

Kultuuri ruum. Maailm. Ilmalava

Tõnu Viik

Inimese elu leiab aset suures hulgas ruumides alates tema igapäevasest empiiriliselst tajutavast koduruumist kuni selle konkreetse linna- või loodusruumini, kus ta päevast päeva ringi liigub. Neid igapäevast elukeskkonda moodustavaid linna- ja loodusruume tajub inimene „hakituna”; talle on tuttavad näiteks tänavasopid ja aianurgad, kuuriesised ja trepikojad tema kodumaja ümbruses, kindlad koridorilõigud, trepid, kabinetid ja ooteruumid tema töökohas, poeriulite vahele moodustatud osturajad kaupluses, kus ta kõige sagedamini sisseoste teeb, jne., samal ajal kui teised ruumiliigendused teistes piirkondades on tema jaoks üldisemad ja hägusamad. Mida kaugemal on ruumid inimese igapäevasest tegevusest, seda üldistatumad ja sisuvaesemad nad tema jaoks on. Inimese igapäevase elu ruum on tema teadvuses seetõttu justkui kärgmoodustis, kus detailirohkete liigendustega kohad, millega inimene sageli kokku puutub, on omavahel seotud auto, kõnniteede, treppide või liftide interjööridega, mis toimivad nagu ukсед igasse järgmisesse ruumi, kus inimene oma eluaega veedab. Kaugemate linnade ja muude geograafiliste kohtade vahele jääb tänapäeva inimesele lennuki reisijasalong, mis moodustab inimese jaoks omamoodi tunneli ühest avaramast geograafilisest ruumist teise.¹

Lisaks sellistele empiiriliselst tajutud ruumidele moodustavad vahest olulisemagi osa inimese ruumikogemusest need ruumid ja kohad, mille kohta tal pole ühtegi vahetut empiirilist kogemust. Need on kultuuriruumid, mis sünnivad kollektiivse tähendusloome käigus ning mida on võimalik ära tunda ja kuhu on inimesel õigupoolest võimalik kuuluda ainult siis, kui ta on teadlik ja kui tema jaoks omavad tähendust sellised intersubjektiivsed ideaalsused, nagu näiteks „töö”, „kool”, „linn”, „maa” või „riik”. Kollektiivsete tähenduste abil loodud kultuuriruumid on enamasti suuremad kui inimese poolt vahetult kogetud kohad, kus ta on olnud ja mille maastikke ta on oma silmaga vaadanud. Näiteks elamine Tallinnas või Tartus ei pruugi otseselt eristada inimese jaoks vahetult kogetava eluruumi sisu, kuid võib tekitada ideede ja tähenduste tasandil vägagi erineva ruumi- ja keskkonnatunnetuse. Keegi võib elada Tartus sellises majas, nagu neid leidub kõige rohkem Tallinnas, ja käia tööl asutuses, mis on tüüpiline Tallinnale, ning ka sõiduvahend ja selle aknast paistev tänav, mida mööda ta tööle sõidab, võivad olla sellised, mis ei erine Tallinna teedest ja sõiduvahenditest. Kuid inimese teadvuses võivad elamine Tartus või Tallinnas tekitada vägagi erinevaid ideoloogilisi ruumilisi identifikatsioone: ideid, tähendusi, ootusi, võimaluste ja piirangute horisonte jne. Selles mõttes mahub kultuuriliselt konstrueeritud Tallinnasse või Tartusse palju rohkem, kui mahub nende linnade haldusaladesse kuuluvatele ruutmeetritele. Samamoodi on selliste füüsiliste territooriumidega nagu Eesti, Põhjamaad, Ida-Euroopa või kogu Euroopa kontinent. Lihtsalt paikneda neil aladel koos oma igapäevaste ruumiliste elutoimingutega, või omada nende territooriumidega seostatavaid ideoloogilisi ruumilisi identifikatsioone on erinevad asjad. Eurooplane või eestlane saab olla ka väljaspool vastavaid territooriume, ning vastavatel territooriumidel saab ka mitte-eurooplane või mitte-eestlane olla, millest järeldub, et meie ruumilised identifikatsioonid ei ole füüsilise ruumiga otseselt seotud ega sellest vahetult tingitud. Sellised kohad nagu näiteks „ülikool”, „koosolek”, „toimetust” ja

¹ Uuringut toetas Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Kultuuriteooria tippkeskus).

„klubi” võivad küll omada füüsilist ruumi või hoonet, mistõttu võib vastus küsimusele „Kus sa parasjagu oled?” osutada vastaja geograafilistele koordinaatidele. Kuid kõik mõistavad selliste küsimuste nagu „Kui kaugel oled sa ülikooli äärest?” või „Kas sa oled toimetuse keskel?” geograafilist mõtetust. Mingis mõttes on maailma teisest otsast ülikooli serverisse sisse loginud üliõpilane „rohkem” ülikoolis kui ülikooli raamatukogus suigatanud teadlane, kelle meel uitab tõenäoliselt hoopis teistsugustel maastikel.

Virtuaalsete keskkondade puhul on füüsiline ruum elamust pakkuva ruumiga pöördvõrdeliselt seotud. Näiteks kinoseansil viibiva inimese teadvuse fookuses on mitte kinosali, vaid filmis näidatav virtuaalne ruum; sama saab ütelda arvutiekraani vaatava või raamatut lugeva inimese kohta. Viimane näide on tõenäoliselt kõige ilmekam juhtumitel, kui loetav tekst kirjeldab või ekraanil visualiseeritu kajastab mõnda fiktiivset ruumi, nagu näiteks Tolkieni teostes. Kui fiktiivse ruumi kogemust täpsemalt uurida, siis tuleb välja, et füüsilise ruumi kogemusel on siiski oma osa virtuaalse ruumikogemuse loomisel. Kui inimene ei oleks virtuaalses keskkonnas viibimise ajal mingil viisil teadlik füüsiliselt ruumist enda ümber (kino- või teatrisaal, kodudiivan arvuti- või televiisoriekraani ees jne.), siis ei oleks tal ka võimalik saada esteetilist või mõnda muud kogemust, mis tugineb nähtu virtuaalsusele. Näiteks ei oleks võimalik nautida vägivaldseid või õudseid stseene, kui vaatajale tunduks, et need stseenid leiavad aset temaga ühises empiirilises ruumis. Ainult tänu paralleelsete fiktiivsete ruumide kogemise harjumusele tekib olukord, et teadvuse perifeerias olev teadmine oma füüsilise keha turvalisusest võimaldab inimesel ohtusid ja õudusi laval või ekraanil nii vaatama jääda, et inimene ei hakkaks ennast füüsiliselt ohu vastu mobiliseerima, vaid saab keskenduda nähtu esteetilisetele või naudingulistele aspektidele.

