



## Julia Kristeva oma ja võõra piiridel

*Alo Joosepson*

alo.joosepson@mail.ee

Julia Kristeva käsitus oma ja võõra problemaatikast on semiootikas märkimisväärne, sest nimetatud küsimustele on ta pühendanud terve eraldi raamatu – “Võõrad iseendale” (1988) – mis lisaks semiootilisele vaatepunktile ühendab veel vähemalt psühhoanalüütiku, kirjandusteadlase ja mõtteloolase pilke ning näitab, kuidas need vaatepunktid üksteist keerulise ühiskondlik-kultuurilise nähtuse uurimisel täiendada saavad. Teosesse on kaasatud autori enda eksiilis elamise kogemus, mis on sundinud teda ikka ja jälle läbi tunnetama võõraks olemise erinevaid vorme.<sup>1</sup> Raamat “Võõrad iseendale” aitab muuhulgas oma distsiplinaarseid piire püstitava semiootikal meeles pidada, et olemuslikult on ta tegelikult interdistsiplinaarne, sisaldades endas palju võõrast, mis on omaks muudetud ja palju oma, mida võõra pähe välja tõrjutakse või alla surutakse (nt semioloogilise traditsiooni mõningane alavääristamine selle piiratuse tõttu võrreldes laiema uurimishaardega semiootilise traditsiooniga). Semiootika saaks olla piiridest mõtlemine, mis piiritleb pidevalt ümber ja uuesti nii uuritavaid nähtusi ja nende ümbrust kui ka seda, milline ta ise uuritavate protsesside kaudu määratletud distsipliinina olla saab.

Julia Kristeva vaatleb inimesele omaseid “oma” ja “võõra” piire erinevatel bioloogilise, psüühilise ja ühiskondlik-kultuurilise elu tasanditel. Raamatu esimene viiendik annab ülevaate “võõra”, konkreetsemalt sisserändaja staatusega kaasnevatest keha-kogemuslikest, psühholoogilistest ja sotsiaalsetest eripäradest ajatus või pigem “tänapäevases kontekstis.

---

<sup>1</sup> Julia Kristeva sündis 1941. aastal Bulgaarias. 1965.aastast elab ja töötab ta Pariisis. “Võõrad iseendale” on algselt kirjutatud autori jaoks võõras ja teises, prantsuse keeles ning kannab pealkirja “Étrangers à nous-mêmes” (1988).

Järgnevad osad käsitlevad “võõra” kui kategooria muutumise dünaamikat euroopaliku kultuuri ajaloos alates antiigist kuni romantismini. Allikatena on kasutusel peamiselt kirjandus, aga ka filosoofia, poliitiline publitsistika ja seadusandlikud dokumendid. Kogu ajaloolist käsitlust läbib püüde leida kosmopolitismi – kus “oma” ja “võõra” piir hägustub – erinevaid vorme. Teos kulmineerub kahe 20. sajandi Euroopa kultuurilist eneseteadlikkust kasvatava ja eneseanalüüsi teostava mõtlemistraditsiooni – psühhoanalüüsi ja semioloogia – kokkupuutega “oma” ja “võõra” konstrueerimise mehhanismide seletamisel.

Siinkirjutaja ülevaade semiootiku, kirjandusteadlase, psühhoanalüütiku ja kirjaniku Julia Kristeva teoreetilise mõttestiku “oma” ja “võõra” teemaga otseselt haakuvast tahust saab olema vähem protsessuaalne ja liikuv, kui on see mõttestik ise. Selles plaanis on järgnevalt esitatav kokkuvõtte algmaterjali olemuse suhtes teataval määral võõras. Teiseks ei vasta siinse ülevaate osade maht proportsionaalselt käsitletava monograafia alaosa mahule: rohkem ruumi jääb “võõra” moodustumise semioloogiale ja psühholoogiale, “võõra” kategooria ajalooline areng esitatakse väga kokkuvõtlikult. Samas järgib käesoleva artikli struktuur nimetatud raamatu struktuuri, sest see võimaldab siinses mudelis osaliselt säilitada Kristeva algset loogikat “oma” ja “võõra” teemade omavahelistes seostes.

## 1. Võõra psüühilised, sotsiaalsed ja lingvistilised erijooned

Võõras<sup>2</sup> on õnnelik, kuid uues tähenduses, mille kohaselt õnnelikkus seisneb pageva igaviku või igavese üleminemisprotsessi säilitamises (Kristeva 1988: 13). Võõras on kaotanud oma ema, kuid ta ei tunnista endale sellest kaotusest tekkinud haava, vaid otsib lakkamatult, takistamatult rännakutest ja väljakutsetest uut töötatud maad (Samas, 14). Tööalane, intellektuaalne, emotsionaalne eesmärk, mida osa võõraist endale seab, tähendab juba

---

2 Eestikeelne ‘võõras’ on käesolevas kokkuvõttes kõikjal tõlkevasteks prantsuskeelsele terminile ‘étranger, -gère’, mis omadussõnana tähendab 1) mujalt pärinev, teisest rahvusest, teiselt maalt; 2) gruppi mitte kuuluv; 3) (asi) mitte-kohane, mitte-loomulik; 4) tundmatu; 5) (inimene) mitte-osalev, mitte-hooliv, kauge, tundetu millegi suhtes; 6) (asi) eraldiolev, väline, sõltumatu. Nimisõnalised tähendused: 1) võõramaalane, muulane; 2) võõras, tundmatu, meie perekonda, klanni mittekuuluja; 3) inimene, kellega meil pole midagi ühist; 4) välismaa (-l, -le), võõrsil (Robert 2004: 970).

võõrapärasuse reetmist, sest mingi kindla suuna valimisega võimaldatakse enesele puhkust, paigalelamist; vastupidiselt eksiili äärmuslikule loogikale, mille kohaselt kõik eesmärgid peaksid purunema rändaja hullunud püüde ees “kuhugi mujale”, mis jääb alati lõplikult rahuldamata, alati kättesaamatuks (Samas, 15).

