

Ontoloogilise diferentsi kogemine negatiivsuse. Fenomenoloogilise analüüsi katse

Leo Luks

Teesid: Artiklis kirjeldatakse, kuidas on võimalik kogeda ontoloogilist diferentsi – oleva suhtes täiesti teist. Säärane ontoloogiline kogemus leiab siinse arutluse kohaselt aset negatiivsuse, ei(miski) kogemises, mis omakorda seisneb tähendusloome luhtumises olulisimate üldisemate probleemide puhul ning sellega kaasnevas negatiivses häälestuses. Ontoloogilise diferentsi kogemine leiab aset afektiivsel väljal, häälestustes, mis toimivad üldjuhul intentsionaalsete aktide taustal horisondina, kuid muutuvad erilistel puhkudel keskseks, halvates sujuva kogemuse, muutes tähenduslikkuse tõrke sedavõrd intensiivseks, et negatiivne häälestus haarab kogeja läbinisti enda võimusesse.

Võtmesõnad: eksistentsiaalne fenomenoloogia, ontoloogia, eimiski, luhtumine, häälestused, Edmund Husserl, Martin Heidegger

DOI: <https://doi.org/10.7592/methis.v27i34.24690>

Sissejuhatus

Artikli eesmärgiks on kirjeldada fenomenoloogiliselt ontoloogilise diferentsi – s.t oleva suhtes täiesti teise kogemist. Nagu teada, pärineb selline probleemiseade Martin Heideggerilt, kes sõnastab mõtlemise peaküsimuse olemisküsimusena (Heidegger 1967, 2–40) ning pühendab sellele kogu oma pika mõtteteeakna. Ajapikku selginevas püüdluses mõelda olemist ennast lahus mistahes olevast, mõelda ontoloogilist diferentsi seisneb Heideggeri mõtlemise eripära, mis muudab selle Edmund Husserli rajatud fenomenoloogia aluste valguses üpris veidraks, isegi algsele hoiakule vastupidiseks. Kui Husserli jaoks on fenomenoloogia range teadus ilmselt, teadvusele intentsionaalsete objektidena antust (Husserl 1993, 1423), siis Heidegger rajab mitte-ilmsuse, varjulehoiduva fenomenoloogia (vt Heidegger 1969).

Kui „Olemises ja ajas“ püütakse veel rajada fenomenoloogiat fundamentaal-ontoloogiana, mille peaülesandeks on püstitada õigel viisil küsimus olemise mõtte järele ning sellele hiljem ka vastata, siis juba 1920. aastate lõpul kerkib Heideggeri ontoloogilistes otsingutes esiplaanile afektiivsel väljal, häälestuses esinev negatiivsus, „eimiski“ (*Nichts*) – kuulsaimaks sellise lähenemise teetähiseks on 1929. a ettekanne „Mis on metafüüsika“ (Heidegger 1978). Just see lähenemine on mindki inspireerinud ning on ka käesoleva artikli algtoukeks. Vaadeldava perioodi töödes sõnastatud tees „olemine: eimiski – seesama“ jääb kehtima Heideggeri mõttetee lõpuni (Heidegger 1977, 85). Mitmekesisiste ontoloogiliste seikluste ja käänete tulemusena teiseb ka Heideggeri hoiak – taotlus olemist põhjaneval viisil määratleda ja mõista

üha nõrgeneb, järk-järgult üteldakse lahti nii mõtlemise metoodilisusest kui kuuluvusest fenomenoloogiasse, metafüüsikasse, filosoofiassegi, piirdudes lõpuks teise mõtlemise nimetusega (Heidegger 1992, 961). 1930. aastatel asub Heideggeri mõtlemine kahekõnesse luulega (Heidegger 1971), muutub ka ise stilistiliselt üha poeetilisemaks, alusepaneku tahe asendub maldavusega (*Gelassenheit*), leppimisega jätta olemine saladusena saladuslikuks (Heidegger 2018).

Üldises plaanis pean Heideggeri mõtlemise muutumise õppetundi väga oluliseks ja järgimisväärseks. Ontoloogiline süvenemine, ontoloogilise diferentsiga tegelemine saab minu parima äratundmise alusel olla vaid negatiivne, ei-line, poeetiliselt vihjav ja ambivalentne, milleks tuleb pruukida rangete teooriate asemel hägusa esseistika sõnavara. Ometi olen selles artiklis kaugel taotlusest hakata Heideggeri ontoloogilisi mõttekäike imetledes järele kordama. Järgnevalt üritan näidata, et jutt ontoloogilisest negatiivsusest pole pelgalt filosoofiast väljuv luule, vaid selle kogemist, „ei“¹ kogemist on võimalik kirjeldada ka fenomenoloogiliselt, n-ö Husserli jälgedes. Järgnevas tõlgenduses nopin tööriistu nii Husserli kui Heideggeri kastist, püüdes sellega näidata, et asjade endi poole liikumisel on mõttekas hüljata koolkondlikud kaevikud. Omamata usku fenomenoloogiasse transtsendentaalse idealismina, mis võiks jõuda kogemuse täieliku, ammendava läbivalgustamiseni, positsioneerin ennast mõtlejana eksistentsiaalsesse fenomenoloogiasse, mis tunnistab iga, ka kõige pingsamalt filosoofeeriva mina sattumuslikkust (vt Wrathall 2006, 32).

Oma tõlgenduses vaatlen kogemusi, kus leiab aset tähenduslikkuse radikaalne luhtumine. Seda teemat käsitledes puudutan esimeses peatükis tähenduse ja mõtte erinevust ning toetun olulisel määral kogemushorisoni mõistele. Teises peatükis toon mängu kogemuse afektiivse tasandi, jõudes järeldusele, et ontoloogilise kogemuse antuse viis on just esmajoonel afektiivne, häälestuses avalduv. Ontoloogilise kogemuse põhitunnuseks on minu analüüsi kohaselt täitumatus, tõrge intentsionaalse objekti moodustumisel kogemusaktis.

Tähenduslikkuse radikaalne luhtumine horisontidega põrkumisel

Alustame analüüsi Husserli kogemusteooriast. Kuigi tema terminoloogia ja ka rõhuasetused ajas muutuvad (liikumine eideetilisest fenomenoloogiast transtsendentaalsesse, eluilma käsitus hilisel loomeperioodil),² on siinse uuringu jaoks olulised

1 Kasutan negatiivsusega seotud sõnavara eesti keeles harjumatul viisil: *ei*, *ei-ma* jms, vältimaks eimiski mõistega seotud tagasilangust ontoloogilise sfääri, kogetakse ju ka ei-miskit ühe miskina (vt pikemalt Luks 2015, 38–43).

2 Olgu öeldud, et selles kirjatöös puudub pretensioon vastata küsimusele, mis on Husserli filosoofia lõplik alus või viimane sõna. Mõnede tõlgendajate jaoks (nt Matjus 1993) on selleks transtsendentaalne idealism, teised (Steinbock 1995) väidavad, et hiline Husserl kääneb Heideggeri mõjul tagasi elulähedasemaks, kolmandad (Mohanty 2003) leiavad, et tema mõtlemise kõik faasid on ühtseks tervikuks põimuvad.

peamised lähtekohad paigas juba 1900.–1901. aastal ilmunud „Loogilistes uurimustes“. Nendest lähtudes on inimese teadvus mistahes kogemuse seostatud voog (Husserl 2009, II: 363–364), mille põhiomaduseks (seostavaks omaduseks) on *intentsionaalsus*, pidev suunatus millelegi (samas, 379–384). See, millele kogemus on suunatud, on *intentsionaalne objekt* (samas, 415). Pole liialdus väita, et intentsionaalsus ongi Husserlil teadvus ise (Matjus 1993, 1585). Kuigi juba iga lihtne kogemisakt (nt tuttava argise objekti tajumine) on mitmekesine sünteetiline tervik, kogetakse selles objekti ühtsena tänu tähendusloomele, tähenduse haaramisele. Intentsionaalne objekt ongi *transsendentne tähendusühitus*³, millesse mitmekesised kogemisaktid koonduvad (Husserl 2009, II: 427). Kogemus on terviklik ja selgepiiriline tänu sellele, et üks akt domineerib ja moodustab *haaramistähenduse* (*Auffassungssinn*, samas, 432) – nt teadvus identifitseerib objekti pallina, selmet jääda ekslema punasuse, ümaruse, ruumis liikuvuse, pörkamisvõime jne mitmekesiste kogemusaktide vahel.

