

Objektiivsus on ilmselt astenduse küsimus. On küllap otstarbekas nimetada teesi, käsitlust, seletust “ideaal-objektiivseks” siis, kui see seostub iga arusaamise üldaktsepteeritud (elavikuliste) eeldustega (see saavutatakse üldiselt loomulikus keeles formuleerimisega), toetub üldkättesaadavatele faktidele ja on loogiliselt korrektseks tunnistatud argumentatsioonikäiguga neist tuletatav. Seda, kui palju tahetakse objektiivsustaotlusi lähendada sellele ideaalobjektiivsusele ja millises ulatuses antakse järele aine raskusele ning tehakse hinnaalandust, tuleb küll otsustada üksikjuhul. Tähtis on eelkõige vältida resignatsiooni, mis tekib teadlasel kergesti, kui talle ikka jälle heidetakse ette, et tema tööalal polevat objektiivne käsitlus niikuinii saavutatav ja seepärast võivad säästa end suurest vaevast, kui kohe algusest saadik kohanetakse parajasti valitseva ajavooluga. Kuigi vaimuteadustes pole rangelt objektiivseid lauseid ja tundeusi, siis on ometi olemas hästisõnastatav objektiivsusideaal ja võimalus iga kord eristada objektiivsemaid uurimismeetodeid, käsitusi ning tulemusi vähem objektiivsetest. Ning sellest peaks täiskasvanud inimestele piisama; igal juhul piisab sellest igapäevaseks teaduslikuks tööks.

Originaal: Günther Patzig. Das Problem der Objektivität und der Tatsachenbegriff. – Ders.: Tatsachen, Normen, Sätze. Aufsätze und Vorträge. Mit einer autobiographischen Einleitung (Universal-Bibliothek Nr. 9986 [2]). Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1980, lk. 76–97.

Tõlkinud Mart Kivimäe

Objektiivsuse mänguruumid ajalootunnetuses

Mart Kivimäe

– ja usk teadusliku tõe väärtusesse on teatud kultuuride produkt ja mitte midagi loodusest antut –

Max Weber¹

Ajaloolise tõe ja objektiivse ajaloo võimalikkuse või ka lühidalt objektiivsuse küsimuse kohta on ammust ajast käibel lendsõna taoline väljend – “see õilis unistus” (*that noble dream; dieser edle Traum*). Lendu lastud Charles Beardi poolt (1935), on seda korratud, toetatud ja arvustatud aastakümneid, algsest artikli pealkirjast on see väljend jõudnud Peter Novicku läbi (1988) ka raamatukaanele; see küsimus on aga lähene misviiside muutudes ikka kõne alla jäänud. Vaevalt on kutselist ajaloolast, kes end teadlaseks pidades poleks sellele mõelnud, seda pseudoprobleemiks kuulutades ta tunnistaks enda peaaegu teadlaskonnast väljaheidetuks. Kui üks möödunud sajandi leksikon ütleb, et objektiivsust, asjalikkust nõutakse “eriti” teadlaselt ja kohtunikult, siis väljendab ta arvamust, et nende “asjaks” on “tõde”. Objektiivsuse küsimusega on seotud niisugune tegelemine ajaloo ja kultuuriga, mida me nimetame teaduslikuks, ja suurte teadusmetodoloogide niisugune järelemõtlemine sellise “tegelemise” üle, mida võime nimetada koguni “eksistentsiaalseks”. Nagu sellinegi levisõna tuleb aeg-ajalt keelele näiteks Max Weberi kuulsa “objektiivsuse”-artikli puhul (1904), mille mõtte järgi paneb teadustegevuse proovile “elu oma irratsionaalses tegelikkuses”; sest see, mis tema käsituses on “teadusest” ja selle ratsionaalsusest erinev, ei ole kõigepealt märksõna “ebateadus”, vaid elu ja selle sisu, “väärtuste polüteism”, millest kasvavad välja mõlemad, niihästi teadus kui ka ebateadus. Aga miks Nietzsche elufilosoofia vastu “teadusetegemist” kaitsnud Weber tõi siis ajaloolastele eeskujuks Ranke, kes seda väärtusrelativismi ei tundnud? Tajudes lõhet nende

vahel, kes ajavad taga üha rohkem fakte ja kes jahivad üha uuemaid mõtteid, seega faktikogumite ja “mõttestillaatide” vahel, osutas Weber viimale (“tõelisele oskusele”), mida tema silmis kehtastas ka Ranke, et “luua siiski midagi uut” juba “tuntud faktide” ja “tuntud vaatepunktide” omavahelise “seostamise” teel. Reinhart Kosellecki 25 aasta tagune probleemiteadlik nending, et “tänapäeva ajalooteaduse ees seisab kaks teineteist välistavat nõudmist: esitada tõeseid väiteid ja siiski mõõnda oma väidete suhtelisust”,² näib olevat praegu nii mõnelegi ajaloolasele vähemalt sama aktuaalne dilemma. Tsiteeritud artiklis on mainitud ka kolme peamist toreda unistuse rikkujat – needki on väga kaasaegselt kõlavad “subjektivismi, relativismi, historismi” etteheited. Uued ajad ja uued tõed, aga samad vanad etteheited? Igatahes on suurte ajaloolaste (näiteks Roger Chartier vs. Hayden White)³ tänased väitlused “relativismi”-süüdistuste ja “tõenõude”-esitamise asjus tuttavad ka eestikeelsele ajalooahuvilisele. Filosoof Günther Patzig vaeb nendes küsimustes peamiselt selliseid objektiivsuse tingimusi, mille puhul ajaloolase töö on mõttekas ja tema unistus – küll mitte nii lennukas, aga selle võrra realistlikum.

Käesolevas järelsõnas Göttingeni Teaduste Akadeemia liikme (a-st 1971) ja presidendi (a-il 1986–1990), filosoofilises erialasfääris eelkõige Platoni, Aristotelese, Hume'i ja Kanti interpreteerijana ning Frege ja Carnapi tööde editeerijana, samuti loogikaajaloo ja rakenduseetika uurijana tuntud Günther Patzigi (sünd. 1926) artiklile esitaksin vaid mõned temasse puutuvad vaimuajaloolised seosed (1), lisades neile juurde samuti vaid mõne tema siinsetest mõttearendustest lähtuva kaalutluse (2–4), ja viitaksin ka “tolerantse tunnetuse” tähendusele moodsa ajalookultuuri raames (5).

1. Erinevalt filosoofiate valimisest vastavalt inimese loomulaadile, nagu kõlab Fichte kuulus ütlus, on Patzig iseenda puhul rõhutanud “järgjärgulist sissekasvamist” filosoofilistesse käsitustesse just “mõtete ja argumentatsioonide” mõjul. Näinud oma filosoofia suurimat eesmärki selles, et saavutada “iseseisev ja ideoloogiaresistentne orienteerumine inimelu ja -mõtlemise põhiküsimustes”,⁴ on ta peamiselt oma õpetaja Josef Königi (1893–1974) kaudu – kes oli Wilhelm Dilthey õpilase Georg Mischi (1878–1965) õpilane⁵ – seotud ühelt poolt saksa elufilosoofia, teiselt poolt anglosaksi analüütilise filosoofia traditsiooniga. (Königi 1937. aasta “Mõtlemist ja olemist” on Patzig töö autori hoiaku järgi kõrvutanud Heideggeri “Olemise ja ajaga” kui sellega mõneti “suguluses olevat”).⁶ Regionaalse kultuuriajaloo seisukohalt väärib märkimist see, et koos Patzigi õpetaja J. Königiga kuulus 1920-ndail G. Mischi õpilaste ringi ka eesti filosoof Alfred Koort (Königi dissertatsioon oli “intuitsiooni”, Koorti oma aga “tüübi” mõistest). Oletan, et Mischi tolelaegsete mõjukate loogikaloengute suhteliselt hiljutine publikatsioon (1994) võib anda uusi impulsse ka Koorti mõtteloolise pärandi uurimisele nn. Göttingeni Dilthey-koolkonna (G. Misch, J. König, H. Lipps, H. Nohl) kontekstis.⁷ Niisamuti väärib kultuuriloolistes seostes äramärkimist, et Patzig õppis ülikooliajal Göttingenis sinna Riia Herderi-instituudist “lahkunud” Husserli-õpilase, baltisaksa fenomenoloogi Kurt Stavenhageni (1885–1951) seminaris. G. Patzig on töötanud (1960-ndate algusest kuni emeriteerumiseni 1991. aastal) filosoofia korralise professorina lühemat aega Hamburgi ja pea 30 aastat Göttingeni ülikoolis, ühtlasi on ta tegutsenud küllalisprofessorina California (Berkeley) ja Yale'i ülikoolis USA-s; ta on valitud ka (a-st 1997) Saksa Analüütilise Filosoofia Seltsi auliik-

¹ M. Weber. Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904). – Ders., Rationalisierung und entzauberte Welt. Schriften zu Geschichte und Soziologie, hrsg. v. F. Hauer u. W. Küttler. Leipzig, 1989, lk. 117.

² R. Koselleck. Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt. – Ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten (2. Aufl.). Frankfurt a. M., 1992, lk. 176.