Võõras on oma aktivisti või sisserännanud töölise väsimatu kaitserüü all tegelikult ülitundlik solvangutele, tõrjumistele. Ta tunnetab, et temasse suhtutakse sageli kui üleliigsesse inimesse, vaenlasesse, reeturisse, ohvrise. Kergesti kaldub võõras imetlema teda vastu võtnud põliselanikke, sest ta peab neid sageli endast rahanduslikult, poliitiliselt, sotsiaalselt kõrgemal seisvateks. Samal ajal kaldub ta neid pidama mõnevõrra kitsarinnalisteks, pimedateks. Tema võõrustajatel puudub distantseeritud *vaatepunkt*, mis on temal kui võõral nägemaks ennast ja neid. Distantisilt ja võrdlevalt vaatlemine võimaldab tõe suhteliseks muutmist, iseenda suhteliseks ja dünaamiliseks arendamist. Seeläbi tunneb võõras põliselanike keskpärasuse, harjumusliku, kõrgi eluviisi suhtes üleolekut (Samas, 16–17).

Võõras kaitseb ennast eemalehoidumise, osavõtmatuse ja ükskõiksuse kilbiga. Sellelt kõrgilt positsioonilt vastab ta paradoksaalsel kombel asümbooliale, mis lükkab kõrvale viisakuse ja pöördub varjamata vägivalla poole – mitte kuuluda ühegi koha, ühegi aja, ühegi armastuse juurde (Samas, 17–18). Piire ületades on võõras muutnud oma vaevused vastupanu aluseks, elu kindluseks. Kodutuna kasutab ta paljusid maske, “vale-minasid”, ta pole kunagi täiesti tõeline ega kunagi ka täiesti vale (Samas, 18). Olles kindlalt eneses, ei ole võõral ‘mina’. Tal on kõigest tühi, väärtusetu enesekindlus, mis keskendub pidevalt võimalustele olla ‘teine’, vastavalt teiste soovidele ja oludele. Ometi on selline tugevus kaaluta olekus vaid ideaal, mis ei kesta. Reetur reedab ennast. Kohe kui võõras leiab mingi tegevuse või kire, juurdub see temas. Ajutiselt muidugi, kuid intensiivselt (Samas, 19). Kõik võõrad, kes on teinud *valiku*, lisavad oma osavõtmatusele palavikulise fanaatilise, äärmusluse, mis paljastab nende eksiili päritolu. Tugev ükskõiksus pole ehk midagi muud kui nostalgia tunnustatud ilmnemisevorm. Me kõik teame võõrast, kes jääb elama pisarates näoga, mis on pööratud kaotatud kodumaa poole (Samas, 20).

Seotust kaotatud ruumiga saab elada kahel erineval viisil. Ühed elavad, kulutades end ära võitluses millegi juba olematu ja millegi mitte kunagi saabuva vahel. Nad on neutraalsuse pooldajad, tühjuse poolehoidjad. Kalestunud või kaeblevad, kuid alati illusioonideta. Neist saavad sageli parimad ironistid. Teisal on need, kes *ületavad*: elades mitte eelnenus ega ka hetkes, vaid teispool, kaugemal, eemal. Nad on mingi äärmiselt sitke kire paine all, mis jääb alati rahuldamata. See on kirk tõotatud maa järele, elukutse, armastuse, lapse, kuulsuse järele. Nad on uskujad, kes küpsevad aeg-ajalt skeptikuteks (Samas, 21).

Kohtumine tasakaalustab rändamist, kuid ei tähenda veel juurdumist (Samas, 21). Kahe erineva teistsugususe (*altérité*) ristteel võtab kohtumine võõra vastu ilma teda sidumata, võõrustaja avaneb külalisele viimast millekski kohustamata (Samas, 21–22). Vastastikune äratundmine võlgneb edukuse oma ajutisele loomusele, konfliktid lõhestaksid selle kohe, kui seda pikendataks. Uskuja on innukalt huvitatud kohtumistest, kuigi jääb alati rahuldamata ja teab, et neil pole mingeid tagajärgi. Küünik on veelgi enam kohtumisteks kohastunud. Ta isegi ei otsi neid, ei oota neilt midagi, kuid libiseb siiski nende sisse. Kohtumine algab sageli söömaajaga, mis on külalislahkuse rituaali esimene osa. Sellele järgneb vaimse (ideede, mälestuste, lugude) läbi saavutatud osadus (Samas, 22). Külalislahkuse bankett on võõra jaoks kui mõtet ja liha ühendav ime, utoopia – hetke kosmopolitism, külaliste vendlus, kes tasandavad ja unustavad oma erinevused. Bankett on väljaspool aega (Samas, 22–23).

“Viha kogemine” on väljend, mida võõras oma olemise iseloomustamiseks sageli kasutab. Selle fraasi kahetine tähendus jääb talle tihti märkamata. Ta tajub pidevalt teistest lähtuvat vihkamist. Eest ära põikamise ja teeskluste maailmas, kus moodustuvad võõra pseudo-suhted pseudo-teistega, pakub vihkamine talle midagi järjekindlat. Vastu seda seina, valusat, kuid kindlat ja selles mõttes tuttavat, põrkub võõras teavitamaks ennast ja teisi oma kohalolust. Viha muudab võõra reaalseks, autentseks, tugevaks või lihtsalt olemasolevaks (Samas, 24).

Vahel tekib võõral illusioon, et uus õpitav keel on kui surnust ülestõusmine: uus nahk, uus sugu. Tegelikult on tema kõnes palju vigu ja

keegi ei paista sellest hoolivat. Ometi antakse talle mõista, et see on ärritav. Tolle tulemusena tajub ta, et temast ei saa kunagi selle keelekogukonna täieõiguslikku liiget (Samas, 27). Niisiis, kahe keele vahelisel alal jääb võõra elemendiks *vaikimine*. Võõras võib rääkimise asemel proovida ennast teostada aladel, mis keskenduvad tegutsemisele. Kuid see jääb enesekulutamiseks ja edendab veelgi enam vaikimist (Samas, 28). Põliselanikega, kes pole kunagi ise kogunud juurtetust, pole mingit mõtet rääkida õigusest kõnelda, mõelda ja käituda erinevalt. Ebakõlasid on tõeliselt võimeline kuulma ainult see, kelle enda jalge all pind on kõikunud. Kuid võõras, kõnelemist-eitav strateeg, ei kõnele oma ebakõladest. Selle asemel juurdub ta väljatõrjutud inimese maailma, keda keegi ei peagi kuulma (Samas, 30).

