

# FILOSOOFILINE AJALOOKIRJUTUS TÄNAPÄEVAL?

ERNST NOLTE

**F**ilosoofia ja ajalookirjutuse vahekorra kohta on langetatud täiesti vastandlikke otsuseid.

Aristoteles näeb "Poetikas" ajaloolase ja luuletaja erinevust selles, et ajaloolane jutustab kujunevast, luuletaja aga kujuneva olemuslikest võimalustest. Seetõttu olevat luule ajalookirjutusest filosoofilisem ja tähtsamgi, sest luule kõneleb rohkem üldisest, ajalookirjutus aga üksikust.<sup>1</sup> Sophoklese Antigone ja Kreoni dialoogis – niiviisi võiks Aristotelest kindlasti täiendada – leidub järelikult riigi kohta rohkem filosoofilist ja ühtlasi ka üldist tõde kui kõigis ajaloolaste jutustustes protsessidest üksikute riikide piires.

Kui Malebranche'i arvates sisaldab üksainus metafüüsika põhiidee rohkem tõde kui kõik ajalooraamatud kokku, siis rajaneb metafüüsiliste asjade eelis ilmselt kõigepealt nende ajatusel, väga sarnaselt Lessingiga, kes paratamatud mõistetõed vastandab juhuslikele ajalootõdedele.

Vastupidist hinnangut andes on üks nüüdisaegne ajaloolane nimetanud filosoofiat "ajalooteaduse põlisvaenlaseks", seepärast et filosoofia olevat oma küsimusega kogu ajaloolise arengu printsiipide järele lükanud ajalootunnetuse õigelt teelt välja niivõrd silmapaistva uurija nagu Lamprecht.<sup>2</sup>

Ent hoopis teisiti määratleb ajaloolase võimalusi ja ülesandeid

Condorcet, manades talle silme ette filosoofilise pildi inimsoost, mis "kõigist ahelaist vabastatuna, juhuse võimust ja progressi vaenlastest pääsenuna, sammub kindlalt ja tublilt edasi mööda tõe, vooruse ning õnne teed".<sup>3</sup> Sedasama inimkonna teed tõe, vooruse ning õnne poole saab ilmselt kirjeldada, ja säärases kirjelduses peabki ajaloolane nägema oma suurimat ülesannet, mille täitmine on tal omalt poolt astunud sammuke teoreetiliselt põhjendatud ja universaalse praktika kuninglikul teel.

Hegelile on see tee teatavasti "maailmavaimu mõistuspärane, paratamatu käik", mis kasutab erinevaid rahvavaimu selleks, et tõsta inividid lõpuks kõrge-astmele, kus nad saavad teadlikuks oma vabadusest: "Maailmaajalugu on progress vabaduse teadvustamises" – sest idamaalased teavad, et ainult üks on vaba; kreeklased teavad, et mõned on vabad, aga germaani maailm on tõusnud teadmiseni, et kõik on vabad, see tähendab, et inimene on inimesena vaba.<sup>4</sup> Ajalookirjutus peab olema võimeline seda vabanemisprotsessi käsitlema, aga ei mingil juhul üksnes vaimu- või ideeajaloo kujul, sest Hegel ütleb sõnaselgelt, et erinevalt keskaegse askeesi ajajärgust on pärast vaba vaimu lipu lahtirullumist reformatsioon muutunud kõlbeliseks, ja see tähendab saanud protsessi osadeks ka tööstus ja tööndus. Majandusajalugu tulevat seetõttu niisamuti kirjutada ühe osana inimkonna vabadusajaloost. Kuid

Hegel hoidub siiski eemale käsitusest, nagu peaks majanduselu lõpuks põhinema eranditult kõlbelistel motiividel, sest "tsiviilühiskond" on tema arvates riigi loovutamatu ning püsikestev moment, ja just seepärast võib ta olla määratud majandavate subjektide egoismist. Ometi eksisteerib ka väljaspool riiki valdkond, millele vabadusarengu ajalookirjutajal pole täielikku juurdepääsu, see on nimelt absoluutse vaimu, jumaliku eneseteadvuse valdkond, mis on filosoofi päralt.

Just filosoofide vastu näib olevat sihitud Marxi enim tsiteeritud ütlus: "Filosoofid on maailma ainult mitmeti seletanud, kuid asi seisab selles, et teda muuta." Kuid seda lauset mõistetakse täiesti väärtalt siis, kui teda tõlgendatakse üksnes dünaamilise ja realistliku muutmistahte avaldusena. Pigem on selle lausega mõeldud, et maailma tuleb muuta filosoofia mõttes – et filosoofia ise peab muutuma ilmalikuks ja maailm filosoofiliseks. See ei tähenda midagi muud kui seda, et ületatakse Hegeli piirangud: tsiviilühiskonna ebakõlbelisus koos sellele omase võõrandumise ja tööjaotusega tuleb ületada universaalsete indiviidide hüvanguks, kes enam ei muuda üksteist vastastikku vahendeiks ning kelle jaoks pole olemas lahkuminekut individuaal- ja üldhuvi vahel. Aga et tulevane ühiskond on ateistlik, siis ei ole ka enam sellist valdkonda, mis oleks reserveeritud filosoofile. Koos sellega asendab filosoofiat ajalookirjutus, kuna ta on juba kogu maailma ees tervikuna muutunud filosoofiliseks, ning omaette terminist "filosoofiline ajalookirjutus" saab pleonasm.

Torkab silma, et see Marxi kontseptsioon on teatav vorm progressimõtle misest, mis igal oma kujul seostab tihedasti filosoofia ja ajalookirjutuse, nii et termin "filosoofiline ajalookirjutus" ei ole ka tänapäeval, nagu Aristotelesele või Malebranche'ile, enam kindlasti mitte absurdne. Kui seega on juba tagatud mõistemoodustuse legitiimsus, siis ei pruugi teha erilist avaldusvormi edasiste arutluste lähtepunktiks. Eelkõige tuleb teha pigem mõned eristused, rõhutamaks just seda, mis "filosoofiline ajalookirjutus" kahtlemata *ei ole*.

Filosoofiline ajalookirjutus ei saa olla seesama mis ajaloo filosoofia, olgugi et ta on osu-

tunud võimalikuks alles tänu ajaloo filosoofiale kui õpetusele maailma ajaloolise subjekti providentsiaalsest *resp* paratamatust käigust läbi eri astmete. "Ajaloost lähte ja sihi" (Jaspers) käsitlemine ületab silmanähtavalt igasuguse ajalookirjutuse pädevuspiirid, kui identsus tees tagasi lükata, ja isegi nii lihtsat skeemi nagu Comte'i oma, edukäiku teoloogilisest läbi metafüüsilise kuni positiivse staadiumini, ei ole ajalookirjutus iseseisvalt arendanud.

Aga teda ei tuleks ära segada ka ajaloo tõlgendustega või ajaloomõtlemisega. Kuna ajaloo filosoofia võtab alati vaatluse alla ajaloo kui terviku, piirdub ajaloomõtlemine esmajärjekorras oleviku tõlgendamisega, ja see mõtlemine sugeneb eranditult mingist eriti tugevast vapustusest. Iseloomulik on selles suhtes Tocqueville'i juhtum, kes tundis "võrdsusepõhimõtte järkjärgulise arenemise" "providentsiaalse fakti" palge ees "omamoodi religiooset kokkumust", kuid nägi just seetõttu olevat end sunnitud jaatama "edenemist universaalse nivelleerumise poole", hellitades siiski lootust, et on võimalik "demokraatia harimine", et seda "mõistlikult juhtida".<sup>5</sup> Veelgi vahetumal tasemel kehtib samataoline asi Joseph de Maistre'i tõlgenduse kohta Prantsuse revolutsioonist kui "puhtast ebapuhtusest" või Prantsusmaa enesekriitika kohta pärast 1871. aasta lüüasaamist Ernest Renani teoses "La réforme intellectuelle et morale en France". Jällegi mõneti teistsugusel tasemel võib ajaloomõtlemise hulka liigitada ka Oswald Spengleri ja Arnold Toynbee' kultuurimorfoloogiad. Tohtu on säärase kõige erinevamat laadi esseede rohkus, mis konkreetsetest olevikuhuvidest lähtudes püüavad tõlgendada ajalugu tervikuna või osakaupa.

"Ajalooteooria" modernse ajalooteaduse ühe eriharuna ilmutab nii mõneski oma küsimuseasetuses täiesti ilmset lähedust ajaloo filosoofiale, näiteks kui on tegemist ajaloo seaduspärasuse või mitteseaduspärasuse probleemiga, kui arutatakse juhuse osatähtsust või kui vaieldakse teleoloogia üle ajaloos ning küsimuseks on ajaloo prognoositavus. Võrdlemisi sõltumatud ajaloo filosoofiast on samas uurinud selliste ajalooliste objektide iseloomu kohta nagu riik, rahvas ja klassid, ajaloo protsessi

faktorite vastastikuste suhete kohta, ajaloolase eelmõistmise tähenduse kohta või niisuguste seletusmudelite vajalikkuse ning igakordse kasutuskõlblikkuse puhul nagu näiteks sotsiaalimperialism, bonapartism või fašism. Kuid ega siis keegi pea seda laadi teoreetilisi uurimusi ajalookirjutuseks.

Filosoofia ajalugu erineb samuti olemuslikult tavalisest ajalookirjutusest, ka siis ja just nimelt siis, kui silmapaistvad filosoofid ise on ajalookirjutajad, nii et esimesel pilgul näib olevat tegu identiteediga. Parim näide on Hegeli filosoofialugu, aga siia võiks liigitada ka vaimuajaloo Dilthey mõttes. Kuid ikka on tegemist kõige toimuva siseaspektiga või selle äärmiselt subtiilse mõõtmega. Niisamuti peaks selles seoses nimetama hilise Heideggeri "olemislugu", nimelt kui algajalugu, mis tegelikult eelneb igasugusele tavaajaloole ning alles teeb selle võimalikuks.

Järelkult on ajalookirjutus alati ja iga kord erinevates, aga iseloomulikes punktides midagi muud kui neli sugulasliiki. Vastandina ajaloo filosoofiale on tal partikulaarseid teemasid, näiteks XVIII sajandi Inglismaa või parlamentarismi areng Prantsusmaal, või olgu siis, et ta oleks maailmaajalookirjutus, kuid seda tuleb tänapäeval üldiselt pidada võimalikuks veel üksnes skitsina või perspektiivsete läbivaadete vormis. Erinevalt filosoofialoost on tema aine poliitiline *resp* poliitilis-majanduslik või ka "ideoloogiline". Teisiti kui ajalootõlgendust ja ajalootooriat iseloomustab teda aga detailiseeritud, seostatud jutustus *resp* struktuurianalüüs. Ent kuivõrd ajalookirjutus on filosoofiline ja mitte lihtsalt interdistsiplinaarse läheduse poolest politoloogilise konfliktiteooria ning sotsioloogilise analüüsiga mingi veider modifikatsioon, on tema detailid ikka relevantsemad detailid, sest need asetuvad millegi kaugelt üldisema horisondile, mida sellisena tematiseerib ajaloo filosoofia. Droyseni "Vabadussõdade ajaloo loengud" ei käsitle esmajoones Preisi ajaloo üht lühikest perioodi, Guizot' "Histoire de la civilisation en France" ei räägi vaid *ühhest* tsivilisatsioonist, mida võib leida paljude teiste hulgast. Macaulay' "Whig History" seisukohalt on vabaduse ja korra inglaskliku sünteesi tekkimine paradigmatiks kogu

maailmale. Märkimisväärne osa XIX sajandi ajalookirjutusest oli selles mõttes filosoofiline ajalookirjutus: see põhines maailmaajaloo asetleidva vabaduse ning seega tsivilisatsiooni *resp* kultuuri progressi ajaloo filosoofilisel mõistel. Seejuures arvati, et olevik või lähedane tulevik kujutab endast lõpetatust, see tähendab, vabaduse, mõistuse ja kõlbluse riiki. Vabadus, kõlblus ja mõistus on samal ajal üksteisega paratamatult seotud: niisiis ei ole tegemist üksnes individuaalse vabadusega, aga üldjuhul ei muutu vabadus, mõistus ja kõlblus identseks ka sel viisil, et vabadust võetakse ainult vabadusena üldseuse huvides ning seega ta ületatakse praktikas.

Kuid see filosoofiline põhimõiste esineb siiski väga paljudes avaldusvormides.

Esimene vorm on "germaani-protestantliku maailma" ülendamine maailmaajaloo kõrgpunktiks, näiteks vahetult Hegeli järel Lorenz Steini ja Johann Gustav Droyseni käsituses. Kui Stein avastab 1842. aastal proletariaadis "germaani-kristliku" maailma uusima omapära, siis postuleerib ta sellist tulevikku, kus selle maailma printsipi, isiksuse areng, on kooskõlastatud isikliku omandi tegelikkusega. Droysenile aga on isiksuse kõlbeline autonoomia vabaduse vili, nagu see on arenenud protestantlikes maades pärast reformatsiooni, ja nimelt võitluses tolle "rooma" ja mitteraksa parteiga, mille peamised eestvõitlejad, jesuiidid, olid tulise innuga "tahtetud, isetud, vahendid".<sup>6</sup> Ja niivõrd kui Gervinus tajuski "sajandi kutset" kõigi rõhutute ja kannatajate emantsipatsioonis, sama enesestmõistetav oli tema jaoks ometi see, et germaani rahvad on "vabaduse idapoolse võidukäigu" lähtepunkt ja et nad on loonud oma föderatsiooni süsteemiga positiivse teisiku romaani ja slaavi universaaliigi ideele, mille ohvriks langevad kogu Prantsusmaa "mässumehed" neile omae diktatuurikalduvuse ja "uue paavstluse" ihaga.<sup>7</sup> Isegi Treitschkel ja Sybelil on usk "evangeelsesse vabadusse" ning viha paavstluse ja despotismi vastu veel nii tugev, et nende ajalookirjutust ei saa küllaldaselt iseloomustada terminitega "väikesaksa" või "natsionalistlik", nii kindel kui ongi, et sajandi teisel poolel peeti mitte ainult Hegelit, vaid ka filo-

soofiati paljuski "surnud koeraks". Kuid progressifilosoofia "germaani" versioon ei olnud sugugi piiratud Saksamaaga või olgu siis Preisimaaga: selle alged on täiesti äratuntavad Montesquieu'l ning see läbib samuti ameerika ajalookirjutust, mida esindavad Bancroft, Fiske ja Motley, kusjuures selles võib näha peegeldumas anglosaksi hegemooniat XIX sajandi maailmapoliitikas.

Teisele avaldusvormile on Prantsusmaa "tsivilisatsiooni kese ja kolle Euroopas",<sup>8</sup> see on Prantsusmaa, mis Guizot', Thierry ja Mignet' järgi konstitueerus just nimelt rõhutatud gallo-romaani rassi järkjärgulise võiduga frangi-germaani vallutajate üle. Aga tegemist pole lihtsalt vastandprojektiga Prantsusmaa vaimse enesejaatuse otstarbeks, vaid see kontsept on jällegi tihedalt seotud esimesega, sest selle puhul tuleb ilmsiks palju kokkupuutepunkte inglise radikaalide ettekujutusega "normannide ikkest" ja aegamööda vanasaksi demokraatia tagasivõitmisest ning valgustuses nähakse midagi reformatsiooni aseaine taolist, nii et Prantsusmaa on omandanud *libre examen*'i printsiibi ja teinud võimalikuks vabaduse ja stabiilsuse dünaamilise ühtsuse.

Kolmas ja värskeim avaldusvorm on vaheleht eesseisva "proletaarse revolutsiooni" idee, mille aga kui modernses tööstuses rõhutatud ja oma inimlikkuse kaotanud tööliste vabadustootva ülestõusu piiravad Marx ja Engels sõnaselgelt "arenenud maadega" – jah, mõnes Marxi ja Engelsi mõtteavalduses esineb klassideta tulevik ameerika "rahva omavalitsuse" laiendamisena ja radikaliseerimisena või ka vanagermaani vabaduse taastamisena.<sup>9</sup> Ümbermuutmine "filosoofiliseks ajalookirjutuseks" põrkus muidugi iseloomulikele raskustele, ja vaevalt küll, et see kõlab päris veenvalt, kui Friedrich Engels peab teoses "Talupoegade sõda Saksamaal" kuulutama ilmselgelt möödunud aegade olude kaitsmisele *resp* taastamisele suunatud talupoegade nõudmised *liiga* progressiivseks ja üksnes seetõttu mitte õigeaegseks. Marx seevastu ei püüdanud oma elutööd ajalookirjutusele, vaid majanduslike formatsioonide ideaaltüüpilisele analüüsile, ja seal, kus temast sai ajalookirjutaja, nagu näiteks "Louis Bonaparte'i kahek-

sateistkümnendas brümmäris", näitas ta selgelt välja lähedust reaalsotsioloogilise analüüsiga, mida "Kapitali" kolmanda köite lõpus postuleeritakse, aga teoreetiliselt enam ei põhjendata. Hulga kaugemal "germaani" ja selles mõttes Hegeli kujutlusest oli lihtsam ennustus värviliste ja kõigi rõhutatud vähemuste eelseisva emantsipatsiooni kohta, nagu see väljendus Michelet' ettekujutuses vaeste ja alandlike jumalariigi rajamisest.

Kõigis neis avaldusvormides ning versioonides on ometigi ikka ja alati tegemist põhimõtteliselt sama liiki filosoofilise ajalookirjutusega: progressi historiograafiaga Condorcet-Hegeli ajaloofilosoofia jälgedes.

Aga juba varakult suhtuti progressi ka negatiivselt: seda käsitati kui lagunemist, hävimist, võõrandumist, abstraktseks muutumist ning eluvaenukkust, nagu mõtlesid de Maistre, Novalis ja Nietzsche, ning jaanusepale oli tal Tocqueville'i, Burckhardti ja Renani töedes. Marxi "dialektilist meetodit" tuleb arvatavasti mõista eelkõige katsena integreerida progressifilosoofiasse seesama vastandlik mõiste progressist kui allakäigust.

Kahtlemata ei olnud progressi kaitsjatele midagi lähedasemat sellest, kui rääkida "reaktsioonist" ja näha tegutsemas "mineviku pimedaid jõude". Ent Hegel oleks tõenäoliselt pidanud säärast sirgjoonelisust "valgustatute" omaduseks, ja igatahes ei saa välistada asjaolu, et "reaktsionääridel" oli tulevikutunnet selles suhtes, kuivõrd laialatuslikum, sügavalehaaravam ja seega ka hävitavam oli "progress" võrreldes sellega, mida tajusid optimistid või "progressifilistrid". Ajalookirjutuses pidi olema tagajärjeks "languslugu", ja seda kirjutasid eelkõige katoliiklased kui "1866. aasta võidetud", näiteks Johannes Janssen, Julius Ficker ja Onno Klopp. Kuid sugemeliselt leidub seda ka Burckhardt' ja Renanil, nii nagu marksistidelgi, kes aga näevad alati eelseisvana järsku pööret, mis viib välja kapitalistlikust dekadentsist või roiskumisest. Katoliiklastel on modernsuse languslugu küll enamasti üksnes sünge horisont, millel seda kirkamalt särab keskaja hiilgus või suursaksa idee; marksistliku näitena tuleks siin kindlasti nimetada György Lukácsi "Mõistuse hävi-

tust". Nietzsche radikaalne vastandkontsept aastatuhandetevanusele atentaadile elu terve ja suuruse vastu pole historiograafias leidnud muidugi ligilähedaseltki samaväärset väljendust.

Mõlemad põhikujutlused on kestnud XX sajandini, olgugi et spetsiaaluurimine on saavutanud üha suurema ülekaalu ja "progressiivsus" on sageli tähistanud kõigepealt – kas tõelist või näilist – meetodite ja küsimuseasetuste uudsust, nagu näiteks *progressive historians* puhul Ameerika Ühendriikides. Progressiivsuse üliaktuaalne teravus leidis sisulist mõistmist diskussioonis sõjasüü üle, mis liitlaste poolelt pandi teatavasti "Lääne tsivilisatsiooni" sildi alla selle võitluses preisi feodalismi ja saksa mahajäämuse vastu, samal ajal kui niisugused saksa mõtlejad nagu Max Scheler kaitsesid kultuuri süvamõõdet üksnes välise tsivilisatsiooni lamestava vaimuvaesuse vastu. Üldiselt oli aga partikulariseerumise kõrval täheldatav vulgariseerumine; nii usk kui ka uskmatas kaotasid esialgsuse ja võluvuse iseloomu, seda enam, et progressiivsus piires kujunes välja uus rindepositsioon, mida sümboliseerisid kahe riigimehe, nimelt Wilsoni ja Lenini nimed. See, et just kõige tähtsam progress pidi toimuma mahajäänud maal parteidiktatuuri raames, võis mõjuda liberaalsetele progressisõpradele halvavalt ja neid segadusse ajada.

Põhimõtteliselt uus situatsioon võis tekkida alles siis, kui "progressi" enam mitte ainult ei kritiseeritud ega selle üle kurdetud, vaid kui sellest tehti praktilise ja organiseeritud rünnaku objekt, mis aga toimus just progressiidee ühe kõige tugevama traditsiooni baasil. Germaansel peavad end väheväärtuslike rasside ülestõusu eesotsas seisvate juutide rünnaku vastu kaitsma, tugevad kui arengu ja kultuuri kandjad on ohus, et esmakordselt organiseerunud nõrkade arvuline ülekaal saab neist võitu, rahvusriikide suveräänsust nõrgestatakse rahvusvaheliste tendentside kaudu üha enam ja enam.

Just selles seisneb natsionaalsotsialismi ja sugemeliselt juba ka itaalia fašismi tähendus. Lööksõnadega nagu näiteks rassism, antiintellektualism, sotsiaaldarvinism, natsionalism ja

samuti õige vihjega sisemise konsistentsi puudusele pigem varjatakse seda tähendust kui et seda esile tõstetakse. Asja tuum on praktiline pöördumine laostavana käsitatud "progressi" vastu. Nõnda ütles Mussolini, kes veel aastakümme varem oli siiski olnud Itaalia Sotsialistliku Partei juhtiv kuju, 1925. aastal järgmist: "Demokraatia vastu tuleb võidelda ka ja kõigepealt tema nende sotsiaalsete ja filosoofiliste printsiipide pinnal, mis pärinevad liigagi palju ärakasutatud Prantsuse revolutsioonist."<sup>10</sup> Erakordne teravustamine ja emotsionaliseerimine iseloomustavad umbes samaaegset Adolf Hitleri avaldust: "Kui juut saavutab oma marksistliku usutunnistuse abil võidu selle maailma rahvaste üle, siis saab tema kroon olema inimkonna surnupärg, siis rändab see planeet jälle nagu kunagi aastamiljonite eest inimtühjana läbi eetri."<sup>11</sup> Aga veelgi enam selgust andev on üks sissekanne Joseph Goebbelsi päevikutes 1943. aastast: "Juut tõi ka esimesena vale kui relva poliitikasse. Ürginimene, nagu arvab füürer, ei tundnud valet. Mida kõrgemale arenes inimene intellektuaalselt, seda enam omandas ta loomulikult ka võime oma sisemisi mõtteid varjata ning väljendada midagi muud kui seda, mida ta tundis. Juut kui absoluutselt intellektuaalne olend õppis seda kunsti valdama kõige varem. Seepärast võib teda pidada niihästi vale kandjaks kui ka selle leiutajaks inimeste hulgas."<sup>12</sup> Ning mõned read enne seda on lause: "Intellektuaalsel inimesel ei ole juudi ohu suhtes loomulikke kaitsevahendeid, sest ta on oma instinktis oluliselt rikutud."

Pole seega siis võimalik kahelda, et Hitlerile ja Goebbelsile ei olnud "juut" midagi muud kui seesama, mida progressifilosoofia oli nimetanud ajalooptsessiks või emantsipatsiooniprotsessiks. Aga niisama märkimisväärne on see, et eitamine toimus sellesama "ürginimesele" orienteerumise alusel, mida Hegel oli pilganud ja mis siiski oli olnud iseloomulik rousseauistlikule tendentsile progressifilosoofias, kaasa arvatud Marx ja Engels.

