, vaid sellele, millele keelendid meie teadvuses osutavad. Husserli keeleteadvuse teooria on kooskõlas semiootilise märgiteooriaga ja toetab põhijoontes semiootikas levinud arusaama semioosi toimimisest. Kull ja Salupere (2018, 84) kirjutavad, et Husserli märgiteooria on triaadiline ja eristab (1) märgi empiirilisel tajutavat, visuaalselt vaadeldavat või auditiivselt kogetavat kehandit, (2) sellega seotud tähendust ja (3) objekti, millele märk läbi oma tähenduse osutab. Märgi loomusele vastab meie semiootilise (keelee poolt vormitud) teadvuse töö mitmeastmelisus: meie teadvus on võimeline korraga (1) nägema märki kui empiirilist objekti, (2) lähtuma märgi empiirilise kehandi interpreteerimisel selle tähendusest, ning (3) teadvustama endale seda, millest tekst räägib. Need astmed ei eristu kogemuslikult, vaid analüütiliselt. Teadvuse akti analüüsis võime öelda, et „kõigepealt“ toimub teadvuses konkreetse keelelise väljendi kui füüsilise fenomeni meeleline tajumine, mille käigus empiirilisel reaalse objekti märgiline iseloom kõigepealt ära tuntakse ja selle tähendus aktiveeritakse. Seejärel muutume me teadlikuks sellest, millest tekst räägib, ehk fenomenoloogiliselt sõnastades, meie teadvuses moodustub kogemuse objekt, millest me lugedes teadlikud oleme. Võime öelda, et meelelise taju akti käigus näen ma kirjamärki kui empiirilist objekti ja tunnen selle kirjamärgina ära ning keeletajule omase tähendusloome akti käigus muutun ma teadlikuks teksti referendist (vt ka Husserl 2009, V, §14, 398). Kogemuse tasandil toimub see kõik üheaegselt ning enamasti on teadvuse fookuses kohe teksti referent, kuigi visuaalne tajumine peab olema fookuseväliselt ka märgi empiirilise kehandi meieni toonud.

Kuigi ka filosoofilist teksti lugedes peame me paratamatult teksti meelelisest antusest lähtuma, ei moodusta see meie filosoofilise teadvuse temaatilist sisu. Filosoofilise lugemise ja mõtlemise käigus viibime me keeleteadvuslikus modaalsuses, kus me oleme fookuseeritult ja tematiseeritult teadlikud sellest, millest tekst räägib, ning kirjamärkidega tegelev meelelise taju akt enamasti meie teadvuse fookuses ei

ole. Ehk teiste sõnadega, kirjamärkide äratundmine toimub teadvuse fokuseeritud töö taustal ning ei mõjuta oluliselt meie keskendumist teksti semantilisele sisule. Tindipoti näite juurde naastes võime öelda, et me oleme teadlikud Husserli tindipotist, mitte tema väljendist *minu tindipott*.

Samal, intentsionaalsuse argumendist lähtuval põhjusel tuleb kõrvale jätta Platonist ja Aristotelesest lähtuv idee, et filosoofiline tekst, mida me loome, oleks justkui meie peasisese kõne tõlge kõris asuvatest häälepaelttest alguse saavasse suulisesse ja siis omakorda seda kopeerivasse kirjalikku teksti. Filosoofilises kogemuses oleme me ikkagi teadlikud teksti referendist, mitte meie sisekõnest selle kohta. Sisekõne postulaati on raske mittemetafoorse fenomenoloogilise reaalsusena võtta, sest kui me filosoofiliselt mõeldes tõepoolest oma peas mingit häält kuuleksime, mida me oma suuga justkui kordaksime, viitaks see pigem skisofreenilisele kui filosoofilisele teadvuse toimiviisile (vt ka Jorba ja Vicente 2014).

