

ARII

-8356 II

Aratriikk „Ajaloolisest Ajakirjast“ 1929, nr. 4.



A. Koord

Ajaloolisest teadvusest<sup>1)</sup>.

## ARHIIVKOGU

Kui tohiksin juhtida tähelepanu sellele muutusele, mis on sündinud viimase aja filosoofilise mõlemise suhtumises ajaloole, siis lubatagu mainida järgmist situatsiooni iseloomustavat nähet. 1902. aastal ilmunud H. Rickerti töö „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ kujunes situatsiooni valdavaks teoseks, sest ta rahuldab seda tarvet, mis oli tekkinud peamiselt ajaloolaste juures — ajalugu kui teadust selle isepärasuses kindlustada ja põhjendada. Selle tarbe tekkimise põhjuseks oli loodusteadlaste poolt ikka enam kuuldavale tulev nõudlus, teaduse mõistet omistada ainult neile aladele, kus uurimine sihitud loodusele. Rickert vastas sellele tarbele: kuidas on ajalugu teadusena võimalik? näidates süsteematiselt konstrueeritud mõttekäigus ajaloolise tunnetamise iseloomu ja püüdes põhjendada ajaloolist tunnetamist väärtuste teadvusel mis võimaldab individuatsiooni lõpmatus mitmekesisuses tähe-  
 duslikkust (Bedeutsamkeit) objektiivselt määratella. Selle võimaluse eelduseks on Rickerti järgi üldmaksvad väärtused, nagu riik, religioon jne., milliseid igakordselt silmas pidades indiviidi üksikud jooned muutuvad olulisteks ja kujunevad ühikuks, „üheks teleoloogiliseks ühtluseks“. Filosoofia on siin oluliselt, nagu juba Windelbandi juures (kelle rektoraadi kõnet „Geschichte und Naturwissenschaft“, a. 1894, Rickert ainult eksplitseerib), „kriitiline teadus üldmaksvaist väärtusist“ ja ta peab näitama, kuidas normatiivselt üldmaksvad väärtused leiavad kultuuris teostamist, s. o. ajalugu pakub ainult tunnetamismaterjali „normide“ kriitiliste teleoloogilisele meelestamisele. Nii kujuneb see suhtumine ajaloole põhimuselt

<sup>1)</sup> Akadeemilise Ajaloo-Seltsi 10. XI 1929 koosolekul peetud ettekande kokkuvõte.

tunnetuskriitiliseks ja loogiliste küsimuste produktiivne arutlemine on kohe eestkätt ära lõigatud sellega, et see on sihitud teadusele. Sama suhtumine ajaloole tuleb nähtavale ka G. Simmeli töö „Geschichtsphilosophie“ esimestes trükkides, kus mõistmise küsimust käsitatakse ikka veel psühholoogilistunnetusteoreetiliselt seisukohalt ega suudeta seda eraldada „hermeneutikast“, kuigi Simmeli põhiintentsioon tema teistes teostes küünib ligidale sellele reaktsioonile, mis on sihitud Rickerti probleemi-esitamise vastu.

See reaktsioon on kõige radikaalsema väljenduse leidnud M. Heideggeri teoses „Sein und Zeit“, mis (ilmunud a. 1927) nüüd meeli erkvel hoiab ja millest võib öelda, et ta veel kauemat aega püsib diskussiooni keskuses. Kui Rickert Kanti suunas küsis üldmaksva tunnetamise võimaluse tingimuste järele ajaloo suhtes, siis küsitakse siin: milline on ajaloo eksistentsiaalne tähendus? mis tähendab ajalugu minu olemises?, sest on ju meie olemise eluelemendiks aeg või — teiste sõnadega — elu esimese kategoriaalse määritluse moodustab aeg. Et ajalugu võib saada meie teadusliku tunnetamise objektiks, see on alles tulemus sellest asjaolust, et meie elu ise on ajalooline. Esimeseks filosoofilise meeletamise aineks ei ole mitte ajalugu kui tunnetamise objekt (Geschichte als Objekt), vaid see ajalugu, mida meie igakordselt ise „elus toime viime“ (Vollzugs-geschichte). Siin ei seisa uudsus mitte ainult selles, et traditsioonilist filosoofia ala laiendatakse „elu“ suunas, kus esiplaanile astub „aja“ mõistatuse mõisteline vallutamine, nagu seda esimest korda võib leida Augustinuse „konfessioonide“ XI raamatus. Tähtsam on näha, kuidas just süstemaatiline filosoofia on sunnitud selgitama oma ajaloolist iseloomu, et üle jõuda sellest ummikust, kuhu ta sattus kohe, kui nägi, et „ilmavaated“ on ajalisel tingitud ja relatiivsed. Siin selgus, et „süstemaatilise filosoofia ja ajaloolise käsitlemise eraldamine on olemuselt ebaõige“<sup>2)</sup>.

Kus kohal on Heideggeri ajaloosuhtumise piir, see küsimus ei puutu siia. Tähtis on vaid näha, et küsimus sihitakse otseselt sinna, kus meie teadlikuks saame oma olemise ajaloolisest iseloomust, sellest, et elades me oleme puudutatud ajaloost ja et juhul, kui tahame tunnetada, mis meie oleme, vastust sellele mitte ei suuda anda, siis kui enesesse süveneme sisevaatluses — millist teed Hamann nimetas „enesetunnetamise põrgusõiduks“.