Üsna sarnane on inimese suhe ajaga. Inimene on allutatud mitte ühele – eeldatavasti füüsilises universumis lineaarselt kulgevale ja ühismõõdulisele – ajale, vaid paljudele erinevatele lineaarsetele ja tsükilistele aegadele ning erinevatele aegade algustele ja lõppudele. Võtkem näiteks aeglaselt veniv, pingutust nõudev järjekorras ootamise aeg või siis hoopis kiiremini liikuv ja teinekord märkamatuult mööduv „vaba aeg”; õhtune aeg sõpradega veinijuues, või veelgi kiiremini liikuv põnevusfilmi kestvuse või romaani lugemise aeg. Või võtkem ajatu magamise aeg. Või korduv päeva- või aasta aeg, mis pigem pöörduvad oma algusesse tagasi kui omavad kindlat algust ja lõppu.

Seninimetatud ajad on kõik empiirilisel kogetavad, kuid on ka neid aegu, millega on võimalik suhestuda ainult kujutlusvõime ja fantaasia abil, nagu näiteks ajalooline aeg – aeg, mis kulub ühe kultuuri või tsivilisatsiooni sünnist surmani ja mis kindlasti erineb vastava ajalooramatu lugemise ajast.² Või meie rahvusliku ajaloo aeg koos oma faasidega – orjuse ja vabaduse aeg. Esimene ja teine iseseisvusaeg. Või võtkem religioossed või teaduslikud maailma alguse ja maailma lõpu ajad. Suure paugu esimesed minutid. Apokalüpsiseootus. Rahvusliku ärkamise, kangelaste esilekerkimise, kooslaulmise ja poliitilise künismi aeg. Kaotatud kuldne ajastu. Töötatud maa ootus. Kommunismiehitamise aeg. Allakäigu ja õitsengu ajastud. Või võtkem hoopis retrospektiivis konstrueeritud inimese isiklikud lapsepõlve, nooruse või vanaduse aeg, või siis biograafiates või isiklikes eluplaanides kokku võetav eluaeg.

Kõigi nende aegadega on inimesel võimalik tegemist teha ning kõik nimetatud ajad moodustavad osa inimese tähendusloome horisontidest. Ka siin moodustab suur osa aegu, millega inimene suhestub, palju pikemaid ulatusi, kui on inimese konkreetne eluaeg, ning need ajad võivad ulatuda kaugetesse ajastutesse enne tema sündi ja pärast tema surma. Ka

² Ajalooliste ja ajaloolaste eneste aegade kohta vt. Aeg, lugu ja ajalugu. Kuidas kasutavad ajaloolased aega?, – Piret Lotman (toim.). Ajalookirjutaja aeg, Tallinn, (Acta Bibliothecae Nationalis Estoniae, 11), Eesti Rahvusraamatukogu, 2008, lk. 7–21.

enamik ruume, millega inimene ennast suhestab, ulatuvad palju kaugemale tema igapäevase elu keskkonnast ja kõigist neist ruumidest, mida tal on elu jooksul võimalik kogeda.

Maksimaalset ulatuvust, milleni võivad jõuda inimese ajalised ja ruumilised elamused ning vastavad aja- ja ruumikogemused, kutsutakse tavaliselt maailmaks. Maailm sisaldab nii ajalisel kui ruumilisel kõike, mis võimalik, nii et väljapoole seda ei jää enam midagi. Maailm on seega inimkogemuse kõige laiem horisont, kõikide äärte, lõppude ja ulatuste kõige kaugem ja äärmisem piir. Inimese maailm ei piirdu füüsilise universumiga, mis hõlmab küll meie ettekujutuses enda alla tohtu suure ruumala, kuid mis on siiski ainult üks teoreetiline konstruktsioon maailma kohta. Teiste sõnadega, kosmoloogide ja astronoomide loodud teooria suurest paugust sündinud taevakehadest koos kõigi nende vahele jäävate ruumiavarustega on ainult väike osa sellest, mida saab kutsuda inimese maailmaks, sest seal on lisaks kosmosele veel palju muud; ta sisaldab ruume ja aegu, mis kosmoloogilise ja astronoomilise maailmapildi sisse kuidagi ei mahu – selliseid nagu töö, klubi, maa, riik või siis kõikvõimalikke fiktiivseid ruume, nagu põrgu või paradisi, või siis Tolkieni lugejale tuttav maa-ala, kus leiavad aset „Sõrmuste isandas” kirjeldatud seiklused. Ta sisaldab ka aegu, mida ei saa mõõta füüsikaliste protsesside kulgemisega – nagu näiteks tootatud maa ootamise või rahvusliku ärkamise aeg.

Juba Blaise Pascal märkis, et inimese teeb suureks tema võime mõttes hoomata ja sellega ületada oma väiksus füüsilise universumi suhtes.³ Järelikult on juba siin kaks universumit: esiteks see, mille sees inimene on, ja siis veel see, mille sees ta näeb end olevat. Ja mis veel: vähe sellest, et inimene võib oma mõtete ja teooriatega universumi lõputuid ruume katta, ta võib küsida, mis on universumi piiride taga, ja paigutada oma ettekujutuses sinna kas teisi, ja võimalik, et põhimõtteliselt teistsuguseid, universumeid, või siis tühjuse, või mõne transtsendentse olendi, samal ajal, kui universum ise ei saa kuidagi üle oma piiride minna ega ennast oma piiridevälise ruumiga seostada.

Et inimese suuremat maailma sellest palju väiksema füüsilise universumiga mitte sega mini ajada, nimetame inimese maailma ilmalavaks. See on kõikide, ka fiktiivsete ruumide ja aegade kõige laiem horisont, mille sees inimese elu kulgeb ja mis põhimõtteliselt määratleb selle kõik võimalused. See on inimese eksistentsiaalse situatsiooni „kus?” – inimese põhimõtteline koht ja tema kõikide tegemiste asupaik.