Võõra kõne, kuigi paeluv oma võõrapärasuses, ei suuda tugevalt mõjutada kogukonna tulevikku, sest kõnelejal puudub sotsiaalne staatus, mis paneks teda huviga kuulama ja tema autoriteetseid sõnu hiljem mujal kasutama. Võõra kõne võib loota ainult oma paljalt retoorilisele jõule ja seesmiselt omastele ihadele, mis sellesse on paigutatud. Kuid taoline kõne on ilma jäetud igasugusest välise reaalsuse toetusest, sest just sellest hoitakse võõrast väljaspool. Niisugustes tingimustes muutub võõra kõne kui mitte vaikimiseks, siis täiuslikuks oma formalismis, liaseks oma keerukuses – retoorika on kuninganna ja võõras on barokne inimene (Samas, 34).

Võõras on see, kes töötab. Arenenud maailma põliselanikud suhtuvad töösse võimalusel aristokraatliku üleolekuga ja peavad seda labaseks, lihtrahvalikuks, madalaks. Võõra tunneb ära sellest, et tema peab *ikka veel* tööd väärtuseks. Tema jaoks on töö muidugi ainuke ellujäämisvõimalus ja seetõttu eluline paratamatus, kuid ta ei tõsta seda ka erilisse aupaistesse, vaid suhtub sellesse kui väarikuse elementaarsesse tagajasse, oma põhiõigusesse (Samas, 30). Võõrad või mujalt tulnud ei pruugi isegi alati teha kõige ebameeldivamaid töid. Pigem pälvivad nad põliselanike pahameele oma lakkamatu töökusega, sellega, et nad kogu aeg midagi teevad. Immigrantide lapsed, teine põlvkond järgib hoopis enam põliselanike põlgavat suhtumist töösse oma vanemaid justkui trotsides (Samas, 31). Võõras teeb töid, mida

keegi teha ei taha, aga ka neid, millest keegi pole veel mõelnudki. Ta on kõige kaasaegsemate ja arenevamate distsipliinide pioneer (Samas, 31–32).

Omastest eemal viibides tunneb võõras ennast “täiesti vabana”. Ometi on selle vabaduse täiusliku vormi nimeks *üksildus*. Saadaval, vabastatud kõigest, pole võõral midagi, ta on eimiski. Kuid ta on valmis absoluudiks, kui see peaks teda valima. “Üksildus” on ehk ainuke sõna, millel pole tähendust. Ilma teiseta, pidepunktita, ei toeta ta erinevust, mis ainukesena teeb vahet ja loob tähendust (Samas, 23). Kindlasti joovastuvad võõrad sõltumatuses ja kahtlemata pole nende enda eksiil algelt midagi enam kui väljakutse vanemlikule ettehooldusele. Lõpuks jõuab siiski kätte orvuks olemise aeg. Nagu mis tahes meelehärmil, on ka selle allikas *teistes*. Teised annavad võõrale märku, et temaga ei tule arvestada, sest ei pea arvestama tema vanematega (kuna nad on nähtamatud, pole neid olemas) (Samas, 35). Teiste ükskõiksus minu vanemate suhtes muudab need hoobilt taas omadeks, loob uuesti vähemalt nõrga sideme varasema kogukonnaga (Samas, 36). Sellest hoolimata pole võõral oma vanematele midagi öelda ning ta on nendegi suhtes võõraks muutunud (Samas, 37).

Võõraste sõpradeks saavad olla — kui kõigest väest head teha tahtvad südamed välja arvata — ainult need, kes on võõrad iseendale (Samas, 37). Kas võõrastel ei jää siis midagi muud üle kui omavahel ühineda? Tuleb arvesse võtta kõigile omast domineerimise/väljatõrjumise fantaasiat: et ollakse võõras, ei tähenda, et ollakse omakorda ilma oma võõrata. Võõrad ei ühine, sest nad loovad võõral maal oma kogukonnad, mis üritavad eriti fanaatilises ja “puhtas” vormis säilitada oma esivanemate pärandit (Samas, 39).

Võõras on põgenenud oma päritolu — perekonna, veresuguluse, pinnase — eest ja kuigi see jätkuvalt teda häirib, rikastab, takistab, erutab või paneb kannatama (ja sageli kõike seda korraga), on võõras oma päritolu julge ja melanhoolne reetja. Tema päritolu kummitab teda, kuid tema lootused on *mujal (ailleurs)* — seal, kus toimuvad tema tänased võitlused (Samas, 46). Lõppkokkuvõttes on allasurumise lõhkumine see, mis viib piiri ületamiseni ja enese teiselt maalt leidmiseni. Enese lahti rebimine perekonnast, keelest ja maast asumaks mujale on uljas ettevõtmine, millega kaasneb seksuaalne pöörasus: pole enam keeldu, kõik on võimalik. On väheoluline, kas piiri

ületamisele järgneb liiderlikkus või, vastupidi, kartlik tagasitõmbumine (Samas, 47). Kui äärmuslik liiderdamine ebaõnnestub (liiga tugevad on nii allasurumine kui vanemate poolt seatud keeldude mõju), siis muutub takerdunud nauding haiguseks (Samas 47–48). Mitte kellegi teise puhul ei leia me nii sügavaid psühhosomaatilisi haigusi kui võõrastel, sedavõrd võib nende keeleline ja tundeline väljenduslikkus olla pärsitud. Haigus on seda tõsisem, mida kergem oli algne seksuaalne vabanemine, mis järsult katkestati (partneripoolne suhete katkestamine, lahusolek, truudusetus jne). Ohjeldamatu tung ei kohta enam keeldude või varasemate sublimatsioonide kontrollivat mõju, vaid ründab raevukalt keha rakke (Samas, 48).