Seega tuleb lugeda filosoofilise mõtlemise objektiks kõik see, millele filosoofilised tekstid – mõtleja enda ja tema mõttega dialoogis olevate autorite teosed – osutavad. See tulemus on ühelt poolt triviaalne ja teiselt poolt paradoksaalne, sest me oleme harjunud uskuma, et filosoofiline mõtlemine toimub juba enne keeleliste väljendite formuleerimist filosoofi poolt, ükskõik siis kas see formuleerimine on kirjalik, suuline või mentaalne (kui lause formuleeritakse keeleliselt oma peas ilma seda välja ütlemata).

Paradoksi lahenduseni jõudmiseks peame esiteks meenutama peamist õppetundi Husserli tindipoti käsitlusest keeleteadvuse objektina. Nagu lugesime, toob keeletaju isegi konkreetsele objektile viidates teadvuses esile selle objekti olemusliku määratluse – meie näidete puhul tindipoti olemuse tinti hoidva anumana tindisulega kirjutamise tarbeks ning valge paberilehe olemuse tindisulega kirjutatud teksti loomiseks sobiva valge pinnana. Filosoofias oleme me enamasti huvitatud asjade olemusest vähemalt selle sõna nõrgas tähenduses. See tähendab, et filosoferides huvitavad meid rohkem teatud nähtuste tüübile omased jooned kui konkreetsete individuaalsete asjade kordumatu eripära. Teisisõnu, filosoofid tegelevad enamasti olemuslike üldistustega. Kui näiteks Foucault ütleb midagi diskursiivse formatsiooni kohta, siis ta tahaks, et see ei kehtiks mitte ainult nähtuse kohta, mida ta kutsub hulluse kogemuseks 18. sajandil, vaid ka teiste nähtuste kohta, mida ta diskursiivse formatsioonina vaatleb (karistus, seksuaalsus).

Ja teiseks näitas meile Husserl, et keeletajul on võime tuua meie teadvusesse intelligiibseid asjaolusid, mida meeleline kogemus või kujutlusvõime meile põhimõtteliselt anda ei suuda. Väga paljud, kui mitte kõik filosoofilised kontseptsioonid on sellised, et neid ei ole võimalik aduda üheski teises teadvuse registris peale keeleteadvuse. See keeleteadvusele iseloomulik tähenduse „liigosa“, mis maailma ja selle

nähtuste kohta käivad intelligiibsed asjaolud nähtavale toob, ongi filosoofilise heuristika põhiline tööriist. Ehk teiste sõnadega, filosoofia suudab midagi saavutada sellepärast, et keel seda suudab.

Kui me räägime fenomenoloogiast, Hegeli vaimust, Chalmersi teadvuse raskest küsimusest, või Descartes'i teooria metodoloogilisest lähteprintsiibist „ego cogito, ergo sum“, siis erinevalt ilukirjandusest räägime me niisugustest reaalse maailma ja selle nähtuste kohta käivatest asjaoludest, mida ainult keeleteadvuse vahenditega ongi võimalik edasi anda. Need asjaolud jäävad põhimõtteliselt „tühjaks“ ehk empiirilisel ja igal muul moel peale puhta keelevõime rakendamise teadvusele kättesaamatuks. Neid asjaolusid ei saa illustreerida, ekraniseerida ega mingil muul moel teadvusele vahendada. Filosoofia on selles mõttes kogemus maailma äraolevatest asjaoludest. Filosoofiline mõtlemine on maailma äraoleva külje kogemine, empiirilisel kogevate asjade kohalolutute omaduste ning empiirilisel täiesti kohaolutute asjade ja asjaolude taju. Ilukirjandusest, mis samuti keeleteadvuse abil toimib, eristub filosoofia selle poolest, et huvi objektiks on siin siiski reaalsus ise, vaatamata sellele, et reaalsusest huvitab filosoofe mitte selle füüsikalistlikult konkreetne, vaid vastupidi, selle reaalsuse empiirilisele tajule põhimõtteliselt mittepresentne pool.

