

Kogemus kui ajalugu

David Carr



David Carr

Fenomenoloogia eristub oma lähimaist naabreist filosoofiliste distsipliinide seas – metafüüsikast ja epistemoloogiast – küsimuste poolest, mida ta esitab. Metafüüsika küsib, mis on, kuidas see on, ja mõnikord ka, kas see üldse on (jumal, loodus, inimesed, universaalid vms.); epistemoloogia küsib, kuidas me teame, et see on. Fenomenoloogia seevastu küsib ükskõik milliste olevate või olla võivate asjade kohta pigem järgmist: kuidas see on antud, kuidas see meie kogemusse jõuab ja missugune on meie kogemus sellest.

Nii ka ajalooaga. Selmet küsida, mis on ajalugu või mil viisil me teame ajaloost, uurib ajaloo fenomenoloogia ajalugu kui kogetavat ja ajaloolisuse kogemist. Kuidas ajalugu end meile esitab, kuidas see meie ellu siseneb ja milliste kogemuse vormide kaudu ta seda teeb? Käesoleva essee eesmärk on visandada fenomenoloogiale iseloomulik lähenemine ajaloole. Ajalugu seostatakse tavaliselt sotsiaalse eksistentsi ja selle minevikuga, niisiis küsime me sotsiaalse maailma ja selle ajaluse järele. Nagu allpool näeme, ei tähenda kogemus selles kontekstis mitte lihtsalt vaatlust, vaid ka kaasatust ja vastastikust mõjutamist. Me kogeme ajalugu mitte ainult meid ümbritsevas sotsiaalses keskkonnas, vaid ka omaenda seotuses selle keskkonnaga.

Filosoofid on ajaloo kohta esitanud nii metafüüsilisi kui ka epistemoloogilisi küsimusi ja sellest on sündinud mõned kõige tuntumad ajaloo-filosoofiad. Fenomenoloogiline lähenemine on teistsugune, kuid sel ei puudu seos nende traditsiooniliste filosoofiliste küsimustega; hiljem me vaatleme mõnevõrra detailsemalt, kuidas fenomenoloogia nendega seostuda võib. Alustuseks aga tahan öelda mõne sõna hiljutise ajaloo-filosoofia-alase uurimistöö kohta, tõestamaks fenomenoloogilise lähenemisviisi vajalikkust.

1. Representatsioon, mälu, kogemus

Ajaloo-filosoofias on viimasel ajal domineerinud kaks teemat: *representatsioon* ja *mälu*. Need huvid tähtsavad eeskätt epistemoloogilistest kaalutlustest ja vastavad ühele ajaloo-filosoofia traditsioonilisele küsimusele: kuidas on võimalik mineviku kohta midagi teada? Esimene vastus oleks, et me representeerime minevikku, mis 20. sajandi filosoofidele tähendas *keelelist* representatsiooni. Lähtudes „keelelisest pöördest” – ja seda nii analüütilises kui ka kontinentaalses filosoofias –, viib teadmise võimalikkuse mõistmiseni keele uurimine, milles see teadmine on väljendatud. Mis ajalugu puudutab, siis ollakse üldiselt ühel nõul, et esmane keeleline vorm, milles minevikku esitatakse, on narratiiv, ja narratiiv on – või nii vähemalt on Hayden White (1981) pikalt seletanud – vormilt hoopis erinev sellest reaalsusest, mille esitamist ta taotleb. Ei pea olema sama skeptiline kui White, et mõista probleemi, mille niisugune reaalsuse esitamise vorm tõstatab: kuidas ületada lõhe representatsiooni ja representeeritava vahel?

Mälu võib küll näida pakkuvat vahetumat ühendust minevikuga, ent paistab siiski eeldavat mingit oma lõhet. Sest võib väita: selleks, et midagi mäletada saaks, tuleb see kõigepealt unustada. Sellele osutab enamik meie mäletamisega seotud sõnu: „re-member”, „re-call”, „re-collect” ja nii edasi. Mälu näib seisnevat millegi kaotsiläinu tagasitoomises. Ajalugu kujutatakse tihti kui unustusest päästmise või tagasivõitmise operatsiooni, või vähemalt selle alalhoidmist, mis muidu olevikule kadunud oleks. Ajalugu nimetatakse tihti „ühiskonna mäluks” ja et see väljend mõttekana mõjuks, tuleb mälu lahutada tema tavalisest psühholoogilisest indiviidiga seo-

tud tähendusest ning muuta see kollektiivseks. Aga isegi kui selle raske ülesandega on edukalt hakkama saadud, jääb mälu ja mineviku vaheline distants ikkagi alles.

Mõlemal juhul seega lahutab lõhe ajalugu sellest, mille poole ta püüdleb või mida ta tahab teada, ning filosoofide silmis seisnebki ajaloo eesmärk selle lõhe ületamises. See moodustabki probleemi, mille ajaloofilosoofia on üles võtnud: kuidas ajalooteadus ületab selle lõhe, selle distantsi, mis lahutab teda tema objektist, nimelt minevikust? Just sellel taustal tuleb kasuks fenomenoloogiline lähenemine: enne ajaloo *re-presenteerimist* peab see olema *presenteeritud*; enne mineviku mäletamist peab see olema kogetud. Siin tulevad meelde ülalnimetatud fenomenoloogilised küsimused: kuidas me ajaloo vahetult kokku puutume, kuidas me teda kogeme, kuidas ta meie ellu tuleb?

Niiviisi esitatuna näib aga ajaloo fenomenoloogias olevat midagi paradoksaalset, eriti kui sellest mõelda kui *kogemuse* kirjeldusest. See mõiste on filosoofide jaoks tähendanud paljusid asju, kuid kõigi nende tähenduste ühiseks jooneks on, et kogemuses antu on olevikus olev. Kogemus on sellest, mis on temas *presentne*, ta on olevikust ja olevast. Kui aga „ajalugu” tähendab „minevikku”, nagu eespool pakutud, siis näib, et kogemus tuleb sellele ligi pääsemise viiside seast välja arvata. Representatsioon ja mälu tulevad ajaloole ligipääsemise viisidena pähe just sellepärast, et ajalugu ei ole meie kogemusele kättesaadav.

Üks fenomenoloogia saavutusi – ja siinse essee ülesandeid – on aga eelmises lõigus toodud eelarvamuste kummutamine. Üks säärane eelarvamus on see, et kogemus (või taju) on seotud olevikuga, sellal kui mälu ühendab meid minevikuga. Fenomenoloogiline ajalisuse kirjeldus, mis algab Husserli loengutega ajatajust, toob välja, et ajakogemus on märksa keerukam, kui see lihtne pilt lubaks oletada. Nagu edaspidi näeme, on minevik meie olevikukogemusega tihedalt seotud. Teine eelarvamus, mida tuleb hoolikalt uurida, on see, et ajalugu puudutab ainult minevikku. Ajalooteadus ja see teadmine, mille poole ajaloolased püüdlevad, puudutavad küll minevikku, kuid isegi meie tavakeel lubab olevikusündmustel „ajaloolised olla”. Üks meie eesmarke alljärgnevas on mõista ajaloolisust kui midagi laiemat ja sügavamat sellest, mis läheb arvesse ajaloolaste teadmise objektina.

2. Ajalisus

Üks fenomenoloogia enim tuntud saavutusi on elatud või kogetud ruumi kirjeldus. Selline ruum tuleb eristada objektiivsest ruumist. Husserli kirjelduse põhjal keha rollist tajumisel rõhutab Merleau-Ponty (1962) omailmas keha ümbrisevat orienteeritust, praktilist ruumi. Samalaadne saavutus on ka fenomenoloogiline kirjeldus kogetud ajast vastandatuna objektiivsele ajale. Nagu ruumi, nii ka aja fenomenoloogia lähtub ainsuse esimese isiku positsioonist. Nii nagu ma ei ole ruumis selliselt, nagu ese on kastis, nii ei ole ma ka ajas mingil ühel konkreetset hetkel või hetkede jadas. Tõsi küll, ma eksisteerin igimuutavas hetkes „Nüüd”, ja teatud mõttes on minu kogemus rea praeguste hetkede järjestus. Aga nii nagu on punkti „Siin” vahetult minu poolt tajutava ja mu elukeskkonnaks oleva ruumiga, nii on ka hetk „Nüüd” lihtsalt vaatepunkt, millelt ma näen teatud aja välja (Husserl, 1991, lk. 6), mis hõlmab ka minevikku ja tulevikku. Husserl kasutas retentsiooni ja protentsiooni mõistet, et kirjeldada minevikku ja tulevikku, mis on koos olevikuga haaratud meie kestva ajalise eksistentsi. Selles mõttes moodustavad minevik ja tulevik horisondi või tausta, millelt olevik esile tõuseb; koos annavad nad olevikule, mida ma kogen või milles tegutsen, tähenduse. Tulevikku plaanides lähtun ma alati minevikust.

Husserl toob näiteks meloodia kuulamise nootahaaval. Ehkki varasemad noodid on juba möödas, peavad need parajasti kõlava noodi raamimiseks alal püsima. Praegu kõlav noot üksi ei ole midagi: sellel on tähendus ja seda kuulatakse osana suuremast ajalisest *Gestalt*’ist, mis sisaldab nii mineviku- kui ka tulevikuhorizonti. Need ajalised tunnusjooned on inimkogemusele olemuslikult, mitte juhuslikult omased. Asi ei ole nii, nagu ma eksisteeriksin olevikus ja suudaksin puhuti mõelda tulevikust ja mäletada minevikku. Inimkogemus lihtsalt *ongi* omamoodi ajaline sirutus või küünitis, nagu Heidegger (1977, lk. 343) seda nimetas.¹ Husserl eristas seda ajateadlikkuse retentsioonilis-protentsioonilist sirutust neist kogemuse aktidest, millega tulevikku eksplitsiitselt „vaimusilmas esile manatakse” või minevikku „meenutatakse”.