Vabana emakeele kammitsatest on uut keelt õppiv võõras võimeline kõige ettearvamatuteks julgustükkideks – nii intellektuaalseks uljuseks kui roppusteks (Samas, 48–49). Tutvumine uute abstraktsete valdkondadega toimub mängleva kergusega; erootilisi sõnu, millel lasus perekondlik keeld, ei kardeta enam. Sellegipoolest jääb võõras keel kunstlikuks. Millegi enama kui kunstlike liiasuste loomine uues keeles eeldab geeniusi või kunstnikku. Võõra verbaalsed konstruktsioonid on lahutatud kehast ja kirgedest. Selles mõttes ei tea võõras, mida ta räägib. Tema alateadvus ei täida tema mõtteid ja selle tulemusena rahuldub ta kogu õpitava teadmise briljantse reprodutseerimisega, luues harva midagi innovatiivset (Samas, 49). Teisalt, eriti andekaid võõraid aitab mittekuhugi kuulumine panna tundma kõikjale, kogu traditsiooni juurde kuulumise tunnet. Kaaluta olek kultuuride ja pärandite lõputuses annab neile ekstravagantse kerguse innovatsiooniks (Samas, 50).

## 2. Võõra kategooria areng Euroopa kultuuri ajaloos

### Antiik-Kreeka

Euroopa kultuuri esimesed võõrad, kellest on säilinud lugu, on danaiidid. Kreekas tõlgendati abikaasasid üksteisele võõrastena ja käsitleti pruuti anujana. Võõraid aktsepteeriti, kui nad olid palujad, kes ohverdasid kohalikele jumalatele ning käitusid tagasihoidlikult (Kristeva 1988: 46, 48). Omandiõiguse saavutasid võõramaalased väga harva. Pärsia sõdade ajal

(490–478 e.m.a) muutus polise ja võõraste suhe ning kristalliseerus *barbari* mõiste. Peloponnesose sõda Sparta ja Ateena juhitud liitude vahel muutis omakorda oluliseks teisest linnriigist pärineva kreeklasest võõra mõiste (Samas, 50). “Barbar” tähendas kõigile kolmele suurele kreeka draamakirjanikule (Sophokles, Aishylos, Euripides) “arusaamatut”, “mitte-kreekalikku”, “ekstsentrilist” ja “alaväärset”. “Julm” lisandus sellele loetelule siis, kui barbarid hakkasid Rooma impeeriumi aladele röövretki korraldama (Samas, 51). “Barbaarne” muutus omadussõnaks, mida sai rakendada nii kreeklaste kui võõramaalaste kohta ning see viitas muuhulgas veel kõne ja häälduse kohmakusele, aeglusele ja ebakorrektsusele.

Sokratese jaoks ei põhinenud termin “kreeklane” mitte rassil või päritolul, vaid kultuuril, haridusel (Samas, 52). Kuid selline seisukoht jäi puhtalt intellektuaalseks ning võrdseid poliitilisi õigusi võõra päritoluga inimestele enamasti ei antud. Nii barbareid kui kodustatud võõraid jagati headeks ja halbadeks. Mõlemal juhul olid võõrad ikkagi alati ebasoodsamas seisus, pidid tasuma enam makse riigile ning neid võidi kergesti orjaks muuta, kui nad pettuse teel kodanikuks saada püüdsid (Samas, 53). Kõikides kreeka polistes tekkis majandusliku kasulikkuse kaalutlusel kodustatud võõraste klass, mis võimaldas vältida kahte äärmust – kosmopolitismi ja ksenofoobiat. Ainukeseks erandiks oli Sparta, kus kehtis *xenelasia* ehk igasuguste võõraste linna elama mittelubamine. Eraldi kategooria moodustasid rändavad võõrad, kellel puudusid kodustatud võõrastele omistatud õigused (Samas, 54). Klassikalise ajastu Kreeka sallivus võõraste suhtes oli puhtalt pragmaatiline: neid ei integreeritud, diskrimineeriti ettevaatusega, ei lubatud täieõiguslikult osaleda avalikus elus, kuid üldjoontes koheldi heatahtlikult, kuniks kokkupuude ja vahetustegevus nendega oli polisele kasulik (Samas, 55).

## Hellenismiajastu

Hellenismiajastu (alates 4. sajandist e.m.a) tõi kaasa suurema uudishimu ja väiksema tõrjumise võõraste suhtes. Stoikud löid esimese poliitilise kosmopolitismi eetika, mis kutsus üles müstilisele vennlusele võõraste vahel, kes hakkaksid elama ühtse religioosse kogukonnana, ühtede seaduste järgi (Samas, 56–57). Pidev iseenesega kontaktis ja kooskõlas olek (*oikeiosis*) ning



mõistuspärasus seob meid kõigi inimestega alates lähisugulastest kuni kogu inimkonna tervikuni välja (Samas, 57). Poliitiliselt jäi selline kosmopoliitne universalism hellenismi monarhiate poolt rakendamata (Samas, 58). Stoitsismil oli ka teoreetilisi nõrkusi: see ei integreerinud võõra erinevust, vaid assimileeris teda ja kustutas kõik erinevused mõistuspärasuse ühise nimetaja abil. Mitte-mõistuspärased liigitati hulludeks ning arvati inimeste hulgast välja. Rooma stoitsismis tarkade ja hullude eristus mõnevõrra hägustus ning inimloomust mõisteti tema mitmekesisuses (Samas, 59).