Rein Raud on meie kultuuripraktikate käigus toimuvat tähendusloome protsessi analüüsides väitnud, et me peaksime ülaltoodud semiootilist arusaama märkide triaadilisest struktuurist laiendama, et eristada semioosi käigus toimuva tähendusloome töös kogemuslike ja keelesiseste mõistete rolli (Raud 2018, 68–79). Ta väidab, et tähendusloome käigus teadvuses loodavate intentsionaalsete objektide kujunemisel osalevad nii „kogemuslikud mõisted“, mis tähistavad konkreetsete empiiriliste objektide (veel) keeleliselt artikuleerimata tunnuseid, kui ka „keelesisesed mõisted“, mis loovad oma tähenduse „[. . .] teiste keeleliste märkide kaudu üksteisest vastastikku sõltuvate märkide süsteemis“ (Raud 2018, 69). Oma näite puhul võiksime kogemuslike mõistete kujunemisest rääkida, kui kujutleme tindipoti tajumist inimese poolt, kes ei tea, mida tähendab sõna *tindipott*. Nagu ülal öeldud, ei tekiks tal sõna *tindipott* tajumisel mingit konkreetset maailma asjade kohta käivat ettekujutust ning tindipoti empiirilisel tajumisel näeks ta tumeda vedelikuga täidetud väikest nõud, mille otstarve oleks talle mõistetamatu. Filosoofilise mõtlemise eripära seisneks aga vastupidi selles, et siin osalevad taju objekti loomises ainult keelesisesed mõisted ning loodud intentsionaalsele objektile pole võimalik rakendada ühtegi „kogemuslikku mõistet“. Matemaatiline mõtlemine on filosoofilise mõtlemisega selles mõttes sarnane vaimutegevuse tüüp.

Et filosoofilise mõtlemise objektide äraolevat kuju ja kohaolutut vormi pole võimalik teadvuse teistes registrites täita, siis saame filosoofia kohta öelda, et selle kogemine tähendab keelevõime ühe kõige huvitavama võimaluse rakendamist, keele viimist selle tähendusloome võimaluste piiridele. Seda võimet omistatakse sageli luulele,

kuid erinevalt luulest jätab filosoofia „maha“ igasuguse kujutlusliku sisu ja kogu autori subjektiivsuse, mida luule siiski sisaldab ning millele siiski veel mingeid „kogemuslikke“ ehk meelelisele kogemusele omaseid mõisteid rakendada saab. Filosoofia on seetõttu kõige järjekindlam viis meie keeles peituvat äraoleva esiletoomise võimet rakendada. Sellest ei saa mõistagi järeldada, et filosoofia on kõige olulisem, tähtsam või nooblim keeleteadvuse kasutamise viis, vaid ikkagi ainult seda, et ta rakendab kõige järjekindlamalt ühte inimlikule keeleteadvusele iseloomulikku võimet, milleks on empiirilisel ja meelelisel põhimõtteliselt mittepresentsete reaalse maailma asjaolude esiletoomine. See, et keelevõime abil saab rääkida ka empiirilisel presentsetest asjadest, kujutlusvõime ja mälu objektidest, ei ole mõistagi inimkonna jaoks kuidagi vähem oluline või tähtis.

Nüüd see, et filosoofia suudab maksimaalselt teha ainult nii palju, kui keel lubab, ei tähenda muidugi seda, et iga keeleteadvuse kandja suudaks teha filosoofiat, vähemalt mitte selle sõna akadeemilises tähenduses. Viimase jaoks on lisaks keelevõimele vaja vastava akadeemilise traditsiooni, sinna juurde kuuluvate piirsõnavarade ja žanrireeglite tundmist ja head valdamist. Filosoofia on institutsionaliseeritud mõtlemise vorm, mis ainult institutsionaliseerununa üldse võimalik on, aga nagu eespool öeldud, filosoofilise mõtlemise kultuurisõltelise ja ajaloolise dimensiooni fenomenoloogiline vaatlus selle artikli raamidesse ei mahu.

Ühte võimalikku vastuväidet siin esitatud mõttele, et filosoofia on põhimõtteliselt meie keeleteadvuse ühe erilise võime funktsioon, peame me veel siiski arutama. See vastuväide lähtub filosoofide endi kogemusest, kellele tundub, et kui nad filosoofiliselt mõtlevad, siis selle lähtekohaks on midagi keelelise kogemuse eelset. Neile tundub, et filosoofiliselt mõteldes nad kõigepealt alles otsivad sõnastusi mingitele intuitsioonidele, tundmustele või veel mõne muul mitteverbaalsel kujul teadvusele antud ideedele või mõttealgetele. Seega midagi oleks nagu filosoofia aineks veel enne sõna.