Senise eksistentsialistliku filosoofia viga seisneb selles, et inimese eksistentsiaalset situatsiooni uurides märgati küll selle põhimõttelist „maailmasse-heidetust” või „maailmas-olemist”,⁴ kuid ei mõistetud lõpuni selle maailma olemust, kuhu inimene heidetud on. See eeldati olevat füüsikateooriate abil kirjeldatud universum ega märgatud, et füüsikateooriates konstrueeritud maailm moodustab inimese maailmast ainult väikese ja enamasti marginaalse osa. Kui Pascal räägib inimesest maailmas ja maailma õudustäratavusest, siis peab ta silmas kaasaegsete astronoomiateooriate poolt ette kujutatud universumit. Sama kehtib põhimõtteliselt ka Husserli ja Heideggeri kohta, kuigi nende maailmad hakkavad tasapisi omandama jooni, mis pole füüsilisele universumile omased, nagu näiteks ajaloolisus või inimese loodud asjade käepärasus (*Zuhandenheit*).

Nagu eespool öeldud, puudutavad meie igapäevased ruumi- ja ajakogemused ruume ja aegu, millel on hoopis teistsugune struktuur ja omadused kui need, mida astronoomid ja teised teadlased omistavad füüsilisele universumile. Nii näiteks on tänapäeval levinud teaduslik arusaam heliotsentrilisest päikesesüsteemist; me usume ise ja õpetame oma lastele, et meie universumi lähiruumi ülesehitus on selline, et Päike asub ühe ruumiala keskel ja planeedid

³ B. Pascal. Mõtted, tõlk. K. Ross. Avatud Eesti raamat (Hortus Litterarum, Tallinn, 1998), §146, 347, 397, 398.

⁴ Siin on kasutatud Heideggeri fundamentaalontoloogia termineid *Geworfenheit* ja *In-der-Welt-sein* (vt. M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 1993), kuid samale asjaolule on juhtunud tähelepanu enamik eksistentsialistliku traditsiooni esindajaid alates Pascalist kuni Camus’ni.

tiirlevad selle ümber. Vananenud teaduslik ettekujus, nagu tiirleks Päike ümber maa, on seotud optilise pettega, mis tuleneb meie vaatlejapositsiooni fikseeritusest Maa pinnal ja päikese kaugusest meist. Kuid uus kosmoloogiline teadmine ei sega meid kõige vähemutki päikesetõusu või loojangut nautimast, või siis jälgimast päeva jooksul Päikese teekonda taevavõlvil – näiteks selliselt, kuidas päike tõuseb maja ühelt poolt puulatvade kohale, asetseb sujuvalt päeva jooksul taevavõlvil ümber ja loojub siis teiste, vastassuunas olevate puude taha. Heliotsentriline teaduslik maailmavaade ei sega meid lugemast luuletusi, mis räägivad päikese liikumisest üle päevase taeva, ega nautimast legende ja jutustusi Heliosest ja teistest päikesejumalatest, kes oma kaarikus üle taevavõlvi sõidavad. Kõik need kujutelmad päikesest koos kaasaegse astronoomiateooriaga mahuvad ilmalavale, seal üksteist täiendades või siis üksteise autoriteeti kõigutades. Ilmalavale mahub järelikult nii see päike, mille ümber tiirlevad planeedid, kui ka see päike, mis tõuseb idakaarest ja loojub läände. Sinna mahuvad nii õigeks kui ka valeks peetavad päikesesüsteemiteooriad, -müüdid, -ettekujutused, visuaalsed skeemid ja narratiivid, mis jutustavad päikesest, tema kohta loodud arusaamadest ning nende arusaamade loomise ajaloost. Ilmalava ongi kõikide inimese loodud teooriate ja müütide horisont, mitte aga ühe, õigeks tunnistatud teooria poolt konstrueeritud ruum.

Kultuurilise tegevuse käigus loodud maailma on nimetatud ka „teiseks looduseks” ehk lihtsalt kultuuriks, kuid kultuuri mõiste on liiga laialivalgus ja tähendab erinevates teaduslikes, aga ka populaarsetes diskursustes vägagi erinevaid asju, alates inimese mitterlooduslikust ehk kunstlikust elukeskkonnast kuni elitaarse kunstiloome- ja selle produktideni, nii et mitmed kultuuriuurijad on nimetanud seda terminit ebaproduktiivseks või koguni kahjulikuks.⁵ Mõnedes teadustes levinud kultuurikontseptsioonid on sellegipoolest ilmalava mõistele päris lähedal, nagu näiteks strukturalismist mõjutatud kultuurantropoloogias, kus kultuuri mõistetakse kui kollektiivsete tähenduste süsteemi, mille moodustavad vastavas kultuurikogukonnas üldlevinud uskumused, väärtused, teadmised, normid jms. Clifford Geertz näiteks nimetab kultuuri kollektiivsete tähenduste süsteemi tähistusvõrkudeks või siis sümbolite süsteemideks, mis avalduvad eelkõige ühisel korralduses, kollektiivsetes praktikates ning indiviidide maailmavaatelistes arusaamades ja igapäevastes tegevustes.⁶

Kultuurile strukturalistlikult lähenevad uurijad ei ole jõudnud ühisele seisukohale selles, kuidas seda kollektiivsete tähenduste kogumit ja nende poolt moodustatud struktuuri nimetada. Pakutud on kollektiivset teadvust (Durkheim), kollektiivset alateadvust (Jung), kollektiivset mälu (Maurice Halbwachs) ja kultuurimälu (Jan Assman). Aili Aarelaid pakub ühes oma 1979. aastal avaldatud essee kollektiivsete tähenduste kogumi mõistmiseks „sotsiaalse mälu” mõiste kõrval välja „ideepagasi” ehk „ideekapitali” mõiste, mis ühendab endas kogu teadmiste, väärtuste, mõtlemise ja käitumisviiside hulga, mis määrab inimese suhtumise töösse ja tema töötegemise viisid; perekonna ja koduga seotud käitumisnormid, harjumused, tavad ja rituaalid; arusaamised riiklikust korraldusest ning selle pinnalt tekivad poliitilised ja ideoloogilised doktriinid; üldist maailmapilti kujundavad teadmised