Filosoofiline *ajalookirjutus* tohiks seetõttu XX sajandil olla uuel viisil võimalik ainult siis, kui ta võtab kõige uudsema ja ootamatu ma fenomeni oma keskseks objektiks. Kuid

tegemist ei saa olla *filosoofilise* ajalookirjutusega sel juhul, kui natsionaalsotsialism isoleeritakse samalaadsetest fenomenidest, millega ta ju ise kuulutab ennast sarnaseks, separeeritakse progressivastase mõtlemise ajaloost, ning kui ta eraldatakse tema enda poolt niivõrd toonitatud võitlusseosest marksismi ja bolševismiga või kui Hitlerit mõistetakse Wilhelmi-aegse sakslasena ja veel enam, koguni vaid kurjategijate jõugu pealikuna. Progressi-filosoofia vaatepunktist on vägagi arusaadav natsionaalsotsialismi ja võib-olla ka fašismi määratlemine "ülestõusuna modernse maailma vastu", "kallaletungina tsivilisatsioonile", "põgenemisena vabaduse eest", "vastuseisuna ratsionaliseerumisele" või "vastulöögina valgustusele". Aga kas poleks see ise jällegi kummaliselt reaktsiooniline, kui tõmbutakse tagasi XVIII sajandi valgustusaega ja lihtsalt haletsetakse viimase 150 aasta ajalugu? Kas võiks siis jätta tähele panemata, et sellised mõisted nagu "progress", "mõistus", "tsivilisatsioon" ja isegi "teadus" olid kaotanud oma vana kullasära, täie veenvuse suure tõmbejõu ammu enne natsionaalsotsialismi tekkimist, et juba ammu oli üldse konstateeritud ja analüüsitud positivismi, stsientismi, marksismi ning progressi rasked ja mitmesugused kriisid? Seetõttu peaks olema filosoofilise ajalookirjutusega tegemist alles siis, kui saadakse ulatuslikum perspektiiv selle kaudu, et moodustub antropoloogiline põhimääratlus, milles kätkeb niihästi konkreetse progressi kui ka konkreetse regressi võimalikkuse alus. Ma usun, et see fundamentaal määratlus on transtsendentsi mõiste, ja ma tahaksin öelda siin paar sõna seletuseks, sest hiljemalt nüüd on päris ilmne, et ma räägin omaenda ajalookirjutusest ja olen arvamusel, et seda tuleks nimetada filosoofiliseks.

Mõiste "transtsendents" kasutamine historiograafilises teoses äratas suurt imestust ja põhjustas palju kriitikat; seda mõistekasutust on peetud segaduseks ja korratuseks, aga ka triviaalsuseks. Selle teesiga väitlemise asemel tahaksin ma kõigepealt rääkida suhteliselt lihtsatest mõjudest, mis peaaegjalikult määrasidki minu arusaamise sellest mõistest.

Esimeseks neist mõjudest olid – rohkem

kui "Olemine ja aeg" – Heideggeri 1933. aasta eelse aja väiketeosed, eriti artikkel "Aluse olemusest". Seal on öeldud järgmist: "Seda ontoloogilise diferentsi alust me nimetame ettehaaravalt olemasolemise *transtsendentsiks*... Transtsendents on ületus, mis võimaldab midagi sellist nagu eksistents üldse ja seega ka "ise"-liikumine ruumis." "Me nimetame seda, *millele* olemasolemine kui selline transtsendeerib, *maailmaks* ja määratleme nüüd transtsendentsi kui maailmas-olemist." "Ja nõnda on inimene, liikudes eksisteeriva transtsendentsina võimalikkustes, kauguse olend. Üksnes algupäraste kauguste läbi, mida ta endale oma transtsendentsis kõige oleva suhtes tekitab, tuleb temas esile tõeline lähedus asjadele."<sup>13</sup> Heidegger ei jäta vähimatki kahtlust selles, et see mõiste on küll Jaspersi "transtsendentsist" täiesti erinev, aga ei ole siiski midagi uut, vaid kujutab endast pigem Kanti transtsendentaalse alge ümbersõnastust ja edasiarendust. Päris uudne oli aga see ühendus, mille Heidegger lõi mõistete vahel "transtsendents" ja "hirm", pidades sealjuures silmas ontoloogilist hirmu, mis talle on samatekkeline olemasolemise "sihitatusega" "eimiskisse".<sup>14</sup>

Teine mõju toimis samas suunas, kuigi see näib olevat hoopis teist laadi. Tegemist on ühe kohaga Marxi ja Engelsi "Saksa ideoloogiast", mis torkas mulle silma väga varakult, kuid mis marksismi-kirjanduses on vaevalt kusagil mingit tähelepanu leidnud. See koht kõlab nii: "Teadvus on algul muidugi ainult arusaamine meeltega tajutavast *lähemast* ümbrusest ja arusaamine piiratud seosest teiste isikute ja asjadega, mis paiknevad väljaspool endast teadlikuks saavat indiviidi; samal ajal on ta arusaamine loodusest, mis seisab algul inimeste vastas täiesti võõra, kõikvõimsa ja ligipääsmatu jõuna, millesse inimesed puht looma moodi suhtuvad ja mille võimule nad loomadena alistuvad; see on järelikult puhtloomalik loodusest arusaamine (natuurreligioon)."<sup>15</sup> On silmanähtav, et siin tuleb noorhegeliaanide teadvusemõiste vastu suunatud poleemilisest intentsioonist eristada selle tekstikoha tõelist tähendust, sest seda, mida Marx ja Engels nimetavad "puhtloomalikuks", leidub

just ainult inimesel, nimelt et tal eksisteerib "maailmateadvus", mis ümbruseteadvusest erineb, aga nõnda, et mõlemad teadvuse liigid vastastikku läbi põimuvad. Nii on teadmine üldisest olemas juba lihtsas meelelises tajus, nagu on klassikaliselt näidanud Hegel "Vaimu fenomenoloogia" esimestes peatükides, aga "maailma", "tervikut" või "loodust" kujutletakse eelkõige ja ikka alati esemete mustri järgi, näiteks jumalate terviklusena. Teadvuse kahestumine teeb alles võimalikuks inimtöö, tootlike jõudude arenemise ja ümbritseva maailma avardamise. Järelikult on meil tegemist üksnes teistsuguse väljendiga "transtsendentsi" tähistamiseks, ja siinkohal nii-öelda ulatavad Marx ja Heidegger teineteisele käe. Kuid Marxi kontekstist tuleneb vahetult "teoreetilise" ja "praktilise" transtsendentsi eristus, nimelt erinevus tolle juba kõige varasemal ajal mütoloogia kujul ja seejärel filosoofia vormis nähtavale tuleva "tervikule suunatuse" ning tolle kuni Marxini filosoofias vaevalt märgatud protsessi vahel, kuidas inimene ka oma praktilises ühiskondlikus olemasolus üha enam ja enam ületab piire, mis näisid olevat talle aastatuhandete pikkuselt kindlalt seatud: vahemaade piir, igakordsete tingimuste piir, looduse poolt antu piir, maa- ja veepinna piir, lõpuks koguni maa-keri piir tervikuna.

Niisiis ei ole transtsendentsi mõiste ega teoreetilise ja praktilise transtsendentsi eristamine midagi uut ja üllatavat, ja iseendast ei peaks olema midagi võõrastavat selles, kui transtsendentsi defineeritakse "tagasipööratud kohatalubava haaramisena terviku järele".<sup>16</sup> Vastupidi, küllap oleks sobivam kõnelda triviaalsusest või suurest lihtsusest. Uudne on üksnes nende mõistete rakendamine lähima mineviku ja oleviku ajaloolistele fenomenidele, eriti natsionaalsotsialismile. Ja selles suhtes võib nüüd tõepoolest kõlada üpris kummaliselt, kui fašismi määratletakse "ühekorraga toimuva vastupanuna praktilisele transtsendentsile ja võitlusena teoreetilise transtsendentsi vastu".<sup>17</sup> Aga eelnevalt oli viidatud sellele, et Nietzsche käsituses on "töösutus" ja "kultuur" teineteisele olemuslikult vastandatud ja et ta näeb selle vastanduse ning

seega "elu abstraktsiooni" tähtsaimat alust Parmenidese filosoofia tohtutus "mõtlemise abstraktsioonis". Kui seetõttu öeldaks, et fašism oli vastupanu industrialiseerimisele (Hitleri sõnul "niisama piiritule kui kahjulikule industrialiseerimisele"<sup>18</sup>) ja võitlus filosoofilise alge vastu teaduses, nimelt "objektiivsuse" püüdluse vastu, siis leiaks selline määratlus kohe paljuski mõistmist ja arvatavasti mitte sugugi vähe heakskiitu. Aga "industrialiseerimine" ja "filosoofia" on ennekõike vaid sõnad, ning sõnadest lähtudes ei paista nende vahel olevat mingit seost. Näiliselt kummaline definitsioon loob selle seose ja määratleb ühtlasi "asjad", millega on tegemist, nende põhisisus. Kui öeldaks, et see definitsioon annab uusaja mõtlemise tuntud kontseptidele üksnes harjumatu sõnastuse, siis ma ei vaidleks sellele vastu.

Aga mitte keegi ei peaks väitma, et see on tagantjärele antud ülestunnistus. Transtsendentsi mõistet ei tooda lõpuks sisse kui filosoofilist kaunistust ja seda ei panda lihtsalt sobima teistsuguse ajaloolise jutustusega, vaid asjakohased viited ja ennetused läbivad kogu teksti. Mida on see siis muud kui ennetus, kui Taine laseb paista "abstraktsiooni" elu ürgvaenlasena, kui Barres tahab pidada võitlust "absoluudi loogikutena" esinevate intellektuaalide vastu, kui Maurras väljendab oma hirmu realselt võimaliku "juudi tulevikuunistuse" pärast, milleks on ühtne ja mitte enam rahvuste järgi eristatav inimkond, kuna ometi juba praegu meie planeet "muutub päev-päevalt kõledamaks, inetumaks ja barbaarsemaks".<sup>19</sup> Kas ei tohiks igapähele, kes on lugenud ka ainult seda Maurrasi tsitaati, oodata siinpool igasugust filosoofilist refleksiooni vahetut mõistmist, kui öeldakse, et Maurrasi looming tähendab "kirjanduslikku ja poliitilist vastuseisu transtsendentsile ja ühes sellega ka *ancien régime*'i autarkse-suveräänse, sõjaka, aristokraatliku riigi tingimusteta kaitsmist kõigiks prantsuse aegadeks"?<sup>20</sup>

Ent just siin saab äratuntavaks kõigist küsimustest kõige raskem ja ahistavam. Kahtlemata on väljendil "vastuseis transtsendentsile" esimesel ja ka teisel pilgul negatiivne tähendus, ja paljud lugejad võivad olla kaldu-

nud seda lihtsalt asendama tarvitavama väljendiga "vastuseis progressile" või "vastuseis modernisusele"; pole ju tõepoolest põhjust arvata, nagu vaatlaks autor *Action française*'i võitlust *ancien régime*'i paradigma eest lootustandva üritusena. Ja siiski võib eeltoodud tekstikohtade puhul kerkida küsimus, kas ei osutata Taine'i, Barresi, Maurrasi ja nende vastuseisu suhtes transtsendentsile võõrastavalt suurel määral arusaamist, jah, kas ei anta sel teel kaudselt lõppude lõpuks isegi natsionaalsotsialismile ja Hitlerile nende vastaste suhtes kuidagiviisi õigust, ja nimelt nõnda, et täiesti languskontseptsiooni vaimus tuntakse iga vastupanuaktsiooni suhtes sümpaatiat, isegi kui see tegevus tunnistatakse asjatuks ning seda taunitakse moraalsest küljest kuritegelikuna.

Paljas nõrdimus oleks lühinägelik reaktsioon sellele küsimusele. "Progressi" kriitika ja hirm tema hävitavate tagajärgede ees on tänapäeval nii laialt levinud ja nii suur, et arusaamine sellesama hirmu varasemaist vormidest ja sealjuures sõna "süm-paatia" tähenduses peaks end lausa peale suruma ka nendele, kellele konkreetsete tagajärgede hukkamõistmine on juba ette selge ja enesestmõistetav. Ainult see, kes usub vankumatult progressi ja arvab ühtlasi täpselt teadvat selle teed, võib puhta südametunnistusega iseloomustada natsionaalsotsialismi kas "reaktsioonilise-na" või "tsivilisatsioonivaenulikuna".

Aga säärane kindlus mõjub lamedalt ja mõtlematult, kui näiteks seada sellele vastu Max Horkheimeri paar lauset, mis ta sõnastas 1965. aastal oma "Kirjas Fischeri kirjustusele": "Kolmas Riik... ei olnud ajalooliselt absurdus, pigem totalitaarsuse signaal, mis ka siinpool raudset eesriiet osutub üha enam ja enam aktuaalseks... Minu tol ajal ühiskonna analüüsil rajanev usk progressiivsusse aktiivsusse muundub hirmuks uue õnnetuse ees, kõikehõlmava ohjamise ülevõimu ees."<sup>21</sup> Kui Horkheimer ja Adorno juba enne 1933. aastat tematiseerisid progressi pahupoolt ja pisut hiljem "valgustuse dialektikat" ning valgustusliku ratsionaalsuse tendentsi enesehävitusele, siis oli neis ju esialgu veel täiesti elav vana marksistlik usk, et õnnetus on oluliselt seotud

valgustuse "puht kodanliku loomusega" ja selle piiratud mõistusega. Vähemalt Horkheimer hülgas siiski selle usu oma hilisperioodil täielikult, ning kui ta oleks suunanud pilgu vähem Kolmanda Riigi totalitaarsetele realiteetidele ja rohkem Adolf Hitleri taolise mehe konkreetsetele hirmudele, siis oleks ta küll taseme erinevusest ja lõppjärel-duste ääretust vastandlikkusest hoolimata vaevalt eitanud "ajakaaslust".

"Vastuseis transtsendentsile" on märksa tabavam nimetus tänapäeval laialt levinud tundmustele ja arvamustele kui näiteks "hoia-tus väärarengute eest" või "üleskutse struktuuri-listeks reformideks". Ma tsiteerin Konrad Lorenzi uusimast raamatust "Inimlikkuse lagunemine". Seal öeldakse nii: "Käesoleval aja-järgul on inimkonna tulevikuväljavaated äärmiselt sünged. Väga tõenäoline on, et ta teeb tuumarelvadega kiire, aga hoopiski mitte valutu enesetapu. Kui seda ka ei juhtu, ähvardab teda aeglane surm, mürgitades ja muul moel hävitades keskkonda, milles ja millest ta elab. Isegi kui ta suudaks õigeaegselt peatada oma sõgeda ja uskumatult rumala tegevuse, ähvardab teda just nende omaduste ja saavutuste järkjärguline kaotamine, mis moodustavad tema inimsuse." Väljapääsuna sellest olukorrast näeb Lorenz ainuüksi loobumist "rehkendava aru imperialistlikust kõrkusest, mis tahaks allutada endale kogu maailma ja hävitab sealjuures peaaegu kõik".<sup>22</sup>

Aga ega kontseptsioon, mille järgi tuleb osutada "praktilist ja vägivaldset vastupanu transtsendentsile"<sup>23</sup>, ei ole maailmast veel kuhugi kadunud, ja see pole elav üksnes noorukites, kes parima meelega tahavad peale tuumaenergia kõrvaldada samuti sõejõujaa-mad ning soovivad elada kommuunides ja regioonides lihtsat ja loomulikku elu. Niisugune poliitilise aktivismi suhtes vastumeelsust tundev ja vaimurikas mees nagu Erwin Chargaff ei rahuldu sellega, et väitleb "keskkonna üleküllastamise vastu mitmesuguste toksiliste kemikaalidega", vaid ta süüdistab ka "ülekuumenenud ja mõttetuks muutunud uurimistegevust"; ta arvab natsionaalsotsialistlikku *holocaust*'i iseloomustavat Dresdenis ja Hiroshimas toimunud võrreldavate sünd-



muste suhtes ainult "brutaalne tobestumus", ja ta postuleerib "maailma noorukite hiigel-mässu", et hirmu tasakaalu kaalukaussid seisma panna. Kuid ta saaks iseendast valesti aru, kui see poleks midagi muud kui rünnak "relvastumissõgeduse" vastu, sest tema enda sõnade järgi on riikide võimuvõitlustest täiesti sõltumatult "inimese elu muutunud liiga komplitseerituks, et ta seda veel inimlikult suudaks elada".<sup>24</sup>

Ma ei näe seetõttu mingit põhjust võtta tagasi või pehmenada kahekümne aasta eest pahameelt äratanud lauset, nimelt et ka natsionaalsotsialismile ei tohiks keelata seda "sümpaatiat", mis ei käi isikute ja tegude kohta, "vaid puudutab seda nõutust, mis on just aluseks koletislikule katsele seda kõrvaldada".<sup>25</sup> See "hirmus kuritegu" ei kätkenud sellisena niisiis mitte lõppeesmärgis, vaid süüomistamises, mis oli suunatud inimgrupi vastu, kes ise oli liberaalse ühiskonna emantsipatsiooniprotsessist tabatud nii rängalt, et kuulutas end oma silmapaistvate esindajate kaudu surmavalt ohustatuks, ja bioloogistlikus materialismis, mis füüsilise hävitamise juures ei pakkunud isegi mitte kapitulatsiooni võimalust, nagu see sotsiaalsete hävitusaktioonide puhul on üldjuhul antud.

Transtsendentsi mõistele, nagu seda kasutatakse teoses "Fašism tema ajastul", võiks muidugi esitada hoopis teistsuguse ja lausa vastupidise vastuväite. Kas äkki selle aluseks ei ole lõppude lõpuks mingi haiglane ja nihilistlik fastsinatsioon, tõsi küll, ühest filosoofilisest kujutlusest? Näed, seal ületab üks maine olend, kes kümneid tuhandeid aastaid oli paljudest oma kaasolenditest nõrgem ja piiratum, lõpuks ikkagi iseennast niivõrd, et ta tungib ookeanide sügavustesse ja maailmaruumi kõrgustesse, jah, et ta teeb omaenda loomuse põhjaliku muutmise objektiks ning ühel päeval ise enda hävitab või vähemalt tunnetab enesehävituses oma päriseimat ja äärmuslikemat võimalust, kui temas oleva lõpmatu se alge ülimate triumfi tema loomuliku olemasolu lõpliku aluse üle? Kas poleks siis "vastuseis transtsendentsile" kõige laiduväärsem asi, sest see püüab võtta inimeselt tema ontoloogilist eriasendit, ta võimet iseennast otse-

kui õhku lasta ja mitteolemise kätte anda?

Aga on paras aeg teha niivõrd abstraktsete kaalutlustega lõpp. See, et neid saab üleüldse harrastada, ei tõesta midagi muud kui vaid seda, et ajalooline mõistmine võib hõlmata mõlemat inimeksistentsi äärmist võimalust, mis alles Esimese maailmasõja ajast saadik on muutunud väga paljudele inimestele praktiliste kogemuste põhjal kujuteldavaks või aimatavaks, ehkki kahtlemata üksikud mõtlejad on tõmmanud mõningaid olulisi jooni juba XIX sajandil.

Isiklik otsustus ei kaldu siiski sinneroole, et eelistada ühte neist kahest võimalusest. Kui juba "praktiline transtsendents" asetatakse mõistena tasakaalustavalt "teoreetilise transtsendentsi" kõrvale, siis see tähendab silmanähtavalt seda, et "tööstust" koos selle oluliste eelduste ja kaasnähtustega - selle juurde kuuluvad liberaalse süsteemiga ühiskond, tööjaotus ning professionaliseerumine - ei saa kultuurikriitiliselt niisama lihtsalt tühistada. Et diferentsi vaadeldakse ikkagi fundamentaalselt, siis ei ole tee "rahustatud olemasolu" kontseptini üldse käidav, niivõrd kui sellega peab olema saavutatud individuaalse ja liigipärase olemasolu vahelise erinevuse ületamine ja nii tuleviku ees tuntava rahutuse kui ka minevikuga ühendava seotuse kõrvaldamine. Kuna transtsendentsi ei mõisteta lõppkokkuvõttes inimese täiustumisvõimena ega "kindlustatud kultuuriprogressina", vaid ennekõike lõpliku inimese "troonitooli ja piinapostina",<sup>26</sup> siis kummalegi mõttetendentsile üht-aegu teatud määral antakse ja ei anta õigust, ja nimelt neile kui kahele eraldi impulsile, vastamaks oleviku ja tuleviku seisukohalt otustavatele küsimustele. Kuidas õnnestub praktilist transtsendentsi kui industriaalsest revolutsioonist alates kogu modernse ajaloo põhifakti üheaegselt jaatada ning "ohjas hoida"? Kuidas võib armastus individuaalsuse ja piiri vastu püsima jääda ning samas oma poliitilise, see tähendab võimupoliitilise-agressiivse väljendusvormi siiski minetada? Kuidas on võimalik mõtlemisel mõtlemisena endaks jääda ja kõigest hoolimata "inimese sõbraks" saada?

Konkreetsete tegevusjuhistega retsepti

nende küsimuste "lahendamiseks" ei saa minu teada olemas olla. Kõigepealt on vajalik õigesti püstitada küsimused ja teha tunnetatavaks nende eeldused, enne kui nähtavasti aeganõudva pingutusega osutub võimalikuks üldjoontes kirjeldada vastuseid, mis ei rahuldu triviaalsustega või XIX sajandi lihtsameelsete ettepanekute kordamisega: näiteks nõudmisega vältida suurt sõda, plaaniga rajada maailmariik või asutada loendamatu ja vähenõudlikud, üksnes isiklike suhetega määratud kogukonnad. Filosoofilisele ajalookirjutusele oleks fašismi ajastu küll keskne, aga ometi ei tohiks ta neelduda ainult selle käsitluse ja analüüsi. Kui fašismi määratletakse üldiselt "antimarksismi" avaldusvormina, siis peab saama käsitletavaks teemaks marksism ise, ja nimelt täiesti kindla küsimuseasetuse vaatevinklist. Kas pole ka marksism oma põhiosas tekkinud väitlusest praktilise transsendentsi fenomenidega? Kas näiteks tema enda vastus, vastandina fašismi antud vastusele, seisneb praktilise transsendentsi tingimusteta jaatamises? Kui see pole nii, vahest sisaldab ta siis iseendas teatud algeid, mis juba ennustavad fašismi? Kui aga praktiline transsendents "maailmamajanduse, tehnika, teaduse ning emantsipatsiooni ühtsusena"<sup>27</sup> rajas enesele teed esmakordselt industriaalse revolutsioonis, siis tuleb samuti küsida marksismi ja industriaalse revolutsiooni vahekorra järele, ning sellel küsimusel pole näiteks tehniline, vaid filosoofiline iseloom. Niisugune iseloom oli tal juba Marxile ja Engelsile endalegi, sest lähemal vaatlusel on kohe näha, et nende arvates oli industriaalne revolutsioon see, mis alates XVIII sajandi keskpaigast laskis omandada "püsvikapitalil" silmapaistva rolli, pani "elavtöö" eestkoste alla ning allutas sandistavale tööjaotusele, asendas inimestevahelised isiklikud sidemed asjaliste suhetega, nagu ka tõi üldse tagajärjena kaasa inimeste dehumaniseerumise. Aga saab ka tõestada, et Marx ja Engels jätkavad nende arusaamadega neidsamu kogemusi ja vastamiskatseid, mis oli olnud või mida olid arendanud kaks eelmist põlvkonda esmakordsel kohtumisel mainitud fenomenidega. Täie emotsionaalsusega nõustuvad Marx ja Engels seejuures nendega, kes

võtsid sõna protsessi ohvrite kaitseks ja seda, mis tänapäeval on kergesti äratuntav väljakujuveva maailmamaturumajanduse fundamentaalse revolutsioonina, kas lihtsalt kahetsesid ja üpris teravalt iseloomustasid nagu toorid või siis püüdsid muuta mõjutuks nagu varasotsialistid, nimelt rajades ülevaadet võimaldavaid, autarkseid põllunduslik-tööstuslikke kommuune, kus inimesed oleksid vabad puht asjalistest sundidest, institutsionaalselt jõustatud kihistusest, tööjaotusest, professionaalseerumisest ning aparaatidest ja lõppude lõpuks igasugusest "repressioonist". Toryismil ja varasotsialismil oli seega täiesti negatiivne suhtumine praktilisse transsendentsi, ja sellega oli varasotsialistidel üsna sageli implitsiitselt või eksplitsiitselt seotud ka teoreetilise transsendentsi eitamine, sest kommuunide harmoonilises eluolus oleksid uued mõteprojektid olnud niisama üleliigsed ja häirivad kui näiteks usk alles tulevasse lunastusse. Marx ja Engels, kes algselt olid täpselt samamoodi nagu ainult mõni nende toryistlikest või varasotsialistlikest eelkäijaist täis nõrдинud kõlbluse paatost vaba konkurentsi ja rahvamajanduse suhtes, lähenesid seejärel aga üha enam ja enam poliitökonoomia mõtteviisile ja küsimuseasetustele, ning kahtlemata üksnes seetõttu, et selle vastu seda otsusekindlamalt ja just nagu seestpoolt võidelda. Nõnda loob marksism, ka siin muide mõnede eelkäijate jälgedes, ühelt poolt Charles Halli, Piercy Ravenstone'i ja Charles Fourier' ning teiselt poolt Adam Smithi, David Ricardo ja Henri de Saint-Simoni vahel paradokse sünteesi, mida ta ise nimetab Hegelile tuginedes "dialektiliseks" ja mille tuum seisneb usus, et tootmist soodustava ja inimest hävitava progressi tagajärjeks on lõppude lõpuks ja "kõrgemal astmel" algupäraseima taastamine: ennistatakse suhete läbipaistvus, subjekti või elava töö võim produkti üle, tagatakse aparaatide ja professionaalseerumise ning tööjaotuse puudumine. Marxi ja Engelsi suhtumine praktilisse transsendentsi, see tähendab negatiivsuse, hävitamise ja laostumisega iseloomustatavasse progressi, on järelikult ambivalentne, ja nende ettekujutus tuleviku universaalsetest individidest, kelle jaoks pole enam olemas vahet

individuaalse ja üldise vahel, on samatähenduslik kujutlusega ajaloo lõpust ja seega ka praktikast ületava teoreetilise transtsendentsi lõppemisest. Otsustavat pööret ootasid Marx ja Engels aga juba lähedases tulevikus, sest nende arvates olid täisarenenud kapitalism ja kodanlik demokraatia hädavajalikuks ja viimaseks eelastmeks enne proletaarset revolutsiooni. Kuid just nimelt see ootus tegi niisama hästi kui vältimatuks, et uudses ja üleliigi poliitilises situatsioonis, mille lõi Esimene maailmasõda, tabas Lääne marksiste otsekui halvatus ning et järgmiseks maailmaajalooliseks epohhiks ei saanud mitte "proletaarse revolutsiooni ajastu", vaid "fašismi ajastu". Ja täpsemal vaatlusel ilmnebki, et Marxi ja Engelsi loominguks leidub tõepoolest terve hulk selliseid algeid – nagu näiteks suurte riikide rolli esiletõstmine, suursaksa natsionalism, vitalism, arvukate "vabastusliikumiste" põlastamine, "rassi" kui ajaloolise faktori esiletõstmine, "juutlik-kristliku" tsivilisatsiooni kriitika –, mis suurel määral ennustavad fašismi ja just selle kõige radikaalsemal kujul.<sup>28</sup>

Niiviisi ei osutu marksism ja fašism filosoofilises ajalookirjutuses teravateks vastanditeks, aga ka mitte küllaldaseks põhjuseks ja paratamatuks tagajärjeks, vaid hoopis kaheks 1945. aastani kõige tähtsamaks, olgugi et iseloomult ja tasemelt täiesti erinevaks katseks anda "modernsuse" kui praktilisest transtsendentsist määratud ajastu hirmuäratavatele reaalseid mõtlemisest sündinud ja praktikas teostatav vastus, mis võimaldab inimese põhjanevate olemusjoonte säilitamise ja mis sedasama olemasolevat modernsust, nimelt liberaalse süsteemi kui industriaalse revolutsiooni maatriksi modernsust, siiski radikaalselt eitab ja fundamentaalselt muudab. Niiviisi saavad filosoofilise ajalookirjutuse perspektiivis nende vastandlikkuse toonitamise hoolimata ka Maxist ja Maurrasist, Engelsist ja Hitlerist ikkagi sarnased kujud, sest nad tahtsid sassis maailmaprotsessi, mis nende aegadel hakkas alles välja joonistuma, justkui kinni võtta – ja küll mitte paljalt mõtetes, vaid ideoloogilises praktikas.