See kogemus toetub sagedastele olukordadele meie argiteadvuses, kus meil on raske leida keelelisi väljendeid millegi kommunikeerimiseks. Näiteks on meil sageli raske verbaalselt väljendada erilisi, justkui lapsepõlvest tuttavaid lõhnu või maitseid. Ilma psühholoogilise ettevalmistuseta ja vastava treeninguta on meil raske sõnastada ka oma emotsioone ja muid afektiivseid tundmuseid. Sageli on meil tunne mõne oma seisukoha suhtes, mida me kaitsta ei suutnud, et seisukoht oli õige, me lihtsalt ei leidnud vajalikul hetkel õigeid sõnu ja väljendeid. Samuti teame argikogemusest, et sõnade abil on sageli raske edasi anda empiirilisel kordumatuid asjaolusid. Proovige näiteks kirjeldada sõnaliselt mõne teie ühise tuttava näojooni nii, et kuulaja selle inimese, kelle nägu te kirjeldate, ära tunneks, ilma et te oleksite tema nime maininud. See on väga raske, kui mitte võimatu ülesanne. Kunstnikud ja loovisikud on harjunud meedias rääkima oma loomingu lähtekohtadest nende teadvuses, mida neil on raske

sõnadesse panna, ning see võib tõepoolest olla tingitud asjaolust, et „idee“ või „mõte“, millele nad väljendust otsivad, väljendubki paremini mittesõnalistes väljendusvormides nagu heli, pildiline kujund või värv.

Kõik need juhtumid näivad toetavat seisukohta, et ka filosoofilise mõtlemise kogemuse sisuks võiks olla midagi mittekeelelist. Midagi, mis võib-olla eelneb autori teadvuses filosoofilisele keeletöölle, olles selle olemuslik osa. Kuigi ma ei ole oma positsioonis lõpuni kindel, tahaksin ma välja tuua mõned argumentid, mis selle seisukoha vastu räägivad. Kõigepealt tuleb aga nentida, et autobiograafiliselt ja psühhofüüsiliselt on filosoofilise mõtlemise kogemus iga konkreetse inimese tajus tõesti selline, et tema keeleteadvusliku kogemusega piirnevad ja kaasnevad teised kogemuse modaalsused ja episoodid. Ajateljel võib olla nii, et kui ma teatud hetkel tegelen filosoofiaga keeleteadvuslikus registris, siis sellele eelnes vahetult hetk, kus mul oli mingi kohe algava filosoofilise tegevuse sisuga seotud tundmus, mida ma sõnades väljendada ei osanud. Aga kuna igal filosoofilise mõtlemise episoodil on argielus oma algus, lõpp, katkestused ja sellega paralleelselt toimuvad teadvuse protsessid, siis ei ole meil veel iseeneest põhjust neid eelnevaid, kaasnevaid ning filosoofiaga külgnevaid teadvuse protsesse tingimata filosoofilise kogemuse osaks pidada. Empiirilises elus võivad need teadvuse protsessid muidugi olla ühe psühhofüüsilise isiku filosofoerimise reaalseks tõukejõuks, ajendiks või motivaatoriks ning selle ühe või teise konkreetse psühhofüüsilise isiku jaoks tema eluloolises mõttes tõepoolest filosoofilise mõtlemise juurde kuuluda. Sinna juurde võib ta ise olla välja kujundanud teadlikke seisukohti ja veendumusi nende külgnevate teadvuse protsesside olulisusest filosoofia jaoks. Näiteks võib keegi ette kujutada, et ta saab filosoferida ainult oma toas laua taga istudes, või vastupidi, jalutades, või siis tingimata piipu popsutades. Samuti võib keegi arvata, et filosoofiliselt saab mõelda ainult koos teiste filosoofidega, või siis just nimelt üksi olles. Keegi võib arvata, et filosoofiline mõtlemine vajab kindlat tüüpi afektiivset meeleseisundit, nagu näiteks tõsidus, hardus, julgus, või siis valmidus kõiges kahelda.