## Judaism

Oma usuga Jumala pühasse lepingusse ühe kindla rahvaga lõi judaistlik traditsioon religioosse rahvusluse, kuid selle olemuses on siiski tugev side võõraga (Samas, 65). Kõik inimesed loodi Jumala näo järgi ja järelkult peab neid kõiki armastama kui ligimesi. Jumalasõna on põhimõtteliselt mõeldud kogu inimkonnale ja pagan, kes monoteismi omaks võtab, saab nõuda juutidega samu õigusi (Samas, 67). Heebrea termin *ger* tähendab sõnasõnalises tõlkes: “see, kes on tulnud koos elama” või “asukas” ning sisaldab ühtlasi ka “uskupöördunu” tähendust. Selle üldmõiste alla kuulus kaks võõra tüüpi: asunik-võõras (*ger-tochav*) ja lihtsalt võõras (*ger*). Asunik-võõras säilitas oma võõra identiteedi, kuid olenemata sellest, kas ta elas Iisraelis või mitte, täitis ta Moosese seadusi, mis on ühiskonnale paratamatult vajalikud ning annavad nende järgijale samaväärse hingelise väärikuse kui juutidele. Lihtsalt võõras aga kuulus juba täielikult juudi rahva ja religioosse kogukonna hulka (Samas, 68). Kui “väljast” tulija võtab omaks püha lepingu moraalsed reeglid, siis saab leping sellest energiat ja iseseisvust juurde (Samas, 75). Assimileeritud võõras stimuleerib usklike enesetäiustamise soovi, tuletades pidevalt meelde antud usulise kogukonna alusepanijate osaliselt võõrast päritolu, “liialdusi”, “seadusest väljaspool olemist”. Sellises situatsioonis peab kogukonna liige pidevalt tegelema võõraga iseendas (Samas, 76).

## Varane kristlus

Apostel Paulus lõi oma tegevusega varase kristliku kiriku, mis oli “teine” ja “võõras” kogukond kreeka ja rooma etnilis-poliitiliste kogukondade suhtes. Sellesse kuulumisel muutusid päritolu ja elupaik ebaoluliseks. Ainult usk ja usureeglite järgimine määras kuuluvuse (Samas, 77). Võõra hinges pesitsev lõhestatus kahe maa vahel muudeti vähem oluliseks kui lõhe kahe psüühilise valdkonna vahel. Võõrad said taastada oma identiteedi, kui nad tunnistasid oma sõltuvust heterogeensusest, mis neid neist endist lahutab – rändamine liha ja vaimu, elu ja surma vahel. Enese äratundmine Kristuses, kes kehast algava vaimse vabanemise teekonna edukalt läbis, võimaldab selle lõhe ületada läbi armulaua ja uskumise ülestõusmisesse (Samas, 82). Võõra võõrandumist leevendab ühtlasi kristluse universaalne ligimesearmastuse (*caritas*) nõue (Samas, 84). Kristlikul külalislahkusel olid aga omad selged piirid: seda jagus ainult kristlastele (Samas, 86). Seega kandis kristlik kosmopolitism endas kohe algusest peale teise usu väljatõrjumise alget, mis saavutas oma õitsengu inkvisitsiooni ajal (Samas, 87).

## Hiline Rooma impeerium

Rooma impeeriumi lõpuaegadel leidis aset suhteliselt oluline nihe mõiste “võõras” (*peregrinus*) tähenduses. 4. sajandi keskpaigas ei vastandunud “võõras” enam “rooma kodanikule” (*civis romanus*), vaid lihtsalt “kodanikule” (*civis*) ning viitas isikule, kes oli pärit teisest linnast või provintsist. Sellegipoolest eksisteeris “võõras” edasi barbari ja ketseri kujul (Samas, 88). Barbarite staatus muutus 4. ja 5. sajandi jooksul samuti märgatavalt, sest neid peeti headeks sõduriteks ning põlluharijateks. Neid hakati lubama sõjaväkke ning riigiametitesse, see aga pööras pahupidi paljudes kohtades tänaseni kehtiva põhimõtte – “hoida” võõrad eemal avalikust teenistusest (Samas, 89). Varasema etnilise “võõra” kohale asus usuline “võõras”, sest uue tsivilisatsiooni ühtsuse ja identiteedi aluseks sai uus religioon (roomakatoliiklus). Kui algselt oli religioon olnud võõraid ahistanud poliitiliste eristuste ületamise vahend, siis ühel religioonil põhineva poliitilise ühenduse – impeeriumi – puhul sai see uute eristuste tegemise aluseks (Samas, 90).

## Keskaegne Prantsusmaa

Keskaegsel Prantsusmaal oli võõras (*aubain*) mujal sündinu (*alibi natus*), kes pidi mitte-sünnijärgses feodaalvalduses elades maksma kõrgeid makse, ei tohtinud abielluda väljapoolt feodaalvaldust pärit isikuga ilma feodaalisanda loata (või hiljem teatud erimaksu maksmata), ega saanud pärandada oma vara (Samas, 91). Sajanditega feodaalühiskond tsentraliseerus üha enam ning järjest rohkem “võõraid” muutus otseselt kuninga alamateks (Samas, 92). Seeläbi polnud nad kuningriigi suhtes enam võõrad, nende pärinemine mõnest teisest feodaalvaldusest ei omanud enam endist tähtsust. Nende puhul säilis vaid oma vara pärandamise kohustus – see läks surma korral otse kuningale (Samas, 93).

## Renessans

Intensiivse maadeavastamise alguses tõi renessanss endaga kaasa uue laine kohtumisi “võõraga”. Teistsugususe tohtu mitmekesisus sai Euroopa kultuurile järjest enam teatavaks ning see pani paljusid renessansi mõtlemaid ja kirjutavaid inimesi välja arendama erinevaid kosmopolitismi vorme, mis haaraksid inimkonna kogu mitmekesisust (Samas, 107). Renessans oli ühelt poolt natsionalistlik ja individualistlik, teisalt aga kosmopoliitne (Samas, 118). Uus mina-kontseptsioon pani aluse renessanssi uuele kosmopolitismile, mis ei rajanenud Jumala loodud olendite ühtsusele, vaid mina universaalsusele (Samas, 122–123). Uus kosmopolitism põhines uuel filosoofilisel arusaamal: rahvuslike ja religioosete väärtuste suhtelisusel. Kõnealune mõtlemine tekitas kujutelmata “üllast metslasest” – loodusega kooskõlas olevast inimesest, kes on inimkonna universaalseks aluseks (Samas, 126).