Kui filosoofiline ajalookirjutus tahab meid ometi viia vahetu tänapäeva lävele, siis ei tohi

ta alustada 1945. aastast lähtuvate sündmuste jutustamise ja analüüsimisega. Jah, ta peab juba ikka eeldama marksismi ja fašismi mõistmist, kui annab endale aru sellest, et vähemalt üks kahest maailmariigist, kes tulid uuest kolmekümneaastasest sõjast välja ainsate võitjana, pretendeerib rõhutatult sellele, et olla ideoloogiariik või maailmavaateriik. Rangelt võttes käib aga teise kohta just seesama. Kumbagi ei saa jällegi mõista muidu, kui lähemalt ei määratleta nende suhtumist "oma võimalikkuse alusesse", nimelt sellesse ühiskondlikku süsteemi, mida nimetatakse euroopalikuks liberaalseks süsteemiks. Ühes sellega peab saama peateemaks "vasakpoolsete" eksisteerimine, ja vasakpoolsetest on võimalik adekvaatselt rääkida ainult sel juhul, kui samas on alati mõistetud ka "transtsendentsi". Kui poleks vasakpoolsust, see tähendab ideeliselt väljendatud ning teatavil asjaoludel organiseeritud protesti olemasolevate ühiskondlike suhete vastu, siis oleksid kõik konkreetsed ühiskonnad üht või teist laadi kastiühiskonnad, ja nad kirgastuksid oma maailmavaadetes vaid ise, ehkki nad teisest küljest oleksid kogu aeg ohus, et allaheidetute ja õiguse tute äkkmässud paiskavad neid verisesse kaosesse. Industriaalsest revolutsioonist saadik on ilmalikul vasakpoolsusel olnud liberaalse süsteemi raames vaba eksistents ning produktiivse rahutuse ja uudsete reaktsioonide loomise eriomane funktsioon. Aga ekstreemne vasakpoolsus on alati orienteerunud mineviku olukordadele ja sealt lähtudes kujutletud tulevikule. Ikka on nende tendentsiks olnud kujutada inimkonna tulevast ühtsust ette omamoodi "maailmakülana". Nõnda on vasakpoolsus, õigesti käsitatuna, ühtaegu transtsendentsi tulek ja tegur ning teatud lõplikkuse sümptom, mis ei luba mõista transtsendentsi "lõpmatuna". Kui aga vasakpoolsus kindlustub ideoloogiariigiks, muutub tema roll põhimõtteliselt, temast saab ideoloogia teises ja kitsamas mõttes. Vahetu tänapäeva läveks tuleks siis pidada ajahetke, mil mõlemad suured ideoloogiariigid on niivõrd muutunud, et nende kummagi usutavus on kaotsi läinud. Otsustavate sündmustena peaksid kehtima ühelt poolt NLKP XX kongress ja Tšehhoslo-

vakkia okupeerimine, teiselt poolt aga Vietnami sõda. Sel ajal kui Ameerika Ühendriigid ja Nõukogude Liit lasksid 1970. aastate algul astuda külmal sõjal latentssesse staadiumi, orienteerusid nad esmakordselt esile kerkinud "inimkonna transtsendentaalsele huvile"<sup>29</sup> ning andsid nii-öelda uuesti vabaks järelemõtlemise, mis võib tugineda ka filosoofilisele ajalookirjutusele, aga on siiski põhimõtteliselt teistsugune. Juhul kui see järelemõtlemine võiks toimuda "kõigi kihtide ja kõigi maade õpetatud ja mõtlevate inimeste"<sup>30</sup> ülemaailmse vestlusena, sisaldab ta endas sellegipoolest tüli ja väitlust ning juhatab sisse ajastu, mis oluliselt erineb senisest ajaloost ja ometi ei tähenda "ajaloo lõppu". Juhul kui ta peaks seisnema ainult üksikpüüdluste ja üksikute enesejaatuste kakofoonias, on maailma suurima riigi jagamatul tahtel hea võimalus kehtestada kogu maakera ühtsus kui maailmavalitsus ja kuulutada see maailmavalitsus välja kui rahustatud inimkonna vabadus. Ka siis ei lakaks inimene olemast transtsendentsi poolt määratud olend, aga *selline* "ohjamine" koos sellega kaasneva elu tardumisega mingis "progressi" valemis, see tähendab *ühe* võimu triumfi *om mani padme humi*'s, oleks vastuloolus kõigi traditsioonidega, mis Euroopast lähtudes on selle maailmaprotsessi käivitanud ja seda käigus hoidnud.

Ma olen teataval määral konstrueerinud filosoofilise ajalookirjutuse, mis võib olla pühendatud uusajale alates industriaalsest revolutsioonist. Aga ei saa olla jäänud saladuseks, et ma olen toetunud "modernsete ideoloogiate ajaloo triloogiale", mis nüüdseks on olemas lõpetatud elutööna. Ma usun päris tõesti, et see termin on õigustatud, olgugi et või sest et seda laadi ideoloogialugu pole sugugi üksnes ideeajalugu, vaid pöörab rõhutatult tähelepanu "praktikale", ehkki mitte argipäeva praktikale. Muidugi ei lase mõnede ideeliste põhijoonte esiletõstmine saavutada kitsamas mõttes historiograafilisel algel oma õigust, ja see on kahetsetav sedavõrd, kui et juba varakult on mulle ikka jälle ette heidetud, et ajalugu jäävat filosoofia kõrval halvemasse olukorda. Ma arvan, et vähemalt teose "Saksamaa ja külm sõda" puhul tuleks pigem küsida, kas

see on veel kinni peetud filosoofilistest mõistetest ja mis määral on samas alal hoitud "transtsendentaalne küsimuseasetus". Filosoofilise ajalookirjutuse esimene ja asendamatult tunnus peab ju seisnema selles, et teda kujundavad ja läbivad sellised filosoofilised mõisted, mis pole veel muutunud kulunud mündiks ja vaieldavaks asjaks nagu näiteks "progress" või ka "vabadus". Abistav eeldus võib seejuures olla mõnda aega kestev elav kontakt suure filosoofiga. Kuid teisest küljest peab küll ütleva, et tänapäeval, kus mitte kellegi ei ole enam universaalset haridust, mis saksa idealismi ajajärgul oli veel laialt levinud, on võimalik neid kahte "eriala" kokku viia ainult siis, kui ühtki kahest veenvalt ei valla ta, et järelikult, teisisõnu öeldes, filosoofiline ajalookirjutus on tänapäeval küll täiesti võimalik, aga üksnes mitteerialase ja selles mõttes diletantliku, ent sellest hoolimata teadusliku ja mitte esseistliku ettevõtmisena. Ma loobun siin esitamast küsimust, kus veel ja kuidas on harrastatud filosoofilist ajalookirjutust mõnest muust lähtepunktist, näiteks Frankfurti koolkonna, Prantsusmaa "uute filosoofide" või Inglismaa ja Ameerika neomarksistide vaatekohalt. Vaevalt mul tarvitseb öeldagi, et see oleks igal juhul kaugelt suurem saavutus, kui mõnel autoril või ka paljudel autoritel õnnestuks mitte piirata küsimuseasetust modernsusega alates industriaalsest revolutsioonist, vaid võtta ühtlasi teemaks maailmaajalugu tervikuna. Filosoofiline ajalookirjutus võib endale seada üksnes palju tagasihoidlikuma eesmärgi. Kuid sellist ajaloo filosoofiat, ajalootõlgendust või universaalajalugu ei saa võtta tulevikus tõsiselt, mis ei käsitle vastaval viisil oma teemana marksismi, fašismi ja külma sõda, ja nimelt nende sisemises seoses. Selles suhtes ei ole siinkohal olnud juttu üldsegi ainult mingist üksikust ja vahest eraldi seisvast filosoofilise ajalookirjutuse katsest.

*Ettekandena peetud 8. juunil 1984 Bonni ülikooli filosoofilises seminaris A. trükivariandiks [aprill 1986] osaliselt sõnastust muudetud ning täiendatud.*

## MÄRKUSED

<sup>1</sup> *Aristoteles*, Poetik 1451b, 4–7. [Eesti keeles: Luulekunstist, tlk J. Unt. – Keel ja Kirjandus, nr 7 ja 8 (1982).]

<sup>2</sup> *Walter Goetz*, Historiker in meiner Zeit. Köln/Graz 1957, 299.

<sup>3</sup> *Antoine Condorcet*, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (französisch und deutsch). Hrsg. v. Wilhelm Alff. Frankfurt am Main 1963, 399.

<sup>4</sup> *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Hrsg. v. E. Brunstäd. Leipzig o. J., 43, 53, 154, 526.

<sup>5</sup> *Alexis de Tocqueville*, De la démocratie en Amérique. Oeuvres Complètes. Edition définitive, 1. kd. Paris 1961, 3 jj. [Eesti keeles: Tähelepanekuid Ameerika demokraatiast, tlk H. Rajandi. Tallinn 1995, 13 jj.]

<sup>6</sup> *Johann Gustav Droysen*, Geschichte der preussischen Politik. 2. Aufl. Leipzig 1869, Bd. II, 2, 361.

<sup>7</sup> *Georg Gottfried Gervinus*, Einleitung in die Geschichte des 19. Jahrhunderts. Berlin 1921, 111, 191, 192 jj.

<sup>8</sup> *Francois-Guillaume Guizot*, Cours d'histoire moderne. Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Revolution française. Paris 1828, 4.

<sup>9</sup> MEW Bd. 15, 327, Bd 21, 458.

<sup>10</sup> *Benito Mussolini*, Opera Omnia. Firenze 1951 jj., XXI kd., 366.

<sup>11</sup> *Adolf Hitler*, Mein Kampf. 73. Aufl. München 1933, 69 jj.

<sup>12</sup> Goebbels Tagebücher aus den Jahren 1942/43. Hrsg. v. *Louis P. Lochner*. Zürich 1948, 343 jj.

<sup>13</sup> *Martin Heidegger*, Vom Wesen des Grundes. – Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet. Halle 1929, 81, 82, 110.

<sup>14</sup> *Martin Heidegger*, Was ist Metaphysik? 5. Aufl. Frankfurt am Main 1949, 32.

<sup>15</sup> MEW, Bd. 3, 31. [Eesti keeles: *K. Marx/F. Engels*, Saksa ideoloogia. Tallinn 1985, 28.]

<sup>16</sup> *Ernst Nolte*, Der Faschismus in seiner Epoche. München 1963, 518.

<sup>17</sup> Sealsamas, 544.

<sup>18</sup> *Adolf Hitler*, Mein Kampf (nagu märk 11), 255.

<sup>19</sup> Der Faschismus in seiner Epoche (nagu märk 16), 144.

<sup>20</sup> Sealsamas, 189.

<sup>21</sup> *Max Horkheimer*, Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Studienausgabe. Frankfurt am Main 1977, 380 jj.

<sup>22</sup> *Konrad Lorenz*, Der Abbau des Menschlichen. München/Zürich 1983, 11.

<sup>23</sup> "Natsionaalsotsialism oli ... praktiline ja vägivaldne vastupanu transtsendentsile." – Der Faschismus in seiner Epoche (nagu märk 16), 507.

<sup>24</sup> *Erwin Chargaff*, Kritik der Zukunft. Stuttgart 1983, 47, 49, 117, 93, 30.

<sup>25</sup> Der Faschismus in seiner Epoche (nagu märk 16), 545.

<sup>26</sup> Sealsamas.

<sup>27</sup> Sealsamas, 516.

<sup>28</sup> *Ernst Nolte*, Marxismus und Industrielle Revolution. Stuttgart 1983, 466–482.

<sup>29</sup> *Ernst Nolte*, Deutschland und der Kalte Krieg. 2. Aufl. Stuttgart 1985, 558.

<sup>30</sup> Marxismus und Industrielle Revolution (nagu märk 28), 534.

Originaal: *Ernst Nolte*, Philosophische Geschichtsschreibung heute? – Historische Zeitschrift Band 242 / Heft 2 (April 1986) [München: R. Oldenbourg Verlag], lk 265–289.

**Tõlkinud Mart Kivimäe**

# PIIRITEADVUSEST SEOSETEADUSENI

## Ernst Nolte mõtete jälgedes

MART KIVIMÄE

### I. Vastuvoolu

Ernst Nolte (1923) on niivõrd suveräänne ajaloomõttele, et ta on korraga pahanduseks mitmele tsunftivaldkonnale, kutseinstituudile ja rahvusgrupile, kes pole tahtnudki võtta kuulda ta kreedot, et teadus on distants, mitte unustamine. Lähiajaloo *moraalne* kontseptsioon, mille väitel siis, kui lähema mineviku aeg on olnud põhijoontes erakordselt inimvaenulik ja kuritegelik, tuleb selle ajajärgu teadusliku käsitlemise viisid igal juhul *allutada* mineviku antihumanismi kogemusest järelduisi tegeva poliitilise õpetamise maksimale, on see, mis on Nolte vastu. Moraalse kontseptsiooni aluseks on kaks asja, esiteks põhimõte, et ajaloolist mälu tuleb mineviku kordumise *vältimiseks* kasutada inimeste käitumise juhisenä, ja teiseks kujutus eluprotsessi väärtusest, mis ütleb ka, et inimese elu peab olema *õnnestunud*, mitte *nurjunud* elu. Universaalsust taotledes pole see humanistlik kontseptsioon sugugi veatu. Ajalooline mälu eksib ja moonutab, seguneb ka müüdiainesega, ning kõigist võimalikest sotsiaaltagatistest hoolimata jääb nüüdisinimese elu agooniliseks, sest inimene on ohustatav, potentsiaalselt kahjustatav olend. Poliitilise moraali alustoena on sel kontseptsioonil nõrkus soosida variserlust, niisuguseks võib moraalne positsioon kujuneda aga siis, kui antihumanismi kehatava diktatuuri avaldusvorme pole lubatud vastutuse ülekandmise ettekäändel ajalooliselt võrrelda ega seostada. Äärmusena on see hoiak ajalooeitus, kuna seoste loomine üldse võimaldabki ajaloolist mõistmist. Tõenäoline on, et poliitiline õpetamine ei saagi olla imerohi mineviku hädade kordumise vastu, selle tõttu on moraalses kontseptsioonis terake demagoogiat, mille vastu aitab ajaloo teooria. Eelkõige põhjusel, et kordumised ajaloo pole sündmuslikud, vaid *struktuursed*, hoiab kätetava mineviku kordumise eest kõige rohkem ühiskonna enda struktuuri ja reaalses võimuhete muutumine.

Ernst Nolte lähiajaloo kontsept on oma olemuselt *hermeneutiline*, selles kitsamas tähenduses, et tema eesmärk on olla tõlgenduse kaudu mõis- tev, see juba modernse ajaloo tekkimise ajast saadik kogu ajaloo käsitlemisest võõrandama- tu element on Nolte poolt. Hermeneutiline lähe- nemistee, teadvustades oma vastuolu mineviku- ga, ei püüa minevikule peale suruda oma arvamust, tema funktsioon vaimse pingutusena on teine – ära kuulata ja aru saada. Kriitilist kaalutlemist see ei välista, me kõik vajame seda juhul, kui oleme sattunud tunnetuslike raskustesse, puutudes kokku millegagi, mis on eluliselt nii siduv kui ka lahutav, aga mitte vahetult mõistetav. Niimoodi esineva hermeneutika väga oluline koostisosa, kuigi mitte põhiline element, on ka ettekujutus inimesest kui *ekslevast* olendist, kes oma eksist- ntsi *mõtestava* vajadusega, mis tekib igas põlv- konnas uuesti, kultuuris päriselt asu ja rahu ei leia. Vaatepunkt, mille annab humanitarsete teaduste asendamatus tees kultuuri evolutsiooni nüü- disaegses seisus, näib lubavat poliitikale vastuvõt- like intellektuaalide ees Nolte valikuvabadusi kaits- ta. Üksikindiviidi suutlikkust teostada oma inim- võimet, *otsida* mõtet andvat mõistmist ajaloos, tuleks pida tema ajaloo teadvuse küpsuse tun- nistuseks. Historiograafia asub tänapäeval olukor- ras, kus ta võistleb mitmepäise meediaga, ja vii- mane on avanud laia tee nii ajaloo teadvuse mani- pulatsiooniks kui ka subkultuursete ajaloo piltide levikuks avaliku suhtluskultuuri kõigil tasemeil. Nolte individuaalset taotlust, antropoloogilist orientatsiooni industriaalse kultuuri südamikule, ei peaks selgi põhjusel alahindama.

Siisamast, nagu ühest juurest, hargneb ka mentaliteedi erinevus – Nolte enda seatud probleem ja "Nolte-probleem" tema taotluste eiramisel jumalat mängivale kriitikale.

Natsionaalsotsialism on juba iseenesest sak- lastele rahvuspoliitiline jätkuteema, mis sellisena tekitab tõrkeid ka postmodernses teadus- ja kunstikultuuris. Puhtajaloolise minevikuna keelab seda endistviisi mõtlema *historiseerimise* erisõna kui poliitiline sümbol avalikkuse jaoks (mida küll aja- loolased isekeskis tarvitavad mõnigi kord juba pil- ketoonis), samal ajal on see teema *fiktivse* ger- maani mineviku ümber põimunud ajalooliste müü- tide surnud ring. Näiteks ei leia saksa kineasti A. Brauneri initsiatiiv "Schindleri nimekirja" ekra- niseerimiseks riiklikku toetust, ja keegi ei taha Sak- samaal uskuda tõsiasja, et ka odioosne natsipro- fessor C. Schmitt päästis nii mõnegi juudi elu. Objektiivne uurija võib ise sattuda minevikusünd- muste õigustaja rolli, sõltumata oma *heast* tahtest (mis Kanti valgustusliku mõttekäigu järgi on loo-

mult halvale inimesele enimvõimalik kõlbeline voorus) või soovist mõista teadlasena asju filosoofi kombel terviklikult ehk, teisisõnu, tõeselt. Juudiküsimuse lõpplahendusena tuntud genotsiidi käsitlemine "Euroopa fašismide ühistööna" ja mitte "sakslaste ideoloogilise kuriteona" on ühelt poolt teadlase mõistmistahte selge avaldus, teiselt poolt inimliku kuuldavõtu tahtmatuse küllaldane alus. Vaieldamatult on aga see ka peamine põhjus, miks tuleb siinkohal püüda samuti rääkida ühe hingetõmbega just nagu kahesest tõest, kõrvuti Nolte *juhtumist* saksa ühiskonnas ja Noltest *kui nähtusest* modernses historiograafias.

## II. Nolte kontekstist

XX sajandi filosoofilise ajalookirjutuse praktikuna on Ernst Nolte oma taustsüsteem, selle rekonstrueerib ta ise linnulennulise järelvaatega XIX sajandi ajalookirjutuse rahvuslikele vormidele (Droysen, Guizot, Macaulay) siin tõlgitud artiklis "Filosoofiline ajalookirjutus tänapäeval?" Meile on tähtsaim kaasaegne aspekt, et ta esitleb ühtlasi *seada laadi* ajaloo käsitlemise teooriapoolt ja pakub lisaks mõtlikku eneseanalüüsi oma katsest heita ajaloo alust mööda, *alutsi* kulgev pilk üldtuntud ideoloogiate konfliktile modernses, industriaalses maailmas (marksism, fašism, külm sõda). Võimalik ka, et 1993. aastal Nolte 70. sünnipäevaks välja antud pühendusteosele kolleegide poolt valitud pealkiri "ideoloogiate maailmakodusõda" on selle konflikti adekvaatne valem. Konflikti käsitlus Nolte laadis ei ole polariseerinud mitte ainult saksa ajaloolaskonda (neohistoristideks ja emantsipatsioonistideks), vaid see on pannud proovile liberaalse astme teaduse ja ühiskonna suhetes ning kujunenud läänesaksa avalikkuses sisuliselt ühe ajaloolaste eliitgrupi väljakutseks pahempoolsele sotsiaalfilosoofiale. Ernst Nolte pühendusteose kaasväljaandja, autoriteetse "Saksa ajaloo" autor Thomas Nipperdey on seoses sellega 1986. aastal lausa schopenhauerliku pessimismi stiilis märkinud, et teadus ja kultuur elavat küllalt "õhukesel pinnal".