Kogu küsimus on mõistagi selles, kas need argielus filosoofiaga paratamatult piirnevad ja kaasnevad meeleseisundid ning filosoofi enda väljakujunenud harjumused ja uskumused nende seisundite kohta on filosoofilise mõtlemise kogemuse suhtes olemuslikult vajalikud või mitte. Ja teistpidi on küsimus on selles, kas niisugused keeleteadvuslikud olendid, kes teisi inimesele iseloomulikke teadvuse modaalsusi ei tunne, saaksid filosoferida või mitte.

Kuna üks ja seesama objekt võib põhimõtteliselt olla antud teadvuse eri registrites, siis peaksime me olema avatud võimalusele, et vähemalt mõnikord (filosofoerimisega alustamise hetkel, näiteks) avaneb meile filosoofilise kogemuse sisu mingi intuitsiooni või tundmuse vormis ning hiljem lisandub samale kogemuse objektile selle keeleteadvuslik vorming, mille abil filosoof oma intuitsiooni või tundmuse ka teistele

kättesaadavaks muudab. Sisuliselt võiks meil olla tegemist samasuguse olukorraga, kui ma lisaks tindipoti vahetule empiirilisele tajule, mida ma hetkel kogen, ütlen: „Minu tindipott“. Sama teadvuse objekt on sel juhul antud meile kas vaheldumisi või korraga teadvuse kahe modaalsuse vahendusel, kusjuures ühe kaudu saadud informatsioon täiendab teist nii, et objekti tähendus „täitub“ ja „tiheneb“.

Niisugune seisukoht filosoofiaga alustamise kohta on kooskõlas meie argiintuitsiooniga filosoferimisest, ent on vastuolus meie ülaltoodud argumentatsiooniga. Me järeldasime, et filosoofilise kogemuse objektid on põhimõtteliselt „tühjad“ ehk äraolevad ning seda mitte osaliselt või mõne oma aspekti suhtes nagu tindipott, mille ühed aspektid tulevad esile keeleteadvuses ja teised empiirilises tajus, vaid et need objektid on meile kättesaadavad „täielikult“ ja „ülени“ ainult keeleteadvuses. Me ütlesime eespool, et filosoofia sisuks on see keeleteadvuse „liigosa“, mis maailma ja selle nähtuste kohta käivad mittepresenteeritavad asjaolud esile toob, ning et erinevalt luulest jätab filosoofia „maha“ ka igasuguse kujutlusliku sisu ja autori subjektiivsuse. Kui me räägime filosoofiliselt Hegeli vaimust või teadvuse raskest küsimusest, siis pole meie eesmärgiks rääkida mitte oma muljetest nende teooriate kohta ega sellest, mis meid isiklikult kunagi nende teooriate juurde viis või nende juures paelus, vaid ikkagi neist teooriatest endist, kõike subjektiivset ja kujutluslikku „maha jättes“. Samuti ei räägi me trükistest, mida me oleme Hegeli vaimu teooriast arusaamise loomiseks kasutanud. Filosoofiline teadvus on just selles mõttes tühi teadvus, maailma aspektide kohalolutu taju. See tühi kogemuse register võimaldab luua objekte, mis teistes teadvuse modaalsustes võimalikud ei ole. Ning just filosoofilisele kogemusele omaste objektide tõttu ongi raske ette kujutada, et teistes teadvuse modaalsustes loodud kogemussisud filosoofilisele keeleteadvusele midagi justkui „ette annaksid“, nii nagu meeleline taju mulle keeletaju jaoks tindipoti „ette andis“.