Kui pidada silmas retentsiooni ja protentsiooniga moodustatud ajalist välja ning mõelda sellest kui olevikus toimuva horisondist või taust-

¹ Carr viitab lõigule „Olemises ja ajas”, kus Heidegger kasutab terminit *Sichentwerfen* (Sein und Zeit, Max Niemeyer, Tübingen, 1993, §60, lk. 296–297), mis tähendab enese visandamist (otsesõnu: ettepoole viskamist), ja mida on tavaliselt tõlgitud inglise keelde kui *self-projecting*. Toim.

tast, siis omandab „minevik” erilise tähenduse. Jällegi võib abiks olla võrdlus tajutava ruumiga. Asjade tajumine tähendab alati teatavat antu ja varjatu ühendust. Objektidel on oma varjatud küljed, mis sellegipoolest kuuluvad nende tajutava tähenduse juurde. Samuti ümbritseb neid ruumiline taust, mis sisaldab teisigi asju ja ulatub määramatusse kaugusse. Mida ma siin kogen? Minu taju on koondunud ühele või teisele asjale, ent see „hõlmab” ka tausta ja määramatut horisonti. Tajudes usun ma, et objekt eksisteerib; kuid ma usun ka, et see asub suuremas ruumilises kontekstis, mis samuti eksisteerib, isegi kui ma kõiki selle suurema ruumilise konteksti üksikasju ei taju.

Sama lugu on ajaga. See, mis „leiab aset” minu kogemuses, mida ma usun toimuvat või olevat reaalne, astub „selle asemele”, mis toimus varem (pange tähele ruumimetafooride jätkuvat kasutamist), ja ma pean endale teadvustama mõlemat. See võib olla reaalne või reaalset toimuv üksnes siis, kui selle taust on minu silmis sama reaalne. Niisiis on ajaväli minu jaoks reaalsuse väli. Nagu ruumiline väli, nii hajub seegi määramatusse kaugusse, kuid sellegipoolest moodustab see tausta, millest olevik võib esile tõusta ja eristuda. Seega nõuab oleviku, nagu mina seda kogen, tähendus ise, et see tooks endaga kaasa oma mineviku, ehkki viimase üksikasjad ei ole selgepiirilised. Mida ma kogen? Mitte üksnes sündmust kui punkti, vaid tervet välja, tänu millele selle sündmuse kohalolek (nüüd pigem ajalisel kui ruumilisel mõttes) on võimalik. See väli sisaldab ka tulevikku. Protentsioonihorisont erineb mitmeti retentsiooni omast – esiteks juba selgipoolest, et tegelikult toimuv võib erineda minu ootustest ja seega mind üllatada. Ent see ei saaks mind üllatada, kui ma ei ootaks, et parasjagu juhtuval peab olema mingi enam-vähem kindla-piiriline tulevik. Ka see tulevikuhorisont hajub ebamäärasusse – määramatusse tulevikku –, kuid minu ajakogemuse moodustamiseks on see täpselt sama olemuslik kui minevikuhorisont.

Need mõtisklused võimaldavad meil mõista, et „kogemus” mitte ainult ei ole, vaid lausa peab hõlmama minevikku – eeldusel, et me mõistame mineviku (ja tuleviku) erilist silmapiiri- või taustatähendust, nagu see siin sai visandatud. Võib-olla peetakse siinset analüüsi liiga väikesemõõduliseks ja formaalseks, et sellest ajaloo mõistmisel kasu oleks. Võidakse arvata, et mõisted nagu „horisont” ja „taust” viitavad üksnes vahetule ümbrusele, mis ei küüni kuigi kaugemale. Kuid peetagu meeles, et sel ümbrusel on omakorda ümbrus, ja et *määramatu ulatuse* idee

on nende mõistete fenomenoloogilise mõistmise juures otsustava tähtsusega. Mis puudutab nende mõtete formaalsust, siis me räägime siin tõesti ajakogemuse üldisest raamistikust. Kuid me ei koge aega „kui niisugust” sugugi selgemiini, kui me kogeme tühja ruumi. Me kogeme ruumi konkreetsete asjade tajumise kaudu ja aega reaalsete sündmustega kokku puutudes.

3. Intentsionaalsus ja loomuliku hoiaku maailm

Viimane mõttekäik meenutab meile üht kogemuse olemuslikku joont, mille fenomenoloogia on päevavalgele toonud: nimelt selle *intentsionaalsust*. Kogemus on alati kogemus *millestki*. Siiani oleme ruumist ja ajast kõneldes nimetanud *asju* ja *sündmusi*. Jõudmaks ajaloo kogemise juurde, peame aga minema palju konkreetsemaks.

Meie ülevaade ruumilisusest ja ajalisusest kuulub „loomuliku hoiaku” või „loomuliku seisukoha” kirjelduse juurde, nagu neid nimetas Husserl (1983, §27). Heidegger kõneles „igapäevasusest” (1977, lk. 41). Mõlemad filosoofid püüdsid tabada teadvust ehk inimkogemust selle „loomulikus” ehk naiivses olekus, see tähendab enne, kui see võtab omaks teadusest, filosoofiast või religioonist tulenevad teoreetilised tõlgendused ja arusaamad. Mõlemad õpetasid, et nende arusaamade tõttu on kogemust moonutatud ja vääriti kirjeldatud, mistõttu nad püüdsid midagi – vähemalt filosoofia jaoks – kaotsiläinut uuesti tabada või selle juurde tagasi pöörduda. Husserl rääkis ka loomuliku hoiaku „maailmast” (1983, §27) ja Heidegger „maailmas-olemisest” (1977, lk. 49). Nende töös tõuseb esile fenomenoloogiale eriomane maailma mõiste, mis on kujunenud üheks fenomenoloogia kõige mõjukamaks pärandiks. Fenomenoloogilises mõttes ei ole maailm mitte lihtsalt kõigi olemasolevate asjade totaalsus või kogusus; see on tähendusrikas ja korrastatud tervik kõigest, mida kogetakse just *niisugusena*, nagu seda kogetakse. Nii nagu kogemus on alati kogemus millestki – asjadest või muudest üksustest ja lõpuks maailmast –, nii on ka maailm fenomenoloogilises mõttes alati seda kogeva subjekti maailm. Loomuliku hoiaku maailmast või igapäevasuse maailmast kõnelemine tähendab osutamist maailmale nii, nagu see end meie naiivses ja teooriate-eelses kogemuses esitab.

Kuidas loomuliku hoiaku maailma kirjeldada? Oma varajastes katsetes pühendas Husserl suurt tähelepanu tajutavate asjade ruumilisusele ja perspektiivsele antusele, ehkki ta märkis, et

asjade hulka kuuluvad ka praktilist väärtust omavad „artefaktid”. Loomuliku hoiaku maailma kuuluvad ka teised inimesed. Ka osutab ta sõnaselgelt ülalpool mainitud „ajahorisondile” (1983, lõige 27): maailm on antud mitte ainult ruumiliselt, vaid ka ajaliselt. Otsides „oleva olemist ümbritsevas maailmas”, leiab Heidegger, et olevat kohatakse algselt *mitte* kui pelki asju, vaid kui praktilist varustust, mis pole mitte ainult „käepärane” [*vorhanden*], vaid ka „käejärgne” [*zuhanden*] (1977, lk. 67). Igapäevase maailma ei ole mitte lihtsalt ruumitaju horisont, vaid ka ümbritseva töökeskkonna korrastamine seadistuteks (sks. k. *Gestell*), mis on määratud konkreetsete ülesannete ja projektidega. Alles sekundaarne refleksiooniakt, millega me oma praktilisest angažeeritusest distantseerume, võimaldab esile tõusta „lihtsalt asjadel” vabastatuna nende seadistusesse lülitatusest. Heidegger usub, et tema kirjeldus on märksa konkreetsem ja jõuab loomuliku hoiaku „loomulikkusele” lähemale kui Husserli oma.

Ent pärast esimesi katseid muutus ka Husserli enda mõtlemine loomuliku hoiaku maailmast. Ta tõstab esile vajadust eristada „loomulikku” hoiakut „naturalistlikust” (1989, lk. 190). Viimane on kantud moodsast teaduslikust loodusekäsitusest ning keskendub meie ümbruse neile aspektidele, mis alluvad teaduslikule käsitlemisele – näiteks mõõdetavatele ja seaduste abil väljendatavatele kausaalsetele reeglipärasustele. Naturalistlik hoiak jätab kahe silma vahele või eirab kõike, mis selle mudeliga kokku ei klapi: siia kuuluvad niinimetatud „sekundaarsed kvaliteedid”, aga ka asjade praktilised või esteetilised omadused. Naturalistlik hoiak tärkab loomulikust hoiakust ja on teinud võimalikuks nüüdisaegse loodusteaduse, ent võrreldes tegelikult koetava maailma rikkalikkusega on see pilti vaesestanud.