Ebatavaliste küsimuste esitajana on Nolte pidanud läbi elama palju sõnalahinguid, tema loomingu on aga "vastused kriitikutele" kriitika endagi tuleproov. Samasugune lugu oleks siinse sisutiheda artikliga. Kriitikaanlik arvustaja, nimetades seda kirjutist "eneseõigustuseks", upuiski poleemikarappa. Aga juba üksnes see fakt, et artikkel on küllastatud autokommentaaridega, mis osutavad loomingu loo tagapõhjale, peegeldab autori kogemust sellest, kui raskeks on arvustavale pilgule osutunud ta filosoofilise mõistekeelde rüü-

tatud ajalooliste ideede lahtimõtestamine. Nolte kui kindlasti nähtus oma erialal, ideoloogiate ajaloo käsitlemisel, paneb küsima, mille poolest ta erineb teistest, mis selles *erinevuses* on hinnatav ja *mis* kritiseeritav. Eks ole ju igal maal küllalt häid ajaloolasi, kelle töödes kaasaegne teaduslik kriitika katsub eraldada terad sõkaldest ja päevapoliitiline arvustus võtab asju oma silmamöödu järgi, tembeldamata sealjuures kaalukat autorit nõnda väljakutsuvalt nonkonformistiks nagu Nolte? Üks erand oli XIX sajandi lõpul Karl Lamprecht (1856–1915), uudse kultuuriloomõiste ja -kirjutuse algataja ning kuulsa "Lamprecht-tüli" põhjustaja, kelle juhtumile Nolte võib-olla ka väikese tagamõttega kohe oma artikli alguses viitab. Kuid see ainulaadne teadusajaloo tüliasi, mille vastukajad leiab kirjandusest sajand hiljemgi, oli rohkem "Kleio preestrite" metodoloogilist identiteeti ohustav probleem ning jäi ajaloolaste tsunfti sisevaidluseks ajaloolise meetodi küsimustes. Lamprecht isemõtlelemise vastas ei seisnud peale tsunftia hoidvate ekspertide veel ka mõjuvõims sotsiaalne instants, eriarvamusi tasalülitav ajalooline massikultuur nagu Nolte. Just seda viimast asjaolu arvesse võttes on kohane võrrelda Nolte olukorda Lamprecht asemel Hegeli näitega, "tururahva" leviarvamust vaidlustava "filosoofiga" artiklis "Kes mõtleb abstraktselt?" Usun, et mõlemal juhul on mängus peaaegu sama küsimus, nimelt see, mida kujutab endast õieti tegelikkus ja nüüd eriti meie ajalooline tegelikkus. Abstraktselt mõeldes katab ka ideoloogiate ajastut kurja mask, seega üleüldist suhtumist, mitte ajastulugu väljendav amorfne kujund. Isiklik suhtumine on mul kujunenud aja jooksul selliseks, et Nolte juhtum on maiuspala teaduse sotsioloogiale, aga Nolte kui omaette nähtus historiograafias on õppetunni väärtusega ajaloomõtle-  
mise strateegiatele.

Vaateid Nolte artiklile esitades ei sea ma endale ta kirjutises viidatud ja autorimõtte järgi suure triloogia moodustavate teoste analüüsi ülesannet, jõukohane oleks see mu nägemuses vaid "kangete *-ismide*" võrdleva politoloogia praktikule. Huvi, mis köidab Nolte juures ideeajaloolast, on paljus sarnane filosoofilise antropoloogia tunnetusliku huviga, sest tema artiklis antud inimesetõlgendus on universaalse ajaloolise tähenduse omistamine transtsendentsile *kui olemasolu algfenomenile*, mida vägivaldselt ohjata püüdvad ideoloogilised praktikad toovad inimestele kaela tohutu "maailmapahe", kui kasutada metafüüsilise traditsiooni sõnavara. Küsimus on nüüd selles, kuivõrd lubab moodne ühiskond säärest morbiidset asja nagu inimeksistentsi "äärmist võimalust" ühe *olemisfilosoofilise kujutluse* toel mõista, ajaloolise mõist-

misega hõlmata. Nõnda ei piirdu mu politoloog analüüsist tagasihoidlikum siht õhkujääva autoritativustusega, peamiselt on tegemist Nolte *konteksti* kuuluvate ajalooliste variatsioonidega. Ütleme teemal, kuidas võõristust äratavast autorist tehakse kellelegi vaenlase kuju, ning siis kantakse juba hoolt selle eest, et ta järgnevalt selle kuju joontelega üha enam ka vastaks, ja selle kujuloometulemusega (natsionalisti, konservatiivi, ekstsentrikuga) samastuks. Just seda on tundnud Yale'i ja Cambridge'i külalisprofessor Nolte autorina kodumaal, ja see raskendab märgatavalt orientatsiooni. Kui seejärel püüda veel määratleda Nolte *asendit* moodsa ajalookirjutuse ajaloos, mida ta oma senise elutööga väärrib, siis võtan mõningase kõhkluusega appi ühe küll juba unustatud, kuid mitte täiesti aegunud idee *frondööride traditsiooni* osatähtsusest ajaloolise mõtlemise arengus. Kas on praegu üldse õige rakendada Nolte vaimuajaloolise kohamääratluse puhul selletaolist mõistet nagu "historiograafiline *fronde*",<sup>1</sup> mida kasutati positiivse vastandmõistena ajalooliste teaduste kriisiolukorras ofitsiaalse teaduspraktika autsaiderite tähistamiseks tollel ajal, kui temast endast alles oli kujunemas uut tüüpi ajaloolane? Millisel määral ja kuidas Nolte seda traditsiooni nüüdisajal esindab, uuendab või muudab, näib olevat võimalik lõpuks arutada tema sinise tõlkeartikli eesmärke kommenteerides.

Aga samal ajal peaks lähenema ta enda mõtetele oma mõtetest, milles avatusele seadunud ajaloolase jaoks, keda otseselt ei ahista enam mineviku pärand, on igatahes võimalik kahesugune – teisitimõtlemise ja vastuvõetamatuse – kogemus, ka tavalisest "poolt ja vastu" -hoiakust pisut teistmoodi. Ma kaldun arvama, et igal inimesel, kes on kasvatus, hariduse ning teatud *ühises* keeles kõnelemise kultuuri kaudu omandanud eneseteadvuse, mis ei ole üksnes tema subjektsuse, vaid ka tema maailma horisont, on väga raske harjuda *unustava* mõttega kindla traditsiooni suhtes, millele ta selle, ja see tähendab iseenda, võlgneb. Seda traditsiooni, mis ei piirdu ainult ühe kultuuriga, me nimetame kokkoleppel *oma* kultuuriga humanistlikuks traditsiooniks, "humanismiks". Kas või psüühiliselt on kummastav pidada seda nähtust, kus maailmast saab hädaoru asemel inimese tegevusvald, ajaloo peamiseks ummikteks, see ju ei tähendaks muud kui euroopalike kultuuriväärtuste eitamist, kultuuri keele, selle kultuuris-olemise stiili tühistamist. Veel üldisemalt öelda, et inime ne ongi enda ise oma "antropotsentrismis" (enesesäilituse läänemaises variandis) hukutanud, see tähendab, et ka majandusliku, religioosse ja poliitilise aspekti ühendis (kapitalismis, protestantis-

mis, natsionalismis) valesti teostanud. Roll, mille me endale sel juhul võtaksime, sarnaneks kas arhailise aja juudi prohvetitele, keda vaevas üheaegselt *ajaloo piin* ja viha selle piinava ajaloo vastu, või modernse aja "new age"-spiritualistidele, kes tahaksid olla (väljaspool "kultuurimüra") *kaotusteta progressi* usku. Nolte mõtete vaagiv suund selle traditsiooni probleemile – mõtlemise endaksjäämise ja "inimese sõbraks" saamise motiiv – loob pinna ka hüpoteetilise maiguga kriitikaks.

Me peaksime olema ületanud iseenda, oma ajaloo kui "ajaloolise kultuuriloo", või hüpanud üle oma lähimineviku pika varju tulevikku, et seda probleemi ei tekiks. End *alusetuina* mõeldes peaksime end tundma *sobitamatuina*, esmakordsetena maailmas, mida meie jaoks ei oleks nagu üldsegi veel olemas olnud maailma kui "sekundaarse süsteemina". See tähendab aga kultuuri keskkonnana ja mõtlemise kohana, milles on meil ka oma teatud määral teistest *eristuv* kultuurimõtte piirkond koos sellele ajastuti vastava inimkeskkonnaga kultuuri väärtuste interpreteerimisel. Kui läheneda viimaks Nolte käsitlesele adekvaatse kriitika malliga, siis seab tema ideoloogialugu meie ette vaid kaks – praktilise humanismi ja "teoreetilise antihumanismi" – ajaloo filosoofiat, mis moodustavad *dilooğa*.

### III. Biograafilist Noltest

Kes tunneb saksa uuema ajaloomõtte ja ühiskonnaloole keerdkäike peamiselt õpikulike või muuseumlike stereotüüpide järgi, "kordamisküsimusena" saksa ajalooli, ega ole just eriti kursis ka sajandi lõpupoole ajalooliste, poliitiliste ning moraalsete üliasiade detailidega, vajab tabukriitika meelt. Hoolimata sellest, et saksa kirjasõnas on juba kaks inimpõlve järjest tulisel ja raugematult astunud välja "tabude vastu". Ernst Nolte puhul võib ta langeda heauskselt selle *skandalon*'i ohvriks, mille erinimetuseks on Saksamaal 1987. aastast samanimelise bestselleri alusel *Historikerstreit*.<sup>2</sup> (Fenomeni mõttes on tegu põhiliselt kolme erineva lähiajaloolase, peale Ernst Nolte ka Andreas Hillgruberi ja Michael Stürmeri vastu suunatud kriitikaga nn Saksamaa eritee, "saksa identiteedi" ja natsikuritegudesse suhtumise asjus, mille puhul valas õli tulle E. Nolte värske raamatu "Euroopa kodusõda 1917–1945. Natsionaalsotsialism ja bolševism" samaaegne ilmumine.) Näiteks võidakse mõnd teravalt Ernst Nolte lähiajaloo vaadete pihta sihitud 1980. aastate lõpu suvalist ajalehekriitikat lugedes tõemeeli arvatagi, et tema näol on tegemist vaimse kurjategijaga. Asja võib juhu- lugeja seisukohalt päästa ainult see, kui kriitika



autor ise on teatavate sotsiaalsete veendumustega kõrgharitlaste arvamuskandja, "suur nimi", nagu näiteks Jürgen Habermas (1929), kes juba üldiselt pisitegelastega ei võitle ja nendega sõnasõda ei pea. Siis võib meie oletatav lehelugeja hakata aimama ka Ernst Nolte nime teatavat suurst, kaalukust või tuntuust, ja isegi kui ta ei jõua uue teadmiseni, et Habermasi kriitikaobjekt Nolte on üks tänapäeva kõige prominentsemaid saksa ajaloolasi, ja nimelt *filosoofilisi* ajaloolasi, pole välisstatud, et tal tekib väike pind respektiks. Juhul kui nüüd meie huvilisele satuks kogemata kätte Ernst Nolte hilisem, 1991. aasta *opus magnum*, tema "Ajaloömõtlemine 20. sajandil. Max Weberist Hans Jonaseni", mille käsitusmaneeris tõesti ühineb sajandikogemuse mõtlejatarikusega, oleks talle autori iseloomustuseks küllap vist kohane meenutada sedasama, mida Nolte ütles Heideggeri kohta: ta mõtleb "teisiti kui kõik teised".<sup>3</sup>

Respekti võibki tõsta veel see lisateave, et Ernst Nolte vaimsesse genealoogiasse kuulub isiklik lähedus meie sajandi tõeliselt suurte mõtlejatega, nagu 1940. aastate õpiaeg Martin Heideggeri juures ning pärast sõda väitekirja kaitsmine Karl Marxi dialektikast Heideggeri väljapaistva kolleegi Eugen Finki juures 1952. aastal. (1989. aastal pidas Ernst Nolte "Heideggeri-aasta" puhul Berliini Vabas Ülikoolis ka omaette loengusarja Heideggerist kui ajaloomõtlejast, raamatuna ilmus see 1992. aastal.) Kui öelda "respekti", tuleb ka lisada "kellele", sest ajaloolaste tüli Nolte ümber ei jõudnud veel lõppeda, kui selle järellainetusena puhkes uus tüliasi, nn *Heideggeri-kontrovers*, mille peaajend oli tšiillase V. Fariase paljastusteose "Heidegger ja natsism" ilmumine 1987. aastal (saksa tõlge J. Habermasi eessõnaga 1989). Nolte oli juba 1988. aastal esimeste seas, kes võtsid Fariase vastu sõna Heideggeri kaitseks,<sup>4</sup> ta on nii sellal kui hiljem olnud ikka seisukohal, et *võib-olla* kunagi, "ühel kaugel päeval", vaatab ka üks teine inimkond Heideggerile teisiti kui täna. Advokaadi rolli ei paista Nolte etendavat, see on "kultuurikriitilisele" Heideggerile – Nolte sõnul *ajaloo kvalitatiivset muutust* ja seeläbi ka tsivilisatsiooni "viimaseid konsekvence" tajuvale mõtlemisele – avaldatav tunnustus. Nii või teisiti leiame selle peegeldusi artiklist "Filosoofiline ajalookirjutus tänapäeval?" (E. Nolte kui professionaalse ajaloolase Heideggeriretseptioon püstitab seega tegelikult uuel viisil ka *Heideggeri ja ajaloo*teaduse vahekorra probleemi.)

Pisut lähemalt uurides selguks historiograafiline *fakt*, et filosoofilise ajalookirjutuse esinumbriks saksakeelses maailmas tõusis tolle ajani veel kultuuriüldusele tundmatu Bad Godesbergi güm-

naasiumiõpetaja (1953–1965) Ernst Nolte juba 1960. aastate jooksul. Umbes nagu 1920. aastail oli teinud kõmulise tähelennu ajaloomõtte taevasse üks teine autor, varasem Hamburgi gümnaasiumiõpetaja Oswald Spengler. Kuid see lonkav paralleel, arvestades ka, et Nolte õpetas vanu keeli ja Spengler matemaatikat, on puhtalt väline. Nolte oma 1963. aastal ilmunud uurimusega "Fašism tema ajastul" (inglisekeelses versioonis pealkirjaga "Fašismi kolm nägu" 1965. aastal), 1966. aastal järgnenud teosega "Fasistlikud liikumised" ning veel ka 1967. aastal tema väljaantud koguteosega "Teooriad fašismi kohta" ja 1968. aastal tema koostatud tekstiraamatuga "Fašism: Mussolinist Hitlerini" pani järsku aluse *uuele*: mitte suunale, vaid *tasemele*. (1960ndate Nolte-pööret mainitakse praegugi XX sajandi ajaloo teaduse ülevaadetes.) Kõike seda pealegi ajal, kui fašismist oli saanud rahvusvahelistes suhetes vastastikku üldtarvitatav *sõimusõna*: Lääne vaatevinklist oli sotsialismileer "punane fašism", ning vastupidi, Ida propagandas tähistati kapitalistliku ühiskonna erinevaid valdkondi alati spetsiaalse fašismi sildiga, sama laienes sotsiaalpoliitikalt vaimukultuurilegi. (Fašismi asjatundjana seadis muide ka vene nõukogude ajaloolane A. Galkin tollal E. Nolte fašismiuurijaist "erilisele kohale", lisades oma kriitiliste märkuste tüüpfraseoloogia.)<sup>5</sup> "Fašism tema ajastul", ilmunud *alles* või *juba* 18 aastat pärast maailmasõja lõppu, mida vahepeal oli tajutud "ajaloo lõpuna", tõi Ernst Noltele ka saksa teaduskultuuris staatuse ja andis talle ülikooliprofessori koha Marburgis (1965–1973). Olgu märgitud, et kujutada seetõttu Noltet ette sangarina natsionaalsotsialismi uurimise rindel poleks siiski õige, tähtis on silmas pidada ajafaktorit, mis vähemasti osaliselt seletab, miks Nolte-juhtum on hilisem kaasus. Nolte esiletõus uurijana toimus 1950ndate lõpu ja 1960ndate alguse *muutusteaajal*, mil eelkõige noorem akadeemiline põlvkond huvitus *autentsest*, dokumenteeritud teabest Saksamaa lähiminekku kohta, rahuldumata isade või õpetajate jutuga. Ülikoolides hakati esmakordselt korraldama loengukursusi, mis "uurisid oma ülikooli rolli Kolmandas Riigis",<sup>6</sup> enamik publikatsioonide autoreid olid vasakpoolsed, välja arvatud "erandid nagu Reinhard Kühnl ja Ernst Nolte".<sup>7</sup> (Üks tollane artikkel kõrgkoolide õppejõudude käitumise tüpoloogias Natsi-Saksamaal on ta publikatsioonidest osutunud 30 aasta jooksul äärmiselt palju tsiteerituks, küsimuse historiograafias jõuti selle järelduste korrigeerimiseni 1990ndate alguses.) Aasta enne Nolte esikteost, 1962. aastal, oli ilmunud eesti lugejale tuttava Iring Fetscheri (1922) ideoloogiasõja lühiuurimus "Nõukogude marksismi fašismimõiste kriitikast", mille

pärastistes kordustrukides on autor soovitavalt viidanud Nolte teostele. Kõik need Ernst Nolte eespool mainitud tööd fašismi ajaloo alalt, otsustades kas või erialaste bibliograafiate, ajalooleksikonide ja sekundaarkirjanduse (aga "Fašismi"-raamatul ka mitme uustruki) järgi, kuuluvad endiselt fašismiuurimise raudvara hulka.

Kriitiliste hinnangutega Nolte saavutusele on käinud sagedasti kaasas tema uudsuse raskestimõistetavus. Poliitikateaduse autoriteedid märkisid (K. D. Bracher), et Nolte eeskujul ning mõjul olevat mittemarksistlikud fašismiuurijad fašismi ajastumõistena liigselt üldistanud, jättes "põhiküsimuse igakordse režiimi autoritaarse või totalitaarse iseloomu kohta" tagaplaanile, "natsionalistlike diktatuuride heterogeensus" taanduvat samale vormelile, sundides rääkima "fašismidest" mitmuse vormis (italo-, austro- ja germanofašismist).<sup>8</sup> Ajalookirjutuse ajaloo juhtkujud (G. G. Iggers), kelle sümpaatia kuulus sotsiaalajaloole, märkasid Nolte "Fašismi"-raamatu puhul justkui kahetsusega ideeajaloolist suunitlust. See, mida asjatundjate muidu vilunud silm esimese hooga ei tabanud, oli asja tuum. Et fašism Nolte võtmes käsitatuna ei olnud midagi muud kui sõjajärgses ajalooteaduses esmakordne *fenomenoloogiline* fašismikäsitlus. Teadusliku fašismiuurimise arengus on seejärel saanud mõnel pool heaks tavaks ka käsitlusviisi järgi eristada fašismi *sotsioloogias* (sotsioloogilisest ajaloost), mis nähtavasti ongi kõige levinum suund, fašismi *fenomenoloogiat*.

Ernst Noltet seostatakse niisiis ikkagi teatud suunamuutusega, ja selle kaudu saksa intellektuaalsete suundumuste kontekstis eelmisel kümnendil ka *posthistoire* 'i teooria parempoolse variandiga, mis olevat tema ideoloogiate ajaloo telg (L. Niethammer).<sup>9</sup> Kui ühe 1982. aastal varasurnud intellektuaalse vasakradikaali, korduvalt terrorismis kahtlustatud skandaalse mainega Hannoveri psühholoogiaprofessori Peter Brückneri mahajäänud paberitest avastatud "ajaloo ja postajaloo" teooriakontsepti paarilisega? Vasakpoolsuse sotsiaalsesse rolli kaunis mõistvalt suhtuva Ernst Nolte ühele pulgale panek selle *punabrigaadiderevolutsioonimõiste* olgu ka mõnes suhtes huvitava, aga ühiskondlikus mõttes vaid marginaalset tähendust omava analüütikuga on siiski ilmne diagnostiline "fopaa". Ideed ei ole ainsad asjad, mis võrdlustes loevad, seda ei ole ka ühiskondlike arengute interpretatsioonid, juhuslike puutepunktide sorteerimisel ühise nimetaja alla kokku võetuna: eride peab viima probleemini ja probleem nõuab eritleva mõtte jõudu. Tõeliselt loeb niisiis *analüüsitaseme* võrdlus, mis näitab meile nagu peo peal, kellega on tegemist. Kas oma utopias pettunud

revolutsionääriga, nagu on eklektilisevõitu Brückner, või teadusliku ajaloopildi revideerijaga, nagu Nolte, kellel töö viib läbi enesekontrolli filteri, ka iseendale esitatavate vastuväidete protseduuris, uurijat edasi oskuslike küsimuseasetuste asotsiatsioonides. (E. Nolte vägagi kuulus revisioonisartikkel "Kolmas Riik 1980. aasta vaatevinklist", kirjutatud P. Brückneri manuskriptiga samal aastal, võib olla öeldud kinnitav musternäide.) See, mida Nolte eeldas "saksa fašismi" riigivormi käsitlajalt, on lähiajaloolase valgustuslik põhimõte tema postulaadina: mitte *instrumentaliseerida* ega ka *demoniseerida* ajaloonähtust.

#### IV. Nolte ajaloolaste tüliasjas

Fašism ongi just see märksõna, mis osutab, kuhu "Nolte juhtumisi" puhul öieti koer on maetud. Täpsemalt mitte "fašism ise", vaid *sotsiaalne ahel*, mille lülid on fašismi uurimisviisi, sellise uurimisviisiiga saadud tulemuste teaduskehtivus ja teaduskehtivuse pörkumine ajateadvusele, mis on poliitiliste jõudude poolt seatud kas minevikupaine "väljatõrjumise" (*Verdrängung*) või halvast minevikust "jagusaamise" (*Bewältigung*) dilemma ette. Öeldes oma kuulsas Liidupäeva-kõnes 8. mail 1985, 40 aastat pärast natsidiktatuuri lõppu, et "asi pole minevikust jagusaamises" (ja see ei ole ka võimalik, sest toimunud ei saa olematuks teha), vaid selles, "kes suleb mineviku ees silmad" (ei taha ebainimlikkust meenutada), tunnistas president Richard von Weizsäcker ühtlasi, et natsionaalsotsialism oli "saksa ajaloo eksitee (*Irrweg deutscher Geschichte*)" ning juutide genotsiid "enneolematu kogu ajaloos (*beispiellos in der Geschichte*)".<sup>10</sup> Tasub selle kõne ideega kõrvutada saksa ajalooteaduse klassiku Friedrich Meinecke kainet artiklit "Eksiteed meie ajaloos?" oktoobrist 1949, et näha vahet *eksitee* sõna tarvituses ja seega tajuda aastatega toimunud muutusi sotsiaal-poliitilise keele semantikas. Kuid asi pole ka üksikus sõnas, selle sõnaga joonistatakse välja ajaloolised "langusjooned" (R. Koselleck), diakrooniline menetlus saab poliitilise rakenduse. (Seetõttu vajab iga poliitilisi hinnanguid jagav lähiajalookirjutus tungivalt metodoloogilist refleksiooni.) Presidendi väide, et sakslased "vabastati", mitte ei "võidetud", tekitas ka protesti neis, kelle arvates liitlaste terror sakslaste kallal oli olnud natside omast isegi suurem. Oli see märk *rahvusteadvuse seosest* ka teistsuguse ajalooteadvuse kihiga, mida ei saanud välja tõrjuda, sest ebainimlikkus ei olnud ühenäoline?

R. v. Weizsäckeri ajaloolis-poliitiline kõne on konkreetses ajakontekstis sellisesse *ajaloopatriotismi* reservatsioonidega suhtuva E. Nolte algelt

1980. aastal Saksamaal lühendatult ja 1985. aastal Inglismaal täiendatuna ilmunud artikli "Ajaloolegendi ja revisionismi vahel?" mõjukeskkond. Nolte *ajaloorevisionism* on küll "Nolte juhtumi" eelaste, aga nihkega "juudiküsimuse lõplahenduse" *eelduste* ja *iseloomu* teaduslikult küsimuselt juutide hävitamise *kui* ajaloosündmuse poliitilis-moraalsetele järeldustele.

Analüütikute hinnangul ei öelnud Ernst Nolte oma esmalt kõnena mõeldud artikliga "Minevik, mis ei taha mööduda" (6. juunil 1986) pea mitte midagi niisugust, mida ta poleks juba varem kontseptualiseerinud. Välja arvatud ideid probleemile suunav stiil, mõtet teravustav sõna ka vaevavas küsimuses, kas ei tulenenud Auschwitz GULagist, natsistlik hirmutegu "asiaatliku" kuriteo "minevikust", mis hitlerlaste teadvuses, nagu ta väitis, "ei tahtnud mööduda" seepärast, et nad pidasid ka endid selle võimalikuks ohvrriks.<sup>11</sup> Kuid aeg oli teine ja paiskas talle kohe (11. juulil 1986) Jürgen Habermasi vastuartiklis selle küsimuse eest näkku ka sotsioloogilist sõimu, kõrvale jäi seegi, et ta oli vaadelnud oma küsimust palju ulatuslikuma ajalootrendi, uusaegse antagonistliku ühiskonna "tervendamisele" suunatud *hävitusteraapiate* taustal. (Hilisemas poleemika staadiumis, novembris 1986, oli J. Habermas korreksem ja E. Nolte suhtes väarikam, kasutades siiski endale kindlaks jäädes mentaliteediajaloo seiku, vaimse haabituse ja kodanikukohuse argumente, ning apelleerides K. Jaspersi "süüküsimuse" analüüsile.)