³ R. Chartier. Neli küsimust Hayden White'ile [tlk. M. Tamm]; H. White. Vastused professor Chartier' neljale küsimusele [tlk. M. Väljataga]. – Vikerraar 2000, nr. 8–9, lk. 76–97.

⁴ G. Patzig. Autobiographische Einleitung. – Ders., Tatsachen, Normen, Sätze. Aufsätze und Vorträge. Stuttgart, 1980, lk. 7.

⁵ J. König. Georg Misch als Philosoph. – Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse 1967, nr. 7 (243 lk.).

⁶ G. Patzig. Josef König 24. 2. 1893–17. 3. 1974. – Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Göttingen, 1974, lk. 81.

⁷ G. Misch. Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens, hrsg. v. G. Kühne-Bertram u. F. Rodi. Freiburg/München, 1994 (592 lk.).

meks. Patzigi suureks teeneks loetakse saksa nüüdisfilosoofia vaatepunktist “rahvusvahelise dialoogi” edendamist teistega (eelkõige anglosaksi filosoofiaga), filosoofiaajaloo “traditsiooniliste tekstide” oskuslikku kaasamist aktuaalsetesse diskussioonidesse. Aastal 2000 oli Patzigil au saada vägagi kõrge tunnustus – E. H. Vitsi nim. elutöö preemia –, mille vääriliseks hinnatakse nüüdisaksa tippteadlasi nende “teednäitava panuse” eest “elu vaimsesse ja ainelisse parandamisse” tehniseeritud maailmas. G. Patzigi filosoofilised peateosed on mitmes kordustrukis ilmunud “Aristoteleslik süllogistika” ja “Metafüüsikata eetika”, 1990-ndate keskel ilmusid tema “Kogutud teosed” neljas köites; ta töid on seni tõlgitud inglise, hispaania ja rumeenia keelde.

Tõlkeartikkel pärineb G. Patzigit Reclamisarjas “XX sajandi saksa filosoofia” esindavast kogumikust “Faktid, normid, laused” (1980), mis paneb punkti autori teoste “Keel ja loogika” (1970) ning “Metafüüsikata eetika” (1971) ilmumisega alanud aastakümnele. See artikkel näitab üht, aja jooksul üha tähtsamaks muutunud aspekti G. Patzigi tegelemisest humanitaarteaduste teooriaga, nagu see avaldub näiteks ka tema essee “Teoreetilised elemendid ajalooteaduses” (1979). Teadusteoreetikuna on ta esmajoones püüdnud astuda vastu ajavaimule, nimelt “ajaloolisele, sotsioloogilisele ja psühholoogilisele relativismile”. Selles kontekstis moodustab G. Patzigi “Objektiivsuse probleem ja fakti mõiste” koos ettekandega “Sotsiaalsete käitumishormide põhjenduseks” (mõlemad 1977. a.) omamoodi duo, mille helid kostavad meie aega. Vaieldamatult mitte sellepärast, et “Historische Zeitschrifti” taoliste välismaiste teadusajakirjade “lahtilõikamata” erinumbriid, mis olid pühendatud ajaloolise objektiiv-

suse küsimuse arutamisele, lebasid 1970-ndail meil “erifondis”.

Historismi kui ajaloolise relativismi ületamiskatsed on idee- ja teadusloolasele põhimõtteliselt huvitavad, eriti ka seetõttu, et nn. kognitiivne historism näib olevat XX sajandi lõpu seisuga end maksma pannud juba nii loodus- kui humanitaarteaduste teoorias.⁸ See hoiab jätkuvalt diskussiooni all “tõe ja ajaloo” probleemi teaduses, aga ka “teadusliku objektiivsuse” ja “moraalse ükskõiksuse” küsimusi ajaloodidaktikas, laiemalt – avalikke hoiakuid tänapäeva ühiskondade lähema mineviku suhtes. Näiteks võib tuua viimase 15 aasta vaidlused kommunismi ja natsismi kuritegude asjus, eriti Saksamaal ja Prantsusmaal, mis on “historismi”-probleemi teravdanud ka praktikas. Kuidas ületada sellist lahkelt, et praktikas toetame moraalinormide objektiivsust ja teoorias näeme eetikanõuete relativismi? Relativismile vastuastumises, “objektiivsuse põhjendamises”, näen ma aga siiski ennekõike G. Patzigi soovi mitte anda järele “tunnetuslikule anarhismile”, ka selle tõttu otsustasin siinkohal tarvitada ajalooliselt paindlikule suhtumisele häälestavat sõna “mänguruum”. Eelistan pealkirjas kasutatud mitmusvormi ka sel põhjusel, et objektiivsuse küsimust arutatakse mitmeti. Niisiis seepärast, et (1) meie aja postmodernsne hermeneutilises filosoofias on “objektiivsuse metafüüsika” väga (teadus-) kriitiline mõiste, vastava mõistega avaldatakse protesti selle vastu, et “maailma tegelikkus, millest me kõneleme”, samastatakse teaduse poolt “produtseeritud” maailmaga, selliselt käsitatud olemisega, mis pole lõpuks muud kui vaid inimene “produkt”, tema poolt “mõõdetav ja manipuleeritav objekt”;⁹ et (2) veel pole tänapäeva diskussioonides hüljatud ka elufilosoofiast pärit (humanitaarteaduste) “elulähedase” ja (loodusteaduste) “eluvõõra” objektiivsuse eristamist; ning viimaks, et (3) ka praegu on ajaloolaste hulgas olemas “XIX sajandi objektivismi” austajaid, neid, kes peavad ajalootunnetuses õigeks teatud “immuniteedi” strateegiat, naasmist rankeliku historismi (“klassikalise historismi”) mudeli juurde, millele teaduse aluseid kõigutav “relativeeriv historism” oli tundmatu.

Mänguruum, see on ‘teatav vaba ruum, mis võimaldab, lubab mingi liikumise takistamatut kulgu, millegi takistamatut funktsioneerimist’.¹⁰ Näiteks on Enn Tarvel oma hiljuti avaldatud artiklis “Ajalooolase analüüsist” (2000) rääkinud ka ajaloolase objektiivsuse

⁸ G. Scholtz. Historismus und Wahrheit in der Wissenschaftstheorie. – Ders., Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M., 1991, lk. 158–200; vrd. O. G. Oexle, “Historismus”. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs. – Ders., Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 116) Göttingen, 1996, lk. 41–72 ja 253–264.

⁹ G. Vattimo. Glauben – Philosophieren. Stuttgart, 1997, lk. 21 jj.

¹⁰ Duden. Deutsches Universalwörterbuch. 2., völlig neu bearb. u. stark erw. Aufl. Mannheim-Wien-Zürich, 1989, lk. 1433.

mänguruumist, pidades silmas seda, et loogikareeglid ja allikmaterjal seavad ajaloolasele piirid, aga “neis piirides on ajaloolase objektiivsusel veel palju mänguruumi”.¹¹ Günther Patzigi artikkel, mis esmakordselt ilmus kuueköitelise sarja “Ajalooteooria” (1977–1990) Reinhart Kosellecki, Wolfgang Mommseni ja Jörn Rüseni poolt väljaantud esikköites “Objektiivsus ja erapoolikus ajalooladuses” (1977), vaatlleb seda mänguruumi analüütilise filosoofi seisukohalt. Selles mõttes on antud juhul tegu ühe “seisukoha”-filosoofiaga, mis oma vaatepunktist piiritleb samuti ja kohati minu meelest väga veenvalt ajaloolise objektiivsuse mänguruumi, tõsi küll, peaaesjalikult kui “gradatsioon”-probleemi. Tema käsituses on objektiivsus nõutav, sellepärast ka taotletav liikumine “vähemast” “suurema” objektiivsusastme poole, ajalootunnetuse “objektiivsemaks muutmine” on tema järgi ajaloo teadustingimus, ja sellisena ühtlasi ajalookirjutuse kriteerium. Küsimus, mida tema artiklist ei leia, seisneb aga selles, mis on ajaloo teaduslikkuse või objektiivsuse enda kultuuritingimus. Teisisõnu, miks ja kust saadik (ja mis ajani) on meile enesestmõistetavaks kujunenud mitte üksnes “ideaal-objektiivsuse” kategooria, vaid ka objektiivsus “ise” kui (modernse teaduse) tunnetusideaal. Peale selle on objektiivsuse kategooria nüüdisajal aktualiseerunud teisiti kui varem, nagu mulle tundub, on see ajalookäsituse kui kultuuridevahelise probleemi “alaprobleem”. Äsja on Jaak Kangilaski oma loengus “Ajaloobjektiivsus” (2001) seadnud näiteks “objektiivse tõe” püüdlmise eelduseks – niihästi ajaloolasele endale kui tema tööde lugejatele – “ka oma kultuuri-relatiivsuse” teadvustamise.¹² On selge, et Günther Patzig loomulikult kaugeltki ei samasta teaduslikku objektiivsust “objektivismiga” (printsii biga, mille järgi objektiivsus on personaalsetest hoiakutest ja sotsiaalsetest tingimustest sõltumatu) ei selle naiivsuse ega ideoloogilises vormis; vastupidi, ta uurib ja toob alati esile selle, millest objektiivsus “sõltub”. Järgnevalt teeksin G. Patzigi objektiivsuse-käsituse juurde vaid kolm põgusat märkust, mis puudutavad (2) moraalse hinnangu vahetkorda objektiivsusega, (3) Beckeri-kriitikat fakti mõistmise küsimuses ja (4) objektiivsuse kategooria kultuuriloolisi aspekte, ning lõpuks mainiksin veel (5) üht (“sõbra ja vaenlase”) eksistentiaalset opositsiooni, mis on nagu “vai” ajaloolise objektiivsuse “lihas”. Ajaloo opositsiooniline iseloom leiab just praegu, terroris-

miga võitlemise kõrgajal, nendesamade vastandlike määratluste kaudu äärmiselt paljude inimeste elu ja saatust mõjutava “parteilise” väljundi kogu maailma teadvuses.