„Naturalistliku” ja „loomuliku” hoiaku vahelise eristuse toob Husserl sisse sooviga eristada loodusteadusi inimteadustest ehk humanitaariast. Need mõlemad on teadustena tegevused, mis kasvavad välja loomulikust hoiakust ja selle maailmast, ent kumbki keskendub maailma erinevatele aspektidele. Humanitaarteadused võtavad luubi alla inimlikud, mitte füüsilised sündmused, mis tähendab loodusmaailma omadest fundamentaalselt erinevate mõistete ja põhimõtete mängutulekut: asjade ja kausaalselt seotud sündmuste asemel on tegu inimeste ja nende tegevuse, mõtete,

kogemuste, emotsioonide ja motivatsioonidega. Inimesed ei toimi vastastikku mitte kausaalselt, vaid sotsiaalselt, tegutsedes oma teadlikkusest ja teiste tegevusest arusaamisest lähtudes. Inimesed ei moodusta mitte pelgalt asjade kogumeid ruumis ja ajas, vaid grappe ja kogukondasid, mis põhinevad hoiakutel, tuleviku nägemustel, intentsioonidel ja tunnetel. Inimteadused ei tugine mitte „naturalistlikule”, vaid nagu Husserl seda nimetas, „personalistlikule” hoiakule. Täpselt nagu naturalistlik hoiak vastab „materiaalse looduse” maailmale, nii vastab personalistlik hoiak Husserli määratluse järgi kultuurimaailmale (sks. k. *die geistige Welt*) (1989, lk. 181).

Kuid Husserl mõistab, et see personalistlik hoiak on „loomulikum” kui naturalistlik hoiak: selle asemel et naturalistliku hoiaku kombel ahendada fookust teaduse väljatöötamise eesmärgil, kujutab personalistlik hoiak endast just nimelt meie naiivset ja teooria-eelset maailmasolemise viisi.² Tõsi küll, ka „kultuuriteadused” asuvad inimmaailma suhtes teatud teoreetilisele seisukohale ja distsipliinid, nagu sotsioloogia, antropoloogia ja kirjandusteadus, vaatlevad inimmaailma erinevaid tahke, et neid süstemaatiliselt mõista. Kuid need teadused ammutavad meie teaduse-eelsest maailmakäsitusest vahetumalt kui loodusteadused. Loomulik hoiak ise on sotsiaalse läbikäimise ja kommunikatsiooni hoiak, ja loomuliku hoiaku maailm on sotsiaalne inimlik maailm. Teatud mõttes läheb Husserl sammukese kaugemale, kui seda teeb Heidegger oma kriitilises paranduses Husserli algele kirjeldusele: kui meie kokkupuude „käepärasega”, maailmaga kui praktilise seadistuga, eelneb meie kokkupuutele maailmaga kui lihtsalt asjadega, nagu Heidegger ütleb, siis johtub see sellest, et me oleme sotsiaalsetes organisatsioonides ja maailma struktuurides juba algusest peale teistega seotud. Just need seotused konstitueerivad ülesandeid ning projekte, mis annavad asjadele praktilise tähenduse. Heideggeri kuulsat haamri näidet kasutades võime öelda, et selle instrumendi tähendus on meile otsekohe arusaadav, sest me elame sotsiaalses maailmas, kus eksisteerivad sellised ülesanded nagu tiseritöö ja ehitus ning kus nende ülesannete täitmiseks on olemas haamreid ja naelu sisaldavad seadistud. Haamri ja muude meid ümbritseva maailma asjade „käepärasus” tuleneb nende seotusest meie sotsiaalse maailmaga.

² Uuemas kõnepruugis kirjeldatakse seda kui „rahva-psühholoogia” valdkonda. Ent see termin annab vaikimisi mõista, et nagu „rahvameditsiini”, nii ka selle primitiivse lähenemise tõrjub lõpuks välja teaduslik psühholoogia. Husserli jaoks ei ole personalistlik hoiak puudulik ega ka alles teaduslikkust taotlev teadmine – see lihtsalt üldse ei olegi teadus.

4. Inimmaailm ja ajalooline maailm

Märkisime, et Husserl jõudis loomuliku hoiaku maailma parandatud kontseptsioonini inimmaailma ülesehituse ja inimteaduste suhet uurides. Me mainisime sotsioloogiat, antropoloogiat ja kirjandusteadust, kuid mainimata jäi ajalugu, mida mõnikord liigitatakse sotsiaal-, mõnikord humanitaarteaduseks, ent mis igal juhul seisab silmapaistval kohal inimteaduste seas. Kui erinevad distsipliinid, nagu me väitsime, koondavad teoreetilisi eesmärgi silmas pidades tähelepanu inimmaailma erinevatele aspektidele, siis võime ka küsida, millisele inimmaailma tahule koondab oma tähelepanu ajalugu. See küsimus võib anda juhtlõngu ka meile siinkohal esmast huvi pakkuva küsimuse lahendamisel, milleks on ajaloolisuse kogemine selle teooria-eelses vormis. Teisiti küsides: kuidas avaldub ajaloolisus meie tavakogemuses, enne kui ajaloolased selle distsiplineeritud uurimisega algust teevad?

Kasutades mõistet „personalistlik hoiak” (ja mõnikord ka „personalistlik maailm”) ning samastades selle siis loomuliku hoiakuga (1989, lk. 190), annab Husserl mõista, et „persoonid” ehk „isikud” on selle inimmaailma põhielemendid, täpselt nagu „asjad” on naturalistliku maailma põhielemendid. Oleme juba maininud mõningaid isikute omadusi, mis neid asjadest eristavad: tegevus, mõtted, kogemused, emotsioonid, kavatsused jne. Me puutume isikutega kokku ja isikud puutuvad omavahel kokku mitte nagu asjad, mis avaldavad kausaalset vastasmõju, vaid kui kogemuse subjektid ja toimijad, kes on motiveeritud oma ümbrust kujundama ning oma kaaslaste huvides või nende vastu tegutsema. Isikute ümbrust ei iseloomusta pelgalt kausaalne vastastoime üksteise kehadega, vaid see moodustab tähendusriikka keskkonna, mida võib tajuda kui teatavaid tegevusi esile kutsuvat olukorda. Nagu eespool öeldud, ei moodusta isikute paljus mitte lihtsalt kogumit, vaid rühmi ja kogukondi, mis põhinevad vastastikusel tunnustusel ja ühistel plaanidel ning tegevustel. Isikuga kohtumine ei tähenda pelgalt isiku kui niisuguse tuvastamist, vastandatult pelgale asjale, vaid temas mehe või naise, sõbra või vaenlase, võõra või tuttava, alluva või ülema äratundmist, jne. Just niisugused vahekorrad, mitte pelgalt põhjuslikud ja ruumilised suhted on need, mis moodustavad inim-maailma. Me elame selles maailmas mitte pelgalt tajujate ja vaatlejatena, vaid eeskätt toimijatena, kes püüdleavad omaenda eesmärkide ja sihtide poole. Just nende kaudu omandavad maailm ja

selle osad meie silmis tähenduse. Kuivõrd see on tõsi minu maailma kohta, niivõrd on see tõsi ka iga teise isiku maailma kohta, kellega ma kokku puutun; ja järelikult koosneb inim- ehk ühiskondlik maailm ositi kattuvast ja omavahel lõikuvaist maailmaist. Iga kommunikatsiooni- ja mõistmisakt minu ja mõne teise isiku vahel kujutab endast selle isiku maailma sisenemist – või vähemalt niisugune on kommunikatsiooni eesmärk. Vältimaks sotsiaalse maailma monadoloogilist killustamist, võib seda väljendada ka teisiti – öeldes, et isikud on olemuselt perspektiivid, mis tähendab, et isikud ei oma igaüks privaatset maailma, vaid moodustavad erinevaid vaatenurki maailmale, mida me jagame.

Siinkohal tuleb lisada mõni sõna selle olulise mõiste „hoiak” või „seisukoht” kohta. „Personalistliku” hoiaku kirjeldamine nii, et selle fundamentaalseteks koostisosadeks on *isikud*, ei tähenda veel, et keskendumine isikutele välistaks kõik muu. Personalistlik ehk inimlik *hoiak* vastab inim-maailmale selles mõttes, et vaatleb kogu maailma inimese seisukohalt. See tähendab, et „asjad” – s. t. entiteetid, mis ei ole isikud – esinevad ka siin, kuid neid tõlgitsetakse inimlikus plaanis. Siin asetub oma kohale Heideggeri kirjeldus „ümbritsevas maailmas olevate entiteetide olemisest”. See tähendab, et ümbritsev inimeste maailm *ei* ole „pelgalt” asjade maailm, nagu neid võiks tõlgitseda teaduslikust vaatenurgast, vaid esemete ja seadistute, väärtuslike ja nauditava objektide maailm. Isegi „loodus” avaldub siin, nagu Heidegger mõõnis (1977, lk. 66–67), kogu oma tähendusrikkuses inimese jaoks: kultiveerituna, inimlikele eesmärkidele sobivaks vormituna ja struktureerituna. Loodusjõude – kliimat, vett, tuult jne. – kogetakse siin koos nende praktilise väärtusega, meile toidu- ja eluasemeressursside ja -materjale pakkuvatena. Ja „inimese loodus” omailm ulatub märksa kaugemale Heideggeri kirjelduses esinevatest töö- ja tarberiistadest, hõlmates elumaju ja muid ehitisi, tänavaid ja jalutusteid, autosid ja muid transportvahendeid, mis ümbritsevad meid igapäevaselt nüüdisaegses linnamaailmas.