⁵ Võimalike kultuurikontseptsioonide kohta erinevates teadustes vt. T. Viik. Kultuuriline pööre. – Keel ja Kirjandus 2008, nr. 8–9, lk. 604–616. Kultuuri mõiste võimaliku kahjulikkuse ja küsitavuse kohta vt. L. Cañas Bottos. Mõned põhjused, miks ma ei kasuta kultuuri mõistet. – Vikerkaar 2009, nr. 1–2, lk. 143–147; L. Abu-Lughod. Writing against Culture. – Recapturing Anthropology. Working in the Present, ed. Richard Fox (Santa Fe N. M. School of American Research Press; Distributed by the University of Washington Press, 1991), lk. 137–162; T. Asad. Anthropology & the colonial encounter, (Humanities Press, New York, 1973); J. Clifford, G. E. Marcus. Writing culture: the poetics and politics of ethnography (Berkeley Calif.: University of California, 1986); A. Kuper. Culture: the anthropologists’ account (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1999); R. Rosaldo. Culture & truth: the remaking of social analysis (Beacon Press, Boston, 1989).

⁶ Vt. C. Geertz. Religioon kui kultuurisüsteem. – Akadeemia 1990, nr. 11, lk. 2305–2306; C. Geertz. Tihe kirjeldus. Tõlgendava kultuuriteooria poole. – Vikerkaar 2007, nr. 4–5, lk. 79, 85, 93.

ja arusaamad; ja lõpuks ka ideepagasi enda alalhoidmise ja järgmisele põlvkonnale parandamisega seotud traditsioonid, normid ja tõekspidamised. Asjaolu, et ideepagas osutub sotsiaalseid praktikaid organiseerivaks „jõuks”, lubabki teda mitte lihtsalt pagasi- vaid ka kapitalina käsitleda.⁷ Kollektiivse teadvuse, alateadvuse, ja mälu metafoorid tekitavad paralleeli indiviidi teadvusega, mille koostisosasid ehk elemente on Euroopa filosoofilises traditsioonis juba pikalt nimetatud ideedeks; ning sel juhul oleks kultuur tervikuna tõepoolest vaadeldav teatava ideede- või infokogumina, mis paikneb mitte enam individuaalses, vaid mingit sorti indiviidi-üleses teadvuses, mõistuses, vaimus (*Geist*) või mälus.

Ajastute vaimu ja minevikukultuuride ideedepagasi uurimisega on lisaks filosoofidele, antropoloogidele, sotsioloogidele ja sotsiaalsühholoogidele traditsiooniliselt tegelnud ka kultuuriajaloolased; 20. sajandil on traditsioonilistele vaimu ajalugudele lisandunud mentaliteetide ajalugu (*histoire mentalités*) ja kollektiivse imaginaarsuse (*l'imaginaire social*) ajalood.⁸ Kõigil neil puhkudel konstrueeritakse ajaloolises kirjutuses kirjutaja enda ajastu kollektiivsest teadvusest erinev ideedekogum, mille kirjeldamine on tekitanud terve hulga metodoloogilisi arusaamatusi nii ajalooliste tekstide eneste staatuse kui ka neis konstrueeritud kollektiivsete ideaalsuste suhtes.⁹ Mineviku kollektiivseid ideaalsusi taasluues konstrueerivad ajaloolased teinekord ka mineviku ruume – seda, millisena tajusid meist erineva ajastu inimesed maailmaruumi tervikuna, kuidas nad mõistsid oma linna ruumi või millisena kujutasid ette imaginaarseid ruume, nagu põrgu või paradiisi.¹⁰ Ent sellised ajalookirjutistes konstrueeritud ruumid on teatavad ilmalava moodustised, nad ei haara endasse ilmalava tervikuna.

Ilmalava fenomeni paremaks mõistmiseks pöördume siinkohal selliste kollektiivsete tähenduste kogumite teooriate poole, kus kultuurilise tähendusloome käigus loodud ruume vaadeldakse mitte osana kultuurilisest tähendusloomest, vaid kus kollektiivse tähendusloome kogumit tervikuna ruumiliselt ette kujutatakse. Need on teooriad, kus kultuuri püütakse mõista mitte kui kollektiivsete ideede kogumit, vaid kui *kohta*, kus inimese sotsiaalne tegevus ja kultuuriline tähendusloome aset leiab. Selliselt läheneb kultuurile näiteks Juri Lotmani semiosfääri kontseptsioon.

Semiosfäär koosneb Lotmani järgi „eritüübilistest ja erisugusel korrastusastmel olevatest semiootilistest moodustistest”,¹¹ milleks võivad olla märgid, tekstid ja keeled alates tehiskaaslaste kutsungisignaalidest ja poetide luuletustest kuni loomade häälistsusteni.¹² Et anda lugejale ettekujutus ühe semiosfääri elementide mitmepalgelisusest, paneb Lotman ette kujutada „... muuseumisaali, kus vitriinidesse on välja pandud eksponaadid eri sajandeist, pealiskirjad tuntud ja tundmatutes keeltes, dešifreerimisjuhised, meetodikute koostatud selgitavad tekstid, ekskursioonimarsruutide skeemid ja käitumiseeskirjad külastajatele”, ja lisab: „Kui me paigutame siia veel ka külastajad ja nende semiootilise maailma, ongi tulemuseks miski, mis meenutab pilti semiosfäärist.”¹³ Semiosfäär on järelikult mittehomoogeenne struktuur, mis ühendab endas hulga erinevat sorti märgikombinatsioone. Seega meenutab semiosfäär oma ülesehituselt kollektiivset mälu või teadvust, kuid selle juures

⁷ A. Aarela. Kuidas portreerida kultuuri. – Looming 1979, nr. 5, lk. 716–718.

⁸ Kultuuriajalugude kohta vt. P. Burke. Kultuuriajaloo ühtsus ja mitmekesisus. – Tuna 2004, nr. 4, lk. 102–117; M. Tamm. Peter Burke ja uus kultuurilugu. – Tuna 2004, nr. 4, lk. 118–122.