Meile on siinkohal tähtis, et Habermasi ründobjekt polnud üksnes Nolte ajalooline käsitlus fašismist ja marksismist, vaid samuti küllalt ootuspäraselt selle käsituse laiem filosoofiline põhjendus. Asjalugu läks nõnda, et rünnaku alla sattusid kriitiku suval valitud tekstikohad äsja (aprillil 1986) ilmunud artiklist "Filosoofiline ajalookirjutus tänapäeval?" Habermasi reageering Nolte filosoofilise ajalookirjutuse kontseptile ja transtsendentsi mõistele näitab oma sotsiaalsetest kinnisideedest pimestatud mõtleja seisukohavõttu. See on psüühiline *reageering* ärritavale isiksusele, välistades juba ette *teise mõtet* tunnustava huvitavuse. Nii resolutselt Habermasi kohta öelda pole vaele, kui loed *historiograafia teooria* vaatevinklist Nolte süstemaatilist mõttearendust, seda maailma juhtivas ajalooajakirjas ilmunud ja nüüd siinsamas eestindatud artiklit. Kas peab olemagi kaotanud vaimse enesekontrolli, kahtlustamaks täiesti asjalikus artiklis jälle neokonservatismi tonti? (Habermasil on raskusi oma "võimuvaba diskussiooni" printsiibi järgimisega, sellele on peale teiste autorite osutanud ka Nolte.) Või on asi selles, et sotsiaalfilosoof ei ole lihtsalt kursis lähiajaloo *kui*

*teadusala* arenguga, olles nii ka oma ajaloolise teadvuse vang? (See on oletus, mida võimaldab fakt, et ta segab kokku kolm erinevate küsimuseasetuste ja töötamisviisidega tuntud ajaloolast – Nolte, Hillgruberi, Stürmeri.) Igati korrektnen on muuseas Nolte Habermasi-käsitlus ta "Ajaloomõtlemise" -raamatus ka seejärel, kui too oli teda juba "Heideggeri-õpilaseks" tituleerides nimetanud hämara taustafilosoofiaga "tähtsaks-pentsikuks vaimuks". Olen üsna kindel, et rahvusküsimuses eksalteeritud Habermas, võidelnud ise aastakümneid Heideggeri ning tema õpilaste vaimuga, pole *selles* oma kvaliteedis järgimisväärne, põhjusel, et ta ei süvene detailidesse, vaid langeb *tüpiseerimis*se. Nolte mõttelaad pole sobiv, olemaks "ideoloogiaplaneerijate" abimees, rahvusteadvuse "konsensuselooja" või Engelsi-Hitleri "diferentseerimatus" kuulutaja, nagu arvab Habermas.<sup>12</sup> Kõige enam on ta "ajaloolise eksistentsi" kultuuriliste vormide eritlejana<sup>13</sup> kogu sajandilõpu ajalooteaduses unikaalne vaim. Nolte ei näi olevat jaganud oma "epohhi illusioone" (K. Marx) sel määral, nagu Habermas, kes esmalt õppis marksismi tundma idasaksa brošüüridest ja kolleegide arust harrastas ajuti "klassivõitlust veeklaasis", samas pole need ideoloogiaseiklused argument ta enda heade tööde vastu *sotsiaalfilosoofias*.

Saksamaa on Euroopas tõenäoliselt erandlik maa selle kodanikutunde avaldusvormi poolest, et ajaloolaste kutseinstituutide väline *ajaloopoliitika*, valvates "ajaloo avaliku kasutamise" järele "valgustuse lõpetamata projekti" raames (J. Habermas), on pärast 1945. aastat saksa filosoofide poliitikafäär. Kahjuks tuleb siin mängu üks suur "aga", mis on seotud sellega, et teadmiste areng eriteaduses on alati kollektiivsetest kujutelmadest sammu võrra ees, selles mõttes on teadlane pisut "sotsiaalaristokraat", tal on nende ühiskujutluste suhtes *distants*. Ülekantud tähenduses on seega valgustuse protsess tõesti lõppematu ja avalik mõistuserakendus väärrib kindlasti võitlemist, aga "rääkides palju "valgustusest" (liiga palju, nagu ma arvan)" (E. Nolte), võõrdutakse juhuti valgustuse endagi algelemendist, "asjasisu valgustamisest" vastavas aines ning "kriitilisest distantsist" ühekülgses suhtes. Ajaloolaste tüliasi ajalehete veergudel toob kaasa valgustusest võõrdumise ohu juba sellega, et põhiline kontakt väitleja ja lugeja vahel tekib populaarsest historiograafiast teadaoleva pinnal, *valgustuse* ülesanne on (ka pärast 1989. aastat) seda "eelarvamus"-struktuuri muuta, mitte sellele apelleerida.

Vastasseis "Habermas vs Nolte" taandub 12 aastat hiljem osalt ka kirjanduslikule intriigimõistele. Täppi on aga läinud 1980. aastate lõpu en-

nustus (J. Fest), et mööduv aeg ise töötab vähehaaval Habermasi kahjuks ja Nolte kasuks.

Peab üldjoontes paika, kui Andrei Hvostov 1990. aastate keskel Nolte tööde alusel vaidlustab näiteks Umberto Eco populaarse arusaamise fašismi olemusest ja otsesõnu ütleb, et pärast "filosoof-ajaloolast" Nolte näis olevat "fašismi võimalik uurida ainult kahelt positsioonilt – Nolte poolt või Nolte vastu".<sup>14</sup> Võib lisada, et *seeda* dilemmat lahendati teaduses ka Nolte jälgendamisega ja poliitikas *vaid* Nolte mittemõistmisega. Kas nõrdides, nagu olnuks "saksa fašism" Noltele esmajärjekorras antikommunism ja alles teises järjekorras rassism-antisemitism (emotsionaalne teadlase samastamine *NATO-filosoofiga* kahe maailmasüsteemi võitluses), või võttes liberaalsete vaadetega Nolte "neokonservatiivse lähiajaloolasena" (konservatiivne saksa ajaloolane esindab demokraatlike jõudude mälpildis *profšaistliku* kujuga sarnast tüüpi). Nolte käsitluse nurgakivi – esiteks, et fašismi esiletõusu kogu Euroopas *mõjutas otsustavalt* enamluse võimuletulek Venemaal ja, teiseks, et natsistide bioloogiline hävitustöö rassihävituse kujul oli *põhjuslikult seotud* bolševike sotsiaalse hävitustööga klassihävituse vormis – ei sobinud kokku sakslaste poliitilise ja moraalse vastutuse nõudega. Tõsi küll, enne 1989. aasta "sametrevolutsiooni" ja Saksamaa taasühinemise väljakuulutamist 1990. aastal ei säästetudki Berliini Vaba Ülikooli kunagise ajalooseminari, nüüdse Friedrich Meinecke nim. Instituudi kuulsat ajalooprofessorit (aastast 1973) Ernst Nolte avalikust halvaks panust, koguni nii absurdsetest võrdlustest marurahvuslike ajaloolastega, nagu Preisi historiograafi, "antisemiidi, antisotsialisti ja anglofoobi" Heinrich Treitschkega. (Fakt on, ehkki iseenesest väga kurioosne fakt, et Nolte ümber käinud kriitikamõllu haripunktis peatati iisraeli ajaloolaste solvamise vältimiseks tema osalemine sionismi ideoloogi Theodor Herzli epistolarse pärandi publitseerimisega tegelevas projektis!) Sotsiaaldemokraatide *kui antifašistide* leeri poolt ei loobunud Nolte süüdistamast natsionaalsotsialismi juurtena võetava rassismi ja antisemitismi "õigustamises" nende ajaloolise "mõistmise" kaudu. Nii suguses mõistmises nähti üldjuhul Kolmanda Riigi aegse massimõrva ainulisust toonitava "singulaarsus"-teesi kummutamist, mis võrdus ka nn ebainimesena (*Unmensch*) defineeritud natsiolendile inimnäo tagasiandmisega, tema käsitamatu *Untat*'i väljavabandamise ning unustamisega. Nolte enesekaitseks jäi üksnes teadusliku mõistuse printsiip koos ajateguri rõhutamisega. Aga ta ütles nagu kurtidele kõrvadele, et vastavalt kuriteo tähendusele saab sellest kord uute küsimuste objekt teaduses, ning

küsites asjade seoste järele, muudab teadus sellega relatiivseks ideoloogia positsiooni, mis tahab olla absoluutne. Kas võrrelda natsionalismi-uuri ja ajakauget kontsepti praegusaja fašismi-spetsialisti omaga? Hans Kohni 1950. aastate mõtteskeem, mis kujutas natsionaalsotsialismi ideeajalooliselt *saksa kultuuripärandi* seguna (natsism kui preisluse ja romantismi "vallasvõsu"),<sup>15</sup> on aja ning mentaliteedi situatsiooni järgivalt üheülbaline. Ernst Nolte kontseptsioon oma arenduses on sellega võrreldes kahtlemata mitmemõõtmeline ja *üldeuroopaliku progressi* käigus kujuneva *maailmatsivilisatsiooni kriisi* avaldusvormi filosoofiline analüüs, mida 1980. aastate lõppedes pole saadud unustada ka sellepärast, et "vastuseis transtsendentsile" jätkub. Kogu historiograafia on ajaliselt tingitud, see on ajaloolastele abitsatõde. Ernst Nolte uuendus tüürib, nagu käesoleva tõlkeartikli mõnest kohast selgesti näha, saksa fašismi teadusliku ja poliitilise mõiste euroopa fašismide koosseisus uude seosesse, *oma aja* lõplikusetaju pitseri järgi kõige radikaalsemalt "läänemaise inimese" piirideületust vastustava, progressi ja hävingut samastava "ökofašismi"<sup>16</sup> mõistelisse ümbrusse.

Paradokse on, nagu tagantjärele näib, selle nõiajahti meenutava fašismitüliga seoses vähemalt kaks. Esimene on selles, et kümme aastat hiljem, 1990. aastate lõpul, on nii mõnedki Ernst Nolte suured kritiseerijad (näiteks kõrge renomeega Weimari vabariigi ajajärgu töölisliikumise uurija H. A. Winkler) pidanud sööma oma sõnu. Nad ju ei osanud tollal aimata, et peagi saab jälle võimalikuks võimatu, "Saksa rahvusriik" (see on tuntud sotsiajaloolase H.-U. Wehleri arvates praegugi ebaviisakas väljend) või ühtne Saksamaa, mille sõjajärgest tükeldamist käsitati aastakümneid kui ärateenitud karistust "saksa rahva" natsimineviku eest. Juutide massilise hävitamise ainulaadseks kuulutamise teesile aga vaadatakse praegu kui kahe teraga mõõgale rahvusvahelises poliitikas, sest natsikuriteo eriasendi tunnustamine ei lase teisi ehk "teise kategooria" genotsiide "aktsepteerida nende täies õuduses".<sup>17</sup> Ernst Nolte püüdis teatavasti seada natsistlikud ja kommunistlikud hirmuteod nende omavahelises seoses teatud kindlale ajaloolisele kohale, mitte tähtsuse järjekorda. Kas pole ninanipsu moodi see, et Nolte esineb uuel Saksamaal marksismi eksperdina, ja et üks 1994. aasta esinduskogumik, mille kaasautor ta on, jälgendab tema ideoloogialoolise "Fašismi"-raamatu pealkirja: "Marksism tema ajastul"? Või siis see, et temaltki palutakse mõjukates ringkõrgustustes arvamus selle kohta, mis võiks olla uue Saksa riigi nimetus ja hümn? Teine paradoks on selles, et ülalavaldatud paljud neist, kes on valimatute sõnadega,

lubamatute võtetega süüdistanud, olgugi nad kaudis nimekad, jäävad ise teadusliku eetose ja poliitilise aususe poolest Ernst Noltele ilmselgelt alla, nagu tõestab ka "teadusvabaduse" nimel poleemikatest koostatud dokumentatsioonide erapooletu võrdlev analüüs.

Anname sõna ühele sellisele analüütikule, kes ei jaga arvamust, nagu peaks ajalugu kui teadus olema poliitika jätkamine teiste vahenditega. Kriitika ühe konkreetse ajaloolase tööde kohta ei saa seisneda minevikutabude jätkuvas ülepoliitiseerimises, akadeemilise küsimuseseade lubatavuse sõltuvaks tegemine ühiskonna survegruppide emotsionaalsest reaktsioonist või poliitilistest eelistustest ajab lõpuks ka ratsionaalse ajalookäsituse ummikseisu. Uudse kontseptuaalse lähemisviisi külgi ajalooteaduses pole siis enam mõtetkas ega võimalik avalikus kultuurisektoris kaineelt arutada, kui oletatavat tunnetussaavutust hakatakse järsku neutraliseerima, allutama masiteadvuse eelarvamuste kontrollile ning sobitama poliitilise korrektsusnõude raamidesse. Nõnda võib teadusliku konformismi seisukohalt pidada Ernst Nolte käsitluslaadi soovi korral mõneti "skurriilseks", nagu on nentinud poliitikateadlane Eckhard Jesse (1948), see tähendab, üldise teaduspildi foonil eristuva iseärasusega silma torkavaks, nii et jätab harjumusliku teaduspraktika kontekstis esmapilgul võõrastava, eriskummalise mulje, aga äärmine liialdus oleks seda käsitlust nimetada mõningate kriitikute kombel täiesti "skandaalseks". Teisisõnu, tänapäeva ühiskonnas pikemata taunitavaks, poliitiliselt ja moraalselt vastuvõetamatuks, koguni *holocaust*'i ohvreid mõnitavaks. Ülalnimetatud politoloog on tsiteerinud filosoof Hermann Lübbe (1926) märkitavat diagnoosi, et sakslastel on natsionaalsotsialistliku ajalooperioodi tõttu kujunenud välja omamoodi "minevikusõltuvuslik ebakindlus". Küsimus ei seisne selles, nagu asendaksid Nolte kriitikud argumentatsiooni sofistika, vaid selles, et see tuttav "poliitiline moralism" n-ö läheb publikule peale, võidutseb argumentide *teadusliku kvaliteedi* üle ja jõuab välja *ad hominem*-argumentideni. Seepärast on hea ära tuua E. Jesse üldiseloostust E. Nolte kohta, mida võiks pidada kaineiks lähivaateks.

"Ernst Nolte peetakse ajaloolaste "tsunfti" autsaideriks, sest oma teedrajava esikteose "Fašism tema ajastul", millele – nagu ei ühelegi teisele saksa ajalooteoosle enne ega pärast seda – sai ka saksa kõrge rahvusvaheline tunnustus ning millega ta ühtlasi habiliterus, kirjutas ta, olles vanade keelte õpetaja gümnaasiumis. Tema järgmised teosed – raamatud "külma sõjast" ning industriaalse revolutsiooni ja marksismi lähete omavahelisest

seosest – on niisamuti ideoloogiaajaloolise suunitlusega, need asuvad filosoofia ja ajalooteaduse piierialal. Nolte on pidevalt püüdnud tuua nähtavale suuri seoseid, nagu need tema kujutluses avalduvad. Ta soovib käsitada kõiki neid uurimusi koos oma fašismi-teosega kui triloogiat modernsete ideoloogiate ajaloo. Sõltumatu ja raskesti liigitatava (põikpäise) mõtlejana on ta paljudele ebamugav, ja niihästi liberaalid kui ka konservatiivid on talle pahaks pannud seda, et ta oma "Fašismi"-raamatuga on mingil viisil kutsunud esile fašismiteooriate taassünni, olgugi et ta piiras selle fenomeni käsitluse kahe maailmasõja vahelise ajaga. Nolte puhul, kes on üksiklane ilma "kambata", ei saa eitada seda, et ta on sügavalt läbi imbunud teaduslikust eetosest. Ta ei kohku tagasi selle eeski, et väljendada harjumatul moel paradokse ning kõigutada harjunud vaateid uute, vahest liiga julgete perspektiividega. Isegi Hans Mommseni taoline mees tunnistab tema kohta, et ta olevat "iseenesest nonkonformistlik eelmõtteleja".<sup>18</sup>

Väljend "isegi Hans Mommseni taoline mees" ei ole öeldud sugugi asjata, ja kahel põhjusel. Esiteks: H. Mommseni teadlasenimi kaalub saksa ajalookultuuris koos tema kaksikvenna Wolfgang Mommseni (1930) nimega uskumatult palju. Mommsenid on klass omaette nagu näiteks Huxley'd. Ehk mitte viimases järjekorras sellepärastki, et "seisus kohustab", nad kuuluvad oma vaarisast Theodor Mommsenist lähtuvasse ja ka omaenda isaga Wilhelm Mommseniga jätkuvasse suurde ajaloolaste dünastiasse. Aga teiseks, H. Mommsen on olnud E. Nolte "teaduslike ambitsioonide" ammune kriitik, arvates ka, et natsiaja pärand on revideerimiseks veel liiga koormav lähiminevik, ning märkides oma Nolte-kriitikas tegelikult õigesti ära mõninga ajaloolise psühholoogismi ohu (natside genotsiidid kui "psühholoogiline vastureaktsioon" bolševike terrorile).

## V. Nolte filosoofilise ajaloolasena

Nonkonformistlik uurijahoiak, mida Ernst Noltele omistatakse, näib eeltoodu põhjal seisnevat ka väga tähtsas asjaolus, et ta *ei samastanud* ajaloo üle mõtlemist sugugi oma kaasaegse poliitilise mõtlemisega kitsamas tähenduses. Ja selle mitesamasamise tulemusel läks ta kaugemale ka poliitilise mõtlemisega seatud kriitilistest piiridest, mis teaduslikult osutus viljakaks sammuks. Viljakas samm oli nimelt see, et ta ei pidanud *enam* või *veel* lähiminekü ideoloogiaajalugu suletud süsteemiks, millele oli vajutatud poliitilise otsuse pitsert, vaid nägi selles edasigi *mõtteleolist* tööpõldu. Samal ajal rajas ta oma tööideoloogia kahele *kahtluse all* olevale suurele mõtlejale, keda ta tõlgendas oma

mõtlemise vabadust teostades, *mitte* oma aja ideoloogilise kursi järgi.

Käivitav tegur oli selles filosoofiline algimpulss, "antropoloogilise põhimääratluse" rakendamine, mille Nolte, leides tuge Heideggeri ja Marxi mõtete seosest, suhestas omakorda *inimmaailma põhilaadiga*. Milles võiks see viimane siis seisneda? Kõige algupärasemas konstitutsioonis, inimese *vahekorras* olemises. Noriv kriitik kalduks siin omaenda ajaloolise "maailma-pildi" seisukohalt ütleva midagi väga triviaalset, näiteks seda, et Nolte sõlmis kokku kahe "ajaloo-ontoloogia" löimed, et saaks kududa oma ideoloogialoo kangast. Õigust öelda, Nolte tegi sellise innovatsiooniga midagi XX sajandi ajalookirjutuse ajaloos pretseeditud. Kui ma ei eksi, tõi ta sinna üldse esimesena, väljaspool *posthistoire*'i kontsepti ning teoreetiliselt põhjendatud kujul, arhailise kujutluse rolli modernises vaimsuses, *negatiivse tuleviku*, ja selle juurdumise mitte ajaloo arenguseadustes või sekulariseerumise protsessis, vaid eelkõige inimesele konstitutiivses maailmaavatuses (*Weltoffenheit*). Nolte-kriitika kontekstis on, kuidas öeldagi, kahetsusväärne paradoks, et tema ägedaim poliitiline ründaja J. Habermas oli "ajaloolaste vaidluses" talle ka ainuke *filosoofilist* mõotu vastane, kes seda tegelikult tänu oma 1950. aastate antropoloogia-harrastusele selgesti taipas, aga ei osanud siiski mõelda sellest E. Noltele lähedasemates, *ajaloolise* antropoloogia kategooriates. Kuid ma usun, et 1990. aastail, kui oleme üle elanud postajaloo teooriate invasiooni, poleks enam nii väga hämmastav ka "ajaloolise transtsendentsi" spekulatsioon. Nolte ajaloo interpretatsioonist leiame painaja, uusaja industrialismis algava inimliku usaldustunde kaotuse nüüdismaailma vastu, mida tänane postindustrialism kogeb muutuse kiiruse kasvus juba maailmavõõruse tundena. (O. Marquard lõi 1980. aastail selle tähistuseks filosoofias eritermini "tahnogeenne maailmavõõrus" [*tachogene Weltfremdheit*].)<sup>19</sup> Ja mitte kunagi varem kui käesoleval sajandilõpul, mis teeb ta võrreldamatuks eelmisega *fin de siècle*'i mustriga, ei ole ka olnud tehnilises ühiskonnas kõneks industrialismi põhifakti tõkendamine kultuuri alal, arengutempode kompenseerimise idee.

Kui me loeme Nolte käesolevastki artiklist A. Hitleri tsitaati, et industrialiseerimine olevat "niisama piiritu kui kahjulik", ja meenutame omagi kultuuriarealist baltisaksa ajaloolase R. Wittrami 1930. aastate tekste, milles ta kõneleb sellest, et tööstuse ja tehnika maailm on muutmas inimest "tuumata kehtaks", siis takistab meid ehk üksnes esimese tohtu kuriteobilanss ning teise haaratus rahvussozialismist neile tänapäeval "sümpaatiat"

jagamast. Nolte sunnib meid nagu vastu meie enda tahtmist kummalisele aususele, et natsionaalsotsialismi (ja võimalik, et ka marksismi) ei saa *täielikult* eitada ega *kaugeltki* jaatada. Tavaliselt võetakse sellised momendid kokku nüüd juba kaunis väheütlevalt kõlava ülepolitiiseeritud sildikleepimisega, konservatiivse kultuurikriitika mõistega. Nolte töös on need aga inimest temast endast ja talle omasest elumaailmast võorandava protsessi *eitamise ontoloogia* süvakäsitluse momendid, ja need on suurte seoste avaldused, kuid antud konkreetsel ajaloolisel materjalil. Viimast peaks ilmselt rõhutama seepärast, et ajaloo fakt pole minu arvates Noltele tingimata "sündmusfakt", vaid midagi, mis toob alati endaga kaasa, ütleme, minevikulise "inimümbruse". Tasub samuti tähele panna, kuidas Nolte hoidub oma sõnavaaras "moderniseerumisest", ta ei tarvita seda sotsiaalteadustes juba ärakulutatud mõistet, kasutades ajaloomõtlemise traditsioonis kodunenud ephohiliigenduse või progressidialektika kontsepti. (E. Nolte eristab samuti "fašismi ajastut" kui *sisulist* ja näiteks "maailmasõdade ajastut" kui *vormlist* ajastumõistet, samas ei näi ta vahet tegevast ajastu endanimetuse ja selle uurimistehnilise nimetuse vahel, ta laenab ephohi määratluse tegelikult G. Sinovjevilt, kes kasutas seda oma kaasaja kohta 1922. aastal pärast B. Mussolini riigipöört.)<sup>20</sup>

"Aga tegelikult?" võiksime siin nõustumatult küsida. Et Nolte käsitleb modernsust *suhtes* praktilise transtsendentsiga, siis oleme igati õigustatud nentima ta panust selle teooriasse ja ütleva, et tema ideoloogiaajalugu on ka *tema* moderniseerumisteooria. Ma arvan, et peajoonetes saab selle kokku võtta järgmise lihtsustatud *skeemiga*.

Modernsus, nähtuna ideoloogilises perspektiivis, on selle teooria järgi progressi kui saavutuse ja kaotuse, arengu ja laose, ühtsuse ja eristuse samaaegset pitserit kandev kultuurivorm. Inimeste traditsioonipärasele olemasoluviisile, nende sotsiaalse olemise mastaabis põlvkonniti sissetöötatud eluprojektile, on sellel destabiliseeriv tagasimõju (*määratletus* transtsendentsi fenomenist). Praktilisest transtsendentsist uusaja ajaloo suurt *põhifakti* tehes esitab Nolte lõppkokkuvõttes seda asjaolu ka moderniseerumise raskuspunktina. Iga tahes jääb küll mõningane *monokausaalse* seletusviisi hõng sellele ajalooseletusele juurde (valemi järgi, et kõigepealt on transtsendents, alles siis järgneb võitlus). Niisugune kahtlusevari peaks kaduma, võttes moderniseerumist pikaajalise suurprotsessina, mille uues jätkufaasis koos praktilise transtsendentsi vastustamisega (nagu on Nolte mõte) hakkab jõuga toimima ka uus "progressi"-ideoloogia mõjutegur. Tervikuna võiks siis modern-

suse ideaaltüüpi käsitada universalismi ja partikularismi ideoloogiate võitlusena "progressi" ühekülgsel ekstrapoleerimise või fikseerimise eest.