2. Günther Patzig argumenteerib hästi, näitamaks, mis tingimustel ajaloolase nn. “erapooletuse”-printsii ei saa kehtida tema uurimistöö objektiivsuse tagatisena. “On fakte ja faktide seoseid, mille “objektiivsusesse” käsitusse kuulub just nimelt ka moraalne reaktsioon” – selle lausega osutab G. Patzig ka omamoodi “subjektiivsuse objektiivsusele”¹³ ajaloos, kui siinkohal kasutada üht Carl Friedrich von Weizsäckeri esmapilgul paradoksselt kõlavat väljendit tema “ajaloolise antropoloogia” esteetiliselt tasandilt. Ratsionaalsus (“kõlm pea”) ei ole iga kord piisav objektiivsuse tingimus, näiteks genotsiidi käsitlemisel, ajaloolase objektiivsus hõlmab sel juhul ka tema mitteratsionaalset ja emotsionaalset reageeringut, mis on samuti “tõe vorm”. Järelikult võib öelda, et tänapäeval on stalinlikku “isikukultusse” ja kommunistliku režiimi “inimesepõlgusse” sallivalt/möönvat suhtumine või nendega seotud vägivaldaktide mahendamine lähiajaloolase poolt ebaobjektiivne. Aga sama kehtib ka filosoofilise koega tekstide suhtes. Kas või näiteks György Lukácsi 1962. aastal Alberto Carocile ajakirjas “Nuovi Argumenti” avaldamiseks saadetud kuulus “Erakiri stalinismist”, mis tõstab esile “positiivset Stalini tegevuses”,¹⁴ pole selles kontekstis üksnes odioosne, vaid ka täiesti ebaobjektiivne; ning tema käsitluse ebaobjektiivsus isegi “kasvab” sedamööda, kuidas areneb edasi stalinismi objektiivne uurimine (Patzigi tähenduses). Mulle tundub aga, et siin tekib kaks probleemi. Esiteks, kui teha vahet moraalse hinnangu ja tunnetust arendavate teadmiste saamise vahel, siis ei saa Lukácsi teksti puhul öelda, et see oleks tervikuna ebaobjektiivne. Näiteks, ta tõestab analüütilise arutlusega, et Läänes levinud tees,

¹¹ E. Tarvel. Ajaloolase analüüsist. – Ajaloolise tõe otsinguil II: Suur kunst metodoloogia. Tallinn, 2000, lk. 115.

¹² J. Kangilaski. Ajaloo objektiivsus. – Universitas Tartuensis 7. XII 2001, nr. 40, lk. 2.

¹³ C. F. v. Weizsäcker. Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. Frankfurt a. M., 1986, lk. 100.

¹⁴ G. Lukácsi. Brief an Alberto Carocci (1962). – Ders., Schriften zur Ideologie und Politik, hrsg. v. H. Maus u. F. Fürstenberg. Neuwied u. Berlin, 1967, lk. 658–680.

nagu oleks Trotski võimulepääsemine andnud Stalini poliitikaga võrreldes hoopis tõuke ühiskonna “demokraatlikumaks arenguks”, on puhas legend. Võib öelda, et nende Lääne inimeste pilt Venemaa lähiajaloo, kes seda legendi siiani usuvad, on ebaobjektiivne; et nende ajaloopilt ei ole objektiivne, siis on ka nende emotsionaalne reageering moraalselt kahtlane, sest “nietzschean” Trotski idee järgi (kuna ta ei pidanud võimalikuks sotsialismi ülesehitamist ühel maal omaette) tulnuks kohe hakata “revolutsiooniliste sõdadega” laiendama “sotsialismi baasi” kogu maailmas, mis tähendanuks vägivalda senitundmatut eskalatsiooni ning tapatalguid “sotsialistliku üliinimese” utopia teostamiseks. Ühtlasi pole õige Lukácsi suhet stalinismi iseloomustada kui täiesti ebamoraalset: ta nõudis kõigi ebaõiglaselt jälitute, taunitute, mõrvatute tingimusteta rehabiliteerimist, kuid keeldus “poliitiliste ideede” ja “valede perspektiivide” rehabiliteerimisest. Järelikult on tema käsitluslaad osalt (ka Patzigi tingimustel) palju objektiivsem mõnede väga nimekate “trotskistlike” ajaloolaste (näiteks Isaac Deutscheri) omast. Teiseks, G. Patzigi enda soovitatud käsitlus, et objektiivsus sisaldagu vabadust “ebakohastest moraalsest hinnangutest või emotsionaalsetest reageeringutest”, on kaheti probleemne. Kohase ja ebakohase jaoks ei ole meil – ka sotsiaalseil põhjusil – rahuldavat eristusala, praktiliselt jääb see ajaloolase töös nn. “tunde”-küsimuseks (või “sisemise kultuuri” asjaks), kui mitte isegi manööverdusoskuseks või laveerimiskunstiks. Ühiskondliku arvamuse ja uurija sisetunde vahel ei pruugi neis küsimustes valitseda harmooniat. Historiograafia ajaloo põhjal teame, kuidas siis, kui kõrgel teaduslikul tasemel ajaloo uurimise tulemused ei vasta “sotsiaalsele ootustele”, ähmastub uurimistulemuste poliitilises retseptisoonis, mis on ajaloodiskursuse üks osa, ka “objektiivsuse” mõiste. Näiteks on Dominick LaCapra teinud vahet “puhta objektiivsuse tundel” (*a sense of pure objectivity*), mida ta peab ajaloolase “petlikuks ‘objektiivsus-muljeks’”, sellisest “kaitselise iseloomuga objektiivsusest” (*a defensible mode of objectivity*), mis on läbinud “teoreetiliselt valvsa vastupanu kavandatavatele või soovi-

tavalt täituvatele tendentsidele” mineviku esitamisel ja seletamisel.¹⁵ Ajaloolane ei looda tähelepanule, vaid kuuldavõetusele, see on igasuguse inimestevahelise dialoogi esmatähtsus. See aga, mis on parajasti aktsepteeritav kui kohane või ebakohane, sõltub inimeste arvuste distsiplineerimisest sotsiaalsete ja religioossete institutsioonide poolt (nii peab “totaalset” organisatsiooni esindav dogmaatika indiviidi esimest ühiskonna suhtes kohatuks “individualismiks” ja üksiku ohverdumist üldisele kas lubatavaks või “normaalseks”). Emotsionaalne reaktsioon, näiteks “nõrdimus” isikukultuse suhtes, eeldab kindlaid kujutlusi elu, võimu, kultuse jms. suhtes, kuid need ei ole igas ajas ja kultuuris sarnased; inimest, kes tunneb isikukultuse vastu “austust”, ei saa ma võib-olla nimetada kalgiks, vaid pigem minu kujutlusele võõraks. Meie eelkäsitused (elust, võimust, kultusest jms.) lahknevad nii põhjalikult, et iidolikumarmamine ei saa olla tema kombel ka minu poliitiline religioon. Kuid ma ei nimetaks seda lahknevust ka “alternatiivseks” selles mõttes, et ma peaksin oma “relatiivsusest” väljudes asetuma suurema objektiivsuse huvides tolle “teise” positsioonile – vaatekohtade vahetus ei loo objektiivsust, vaid perspektiivsust; see tähendab, annab teistmoodi nägemise, mitte õigemini nägemise võimaluse.

Jacob Burckhardt, kelle ajaloo filosoofias esineb mõte, et “austav jõud meis” ja “austatav objekt” on “samaolemuslikud” kultuuri traditsiooni toimetel, esitas ka ühe esimesena ajalooliste otsustuste liigituse:¹⁶ need on (1) kirjandusliku konsensuse, (2) kannatamatuse, (3) kultuuri, (4) maitse, (5) poliitilise sümpaatia, (6) julgeoleku ning (7) egoismi otsustused. Tema järgi kannavad inimesed oma elukogemusest lähtuvad mõisted harjumuslikult üle ka minevikuaegadele; tema poolt “subjektiivseks tõeks” nimetatud on elumaailma ja ajaperioodi erinevusest johtuv otsustus. Egoismi-otsustuse (“meie otsustame nii ja nii, samal ajal kui mõni teine – võib-olla samuti egoismist – arvab vastupidist”) seostas ta osalt ka darvinismimõjulise arusaamaga loodusloolise “olelusuajaluse” jätkumisest rahvaste ja kultuuride ajaloos. Ajaloolise objektiivsuse taotlemine eeldab selle konteksti järgi oma “mina” säilitamist, kuid samas loobumist arvamusest, nagu oleks maailm ja ajalugu olemas “ainult meie pärast”. Nii on selles ajaloo filosoofias juba eos olemas ka demokraatliku ajalookultuuri idee. Burckhardt ise eemaldus Ranke-pärasest “soovide-

¹⁵ D. LaCapra. *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*. Ithaca and London, 1996, lk. 70 jj.