Kui me jääme selle juurde, et filosoofilise mõtlemise objektid on kogemuses antud kui reaalse maailma mittepresentsed asjaolud, mida empiiriliselt, kujutluslikult ega afektiivselt käsitleda ei saa, siis tuleks tõenäoliselt ikkagi idee igasugustest filosoofilise keeleteadvusega paratamatult kaasnevate ja külgnevate kogemussisude heuristilisest väärtusest kõrvale heita ning öelda, et filosoofilises teadvuses käsitletavad objekte on võimalik luua ainult keeleteadvuse töö abil. Mingis muus vormis kui keeleteadvuses filosoofiline sisu meile antud ei ole ning väljaspool filosoofilisi väiteid, argumente ja teooriaid me filosoofiat järelkult kogeda ei saa. Järelkult ei ole olemas ka mingisugust loogilist või tunnetusteoreetilist üleminekut mitte-filosoofilisest hoiakust filosoofiasse, kuigi me loomulikus hoiakus selliseid üleminekuid kogu aeg läbi elame ja nende kohta individuaalseid ja kollektiivseid uskumusi loome.

Allikad

Breyer, Thiemo ja Christopher Gutland, toim. 2016. *Phenomenology of Thinking: Philosophical Investigations into the Character of Cognitive Experiences*. London; New York: Routledge. <https://ndpr.nd.edu/reviews/phenomenology-of-thinking-philosophical-investigations-into-the-character-of-cognitive-experiences/>.

Heidegger, Martin. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Husserl, Edmund. 2009. *Logische Untersuchungen* [1900–1901; Nach Husserliana XVIII, 1975 Und XIX/1-2, 1984]. Toimetanud Elisabeth Ströker. Hamburg: Felix Meiner.

Jorba, Marta ja Agustin Vicente. 2014. „Cognitive Phenomenology, Access to Contents, and Inner Speech.“ – *Journal of Consciousness Studies* 21 (9–10): 74–99.

Kull, Kalevi ja Silvi Salupere, toim. 2018. *Semiootika*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Lohmar, Dieter. 2012. „Language and Non-Linguistic Thinking.“ – *Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, toimetanud Dan Zahavi, 377–398. Oxford: Oxford University Press.

———. 2016. *Denken Ohne Sprache. Phänomenologie Des Nicht-Sprachlichen Denkens Bei Mensch und Tier Im Licht Der Evolutionsforschung, Primatologie und Neurologie*. Phaenomenologica 219. Springer.

Raud, Rein. 2018. *Tähenduste keeris. Tervikliku kultuuriteooria visand*. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.

Sokolowski, Robert. 1974. *Husserlian Meditations. How Words Present Things*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

———. 2000. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.

———. 2002. „Semiotics in Husserl’s Logical Investigations.“ – *One Hundred Years of Phenomenology: Husserl’s Logical Investigations Revisited*, toimetanud Dan Zahavi ja Frederik Stjernfelt, 171–184. Dordrecht: Springer Science+Business Media.

Tõnu Viik – PhD, Tallinna Ülikooli filosoofia professor, kelle töö on keskendunud kultuurifilosoofia ja kultuuriteooria, fenomenoloogia, kultuurisõltelise tähendusloome, kollektiivsete emotsioonide, õnne, armastuse ja enesepette uurimisele. Alates aastast 2021 on ta Tallinna Ülikooli rektor.

E-post: [tonu.viik\[at\]tlu.ee](mailto:tonu.viik@tlu.ee)

Philosophical Thinking and Language: A Phenomenological Approach

Tõnu Viik

Keywords: philosophy, philosophical thinking, phenomenology, consciousness of language, categorial perception, empty meaning-intention, surplus of meaning

The paper investigates the nature of philosophical thinking experience from the phenomenological point of view. Philosophical thinking is here understood as a subjective experience of engaging with philosophy in a cognitively heuristic and productive manner. It is the experience of ‘doing philosophy’ that occurs prior to, or interchangeably, or in parallel with the communication of the results of this subjective process in writing or speech. It is a mental experience when the philosopher’s mind is occupied with solving a philosophical problem, understanding a particular phenomenon, intuiting the ‘right’ view or explanation, weighing the arguments, finding a good way of expressing a certain idea, etc.