Kui oleksime nüüd meelesstatud selliselt, et sooviksime Nolte ajalookirjutusviisi võimalikult adekvaatselt, selle enda kontekstist lähtudes kritiseerida, tuleks ka esmalt häälestuda selle "teoreetiliste allikate" interpretatsioonile. Nolte poliitiseeriva kriitika objektiks muutus tegi Habermas just kontekstualistliku vea. Arvates, et sellesamas elumaailma antropoloogilise tõlgendamise allika baasis endas, "selles süvamõotmes", on "kõik kassid hallid", siirdas ta küsimuse antimodernismi traditsiooni elustumise, parempoolsete kultuurimeeleolu konteksti. Me peaksime käituma "historistlikumalt", ilma et laseksime moraalsel impulsil juhtida oma huvi paljastusajaloo lainele. Ja alles seejärel, kui romantiline pimeduskujund on selgenenud kultuuri tunnetavaks mõisteks, kaaluma interpretatsiooni tulemuste ajalooeadusliku rakendatavuse küsimust.

Minu teada on neid seiku arvestav väitlus Ernst Nolte filosoofilise ajalookirjutusega just *filosoofilisel* tasemel ära jäänud, sellega on väideldud kui poliitilise ajaloolase töötulemusega, mistõttu esmapilgul võib jääda lahtiseks – kui isegi mitte mõnevõrra kahtlaseks – küsimuseks selle ajalookirjutusviisi *teaduslik perspektiiv*. Asendagem Nolte "avalikkuse solvamine" vaid Nolte teadusomase distantsivõtuga. Perspektiivide suhtes, nagu võib siin tõlgitud artikli lõpuosast lugeda, ilmutab ta skepsist, mõneti ka võlttagasihoidlikkust, ehkki jagab muidu õigeid orientiire. Nii näiteks on Ernst Nolte kokkuvõtlik arutus "20. sajandi siseimisest ühtsusest" ja kuulsa prantsuse uusfilosoofi André Glucksmanni (1937) kaootilisem käsitlus "20. sajandi [fundamentalistlikust] bilansist" kvalifitseeritavad filosoofide ajalugudena, mitte filosoofilise ajalookirjutuse variantidena *anno* 1991. Teadusliku perspektiivi juures on üks asi, kas selline ajaloo käsitlemine on ennast näiteks koos ajajärguga ammendanud, see tähendab, kas ta on olnud 1917.–1945. aastate mõjude käsitlus 1945.–1989. aastate tõlgenduse sihiga, teine asi on, kui palju on abi selle "kontseptuaalselt karkassist", ütlemele, sotsialismijärgse ühiskonna lähiajaloolasel, keda vastne teadusvabadus kohustab ühe ja ainsa kontsepti omaksvõtu asemel kriitilise mõttega hindama konkureerivaid ideepakkumisi. Et see pole just lihtne ülesanne, tõendab näiteks Samuel Huntingtoni *politoloogilise* või ehk veel täpsemalt *strateegilise* ajaloomõtlemise – "tsivilisatsioonide kokkupõrge" kui ajalooajastu põhiisloom – "tõenäolises globaalpoliitikas" – muutmine peaaegu uueks piiblisõnaks, olgugi autorimõtte

järgi esitatud vaid "kirjeldavaid hüpoteese".

Õige oleks esitada mõeldavalt lihtsaim küsimus: *mida* see filosoofiliseks nimetatud ajalookirjutus võrreldes tavalisega annab ja *millist* ajaloo vajadust meis rahuldab?

Tänapäeva ajalooeaduse maailmas põgusalt ringi vaadates osutub küsimus justkui valeks, sest ajalooa tegelemine on niigi otsinguline ja põiminguline, "ebatavaline" ja "kõikepakkuv". Kuid ometi süveneb mulje, et ükskõik millise teemaga ajaloolased ei tegelekski, ikka püütakse lõpuks selle poole, et avastada uusi tunnetuslikke seoseid, ajalugu on "seoseteadus". Ernst Nolte on eristanud ajalooeaduse raames isegi kolme teadusemõistet: ajalugu kui üldteadust (*Wissenschaft*), eriteadust (*Fachwissenschaft*) ning seoseteadust (*Zusammenhangswissenschaft*). Seoseteadus on Nolte käsitluses aga "teadusesisene vastukäik eriteaduse spetsialiseerumistendentsile", ja selle eesmärk on avada teadusele "küsimise uusi teid".<sup>21</sup> Nolte mõte on selles, et olla tihedas kontaktis eriteadusega, kuid mitte minna kaasa säärase tendentsiga, mis viib aina kitsamate küsimuste seadmise ringi (näiteks natsionaalsotsialismi puhul keskendumisele üksnes selle rahvuslikele "saksa juurtele", mitte aga ka "euroopa fašismide" seostele nende ideoloogilise vastasleeriga). Jääb mulje, et Nolte historiograafilise saavutuse taga on peale "teadusefilosoofia" veel hea annus teadlase poliitilist filosoofiat, sest natsismi pärandi ühepoolne käsitlus õonestas ajaloolise identiteedi aluseid. Ernst Nolte pürgis teadlikult filosoofia ja ajaloo vaheliselt piirialalt seoseteaduseni, mis on tema termin, näidates sellega ka selgelt, et tema kirjutatud "ideoloogიაajalugu" ei ole enam tehtud vana malli järgi. Et see näiteks pole ainult ühiskondlike liikumiste ja ideoloogiliste suundumuste või nende vaimsete juhtkujude sotsiaal-poliitilist mõttemaailma, nende "vaimseid põhiohioakuid" (*geistige Grundhaltungen*) kirjeldava "poliitilise ideeajaloo" uuenatud väljaanne.<sup>22</sup> Milles on tema peamine erinevus sellisest ajaloolise uurimise traditsioonist? Kõigepealt selles, et ta ei küsi poliitilise ideeajaloo kirjutajate moodi, millest on lähiajalooliselt või sotsiaalsühholoogiliselt tingitud ideekandjate mõtted, vaid asendab üksikute *tingituste* väljaselgitamise küsimuse nende tingituste eneste võimalikkuse süvakihti tungimise probleemiga, võiks isegi öelda, nende konkreetsest "maailmas-olemisest" tulenevate *aluste* kindlaksmääramise põhjapaneva küsimusega. Traditsiooniline poliitiline ideeajalugu juba eeldab oma objektina "ideologiseeritud maailma" olemasolu, ja see maailm on teatud määral "väline kultuur" heideggerlikus mõttes; ta loob ajaloolasele uurimise perspektiivi,

sest paneb näiteks küsima, kuidas mingi ideoloogiamuutus mõjutab tegelikkusepilti. Lühidalt, ideologiseeritud maailm on nõnda poliitilisele ideeajaloole sama mis "inimmaailm" maailma poliitiliste ideede tandrill, mitte aga maailm, milles inimene läheneb ka oma inimmaailmast ilmajäämise piiripunktile. Et saada enda sõnul ideoloogiate "võitlusseosele" senisest ulatuslikumat perspektiivi, pöördus Nolte filosoofilises mõlemises väljatöötatud "antropoloogilise põhimääratluse" (*anthropologische Grundbestimmung*) poole. Heideggeri järelkäijana ja Marxi asjatundjana oli Nolte oma kontseptsiooniga "vastuseisust transsendentsile" mõneti ka nüüdisaegses ajaloomõtlemites esineva toopika eelkäija. Juba 1989. aastal, Nõukogude Liidu lagunemise eel, rakendati sealse ideoloogialoo ümberorienteerimise kontekstis tegelikult sedasama antropoloogilist juhtideed. "Tuleb konstateerida tohutu maailmavaatelise tähtsusega fakti: XX sajandi teisel poolel on inimeste tegevuse sfäär ületanud nende elamise sfääri, ületanud selle piirid ning *transsendeerib* uude olukorda, mis teatud kindlas suhtes osutub *inimesejärgseks* [minu kurs – M.K.]." <sup>23</sup> (Tsitaaadis esinev neologism "inimesejärgne olukord", ingliskeelse vastega *posthuman world*, ei tähenda inimeseta maailma, vaid tegevmaailma, kus "puhtinimlik" inimeses mõtetest kuni tunneteni ei ole võimeline teda orienteerima; ja sellisena on kõnealune mõistesisu paljus lähedane Heideggeri arusaamale, et "maailmatsivilisatsiooni" areng viib "olemisunustuse" teel uue globaalseisundini [*Weltlosigkeit*]). <sup>24</sup> Üheleegi poliitilise ideeajaloo nimekale praktikule, ei Friedrich Meineckele ega ka Theodor Schiederile, kes tundsid väga hästi ussaja filosoofiat ja valdasid filosoofiliste tekstide eritlemise kabinetitööd kõrgel tasemel, poleks kunagi tulnud pähe Ernst Nolte kontaktist elava filosoofiaga sünenenud "transsendentaalne küsimuseasetus". Heideggeri arusaamine transsendentsist ja sellega seonduvast hirmust, mida Nolte nimetab siin oma artiklis "täiesti uudseks", ajas parasjagu segadusse ka tema kaasaegse protagonist Jaspersi, kes vastavald tekstikohti lugedes tabas "heterogeense ebakõla", Hegelit *ilma* Hegelita ning leidis: "Heideggeri sõnamäng on irriteeriv." <sup>25</sup> Ernst Noltele seevastu andis selle mõtteimpulsi geniaalne sidumine teisega, Heidegger *koos* Marxiga, lähtepunkti täiesti uueks vaateviisiks, et näha progressivismi vastandpositsiooni olemust, kui nii tohiks öelda, ontoloogilises valguses.

Vastus ülalesitatud otsesele küsimusele, pidades silmas, *mis kasu* on filosoofilisest ajaloost, võib siis kõlada sellesama küsimuse vastukajana järgmiselt.

Filosoofiline ajalookirjutus *Nolte moel* suudab, kas lisaks sotsiaalsete tegevusseoste kindlakstelemisele või ajaloolise identiteedikujunduse läbivalgustamisele "tavalises" (Heideggeri terminoloogia järgi: "vulgaarses") ajalookäsitluses, minna seletusaluseni, millel on inimeste üldiste ja lõplike olemasolutingimuste seisukohalt teatud kindlal ajalooperioodil lõppastmes otsustav, *fundamentaalne iseloom*. Meie poliitilise sajandi mõödudes elavdab selline ajalookirjutusviis ka humanitaarse teaduse mälu, sest tal on samuti *mnemooniline tähendus* selle mõtteviisi alalhoidmise suhtes, et (R. Bultmanni sõnastuses edasiantuna) "ajaloo uurimise viimane alus on inimeseksistentsi võimaluste teadvustamine". <sup>26</sup> Niisuguses seoses, tundub, ei mahu Nolte enam hästi ajaloo kui eriteaduse tavakonteksti, filosoofiline ajalookirjutus omandab fundamentaalajaloolise vormi. Postmodernne ajalooteadus ei tohiks aga sellise mäluvärskenduse peale sugugi viltu vaadata, eeldades, et Nolte ideoloogiate ajaloo perspektiivis on siin küsimuse all see, kuidas konkreetse ideoloogiasüsteemi *kui ajastu väljenduse* mõistmist suhestada oma elupildi ja identiteediga, mil horisondi kohale kerkivad järjest uued riskiväitlused "praktilise transsendentsi fenomenidega". (E. Nolte on toonud sel puhul näiteks kõigi inimese "vaimsete objektsuhete" täieliku arvutiseerimise.) Ühtlasi tundubki olulisena, et seesama seletusalus juhib meid ka võimaluseni heita järelemõtlemites kriitiline pilk uuseuroopaliku ajaloomõistmise vundamendile, lühidalt, sellele "inimese ajaloo" *humanistlikule traditsioonile*, millel üldse rajaneb modernne ajalooteadus. (Uue suuna loojana ajalooteaduses mõttes sellele *küsimise vormis* ka näiteks M. Bloch.) Kas pole nüüdisajal "humanistlike väärtuste" kriisi läbielav ajalooteadus jõudmas oma sisemise arengu loogika järgi üha enam teatud *historiograafilise lõpujooneni*, jooneni, kust alates juba kogu meie ajaloopilti mõjutab "inimese eksistentsiline suhe ajaloo" <sup>27</sup> Jõudmaks lõpuks selleni, et mõista ja täita funktsiooni, mis – Heideggeri poolt noores eas muus seoses, aga sama mõtte lähedaselt öeldud korrares – seisneb "väliskultuurile" ja "rutulelule" esitatud imperatiivis, et on vaja "kaeda tagasivaatavalt edasi" <sup>28</sup>

See jääks kaasaja silmis ajast ja arust romantiliseks üleskutseks, kui me ei pööraks tähelepanu E. Nolte artiklis esiplaanile nihkuvale mõttele, mis oli väga aktuaalne juba natsionaalsotsialismi kriitikutele (näiteks M. Horkheimerile ja P. Tillichile). Asi on ka selles, et progressi küsimus on aastatega läinud järjest vähem kontrollitavale pinnale, sest progress on tõeliselt muutunud ekspertküsimuseks võimuteostajaile. Ühesõnaga, tehnilise maa-



ilmamõistmise juurde kuuludes on progressi ambivalentsus (nagu Nolte tsiteerib Horkheimerit ja võiks samuti tsiteerida ajuti ka Heideggeriga "ajakaaslust" kogenud Adornot) "totalitaarsuse signaali" andev poliitiline maailmaprobleem. Õlgu kehitada ja seda kas frankfurtlaste või heideggeriaanide sundmõtteks pidada oleks aga suur eksitus ("ängistava küsimusena" kerkis see probleem ka näiteks eesti filosoofile I. Tammelole). Siin on mõeldud sotsiaalselt olulist mõtet, nimelt et mida jõuetumana, nõutuma ja nõrgemana end tuntakse progressi laostava toime ees, seda enam kasvab ja pälvib heakskiitu soov anda sellele *tugevat vastust*. E. Nolte väljendiga "rahustatud inimkonna" nimel, ärevusest vabastamisega ja elaviku tardumisega "võimu triumfis".

## VI. Nolte suhted frondööridega

Ernst Nolte arvates on eelkõige kolm XIX sajandi mõtlejat avaldanud XX sajandi ajaloomõtlemisele eriti suurt, määravat mõju, need on Comte, Marx ja Nietzsche (aga postmodernsetele filosoofidele on Nolte tähelepanekul kõige rohkem ning seejuures "Marxist tugevamini" mõjunud peale Nietzsche veel Freud ja Heidegger). Kõik nad on nii pooldamise kui vasturääkimise kaudu seotud klassikalise ajaloo filosoofiaga, "nagu see kätkes juutlik-kristlikus traditsioonis, nagu seda arendas edasi valgustusaja optimistlik-ratsionalistlik haru ja nagu see saavutas oma haripunkti Hegelis".<sup>29</sup> Nüüd, vaid mõned aastad pärast selle arvamuse avaldamist, tundub siiski, et see XX sajand, mis oli *nende* XIX sajandi mõju all, võib olla lõppenud selles tähenduses, et praegu me nähtavasti ei allu enam nende *mõtlemise tingimustele*. Kui kanname oma peas fragmentidena, definitsioonidena või visioonidena nende tähtsamaid kultuurikriitilisi mõttetulemusi, siis pole see ka õnneks ideoloogiajumalate needus, vaid pigem ideid selekteeriva kultuuriprotsessi saadus. See protsess avastab mineviku suure mõtleja loodud *teoreetilise projekti* juures uue külje, nii näiteks Comte'is ökoloogiavaimu, Marx'is tehnikafilosoofi ja Nietzsche's ajalootüpoloogi. Nii et kui Ernst Nolte arvab, et ka tänapäeva ajaloo filosoofile on ikka veel "tähtsaimad vestluspartnerid" Augustinus ja Fiore Joachim, Turgot ja Hegel, siis ta tõmbab mõtlejateringi õigustamatult liiga koomale. Kas pole näiteks XIX sajandi esimesel pooltel Hegeli varju jäänud Fichte ajaloo filosoofina tõeliselt avastatud alles XX sajandi teisel poolel? Siin võiks osutada sellelegi faktile, et progressiusu üks kõige vahedamaid kriitikuid 1850. aastate paiku, Burckhardti ja Spengleri suur eelkäija ning "organoloogilise ajaloo filosoofia" looja Ernst von

Lasaulx (1805–1861) on saanud eespool mainitud vestluspartneri staatuse õieti alles 1980. aastate lõpul. Lasaulx, Burckhardt ja Spengler on mõnes akadeemilises keskses praegu hoopis soositumad, ka uuritavamad ajaloomõtled kui Nolte poolt nimetatud mõjukolmik. Võib küsida, kas äkki Nolte oma teisitimõttele *imago* saatel (ja pisukese ajaloo pessimismi varjundiga) isegi ei kuulu nende kunagiste autsaiderite või opositsionääridega, kes oma kaasajal moodustasid teaduses "pealispinna arenguga paralleelse allhoovuse",<sup>30</sup> mingite väga üldiste tunnuste poolest ühte ritta.

Othmar F. Anderle idee frondööride edasiviivast osast historiograafia arengus peab neile karakterseks mitmeid jooni, sealhulgas põhiliselt seda, et nende jõupingutused on sihitud "ajaloolise maailmapildi", *synopsise* poole, eesmärgiks on anda tervikpilt "maailmast kui ajaloo". Ernst Nolte mõtte järgi on see aga pigem ajaloo filosoofia püüdluste tundemärk, ja ta ise on selle taustal vähem frondöör, rohkem ideoloogiate sektori revisionist (Nolte tööd ei saa sisuliselt võrrelda näiteks Toynbee' omaga). Küll peab Nolte puhul paika teine olemuslik joon, mida Anderle näeb ofitsiaalse teaduse autsaiderite töödes, ja see on "erialapiiride ületamine", distsipliinide taasühendamine, mida akademism katsub hoida "korralikult lahus" (*säuberlich geschieden*). Tõsi küll, 1950. aastate lõpul võis sellest rääkida suurema erutusega kui praegu, 1990. aastate lõpul, mil katsed midagi puhtalt lahus hoida on liiva jooksnud, vastupidi, ajaloolase *teaduslik identiteet* rajaneb enam kui kunagi varem distsipliinide seostatusele. Lähemal vaatlusel aga torkab silma, et ajalugu on tugevasti põimunud sotsiaalteadustega ning samal ajal selle põimumisprotsessiga (millesse nüüd on lisandunud keeleteadused) on kogu aeg süvenenud arusaam, et *filosoofia on* teadusega võrreldes *midagi muud*. (Eks ole oma panuse sellesse andnud ka Heideggeri teaduskriitika, selle küsimuse joonel, mida teadus "ei suuda").<sup>31</sup> Ma arvan niisiis, et see, mida Nolte eriteaduse piires oma filosoofilise ajalookirjutusega korda saatis, tundus ka sel põhjusel paljudele mingi interventsiooni aktina, ajaloo kui teaduse tõmbamisena filosoofia liistule. Veel tuleb ilmselt arvesse see, et kui Nolte rakendas järsku uudsel filosoofilist mõistestikku natsionaalsotsialismi taolise ajaloonähtuse käsitlemisel, muutis värvi ka ühiskonnas ja ajalooõpetuses kehtinud poliitilise mineviku *must-valge skeem*. Resümee on selline, et Nolte frondöörlus ilmneb alles teadusliku ja poliitilise situatsiooni kokkuvii-misel, just nende lõikepunktis, ja mitte lihtsalt teadusesiseselt (nagu oleks Anderle idee), on Nolte teisitimõttele, O. F. Anderle poolt *fronde'* ile omis-

tatud intuitsiooni, fantaasia, sümboolika, retoorika ning müüdi võtmine oma arsenalis iseloomustab pigem E. Nolte kriitikuid. Frondööri teeb temast vastuhakk *kollektiivsele mõttelaadile*, ajaloolise ja poliitilise kultuuri sellisele konsensusele, kus häälteenus on tunnetuspidur.

E. Noltest saab "historiograafilise *fronde'i*" kui traditsiooni uuendaja ränges mõttes alles 1990. aastail, kui ta pole enam autsaider, vaid igati prominentne ajaloolane, keda 1980. aastate kriitikatuli näib olevat üksnes karastanud. Tema *synopsis* on võrreldes klassikaliste frondööridega teistsugune, mitte tervikpilt "maailmast kui ajaloost", vaid ajaloost *kui maailmast*, ja nimelt *ajaloolise eksistentsi* maailmast, alates muistsetest kõrgkultuuridest ja lõpetades meie kaasajaga. See on ka küsimärgiga vaade maailmale ajaloos "alguse" ja "lõpu" vahel, niisiis väga ajastupärase märgiga vaade, mis vajaks spetsiaalset käsitlust historiograafias. Nolte ise näitab kätte mõningate eelkäijate rea (Spengler, Toynbee, Jaspers), kuid jääb talle omaselt iseseisvaks. Põgus tutvumine selle 1998. aastal avaldatud kontseptsiooniga näitab aga Nolte veel ühest küljest, mis on temas säilinud ületatud kujul. See on, võiks öelda, ajalooteadvuse fenomenoloogia meenutus ja unustuse koosluses, selle teadvuse kord nõrgenemine ja tugevnemine, kord kaotamine ja säilitamine meile praegusajal teadaolevais kultuurivormides. Aga säärasel viisil, ennast arenkäigus fikseerides ja siis lõppfaasina reflekteerides, saab sellele mõelda ka *ainult* nüüdisaja inimene *oma* ajaloolise teadvusega. Nolte õpetaja Eugen Fink (1905–1975) on pidanud nii erinevaile mõtlejatele nagu Hegel ja Nietzsche *ühiseks* "ajaloolist teadvust, mis kogu õhtumaisele minevikule tagasi mõtleb ja seda järele katsudes vaeb", kusjuures esimene on kõike hõlmavalt sünteesiv, teine kõike vaidlustavalt eitav.<sup>32</sup> Järelikult, "seesama ajalugu" võib ka olla ajastuid esindavale "ajaloolisele teadvusele" integratsiooni ja destruktsiooni objekt. Mulle tundub ka, et selles vihjes, mida on võimalik teha Nolte mõtteid jälgides, peitub üks XX sajandi lõpule pöördunud ajaloomõtlemise suundade võitlusseos. Nolte vieldamatu lemmik XIX sajandi frondööride seast, Tocqueville, see ajaloomõtteleja *par excellence* tema kujutluses, näeb kõige enam unustamisele aldis olevat demokraatiat.

Kuigi Nolte oma käesolevas artiklis sõnaselgelt keeldub filosoofilist ajalookirjutust "ära segamast" ajaloomõtlemisega, on tal see eristamine mõnevõrra ehk kasuistlik (ja mõned teisedki eristused kokku nagu juuksekarva lõhkiajamise katsed), sest tahab kindlustada oma platvormi. Kas ei peaks ajalugu just praegusel üleminekuajal, ka selleks, et

filosoofilisusele pretendeerv ajalookirjutusviisi ei tarduks dogmaks, võtma üle neidki ajaloomõtlemise tunnuseid, mis Nolte järgi on iseloomustavad "negatiivsete terminitega" (enesekindlust asendab ebakindlus, apodiktilisust tõrjub problemaatika, doktriini välistab nõutus)? Juba filosoofilise ajalookirjutuse mõistes kätkeb see, et ta ei saa kunagi ajaloos käsitlemise põhihoovuseks, kuid selles on Nolte õigus, et teda ei tohiks ka segi ajada "konkreetsetest olevikuhuvidest" lähtuvate ajalooesseedega (mida pidulikult nimetatakse ajavaimu dokumentideks), liiga otsekoheselt päevakajalistena on neil harva teaduslikku väärtust. Üks asi, mille peale Nolte 1980. aastate keskel oma ideid selgitades nähtavasti ei mõelnud, torkab 1990. aastate lõpul paremini silma uue demokraatia ühiskonnas. Jutustava ajalookirjutuse *kui ajaloojutustuse* võidukäigu ajal, peaaegu kirjanuduse ja ajaloo sulandumisega, omandab filosoofiline ajalookirjutus (koos sinna kuuluva struktuurse analüüsi elemendiga) teise tähenduse. Igal juhul on ta selles "pluralistliku ajaloo" kontekstis ajaloohuvi realiseerimise alternatiivne vorm, täites postsotsialistliku kujutava ajaloosituse ja sotsialismi-aegsete ajaloofilosoofiate vahelises lüngas *mõtestava ajaloovaatluse* kohahoidja rolli.