¹⁶ J. Burckhardt. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Erläuterte Ausgabe, hrsg. v. R. Marx. Stuttgart, 1978, lk. 269 ja 253–259.

ta objektiivsuse" ideaalist, mis nõuab subjekti taandamist, ajaloolase oma mina "ärakustutamist" faktiliste andmete ees; ta "keeldus andumast rahvusriiklikule liikumisele ja lõi endale oma kultuuriideaali".¹⁷ Ranke hoiak on (nagu Hegelil) niisugune, et see, mis on tegelik ja millel on võimu, on ka mõistlik, ja tuleb sellisena omaks võtta; Burckhardt näib olevat teisel arvamusel – ajaloolane ei pea sellele, mis on tegelik, just nagu alla andma, vaid sellele hoopis isiklikust "kultuuritahtest" lähtudes vastama, oma vastuse andma.

Demokraatia traditsioon läänemaises kultuuris on mitmete postmodernsete sotsiaalteadlaste veendumusel algupäraselt seotud "s sofistide baasideedega" – need on "relativism filosoofias ja sotsiaalses elus, humanism ja individualism".¹⁸ Mis ajab meid vaatama tagasi sellele relativismi algupärale kui mitte ühelt poolt kindluse puudumine "püsivate väärtuste" ja "objektiivse tõe" asjus, teiselt poolt aga sallivuse loomine "teiste kultuuride" ja "subjektiivse arvamus" suhtes? Vastates seda laadi küsimusele naiivselt vaimus jaatavalt, tekib siiski oht, et me peame end juba oma ajaloolisuse tõttu traditsiooni kui mingi kõrgema võimu hüpnukuks. Oma vaidluses Gadameriga kaitses Patzig minu arvates õigesti teesi, et ajaloo suhtes tuleb eeldada indiviidide "ontoloogilist primaarsust" ja traditsiooni suhtes nende "spontaansust" ja "produktiivsust".¹⁹ Mulle tundub, et spontaansuse tunnistamine on nõiaringist välja viiv tee, mis lubab asjalikult rääkida sellest, et teatud faktiseoste "objektiivsusse" ratsionaalsesse käsitusse kuulub "kohane" emotsionaalne reaktsioon. See tähendab ka, et me ei tunnista end ajaloole kui mingile substantile alluvaks, vaid neis ajaloolistes seostes olevaks, mille kujundamisest mõneti sõltub, kui palju on ajalool võimu meie üle. Lähiajaloo uurijale – ka postsotsialistlikus ühiskonnas – on minu meelest väga oluline G. Patzigi mõttest tulenev, nimelt see, et kui me kritiseerime nende teadlaste või (ajaloo-) poliitikutte seisukohti, kes kaitsevad emotsioonivaba "objektiveeriva" ajalookäsituse kui teaduslikkuse standardi õigusi, siis ei saa meid selle kriitika tõttu veel nimetada halbadeks relativistideks.

3. G. Patzigi artiklis on terava kriitika objektiks oma "fakti"-teooria tõttu üks kõige kuulsamaid ameerika ajaloolasi Carl Lotus Becker, kes on tuntud ka selle poolest, et ta hülgas usulise metodismi, olevat eluaeg heidelnud oma skeptitsismiga ning jäänud siiski

äärmiselt "relativistliku ajaloopildi" pooldajaks. Beckeri teesid, levitatuna ka teatmeteostes, kuuluvad käibetõdede leksikoni: "igaüks on omaenda ajaloolane" ja ajalootõlgendused on vaid "kasulikud müüdid ilma objektiivse korrata maailmas".²⁰ Patzigi kriitika Beckeri seisukoha suhtes, et fakt on "sümbol", muidugi ei selgita, miks ta sellisele seisukohale asus. Viimase aja uuringud, nagu näiteks Hinrich C. Seeba omad ja eriti tema artikkel "Uushistoritsism ja kultuuriantropoloogia" (1997),²¹ näevad selles aga eelkõige Ernst Cassireri "sümboolsete vormide filosoofia" mõju, see tähendab uue interdistsiplinaarsuse – ajalooteaduse ja kultuuriantropoloogia lähenemise – tulemust. Cassireri peamine väide on teatavasti see, et inimene elab oma ajaloolist elu "sümboolite võrgustikus", mis tema kogemuste arenedes tugevneb, ta ei kohta "reaalsust vahetult". "Füüsiline reaalsus näib taanduvat sedamööda, kuidas inimese sümboolne toimimine (*symbolic activity*) edeneb. Selle asemel et tegelda asjadega, suhtleb inimene pidevalt hoopis iseendaga. Ta on enast ümbritsenud nii paljude keeleliste vormide, kunstiliste kujundite, müütiliste sümboolite ja religioossete riitustega, et ta ei näe ega tea midagi ilma nende kunstlike vahendajateta (*artificial medium*)."²² Cassireri järgi ei ole inimene "kindlate faktide maailmas" ei teoreetilises ega praktilises sfääris. Sellest kontekstist lähtudes tulebki mõista Beckeri väidet ajalooliste faktide sümboolse iseloo-

¹⁷ F. Meinecke. *Aphorismen* (1942). – Ders., *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*, hrsg. v. E. Kessel (Werke, Bd. IV; 2. Aufl.). Stuttgart, 1965, lk. 251.

¹⁸ O. Patterson. *Freedom*, vol. 1: *Freedom in the Making of Western Culture*. Basic Books 1991, lk. 150 jj.

¹⁹ G. Patzig. *Erklären und Verstehen. Bemerkungen zum Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften*. – Ders., *Tatsachen, Normen, Sätze* (nagu märk. 3), lk. 66 jj.

²⁰ R. v. Bruch, R. A. Müller (Hg.). *Historikerlexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*. München, 1991, lk. 23.

²¹ H. C. Seeba. *New Historicism und Kultur-anthropologie: Ansätze eines deutsch-amerikanischen Dialogs*. – G. Scholtz (Hg.), *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine internationale Diskussion*. Berlin, 1997, lk. 40–54.

²² E. Cassirer. *Uurimus inimesest. Sisesejuhatuse inimkultuuri filosoofiasse* [tlk. T. Pilli]. Tartu, 1999, lk. 47 (vrd. *idem* *An Essay on Man*. New Haven and London, 1992, lk. 25).

mu kohta, nimelt seda, et fakt on talle “sümbol”, “representatsioon” ja “konstruktsioon”. Ning selle poolest on Becker koos Cassireriga üllatavalt lähedal tänapäeva uushistoritsistide arusaamale, kelle meelest see, mida me oleme nimetanud Ranke stiilis ajalooliseks tegelikkuseks, on “tegelikult” midagi muud – sellesama tegelikkuse “sümboolne konstruktsioon” keelelises meediumis. Ainult nii paistab muutuvat enam-vähem arusaadavaks ka moodsate kulturoloogide (Herderi ideede juurde tagasi ulatuv) kõnelemine “tegelikkuse tekstuaalsusest”, mis ikka veel ärritab positivismimeelset ajaloolaskonda, kes tõelise ajaloolise tegelikkuse samastab kindlaks tehtud “positiivsete faktide” kogumiga ja kelle teaduseesmärk on alati eristada kõik “puhalt” faktiline mis tahes subjektiivsest “lisan-dist”.

Positivism ajalooteaduses vastandab “objektiivset” ja “subjektiivset”, ta püüab neid üksteisest isoleerida, nagu need oleksid omaette antused; kuid see lähenemine pole mõistlik, sest need on vaadeldavad kategooriatena, mis väljendavad suhet. Nii on Ernst Cassirer oma hiilgavas ettekandes “Mis on “subjektivism”?” (1939)²³ arvustanud Uppsala-koolkonna “kriitilist objektiivismi” ning veenvalt näidanud, et objektiivset ja subjektiivset tuleks käsitleda “relatsiooni kahe momendina” tunnetuse protsessis, see tähendab, “teatud funktsionaalse suhte” tähistamiseks, mitte aga võtta neid mingite “olemustena”. Cassireri mõju Beckerile, võiks öelda, tuleneb tema kultuurifilosoofia põhimõistest – “korrelatiivsest relatsioonist” ja selles kätkevast “objektisuhtest” või “objektiveeringust”, nagu selle alusidee on kokku võtnud tema kommentaator Rainer A. Bast. Objektiveerimine tähendab Cassireri järgi endale maailma kujunda-