Niisiis on inimmaailm *kogu* maailm inimlikust vaatepunktist kogetuna. Ja Husserlil on täiesti õigus, kui ta samastab selle maailma loomuliku hoiakuga selles mõttes, et see vastab meie naiivsele ja mitteteoreetilisele maailmas olemise viisile. „Naturalistlik” hoiak seevastu on eriline ettevõtmine, mille tagajärg meie jaoks on „lihtsalt asjade” ja asjataoliste omaduste maailm, „looduse” maailm selle sõna teaduslikus tähenduses.

Ent seegi hoiak on seisukoht *kogu* maailma suhtes, mitte lihtsalt tähelepanu koondamine teatud liiki asjadele teisi välistades. Ka isikuid, õieti igat inimliku ja loomaliku eksistentsi tahku käsitletakse siin kui materiaalse looduse ühikuid. Naturalistlik hoiak on teinud võimalikuks mitte ainult materiaalse maailma teoreetilise ja tehnoloogilise alustamise, vaid ka bioloogilise, keemilise ja füsioloogilise arusaamise loomadest ja inimestest, mis on moodsa meditsiini aluseks.

Need viited tehnoloogiale teevad meid valvsaks naturalistliku maailma ja inimmaailma ning nende aluseks olevate hoiakute tähtsate lõikumispunktide suhtes – see on teema, mille juurde me allpool tagasi tuleme. Esmalt aga pöördugem küsimuse juurde, millega me seda alapeatükki alustasime: kuidas avaldub ajaloolisus meie tavakogemuses, enne kui ajaloo uurimine sellega tegelema asub? Kui ajaloolisus on inimmaailma osa, siis millised selle maailma tahud või tunnused iseloomustavad meie „loomulikku” ajaloolist kogemust? Oleme juba välja pakkunud, et võtmeks on ajalisis, nüüd aga tuleb meil läheneda ajalisisuse laiemalt kui oma individuaalse kogemuse seisukohalt. Teisisõnu, meil tuleb uurida ajalisisuse spetsiifiliselt sotsiaalseid jooni. Mis on sotsiaalne ajalisis?

5. Sotsiaalne aeg ning laiendatud minevik ja tulevik

Sotsiaalne ehk inimmaailm, nagu me seda ülalpool kirjeldasime, koosneb ennekõike tegutsevatest ja kogevatest isikutest. See tähendab, et kõik, mis sai öeldud minu individuaalse kogemuse kohta esimese isiku vaatenurgast kirjeldatuna, kehtib ka teiste isikute puhul, keda ma maailmas kohtan. Nende minevikud ja tulevikud ei ole pelgalt rida mööda libisenud praeguseid hetki, vaid moodustavad tähendusliku retentsioonilis-protentsioonilise tausta, horisondi või konteksti nende praegusele tegevusele ja kogemusele. Paljudel juhtudel ei tegutseta sotsiaalses maailmas mitte individuaalselt, vaid kollektiivselt, ja niisuguste tegevuste juurde kuulub ühine mineviku- ning tulevikuhorisont. Niisiis koosneb sotsiaalne maailm mitte ainult indiviidide osalt kattuvatest minevikest (ja tulevikest), vaid ka gruppide ja kogukondade kattuvatest *ühistest* minevikest (ja tulevikest). Seega on sotsiaalse maailma ajalisis väga erinev naturalistliku maailma omast, sest esimene hõlmab subjektide ja toimijate kogetud aega.

Eespool ütlesime, et me puutume kokku isi-

kutega kui osadega struktureeritud maailmast, mis hõlmab soolisi, sotsiaalseid ja afektiivseid dimensioone ja eristusi. Ent selle maailma struktuur hõlmab ka tähtsaid ajalisi dimensioone. Alfred Schutz (1967, lk. 208) tõi esile „kaasaegsete” ja „eelkäijate” vahelise erinevuse. Kuid meie kaasaegsete seas on vanemaid ja nooremaid, ja nende elu ning kogemuslik taust ei pruugi täielikult kattuda minu omadega. Lisaks sotsiaalse maailma struktureerituse ja kihistumuse paljudele muudele viisidele jaguneb see veel ka *põlvkondadeks*, ja see eristus osutub otsustavaks, kui tahame mõista, kuidas ajalugu kogetakse. Ajaloolise mineviku reaalsust kogetakse eeskätt *vanemate inimestega* kohtudes, samal ajal kui *nooremate inimestega* kohtumine avab meile tuleviku, mida samuti võib nimetada ajalooliseks.

Sellise määratluse põhjuseks on asjaolu, et tavaliselt me mõtleme *ajaloolise* mineviku all (jätkem tulevik hetkeks kõrvale) seda osa minevikust, mis jääb väljapoole minu vahetu kogemuse ja seega ka väljapoole mu mälu – selle sõna tavatähenduses – ulatust. Niisiis on selle sisuks olulisel määral, ehkki mitte eksklusiivselt, see, mis juhtus enne minu sündi. Ei mälu ega kogemus nende sõnade tavatähenduses ei võimaldaks mul kuidagi kogeda ega mäletada midagi minu sünnieelsest ajast. Sellegipoolest tahan ma väita, et niisuguses kogemuse ja sotsiaalse ajalisisuse kontekstis, nagu me siin välja töötame, saab ajalooline minevik just selles mõttes siiski minu kogemuse osaks.

Kõige paremini võimaldab seda mõista naasmine võrdluse juurde kogetud ruumiga. Me märkisime, et tajutud ruumis on esilolev ühendatud varjatuga: asjadel, mida ma näen, on ka varjatud küljed ja need asjad on minu jaoks esil teatud ruumihorisondi või ümbruse raames, millesse kuulub ka teisi asju ja mis hajub määramatusse kaugusse. Selline on ruumilise tegelikkuse loomus, mis mulle ennast iga tajutud asja puhul näitab. Hajudes märkamatult minu nägemisväljast määramatusse kaugusse, on see ruumiline tegelikkus minu eest suurelt osalt varjatud. Selle ulatus on määratult suurem minu võimest seda tajuda; ometi on see minu jaoks sama reaalne kui too väike osa sellest, mida ma ühel või teisel konkreetsel hetkel tajun. Selle *sisu* on minu jaoks osaliselt määratud möödunud kogemustega, mida täiendavad teadmised; aga üksikasjades jääb see enamasti määramatuks.

Nagu nägime, kõneleb Husserl *aja väljast*, mis on mitmeski aspektis võrreldav meie ruumikogemusega. Minu praegune kogemus ja

sündmused, mida ma nüüd kogen, moodustavad omamoodi presentsuse tuuma (ajalises mõttes), mis eendub ajalisest taustast – retentsiooni ja protentsiooni kaksikhorisondist. Nagu meloodia juba möödunud ja veel oodatavad noodid, nii annab ka see kaksikhorisont oma panuse esiloleva tähenduslikkusesse. Kas me ei või öelda, et nii nagu ruumihorisont, ulatub ka see ajahorisont määramatusse minevikku ja tulevikku? Samamoodi nagu visuaalse taju ruumiline tege-likkus, nii ulatub see kaugele üle minu isikliku kogemuse piiride, moodustades sellegipoolest vältimatu tausta sellele, mida ma kogen. Selles ajalises kontekstis on „minu enda kogemuse piirideks” just nimelt mu sünd ja mu surm.

Kui nüüd meenutada sotsiaalset maailma moodustavate teiste isikute ja gruppide vaheldumisi ladestuvaid ja ositi kattuvaid horisonte – ja eriti minust vanemate või nooremate isikute omi –, siis saame märksa selgema ettekujutuse sellest, kuidas ma omaenese kogemuses kohtun minevike ja tulevikega, mis jäävad teispoole mu sünni ja surma piire. Kuid inimmaailma ajalisis ulatub inimeludest kaugemale. Inimmaailma mitteinimlikel osadel on omaenese ajalisis. Loodusmaailm, milles ma elan, on minust määratult palju vanem, ja isegi selle kultiveerimisel on oma ajalugu, mis ületab mu individuaalse kogemuse piirid. Meie linnade ja suurlinnade tehiskeskkond ilmutab sedasama ajalist ulatust – aega, millele on ladestunud ehitajate plaanid ja projektid. Majadel ja tänavatel, suurlinnadel ja nende konstrellatsioonidel, liikluskkeemidel, linnaosadel ja maamärkidel on omaenda eripärane minevik, mis moodustab osa sellest, millisena ma neid tajun. Ehkki meie linnade siluetid kerkivad ja langevad mõnikord isegi meie enda kogemuspiiride raames, alluvad nad teistsugusele ajaskaalale kui inimeste oma, kes neis elavad ja neid kasutavad. Me arvestame nendega kui oma tegevuse enam-vähem stabiilse taustaga, ja nende äkiline häving rööbib meilt enam kui lihtsalt peavarju. Meie sotsiaalne stabiilsus, orientatsioon ja kohatunne on seotud meie tehiskeskonna stabiilsusega. Need meie seast, kes linnatänavail kõnnivad, teavad seda massiivsuse- ja püsivusetunnet, mida õhkub hoonetest, tänavatest ja linnaosadest, mis olid olemas ammu enne meie eluaega. Nende kestvus võib ulatuda isegi kaugemale ehitamise eesmärgist: kunagi ehitati nad kui vahendid teatud eesmärgi saavutamiseks, aja jooksul on neid võidud aga rakendada teistelgi eesmärkidel, sedamööda kuidas – enamasti hilisematasse põlvkondadesse kuuluvate – isikute ja

gruppide plaanid ja vajadused muutuvad.