See ei tähenda Husserlil mõistagi seda, et kogemus oleks triviaalne – loomulikus hoiakus⁴ kulgev tavakogemus peidab endas paljutki, mida tuleb selgitada selle olemuslikke struktuurseid elemente tematiseerides ja analüüsides (eideetiline reduktsioon), kuid mehhanism on seesama – analüüsides teoreetiliselt oma kogemuse aspekte (nt kogemisakti mateeriat ja kvaliteete,⁵ samas, 425–431) või koguni kogedes iseennast transsendentaalses reduktsioonis puhta egona (Husserl 1993, 1418–1419), haaratakse ikka ja alati tähenduse abil intentsionaalseid objekte. Kui Husserl ka tunnistab mitte-intentsionaalse ainese olemasolu (nt meelteandmete *hyle*, Husserl 1976, 191–196), on tema arvates fenomenoloogiliselt mõttekas tegeleda üksnes antuga – s.t intentsionaalsete objektidega. Ainult sellel pinnal saab Husserli meelest üles ehitada tõese ja ehtsa universaalse ontoloogia, Heideggeri vaimus jutt olemisest ilma olevata on tema jaoks tühi ja formaalne (Husserl 1993, 1423).

Nõnda mõistetuna on teadvus üks peatumatu tähenduste haaramise masinavärk. Kahtlemata võib mõni kogemusakt küll luhtuda – see tähendab Husserlil ootushorisoni täitumatust, pettumist, kuid arvatu asemel täitub siis mõni teine tähendusakt: „Kinnituse, täitumuse asemel sünnib siis sageli pettumus, tühistus, negatsioon“ (Hus-

3 Transsendents on Husserli jaoks siinkohal immanentne, teadvusesisene omadus, mitte teispoolne kogemuse jaoks, nagu varasemas filosoofias. Hoidudes otsustusest kogetu reaalse olemasolu suhtes (fenomenoloogiline *epoché*, vt Husserl 1993, 1394–1395) ning vältides seega lõputut idealismi–materialismi tüli, on fenomenoloogia jaoks kõik kogetud objektid teadvuses antud (vt Matjus 1993, 1586–1587).

4 Loomulikus hoiakus eeldatakse kogetava maailma reaalsust, olemasolu ka väljaspool võimalikku kogemust.

5 Akti mateeria on Husserlil intentsionaalselt antud sisu, mis-sus, millest objekt moodustub. Kvaliteet aga on antuse viis, kuidas-sus, nt tajumine, kahtlemine, kujutlemine jne.

serl 1993, 1408).⁶ Objekti identifitseerimine on aluskogemus, mille peale ehituvad kõik ülejäänud.

Järgnevalt üritan sedasorti kontseptualismi kõigutada, võttes arvesse fenomenoloogia sajandipikkused töötulemused, kuid lähtudes Husserli enda filosoofias esinevast horisondi mõistest (vt Husserl 1993, 1405–1407). Eelnev tähenduslikkuse rõhutamise ei tähenda seda, nagu mõistaks Husserl kogemust atomistlikult – ühelt isoleeritud kogemuselt teisele, ühe intentsionaalse objekti juurest teisele liikumist. Intentsionaalne elu kulgeb läbipõimitud kogemusvoos, millel on läbivalt horisondiline struktuur. Lühidalt kokku võttes on horisont kogemuses see, mis võimaldab kogemuse ühtsust ja ajalist sujuvust, kuid jääb seejuures kogemuses varjule, taustana mitte-temaatiliseks. Lihtsamast alustades – juba argise asja kogemine on sünteetiline paljusus, mille käigus kogetaval objektil on oma sise- ja välis horisondid, mis võimaldavad tähenduslikkuse täitumist (Steinbock 1995, 105). Näiteks vaadates laual olevat raamatut, tajun ma meeltega üksnes tema nähtavat külge, kuid ometi kogen seda tervikliku raamatuna, ilma et peaksin esmalt igalt poolt uurima; seejuures mängib kaasa vaikiv ootus, et raamatu sees on lehed teksti ja/või piltidega. Seda võib nimetada Husserli käsitluse järgi tajumisakti sisehorisondiks (vt Overgaard 2004, 114). Kui ma ka raamatut pingsalt jöllitan, mängib ometigi kaasa taust: kogen raamatut laual olevana, kuigi ma lauda ei tematiseeri – kuid kui laud haihtuks ja raamat õhku rippuma jääks, ärataks see kindlasti mu tähelepanu. Samuti olen perifeerselt teadlik, et viibin toas, tuba on majas, see maja on kusagil tänaval, linnas jne. Neid võiks nimetada kogemusakti välis horisontideks ning kokkuvõtlikult tajumuslikeks / psühholoogilisteks horisontideks (Steinbock 1995, 105).

Kas horisondid on kogemuses intentsionaalselt kaas-antud? Mõned küllap on, taustale omaselt, nõrgemal viisil kui kogemuse fookuses olev objekt (näiteks seesama laud, millel mind huvitav raamat lebab). Kuid kuna horisonte on mistahes kogemuse puhul tohtu hulki, siis paljud neist toimivad küllap teadvustamatult, kuid ometi mõjutades objekti antuse viisi kogemuses (nt meeleolu-horisont, mälu kaudu kaasa mängivad varasemad kogemused, üldisest elukogemusest välja kasvavad ootused jne). Heideggeri kaalukas argielu analüüs „Olemises ja ajas“ näitab veenvalt, kuidas toimib praktika horisont – mitte sugugi objektilt objektile, vaid asjad toimivad pigem käepärasuses, vahenditena omavahelistes kasutusseostes ja üleminekutes toi-

6 Täitumist (*Erfüllung*) mõistan siin artiklis avaralt, keelefilosoofilistesse peensustesse sukeldumata kui intentsionaalse objekti edukat tähendusega haaramist kogemusaktis. Kuigi Husserl kasutab täitumise mõistet esmajoonel taju analüüsid (Husserl 2009, II: 43–45), siis mitte ainult, vaid näiteks ka matemaatilise tunnetuse puhul (Moran ja Cohen 2012, 130–131).

mivalt, ilma et nad sageli üldse tähelepanu fookusse tõuseksidki (Heidegger 1967, 66–82).