## VII. Nolte kriitika võimalused

Ernst Nolte kriitikaks on mõeldav kasutada teed, mis algaks Heideggeri ja Marxi omavahelise "käeulatamise" põhjustest ning seekaudu vaatlaks, kas nende arusaamad ei vajaks enamutki eksplikatsiooni. Tundub, et see ei vähendaks Nolte elutöö kaalu, vaid pigem jätkaks Nolte algatatud joont. Miks ei võiks anda XX sajandi ideoloogiate historiograafias kasutatava interpretatsioonivahendina, peale moodsa kultuurikriitika traditsioonis *juba stereotüüpiseeritud* totalitarismi- ja tsivilisatsiooniteooriate, rohkem eluõigust meie kaasaja filosoofiaajaloolistele uurimistulemustele? Väline mulje, nagu oleks tegu teaduskloostri klaaspärlimängu juhuviljaga, on petlik, nad on metoodilise ratsionaalsuse saavutusena kultuurile asendamatud, et mõttejärv ei soostuks. (Eriala raamest ulatub nende tulemuste tähendus kaugemale, sest on ilmne, et hariduse kaudu nad süvendavad meie arusaamist mõistete põhisisust, mis käibivad igapäevakultuuris, ka ühiskondlikus väitluskultuuris "vaid sõnadena", nagu E. Nolte oma artiklis õigesti ütleb, mille vahel esimesel pilgul ei näi tõesti olevat peaaegu "mingit seost".) Näiteks kui räägime maailmas "destruktiivseid muutusi" esile kutsuvast tegevusest, mille puhul oleme juba harjunud kasutama "ajaloolise katastroofi" moraliseerivat väljendit,

võiksime abstraktsuse tasemest hoolimata võtta vaatluse alla selle, kuidas mõistsid *tegevuse olemust* Marx ja Heidegger. Põhjusel, et Nolte kontseptsiooni lähtekohad on nende mõisteloomega geneetiliselt seotud, ja et filosoofilise ajalookirjutuse tunnuseks on tema järgi filosoofia mõistete läbiv rakendamine, kusjuures tegevuse olemust pole mõeldav lahutada *praktilise transtsendentsi* ideest, võib see vaatlus anda uue aspekti ta endagi käsitusviisi edasiseks vaagimiseks. Kuid teiselt poolt on sel tähtsust ka postsotsialistliku ajaloo uurimise raamtingimustele, mille paratamatu osa moodustab nõukogude ideoloogia maailmapildis juurduva "tehnilise", kultuuribarjääre loova ning võimudiskursust legitimeeriva filosoofiakeele kriitika.<sup>33</sup> Näiteks eriti sel juhul, kui ei taotleta ajaloolise tegelikkuse momentvõtteid, kas massisündmuste läbilõikeanalüüsi või parteipoliitiliste aktsioonide üksik kirjeldusi, vaid kui tahetakse sidusalt kirjutada lähiminekivü võrdlevat ideoloogiategu. (E. Nolte enda kontseptsioon, mis väitleb ka totalitarismi teooriaga, võimaldab tal teha julgeid avaldusi: natsionaalsotsialismi ja stalinismi levinud kõrvutus on tema käsituses "paljuski ebaajalooline" ning vältimaks maailma ühtsustumist "polevat juhuslik" mõne natsionaalsotsialismi põhiveendumuse elustumine postmodernismis juutlik-kristliku logotsentrismi kriitikana; säärase esmalt üksjagu šokeeriva väitega seostub aga teistelegi analüütikutele silmahakkav fakt, et postmodernne kultuur on sisult kas *mittekristlik* või isegi *polüteistlik*.) Ent tuleme nüüd tagasi Nolte-kriitika arendamise võimaluste juurde filosoofiaajaloolises seoses.

Minule teadaolevast uurimiskirjandusest näib selleks pakkuvat arvestatava ajendi üks küllalt hästi põhjendatud tees, mille autoriks on kuulus moraal- ja õigusfilosoofia ajaloo spetsialist Karl-Heinz Ilting.<sup>34</sup> Tema tõstis väga lakooniliselt üles küsimuse, *miks* pole ei Marxil ega Heideggeril kahe tähtsa mõttevoolu algatajatena (lisagem siinkohal, et ka ajaloomõtletajatenä) olemas "spetsiifiliselt" praktilist filosoofiat. Olgu öeldud, et tema asjalik toon ja respektiga lähenemine ei meenuta millegagi arvukaid "löövaid kriitikaid", neid Marxi ja Heideggeri insinuerivaid pamflette, aga ka mitte vastulööke jagavate marksistide või heideggeriaanide "dogmaatilisi tõlgendusi". Veel tuleks lisada, et K.-H. Iltingu pilk on terane ja *küsimus* õige, ent allikabaas eritluseks kitsas ja järeldusteks ebaapiisav. Ta piirdub vaid noore, "Pariisi käsikirjade" Marxi ja varase, "Olemise ja aja" Heideggeriga (tööd ilmusid esmalt küll ajalisel lähestikku, vastavalt 1932. ja 1927. aastal), mistõttu juba tema artikkel mõjub iseenesest nagu uurimisteed jätkama kut-

suv eelvisand. Mind huvitab siin ja praegu ainult see, et jõuda vahemärkuste ringteel Nolteni, tema ajalookirjutuseni *kui järelduseni*, mis on tehtud ajaloo kirjutamise võimaluste kohta pärast Marxi ja Heideggeri.

Ilting nimelt leidis, et Marxile ja Heideggerile, kelle mõtteid tegevusest tasub edasi mõelda, on igasuguste lahknevuste<sup>35</sup> juures siiski ühine see, et nad ei teinud oma filosoofilistes analüüsides selget vahet inimese *produktiivse* ja *praktilise* tegevuse, see tähendab, primaarse ja sekundaarse eesmärgiteostuse vahel. Need aga erinevad selle poolest, et esimesel juhul on muutuv tegevus *objekti* töötlus (näit põllupinna viljelus), teisel juhul aga on asi selles, et muutva tegevuseni jõudmiseks on tegevuse "objektile" lubatud enda poolt taotleda selle tegevuse heakskiitu või sellest keeldumist (näit kirurgiline operatsioon), nii et tegevusobjekt polegi lihtsalt objekt, vaid selline *olend*, kelle puhul tunnustatakse tema *vabaduse* ja *väärkuse* taotlust (st uusaja mõtlemises humanismi ideega loodud inimesepildi juurde kuuluvat). Juhul kui seda vahet ei tehta, arvab Ilting, on inimene oledina samas olukorras töödeldava objektiga, kelle suhtes rakendatakse sotsiaalseid tehnikaid. Marxi ja Heideggeri ühisjoonena toob Ilting esile kaks peamist asjaolu. Esiteks, et tegevus on nende jaoks, erinevalt intentsionaalsest maailmamuutmisest, "see viis, kuidas inimesed omavahel oma elu kujundavad", ning teiseks, et selle tegevuse peamist valdkonda, "inimestevahelisi suhteid", nad ei taanda sotsiaalsete tehnikate rakendamisele (Ilting seab nende kõrvale v. Wrighti ja Skinneri vastupidise käsituse). Kuid ta näitab ka, et ei Marxil ega Heideggeril produktiivsest erinevat, spetsiifilisemat tegutsemismõistet sellest ometi ei tulene, samas aga ei seo ta seda tähelepanekut kummagi puhul nende kultuurikriitiliste taotluste või järeldustega.

Kahtlemata asuvad siin Marx ja Heidegger veel ühisel joonel ka seetõttu, et mõlema negatiivne suhtumine normatiivsesse eetikasse, mille kohta Ilting ei poeta sõnagi, on või vähemalt tohiks olla üldiselt tuntud. Mis on negativismi põhjus? See, mille Ilting jätab kahe silma vahele: *kriitiline* antropoloogia. Eetikateaduse küsimärgi alla pannes ei tahtnud kumbki neist tunnustada uuseuroopalikku *humanismi* selle traditsiooniliselt ja abstraktselt inimkeskses, "metafüüsilises" ja "idealistslikus" vaimus. Nii võiks isegi öelda, et Marxi ja ka Heideggeri suhe sellesse traditsiooni ei olnud midagi muud kui *inimese-idee kriitika*. (Juhin tähelepanu vaid paarile kaalukale seisukohale: näiteks itaalia hermeneutik Gianni Vattimo [1936] on märkinud, et Heideggeril on humanism metafüüsikaga "vahetult sünonüümne", sest metafüüsilise ole-

misteooria seisukohalt leiabki inimene säärase ennast "ülesehitava" definitsiooni; kriitilise teooria autor Max Horkheimer [1895–1973] on näinud Marxi ja Heideggeri sarnasust "kibestumuses" idealismi suhtes, "objektiivselt antu" eitamises, järeldades, et maailm ei ole midagi iseeneses olevat, vaid on miski kogu aeg loodav.)<sup>36</sup> Teisisõnu, poleks õige eirata, et praktilise filosoofia puudumine ei tule Marxi ja Heideggeri "võimetest" luua endale diferentseeritud ettekujutust inimtegevusest. See puudus on arvatust tihedamalt seotud nende ajaloomõtlemise iseärasustega, mille hulgas on oma koht *mittehumanistlikul* ja veel mitte antihumanistlikul algel, ka ajaloolise inimese *projektiivsel* loomusel minna kaugemale oma *faktilisest* antusest. (Ei ole puht vale eesti nõukogude filosoofi küllap ideoloogiliselt sunnitud märkus: "Heidegger täheldab inimese eneseloomise tegelikku fakti, mida ratsionaalselt on seletanud Marx.")<sup>37</sup> Paraku on Marxi ajaloomõtlemises, osalt Darwini evolutsionismi, "selektivistliku arengu-idee" mõjul,<sup>38</sup> *antihumanism* hiljem tajutav. Marxi sarnaselt, kes "inimkonna missiooni" seisukohalt võis nimetada tuhandete inimeste hukkumist "ajaloo tööriistaks", ei oleks Heidegger käitunud. (Ka on marksismi spetsialist Iring Fetscher [1923] osutanud, kuidas Marx kaks korda, umbes kümneaastase vahega, ei ole "kohkunud tagasi" selle ees, et suurte inimohvrite puhul ajaloos pöörata inimelu väärtusele selg ja tsiteerida uljalt Goethe ridu "Lääne-Ida diivanist": "Meie rõõmu lätteks saades / piin kas ongi enam piin; / hävitas ju müriaade / inimhingi Timurgi!")<sup>39</sup> Küsimust näibki teravdavat asjaolu, et ka praktilist filosoofiat vaadeldakse tänapäeval üha enam ajaloofilosoofia kontekstis (ja nii Marxi kui Heideggeri vaateid õpetatakse ülikoolide ajaloofilosoofia põhikursuse raames), *historistlikul* põhjendusel, et see "tavaline" maailm, kus toimub inimeste tegevus, on iga kord allutatud oma ajaloolistele tingimustele, on iga kordselt "ajalooline" maailm. Vastuolu, mis siin kohe tekib, seisneb selles, et historistlikule põhjendusele tuginedes püütakse samal ajal historismi enda käest pääseda. See tähendab aga, et ajalooliselt *suhtelise* vastu esitatakse nõue orienteerida tegevus, ka poliitiline tegevus, mis toimub konkreetse ajaloolises situatsioonis, millelegi *püsivale*, nõndanimetatud kõrgematele (ajaloostki kõrgematele, "ajalooülestele" või "üldinimlikele") sihtidele ja normidele.

Kui enamik autoreid näeb vaeva nende viimaste tunnetamisega, siis Ilting asetab rõhu mujale, tunnetuselt *tahte*, nimelt normiadressaadi tahte seda teatud normi *tunnustada* inimeste kooselu ja tegevust võimaldava alusena, ja selles mõt-

tes on tema arusaam moraalist volutaristlik. Aga see tähendab siis ka, et sedasama *alust* tuleb võtta inimese kui "eksisteeriva transtsendentsi" enesekitsendusena, ja oma eksistentsi teostamisel ei ole inimese jaoks ka "ajaloolisel mõistmisel" iseväärtust, see võib teda oma tahteotsuse elluviimisel koguni takistada. Me libiseme seega ühele *enesepiirangu paradigmale* lähenedes märkamatuks tagasi Jaspersi positsioonile, kelle järgi esitaks selleks, et otsustada ja valida, peab miski olema *tähtis*, me saame jaatada seda, mis on meile olevana tunnustamiseks kordaminev, ja teiseks on radikaalne historism tema arvates ka lihtsalt kahjulik, sest iga olnud asi *ei vääri* mõistmist. Nii olemegi endiselt heas seltskonnas, Kanti ja Nietzsche seltsis, kes justkui mõtlevad meie eest ja suruvad oma autoriteediga meile peale ka teatud modernusjärgse loobumise iseand (ning valimise nende vahel). Et siirduda "modernuse" tähe järgi tunnetuslikelt otsustustelt edasi moraalsetele kohustustele "valgustuse" juhtimisel, mille "projekti" hulka kuulub samuti teaduse kontroll üldise hüve nimel, ka Habermas ulatab meile siin oma käe,<sup>40</sup> ja käega katsuda on samuti "kultuuri juhtimise" marksistlik põhjendus.

Nolte kontekstis on valgustusliku kultuurikriitika tüübil, apelleerides inimesele kui moraalsele olendile, ka ajaloolisi küsimuseasetusi moraalsete vastutõlgendusega piirav funktsioon, mida pole raske põgusalt näitlikustada.

Üks näide Nolte uurimispraktikast, mis *holocausti* taustal satubki valgustusmoraali pigistusse, on tema hitlerlikku sõjapoliitikat juutide suhtes puudutatud tõendusmaterjal (et näit Ch. Weizmanni ametliku avalduse järgi septembrist 1939 pidi kogu maailma juutkond asuma võitluses Inglismaa poolele, siis oli ka A. Hitler õigustatud kohtlema Saksamaa juute sõjavangidena ja nad interneerima). Teine näide võib olla Heideggeri natsionaalsotsialismi küsimus Nolte interpretatsioonis, mis taotleb vahetegemist kahe rahvusotsialismi vahel (ja mitte M. Heideggeri ühte patta panemist näit. A. Bäumlert, E. Kriecki või A. Rosenbergi nn populaarse natsismiga). Siin tekib küsimus, kuid võrd loeb valgustuskontrollile see, et eksistentsifilosoofiline ontoloogia oma kaasinimuse ideega (rakendatavana sotsiaaleetikas) juba printsipi poolest ei saa olla poliitiline ega kultuuriline rassismiõpetus, veel vähem sellega seotud bioloogiline võitlusideoloogia? Küsimus tõrjutakse viitega Heideggeri "filosoofilisele rassismile", mis seisnevat tema püüdes vaadelda sakslasi ja kreeklasi koos kui vaimset rassi, kellel on täita ajalooline missioon õhtumaise kultuuripäaeste aktsioonis.

Jaspersi juba kord viidatud märkustes Heideggeri kohta seisab eksistentsifilosoofia *ohtudena* pealkirjastatud lõikudes lause: "Vangivõetus vääristab praktikast."<sup>41</sup> Pole küll kahtlust, nagu kinnitab edasinegi tekst, et ta peab ohuna silmas filosoofia muutumist teatud kindla poliitika vahendiks siis, kui "eksistentsi" *ei võeta enam* "filosoofilises tähenduses", vaid riigi, rahva või *Dasein*'i eksistentsina. Niisugune vangistatus teebki tema arvates filosoofist kõige toimunu kaassüüdlase ja selle arvamuse aluseks on tal veendumus, et pole olemas poliitiliste järeldusteta filosoofiat. Jaspersi käsituse järgi on aga *poliitika vahend* ligilähedalt võrreldav rakendatusega *sotsiaalseks tehnikaks* Iltingu mõttes, seega võime ka öelda, et Heideggeri suhtes Jaspers eksib. (Teisisõnu nendib Jaspers täpselt samuti kui Ilting, et Heideggeril pole "spetsiifiliselt" praktilist filosoofiat, küsimata tema kombel, mis on selle filosoofilise põhjus.) Meenutagem, et Jaspers pidas Heideggeri mõtlejana endast sügavamaks, arvates iseennast suuremaks "tõe poole" hoidjana, filosoofi-humanistina. (Jaspers samastas humanismi poliitilistes asjades tööarmastuse või töömeelsusega, põhjendades seda "inimese situatsiooniga", ta oli kogu elu mõjutatud Max Weberi poliitilisest mõtlemisest, kuid oma moraalses kompromissituses ta meenutab ka Fichtet.)<sup>42</sup> Situatsioon ei ole loomulikult seesama mis "Habermas vs Nolte", vaid pigem *selle* motiivi kordus, mida Nolte rõhutab oma artiklis mõtlemise endaksjäämise ja inimsõbraks saamise küsimusena. Teistsuguses sõnastuses kõlaks ehk sama küsimus järgmiselt: kuidas *mittemetafüüsiline* humanism on *humanismina* võimalik, nõnda, et see ei muutuks "metsikuseks inimalge vastu" (*Wildheit gegen Humanitas*), kui tarvitada Jaspersi väljendit?

Heideggeri ja Marxi *järgse* ajalookirjutuse võimalusena teostas Nolte selle idee, et moodsad ideoloogiad on ka revolutsioneeriva ühiskonnamuutuse *ajaloometafüüsika*, selle taassünd uutes tingimustes ning just nende tingimuste tõttu uuel, äärmuslikult inimhoolivuseta kujul. Praktiseerides sotsiaalset eksperimenti "ühiskonnatervendus", mida Nolte nimetab *hävitudeteraapiaks*, kasutab see ajaloometafüüsika edukalt oma peavastase, areneva industrialismi saavutusi (näit inimesepildi muutumine statistika mõjul *inimmaterjaliks*) ja teadusarengut (näit evolutsionismi ideede ärakasutamine *aretusmudelina* inimese paremustamiseks või ka analoogia põhjal geoloogia vallaga näit *transformatsiooni* mõiste sotsiaalne ülekanne) oma "vasturevolutsiooni" heaks. Nolte vähene tähelepanu emantsipatsiooni positiivsetele külgedele, mis on sotsiaalne fakt, temale omane sarnasus-

joonte tõmbamine varasotsialistlike projektide ning meie vahetu kaasaja genotsiidide vahel, on kindlasti üks, olgugi mitte ainuke põhjus tema samastamiseks konservatismimeelsusega nüüdisühiskonna väljavaadete hindamisel. (Ilmselt on "Nolte ajaloo" edasiarutamiseks, selle kriitikaks või toetuseks kasutatavad mitmed värskemad ajaloolaste ja filosoofide tööd, nagu näiteks ka K. Opiliku 1993. aasta uurimus "transsendentsi" mõistest Heideggeri filosoofias või Heideggeri mõtte ümbrusest A. K. Wucherer-Huldenfeldi 1997. aasta "piiri"-filosoofia visand.)

### VIII. Lahktee

Ernst Nolte filosoofilise ajalookirjutuse idee, ideoloogiaajaloo "ideoloogiana", tundub just seetõttu olevat ka üks moodsa humanismi üle ajalooliselt mõtlemise hädavajalik *strateegia*. Tema dialoogia kaudu näeme esiteks praktilise humanismi ja teoreetilise antihumanismi "ajakaaslust" nendevahelise dialoogi võimatusena ning teiseks püsiva, "persisteeriva" maailmaavatus, kultuuriarengu eelduse probleemina. Igäühes meist, konstitutsiooni poolest, nagu ütleb Nolte poolt tsiteeritud Lorenz, on olemas *pinge* pühitsetud väärtuste võimu ja mässava uudsushimu vahel. Vaevalt küll, et kogu meie lähema ajaloo lõikes miski oleks sedavõrd keerukas, kui seoses fašismi ja marksismi sotsiaalse mõjuga "möödaniku mõtteviiside" üle aus otsustamine, see tähendab nii, et neile saaks nende ajalises tingituses osaks "võrdväärselt õiglust".<sup>43</sup> Just seda vanema historismi printsiipi, millest pole veel kadunud inimese jumalanäosust väitva *kristliku* humanismi helk, näib olevat Nolte tahes-tahtmata alles hoidnud. Ausameelne kriitik peaks märkima tema töö ajendil mitte niivõrd mineviku kuritegude õigustamist, vaid seda oleviku probleemi, kuidas jääda truuks sellesama kultuuri keelele, mis on loonud kogu modernsuse ajaloo jooksul, "progressiidee traditsiooni baasil", niihästi "uued Firenzed" kui ka Auschwitzi. Ma ei pea siin üleüldse silmas kulunud fraasi põrguteest ja headest kavatsustest või midagi muud selletaolist. Isegi vaimukas Adorno, kelle ütlused on Auschwitzi-*järgse* kultuurikriitika lendsõnadena intellektuaalidel suus, soovitas targu progressist mõtisklemisel suurt süvenemist ja distantsi hoidmist (masendavate faktide suhtes) ühekorruga. Kas see on *demagoogiline* humanism, kui ma ütlen, et kõigepealt tuleb inimene, kes vajab mõistmist (sest ta on "surma poole", üksik ja lõplik), ja alles seejärel poliitika, mis nõuab kõigilt igavesti vastutust ja selle mõistmise kriitikat? Aga poliitiline moralism teeb seda harva teisiti kui muutunud olukorras

tagantjärele ning temale palju ohutumas kohas, kas "ajaloo tormi" vaikides või juba "õigete ajaloo", natuke argpüksil julgusega ja kindlasti mitte sama hingega.

Praktikas on teostunud kaks kuritegude *ratsionaliseerimise* teed nüüdisühiskonnas, millele on kõikjal oma paremat äranägemist mööda kaasa aidanud ka professionaalsed ajaloolased. Üks neist teedest on ajalookspeksi tõttu ise hargnev, kas pöördumine eelmodernsete maailmapiltide poole uute religioonisegude saamiseks või meelerahu leidmine ajaloovälisest loodusekaemusest (sest kui ajalugu muutub, siis religioon jääb toeks ja loodus jääb samaks). XX sajandil on looduse väljamängimisel *ajaloo vastu* ehk kõige markantsem näide silmapaistev ajaloo filosoof Karl Löwith (1897–1973), Heideggeri õpilane ja kriitik, kes on tänapäeval populaarne ökoloogide seas. Ajalugu, mille vastu oli Löwith, on modernne "singulaarne substantiiv" *ajalugu* (R. Kosellecki ühe õpetajana on ta seetõttu ka uusaja *kui uue aja* ajaloomõiste, "kollektiivsingulari" kontseptsiooni tõukeandja). Kui aga loodusõnnetuses on kaudselt mängus inimese käsi, tema tegevus, või sekkub "jumala sõrm" loodusliku kultuurihävituseks, mis toob kaasa sõjalukorraga võrreldava inimviletsuse, kas pole see siis ka ajalookatastroof? Asi on pigem selles, et ajalugu inimeste enda tehtuna vastab vähe, võib-olla ka üha vähem meie *turvälisuse* ootustele, mida me loodusel ilma tema jõudusid isikustamata ei oskaks nõuda (vastupidi, ideoloogiates on personifitseeritud ajalugu). Peapõhjus, miks sünnib ajalooaenulik meelsus, on selles, et *substantsina* kujutletav ajalugu on lõõnud elumaailma sügava haava. Meie elavik on ajaloost haavatud maailm seepärast, et ajalugu ise on niivõrd oluline elumaailma struktuur. Näiteks kui religioon annab intiimset lohutust ja moraalselt kindlust, loodus pakub kauni elamust või ka rahuldab ülevuse tunnet, siis XX sajandi ajalugu mitte. "Suurde jutustusse" me juba suhtumegi umbes nii, nagu valgustajad inkvisitsiooni.