Seda on selgesti tunda iidsete ja taastatud linnade varemete vahel kõndides. Tänavad, teed, ukseavad ja müüridega ümbritsetud ruumid võivad küll kubiseda turistidest, kuid sealt puuduvad need, kellest see kõik on alguse saanud – inimesed, kes taotlesid omi huve ja tegid teoks plaane, otsisid varju kodu ja perekonna kaitse alt ning kogunesid avalikele koosolekutele. Arheoloogilised leiukohad ja restaureerimine, juba paljas mõte tahta teada, kuidas elasid inimesed minevikus, on pärit üsna hiljuti tekkinud ajaloolisest teadvusest. Kuid üks selle ootamatuid eelseid, mida ei märka enamik neist, kes tänapäeval seda kõike lummatult jälgivad, seisneb selles, mida need kogemused võivad meile kõneleda meie enda (veel) varemisse vajumata, (veel) arheoloogiliselt väljakaevamata linnadest ning ehitistest. Püüd kujutleda nende suurejoonelist varemete roomlastest, kreeklastest või kambodžalastest elanikke võib avada meie silmad nägemaks meie oma elu- ja töölinnu ajaloolase või arheoloogi pilguga. Seda laadi distantseerumine on üks versioon Husserli viljeldud fenomenoloogilisest reduktsioonist, mis võimaldab meil näha esmakordselt midagi, mis muidu on meile liiga ligidal, et seda märgata.

Meie sünnist kaugemale ulatuv ajaskaala on antud mitte ainult meie kogemuse kaudu inimmaailma moodustavatest isikutest ning kunstlikest ja looduslikest keskkondadest; see on kogemuses esil ka institutsioonide ja praktikate, reeglite ja määruste kujul, mis meie sotsiaalset elu valitsevad. Mõned neist pärinevad õiguslikest ja kollektiivsetest tegudest või otsustest, teised on lihtsalt välja kasvanud inimeste harjumuspäras- test tegevustest ja tavadest. Nii või teisiti kuulu- vad need meie sotsiaalse maailma lõimesse ja on meie jaoks sama reaalsed kui isikud ja objektid, mis moodustavad meie ümbruse.

6. Osalus ja liikmelisus

Viide institutsioonidele ja praktikatele tuletab meelde, et kirjeldus ajaloolisuse „kogemisest” ei tohi piirduda seda laadi subjekti ja objekti vahekorraga, mida tavaliselt tajuga seostatakse. Muidugi on isikud ja asjad meie taju objektid ja me kogeme neid inimmaailma kuuluvaina koos kõigi nendega seotud sotsiaalsete ja kultuuriliste tähendustega, nagu eespool nägime. Ent sellesse ei tohiks suhtuda kui mingisse distantsilt vaatle- misse. Juba taju ise on erilist laadi vastastoime (*interaction*), nagu Husserl ja Merleau-Ponty

on näidanud – vastastoime, mille puhul maailm avaldub meile tänu meie keha liigutustele ja orientatsioonile. Kui asi puudutab aga sotsiaalse maailma institutsioone ja praktikaid, siis nendega ei suhestu me mitte väljaspool seisvate vaatlajatena, nagu oleksime me antropoloogid või sotsioloogid, vaid osalistena selles grupis või kogukonnas, kus need kehtivad. Institutsioonid ja praktikad, mida mõistetakse normatiivses tähenduses kui reegleid ja sotsiaalseid ettekirjutusi, on alati seotud ühe või teise grupiga, ja mõne säärase grupi liikmena pean ma neile alluma, ükskõik kas neil reeglil on teatud konkreetse riigi kodanike või elanike kohta käivate seaduste jõud või on nad kõigest sotsiaalsed normid või ettevaatusele kutsuvad nõuanded.

Ma osalen neis praktikates niivõrd, kuivõrd ma kuulun gruppis, mille kohta need kehtivad. Osaliselt tuleneb see, kuidas ma teiste indiviididega suhestun – kas ma suhtun neisse kui kaas-kodanikesse või minu konkreetse grupi kaasliikmetesse, või hoopis kui võõrastesse ja kõrvalseisjatesse –, minu liikmestaatusest. Kuid minu suhe grupi endaga on liikmelisuse suhe. Väga sageli annab teatud grupi liikmeks olekust märku mitmuse esimese isiku, „meie” vormi kasutamine, osutamaks minu osavõtul toimuvate tegevuste ja kogemuste subjektile. Samuti kasutatakse seda minu ja mu grupi ühiste uskumuste subjekti tähistamiseks. Kujutlus kollektiivsest subjektist on vastuoluline ja võib osutada väga küsitavaks, kui seda käsitatakse sõltumatult eksisteeriva entiteedina. Ent kogemuse tasandil eksisteerib see kahtlemata meie sotsiaalset eksistentsi pidevalt läbiva tunnusena. Igaüks meist kuulub paljudesse gruppidesse: kodakondsus, elukutse, religioon, perekond ja isegi vabaajategevused seovad meid, olgu tugevamate või lödvemate sidemetega. Mõnikord on liikmestaatus meie enda valitud, mõnikord me lihtsalt kasvame sellesse, tegemata kordagi mingeid valikuid. Igal juhul on see sotsiaalse ehk inimmaailma kogemise, nagu me seda oleme kirjeldanud, oluline omadus.

Osaluse ja liikmelisuse mõisted võimaldavad meil aru saada, mil moel on sotsiaalse maailma niisugune kogemine ühtlasi ka ajaloolisuse kogemine. Nii nagu me elame maailmas, mis osaliselt koosneb meist vanematest isikutest ja asjadest, nii osaleme me gruppides, kogukondades ja institutsioonides, mis toimisid juba enne meie sündi. Paljudes usukogukondades tähistatakse suureks kasvamist ja täisikka jõudmist „konfirmatsiooni” tseremooniatega, mille käigus üksikisikult – kes on juba niigi kogukonna liige

perekonna rüpes üleskasvamise läbi – oodatakse oma kuuluvuse või kogukonnale lojaalsuse ülekinnitamist juba küpse, teadlikult ja informeeritult otsustava isikuna. Seda kinnitades ühineb üksikisik juba olemasoleva üksusega, mis on eksisteerinud tuhandeid/sadu/tosinaid aastaid, ning saab nõnda teatud traditsiooni pärijaks ja liikmeks, kellele antakse õigused, privileegid ning vastutus. Niisuguse initsiatsiooni kaudu teisenevad, nagu eespool märkisime, indiviidi suhted teistega. Tema konkreetse kogukonna suhtes on teised inimesed nüüd kas selle liikmed või kõrvalseisjad, uskujad või mitteuskujad, kolleegid või asjassepuhendamatud, jne. Kuna grupil, millega üksikisik ühineb, on omaenda ajalugu, võib selle osaliste kogukonda kuuluda rohkelt juba ammu surnud inimesi.

Niisiis hõlmab „ajaloolisuse kogemine” teadlikkust meid inimmaailmas ümbritsevate isikute, asjade – nii looduslike kui ka artefaktide –, sotsiaalsete organisatsioonide, institutsioonide ja praktikate ajalisusest – ajalisusest, mis ulatub kaugemale meie enda eluea piiridest. Kuid see tähendab ka meie enda kaasatuse ja vastastoime kogemist selle sotsiaalse maailmaga, sedamööda kuidas me järgime traditsioone, ühineme olemasolevate organisatsioonide ja ühisprojektidega ning käsitame end päritud mineviku edasikandjatena. Heidegger (1977, lk. 350–351) kirjutab pärandist kui millestki meile üle antust (*überlieferte*), kuid märgib seejärel, et pärandi võib nii passiivselt omaks võtta kui ka aktiivselt valida. Siinkohal võib lisada, et oma pärandi võib ka aktiivselt tagasi lükata, ehkki see osutub tihti raskemaks kui võib paista. Ent kõigil neil juhtudel on inimeksistentsi üks vältimatuid tahke inimese asetatus ajaloolisse maailma.

7. Ajaloolisus

Need ideed esitab Heidegger „Olemise ja aja” peatükis, mis kannab pealkirja „Ajalisus ja ajaloolisus” [*Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit*] (1977, lk. 341). Inimeksistentsi analüüsi keskmes seisab tal ajalisus kui minevikulisuse, olevikulisuse ja tulevikulisuse ühtsus. Nüüd laiendab ta seda ühtsust, hõlmamaks ka eelkäijate, põlvkondade, traditsioonide ja pärandi rolli selles ajalises sünteesis, mis moodustab indiviidi. Sellisele ajalisusele annab ta nimeks „ajaloolisus”.

See on aga mõiste, mis tuleneb esmajoones Wilhelm Dilthey õpetusest, keda Heidegger tunnustab kui oma ajaloolisuse-käsitluse üht allikat. Ka Husserl saab inspiratsiooni Diltheylt

ning kasutab ka ise tihti terminit „ajaloolisus”. Ehkki Dilthey’d ei peeta tavaliselt fenomenoloogia traditsiooni kuuluvaks (ta suri 1911), on tema töö väärtuslik ajaloolisuse kogemise selgitamisel. Ühes hilises tekstis (2002) väljendab Dilthey väheste sõnadega seda ajaloolise maailma tähendust, mida oleme püüdnud tabada: „Puude paiknemine pargis, majade asetus tänava ääres, käsitöölise käepärane tööriist ja kohtusaalis ettepanud lause – need kõik on igapäevased näited sellest, kuidas meid pidevalt ümbritseb see, mis on saanud ajalooliseks.” (lk. 169) Ühes teises lõigus jõuab Dilthey väga lähedale ajaloolisuse tähenduse tabamisele: „Ajalooline maailm on alati olemas, ja indiviid mitte ainult ei vaatle seda väljastpoolt, vaid on sellega lõimunud... Me oleme esmalt ajaloolised olendid ja alles seejärel ajaloo vaatlejad – ja viimasteks võime saada ainult seetõttu, et oleme olnud esimesed.” (lk. 297)

Viimati tsiteeritud lõigus on väljendatud kaht sinise essee seisukohalt olulist mõtet. Esimene neist on väide, et me oleme „ajaloolised olendid”; teine puudutab „ajaloolise olemise” ja „ajaloo vaatleja” vahekorda. Vaatlen neid mõlemaid väiteid järgemööda.