Rangelt fenomenoloogiliseks jäädes ei tohi muidugi postuleerida selliseid horisonte, mis jääksid mistahes kogemusele täiesti kättesaamatuks. Esmapilgul paistab, et Husserl lahendab selle probleemi elegantsel viisil – kõik horisondid on *mõnetulene* kogemuse potentsiaalsused – seega küll mitte alati igas kogemuses aktuaalselt intentsionaalsed, kuid põhimõtteliselt tematiseeritavad, mõnes järgnevas kogemuses intentsionaalseks objektiks muudetavad. Kõige võimsam horisontide läbi-
valgustaja on Husserli jaoks mõistagi transtsendentaalne fenomenoloogia ise:

Ma võin küsitleda iga intentsionaalset elamust ja see tähendab, et ma võin sisse tungida ta horisontidesse, neid tõlgitseda, ning seega vabastan ma ühelt poolt oma elu potentsiaalsuses, teiselt poolt selgitan ma arvatud mõtet esemelises suhtes. (Husserl 1993, 1405)

Eksistentsiaalse fenomenoloogia eeldustest lähtudes on ka filosoferiva mina kogemus horisondiline ning seda pole võimalik transtsendentaalses reduktsioonis lõplikult läbi valgustada.⁷ Selline antifundatsioonistlik hoiak, mis võtab õppust 20. sajandi filosoofia paljusid suundi läbinud heroilistest luhtunud alusepaneku-katsetest, on moodsas filosoofias, sh ka analüütilises filosoofias üldlevinud, kuid vajaduse korral saab selle üle mõistagi vaielda teisel.

Jätkame arutlust horisontide tematiseeritavuse teemal, otsides siit ligipääsu ontoloogilisele kogemusele. Selleks tuleb meil vältimatult kummutada Husserli väide kõigi horisontide potentsiaalsest tematiseeritavusest. Kui me Husserli seisukohaga nõustuks ja fenomenoloogias idealismi auru välja laseks, siis jääks meile esmapilgul alles üksnes igapäevane kogemuste immanentne sfäär, mille määramatuses (s.t kogemuse lõpliku intentsionaalse analüüsi teostamatuses praktilistel põhjustel) pole mingit ontoloogilist salapära. Arvukad fenomenoloogilised uurimisprogrammid toimetavadki usinalt sellisel immanentsusväljal ning pakuvad kahtlemata praktilises mõttes viljakaid tulemusi (nt Pollio, Henley ja Thompson 2002). Liigume probleemi edasi lahates üldisemate ja keerukamate transtsendentaalsete-modaalsete horisontideni (Steinbock 1995, 106) ja vaatleme nende võimalikku kogemist paari näite abil. Alustame maailmast, mis on oluline mõiste nii Heideggeri mõtlemises, kuid seda käsitleb ka hiline Husserl – tõenäoliselt Heideggerist inspireerituna – elumaailma (*Lebenswelt*) mõiste abil (Husserl 2008, 2012). Elumaailm on Husserli mistahes kogemuse universaalhorisont, kõige üldisema tasandi eelantus, mis ühen-

⁷ Näiteks on esile toodud, et transtsendentaalse reduktsiooni ego ei sea kahtluse alla evidentsusnõuet ennast (Matjus 1993, 1578).

dab praktika ja tähenduse, raamib kogu kogemust (Steinbock 1995, 108; vt ka Viik 2009). Seda ei tule mõista nii, nagu oleks tegu üksikhorisontide üldistava koondamisega: praktikahorisonid kui viiteseosed, väärtushorisonid jne, vaid see kõige laiem ühtsus on kogemuses alati juba antud (kuigi mitte teadvustatud), võimaldades kõigel konkreetsemal ilmuda. Husserli sõnul iseloomustab elumaailma just mitte-temaatilise teadvussisuna, see on ainuke ja unikaalne mõiste (s.t pole olemas elumaailmu mitmuses, konkreetset kultuurid on alati üles ehitatud elumaailma sees – samas, 105). Viimaks tuleb öelda, et elumaailm kui horisont on määratlematu, defineerimatu ja võimalikkuste lõputu väljana avatud (vt samas, 108–109).

Kuid kas maailm kui universaalhorisont võib samuti saada kogemuse teemaks, kogemusakti sisuks? Husserli enda käsitus on siin kahemõtteline. Ühelt poolt ta rõhutab eluilm eelantust, mille horisoni sees leiavad aset mistahes teadused ja nende poolt konstrueeritud „objektiivsed maailmad“. Teisalt nõuab transtsendentaalse fenomenoloogia fundatsioonistlik hoiak kogu kogemuse (seega ka kõigi selle horisontide) tematiseerimist, sellest lähtudes tuleks ka eluilm püüda objektiviseerida uurida, isegi filosoofia universaalse probleemina, milles me oleme Husserli hinnangul alles täitsa algajad (Husserl 2012, 143–146). Mõned uurijad väidavad Husserlile toetudes, et eluilm võib küll saada kogemusakti sisuks, kuigi hämaral moel (Overgard 2004, 127), elumaailma eelantust päris lõpuni refleksioonis haarata ei saa (Viik 2009, 11). Seevastu Steinbock tõlgendab Husserli nii, et elumaailma kui transtsendentaalse-modaalse horisoni olemisviis on intentsionaalsete objektide olemisviisist täiesti erinev: vähemalt seda horisonti ei saa objektiviseerida asjana, teemana ega ka nähtumuse taga peitva olemusena. Küsida horisoni kohta, mis see on, oleks viga, horisonil kui temaatiliste kogemuste võimaldajal pole mis-sust, vaid üksnes kuidas-sus (Steinbock 1995, 107). Horisoni kuidas-sus avaldub praktiliste viiteliste implikatsioonidena ühelt aspektilt teisele, nõnda et intentsionaalsed objektid ilmuvad seostatud kogemuslikus antuses. Ometi on ju viidatud töödes ja ka siinses artiklis maailmahorisont tematiseeritud-objektiviseeritud. Ma mõtlen maailmast, kahtlemata on see minu kogemuse intentsionaalseks objektiks, mitte üksnes arutlust võimaldavaks horisoniks. Kuid need kaks maailma on eri „asjad“, sama nimetuse alla on kokku toodud horisoni kaks tähendust: esiteks minu arutluse objektiks olev segu modaalsetest-substantiaalsetest perspektiividest ning teiseks transtsendentaalne modaalne horisont (samas, 106) – selle viimase kuidas-suse võimaldava horisoni sees kulgeb minu kogemus jätkuvalt neid ridu kirjutades, ma adun, et ma ei saa ennast maailmast välja arutada ning vastav tähendusloome protsess luhtub.

Teiseks vaadelgem Heideggeri (1967, 246–267) poolt tuntuks kirjutatud lõplikkuse-surma probleemi. Esmapilgul võib öelda, et minu tuleviku poole suunduvat, sealt aktiivselt üha uuteks kogemusteks ainest ette haaravat teadvust ümbritseb võimalik-

kuste, võimalike kogemuste horisont, mis on vähemalt praktilises mõttes lõpmatu. Kuid selline tõdemus kehtib üksnes kitsamal ajaskaalal ja sealgi tõenäosuslikult, mitte tõsikindlalt. Elava olendina olen teadlik oma elu lõplikkusest, ajalisest piiratudusest – elu horisondil varitseb surm, mis on kõigi mulle tuttavate kogemustüüpide, ehk isegi minu täielik lõpp ning samas täiesti vältimatu. Ma ei suuda seda ähvardavat surma tähenduslikult kogeda, s.t teda intentsionaalse objektina haarata püüdes ei leidu sobilikku haaramistähendust ja tähendusloome luhtub taas. On täiesti mõistetav, et säärase eksistentsiaalse tundmatu kodustamiseks käibivad enamikus inimkultuurides uskumused surmajärgsest elust, mis jätkub küll ehk veidi teisiti, kuid struktuurselt siiski tuttavlike kogemuste voona. Teiseks, tänapäeva sekulaarsetes kultuurides domineerivaks toimetulekustrateegiaks on surma tõrjumine ja vältimine – filosoofiliselt heroiliseimaks sääraseks katseks võib pidada Husserli enda käsitust transtsendentaalsest egost, mis on omalaadse monaadina erinevalt argielu-subjektist surematu (vt MacDonald 2007). Kuid isegi kui lõplikkust ja surma temaatiliselt tõrjuda, kujundab see horisont perifeerselt meie igapäevapraktikaid lõplike olenditena.