## Valgustusajastu

Lihtsustavalt saab kõnelda valgustusajastu kosmopolitismist, mis võitles pühade religioosete väärtuste vastu ja levitas inimliku võrdsuse ideoloogiat, mida samas oli raske vaos hoida 18. sajandi poliitilistes segadustes ja sõdades (Samas, 127). Valgustusaegne mõte tegeles palju inimõigustega, mis pidid olema tagatud kõigile inimestele enne kodanikuõigusi (Samas: 194–195).

Renessanssi ajal loodud “üllane metslane” kuju tegi valgustuse ajastul läbi olulise muundumise. “Üllast metslasest“ sai rahvusriigi koosseisu kuuluva inimese *alter ego*, kes paljastas tema isiksuse puudujäägid ning samas ka kommete ja institutsioonide pahed (Samas, 196).

Kui Vaim oma dialektilises liikumises muutub iseendale võõraks, siis Hegeli meelest satuvad vaimse maailma kaks osa vastastikku: tegelikkus ja puhas teadvus. Selle protsessi tekitajaks on kultuur (poliitiline, majanduslik, sotsiaalne, intellektuaalne) kui loomuliku olemise võõrandumine (Samas, 214–215). Sellisest võõrapärasusest, mida Hegel kirjeldab kui “enese ja teiste universaalset petmist”, saab “kõrgeim tõde” selle häbituse tõttu, millega petmist tunnistatakse (Samas, 216). Kuigi kultuuri võõrapärasus on seeläbi kõrgelt hinnatud, jääb ta Hegeli jaoks siiski kõrvalekaldeks, mis tuleb dialektilises liikumises ületada (Samas, 217).

Valgustusajastul tekkinud rahvusluse tüüp, mis lähtub arenevast kultuurist (*Bildung*), tugines algusest peale vajadusele näidata “oma” (*le propre*), muutes seda samas pidevalt läbi vastandamise pühale või klassikalisele kaanonile (Samas, 262). Kultuur-rahvusluse mõiste leiutaja Herder ise tõlkis mitmetest võõrkeeltest, püüdes seejuures säilitada tasakaalu oma ja võõra vahel, selle vahel, kuidas tõlgitava tekst “iseendas on” ja kuidas ta “meie jaoks on” (Samas, 264–265). Keele ja kultuuri keskmesse tõstmine võimaldab nende valdkondade tuttavlikkuse ja loogika alusel täpsemalt eristada, mis on võõras (Samas, 265). Võõrapärasuse (*étrangereté*) lokaliseerimine rahvuse keelde ja kultuuri kordub Freudi mitteteadvuse mõistes, mis väidetavalt järgib iga rahvuskeele loogikat (Samas, 266).

Ühiselu ja vastandlike teeskluste tingimustes “võõra kui sellise” kaalukas roll neutraliseerub. Kultuur kui võõrandumine sunnib kõiki arvestama koos mingi väärtusega ka kohe tema vastandit, ennast ja teist, samast ja võõrast. Sellisel juhul ei saa keegi üksinda enda peale võtta võõra rolli. Samas selline kultuur ei assimileeri võõraid, vaid kaotab nende olemasolu, eemaldades piiri samade ja teiste vahelt (Samas, 219). Säilitades humanistide levitatud universaalset inimliku väärkuse printsiipi, on võimalik märgata ka inimloomuse varjukülge: mõrvarlikke tunge, surmaihalust, ühiskondlike sidemete lagunemise laineid jms. Teadlik olemine lagundava võõrandumise

dünaamikast iga entiteedi, indiviidi või grupi tuumas sunnib kindlasti kaugenema 18. sajandi optimismist, kuid ei sea tingimata kahtluse alla vääriskuse printsiipi (Samas, 227).

### 3. Võõras psüühikas

Mitteteadvuse mõistega kaotab “võõra” kaasahaaramine psüühikasse patoloogilisuse ja inimese eeldatavasse terviklikkusesse liidetakse teistsugusus (*altérité*), mis on ühtaegu nii bioloogiline kui sümbolne ning saab *sama (même)* lahutamatuks osaks. Sellest hetkest pole “võõras” enam rass ega rahvus. Õudusttekitav (*inquiétant*), võõrapärasus on meis endis: oleme iseenda võõrad, oleme lõhenenud (Kristeva 1988: 268). Minu rahutus kooselust teisega – minu võõrapärasus, tema võõrapärasus – tuleneb häiritud loogikast, mis valitseb tunge ja keele, looduse ja sümboli kimpu ehk mitteteadvust, mis omakorda on alati kujundatud teise poolt. Psühhoanalüüsi kogetakse kui rännakut teise ja iseenda võõrapärasuse radadel, mis viivad lepitamatut (lõhet) austava eetika suunas. Kuidas saakski sallida võõrast teadmata, et ollakse võõras iseendale (Samas, 269)?

S. Freudi analüüsi kohaselt tähendab *heimlich* “tuttavlikku, kodust, harjumuspärast”, aga samas ka “salajast, varjatut, peidetut”. Võõra sisaldumine tuttavlikus juba etümoloogilisel tasandil on Freudi jaoks üheks tõendiks psühhoanalüütilisele hüpoteesile: “õudusttekitav võõrapärasus on seda tüüpi hirmutav (*l’effrayant*), mis viib tagasi millenigi, mis juba ammu teada ja tuttav on” (Samas, 270). Freud märgib, et arhailine, nartsissistlik *mina*, mida väline maailm veel ei piira, projitseerib endast välja selle, mida ta kogeb ohtliku või ebameeldivana endas, tehes sellest võõra teisiku, õudusttekitava ja deemonliku (Samas, 271). Õudusttekitava võõrapärasuse tunne on ängistuse (*angoisse*) ilming, mille puhul ängistav (*angoissant*) on miski allasurutu (*refoulé*), mis (korduvalt) tagasi pinnale kerkib. Et absoluutset allasurumist esineb harva, siis on allasurutu naasmine ängistusena, täpsemalt õudusttekitava võõrapärasusena, heaks metafooriks kogu psüühika toimimisele. Siit võib järeldada, et *teise* ja lõpuks ka *võõra* tekitajaks on psüühika toimimist läbiv allasurumise protsess ise ja selle mitteabsoluutsus, “läbilaskvus” (Samas, 272). *Teine* on minu (oma) mitteteadvus

(Samas, 271). Olulisemateks allasurutud elementideks on *surm* ja *naiselikkus* (*le féminin*) ehk siis vastavalt teadmine iseenda lõpust/lõplikkusest (*l'ultime*) ja algusest/algupärast (*l'origine*). Kolmanda olulise allasurutud elemendina lisanduvad siia juurde pahatahtlikud jõud, mis põimivad kokku sümboolse ja orgaanilise – ehk siis *tung* (*la pulsion*) kui selline, mis toimib psüühika ja bioloogilise piiridel ning voolab üle orgaanilise homöostaasi poolt tekitatud pidurdus-mehhanismide (Samas, 274).