Esiteks, mida tähendab ütlus, et me oleme „ajaloolised olendid”? Käesoleva essee alguses eristame ajaloo tundmist ajaloo kogemisest. Oleme püüdnud vastata alustuseks esitatud küsimustele: kuidas me ajalugu tajume, kuidas ajalugu meie ellu siseneb ja milliste kogemusevormide vahendusel ta seda teeb? Võiks öelda, et meie ülevaade on liikunud sissepoole, meid ümbritseva inim- ehk sotsiaalse maailma ajalooliste aspektide juurest oma osaluse ja liikmelisuse juurde selles maailmas. Selline trajektoor toob ilmsiks, et maailm on ajalooline, et meie kogemus maailmast ja et lõpuks ka selle kogemuse subjekt ise on ajalooline. Kokkuvõttes: subjektiivsus ise on ajalooline; ajaloolisus on subjektiivsuse enda üks olemuslikke aspekte. See ongi see, mida fenomenoloogid ajaloolisuse all viimaselt silmas peavad: nii nagu subjektiivsus on olemuslikult ajaline, intentsionaalne, kehastunud, intersubjektiivne ja maailma-konstitueeriv, nii on ta ka olemuslikult ajalooline.

Siinkohal tekib üks küsimus: kas ajaloolisus selles mõttes tähendab ajaloolist relativismi? Nagu eespool nägime, tähendab ajaloolisus seda, et subjekt leiab end alati teatud konkreetsesse ajaloolisse situatsiooni asetatuna, et ta on teatud traditsioonide ja praktikate pärija jne. Ajalooline relativism läheb siit sammukese kaugemale, väites, et subjekt ei suuda end kunagi sellest situat-

sioonist lahti rebida, oma ajaloolise konteksti eelarvamustest kõrgemale tõusta. Selline relativismivorm näib ohustavat teadusliku ja moraalse objektiivsuse võimalikkust, ja isegi inimese võimalust vaba olla. Kui ajaloolisus on üks subjektiivsuse olemuslikke jooni, kas siis võivad selle saavutused olla enam kui oma aja sattumuslik väljendus, üks vaatenurk maailmale – vaatenurk, mis ei või lootagi sellest situatsioonist sõltumatuks saamisele? Oma varasemates kirjutistes võitles Husserl relativismi ja skeptitsismi ajalooliste, psühholoogiliste ja muude vormide vastu väites, et need räägivad iseendale vastu, kuulutades oma väited tõeseks, samal ajal toesust kui niisugust võimatuks pidades. Tema väide oli osa laiemast arutlusest, mille järgi fenomenoloogia abil võivat filosoofia saada „rangeks teaduseks”. (1962) Oma hilisemates kirjutistes kummatigi võttis ta omaks mõtte subjektiivsuse läbinisti ajaloolisest olemusest. Kas ta rääkis nüüd endale vastu? Kas on vasturääkiv kinnitada, et subjektiivsus on „olemuslikult” ajalooline, väites samal ajal, et ajaloo-ülene tõde on võimalik?

Võimalik, et kõige parem viis selle probleemi lahendamiseks on möönda, et ajaloolisuse ja situatsiooni asetusega [*situatedness*] käivad kaasas tung ja iha neid ületada, jõuda teaduses või filosoofias mingi eelarvamusvaba vaatenurkani ning saada moraali vallas võimeliseks sooritama vaba tegu. Kas ei ole need jooned subjektiivsusele täpselt sama olemuslikult omased kui ajaloolisuski? Pange tähele, et me räägime siinkohal ainult püüdlustest ja ihadest. See, kas me subjektidena tegelikult oleme niisuguseks vabaduseks või objektiivsuseks võimelised, kas me ühelgi konkreetsel juhul oleme tegelikult nendeni küündinud, ei ole küsimus, mille üle saaks otsustada filosoofia. Põhimõtteliselt, nagu nägime, ei saa filosoofia seda võimalust ilma iseendale vastu rääkimata eitada. Konkreetsete teaduslike väidete objektiivsuse küsimuse alla seadmine ei ole mitte filosoofia, vaid teadusliku argumenteerimise asi. Ka filosoofilisi väiteid võivad õigustatult vaidlustada üksnes filosoofilised vastuväited. Mis aga minu individuaalse teo vabadust puudutab, siis selles osas tahaksin koos Kantiga väita, et ma ei või selles kunagi kindel olla, ent samuti ei või ma selle võimalikkust kunagi põhimõtteliselt eitada.

8. Ajaloolisus ja ajalooline teadmine

Ajaloolisuse ja objektiivsuse vahekorra üle arutlemine viib meid küsimuse juurde ajaloolisest

teadmistest. Kuidas suhestub ajaloolisus ja üldse ajaloo kogemine, mille kirjeldamisega me siin vaeva oleme näinud, niisuguste teadmistega minevikust, mida me seostame ajalooteaduse kui distsipliiniga? Niivõrd kuivõrd see distsipliin püüdleb teadmiste poole, nõudleb see objektiivsust, mis tõuseks kõrgemale omaenese ajaloolisest situatsioonist ning tabaks tõde mineviku kohta. Just siin saame me lihtsatest ajaloo osalistest „ajaloo vaatlejaiks”, nagu Dilthey ütles.

Nagu hästi teada, ei ole ajalooteadus selles tähenduses mitte alati eksisteerinud, vaid on ise teatud konkreetsete ajalooliste olude saadus. Ajalugu kui žanri või kirjutamisvormi, mis oli olemas palju varem, ei hinnatud niivõrd mineviku täpse kujutamise kui nende moraalsete eeskujude pärast, mida ta minevikust ammutas. Just vastureaktsiooniks sellele „õpetlikule” ajalookäsitlusele käis Leopold von Ranke välja oma paljutsiteeritud ütluse, et ajaloo eesmärk on „kõigest näidata, kuidas see tegelikult oli”. Tema võlts tagasihoidlikkus varjab asjaolu, et väljaselgitamine, mis siis ikkagi juhtus, vastandlike väidete hindamine ja lahknemise allikate tõlgendamine ning mingi veenva kirjelduseni jõudmine on vaearikas protsess. Ta väljendas 19. sajandi algupoolse õpetlastepõlvkonna vaateid, kes tõotasid välja ranged meetodid ning taotlesid oma uurimistöös ranget eelarvamusvabadust. Tänu neile võeti ajalooteadus vastu akadeemiliste distsipliinide ridadesse, ta võis end ehtida kõigi *Wissenschaft*’i, nagu sakslased ütlevad, väliste tunnustega ning kehtestada objektiivsuse ideaali, mis valitseb seda distsipliini tänapäevani.

Ajaloolise „teaduse” võimet selle ideaalpildi kõrgustele tõusta on tihti vaidlustatud ja mõnikord lausa eitatud. Võrreldes teiste kognitiivsete püüdlustega, eriti matemaatika ja loodusteaduste vallas, näib ajalooteadus jäävat küündimatuks, suutmata kunagi saavutada niisugust üksmeelt, nagu see nendes distsipliinides väidetavalt valitseb, ega ka ületada oma viljelejate subjektiivseid ja ideoloogilisi kallakuid. Ent see küsimus meid siinkohal ei huvita. Lähtudes sellest, et ajaloolise objektiivsuse ideaalid on vaieldamatult olemas ning et nad on kehastunud ühes olemasolevas akadeemilises distsipliinis, küsime, kuidas suhestuvad need sellega, mida me oleme kirjeldanud kui ajaloo kogemist ajaloolisuse mõistet kasutades? Dilthey ütleb, et me oleme *esmalt* „ajaloolised olendid” ja alles seejärel ajaloo vaatlejad. Mida tähendab see „esmalt”?

Selge on see, et ajaloo kogemine, nagu me seda siin oleme kirjeldanud, ei kujuta endast

mineviku ega üldse meie kogemuses ette tulevate sündmuste teaduslikku käsitlemist. Võrreldes teadusliku hoiakuga võib seda kirjeldada kui teaduse- või teooria-eelset hoiakut. Mis meile asjakohasem: see koosneb passiivselt vastu võetud ja vaidlustamata uskumuste kogumist. See on meie nägemus oma kogukonnast ja sotsiaalsest ümbrusest, mis tuleneb kasvatuses, kooliharidusest ja üldvalitsevast mentaliteedist. See on minevik, mis tuleb meile peale hoonete- ja tänavate-, talude- ja külade kujul meie füüsilises ümbruses. Ennekoike elab see nägemus neis konkreetseis gruppides, millega me samastume – perekond, religioon, piirkond, riik, elukutse. Seda antakse edasi suusõnal, rahvajuttude ja laulude, avalike mälestustseremoniate ja monumentide kaudu. See on argikogemuse elav ajalugu, mida oleme siinses essee püüdnud kirjeldada.