Viimase näitena tematiseerin ontoloogilise diferentsi enda – mistahes olevast erineva olemise. Kui siseneme korraks 20. sajandi alguskümnendite vaimsesse õhk-konda, võib koita unistus, et saame küsimusele olemise mõtte järele fenomenoloogia abil vastata, nõnda et puhas olemiskogemus tähenduslikult täituks. Ometi teame tagantjärele tarkusega, olles Heideggeri luhtumistest õppinud, et selline taotlus on põhimõtteliselt täitumatu – Husserli stiilis fenomenoloogia võimalikkuse piirideks on intentsionaalsed objektid ning olemist säärasena tematiseerides juhtub sama, mis eelnevalt maailmaga – see muutub teadvuse objektiks, tähendusühitsuseks, sellisena igatahes olevaks, olgu see olev kasvõi eimiski epiteediga kaunistatud. Olemine on küll igas kogemuses teatud mõttes kaasa-kogetud, aga üdiseimalt parasjagu tähenduslikult täituvat oleva (intentsionaalse objekti) n-ö eksistentsi-horisondina, alati seega oleva olemisena (vt Husserl 1993, 1423).

Nende näidete varal saab teha mõned esmased üldistused. Paistab olevat nii, et üldisemad transtsendentaal-modaalsed horisondid ei ole rahuldaval määral tähenduse abil haaratavad, nende refleksioonis intentsionaalse objektina haaramise püüded luhtuvad. Seda kinnitab kogu senine filosoofia ajalugu – kui ka mõni filosoof arvab olevat esitanud kogu maailma, olemist, aega jne ammendavalt esitava süsteemi, leidub peagi selles kahtlejaid ja kriitikuid. Sestap saamegi väita, et filosoofiaprobleemid on igavesed, lõplikult lahendamatud. Huvitav on seejuures ka tõik, et need üldised horisondid toimivad ka oma hägususes päris edukalt argikogemuste raamistajatena, nende piisava tähenduslikkuse tagajatena.

Sellise toimivuse seletamiseks on viljakas eristada tähendust (*Bedeutung*) mõttest (*Sinn*). Husserl teadvustab selle eristuse ambivalentsust ning tema teostes jääb nende

mõistete kasutus ebarangeks. Don Weltoni tõlgendusele tuginedes väidan, et inimlik maailmas-olemine ei ole üksnes tähendusvõrgustik kontseptuaalselt eksplitsiitses mõttes, vaid n-ö automaadina toimuv mõttekuse-võrgustik, *habituuaalne käepärasus* (Welton 2003, 229–231). See positsioon on kriitiline Husserli filosoofiat isoleerimustava kontseptualismi suhtes: kogemuste seostumus ei käi mitte alati läbi artikuleeritud ja piiritletud tähenduste, asjade mõte võib avalduda pigem praktilises vastastik-toimivuses, habituuaalses, protsessuaalsuses, ning olla hägusa tähendusega ja isegi mitte-intentsionaalne. Mõte jääb inimese elu ümbritsevaks transtsendentaalseks horisondiks, mis ei ammendu kunagi lõplikult tähenduses.

Senisest arutlusest on võimalik teha vastakaid järeldusi. Lähtudes omaks võetud antifundatsionalismist ning skepsisest tähendusi fikseeriva teooriatöö võimekuse suhtes, võiks jõuda metafüüsiliste teemade vältimise soovituseni. Eeskujuks võib tuua ka mitmeid idamaiseid mõtetraditsioone (taoism, konfutsiaanlus), kus välditakse teoreetilist süsteemiloomet, edastades elamisõpetuslikku mõtet vihjeliselt, mõistulugude vormis. Filosoofiliste suurprobleemidega tegelemine on justkui pidev peaga vastu seina jooksmine, lõputu piinarikas rännak. Metafüüsik on nagu matkaskesell, kes püüab rännata horisondini, silmapiiri endani, mis mõistagi tema eest pidevalt kaugeneb. Säärases ettevõtmises ei kehti Husserli poolt esitatud tavakogemuslik seaduspärasus, et ühe ootushorisondi luhtumisel täitub kogemuses midagi muud – oluliste probleemide tähendusega täitumatus on pealetungiv, painav, see intentsionaalse objekti täitumatuse *mitte*, *ei* ise täidab filosoofi kogemuse monstrumina, nii et sageli muutub kogu tema elu pelutuks (*Unheimlich*).

Vaatamata pragmaatikute manitsustele ei ole mitmed olulised kontinentaalsed mõttevoolud ja avangardsed kunstivoolud tänini loobunud ontoloogilisest süvenemisest, keskendumisest tähenduse abil väljendamatu le. Tähenduslikkuse vaatevinklist on kogu selline mõtlemine üks luhtumiste jada, ebamäärane ja segane vihjamine. Meie eelnevad kolm näidet ei olnud juhuslikult valitud, Heideggeri tõlgenduses on kõigi nende koondumispunkt ontoloogilises negatiivuses, *ei-s*. Tähenduslikkust minema pühkivalt tungib maailm ise kogemuses esile, annab ennast (*es gibt*) eimiskina (Heidegger 1967, 186; vt ka Motzkin 1987; Luks 2017). Tähendusliku kogemusena võimatu surm on inimesele antud eimiski loorina (Heidegger 1994, 18). Ontoloogilise diferentsi ranguusega käsitletud olemine *ei-b*, see ei ole ega saa kunagi olema midagi muud kui eimiskiga seesama (Heidegger 1977, 85). Viimase sajandi mõttelugu tundes saame öelda, et Heidegger pole selles tähenduste luhtumise kõrbes jäänud ainsaks hüüdjaks hääleks, vaid on hoopiski häälestanud hulganisti temast inspireeritud mõtlejaid ja koolkondi.

Siinse artikli raames kerkib nüüd pakilisim küsimus – millist sisulist pistmist saab ei-le häälestanud mõtlemisel olla veel fenomenoloogiaga? Kas ei ontoloogilist mõtet

jahtiv mõtlemine, püüdes n-ö saladust saladuseks jätta, ei pea mitte suunduma oma-moodi kvietismi, radikaalselt luhtuma, olema hämar, mõistetamatu, ebadiskursiivne, isegi diskursiivseid tervikuid lammutav (*à la* dekonstruktsioon)? Pean kõige viljakamaks võimalikuks „ei-loogiaks“ seda teed, mis viib filosoofia ja kirjanduse ühtesulamiseni, panustab sõnumi tähenduslikkuse asemel retoorilisele miljöole, paatosele. Arvan siiski, et ontoloogilise diferentsi mõtlemist ei pea fenomenoloogiast lõplikult lahku viima. Fenomenoloogia vaatepunktist võiks kõiki retoorilisi tõrjemanöövreid eirates, ehk pisut naiivseltki edasi küsida: mis on siiski antud selles negatiivsuse kogemuses, kus tähendusloome ehk intentsionaalse objekti täisvereline moodustumine luhtub? Minu parima mõistmise järgi on ontoloogilisel negatiivsuse kogemusel siiski teatav antus, teatav sisu, mis avaldub afektiivsel väljal – häälestustes, atmosfäärides. Järgnevalt üritan seda antuse viisi täpsustada ja selgitada.