⁹ Vt. M. Kivimäe. Objektiivsuse mänguruumid ajalootunnetuses. – Tuna 2002, nr. 2, lk. 120–132; P. Ricoeur. Objektiivsus ja subjektiivsus ajaloos. – Tuna 2002, nr. 2, lk. 97–110; H. White. Kirjandusteooria ning ajalookirjutus. – Tuna 2003, nr. 1, lk. 111–127; H. White. Vastused professor Chartier' neljale küsimusele. – Vikerkaar 2000, nr. 7–8, lk. 88–97; R. Chartier. Neli küsimust Hayden White'ile. – Vikerkaar 2000, nr. 8–9, lk. 76–87.

¹⁰ Ruumiajalugude kohta vt. M. Tamm. Aeg, ruum ja lugu: mida uurivad ajaloolased?. – Maja. Eesti Arhitektuuri Ajakiri 2005, nr. 4, lk. 26–31

¹¹ J. Lotman. Semiosfäärist, Vagabund, Tallinn, 1999, lk. 10.

¹² *Ibid.*, lk. 25

¹³ *Ibid.*, lk. 18–19.

rõhutab Lotman semiosfääri ruumilist loomust: semiosfääri moodustav märgikombinatsioonide ühendus on tema sõnul „seesmiselt korrastatud ja terviklik”¹⁴ „semiootiline ruum”,¹⁵ mis on struktureeritud eelkõige oma väliste ja sisemiste „piiride” ehk tõlkemehhanismide (Lotman: kasutab terminit „kakskeelne mehhanism”¹⁶) vahendusel. Semiootiliste „piiride” tegevus tagab semiosfääri integratsiooni sellisel astmel, et me võime semiosfääri kutsuda ka „semiootiliseks isiksuseks”¹⁷ ning sellisena vaadelda kas konkreetset inimesiksust, linna, rahvusriiki või impeeriumit. Viimasel kolmel juhul on semiosfäär sõna otseses mõttes ruumiline ja omab reaalselt mõõdetavat territooriumi, kuigi Lotmani järgi on semiosfääril ka teistel juhtudel „endassesuletud ruumi tunnused”¹⁸ ning tema elemendid suhtuvad tervikusse mitte nagu ehituskivid valmis struktuuri, vaid nagu organid elusorganismi: „Niisama nagu üksikuid biifsteeke kokku lappides ei saa tulemuseks vasikat, küll aga võime vasika tükeldamisel saada biifsteegid, nii ei saa me ka semiootilisi üksikakte kokku liites semiootilist universumit. Vastupidi, alles niisuguse universumi – semiosfääri olemasolu muudab mingi märgilise tegevuse reaalseks.”¹⁹ Korra mainib Lotman semiosfääri rolli märgilise tegevuse reaalseks muutmiseks veel: „Semiootiliste moodustiste kooslus eelneb (mitte heuristiliselt, vaid funktsionaalselt) üksikule isoleeritud keelele ja on tema olemasolu tingimus.”²⁰

Miks ei ole semiosfäär taandatav teda moodustavate märgisüsteemide summale ning mis mõttes on tema olemasolu märgilise tegevuse eelduseks? Juri Lotman selles essee seda ei selgita, kuid täpselt sama motiiv domineerib Edmund Husserli elumaailma (*Lebenswelt*) mõiste juures, kusjuures Husserl tegeleb põhjalikult küsimusega, miks ja mis mõttes võiks semiosfäär, ehk siis tema sõnul elumaailm, konkreetsetele tähendusloome aktidele eelne da ja nende reaalsust võimaldada.

Elumaailma termin muutus sotsiaalteadlaste hulgas eriti populaarseks pärast Teist maailmasõda, ning seda mõistet on kasutatud väga erinevates tähendustes ja ka Husserl ise ei kasuta seda oma karjääri jooksul kogu aeg ühtemoodi. Keskseks terminiks sai see mõiste Husserli jaoks alles „Euroopa teaduste kriisi” kirjutades, mille esimesed kaks osa ilmusid 1936. aastal, kuigi ta kasutas seda ja sarnaseid termineid (*Umwelt, umfassende Welt*) juba ka 1913. aastal ilmunud „Ideedes” ja 1929. aasta „Kartesiaanlikes meditatsioonides”. Kõige põhjalikumalt käsitleb elumaailma kontseptsiooni tõenäoliselt „Euroopa teaduste kriisi” kolmandaks osaks kavandatud käsikiri, kuid Husserl suri enne selle lõplikku valmimist. See tekst ilmus esimest korda Walter Biemeli poolt toimetatud „Husserliana” VI köites 1954. aastal, ning see põhineb Husserli assistendi Eugen Finki poolt Husserli etteütuse järgi kirja pandud tekstil, mille Husserl jõudis ise üle vaadata ning sinna hulgaliselt parandusi ja märkusi lisada. Seega võib öelda, et tegemist on autori poolt lõpetamata ning tema arvates mitte veel trüki valmis tekstiga, kuid seda Husserli ja toimetajate ühistöö tulemust on kultuuriruumi olemuse mõistmiseks kasulik lugeda.

Üks võimalus elumaailma mõistet interpreteerida on samastada see maailm keskkonnaga, mis avaneb meile Husserli sõnadega „loomulikus hoiakus” (*natürliche Einstellung*) ehk – nii nagu seda nimetavad sotsioloogid – igapäevaelus. See oleks igapäevaelu maailm, mis moodustub lähematest ja kaugematest asjadest, mis inimese kogemuses antud on, ning kohtadest, kus ta on käinud või millest ta midagi teab; elumaailm oleks siis kõikide eri viisil kogetud asjade ja kohtade summa. Kuid see poleks elumaailm, mida Husserl silmas peab.

¹⁴ *Ibid.*, lk. 25.

¹⁵ *Ibid.*, lk. 12.

¹⁶ *Ibid.*, lk. 14.

¹⁷ *Ibid.*, lk. 13.

¹⁸ *Ibid.*, lk. 10.

¹⁹ *Ibid.*, lk. 12.

²⁰ *Ibid.*, lk. 25.