Kui selles mõttes on „ajaloolisus” tõesti inimkogemusele ja inimeksistentsile olemuslikult omane, nagu on väitnud Dilthey ja teised, siis moodustab see ka tausta, millelt tõuseb esile objektiivse teadmise saavutamise katse. Uusaegse objektiivsuse idee pärijana käsitleb ajaloolane end tihti avaliku või rahvaliku mälu kontrollijana. Ajaloolase küsimused ei tärka eimillestki, vaid sünnivad professionaalsest skeptitsismist üldaktsepteeritud minevikukäsituse suhtes. Nii pärrib iga ajaloolane paljalt seetõttu, et ta elab teatud sotsiaalses ja ajalises kontekstis, teatud arusaama minevikust. Ajaloolasena aga peab ta asuma selle arusaama suhtes kriitilisele seisukohale. Sageli öeldakse, et „kogu ajalugu on revisionistlik ajalugu”, pidades silmas, et ajaloolased alustavad alati oma eelkäijate teemakäsitlustest ja alles siis hakkavad neid kritiseerima, parandama või asendama. Selle põhjal, mis meie siin öelnud oleme, omandab aga revisionism sügavama tähenduse. Kõik ajalookirjeldused kujutavad endast „revisioni” – mitte ainult varasemate ajaloolaste kirjelduste-, vaid ka laiemas ühiskonnas käibivate üldrahvalike minevikukäsituste läbivaatust.

Ajaloolane on ajalooline olend, nagu Dilthey ütles, ent üksiti ka olend, kes tahab saada mineviku „vaatlejaks” niisugusena, „nagu minevik tegelikult oli”. Skeptitsism üldiselt aktsepteeritud arvamuste suhtes ei iseloomusta mitte ainult ajaloolasi, vaid teisigi teadlasi ja kõiki neid, kes tahavad iseseisvalt mõelda. Tähelepanekus, et ajaloo puhul on see skeptitsism rahvalike minevikukäsituste suhtes ise ajalooline traditsioon, mis eksisteerib enne, kui ükski konkreetne ajaloolane selle omaks võtab, ei ole midagi vasturääkivat. Sellest ei järeldu mitte kõige vähe-

matki ajaloolase enda võime kohta saavutada seda objektiivsust, mida siin taotletakse. Kas aga ajaloolane selle saavutab või mitte, selle üle otsustavad teised ajaloolased.

9. Teaduse ajaloolisus

See toob meid tagasi eespool tõstatatud küsimuse juurde „loomuliku” ja „naturalistliku” hoiaku eristamisest. Mõõnnud kogu maailma materiaalsed objektideks ja sündmusteks taandava „naturalistliku” hoiaku iseloomu moodsa teaduse alusena, mõõnab Husserl, et ka sel hoiakul on oma ajalugu. Naturalistlik hoiak lähtub looduse matematiseerimisest, nagu Husserl seda protsessi nimetab. Sellega tegid algust Galileo ja teised varauusaja õpetlased, hiljem kandus üle Descartes'i edasi kogu uusaja teadusse ja filosoofiasse (Husserl, 1970). Niisiis on naturalistlik hoiak tegelikult ajalooline saavutus. See hoiak loob uusi ideid reaalsuse ja objektiivsuse kohta, kus reaalseks peetakse seda, mida saab matemaatilisel mõõta. Täpselt nagu iga ajaloolane võtab omaks mingi arusaama objektiivsusest, mis tuleneb teatud kindlast mõttetraditsioonist, nii ammutab ka iga loodusteadlane rikkalikult traditsioonist, mis ei hõlma mitte üksnes ideid ja mõisteid, vaid ka uurimistöö hindamise ideaale ja norme.

Selle protsessi käigus unustatakse, et maailma teaduslik tõlgendamine eeldab igapäevase kogemuse „teaduse-eelset eluilm”, nagu Husserl (1970, lk. 103 jj.) seda oma hilistes töedes nimetas. „Eluilm” on teine sõna selle kohta, mida Husserl varem oli nimetanud loomuliku hoiaku maailmaks. Seda teaduse-eelset maailma võib teaduslikule maailmale vastandada, kuid tuleb mees pidada, et nad ka mõjutavad teineteist huvitaval kombel. Nagu eespool märgitud, liiguvad teadusliku maailmavaate abil leiutatud tehnilised uuendused tagasi eluilmale ja saavad osaks selle lõimest.

Nüüd aga tekib eluilm ja teadusliku maailma vahel veel üks huvitav seos. Eespool nägime, kuidas meie igapäevakogemus loomulikus hoiakus sisaldab ajaloo kogemust ja ajalukku kaasatust. Nüüd näeme, et isegi meie eemaldumisel loomulikust hoiakust, kui me asume loodus- ja inimteadustes objektiivsust taotlema, on oma ajaloolisus. Iroonilisel kombel on see objektiivsusetootlus – püüd pääseda meie ajaloolisusest – ise ajalooline ettevõtmine, mis on tekitanud traditsiooni, mille võtab omaks iga teadlane, kes sellesse ametisse asub ja teoretiseerima hakkab.

Seega kui küsida – nii nagu me alguses

tegime –, kuidas ajalugu kogetakse ja kuidas see meie ellu tuleb, siis peame vastama, et see tuleb meie ellu mitte ainult teaduse-eelses elumaailmas aset leidvas igapäevakogemuses, vaid ka teaduslikus tegevuses. See on aga nii sellepärast, et teadus on inimtegevus ja osaleb säärasena kõike inimlikku läbivas ajaloolisuses.

10. Ajaloo metafüüsika ja epistemoloogia

Me alustasime vahetegemisest ajaloo fenomenoloogia ja traditsiooniliste ajaloo filosoofiate vahel, määratledes viimased ajaloo kohta metafüüsiliste ja epistemoloogiliste küsimuste esitajatena. Ütleme, et fenomenoloogiline lähenemine eristub neist traditsioonilistest lähenemistest nendega siiski seotuks jäädes. On aeg selgemalt välja tuua, millised need erinevused ja seosed on: see aitab paremini seletada, kuidas fenomenoloogiline lähenemine filosoofiliste ajalooteoriate valikusse sobitub.

Nagu nägime, küsib ajaloo fenomenoloogia, kuidas ajalugu kogetakse. Teisiti öeldes, ta küsib ajaloo tähenduse järele. Aga tähendus on tähendus kellegi jaoks, seega on siin viide meie kogemusele küsimusse nii-öelda sisse programmeeritud. Oluline on eristada sellist küsimust klassikalisest küsimusest selle järele, mida sageli nimetatakse „tähenduseks ajaloos”. Traditsioonilised ajaloo filosoofid Augustinusest kuni Hegeli, Marxi, Toynbee ja Spenglerini tahtsid teada mitte ainult seda, mida ajalugu meie jaoks tähendab, vaid ka seda, mida see tähendab „iseeneses”, sõltumatult meie kogemusest ja kaasatusest. Nende filosoofide silmis kujutas ajaloo tähendus endast ajaloo suunda või isegi eesmärki, teatud jumaliku plaani või varjatud mõistuse intensionaalsust, kui soovite, mis toimib inimekogemusest ja inimese eesmärkidest sõltumatult ja mõnikord neile lausa vastupidiselt. Meie eesmarke silmas pidades tuleb rõhutada, et selline lähenemine on pigem metafüüsiline kui fenomenoloogiline. See ei küsi mitte selle kohta, kuidas ajalugu kogetakse või kuidas see on meile antud, vaid mis on ajalugu iseeneses. Kas inimajalugu seisneb teatud katkendlikes sündmuste- ja tegudejadades või on selle kulgemises mingi korrapära? Kas ajalugu kujutab endast edasilikumist teatud eesmärgi poole, tagasilangust mingist kuldajastust, või liigub see ringiratast? Seda lähenemist ühendatakse sageli „teodiike” ideega, mille puhul „ajaloo tapalava”, nagu Hegel seda nimetas, tuli lepitada jumaliku ettehooldega ja heatahtlikkusega.

See lähenemine, mida mõnikord nimetatakse ka substantiivseks või spekulatiivseks ajaloo filosoofiaks, on pärast seda kui nii erinevad mõtlejad nagu Karl Löwith, Arthur Danto ja Jean-François Lyotard 20. sajandi teisel poolel seda kritiseerisid, üsna moest läinud. Löwith (1949) püüdis paljastada ajaloo filosoofiat kui maskeeritud religiooni; Danto (2007) mõistis selle hukka kui kontseptuaalse tohuvabohu; ja Lyotard (1984) nimetas seda ideoloogilise eesmärgiga totaliseerivaks *grand récit*'ks. Kuid mida me ka ei otsustaks nende klassikaliste teooriate vettpidavuse kohta, on selge, et nende tõstatatud küsimused ei ole fenomenoloogilised.