### Õudusttekitava võõrapärasuse semioloogia ja psühholoogia

Kas surm, naiselikkus ja tungid on alati õudusttekitava võõrapärasuse põhjuseks (Samas: 274)? Maagia, animism või proosalisemalt “intellektuaalne ebakindlus” ja “tasakaalust väljaviidud” loogika (E. Jentschi järgi) soosivad kõik õudusttekitavat võõrapärasust. Kõiki neid pealtnäha erinevaid sümboolseid protsesse ühendab märkide ja neile eriomase loogika väärtuse nõrgenemine. Sümbol lakkab olemast sümbol ja võtab üle kõik sümboliseeritava asja funktsioonid – toime ja tähenduse. Teisiti öeldes: märki ei kogeta mitte arbitraarsena, vaid reaalsust omavana. Selle tulemusena mureneb materiaalne reaalsus, millele märk tavaliselt viitab, fantaasia (*l'imagination*) ees, mis omakorda pole midagi muud kui “psüühilise reaalsuse liigne rõhutamine materiaalse reaalsuse arvelt” (Freud). Oleme vastamisi “mõtte kõikvõimsusega”, mis enese kehtestamiseks tühistab märkide arbitraarsuse ja reaalsuse autonoomia ning allutab nad lapsikuid ihasid ja hirme väljendavate fantaasiate teenistusse (Samas: 275).

Samas kui mõnes teises semioloogilises seadeldises (*le dispositif*) võiks allasurutu naasmine võtta somaatilise sümptomi või tegevusele ülemineku kuju, siis antud juhul arbitraarse tähistaja kokkuvarisemine ja kalduvus asjastuda psüühika sisudes (need kaks tendentsi võtavad sisse materiaalse reaalsuse koha), soodustavad õudusttekitava võõrapärasuse kogemist (Samas, 275–276). Kõnealune õudusttekitava kogemine annab muuhulgas tunnistust keele ebakindlusest tõkkena, mis viimase astmena struktureerib allasurutut. *Tõepoolest võõras* on kohtumine võõraga, keda tajume nägemise, kuulmise ja lõhnade kaudu, kuid ei raamista teda oma teadvusesse. Olles vastamisi võõraga, keda ma eitan ja kellega ma samaaegselt samastun, kaotan ma oma

piirid. Tunnen, et olen “eksinud”, “ähmane”, “hägune”. Õudusttekitaval võõrapärasusel on palju variatsioone: kõik nad kordavad raskusi, mis mul on enese asetamisel teise suhtes, ja käivad uuesti läbi identifitseerimise-projitseerimise raja, mis on minu autonoomsuspüüete aluseks (Samas, 276).

Kuigi õudusttekitav võõrapärasus on seotud ängistusega, ei segune ta sellega ometi. Algselt on see šokk, midagi ebaharilikku, hämmastus (*étonnement*); ja isegi kui ängistus sellega liitub, säilitab õudusttekitav võõrapärasus rahutuse, ebamugavuse, mis juhatab *mina* ängistusest kaugemale, depersonaliseerumise suunas (Samas, 277). Lühidalt, kui ängistus keerleb mingi *objekti* ümber, siis õudusttekitav võõrapärasus seevastu kujutab endast *mina* destruktuuratsiooni, mis võib jääda kestma kas psühhoatilise *sümptomina* või *avanemisena* (*ouverture*) uue suunas, katsena kohaneda sobimatuga (*l'incongru*) (Samas, 278). Olles tuttava, kuid allasurutu naasmine, vajab võõrapärasus siiski samavõrd ka tõuget kohtumiseks ootamatu välise elemendiga: erutavate kujutistega surmast, automaatidest, teisikutest, naissoost.

Mõned muundavad ebaharilikuga kohtumise irooniaks. Humorist läheb õudusttekitavast võõrapärasusest otse läbi — tänu enesekindlusele, mis on tema enda oma või põhineb tema kuulumisel puutumatu maailma, mis pole üldse ohustatud sõjast samade ja teiste, kummituste ja teisikute vahel — nähes võõrapärasust ei millegi enama kui suitsuna, kujuteldavate struktuuridena, märkidena. Muretseda või naeratada on valik, mis võõra rünnaku puhul teha tuleb; otsus sõltub sellest, kuivõrd tuttavad oleme oma kummitustega (Samas, 282).

Tegelikkuses kutsub võõramaalane harva esile kohutavat ängi, mida õhutab surm, naiselikkus või lahtipääsenud hävitav tung. Kas me sellegipoolest oleme kindlad, et poliitiline ksenofoobia ei sisalda, sageli mitteteadvustatult, hirmutatud rõõmu agooniat, mida kutsusime terminiga *unheimlich*, mis inglise keeles on *uncanny* ja mida kreeklased lihtsalt *xenos*-eks ehk ‘võöraks’ nimetavad? Sellest nõiduslikust tõrjumisest, mida võõras meis õhutab, moodustab ühe osa õudusttekitav võõrapärasus Freudi poolt selles avastatud depersonalisatsiooni tähenduses ja see toob uuesti esile meie lapsikud ihad ja hirmud — surm kui teine, naine kui teine, kontrollimatu tung

kui teine. Kui me põgeneme võõra eest või võitleme ta vastu, võitleme oma mitteteadvusega – selle “mitteomase” (*impropre*) poolega meie võimatus “omases” (*propre*) (Samas, 283).