mist, “kuju- ja vormiandmist” sümbolite varal, “maailma konstitutsiooni” aluseks on suhe, mis kujutab endast tunnetuse “algfenomeni”. Niivõrd kui me taotleme objektiivsust teadmistes, peame haarama seda suhetevõrku. Ülalviidatud “subjektivismi”-ettekande lõpul on Cassirer öelnud: “Erinevate teadmismvormide ja neile vastavate ainevaldade analüüs – matemaatilise, füüsikalise, bioloogilise, ajaloolise “maailma” analüüs – näitab meile mitmekesiselt üksteisesse haarduvate suhete paljupõimitud võrku; ja alles nende suhete kogusus (*die Gesamtheit dieser Beziehungen*) on see, mille kaudu konstitueeritakse meie objektiivne teadmine.” Cassireri kultuurifilosoofia on vahetult seotud ka pedagoogilise humanismi kontseptsiooniga. Inimomasest vormiandmisest tuleneb individuaalsuse arusaam, käsitus vabast isiksusest kui sellisest, kes ise annab endale kuju ja vormi, oma enesemääratluse. Kõige olulisem on see, et Cassireri ideed toovad kaasa vajaduse vahetada teaduses paradigmat. Gunter Scholtz on põhjendatult arvanud, et Cassireri innovatiivsus seisneb humanitaarteaduste rajamises mitte enam teadusteooriale, vaid “süsteemaatilisele kultuurifilosoofiale”. Tema kultuurifilosoofia (kui “humanitaarteaduste üldfilosoofia”) järgi pole meie maailm objektiivsete faktide ilm, vaid alati sümboolsete vormidega tõlgendatud maailm, seega “me omame fakte ainult tõlgendusseostes” ja “meile on tegelikkus kättesaadav ainult kultuuriliste sümbolsüsteemide vahendusel”.²⁴ Ajaloolaste teaduskeel sisaldab tänapäeval suure levikuga väljendit “ajaloopilt”, aga kas sel puhul mõeldakse Cassirerile või Beckerile, kes seadis historiograafia ülesandeks käsitleda ka “ajaloo piltlikkust” ennast?

Igor Kon oma “kriitilises ülevaates” “XX sajandi ajaloo filosoofiast” (1960ndail) püüdis Beckeri teeside kummutamise kõrval näha ka tema tähtsust ajaloomõtlemise arengule.²⁵ Nimetades Carl Beckeri faktikontseptsiooni “presentistlikuks” ja tema ajaloolist relativismi “ohtlikuks”, tõi ta siiski esile selle, et pärast Beckeri arutlusi näib igasugune ajalooline positivism “ühekülgseks”. Esiteks sisaldub tema arutlustes “lameda faktikirjelduse” kriitika ning teiseks “ajaloolise reaalsuse” ja “kirjutatud ajaloo” suhetuse problemaatika. Tõepoolest, Becker osutas selle kaheldavusele, mis positivistliku mõttestandardi järgi on kindel, tõene või väär: “Kõige kindlam asi, mida võime sümboli kohta öelda, on see, et ta on rohkem või vähem sobilik (*appropriate*).”

²³ E. Cassirer. Was ist “Subjektivismus”? – Ders., Erkenntnis, Begriff, Kultur, hrsg. v. R. A. Bast (Philosophische Bibliothek, Bd. 456). Hamburg, 1993, lk. 199–229.

²⁴ G. Scholtz. Zum Strukturwandel in den Grundlagen kulturwissenschaftlichen Denkens (1880–1945). – W. Küttler, J. Rüsen, E. Schulin (Hg.), Geschichtsdiskurs, Bd. 4: Krisenbewusstsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880–1945. Frankfurt a. M., 1997, lk. 26 jj.

²⁵ I. S. Kon. Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts, Bd. II: Philosophie und Geschichtsschreibung. Geschichtsphilosophische Fragen der heutigen bürgerlichen Historiographie (2. Aufl.). Berlin, 1966, lk. 111–115.

Mis puutub nn. presentismi, siis seda on väga tihti – ka eesti autorite poolt – kujutatud peaaegu et ajaloolaste surmapatuna, mille filosoofiline allikas on Croce historism või Dewey' pragmatism. Järjekindel presentismikriitika, mis näib võitlevat objektiivse ajaloo eest, paneb tegelikult kahtluse alla ajaloo “ümberkirjutamise” mõtte. Väikese liialdusega oleks õigem öelda pigem vastupidist, seda, et me oleme pidevalt ajaloo uuestikirjutamise surve all. Põhjusi selleks on kolme sorti: (1) lisanduvad uued faktid, teooriad ja seletused, (2) muutume meie ise oma minevikuga, oma identiteediga, (3) teiseb meie lugude adressaat, kellele neid esitatakse.²⁶ Asjal on minu meelest ka teine, ajalooideoloogiline külg; ja nimelt see, et “presentismi”-süüdistus võib olla sotsiaalselt mugav viis vähendada ajaloo kriitilist funktsiooni, näiteks diskrediteerida kas ühiskonna olevikuga suhestatud või meie kaasajal toimuvaga seotud küsimuste püstitamist ajalooteaduses, mille “objektiks” kuulutatakse minevik. Loomulikult ei ole ka vastuvõetav äärmusliku presentismi tees, et kõik ajalooline saab oma väärtuse ainult olevikuga suhestamise kaudu ja kujutab endast vaid “olevikulugu”. Iga olevik kui “tahe ja kujutus” (K.-E. Jeismann) loob mineviku ja tuleviku vahele oma seose, selles on ajaloolise teadvuse põhiline olemus.

4. Ajalooteaduse “tunnetusteoreetiliste aluste” loomisel osalesid XVII sajandi teadusliku revolutsiooni “pioneerid” (matemaatikud, füüsikud, keemikud, bioloogid), kusjuures “nende silmis ei olnud mehhanistlikul dünaamilisel uuel maailmapildil antihistorislikke konsekvantse, mida seal nägi hilisem loodusteaduslik positivism”.²⁷ Objektiivsus kui tunnetusideaal tuli ajalooteadusse siiski loodusteaduste eeskujul. “Loodusteadustelt võtab ajalooteadus üle usu objektiivse tunnetuse võimalikkusse ratsionaalselt reeglustatud metoodilise menetluse ja sellega seotud teaduse professionaliseerumise varal.”²⁸ Ajalooalane tööotsing on teadusmonopol, teadlane on “tõe küsimuses” ekspert ja autoriteet, tema “objektiivne meetod” on ajaloolise tõe tagatis. Nõnda teostas teadlane (nagu Ranke) metoodilise väljaõppe, riigikeskse ajaloopildi ja rahvuspoliitilise mentaliteedi toel “tõe võimu” ka sotsiaalsetes suhetes, mida juba “niinimetatud objektiivse historiograafia” esimesed kriitikud teaduslike autsaiderite hulgas (nagu Marx “Saksa ideoloogia” Feuerbachi-peatüki ääremärkuses) pidasid “reaktsiooniliseks”. Iroonia on selles, et aja-

loolise relativismi probleemi kontekstis olid XX sajandi ortodoksed marksistid “alateadlikult” XIX sajandi rankeanistide tüüpi tegelased. Ajaloolisele materialismile, mis oli marksistide endi silmis ajaloo “objektiivset kulgu” teadev “tõeline historism”, oli relativism ei vähem ega rohkem kui “kodanlik subjektivism”. Historismi tegemine peaaegu marksistlik-leninistliku ühiskonnateaduse “metodoloogiliseks põhiprintsiibiks” (mis püsis 1980-ndate lõpuni) rajanes “historismi ja objektiivsuse vana seostamise uuesti ülevõtmisel positiivselt väärtustatuna”.²⁹ Põhjus, miks eilsete ajaloolise materialismi objektiivse tunnetuse spetsialistide tänased analüüsid “pluralismist” (relativismi nüüdsest variantist) ei taba sageli asja tuuma, võib olla ka see, et “materialistliku historismi” vaimus koolitatud inimestele pole nende senise karjääri jooksul tegelikult olnudki olemas historismi kui ajaloolise relativismi probleemi. Probleemist ei informeerinud meid Marx ega Ranke, vaid Nietzsche ja Weber või Heidegger ja Bultmann. Rudolf Bultmann oli see, kes – juba 1920-ndate keskel – minu teada esimesena (oma raamatu “Jeesus” programmilises “Sissejuhatuses”)³⁰ ning kõige otsekohesemalt seadis “objektiivsele ajalooaatlusele” vastu ka ajaloolase enda kui “vaatleja subjektiivsuse mängu” küsimuse alla paneva “diaalooi ajalooa”. Bultmann juhib Heideggerist lähtudes ajaloolast mõtlema sellele, et ajaloo tõlgendamine kätkeb endas inimese tahet selle dialoogi vahendusel, nimelt “ajaloo tegeliku usutlemise” kaudu (mis tema arvates peab taandama kõik selle, “mis vaatlejas on relatiivne”), mõista oma eksistentsi. “Normaalne” teaduslik lähenemine tavamõttes see pole, siin ilmneb teadusliku “ajalooaatluse” (*Geschichtsbetrachtung*) ja eksistentsilise “ajalooküsitluse” (*Geschichtsbefragung*) erinevus,

²⁶ K. Röttgers. Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten. Freiburg – München, 1982, lk. 270.

²⁷ F. Wagner. Die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft im 17. Jahrhundert. – Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse, SB, 1979, Heft 2. München, lk. 29.