Lebenswelt ei ole mitte kõik asjad kokku, vaid miski, ilma milleta ei oleks meil ühegi asja kogemust – nii nagu Lotmani arvates ei oleks meil ilma semiosfäärita ühtegi tähendust kandvat väljendust semiosfääri sees. Husserl määratleb elumaailma mitte kogetud asjade summuna, vaid igasuguse „asjade-kogemise” (*Dingerfahrung*)²¹ horisondina:

Asjad, objektid ... on „antud” meie jaoks kehtivatena ... kuid põhimõtteliselt [kehtivad nad] ainult selliselt, et me oleme teadlikud neist kui asjadest või kui objektidest *maailma-horisondi* [*Welthorizont*] sees. Igaüks [neist] on miski – miski, mis „pärineb” maailmast, millest me oleme pidevalt teadlikud kui [selle asja] horisondist.²²

Elumaailm kui inimkogemuse „universaalne väli” (*Universalfeld*)²³ puudutab Husserli arvates kõiki meie kogemuse tüüpe:

Kõik loomulikud küsimused, kõik teoreetilised ja praktilised eesmärgid – mida võib võtta kui teemat, kui olevat, kui võib-olla olevat, kui võimalikku, kui küsitavat, kui väärtuslikku, kui plaanis-olevat, kui tegevust ja kui tegevuse tulemust – puudutavad midagi maailmahorisondi sees. Isegi näivused ja kõik mittetegelik on mingisuguste olemismodaal-suste kaudu ikkagi tegelikult olevaga seotud.²⁴

Elumaailm ei moodustu järelikult asjadest ja objektidest ning nende vahele jäävast ruumist. Elumaailma kõige olulisem joon, rõhutab Husserl ikka ja jälle, on *Vorgegebenheit*, tema „eel-antus”; asjaolu, et ta on *immer schon da*, „alati juba eelnevalt olemas”.

Elumaailm on [– – –] meie jaoks, kes me ärkvel olles temas elame, alati juba olemas kui meile kõigile juba ette antud „pind” (*Boden*), millelt lähtub igasugune teoreetiline või mitteteoreetiline tegevus.²⁵

Mõtleme läbi, enne mida on siis ikkagi elumaailm juba eelnevalt olemas? – Enne kui meil tekib mingi arvamus, ettekujutus või teooria tema kohta, sest milline ka ei oleks meie kujutus maailmast, olgu see teaduslik või mitte, käib see kujutus millegi kohta, mis oli enne meie arvamust, kujutlust, või teooriat. Naiivontoloogiliselt seisukohalt oleks võimalik väita, et see, mis eksisteerib enne inimese loodud teooriaid, ideid ja kavu, on loodus. Loodus eksisteerib ju sõltumata inimesest ja tema arusaamadest, või vähemalt nii oleme me harjunud mõtlema. Kuid mõistagi ei pea Husserl elumaailma all silmas inimesest puutumata ja reflekteerimata loodust kui asja iseeneses. Fenomenoloogilisest seisukohast on puutumatu ja puhas loodus, loodus enne teooriat, loodus iseeneses ilma inimeseta – teoreetilise mõtlemise üks produktidest, mis käib elumaailma kohta, kuid mis kunagi ei ole elumaailm ise – just seetõttu, et ta reflekteerib maailma ja on järelikult midagi muud kui see, mida ta reflekteerib.

Järelikult võime öelda, et elumaailma ei saa taandada inimesest sõltumatule looduslikule maailmale, vaid ta sisaldab asju, mis looduslikku maailma ei mahuks, ning ta on üldse kõikide võimalike asjade horisont ja nende eeltingimus. Sellepärast ongi elumaailm meile alati juba eelnevalt antud. Nii teooria maailma kohta kui ka ideoloogiline, religioosne või tervemõistuslik maailmavaade on alati teisejärgulised selle maailma suhtes, mida nad kirjeldavad või ette kujutavad; ehk teiste sõnadega: teooriad ja maailmavaated on elumaailmale suunatud, mis vähemalt nende teooriate ja maailmavaadete endi seisukohast neile eelneb ja neid kõiki hõlmab.

Samuti ei ole elumaailm inimese „loomulikus” (s. t. mittefenomenoloogilises) hoiakus avanevate asjade keskkond ja inimese tegemiste vahetu eluruum, mida loomulik ehk mittefenomenoloogiline teadvus võiks maailmaks pidada. Ta ilmneb meile ikkagi *mitte* kui

²¹ E. Husserl. Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. VI, Martinus Nijhoff, Haag, 1954, lk. 141.

²² *Ibid.*, lk. 146 (Husserli rõhuasetus).

²³ *Ibid.*, lk. 147.

²⁴ *Ibid.*, lk. 148.

²⁵ *Ibid.*, lk. 145.

asjad, isegi mitte kui kõiki asju sisaldav ruum; mis võiks olla kõige suurem asi üldse, nagu näiteks maailmaruum või universum. Elumaailm pole „... ese ega objekt, vaid ta eksisteerib sellise eripäraga, et talle ei saa omistada mitmust. Igasugune mitmus ja temast tuletatud ainsus eeldavad maailmahorisont”, ütleb Husserli käsikiri ning põhjendab seda jällegi elumaailma eelneva antusega: kui objektid on meile antud (*gegeben*), siis maailm on juba ette antud (*vorgegeben*).²⁶

Ka loomulikus, fenomenoloogiliselt reflekteerimata elus on maailm meile antud mitte kui kõige suurem asi, vaid kui lihtsalt olev (*das Seiende*).²⁷ Olev sisaldab aga peale füüsilise tasandi ka teisi „olemise sfääre” (*Seinssphären*), mis ulatuvad „üle” füüsiliste objektide, nagu näiteks kõik kultuurinähtused (*Kulturtatsachen*)²⁸ ja teised „inimlikud moodustised” (*menschliche Gebilde*),²⁹ mille näiteks on ka teaduslikud teooriad ise. Elumaailm on järelikult seotud inimese kollektiivse tähendusloomega ja on seetõttu ühine ühe kultuurikogukonna kõigile indiviididele:

Maailm eksisteerib üldiselt mitte ainult üksikute inimeste, vaid inimkogukonna jaoks; ning seda tänu kõige tajutava kollektiviseeritusele (*Vergemeinschaftung*). Selle kollektiviseerimise käigus toimub pidev kehtivuse liikumine vastastikuse korrigeerimise kaudu. Vastastikuse mõistmise käigus astuvad minu kogemused ja neis kogetu teiste [inimeste] kogemuste ja nende poolt kogetuga seosesse samamoodi, nagu minu individuaalse kogemusterea puhul kogemused ja kogetav astuvad omavahelisse seosesse – see kuulub igaühe kogemuselu juurde. Kogemuse kollektiviseerituse puhul on aga nii, et teatavad üksikasjad kehtestuvad tänu intersubjektiivsele ühisosale kehtivuste paljususes – kui see, mis on normaalne ning mis moodustavad kehtivuste ja selle läbi ka kehtiva, intersubjektiivse ühtsuse [*intersubjektive Einheit*]. Loomulikult tekib siin sageli ka intersubjektiivseid mittekatuvusi, kuid ühtsus või selle saavutamise võimalus kehtestub siiski, olgu see siis tekitatud kas diskussiooni ja kriitika kaudu või ärgu olgu sellest siis üldse mitte räägitud või seda isegi mitte märgatud. Kõik see toimub nii, et iga indiviidi teadvuses ja ka üldises kogukonna teadvuses, mis on tekkinud tänu kokkupuudetele, saavutab üks ja seesama maailm kehtivuse ja hoiab seda – kui maailm, mida on osalt juba kogetud ja mis on osalt kõikide [ühiskonna liikmete] kõikide võimalike kogemuste avatud horisont.³⁰

Järelikult on elumaailm kultuurispetsiifiline, kuigi ta sisaldab Husserli arvates ka universaalseid struktuure, mis peaksid olema inimkonnale ühised.³¹ Elumaailm võib Husserli arvates avalduda ka kogemuse sisuna, kuigi me temast vähemasti loomuliku hoiaku puhul tematiseeritult ei mõtle. Sellegipoolest laieneb elumaailmale intentsionaalsus, mis iseloomustab enamikku, kui just mitte kõiki inimese kogemusi. Teataval viisil on Husserli arvates elumaailm meile kogemuses temaatiliselt siiski antud, mis siis, et „alati juba eelnevalt” – nii et me teda päris lõpuni teadvuse objektiks muuta ei saa. Pigem meenutab inimese ja maailma suhe Husserli kõige kuulsama õpilase fundamentaalontoloogiat:

Ärkvelolek on ärkvel-olemine maailma suhtes – [see on] pidevalt ja otseselt maailmast ja iseenesest kui [millestki] maailma sees elavast „teadlik” olemine, maailma olemiskindluse kogemine ja tegelik läbielamine.³²

Intentsionaalsuse sissetoomine Husserli poolt vastandab tema positsiooni Derrida jt. poststrukturealistide väitele, et märgid ei viita muule kui teistele märkidele, mitte aga mingisugusele reaalsusele, alusele või tegelikkusele, mida nad meile vahendaksid. Husserli

²⁶ *Ibid.*, lk. 146.

²⁷ *Ibid.*, lk. 148.

²⁸ *Ibid.*, lk. 107.

²⁹ *Ibid.*, lk. 133.

³⁰ *Ibid.*, lk. 166–167.

³¹ *Ibid.*, lk. 142.

intentsionaalsuse-kontseptsiooni eesmärk on viia meid märkide ja tõlgendite juurest asjade eneste juurde; ning see peaks laienema ka elumaailmale enesele. See jutumärkides elumaailmast „teadlik” olemise võimalus on võrdne võimalusega vastata Juri Lotmani tõstatatud küsimusega – „kas mitte pole kogu universum teade, mis on osa veelgi üldisemast semiosfäärist?” Samas artiklis parafraseerib Lotman oma küsimuse järgmiselt: „Kas maailmakõiksus pole mitte läbilugemiseks?”³²

Me saame neile küsimustele vastata siis, kui mõistame, kuidas saab elumaailma kollektiivsust ja kultuurisõltelisust viia kokku tema kogemust võimaldava ja kogemust põhimõtteliselt piiritleva omadusega, mis on mõlemad *immer schon vorgegeben*, alati juba eelnevalt antud. Siinkohal võiks arvata, et Husserli programm tõsikindla teaduse loomiseks kukub läbi, kui ta kogemust võimaldavatele struktuuridele kultuurisõltelise staatuse annab.³⁴ Sarnane paradoks iseloomustab Michel Foucault’ episteemi mõistet, mis koosneb ühe kultuuri mõtlemis-, liigitamis-, ja tegevusvõimalusi struktureerivatest formatsioonireeglitest ning moodustab konkreetse tegevuse ja tähendusloome suhtes aprioorse struktuuri, kuid, nagu Foucault korduvalt teatab, on see *a priori* ajalooline ja kultuurisõlteline.³⁵

Samamoodi oleks Husserli elumaailm justkui kaks asja kokku: ühelt poolt on ta ühe kultuurikogukonna ja selle kollektiivses teadvuses sisalduvate kollektiivsete ideaalsuste moodustatud „kultuuri omailm” (*kulturelle Umwelt*), mida ta „Kartesiaanlikes meditatsioonides” nimetab „konkreetses elumaailmaks” (*konkrete Lebenswelt*).³⁶ Teiselt poolt, ja seda rõhutab ta rohkem „Euroopa teaduste kriisi” kolmandaks osaks kavandatud peatüki käsikirjas, on elumaailm konkreetse tähendusloome suhtes transtsendentaalne ehk tähendusloomet võimaldav struktuur, mis on siiski kultuurisõlteline. Sama vastuolu läbib ka Juri Lotmani semiosfääri mõistet, mis ühelt poolt oleks justkui kõikide temas sisalduvate märkide summa, teiselt poolt aga justkui nende olemasolu eeltingimus.

Kuidas saab miski, mis on moodustatud üksikute tähendusloome aktide poolt, olla nende samade aktide eeltingimus? Tegelikult väga lihtsalt. Keel ise annab kõige ilmsema näite. Ferdinand de Saussure’i eristus keele kui üldise sõnade ja süntaksireeglite struktuuri (*langue*) ning konkreetsete kõneaktide (*parole*) vahel omistab keelele samuti nii konkreetsete tähendusloome aktide kui ka nende eeltingimuse tähenduse. Kuigi *langue* eelneb igale konkreetsele kõneaktile ja on selle paratamatu eeltingimus, on ta ometigi konkreetsete kõneaktide ajaloo käigus moodustunud süsteem.