Ontoloogiline kogemus negatiivsetes häälestustes

Asjaolu, et Heidegger kirjeldab teataval loomeperioodil ontoloogilise diferentsi kogemust afektiivsuse abil, on asjatundjate seas üldteada, seda lähenemist on palju uuritud ning ka kritiseeritud (Waghorn 2014). Mõnevõrra originaalseks võib pidada minu lähenemist, mille kohaselt ontoloogilisel kogemus saab avalduda ainuüksi afektiivsel väljal (Luks 2020).

Heidegger artikuleerib 1920. aastate lõpul ontoloogilist kogemust selliste alushäälestuste (*Grundstimmung*) kaudu, mis on negatiivsed nii tavamõistuslikus tähenduses (s.t ebameeldivad, painavad) kui ka kitsamalt fenomenoloogiliselt, sest nad on standardanalüüsi kohaselt küll väga intensiivsed ja pealetükkivad, kuid pole seotud ühegi konkreetse intentsionaalse objektiga. Kuulsaimaks Heideggeri näiteks sellisest häälestusest on juba „Olemises ja ajas“ tematiseeritud (Heidegger 1967, 184–190), kuid fokuseeritult ettekandes „Mis on metafüüsika?“ (Heidegger 1978) avatud äng (*Angst*), kuid sama oluliseks võib pidada ühel loengukursusel (Heidegger 1983) analüüsitud igavust. Sedasorti häälestusi on tuvastanud ja kirjeldanud teisedki peale Heideggeri, nt kogemus „leidub“ (*il y a*) Emmanuel Levinasi varases filosoofias.

Heidegger omistab *Stimmung*'i mõistele ontoloogilise aktsendi ning manitseb, et seda ei tohiks käsitleda subjektiveerivalt-psühholoogiseerivalt (Heidegger 1967, 145–150) – eesti keeles juurdunud tõlkevaste *häälestus* järgib seda üleskutset, psühholoogias-keskselt võiks selle tõlkida ka *meeleoluks* (ingl k *Mood*). Kuna me üritame praegu luua sildu Heideggeri laadi ontoloogilise mõtlemise ja Husserli stiilis fenomenoloogia vahel, alustagem siiski küsimusest, millist rolli mängib afektiivne sfäär Husserli fenomenoloogias ja selle edasiarendustes. Siinkohal on oluline eristada emotsioone-tundeid häälestustest. Emotsioone, nagu ka tajumusi, iseloomustab intentsionaalsus – ma olen vihane, rõõmus vms millegi üle, ma kardan kedagi või midagi (seejuures pole

fenomenoloogiliselt oluline, kas kardetu on taju või üksnes kujutluse viisil antud). See miski – intentsionaalne objekt – mille kohta tundeid tuntakse, on kogemuses alust-rajav, emotsioon kuulub antuse viisi juurde, selle juurde, kuidas objekti kogetakse, seega objekti olemismooduse (Husserl 1993, 1400) või „Loogiliste uurimuste“ aegses terminoloogias intentsionaalse akti kvaliteedi juurde. Kuid ka emotsioonid ise on intentsionaalselt antud, alati ehk küll mitte sama selgepiirilisel kui need objektid, mille kohta nad käivad, kuid siiski juba ka argimõistuslikule järelemõtlemisele. Analüüsi tihendades kõneleb Husserl kogemuse ü h e n d a k t i d e s t (*zusammengesetzter Akt*), kus on lisaks osaaktide intentsionaalsele sisule ka tervikuna osaakte ühendav tähendus (Husserl 2009, II: 417). Näiteks korvpallimängus läbib minu kogemust kiires tempos terve rida üksikuid kogemusakte: püüan palli, põrgatan seda, söödan kaas-mängijale, teen kiire sööstu, et uueks sööduks vabaneda jne. Kõik need kogemusepi-soodid on osaaktid korvpallimängu tervikus, mis mu tegevust raamistab ja mida ma samuti adun (nagu ka reegleid, mis minu tegevusi piiravad, nt ei tohi põrgatada kahe käega korraga) – ilma selle ühendaktita võiks mu tegevusi pidada hullumeelseks tõmblemiseks. Ühendaktidele on omane, et sel aktil, mis moodustab osa-aktide ühtsuse, on suur aktiivsuse määra, selles me n-ö elame (samas, 421), meie näite puhul võiks olla ühendaktiks mängu ülimalt mõtet lihtsustav „pall-korvi“ (ma ei vali palliga vabalt korvi alla sattudes hoopiski põrgatamise jätkamist ilu pärast). Sellest lähtudes on minu hinnangul õige väita, et vähemalt teatavate tugevalt emotsionaalselt laetud sündmuste puhul on ühendakti moodustavaks tähenduseks just emotsiooni enda, mitte seda võimaldavate objektide identifikatsioon. Näiteks sündmus, kus kaks inimest teineteise peale vihastuvad ja karjudes tülitsevad, saab raamitud just viha kaudu, mitte nt tuttava inimese tajuväljas kohtamise kaudu.

Mille poolest erinevad häälestused emotsioonidest? Lühidalt eritledes võiks esile tuua järgmist:

- 1) Häälestused (meeleolud) on ajaliselt püsivamad kui konkreetne tunne või afekt.
- 2) Häälestus on kõikehõlmav (sh kehalisust, kehastumist) afektiivne taust, millelt konkreetsed tunded tähtsavad, tunnete tekkimise võimalikkuse tingimus, üldine emotsionaalne atmosfäär. See taust ei ole igapäevaelu rangelt privaatne, häälestusi jagatakse kollektiivselt, võib kõnelda ajastule omastest põhilistest häälestustest (Haar 1992).
- 3) Häälestus võib olla mitte-intentsionaalne ja isegi inimese jaoks teadvustamatu. Sellel puudub konkreetne intentsionaalne objekt ja selgelt adutav tekkepõhjus. See ei tähenda mõistagi, nagu kujuneksid ja muutuksid häälestused ja emotsioonid täiesti erinevates režiimides, kahtlemata on siin mängus kahepoolne mõju. Thomas Fuchsi (2013, 10) sõnul on häälestustel tendents ennast konkretiseerida ning tunnetel kalduvus taustale vajudes häälestusteks muutuda.

Küsimuse üle, kas häälestused on intentsionaalsed, kestavad filosoofias senini hoogsad vaidlused (Ratcliffe 2009; Elpidoru 2013). Siinkohal ei tule õnneks lähtuda üksnes edasiarendustest, ka Husserli siiani trükis avaldamata M-manuskriptis⁸ leidub häälestuste fenomenoloogia. Häälestus on seal ebaselge taust, mis seob ühte kõik teadvust pidevalt läbistavad tunded. Fenomenoloogiliselt öeldes on häälestused seega emotsionaalsuse horisondiks ja neil on horisondile omane ebaselge intentsionaalsus (M, 95, vt Lee 1998, 115). Horisondina ei organiseeri häälestus mitte üksnes teadvustatud tunnete üldist paletti, vaid „värvib“ ka kõikide objektide kogemist, „värvib“ koguni maailma kui kõigi kogemuste universaalhorisonti. Lee teeb siit korrektse järelduse, et Husserli häälestuse käsitusest tuleneb, et vähemalt loomuliku hoiaku puhul omavad mitte-objektiveerivad aktid üldist eelist objektiveerivate aktide ees (Lee 1998, 116). Nagu horisonte üldse, saab ka häälestusi tematiseerida ja analüüsida – nende nimetamiseks on ju olemas ka sõnad – kuid siingi kehtib eelnevalt sedastatu, et horisondina-kogemine ja objektina-kogemine on eri kogemisviisid, objektina analüüsi ei toimi siis enam horisondina, vaid on n-õ selle mudel. Afektiivses registris kallutab teadvustamise kasv häälestust emotsiooni suunas. Olgu öeldud, et eksistentsiaalse fenomenoloogia positsioonil olles jagan seisukohta, mille kohaselt iga kogemus on häälestatud, afektiivset horisonti ei ole võimalik redutseerida. See mõne aja eest manifesteeritud afektiivse pöörde käigus moodi läinud tõdemus leidub juba „Olemises ja ajas“ (eesti keeles vt Heidegger 1997, 127).