²⁸ G. G. Iggers. Ajalooline mõtlemine XIX sajandil. Mõtisklusi sünteesist [tlk. M. Kivimäe]. – Tuna 2001, nr. 1, lk. 6.

²⁹ O. G. Oexle, “Historismus”. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs (nagu märk. 8), lk. 71.

³⁰ R. Bultmann. Jesus. Tübingen, 1951, lk. 7–17, eriti lk. 8 ja 12.

kuid just viimane pretendeerib küsimusele, kas ajaloos on olemas midagi “objektiivset”, see tähendab, kas tal on meile üldse midagi olulist öelda.

Konservatiivse rankeanismi arvustajatel, kes ise historiograafia probleemidega meie kaasaegses mõttes ei tegelnud, vaid olid lummatud klassivõitlusest, polnud siiski kõiges õigus. Ajalooteadus ise sündis just “kriitilise uurimisena”, sellise uurimisviisi lahutamatu koostisosa oli aga arusaamine sellest, et “tõde” sõltub ajaloolase enda “operatsiooni-dest”, tema loogilisest ja metoodilisest “käitumisest”; lõpuks määratles kriitiline ja metoodiline teadmine iseennast “vundamendina” ja “horisondina”, mis annab ettekirjutuse selle kohta, “mis on tõde”.³¹ Kui see on võimu avaldumine tõe taotlemisel (näiteks konkureerivate müütide allutamine teaduse refleksioonimudelile), siis tänapäeval on selline praktika niisamuti olemas – ajalugu ei kujutletaks enam teadusena, kui kriitika poleks talle vahend tõeste väidete esitamiseks. XIX sajandi esimesest poolest alates jaotati ajaloolase tegevus kaheosaliseks, retseptiivseks (kriitiliseks) ja konstruktiivseks (loovaks). Wolfgang Hardtwigi detailsed käsitlused ajalooteaduse arenguloost näitavad selgelt, et mida teaduslikumaks ajaloodistsipliini muudeti, seda järjekindlamalt kerkis teadusliku teadmise vahendamise probleem jutustamise vormis (nn. “uurimise” ja “esitamise” opositsioon). Üksnes ajalooteaduse enda ajalugu näib meile osutavat seda, et objektiivsus kui teatud “ajaloolise tunnetuse kvaliteet” (J. Rüsen) paigutub mitmele vaimse operatsiooni tasemele ning muutub sellega palju keerukamaks probleemiks. See äratb meid ka ajaloo objektiivsuse “kui sellise” üle käivate tavavaidluste unenäost, kus meile kangastuvad veel “alasti tõe” ja “palja fakti” tegelikult alusetud pretensioonid. XX sajandi lõpust alates ei ole ajaloo objektiivsuse seisukohalt peamine enam allikakriitika ja

faktitunnetuse kvaliteet, vaid see, kuidas need kvaliteedid viiakse tõlgendusoperatsiooniga eriomaselt ajaloolisse seosesse; seda operatsiooni on hakatud Jörn Rüseni algatusel nimetama “jutustavaks mõtestamiseks”, milles mängivad rolli oleviku eluseoseid esindavad “normatiivsed elemendid”, sealhulgas asjaolu, kas on tegemist mehe või naise pilguga ajaloolole.³² Kui ajalooline tõlgendus ja selle historiograafiline vormistus on määratud “omanda subjektiivsuse” faktoriga, siis Rüseni järgi algab objektiivsuse taotlus õieti “enda” ja “teise” suhtemääratlusest, sellest, et erapoolikust ei reserveerita teisele ja objektiivsust endale. Lühidalt, objektiivsuse poole saame liikuda vaid siis, kui oleme võimelised lähema tolerantse tunnetuse aluselt ja arvestama erinevaid ajaloolisi perspektiive, mida oskame ka kriitiliselt võrrelda. Esmane pole seega kontrolli saavutamine teise üle, vaid respekti omandamine tema kogemuse ees.

Ajaloolase objektiivsuse mänguruumi peaks tänapäeval üha enam kuuluma ka mõtlemine sellele, et kui rankelik objektiivsus, mis ei jäta midagi soovida, pole võimalik ja osutub illusoorseks, siis on ometi meie võimuses teha vahet soovitava objektiivsusastme ja “soovimatu objektivismi” vahel. Günther Patzigi artikli “paatos” on selle teesiga kooskõlas, kuid mulle tundub, et relativismi ületamine on endiselt probleemne, rääkimata mis tahes “patentlahendusest”. Ajalugu kui teadus on oma aja kultuuri osa, ta ei saa võtta kätte ja kuulutada relativismi ületatuks maailmavaatelise postulaadiga, nagu see oli näiteks marksismi strateegia. Küsimuse võib seada ka nii, kas seda on igal juhul ületada vaja, sest mida enam on meil ajaloo uurimise tulemusel teatmeid muude kultuuriilmade, nende tõdede ja väärtuste ajaloolise mitmekesisuse kohta, seda rohkem on meil tunne, et ka meie kaasaja tõed ja väärtused muutuvad ajavoolus suhteliseks. Hayden White'i positsioon väitluses Roger Chartier'ga on seda silmas pidades täiesti asjakohaselt kaheti motiveeritud: “Ma olen alati arvanud, et ajalooline teadmine on oma olemuselt relativistlik ja relativeeriv” ning “Ma ei arva, et vastutustundlik relativism viiks nihilismi. Ma ei usu, et kõige kohta saab öelda, “mida aga soovitakse”.³³ Ideaalse konsensusse seisukohalt on relativismil kahtlemata halbu jooni, kuid samal ajal pole relativismi vastu meelestatud need, kel on raske taluda ühehäälses timmitud ajalugu ja kultuuri. Kas ei esitanud siis ajalugu “paljuhäälsena” juba “aja-

³¹ W. Hardtwig. Die Verwissenschaftlichung der Geschichtsschreibung zwischen Aufklärung und Historismus. – Ders., Geschichtskultur und Wissenschaft. München, 1990, lk. 58–91; eriti lk. 84 ja 85.

³² J. Rüsen. ‘Schöne’ Parteilichkeit. Feminismus und Objektivität in der Geschichtswissenschaft. – Ders., Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Köln-Weimar-Wien 1994, lk. 130–149.

³³ H. White. Vastused professor Chartier' neljale küsimusele (nagu märkus 3), lk. 92 jj.

loo isaks" nimetatud Herodotos (keda näiteks Feyerabend teatud õigusega pidas "relativistiks", oletades seejuures ka, et relativism ei ole tingimata seotud "ühismõõdutusega")?³⁴ Relativismi ei oleks samal ajal õige ära vahtada "naaiuse skeptitsismiga", mis arvab, et meie minevikuga käiakse igal ajal ümber just ja ainult nõnda, nagu sel ajal parajasti tahtakse või selle aja vaimule meeldib (selle arvamuse järgi oleks minevik juhuslik). Tegelikult relativism ei järelda, et midagi ei kehti ja kõik on tühine; ta ütleb, et meie vaade maailmale, millele omistame kehtivust, sõltub alati "elupositsiooni relatiivsusest";³⁵ ta paneb ka küsimuse alla sellise kriteeriumi olemasolu, mille järgi saab otsustada, et üks õpetus, kunst või usk on "tõesem" kui teine; ta teeb vahet "eksistentsilisel" ja "teaduslikul" tõel. Võib-olla üksnes ajaloolise relativismiga alalise pingevahekorda jääv teaduslik realism, mis seda pinget endale teadvustab, koos tunnetusliku idealismiga, mis seda pinget natuke lõdvendab, suudab lõpuks mingil määral anda vajalikku kompensatsiooni – korvata üleidealiseeritud "õilsa unistuse" paratamatut nurjumist.

Pingevahekord relativismiga näib olevat ajaloolase kui "subjektiivse vaimu" töö ja tegevuse vältimatu koostisosa. Ajaloolise objektiivsuse mõistlik definitsioon ("ajalooliste väidete tunnustatud menetluses kinnitatud kooskõla juba kontrollitud teadmisega"), mille sõnastas ükskord Karl-Georg Faber (1975), peaks sellegi pärast olema eksivatele inimestele põhimõtteliselt aktsepteeritav (see oleks juba masohhism, kui meile meeldiks lasta teistel enda kohta alati valetada). Postmarkistlik ajalugu instrumentaliseeriv tees, mis on säilinud nõukogude ajast ja mille kohaselt ajaloo "objektiivne analüüs" on vahend poliitika seadmiseks "teaduslikule alusele", pole seevastu enam vastuvõetav. Niikaua, kui peame kinni ajalooteaduse meetodilisest ratsionaalsusest, ei tohiks olla mõistlik sellest kõrgemale seada ka "partikulaarseid mentaliteete" (või näiteks "rahvuse keske idee" stiilis kujutlusi) lihtsalt selle tõttu, et need on meie omad või et neis "kõneleb" meile püha ja ühine "tõde" kui midagi absoluutset. Objektiivne tõde, kui sellel väga põhjalikult diskrediteeritud väljendil peab meie silmis olema üldse mõtet, ei eelda nähtavasti seda, et on olemas üks laitmatu vaatepunkt, millel on sundiv iseloom teistele. Uutmoodi püstitatud ajaloolise objektiivsuse küsimus, nagu argumenteerib Jörn Rüsen, kelle mõtted on leid-