Selline transtsendentaalne ning ajalooline ja kultuurisõltelise omaduse sümbioos tuleb omistada ka ilmalavale. Ilmalava on inimese eksistentsiaalse situatsiooni maailm; maailm, mis avaneb kui inimelu asetleidmise koht, tema elu ruum ja aeg; tema asjade ja tegemiste kõige äärmine ja kõige piiripealsem võimalus. Ilmalava suhtub inimese ellu ja tema elus toimuvasse, nagu lava suhtub näitemängu: ta on nende sündmuste asetleidmise koht – struktuur, mis võimaldab neil sündmustel ennast esitada just nii, nagu nad antud kultuurimaailmas välja näevad. Võib öelda, et ilmalava on inimese elu maastik, mille moodustavad need tähendusloome kujundid, mille me antud kultuurikogukonnast eest leiame. Teiselt poolt on kõik ilmalava kujundid loodud inimeste kollektiivse tegevuse käigus ning nad muutuvad, teisevad ja vahelduvad ajaloos jätkuvalt. Kultuuriajalugu saaks olla ka ilmalava teisenemise lugu.

Ilmalava maastiku moodustavad kultuurivormid ehk -sümbolid; need on kollektiivse

³² *Ibid.*, lk. 145.

³³ J. Lotman. Semiosfäärist, lk. 26.

³⁴ Vt. D. Carr. Interpreting Husserl: critical and comparative studies. – *Phaenomenologica*, 106, M. Nijhoff, Dordrecht, 1987, lk. 213–246.

³⁵ Vt. M. Foucault. Teadmise arheoloogia, Tartu Ülikooli Kirjastus, Tartu, 2005.

³⁶ E. Husserl. Cartesianische Meditationen: eine Einleitung in die Phänomenologie, ed. Elisabeth. Ströker, Felix Meiner, Hamburg, 1995, lk. 136.

tähendusloome vahendid, mis annavad kollektiivsetele ideaalsustele ühe või teise kuju. Nii näiteks on ühiskonna eetilised ideaalid ilmalaval esitatud teaduslike teooriate, filmis, raamatutes ja vanemate poolt lastele jutustatud lugude fiktiivsete eeskujude, riiklike ja ühiskondlike autasustamiste ajaloo ja autasustamiste statuutide, ajakirjanduslike sõnumite ja nende juurde kuuluva sõnavara, aga ka antikangelaste ja nende ühiskondliku hukkamõistu kõigile teadaolevate põhimõtete ja hukkamõistetute riikliku represseerimise toimetehhanismide kaudu. Seega annavad ühele eetilisele ideaalile ühe kultuurikogukonna kollektiivses teadvuses kuju terve hulk ideid, teooriaid, narratiive, nägemis-, kuulis- ja isegi lõhnatajuga seotud kultuurivorme. Samamoodi on kõigi teiste kollektiivsete tähendustega. Üldistades võib öelda, et kultuurivormid on ühe kultuurikogukonna tähendusloomet kujundavateks struktuurideks saanud kollektiivsed ideaalsused, mis vahendavad ühele kultuurikogukonnale tema reaalsusi.³⁷ Need struktuurid kujundavad nii sõnalist, pildilist, helilist, ruumilist kui ka haistmismeeltega seotud kogemust.

Kultuurisümbolid moodustavad rohkem ja vähem koherentseid sümbolitesüsteeme, nagu näiteks ideoloogiad, maailmavaatelisi ja tervemõistuslikke ettekujutuste süsteeme, teooriaid, konkreetse autoripositsiooniga varustatud tekstikogumeid jne., kuid kultuurivormide kogumit ilmalaval vaevalt et tuumaks ja perifeeriaks või domineerivateks ja mittedomineerivateks semiootilisteks süsteemideks jaotada saab.³⁸ Samuti ei moodusta ilmalava ühtset organismi, nagu Lotman ja Geertz seda ette kujutavad.³⁹ Tõsi küll, ilmalaval leiduvad struktuurid võimaldavad ühel kultuurikogukonnal organiseeritult ja teatud aja jooksul alalhoidlikult käituda, kuid siiski mitte nii, nagu ühe organismi kõik osad alates rakkudest kuni organiteni ühel elusolendil organiseeritult käituda võimaldavad. Ilmalava on siiski vaid kultuurisümbolite maastik, mis moodustub osaliselt ise tekkinud ja osaliselt planeeritud objektidest, kusjuures mõlemat tüüpi objektid teisenevad aja jooksul ja mõlemat tüüpi objekte on osaliselt või terviklikult, tahtlikult ja mitte tahtlikult muudetud ja ümber kujundatud. Sellegipoolest ei moodusta kõik maastikuelemendid kokku mingit sõnumit, kuigi sellele kultuurisümbolite konglomeraadile võib ühe teadusteooria raamides tagantjärele mingi tähenduse anda. Enamik inimese tähendusloome akte ei ole suunatud elumaailmale kui tervikule, vaid pigem üksikutele kultuurisümbolitele, mis on andnud inimese iha objektidele ühe või teise kuju. Ilmalava on võimalik teatena käsitleda ainult ühest spetsiifilisest, nimelt kultuurifenomenoloogilisest perspektiivist, mida on käesoleva essee puhul rakendatud, kuid ka siin peitub selle sõnumi tähendus rangelt võttes mitte tematiseeritud ilmalava kontseptsiooni sisus, mis käib alati tagantjärele selle ilmalava kohta, mis on juba eelnevalt antud, vaid selles kohas, kus ilmalava- või ükskõik milline teine teoreetiline kontseptsioon endale kuju saab.



Tõnu Viik

(1968)

Lõpetanud Moskva Ülikooli 1993. Kaitses doktoritöö filosoofias Atlanta ülikoolis 2003. Alates 1994. aastast Eesti Humanitaarinstituudis. 2004. aastast Eesti Humanitaarinstituudi rektor (2006. aastast direktor). Uurimisteemad: kultuurifilosoofia, filosoofia ajalugu, fenomenoloogia, Euroopa ideede ajalugu.

³⁷ Vt. T. Viik. Kolm teesi kultuurivormide loomuse kohta. – Vikerkaar 2009, nr. 1–2, lk. 127–137.

³⁸ J. Lotman. Semiosfäär, lk. 19.

³⁹ J. Lotman. Semiosfäär, lk. 21; C. Geertz. Person, Time, and Conduct in Bali. – The Interpretation of Cultures; Selected Essays, Basic Books, New York, 1973, lk. 407–408.