Kuidas viib afektiivne häälestushorisont meid lähemale ontoloogilise diferentsi kogemisele? Ega enamasti ei viigi. Argised meeleolud toimivad taustal, moodustades teadvustatud emotsioone ja „värvides“ intentsionaalseid objekte. Nagu juba öeldud, seostuvad ontoloogilise kogemusega vaid mõned üksikud erilised negatiivsed häälestused, mida võib eksistentsialismi sõnavara kasutades nimetada ka piirkogemusteks. Nende imelike, pelutavate seisundite puhul tungib afektiivne horisont esile, n-õ matab inimese enda alla, kuid mitte emotsioonile omaselt (koos intentsionaalse objektiga, mille suhtes tunnet tuntakse), vaid ei-valt, objektitult ja ilma näiva põhjusega, tekitades nii – nagu eelnevalt vaadeldud universaalhorisontide üle mõtleminegi – totaalse tõrke liikumises objektilt objektile (või siis käepärasuses vahendilt vahendile). Selline kogemus hajutab ka eneseteadvust. Lisame siia mõned näited. Esiteks vaatleme, kuidas eritleb Heidegger ängi põhiahäälestust hirmust.

Äng on põhjalikult erinev hirmust (*Furcht*). Me kardame alati seda või toda määratletud olevat, mis meid mingil tuntud viisil ohustab. Hirm ... ees hirmutab alati millegi määratletu eest. Kuna hirm on kohane

⁸ Siiski on rõõmustaval kombel ka paljud veel avaldamata käsikirjad tehtud uurijatele üle ilma kättesaadavaks, kõnealune aadressil: https://husserl.hu/read/nachlass/M_III_3_II_588.

oma mille ees (*wovor*) ja mida (*warum*) piiratudolemisega, hoitakse kartjat ja arga kinni selles, milles ta asub. Püüdes end selle määratletu eest päästa, muutub ta teisegi suhtes ebakindlaks, lõpuks tervenisti „pea kaotanuks“.

Äng ei lase sellisel tohuvabohul enam tekkida. Vastupidi, ta põhjustab iseäraliku rahu. On ju äng alati äng ... ees, mitte selle või teise ees. Äng ... ees on alati äng ... eest, aga mitte selle või teise eest. Ja selle määratlematus, mille ees ja mille eest me ängistume, ei ole paljas määratletuse puudumine, vaid loomupärane võimatus määratletuseks. (Heidegger 1978, 111–112)

Sarnasel viisil kirjeldab Heidegger ka kõikematvat igavust, kuigi ontoloogilistesse eristustesse süvenedes avab ängistus tal eimiski, igavus aga oleva terviku.

Oleva terviku ükskõikus avab ennast olemas-olemisele (*Da-sein*), aga talle kui sellisele. Sellega on öeldud: olemasolemine leiab end selle igavuse kaudu just oleva terviku ette seatud, nõnda et selles igavuses ei paku meid ümbritsev olev mitte mingit võimalust tegutsemiseks ega tegutsemisest hoidumiseks. Leiab aset keeldumus (*es versagt sich*) kõigi nende võimaluste suhtes tervikuna. (Heidegger 1983: 210)

Eksistentsiaalsest fenomenoloogiast inspireeritud noor Emmanuel Levinas kirjeldab sellist piirkogemust kui „leidub“ (*il y a*), kommenteerides oma mõttee lõpul, et kogu tema mõtlemine on seisnenud katsetes tollest „leidub“ mitte-mõttest välja pääseda (Levinas 1996: 510).

Öös, kuhu me oleme needitud, ei tee me tegemist millegagi. Kuid see eimidagi pole puhta eimiski oma. Pole enam „seda“ või „toda“, pole enam „midagi“. Kuid see universaalne puudumine pöördub kohalolusse, absoluutselt vältimatusse kohalolusse [. . .] Ei ole diskursust. Miski ei vasta meile peale selle vaikuse; selle vaikuse hääl on arusaadav ja hirmutav nagu lõputute ruumide vaikus, millest Pascal räägib. „Leidub“, üldiselt, ilma et läheks korda, mis seal on, ilma et oleksime võimelised fikseerima sellele terminile substantiivi. „Leidub“ on impersonaalne vorm, nagu „sajab“. Selle anonüümsus on olemuslik. (Levinas 1978, 58)

Nende näidete ja selle kaudu ka sarnaste häälestuste eri nimetuste loetelu võiks jätkata. Minu hinnangul pole vajalik hakata kõiki ontoloogilisi häälestusi pedantlikult eritlema ja nende kataloogi moodustama, õigupoolest viiks selline tegevus häälestust objektiviseerides ja hajutades meid isegi ontoloogilise kogemuse võimalusest eemale. Eri mõtlejate antud nimetusi ja kirjeldusi peaks käsitlema troopidena sellest samast negatiivsest ontoloogilisest põhihäälestusest. Selle ühise piiritlemiseks püüan nüüd kirjeldada struktuurselt kõigi eelnevates näidetes toodud häälestuste ühisjooni.

1. Need häälestused on sügavad ja inimest läbinisti endasse haaravad, vangistavad. Olles küll kogemuses intensiivselt esil, on nad samas objektitud. Ebamäärases üleüldises mõttes ollakse ängistunud või igavuses (*es gibt Angst*).
2. Need häälestused desorienteerivad inimese subjektiivsust, tekitavad tardumuseisundi, kus nii tähendusloome protsessi sujuv jätkamine kui ka eelkontseptuaalne-habituaalne elu mõttekus luhtuvad (Mulhall 2011, 128). Selliste häälestuste käes viibides intentsionaalsuse masinavärk n-ö „hangub“ – need häälestused ei lase ennast tõlgendada mõneks konkreetsemaks tundeseisundiks, millel võiks kogeja meelest olla mõni konkreetne põhjus (Withy 2012).
3. Seega leiab neis häälestustes fenomenoloogiliselt öeldes aset kohtumine kogemuse universaalhorisondiga (maailmaga, olemisega, eimiskiga...). See on piirkogemus, puudulik-luhtuv objektitu tühi intentsionaalsus, kuid siiski mitte veel teadvusetuse must auk.
4. Need häälestused on negatiivsed just kogemuse kuidas-suse mõttes ja ontoloogilised, kuna nendes avaldub mitte-olev, s.t kogu oleva „mitte-“. Ontoloogilises sihis on sääraseid häälestused tõesti põhimised (*Grundstimmungen*), kuigi võttes õppust Heideggeri käände järgest maldavusest lasta olemisel kui põhjal langeda, oleks kohasem neid nimetada põhjatuiks (*ab-grundige*).