Kummatigi on võimalik, et fenomenoloogia nende küsimustega tegeleb – mitte selleks, et neile vastata, vaid et heita valgust põhjusele, miks neid küsitakse. Mina näen siin teatavat paralleeli Kanti transtsendentaalse filosoofiaga. Kant pidas võrdselt tähtsaks nii selle selgitamist, miks traditsioonilisi metafüüsilisi küsimusi üldse küsitakse, kui ka selle näitamist, miks neile pole võimalik vastata. Ta väitis, et meie mõistus nõuab sedalaadi rahuldust, mida võivad pakkuda üksnes Jumala, vabaduse ja surematuse ideed. Samamoodi võib olla, et meie ajalootaju nõuab sedalaadi terviklikkust ja lõpetatust, mida püüdsid pakkuda klassikalised teooriad. Me tahame, et ajalugu tervikuna “oleks mõttekas”, see tähendab, me tahame, et see moodustaks suurepärast narratiivi oma alguse, keskpaiga ja lõpuga. Arvestades meie kogemuse ajalikkusega, paistab illusioon – võib-olla isegi “transtsendentaalne” illusioon selles tähenduses, mida Kant silmas pidas –, mille ajal me vaatleme minevikku kui järjestikuseid samme oleviku ettevalmistamiseks, päris loomulik. Selle stsenaariumi järgi on olevik teatud protsessi kulminatsioon ja lõpuleviimine, nagu Hegel seda mõistis. Või siis, marksistlikumast vaatevinklist lähtudes, olevikku kogetakse kui otsustavat pöördepunkti või kriisi mingi lähi-eesmärgi suhtes; kui kriisi, mis nõuab silmapilket tegutsemist. Mõlemal juhul väljendavad need ideed tihti rahva seas levinud arvamusi mingi konkreetse – olgu usulise, poliitilise, majandusliku või etnilise – grupi saatusest või missioonist ja puudutavad sageli rohkem tulevikku kui minevikku. Ja nagu ütlevad selliste vaadete kriitikud: tihti koosnevad need pigem poliitilistest või ideoloogilistest programmidest kui teoreetilistest väidetest. Ajaloo Lõpu idee on endiselt kütkestav. Veel nii hiljuti kui 1990. aastate hakul puhus sellele ideele põgusalt ja üsna ebeveenvalt elu sisse Francis Fukuyama oma raamatuga „Ajaloo lõpp

ja viimane inimene” (2002). Sedagi raamatut kritiseeriti kui teatava ideoloogilise tegevuskava maskeeritud esitust. Kuid see näitas, kui visa on see idee, mis ei paista kuhugi kaduda tahtvat.

Erinevalt klassikalisest ajaloo metafüüsikast on ajaloo epistemoloogia teistsugune uurimistraditsioon, mis on fenomenoloogiaga tihedamalt seotud. Alates 19. sajandi lõpust, mil Dilthey, neokantiaanid ja teised uurisid erinevusi vaimuteaduste (*Geisteswissenschaften*) ja loodusteaduste (*Naturwissenschaften*) vahel, on filosoofid esitanud küsimusi ajaloolise teadmise staatuse, ulatuse ja objektiivsuse kohta, eriti võrreldes seda loodusteaduste kui oletatava teaduslikkuse etaloniga. Nagu märgitud, tundis nende küsimuste vastu huvi ka Husserl. Ajaloolise tõendusmaterjali ja järelduse loomus, kausaalsuse roll ajaloos, erinevus seletuse ja mõistmise ehk tõlgenduse, nomoteetilise ja ideograafilise uurimise vahel, jne, olid teemad, mida ikka ja jälle tõstatati Teise maailmasõja järgses ingliskeelses „analüütilises” ajaloo filosoofias. Milline on fenomenoloogia ja ajaloo epistemoloogia vahekord?

Need epistemoloogilised küsimused on suunatud ajalooteadusele kui distsipliinile, see tähendab, nad on suunatud organiseeritud akadeemilisele uurimistööle, mis püüab selgitada välja objektiivset tõe minevikust. 8. alapeatükis me juba kõnelesime ajaloolisuse ja ajaloolise teadmuse vahekorra. Me jätsime kõrvale mõned traditsioonilised epistemoloogilised küsimused, eelistades fenomenoloogilist kirjeldust. Seal oli rõhk sellel, kuidas ajalugu kui „teadus” tõuseb esile ajaloolise kogemuse taustast lähtudes. See aitab juba kaasa ajaloolise teadmuse epistemoloogilisele mõistmisele, paigutades selle laiemasse inimlikku konteksti. Epistemoloogilised teooriad, mis koondavad tähelepanu üksnes ajaloodistsipliinile endale, jäävad mõnevõrra abstraktseks. Need jätvad eksitava mulje, nagu oleks mineviku mõte ja roll, mida see meie eludes mängib, jäägult ainult kutseliste ajaloolaste ala, nagu koosneks „meie” teadmine minevikust ainult sellest, mida ajaloolased meile ütlevad. Siin on paralleel teadusfilosoofiaga, kus „meie teadmiste all loodusest” peetakse rangelt silmas kõige viimast ja keerukaimat füüsikateooriat, millest enamik meist arugi ei saa. Ehkki see lähenemine võib olla vastuvõetav loodusteaduse filosoofias, näib see minu arust täiesti kohatu ajaloo puhul. Nagu oleme näinud, on meil kui inimolenditel ja eriti kui sotsiaalsel olenditel tänu oma ajaloolisusele väga rikkalik ja konkreetne arusaam sellest, mida minevik endast kujutab

meie enda ja nende kogukondade elus, kuhu me kuulume. Meie arusaam sellest, kes me oleme – olgu indiviidide, perekondade, institutsioonide, ühiskondade või isegi rahvustena – johtub väga suurel määral meie arusaamast selle kohta, kust me oleme tulnud ja kuhu me edasi läheme.

Ainult selle elavalt läbi kogetud mineviku arusaama kontekstis saab esile kerkida ajaloo kui distsipliiniga seotud kognitiivne ja kriitiline huvi nii nagu see praegu eksisteerib. See on taust, millelt saavad tõstatada küsimused sellest, mis tegelikult juhtus, kuidas ja miks see juhtus; see on raamistik, millest on välja kasvanud akadeemilise distsipliini meetodid, protseduurid ja eesmärgid. Filosoofid kujutavad liiga sageli ette, nagu oleks ajaloolaste ülesanne nii-öelda *ex nihilo*, paljalt dokumentide lugemise või monumentide ja varemevunnikute vaatlemise põhjal, konstrueerida minevik, millega nad ei ole vahetult tutvunud. Ent nagu me nägime, on minevikuteadlikkus alati olemas avalike või rahvalike narratiivide kujul, mis seostuvad grupi-, regionaalse, etnilise või rahvusliku identiteediga. Minevikuteadlikkust võib leida ka spekulatiivsetest ekstsessidest ja *grand récit*'dest, mida õhutab takka poliitiliste liidrite retoorika. Nagu eespool nägime, käib sellise rahvaliku ajaloo valvas ja skeptiline vaatlemine ajaloolase elukutse juurde.

11. Kokkuvõte

Oleme püüdnud näidata, mil viisil erinevad traditsiooniliste ajaloofilosoofiatega seostuvad metafüüsilised ja epistemoloogilised küsimused neist, mida esitab ajaloo fenomenoloogia. Fenomenoloogia võib aidata neid filosoofiaid mõista – mitte küll nende küsimustele vastuseid pakudes, vaid näidates, mil viisil need küsimused meie ajalookogemusest välja kasvavad. Fenomenoloogia võib ka uurida, kuidas tärkab meie kogemusest püüd ajaloolise mineviku kohta käivate teadmiste poole, mida me seostame ajaloo kui distsipliiniga. Kuid see kogemus ise, vahetu kokkupuude ajaloo on see, millele fenomenoloogia koondab põhilise tähelepanu.

Me alustasime küsimusest: kuidas ajalugu end meile esitab, kuidas see meie ellu siseneb ja millised on need kogemusevormid, mille kaudu ta seda teeb. Oleme näinud, et ajalookogemus on meie passiivne ja aktiivne kaasatus sotsiaalsesse maailma ja eriti ajalisesse, mille kaudu see laieneb ja avardub üle meie individuaalse elu ajalisesuse. Selle kaasatuse kaudu oleme me mitte ainult sotsiaalsed, vaid ka ajaloolised olendid,

kes mõistavad end osalistena ajaloolises panoramaamis. Ajalugu on meile ligipääsetav mitte üksnes mineviku representatsioonide ja mälestuste kaudu, vaid ka ajaloolise maailmana, milles me elame ja mida me vahetult kogeme.

Inglisekeelsest käsikirjast tõlkinud

Triinu Pakk

Toimetanud

Tõnu Viik

Originaal: David Carr, „Experience and History”. Rmt-s: Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology, ed. Dan Zahavi, Oxford University Press, Oxford (ilmumas).

Artiklis kasutatud kirjandus

- Danto, A. (2007) *Narration and Knowledge* (New York: Columbia University Press)
- Dilthey, W. (2002) *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, ed. R. Makkreel (Selected Works, vol. III) (Princeton: Princeton University Press)
- Fukuyama, F. (2002) *The End of History and the Last Man* (New York: Perennial)
- Heidegger, M. (1977) *Being and Time*, tr. Joan Stambaugh. (Albany: State University of New York Press)
- Husserl, Edmund. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Tr. David Carr. (Evanston: Northwestern University Press)
- (1983) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. First Book. Tr. Fred Kersten. (The Hague: Martinus Nijhoff)
- (1989) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Second Book, tr. R. Rojewicz and A. Schuwer. (The Hague: Martinus Nijhoff)
- (1965) “Philosophy as Rigorous Science,” in *Phenomenology and the crisis of philosophy: Philosophy as a rigorous science, and Philosophy and the crisis of European man*, translated with notes and an intro. by Q. Lauer (New York: Harper & Row)
- (1991) *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)* tr. J. Brough (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers)
- Löwith, Karl (1949). *Meaning in History*. (Chicago: University of Chicago Press)
- Liotard, J-F. (1984) *The Postmodern Condition*, tr. G. Bennington and B. Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press)
- Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of Perception*. Tr. Colin Smith (New York: The Humanities Press)
- Schutz, A. (1967) *The Phenomenology of the Social World*, tr. G. Walsh and F. Lehnert (Evanston: Northwestern University Press)
- White, H. (1981) “The Value of Narrativity in the Representation of Reality” in *On Narrative*, ed. W.J.T. Mitchell (Chicago: University of Chicago Press)