nud vastukaja Günther Patzigi arutlustes, rajaneb (objektse ja subjektse) vastastikusel suhtel nii, et see hõlmab faktuaalse kontrollitavust ja subjektiivse tunnustatavust. "Tunnustamine on tõde intersubjektiivsusuhtes, milles ei ole tähtis see, mis on osalistele ühine, vaid see, kuidas nad ühiselt määratlevad oma erinevusi, oma erilisust üksteisega võrreldes."³⁶ Iseärasus, mis iseloomustab antud juhul objektiivsustaotlust, seisneb peamiselt selles, et "tõe võim" ei taandu siin oma tugevuse kinnitamisele vastase nõrgema positsiooni suhtes, vaid laheneb "tõevõimeliseks" diskursuseks. Nojah, diskursus on moesõna, postsotsialistlike ühiskondade avalikkuses ka asendus- ja jäljendussõna, et mitte langeda "mängust välja". Diskursus ise on väga pluralistlik mõiste ja käibel on veel pluralistliku diskursuse mõiste, "amorfseid" paistavad olevat ka "rahvusliku" ja "ajaloolise" diskursuse mõisted; ähmastub vahetegemine diskursusel kui "regulatiivsel ideel" ja diskursusel kui "sotsiaalsel praktikal", seega Habermasi ja Foucault' diskursusmõistet jne.³⁷ Ajaloolasele, nagu tundub, avaneb siin uus pingevahekord relativismiga, sest objektiivsuse mänguväljal sõltub ilmselt mõndagi ka sellest, mille diskursus ja kelle osalusel seal parajasti – kui kasutada jälle üht klišeesõna – "domineerib". Peter Schöttleri (1997) mõõdukas seisukoht, et pärast nn. lingvistilist pöört uueimas historiograafias on veider kõnelda "subjektivistlikku" ja "objektivistlikku" tüüpi koolkondadest või panna rõhku koolkondlikule jaotusele ajaloomõtte maastikul (*Schulen*), sest meie ees on "mõttepoolused" (*Denkpole*), mis ei välista "kombinatsioone või koalitsioone", väärib toetust meilgi. Ülepingutatud samastamiskompleks, et igale mõtteviisile tuleb alati leida koolkondlik kuuluvus, sest midu teda "pole olemas", on legitimaatsioonikriisi avaldus.

³⁴ P. Feyerabend. Briefe an einen Freund, hrsg. v. H. P. Duerr. Frankfurt a. M., 1995, lk. 187.

³⁵ B. Groethuysen. Das Leben und die Weltanschauung. – M. Frischeisen-Köhler (Hg.), Weltanschauung. Philosophie und Religion. Berlin, 1911, lk. 76.

³⁶ J. Rüsen. 'Schöne' Parteilichkeit. Feminismus und Objektivität in der Geschichtswissenschaft (nagu märkus 32), lk. 148.

³⁷ P. Schöttler. Wer hat Angst vor dem "linguistic turn"? – Geschichte und Gesellschaft, 23, 1997, lk. 134–151.

5. Kui varem on ajaloolaste hulgas olnud kombeks nimetada ka ajalooteadust ennast “ajaloolise muutumise seismograafiks” (W. Mommsen), siis viimasel ajal on seesama roll nihkunud järk-järgult “ajalookultuuri” kategooriale. Ajalookultuur aga tähistab kogu seda reaalselt mitmekesisust, seda dimensioonide mitmesust, kuidas ikkagi ja mil moel teatava ühiskonna inimesed tajuvad oma minevikku ajaloona.³⁸ Nüüdisajal, nagu mulle tundub, ei viskaks me last koos pesuveega välja juhul, kui avarüksime oma vaateid “ajalootunnetuse kontekstisõltuvusele”, mida “seni on arutatud” tõesti “peamiselt objektiivsuse ja parteilisuse probleemina”, ja pööraksime pilgu “poliitiliste arvamuste võitluses olevate seisukohtade fenomenist palju sügavamale paigutuva ja ulatuslikuma ladestuse” poole – ajaloomõtlemise “juurdumisele elupraktikas” – läbi ajalookultuuri kategooria prisma.³⁹ Mida me sellega õieti saavutaksime?

Esiteks vahest seda, et me teeksime väikese sammu senisest palju sallivama ajaloolise tunnetuse teooria poole, kus “teaduslik mõistus” ei pühitse aina üht võitu teise järel nagu progressi valitsusajal, mil ta oli enda meelest arengu tipp, vaid et ta annab endale aru, et ka teaduslik pilt maailmast on vaid üks ajaloolise kultuuri osa, teatud ajastul kultuuris valitsevaks tõusnud ühe ratsionaalsuse tüübi edu. Ajalugu kui teadus oma “läänelikul kujul” on küllalt hiline ajalooline nähtus ja selles mõttes on ajalooteadus (kui kõige ratsionaliseeritum ja süstemaatilisem ajalooa ümberkäimine) praeguste arusaamade järgi vaid “murdosa” kogu ajalookultuurist. Need, kes arvavad, et seda, mis on ratsionaalsus, saamegi teada ainult teadusest endast, paistavad küll (stsientistlikult positsioonilt) alahindavat inimese mõistuspärasuse soodumust, mida nimetatakse vahel ka inimlikuks “dispositsiooniks” ratsionaalsusele. Sellega me aga ei väidaks, et teadus on eksitus või et “teadlased ei tea midagi”, vaid möönaksime, et mõistus on avatud – veel teistele maailma hõlvamise vormidele ja inimese käsitamise viisidele – ka “teaduses eneses”, mis selliselt avardab võib-olla oma humanitaarsuse stan-

dardit. Nõnda ei võeta inimestelt usku “dialoogilise ratsionaalsuse” jõuvarudesse, mis *conditio humana* puhul (millesse üldise looduse ja kultuurievolutsiooni tulemusel kuuluvad inimese eneseteadlikkus, surmateadlikkus ning dialoogivõimelisus) ei ole sugugi väikese tähtsusega probleem. Kõige üldisemalt ja täpsemalt öeldes, nagu mulle ajaloolises perspektiivis tundub, pole dialoogilise küsimuse kultuuris mitte ainult äärmiselt paljudele ühist rõhutava “intersubjektiivsuse”, vaid esmalt siiski – Johannes Volkeltist juhindudes – määratult paljusid väljapoolseid teisi eeldava ja tunnistava “transsubjektiivsuse” probleem. Enam ei peaks küsima, kas dialoogiteooria on ajaloo- ja sotsiaalteadustele “hea” või milline dialoogi käsitlevaist teooriatest oleks “kõige” parem, see tähendab, “universaalne”. Kontakt erinevate “distsiplinaarsete” – näiteks antropoloogiliste, etnoloogiliste, filoloogiliste – dialoogiteooriatega oleks vaeeldav pigem “interhumanistlikuna” (G. Bachelard), ajaloo- ja sotsiaalteaduste “erasektorile” vajalike teadmiste ja kogemuste vahetusena.

Teiseks püstitab see minu arvates ühtlasi nõude, et niivõrd kui meie kaasaegne eesmärk on tunnetuslik tolerantsus, ei tohi me pigistada silmi kinni selle saavutamist takistavate konfliktide ees, vaid tooma ausalt esile konfliktide struktuuri ajaloolistes elusfäärides ning mitte panema ühiskonda arvama, nagu oleks ajalugu nüüdsest peale kõigile inimestele sõbralikult õlale patsutav “optimistlik teadus”. Ajaloolise tunnetuse dialoogilist kontseptsiooni vajame ka selleks, et viia miinimumi tasemele moonutatud suhtlemisest või otsesest väärkohtlemisest ajendatud (personaalne ja anonüümne) vaenutsemine “rahvuslike elumaailmade” vahel, mida ilmselt ei saa kõrvaldada ainult poliitiliste ja majanduslike ümberkorraldustega sotsiaalses elus. Inimeste elupraktikat selle ajalises muutumises iseloomustab ühe olulisena “sõbra ja vaenlase” suhe; seda “hea ja kurja” vastandusele sarnast dihhotoomiat käsitletakse kui “eksisistentsiaalset opositsiooni” (Koselleck), mis on viidud vastavusse “ajalookogemuse kategooriaga” (Rüsen) ajalookultuuri kontseptsioonin. Carl Schmitti jüngriteks me ei tarvitse selle opositsiooni esiletoojaid automaatselt pidada, kuigi tema “Poliitilise mõiste”, mis seob vastandlikkuse eranditult avalikkussfääriga, on sel alal klassikaline teos. XX sajandi suurte mõtlejate refleksioonides (näiteks Leo Strauss vs. Alexandre Kojève)⁴⁰ on see tõsta-

³⁸ Th. E. Fischer. Geschichte der Geschichtskultur. Über den öffentlichen Gebrauch der Vergangenheit von den antiken Hochkulturen bis zur Gegenwart. Köln, 2000, eriti lk. 11–14.