The main goal of the paper is to demonstrate that non-lingual or pre-predicative philosophical experience is impossible, because linguisticity or linguality (*Sprachlichkeit*)—philosophy’s fundamental grounding in language and its cognitive limitations by the possibilities of language—is a necessary and irreplaceable feature of philosophical thinking. In order to understand the role linguisticity plays in a mental act of philosophical thinking, the paper compares philosophical concepts with the concepts related to empirical objects in our cognition. In carrying out this analysis the paper concentrates on the example of the inkpot, used in Husserl’s *Logical Investigations*, Book VI, where Husserl works on the categorial intuition. Then the paper generalises Husserl’s observations with the help of Heidegger and Robert Sokolowski to elaborate certain features of linguistic consciousness as such. This prepares us for drawing conclusions regarding this characteristic feature of philosophical thinking.

According to Husserl, the most important distinguishing feature of purely lingual cognition (comprehending a proposition, for example) lies in the fact that acts of linguistic cognition are ‘empty meaning intentions’ (*leere Bedeutungsintentionen*), whereas in the case of empirical perception our intentions are always formed by perspective and ‘filled’ with sense-data. However, by means of linguistic consciousness we are capable of becoming aware of something that is empirically not given to us. In other words, the act of cognition carried out by the subject in understanding a linguistic expression provides her with the content that sensory perception cannot offer. Husserl refers to this additional content as a ‘surplus of meaning’ or its ‘excess’ (*Überschuß in der Bedeutung*).

Thus lingual cognition can be understood as the perception of empirically absent or non-present features, aspects, or characteristics of the world. The cognitive contents achieved by linguistic intentions are empty of all features that empirical cognition could offer us. It does not mean that all intentional objects of linguistic cognition necessarily remain beyond the reach of empirical perception—some of them can, in certain situations, be ‘fulfilled’ by empirical intentions—but it does imply that in the modality of pure linguistic cognition they are given in a specific, ‘empty’ manner. Other objects and their features, such as categories, numbers, or certain types of propositions, can be merely intellectual, and totally unapproachable by means of sensory experience.

While a lot of phenomena we encounter in our everyday life can be approached both empirically and linguistically, a large part of philosophical concepts is of such a nature that they cannot be appre-

hended in any other modality of consciousness than linguistic intentions. Thus philosophy works predominantly with the 'surplus of meaning' that is available by means of linguistic intentions only, which brings forth the purely intellectual features and characteristics of the world and its phenomena.

Philosophical thinking, in this sense, is experiencing the (empirically) absent aspects of the world. Experiencing philosophical thinking means occupying oneself with either purely intellectual properties of empirically perceivable things (such as types or essences of empirical things), or with entirely intellectual, non-empirical phenomena (such as monads or necessary conditions of experience). What distinguishes philosophy from fiction, which also operates largely by means of lingual consciousness, is that the objects of philosophical intentions are real (even if not in the physicalistic sense) or at least objectively valid or objectively belonging to the real phenomena.

Now, if we maintain that the objects of philosophical thinking are given in experience as empirically absent features of the real world that cannot be addressed by sense-perception, imaginatively, or affectively, then it would be necessary to discard the idea of heuristic value of the input of sense-perception, imagination or affection for philosophical thinking. Instead, we would have to conclude that the objects dealt with in philosophical thinking can only be created through the work of linguistic intentions, meaning that philosophical content cannot be given to us in any other way than by lingual consciousness, and that outside of philosophically relevant linguistic expressions (propositions, arguments, and theories) we cannot experience philosophical thinking. This position brings us to a counterintuitive view of the subjective process of philosophical thinking, because it often seems to us that we first experience something pre-predicative—an intuition, a feeling, a hunch, an idea not yet verbalised, and then 'translate' it into words. Yet if the paper succeeds in its argumentation, then this kind of transfer of mental cognitive contents that are given in modalities other than lingual consciousness should be impossible for being used in philosophy. In other words, non-linguistic philosophical experience is not just unlikely, but fundamentally impossible.

Tõnu Viik – PhD, professor of philosophy at Tallinn University. His work focuses on cultural philosophy and cultural theory, phenomenology, culturally dependent meaning-making, and collective emotions, as well as the study of happiness, love, and self-deception. Since 2021, he has been rector of Tallinn University.

E-mail: tonu.viik[at]tlu.ee