Väljamäng "loodus vs ajalugu" on iseenesest kahemõtteline, kuigi on põhjendatud negatiivse ajalookogemusega või, nagu vahel kirjutatakse, "ajaloo painega". Kultuuri teooria ei vähenda painet, aga paneb sellest teisiti mõtlema, sest nii nagu loodus on inimkonna energiaressursside baas, on ka ajalugu – küll oma äärmiselt vastuolulise ja pidevalt uueneva traditsioonivaraga<sup>44</sup> – inimesele tema elumaailma kultuuriressurss. (Juhul kui me seda tõsiasja ei tunnista, pole ka mõtet rääkida multikultuursusest, või see oleks lihtsalt paljas sõnakõlks.) Löwithi hoiakut poleks õige keerata ei Heideggeri olemisajaloo ega Nolte ideaajaloo vas-

tu, nagu eksistentsiaalset ajalugugi peab ta neid põlise histooria "kunstlikeks elunditeks" (*künstliche Gemächte*).<sup>45</sup> Asjata, tegemist on ajalookultuuri erinevate komponentidega. Teine võimalus ühiskonnale kurva ajalooa toimetulekuks selle ratsionaliseerimise kaudu on just seotud ajalookultuuriga. Oma koha on viimase struktuuris lähiajaloo peegeldusena leidnud nn rahvuslik-poliitiline surnete kultus (sõdade, laagrite, relvakonfliktide, terroriaktide *ohvrite mälestamine*), ja selle protseduuri muutmine kultuurifaktiks, mälestuse kujundamine institutsiooniks, jäädvustamine mitmesuguste kunstiliste vahenditega. Seejuures, mis veelgi tähtsam, ei ole asi ainult mälestuse jäädvustamises (memoriaalne aspekt), see on alati palju enam, nimelt oma ajaloosuhte *uuesti* määratlemine ja inimesele vältimatult *endalt* küsimine (mis mõte oli ohvri surmal?). Humanismi juurde kuulub, koos selle rahvusvahelise meenuspraktikaga, veel "anti-humanistide" kolmas tee, mis on põlustatud ajaloolise progressimõiste *kui muutuste interpretatsiooni* analüütiline jaatamine. Niisiis vaimse töö tegemine selle kurjakuulitava mõistekehandi arukamal, eristavamal rakedamisel, progressi *antinoomiate* ja *tüüpide* arvestamisega. "Lõpuga viivitamine on igasuguse humanse poliitika põhistruktuur" (R. Spaemann).<sup>46</sup> Kas pole siis võimalik jahutada kirgi Ernst Nolte ümber sellega, et tema ajalookirjutusviis on päris objektiivselt just sellise realistliku lahktee liitlane? Mitte niisama idüllil või ahastuse pakkumise, vaid olemusel lõpliku poliitika ainsa võimaluse, selle *humaniseerimise* mõttes.

Arusaadavalt võib öeldus kahtlustada tühja retoorilist figuuri, mis tuleks puhastada selgelt argumentiväärseks ning kokkuvõtlikuks arvamuseks Ernst Noltest. Praktiliselt transsendentsi vägivaldset vastustamist poliitiliselt organiseeritud aktsioonides on ta käsitanud absurdse eksitee asemel kui ajaloolasele distantsilt mõistetavat, moraalselt vääristunud hävitusteede. Kriitikasoel on tema suhtes olnud halastamatu, kuid sellele on jäänud vähemalt kaks asja, mis on täiesti otseselt seotud humanismi probleemiga. Ernst Nolte on esiteks teadvustanud suurte massihävituste omavahelisi lähiajaloolisi seoseid ja teiseks nende seoste mõistmise poole püüdes lähtunud "inimese mõödust", hajutades sellega ajaloo õuduste ümber "saatanliku kurjuse" müüdi. Teoreetiliste mõtteallikate käsitluse puhul,<sup>47</sup> millest ta lähtus, võime niisama hästi küsida, kui kaua peame neid võtma teadmiseks ainult nende eksimise vaatevinklist.

## Märkused ja kommentaarid

<sup>1</sup> Idee pärineb omal ajal nii Läänes kui ka Idas elavalt diskuteeritud artiklist: *O. F. Anderle*, Theoretische Geschichte. Betrachtungen zur Grundlagenkrise der Geschichtswissenschaft. – Historische Zeitschrift 185 (1958), lk 1–54, siin lk 16. O. F. Anderle oli Vördleva Tsivilisatsiooniuurimise Ühingu (London) peasekretär ja Teoreetilise Ajaloo Instituudi (Viin) direktor.

<sup>2</sup> "Historikerstreit". Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. 2. Aufl. München/Zürich 1987. (See tuntuim aktuaalne valimik koondab 27 autori väitlustekstid nende muutmata kujul.)

<sup>3</sup> *E. Nolte*, Anders als alle anderen. – Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23. September 1989, Nr. 221 [Nicht genug zu loben oder zu tadeln. Martin Heidegger in seinem Jahrhundert – Momentaufnahmen von Person und Werk]. Peale E. Nolte olid tookord leheveergudel küsitletuiks-vastajaiks G. Steiner, M. Tournier, H.-G. Gadamer, M. Kundera, O. Marquard, E. M. Cioran, E. Lévinas ning R. Spaemann.

<sup>4</sup> *E. Nolte*, Ein Höhepunkt der Heidegger-Kritik? (Zu Farias). – Historische Zeitschrift 247 (1988), lk 95 jj. Eesti keeles on poliitilise Heideggeri-retseptiooni aspekte väga põhjalikult käsitletud oma artiklites Ülo Matjus, vene keeles on neile pühendanud detailse eriuurimuse näiteks Nelly Motrošilova (filosoofilises almanahhis "Kvintessentsija" [Moskva 1992], lk 158–236), kelle seisukoht, et Heidegger "püüab luua filosoofia kui juba väljakujunenud inimkultuuri vormist maksimaalselt vabastatud filosoferimise viisi", see tähendab, seisab täiesti uue mõtlemiskultuuri lähedal, on aktsepteeritav.

<sup>5</sup> *A. A. Galkin*, Fasizm. – Sovetskaja Istoritšeskaja Entsiklopedija, 14. kd. Moskva 1973, vg. 971–981, siin vg. 979.

<sup>6</sup> *W. Schulze*, Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945. München 1993, lk 33.

<sup>7</sup> *L. Elm*, Nach Hitler. Nach Honecker. Zum Streit der Deutschen um die eigene Vergangenheit. Berlin 1991, lk 145.

<sup>8</sup> *K. D. Bracher*, Geschichte und Gewalt. Zur Politik im 20. Jahrhundert. Berlin 1981, lk 95.

<sup>9</sup> *L. Niethammer*, Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? Reinbek bei Hamburg 1989, lk 13–16.

<sup>10</sup> *R. v. Weizsäcker*, Der 8. Mai 1945 – 40 Jahre

danach. – *Ders.*, Von Deutschland aus. Reden des Bundespräsidenten. München 1987, lk 18, 13 ja 16.

<sup>11</sup> *E. Nolte*, Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte. – "Historikerstreit" (nagu märk. 2), lk 39–47, siin lk 45.

<sup>12</sup> *J. Habermas*, Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung. – "Historikerstreit" (nagu märk. 2), lk 62–71, siin lk 68 jj.

<sup>13</sup> *E. Nolte*, Historische Existenz. Zwischen Anfang und Ende der Geschichte? München/Zürich 1998.

<sup>14</sup> *A. Hvostov*, Fašismikriitika kriitikast. – Vikerkaar 3 (1996), lk 102. Sama artikli lõpus on lisaks ära toodud ka E. Nolte "tähtsamate teoste" valiknimesistik, mida võiks täiendada veel artiklikogumikega "Marksism, fašism, külm sõda" (*Marxismus, Faschismus, kalter Krieg*. Stuttgart 1977) ja "Mis on kodanlik?" (*Was ist bürgerlich?* Stuttgart 1979) ning kriitikavastusega "Mineviku möödumine" (*Das Vergehen der Vergangenheit*. Berlin/Frankfurt a. M. 1988 [2. trükk]). Peale selle väärib mainimist, et E. Nolte töid ei ole ainuüksi jäigalt kritiseeritud või lausa ignoreeritud, neid on ka väga positiivselt arvustatud; eesti lähiajaloolastest on tema "Fašismi"-raamatut rootsikeelse tõlke (Stockholm 1968) vahendusel kasutanud vabadussõjaste liikumise uurija R. Marandi.

<sup>15</sup> *H. Kohn*, Das zwanzigste Jahrhundert. Eine zwischenbilanz des Westens. Zürich 1950, lk 89 jj.

<sup>16</sup> Vt näiteks: *P. Linkola*, Rohelise liikumise sihtprogramm [tlk P.-K. Parts]. – Akadeemia 9 (1995), lk 1951–1988, mis käsitleb ennast "totalitaarse ühiskonnakorralduse" põhjendusena "tingimatu ellujäämise" printsiibil.

<sup>17</sup> *U. Wickert*, Deutschland auf Bewährung. Der schwierige Weg in die Zukunft. Hamburg 1997, lk 240. Autor peab silmas genotsiide Kampuchea, Ruandas, Zairis ja Bosnias; vrd. ka eesti kirjanduses jäädvustatud Pol Pothi aegse Kampuchea-õuduse kogemust, mis oma totaalsuses paneb rääkima koguni "seda mastaapi kuritegudest, millest Hitler unistadagi ei osanud" (*Ü. Tuulik*, Kõrge taevas. Tallinn 1985, lk 92).

<sup>18</sup> *E. Jesse*, Der sogenannte "Historikerstreit": Ein deutscher Streit. – Th. M. Gaulty (Hg.), Die Last der Geschichte. Kontroversen zur deutschen Identität. Köln 1988, lk 9–54, siin lk 21.

<sup>19</sup> *O. Marquard*, Zeitalter der Weltfremdheit?

Beitrag zur Analyse der Gegenwart. – *Ders.*, Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien. Stuttgart 1987, lk 82 jj.

<sup>20</sup> *E. Nolte*, Die Epoche des Faschismus – Voraussetzungen und Auswirkungen. – Th. M. Gauly (Hg.), Die Last der Geschichte (nagu märk. 15), lk 69.

<sup>21</sup> Sealsamas, lk 81 ja 85.

<sup>22</sup> *Th. Schieder*, Politische Ideengeschichte. – Historische Zeitschrift 212 (1971), lk 615–622. Öeldes, et Nolte ideoloogialugu erineb oma küsimuseasetusega poliitilisest ideeajaloost kui "vanast mallist", pean silmas *paradigmalist teistlaadsust*, mitte ei langeta hinnangut selle kohta, et üks on teisest parem; näiteks ka Schiederi 1963. aastal ilmunud suurepärase lühiuurimus "Nietzsche ja Bismarck" (HZ Bd. 196/H. 2), ehkki see keskendub endist viisi ajalooliste kujude poliitilis-filosoofilistele mõtetele võimust, eemaldub paradigmasisestest lihtsustustest (taandamisest "võimutahtele") ja rekonstrueerib nende *vaimsed konvergentsid* nihilismi probleemi, sotsialistliku liikumise ning Euroopa kultuuri saatuse küsimustes.

<sup>23</sup> *V. A. Kutõrev*, K položeniju tšeloveka v "post-tšelovetseskom" mire. – Ježegodnik Filosofoškogo obšestva SSSR 1987–1988: Filosofija i perestroika. Moskva 1989, lk 158 jj.

<sup>24</sup> Heideggeri mõtlemises (mis on kogu õhtumaa filosoofia traditsiooniga väitlev mõtlemine, *teine mõtlemine*, nagu ta ise ütleb oma "Spiegeli"-vestluses 1960ndate lõpul) on "olemine" ja "maailm" lahutamatu seotud. Aga *maailm* ei tähista siin nagu tavakeeles mingit oleva sfääri "ilmaliku" või "maise" mõttes, niisamuti ka mitte sotsiaalset või religioosset maailma teaduslikus määranus. Eriti just Heideggeri hilismõtlemises on see midagi sellist nagu *algupärane* maailm oma pärise lihtsuse suures tähenduslikkuses. (Nolte räägib Heideggeri puhul sekulariseeritud maailma "taas-sakraliseerimisest" pöördumisega "lihtsa kui sellise" poole: *zum Einfachen*.) Esmaselt on nad seotud seekaudu, et maailm pole "oleva valdkond" (*Bereich von Seiendem*), vaid "olemise valendik" (*Lichtung des Seins*), millesse inimene just oma "heidetud olemusest" lähtudes "välja ulatub" (*herausstehē*), see-ga saab inimene üldse *olla* maailmas ja ühtlasi olla selles ka *inimene* ainult *olemise lähisel*, "eksisteerivana" (see tähendaks ka: esemestatud tavalust vallali-olevana) "valendatud dimensiooni" suhtes. Inimene *on* maailmas *olemas* oma "seesmise kuuluvuse" järgi olemisele "olemise pärast". Heidegger on neid oma mõisteid selgitanud 1946. aastal Jean Beaufret'le koostatud avalikus kirjas

"humanismist", mis sisaldab poleemikat J.-P. Sartre'i "eksistentsialismiga" ja on (ka Ernst Nolte arvates) üks tähtsamaid dokumente tema ajaloomõtlemise kohta: *M. Heidegger*, Brief über den "Humanismus". – *Ders.*, Wegmarken. Frankfurt a. M. 1967, lk 145–194, siin lk 180 jj. Üpris vääri on Heideggeri 1934. aastal ilmunud "Loova maastiku" põhjal (milles tema endine õpilane K. Löwith näeb natsionaalsotsialistliku vaimsuse dokumenti) tõlgendada otsesõnu "provintsi jäämist" mingi provintsisistumise apoloogia, vastupidise mõistmiseks aitab kaasa tema "Humanismi"-kirja Herakleitose-lugu. Ma julgeksin erinevalt Löwithi 1940. aastal tellimustööna kirja pandud "pealtnägija"-autobiograafiast arvata, et kui vabastada Heideggeri suurt stiili väikekirjutist (vt *M. Heidegger*, Loov maastik: Miks me jääme provintsi? – Akadeemia 2 [1989], lk 293–296, tlk Ü. Matjus) nende omaaegsete assotsiatsioonide koormast ja lugeda seda tänapäevaste kogemuste kontekstis, siis oleks õigus-tatud näha selles ka autori *kultuurilise identiteedi* kaitsmise avaldust.

<sup>25</sup> *K. Jaspers*, Notizen zu Martin Heidegger. Hrsg. v. H. Saner. 3., durchgesehene Aufl. München/Zürich 1989, lk 41. Jaspersi suhtumise kohta oma kaasaegsesse vt ka 1950ndail kirjutatud ja 1977. aastal esmailmunud peatükki "Heidegger" tema autobiograafias: *Ders.*, Philosophische Autobiographie (Erweiterte Neuausgabe). 2. Aufl. München/Zürich 1984, lk 92–111. (Jaspersi suhtumises inimestesse, nagu tõendavad paljud mälestused temast, domineeris ka ta eksistentsifilosoofias *kommunikatsiooni*-käsitusega põhjendatud arusaam, et teist arvustades ei tohi selle kaudu teist hävitada.) Jaspersi siin tsiteeritud märkus viitab veel ühele ammu märgatud raskusele, et Heideggeri mõtted ei allu teisitisõnastamisele ning juhi-vad nende edasiandmisele ta enda keelepruugis; oletatavasti korrigeerib seda üks samuti ammune täheldus, et "keelel endal kõnelda laskmine" (ma lisaksin ka: et me siis kuuleksime seda nagu esimest korda) on Heideggeri mõtlemises taotluslik.

<sup>26</sup> *R. Bultmann*, Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik. Hamburg 1965, lk 60.

<sup>27</sup> *E. Angehrn*, Geschichtsphilosophie (Grundkurs Philosophie, Bd. 15). Stuttgart/Berlin/Köln 1991, lk 156 jj.

<sup>28</sup> Tsit. teosest: *E. Nolte*, Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert. Von Max Weber bis Hans Jonas. Berlin/Frankfurt a. M. 1991, lk 480.

<sup>29</sup> Sealsamas, lk 28.



<sup>30</sup> O. F. Anderle, *Theoretische Geschichte* (nagu märk. 1), lk 16.

<sup>31</sup> K. Gründer, *Martin Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen*. – *Ders.*, *Reflexion der Kontinuitäten*. Zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte. Göttingen 1982, lk 29–47 ja 138–145. (Ettekandena peetud juba 1956–1960 [5 korda], artiklina ilmunud 1962 ja kordustrukis 1977.)

<sup>32</sup> E. Fink, *Nietzsches Philosophie*. 3., verbesserte Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973, lk 7.

<sup>33</sup> R. Ruutsoo, *Eesti filosoofia bürokraatia ja kultuuri vahel*. – *Looming* 12 (1991), lk 1668–1684, eriti lk 1682 jj.

<sup>34</sup> K.-H. Ilting, *Technik und Praxis bei Heidegger und Marx*. – *Ders.*, *Grundfragen der praktischen Philosophie*. Hrsg. v. P. Becchi u. H. Hoppe. Frankfurt a. M. 1994, lk 326–336. (See artikkel ilmus esmakordselt itaalia keeles juba 1979. aastal.)

<sup>35</sup> Marxi "maailma"-mõiste, mis on Heideggeri omast (vt märk. 10) tüpoloogiliselt erinev ja põhiliselt *sotsioloogiline*, kuulubki ühe olulisena nende lahknevuste juurde (Heideggeri "maailmas-olemisele" [*In-der-Welt-sein*] vastaks võib-olla paari-ku mõttes kõige täpsemalt Marxi termin "reaalne eluprotsess" [*wirklicher Lebensprozess*]). Tema kujutluses on maailm eeskätt ühiskondlik "inimmaailm" (*die Welt des Menschen*), aga see maailm on samal ajal ka "ideoloogiamailm" (ideoloogiateks on religioon, filosoofia, poliitika), mis seega toodab vastavat "maailmateadvust" (*Weltbewusstheit*); vt näiteks: MEW, Bd. 1. Berlin 1981, lk 378 jj. Kui aga räägitakse Marxi antropotsentristist, siis tundub see paika pidavat vaid nii-öelda maailmaajaloo teostumise lõppsihis (nn *reaalne humanism*), mis pole ometigi väljenduslikult adekvaatne Marxi arusaamaga, mille järgi "ajaloo mõte" on metafüüsiline konstrukt. Neomarksistliku tõlgenduse järgi on hilise Marxi nn *mitte-identsuse* filosoofias inimese ja ta maailma saatuse kohta lõppotsus langetamata (senise ajalooaja inimene ei ammendu). Marxile võib siiski omistada selle, millest ta just nagu keeldub: ajaloo mõtteks ei ole tegelikult midagi muud kui võõrandumise kaotamine sotsiaalse poliitilise tegevusega inimmaailmas (ühiskonnas). Just see *revolutsioonilise praktika* tähtsuse rõhutamine annab marksistlikule maailmamõistele enamasti võitlusliku ja isegi surmatoova ilme, sest maailma revolutsioneerimine peab silmas teatud klasside elimineerimist. Marxi inimmaailma mõiste on topeltstruktuur, sisaldab kahte kihti, hukkuvat vana ja tekkivat uut maail-

ma, aga nendes on veel midagi ajalooliselt kujunenut: maailm *individuaalse sisemaailma* tähenduses, sest ka inimese *üksildumise* on Marxi antropoloogia järgi ühiskonnastatuse vorm. Ernst Nolte on minu arvates sellest õigesti aru saanud, nimetades "Kommunistliku partei manifesti" (1848) ajaloo filosoofiat "hävitusprohvetluseks", kuid tõstes samas esile selle prohvetluse "üliomapäras sünteesi" (individualistlik liberaalsus esineb koos üldise maailmaühtsuse viiva tee radikaalsusega ning inimese ja ta maailma ühtekuulamise konservatiivsusega); vt E. Nolte, *Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert* (nagu märk. 13), lk 26.

<sup>36</sup> G. Vattimo, *Die Krise des Humanismus* [1981]. – *Ders.*, *Das Ende der Moderne*. Übers. u. hrsg. v. R. Capurro. Stuttgart 1990, lk 37; M. Horkheimer, Heidegger und Marx [1957]. – *Ders.*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 14 (Notizen). Hrsg. v. G. Schmid Noerr. Frankfurt a. M. 1988, lk 272. (Horkheimerit, kes inimolemuse positiivse määratlematuse tõttu võttis ise kasutusele *negatiivse humanismi* mõiste, ajendas selleks võrdlevaks tähelepanekuks "mõlema hea tundja" Lucien Goldmanni kriitika prantsuse marksistide pihta.) Kui Vattimo on E. Nolte heatahtliku määratluse järgi juba "postmodernistlik heideggeriaan", siis sellise loogika kohaselt oleks Horkheimer veel "modernistlik neomarksist".

<sup>37</sup> M. Makarov, *Martin Heideggeri inimene*. Inimese-kontseptsioonist eksistentsialismis. – *Looming* 9 (1969), lk 1404.

<sup>38</sup> Max Scheleri fenomenoloogia jälgedes antropoloogiat mõtestanud Paul Ludwig Landsberg (1901–1944), kelle elutee katkes Oranienburgi koonduslaagris, on näiteks naturalistliku antropoloogia kriitika raames esitanud küllalt põhjaneva argumentatsiooni darvinismi moraalsete järelduste sobimatusest modernse humaanse meelsusega (vt P. L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Frankfurt a. M. 1934, lk 120 jj.) See aga peegeldab darvinismi retseptiooni üht, sotsiaalfilosoofilist etappi; evolutsioonibioloogiale tuginev uus, neodarvinismi filosoofiline aste, näiteks Theodosius Dobzhansky (1900–1975) naturalistlik antropoloogia, on sisemiselt *etiseeriva* tendentsiga ja ehitab üles ka oma eetika (vt Th. Dobzhansky, *Evolutsiooniline transtsendents* [tlk T. Kihol]. – *Akadeemia* 11 (1991), lk 2259–2264).

<sup>39</sup> I. Fetscher, *Freiheit bei Hegel, Marx und im historischen Materialismus*. – *Kritischer Materialismus*. Zur Diskussion eines Materialismus der Praxis (Für A. Schmidt zum 60. Geburtstag). Hrsg. v. M. Lutz-Bachmann u. G. Schmid Noerr. Mün-

chen/Wien 1991, lk 114 jj.; vrd. *K. Marx*, Briti ülemvõim Indias [1853]. – *K. Marx/F. Engels*, Valitud teosed, I kd. Tallinn 1957, lk 271. Fetscher on oponeerinud Nolte fašismikäsitusele sellega, et ta on pidanud rahvussotsialismi ja nõukogude marksismi *ideoloogilisi lähtekohti* erinevaks: kuigi režiimid olid ühevõrra brutaaalsed ja inimvaenulikud, lähtuti ometigi Nõukogude Liidus "vabanemisele suunatud teooriast", samal ajal kui Natsi-Saksamaal kätkes "antisemiitliku, rassistliku ja šovinistliku" ideoloogia teokstegemine juba ideoloogilistes juurtes enestes; vt *I. Fetscher*, Ohne Geschichtswissenschaft geht es nicht. – Erinnerungsstücke. Wege in die Vergangenheit (R. Vierhaus zum 75. Geburtstag gewidmet). Hrsg. v. H. Lehmann u. O. G. Oexle. Wien/Köln/Weimar 1997, lk 79–87. Ei saa hoiduda mainimast isiklikku seika, mis peegeldab saksa vasakliberaali muutmatut suhet natsitraumaga: Fetscher, lugenud üht mu ettekannet R. Wittramist, kes oli natsionaalsotsialismiga tihedalt seotud ja keda ma püüdsin mõista baltlaste eriolukorrast lähtudes, ütles sõbraliku kriitika hulgas nagu möödamines: "Te olete tema vastu liiga leebe."

<sup>40</sup> Filosoofilise modernsuse neidsamu põhiseisukohti võrdluses postmodernsetega analüüsib: *W. v. Reijen*, Labyrinth und Ruine. Die Wiederkehr des Barock in der Postmoderne. – Allegorie und Melancholie. Hrsg. v. W. v. Reijen. Frankfurt a. M. 1992, lk 282 jj.

<sup>41</sup> *K. Jaspers*, Notizen zu Martin Heidegger (nagu märk. 25), lk 106.

<sup>42</sup> *K. Jaspers*, Bemerkungen zu Max Webers politischem Denken (1962). – *Ders.*, Max Weber. Gesammelte Schriften. Mit einer Einführung v. D. Henrich. Zusammenstellung der Texte H. Saner. München/Zürich 1988, lk 115–127.

<sup>43</sup> *R. Wittram*, Zur Beurteilung vergangener Denkweisen. – Baltische Briefe 8/9 (1958), lk 2.

<sup>44</sup> Eesti keeles vt näiteks: *O. Nahodil*, Traditsioon kui turvalisus pluralistlikus ja mobiilses ühiskonnas [tlk M. Kivimäe]. – Looming 7 (1998), lk 1088.

<sup>45</sup> *K. Löwith*, Die Dynamik der Geschichte und der Historismus. – Mensch und Energie. Hrsg. v. O. Fröbe-Kapteyn (Eranos-Jahrbuch XXI). Zürich 1953, lk 218.

<sup>46</sup> *R. Spaemann*, Aufhalter und letztes Gefecht. – Das Ende. Figuren einer Denkform. Hrsg. v. K. Stierle u. R. Warning (Poetik und Hermeneutik XVI). München 1996, lk 576.

<sup>47</sup> Loomulikult peab "Heideggeri ja Marxi kombinatsioon", selleks et olla paikapidav, arvestama ajaloolisi ja süstemaatilisi nõudeid, mida selliste käsitluste puhul esitatakse; vt *O. Pöggeler*, Neue Wege mit Heidegger. Freiburg / München 1992, lk 172.