Negatiivsete ontoloogiliste häälestuste kogemus on seega totaalse tõrke, täieliku luhtumise kogemus – ei, mitte täidab kogu kogemusvälja, nõnda et ruineeritud pole üksnes mõne üksiku – olgugi väga tähtsa – tähendusakti täitumine (nagu see juhtus eelnevalt horisontide filosoofiliste haaramiskatsete puhul), vaid kogu kogemuste sujuvus-jätkuvus (e intentsionaalne elu) ülepea. Ontoloogilise häälestuse tardumuse käes viibides on elu läbinisti m õ t t e t u – sulgub võimalikkuste väli, milles inimene loomulikult viibib, mitte miski ei lähe korda. Selliseid häälestusi ei ole tähele pannud mitte üksnes filosoofia, vaid ka psühhiaatria ning leidub ka nende kahe lähenemise viljakaid dialooge (Ratcliffe 2008), nendega kaasneb küll ontoloogilise kogemuse naturaliseerimise oht.

Lõppjärelused

Selles artiklis viisin läbi ühe filosoofilise avantüüri, üritades kirjeldada fenomenoloogia vahenditega ontoloogilist kogemust äärmuslikus tähenduses, s.t ontoloogilise diferentsi, oleva suhtes täiesti teise kogemust. Arutlusest ilmnis ühelt poolt, et selline kogemus saab olla üksnes suur tõrge ja luhtumine, kuid teisalt on sellel luhtumisel, massiivsel mitte-l ometigi teatav kogemuslik väljendus, mida on võimalik fenomenoloogiliselt avada. Artiklis esitasin selle kogemuse kohta kaks erinevat, kuigi omavahel tihedalt seotud kirjeldust, mida ühendas tõlgenduses kesksel rolli mänginud kogemushorisondi mõiste.

Esimeses peatükis kirjeldatud tähenduslikkuse radikaalset luhtumist horisontidega pörkumisel on lihtne pisendada üheks tillukeseks vahe-etapiks teadvuse pidevas tähendusi haaravas protsessis. Sellest võib mööda hiilida – ja seda ongi filosoofias palju tehtud – mööndes meie tunnetusvõime piiratud või vastupidi, inimliku kujutlusvõime võimsust, mis võib luua ka absurdsusi, ilma osutusega tühje mõisteid (nagu „puust raud“). Teises peatükis esitatud ontoloogilise kogemuse afektiivse kirjeldusega üritasin näidata, et negatiivsuse kogemine radikaalses luhtumises pole pelgalt metafüüsilise mõtlemise abstraktsioonidest sündinud kimäär, vaid sellel on ka väga intensiivne eluline väljendus. Negatiivsete häälestuste halvav pealetungivus on minu tõlgenduse kohaselt ainus võimalik ontoloogilise diferentsi kogemus – kõik katsed liikuda sellest edasi mingisuguse positiivsema ontoloogilise kirjelduseni on ette luhtuma määratud, kuna nende käigus moodustub teadvuses mingisugune miski, intentsionaalne objekt.

Artikli põhjal saab ainus võimalik ontoloogiline kogemus olla afektiivne. Kas ei vii minu seisukohavõtt paratamatult n-ö ontoloogilisse labasusse, mõne naturalismimaigulise realismi? Sugugi mitte, selle ohu vastu võrsub päästev Husserli fenomenoloogia alustest – ontoloogilisele sfäärile rakendatud fenomenoloogiline *epoché*. Pole võimalik tõestada ei ontoloogilise diferentsi, selles kummitava ei tegelikku olemasolu ega ka mitte selle subjektiivset, teadvusest tulenevat staatust. See küsimus ei ole fenomenoloogiliselt üldsegi oluline – piisab adumisest, et ontoloogiline kogemus leiab meie puhul aset, julgen isegi öelda, et eritleb meid inimestena (me ei neeldu maailma).

Kuigi viisin käesolevad ontoloogilise kogemuse kirjelduskatsed läbi Husserli fenomenoloogia aluseeldustelt, on oluline täpsustada, et negatiivsetest häälestustest (nagu ka mitte keerukamatest transtsendentaal-modaalsetest tähendushorisontidest) ei ole võimalik esitada adekvaatset ranget kirjeldust isegi mitte fenomenoloogiliste reduktsioonide abil. Kuna nende käigus luhtub ja tardub kõik – tähendus, mõte, võimalikkuste ettehaare, ka kogev subjektiivsus ise, siis saavad sellise kogemuse kirjeldused olla üksnes metafoorsed ja ligikaudsed (meil tuleb eeldada siiski teatavat ebamäärast mälu-pidet, mis võimaldab neid kirjeldusi tagantjärele esitada). Just need esitamised keelduvad nn asjad on ontoloogilise häälestuse prisma läbi vaadates inimelus kõige olulisemad. Tuleb loobuda Husserli üleskutsest rajada filosoofia range teadusena ning tõlkes ümber tõlgendada tema loosung *zu den Sachen selbst*. Mitte asjade endi j u r d e, see „juurde jõudmine“ on olulisimate ei-asjade puhul võimatu, vaid asjade endi p o o l e – üha luhtudes ja luhtumise paratamatust teades, olles negatiivselt häälestunud.

Artikli valmimist on toetanud Eesti Teadusagentuuri rühmagrant PRG 1667 „Tsiviilseeritud rahvuse teke: dekadents kui üleminek 1905–1940“.

Täna Tõnu Viiki ja postuumselt Ülo Matjust, kelle intensiivsed erikursused aitasid edendada Husserli fenomenoloogia mõningase mõistmiseni.

Allikad

- Elpidorou, Andreas. 2013. „Moods and Appraisals: How the Phenomenology and Science of Emotions Can Come Together.“ – *Human Studies* 36 (4): 565–591. <https://doi.org/10.1007/s10746-013-9298-5>.
- Fuchs, Thomas. 2013. „Zur Phänomenologie der Stimmungen.“ – *Stimmung und Methode*, toimetanud Burkhard Meyer-Sikendiek ja Friedrike Reents, 1–15. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Haar, Michael. 1992. „Attunement and Thinking.“ – *Heidegger: A Critical Reader*, toimetanud Hubert L. Dreyfuss ja Harrison Hall, 149–161. Oxford; Cambridge: Blackwell.
- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- . 1969. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.
- . 1971. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1977. *Vier Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1978. „Was ist Metaphysik?“ – *Wegmarken*, 103–122. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1992. „Spiegel'i kõnelus Martin Heideggeriga.“ Tõlkinud Ülo Matjus. – *Akadeemia* 4 (5): 942–968.
- . 1994. *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1997. „Olemine ja aeg, §§ 31–34.“ Tõlkinud Andrus Tool. – *Filosoofilise hermeneutika klassikat*. Avatud Eesti raamat, 127–164. Tartu: Ilmamaa.
- . 2018. „Maldavus.“ Tõlkinud Henri Otsing. – *Akadeemia* 30 (5): 849–859.
- Husserl, Edmund. 1976. *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Kd 1, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1993. „Pariisi ettekanded.“ Tõlkinud Ülo Matjus. – *Akadeemia* 5 (7): 1389–1424.
- . 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Dordecht: Springer.
- . 2009. *Logische Untersuchungen*. Hamburg: Felix Meiner.
- . 2012. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Lee, Nam-In. 1998. „Edmund Husserl's Phenomenology of Mood.“ – *Alterity and Facicity. New Perspectives on Husserl*, toimetanud Natalie Depraz ja Dan Zahavi, 103–120. Dordrecht: Springer.
- Levinas, Emmanuel. 1978. *Existence and Existents*. The Hague: Marinus Nijhoff.
- . 1996. „Eetika ja Löpmatus.“ Tõlkinud Jana Porila. – *Akadeemia* 8 (3): 495–542.
- Luks, Leo. 2015. *Nihilism ja kirjandus. Ei kogemine filosoofia ja kirjanduse ühtesulamisel*. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.