Peale stoitsistlikku kosmopolitismi ja religioosse universalistliku integreerimise annab Freud meile julguse nimetada iseennast desintegreerituks, et mitte enam integreerida võõraid, veel vähem neid taga kiusata, vaid pigem tervitada neid selles õudusttekitavas võõrapärasuses, mis on samavõrd omane nii neile kui meile (Samas, 283–284). Võõrast ei tule asjastada või kivistada, et mitte ennast kivistada. Võõrast tuleb analüüsida ennast analüüsides. Tunnistades iseenda õudusttekitavat võõrapärasust, ei kannata me selle all ega naudi seda ka väljastpoolt. Võõras on minu sees, järelikult oleme kõik võõrad. Kui mina olen võõras, siis võõraid ei olegi olemas (Samas, 284).

Psühhoanalüüsi eetika eeldab teatud poliitikat: uut tüüpi kosmopolitismi, mis läbib valitsusi, majandusi ja turge ning töötab inimkonna heaks, kelle solidaarsus toetub teadlikkusele oma mitteteadvusest (ihaldavast, hävitavast, kartvast, tühjast, võimatust) (Samas, 284).

#### 4. Kokkuvõte

Õudusttekitava võõrapärasuse tajumine on seega üks normaalset psüühikat moodustavatest protsessidest, mis aitab mina-identiteeti luua (McAfee 2004: 3). Nagu nähtub ülaltoodud põgusast konspektiivsest ideedevalikust, on Julia Kristeva raamatu “Võõrad iseendale” ideestiku alusteljeks eelkõige psühhoanalüütiline arusaam “oma” ja “võõra” probleemist. Ühiskondlike gruppide tasandil ning kultuuris, keeles moodustuv ja taastoodetav erinevus “oma” ja “võõra” vahel seletub Kristeva käsitluses inimese psühho-semiootilise arengu ja toimimisega. Kusjuures nii psüühilisel (tungid, tunded) kui semiootilisel (sümboolne kord) on tugev ja pidev vastastikune mõjusuhe inimese kui orgaanilise ja bioloogilise olendiga. Bioloogiliste tungide ja energia osatähtsuse mõistmine inimese olemises toimub Kristeva käsitluses siiski läbi keele ja kultuuri prisma (McAfee 2004: 3).



Kuigi võõras on käsitletud raamatus enamasti võõramaalase tähenduses, siis talle omistatud psüühilised erijooned on omased kõigile inimestele rohkemal või vähemal määral. Tänapäeva järjest avatumas ja liikuvamas maailmas tiheneb kultuuridevaheline kommunikatsioon. Inimesed liiguvad kultuuride vahel rohkem ja suuremate hulkadena kui kunagi varem maailma ajaloos. See kõik muudab võõras olemisega seotud probleematika üha eluliselt olulisemaks aina suuremale hulgale inimestele. Nagu tõdeti raamatus, ei puuduta võõraste probleemid ainult sisserändajaid või vähemusi. Ka ühiskonna enamusgruppide esindajad peavad oma enesemääratlust ümber hindama hakkama. Lakkamatu rändamise, kohtumiste ja juurdumiste dünaamika määrab kõigi inimeste elu.

Väljatõrjumise ja sissearvamise protsess joonistab pidevalt ümber piire inimese kehas, teadvuses, inimeste vahel, inimgruppide vahel. Semiooloogiline aspekt, mille Kristeva otseselt ja eraldi esile tõi, puudutab eelkõige loomulikku keelt (märgid “asjastuvad”, tähistaja võtab üle tähistatava funktsioonid). Ometi esindab kõnealune raamat minu meelest implitsiitselt laiemat semiootilist mõtlemist, mis lähtub võrgustikulisest maailmanägemisest, kus kõik on kõigega suhetes, mis ei ole tingimata materiaalsed, põhjus-tagajärge seosed, vaid eelkõige tähenduslikel erinevustel põhinevad. Julia Kristeva teostatud 'oma' ja 'võõra' vahelise piiri eritlemine erinevatel semiootiliste isiksuste tasanditel sisaldab konkretiseeritumal kujul Juri Lotmani töödest tuttavat abstraktset hüpoteesi semiosfääri tasandite isomorfismist: semiootilise isiksuse moodustumise protsess on analoogne ühe inimese teadvuse, ühe teksti, ühe keele, ühe kultuuri tasanditel.

### Kasutatud kirjandus

- Kristeva, Julia 1988. *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Fayard.
- 1991. *Strangers to Ourselves. European Perspectives*. Translated by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- McAfee, Noëlle 2004. *Julia Kristeva*. New York & London: Routledge.

Robert 2004 = *Le nouveau petit Robert: Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Nouvelle édition de Paul Robert. Koost. J. Rey-Debove ja Alain Rey. Paris: Dictionnaires le Robert.

## Julia Kristeva: Strangers to Ourselves

Semiotician, psychoanalyst, literary theorist and writer Julia Kristeva has contributed considerably to the development of ideas about the formation of self and other, as well as the discrimination between and the interplay of the familiar and the foreign. She has devoted an entire book entitled *Strangers to Ourselves* (*Étrangers à nous-mêmes*, 1988, English translation 1991) to the discussion of semiological, psychological and historical aspects of a stranger and strangeness in European culture. The main point of the book is that we are all more or less strangers to ourselves and by accepting this incoherence in our identity we can become more tolerant towards others, strangers, foreigners — towards difference in general. The goal of this paper is to convey to the Estonian audience some of the ideas expressed in this book. The focus is on the psychological characteristics of being a stranger, but also on the semiological peculiarity of sign use in extreme surfacing of the uncanny in any consciousness that has acknowledged its own strangeness, i.e. the split nature between conscious and unconscious domains. Less consideration is given to the historical dynamics of the category of stranger in European culture, outlined by Kristeva.

As Kristeva integrates several disciplinary perspectives in her approach, this paper also seeks to highlight the fruitfulness of her multi-perspective writing in order to draw attention to the inherently interdisciplinary nature of semiotic studies. Semiotics should not avoid facing neither its own split nature (for example between semiology and semiotics) nor the suppressed and discarded minor traditions within its entire analytic scope.