³⁹ J. Rüsen. Ajalookultuur uurimisprobleemina [tlk. M. Kivimäe]. – Tuna 2001, nr. 3, lk. 82.

tanud printsiipiaalse küsimuse filosoofi suhtest poliitikaga, tema kuulumisest ühte või teise "tarkuse" ja "võimu" kooslusse ("eliiti", "sekti", "parteisse"), andes sellega seoses vaidlusalainet "objektiivse tõe" ja "subjektiivse tõsikindluse" üle. Põguski pilk ajalookirjutuse ajaloolise veenab meid, et sõbra ja vaenlase opositsioon on ajaloolise objektiivsuse tõsine komistuskivi sellepärast, et see on selline teineteisest sõltumise ja ühtlasi vastastikuse välistamise vorm, mille "poliitilise iseloomu" puhul on tegemist radikaalsete küsimustega, nagu sõda ja rahu, elu ja surm.

Esmasel lähenemisel kehastavad sõber ja vaenlane lihtsalt kahte viisi, kuidas üks saab teise jaoks olla ja teda vallata – kas ühendavas, kiindumas või lahutavas, tõukuvas mõttes. On aga õige, et see, kes juhindub "humanitaarsest sümpaatiast" või "kristlikust vaenlasearmastusest" oma mõtlemises, ühtlasi "eeldab mõtteparamatut sõbra ja vaenlase kategooriaalset vastandipaari";⁴¹ sel opositsioonil on oma kindel sisu igal pool, kus vaenlast tuleb "vaenlasena" ka "tunnistada" (näiteks ümarlaudade, rahusõlmimiste ja piirivaidluste juures). Nagu teada, on vaenlaskuju tekkimise ja ka püsimise probleemi sageli käsitletud rahvusajalooliste vastasseisude kontekstis, selle hoiaku kasvupinnaks, et maailma kujutletakse "puhtal kujul" vaenlastest ja sõpradest koosnevana, on tänapäeval peetud nõrka identiteeditunnet. Identiteedi kindlustamises ja inimestevaheliste sarnasusjoonte teadvustamises on seetõttu nähtud teed, mis kaotab vajaduse luua endale teisest vaenlase kuju. Kuid neis humanistlikes arutlustes, millega ehitatakse üles inimkonna enesesäilitamise strateegiat, ei tehta pahatihti üldse vahet näiteks "vaenlase", "vastase", "riivaali", "konkurendi" jms. mõistetel, millega oma uurimistöös puutub kokku interpreteeriv ajaloolane või tüpiseeriv sotsioloog.

Lõpetuseks ma tooksin siinkohal välja ühe seose, mis teataval määral ühendab "objektiivse tunnetuse" püüet G. Patzigi enda erialasfääri kuuluva ja alles postuumselt laiemalt tuntuks saanud autoriga, pidades silmas Frege ja Husserli eelkäija tšehhi filosoofi Bernard Bolzano (1781–1848) mõisteõpetuses⁴² antud määratlusi "sõbra" ja "vaenlase" kohta. "Vaenlane on *tõelises mõttes* see, kes meid kahjustab või siis püüab kahjustada, olemata selleks mingilgi viisil õigustatud, tehes seda vaid põhjusel, et ta meid *vihkab*, s. t. põhjusel, et meie heaolu on talle *vastumeelt* ja meie õnne-

tus teda *rõõmustab*." Ent samas Bolzano rõhutab, et vaenlase mõistega ei tohi ära vaheata vihkaja ja vastase mõistet: vihkaja on see, "kes meid küll südames vihkab, aga kelle viha kas kartusest meie ees või Jumala ees või mõnel muul ajendil ei lähe kunagi üle tegudeks"; vastane on aga see, "kes meid kahjustab või on püüdnud kahjustada, ilma et teda oleks selleks sundinud vihkamise motiiv". Lähemal vaatlusel aga ilmneb, et nii, nagu Bolzano kõneleb "vaenlasest", ei kõnele ta selle vastandina "sõbrast", vaid "sõprusest", sest sõprus on "vastastikusest heameelest" tärpanud "side kahe ja üksnes mõnikord ka mitme isiku vahel". Sõber ei saa olla üksinda, vaid üksnes vastastikuse sideme kaudu, mis teeb teoks selle isikutevahelise ühisuse teatud kindlas elulises ja kõlbelises eesmärgistuses; sõprus on Bolzano järgi seotud inimeste "sisima sooviga" ja nende tahte "tõsise kavatsusega" tulla üheskoos toime oma eksistentsiga – nimelt "sooritada käsikäes, niivõrd kui on võimalik, reis läbi selle hädaoru ja saada nii selle vastastikuse sideme läbi ühiselt targemaks, paremaks ja õnnelikumaks, kui seda oleks saanud iga üksik omaette". Et maailm (kõige laiemas tähenduses) on Bolzano järgi "kõigi selliste olendite kogum, kel puudub tingimatu olemasolu", siis on sõprus ka oma lõplikkuse teisega jagamise vorm, osalusvorm. Fookus, millesse sõpruse näol koondub olemasolu, on kaasnimikkus, milles meile saab osaks rohkem kui üks elu, see enda oma. Opositsioon "sõber ja vaenlane" väljenduks Bolzano mõtete kontekstis võib-olla elu "intensiivistamise ja kahjustamise" ajaloolise opositsioonina.

Niisuguses interpretatsioonis on sõprus ja vaenlus ka üldised sotsiaalajaloolise "eneseorganisatsiooni" kategooriad, mis näidustavad teatud kindlat "piiritõmbamist" ja "politisereerumist" (määratlemist, otsustamist,

⁴⁰ L. Strauss. *Restatement on Xenophon's Hiero. – idem: On Tyranny* (Rev. and Expanded Ed.). Including the Strauss-Kojève Correspondence. Ed. by V. Gourevitch and M. S. Roth. New York, 1991, lk. 194 jj.

⁴¹ R. Koselleck, H.-G. Gadamer. *Hermeneutik und Historik. – SB der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 1987, Bericht 1*, lk. 15.

⁴² *Begriffe B. Bolzanos. Gesammelt 1821 v. F. Werner, eingeleitet u. vermehrt v. E. Winter. – Bernard Bolzano 1781–1848. Studien und Quellen.* Berlin, 1981, lk. 214 ja 217.

allutamist), sealhulgas ühe kogukonna peale- või allajäämist teisele, liitumist ühtedega ning eristumist teistest, turva- või ohutunet jne. Sõbra ja vaenlase vastandipaar on “objektiivne”, see kordub, tekib taas ning jätkub inimajaloos, ka meie ajal, kus see esineb muu hulgas eksistentsiaalse “edasikestmise” või “püsimajäämise” diskursuse osana. Kuid oma objektiivsuses on see formaalne, igal ajal täitub see opositsioon uue, “subjektiivse” sisuga, ja me tajume seda opositsiooni vägagi subjektiivselt. Tõendina selle kohta, et ajaloo objektiivsuse tabamiseks on ka hädavajalik subjektiivsus, võib see näide võtta sisse koha paljude muude reas. Peale selle näib see aga “vastupidisest lähtudes” tõestavat dialoogika olulisust ning andvat mingit aimu eespool mainitud “subjektiivsuse objektiivsusest” kui dialoogilise ratsionaalsuse teostumisest ajaloos: dialoog ei ole lihtsalt kahekõne, kus üks küsib ja teine vastab, vaid tähendab lasta teist (autorit, teksti, subjekti) endas kaasa kõnelda, ilma et meil oleks kunagi võimalik ajavahet – “objektiivse aja” vahet “lõplike subjektidena” – ületades isiklikult ja vahetult kohutada. Dialoog on selles ja üksnes selles historioloogilises mõttes midagi “ajatut” ja “igavest”, seega üleajaloolist ajaloo protsessis, mida me võiksime sama hästi nimetada ka ajaloo tavamõistele vasturääkivaks ehk, teisisõnu, ajaloo paradoksiks.

Rektor Gustav Ewers

19. sajandi alguse Tartu kultuuriruumis



Lea Leppik. Rektor Ewers. Kirjastus Eesti Ajalooarhiiv, Tartu, 2001, 351 lk.

Suur võib olla mõnegi Eesti ajaloo huvilise üllatus, kui ta pärast selle monograafia lugemist avastab, et ta koduaknal õitsev *sedum ewersii* kannab seda nime just kunagise kuulsa Tartu ülikooli rektori Gustav Ewersi (1779–1830) auks.¹ Kes oli siis see mees – Gustav Ewers, kellele kolleegid sellist au osutasid? Milline oli aeg, kus kehtisid sellised akadeemilised kombad ja tavad?

Teaduslik biograafia ja ajaloo murrangukohad

Jäägu see ajalookirjutuse ajalugu uurivate ajaloolaste määratleda, kuhu tulevikus paigutada meie ajaloo historiograafias L. Leppiku G. Ewersi teaduslik biograafia. Eesti ajaloo teadus kuulub oma metoodiliselt lähenemiselt konservatiivsesse tiiba, kes ei torma kohe kaasa maailmas sündivate uute vooludega. Kuid siiski peame teatud aja järel vahebilanssi tehes sageli tunnistama, et ka need moodsad voolud ei jätanud meidki vähem või rohkem puudutamata. Tasub vaid meenutada, et ka kuuls