- . 2017. „Art as the Silence of the World. An Attempt at a Phenomenological Interpretation.“ – *Journal of the British Society for Phenomenology* 48, 275–286. <https://doi.org/10.1080/00071773.2017.1362779>.
- . 2020. „Negative Moods as the Only Possible Locus of Ontological Experience.“ – *Problemos* 98, 83–93. <https://doi.org/10.15388/Problemos.98.7>.
- MacDonald, Paul. 2007. „Husserl, the Monad and Immortality.“ – *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* 7 (2): 1–18.
- Matjus, Ülo. 1993. „Edmund Husserl Descartes'i teil.“ – *Akadeemia* 5 (8): 1571–1604.
- Mohanty, Jitendranah H. 2003. „The Unity of Husserl's Philosophy.“ – *Dans Revue Internationale de Philosophie* 57 (2): 3–20.
- Moran, Dermot ja Joseph Cohen. 2012. *The Husserl Dictionary*. London, New York: Continuum.
- Motzkin, Gabriel. 1987. „Heidegger's Transcendent Nothing.“ – *Languages of the Unsayable. The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, toimetanud Sanford Budick ja Wolfgang Iser, 95–116. Stanford: Stanford University Press.
- Mulhall, Stephen. 2011. „Attunement and Disorientation: The Moods of Philosophy in Heidegger and Sartre.“ – *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking*, toimetanud Hagi Keenan ja Ilit Ferber, 123–141. Dordrecht etc: Springer.
- Overgaard, Søren. 2004. *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht; Boston; London: Kluwer.
- Pollio, Howard R., Tracy B. Henley ja Craig B. Thompson, toim. 2002. *The Phenomenology of Everyday Life*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Ratcliffe, Matthew. 2008. *Feelings of being. Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. New York: Oxford University Press.
- . 2009. „The Phenomenology of Mood and the Meaning of Life.“ – *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, toimetanud Peter Goldie, 349–372. Oxford: Oxford University Press.
- Steinbock, Anthony J. 1995. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- Viik, Tõnu. 2009. „Kultuuri ruum. Maailm. Ilmalava.“ – *Tuna* 2: 2–11.
- Welton, Don. 2003. „World as Horizon.“ – *The New Husserl*, toimetanud Don Welton, 223–232. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Withy, Katherine. 2012. „The Methodological role of Angst in Being and Time.“ – *Journal of the British Society for Phenomenology* 43 (2): 195–211. <https://doi.org/10.1080/00071773.2012.11006767>.
- Wrathall, Mark. 2006. „Existential Phenomenology.“ – *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, toimetanud Hubert L. Dreyfus ja Mark A. Wrathall, 31–47. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell.

Leo Luks – PhD, filosoof ja kirjanik, Eesti Maaülikooli maamajanduse ökonomika õppetooli vanemlektor; Underi ja Tuglase Kirjanduskeskuse vanemteadur. Peamised uurimisvaldkonnad: nihilism, dekadents, kirjandusfilosoofia, Nietzsche filosoofia, fenomenoloogia.

E-post: leoluks[at]hot.ee

Experiencing Ontological Difference as Negativity: An Attempt at a Phenomenological Analysis

Leo Luks

Keywords: existential phenomenology, ontology, nothingness, failure, attunements, Husserl, Heidegger

The aim of the article is to describe how it is possible to experience an ontological difference—i.e. something completely different from all beings. Such an ontological experience, the author argues, takes place in the experience of negativity, of nothingness, which in turn consists in the failure of meaning-making in the most important general problems and the negative attunements (*Stimmung*) that accompanies it. Thus, the experience of ontological difference takes place in the affective field.

Experiences of this kind have been analysed to some extent in the light of Martin Heidegger's thought. The originality of this article lies in its attempt to describe the experience of ontological difference in the vocabulary of classic, Husserl-inspired phenomenology. According to the mainstream interpretation, Heidegger's ontological radicalism abandons the original idea of phenomenology to remain within the boundaries of things themselves (i.e. given to consciousness as intentional objects). This interpretation is also deepened by Heidegger's post-turning renunciation of the description of his own thinking as phenomenology. Inspired mainly by Husserl (and often also by the sections of Heidegger's *Being and Time* devoted to everyday experience), contemporary phenomenology analyses all kinds of phenomena and spheres of subjectivity given to everyday experience, leaving nothingness, ontological difference, etc. as a mystical-paradoxical remnant about which nothing can be said.

In the first chapter of the article, 'The Radical Failure of Significance in the Clash of Horizons', ontological experience is reconstructed in terms of the concept of the horizon. Already in his late phenomenology of the lifeworld, Husserl pays considerable attention to the horisontal construction of experience. Horizons in experience are either not given intentionally at all or have a weak, background intentionality. It is true that in ordinary perceptions it is possible to transform the horizon into a full-blooded intentional object. However, according to the discussion here, this is not the case for special boundary horizons, for general horizons that maintain the overall coherence of meaning-making, e.g. world, death, infinity. The urge for meaningful fulfilment inherent in consciousness in general (and philosophy in particular) tries to thematise these too, but unsuccessfully, incompletely.

While there is much that is horizontally non-intentional in the simple acts of meaning-making, all the parts play together to produce meaning. In the case of a negative boundary experience, it is the failure that becomes the central seized sense (*Auffassungssinn*), rather than—which is amplified in the absence of meaningful content, in the case of empty intentionality—the attunement. This is the focus of the second chapter of the article, "Ontological Experience in Negative Attunements". The chapter begins by discussing the question of the intentionality of attunements, and, following Husserl, arrives at the premise that attunements thus constitute a horizon of emotionality and have an ambiguous intentionality inherent in the horizon. As a horizon, attunement not only organises the general palette of conscious sensations, but also 'colours' the experience of all objects, even the world as a universal horizon of all experience. In the ontological experience, only a few particular negative attunements, which, using the vocabulary of existentialism, can also be called marginal experiences, are present. In

the case of these strange, frightening (*unheimlich*) states, the affective horizon intrudes, so to speak buries the person under itself, but not in the manner of an emotion (together with the intentional object in relation to which the emotion is felt), but in a non-objective way, without any apparent cause, thus creating—as in the reflection on the universal horizons discussed above—a total repulsion in the movement from object to object. Such an experience also dispels self-consciousness.

Regarding the relationship between the themes explored in the two chapters, the article argues that, while it seems that creative activity (including philosophy) inspired by the fundamental problems of a strained ontology, clashing with so-called universal horizons, is often accompanied by a persistent negative attunement, so that the creative person falls out of everyday life, the causal links between these phenomena remain open.

The specificity of the human being does not lie in the mere operation of linguistic meanings, but in the fact that it is inherent to him/her to philosophise: to push towards the most important horizons of experience and to experience in relation to them the failure of the creation of meaning, to experience the ontological differentiation of not-ness. Here, the article remains in the position of the phenomenological epoché: it is not possible to know that such a mode of not-ness is something proper (*Ereignis*), as Heidegger implies throughout. However, the derivation of such experiences from the valorisation of language, as naturalists and pragmatists proclaim, remains equally unproven. It remains the task of phenomenology to bear the human incongruity, to remain—to paraphrase Husserl's famous slogan—directed towards the things themselves (*zu den Sachen selbst*).

Leo Luks – PhD, philosopher and writer, senior lecturer at the Chair of Rural Economics, Estonian University of Life Sciences, and senior researcher at the Under and Tuglas Literature Centre. His main areas of research include nihilism, decadence, philosophy of literature, Nietzsche's philosophy, phenomenology.

E-mail: leoluks[at]hot.ee