Seda pöördumist ajaloole ei tule vahetada nõudlusega, mis välja kasvas A. Comte'i positivismist: „*Pour vous connaître, connaissez l'histoire*“ (et endid tunnetada, tunnetage ajalugu). Loobudes psühholoogilisest vaatlusviisist, oli Comte sunnitud pöörduma ajaloole

---

<sup>2)</sup> Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877—1897, Halle 1923, lk. 251.

selleks, et leida fundamentaalset inimese konstitutsiooni, mis oleks absoluutselt muutumatu („*La constitution de l'homme est absolument invariable*“).

Hoopis teisiti on mõeldud Dilthey nõudlus: „Mis inimene on, sellest teadub ta ainult ajaloo kaudu“. Mitte ainult see, et inimesel on ajalugu, vaid pigemini see, mida ta ajaloos on suutnud teha, on talle iseloomulik. Lähtekoht inimesest ei tähenda, et vaimseid nähteid oleks võimalik lõplikult selgitada antropoloogiliselt seisukohalt. Vaatamata sellele, et ajalugu näitab meile neid võimsusi, millel on siduvusvõimsust iga üksiku suhtes, on ajalool siiski vabastav võim, sest ta näitab meile, inimestele omast loovust, seda, mida inimene suudab.

Ent see asjaolu tingib ka süstemaatilise mõtlemise suhtumist ajaloole. See tuleb nähtavale eriti tunnetamises, et meie filosoofiline mõtlemine on ajalooliselt tingitud. Tõde taotlesid oma metafüüsilise küsimuse-esitamisega ka kõik „ajaloolised“ filosoofid. Nende ajaloolise tingitavuse jälgimine võib meid viia ainult sügavamale „asjasse“ ja näidata tõe ajaloolises käigus süstemaatilist tähenduslikkust. Siis selgub, et filosoofia ajalugu ei ole mitte ainult „näidete“ kogu, vaid midagi, mis alles liikuma paneb meie filosoofilise teadvuse.

Me ei esita siis küsimust mitte ajaloo kui tunnetamise objekti kohta, vaid lihtsalt: mis on ajalugu? Nii nagu seda Lessing küsis omal ajal, kui ta, nähes täielikult valgustatud mõistuses inimeste moraalsete toimingute viimistletud vormi kandjat ja selgusele jõuda tahtes ajalooliste tõdede väärtuse suhtes, selle kahe asjaolu vastastikusel heitluses hüüdis: „O, Geschichte, o Geschichte, was bist du?“

Aga kui küsimuse nii esitame, seisame kohe erilise raskuse ees. Vastused küsimusele erinevad selles suhtes, millisest enesele olulisest lähtekohast vastaja küsimust vaatleb: kunstis, teaduses, usus jne. See raskus johtub aga üldisest asjaolust, et väärtusalad oma absoluutsuse on kaotanud ja et me teame, et seni puudub materiaalne ajaloofilosoofia, mis oleks suutnud kindlaks määrata ajaloolise arenemise sihi ja mõtte. Väärtuse absoluutsuse kadumise tulemuseks oli skepsis ja relativism, nii et „meie igasugune mõtlemine inimese, tema kultuuri ja tema väärtuste üle põhimõtteliselt historiseeritakse“<sup>3)</sup>. Ent on ise asi, kas see „historism“ on viimane sõna. Vististi Nietzsche kirjutisest „Über Nutzen und Nachteil der Historie“ saadik liikvel olev sõna „historism“ kannab eneses ikka halba kõrvalmaiku ses mõttes, et see on ükskõlgne asjade vaatlemisviis, mis nõrgendab tahet ja halvab teovõimet ning produktiviteeti. Kui meie oma elus ei lase praegusel aktiviteedi ja realismi ajal enam sellest end eksitada, siis teoreetilises ainekäsitluses on konsek-

<sup>3)</sup> E. Troeltsch, Gesammelte Schriften, III, Tübingen 1922, lk. 102.

ventsid veel tõmbamata, kuigi kaugelt nähakse seda teed, mida siin käia tuleb — Troeltsch: „ajalugu ajalooa ületada“<sup>4)</sup> või Dilthey: „ajalooline teadvus peab ise omad haavad parandama“.

Schellingist alates on sageli sellele tähelepanu juhitud, et meie teadvuse historiseering Öhtu-Euroopas algab kristlusega: „Dem Christentum wird Gott geschichtlich“<sup>5)</sup>. See tähendab, et kõrgemat olevust ei käsitata enam kreeka iseeneses kinnise substantsi mõiste seisukohalt, vaid elulises realiteedis, kus ollakse tunnetamis- ja armastussuhtes sellega, kes on looja ja kes end ilmutanud oma poja kaudu. Need kategooriad võimaldavad Augustinusel „*De civitate dei's*“ käsitada inimsugu kui ühtlust, mis üksikute rahvuste ja inimpõlvade kaudu pidevalt realiseerib jumaluses põhjendatud eesmärki.

Selles usulises teadvuses põhjendatud ajaloosuhtumises on selgesti märgatav vastolu antiikaja õpetusele kõigi asjade ringjooksust. See imeteldav tasakaal teooria ja historia vahel esimeste sajandite filosoofide ja ajalookirjutajate juures muutub eriti peale selle, kui Aristoteles „ideed“ maailma asetades omistab maailmale ja ta vormidele igaviku. Iga tekkimist looduses ja ta elus mõistetakse kreeka tõelisuse-tegelikkuse mõistes (*Physis*) peituva ennatluse (*anticipatio*) kohaselt eluolendi eost tekkimise analoogiail kui „genesist“. Maailma absoluutse olles tema ürgpõhi ei ole väljaspool teda, nii nagu Aristotelese juures ei ole maailma algust ega aja algust ja „kreeka filosoofide enamikule näib maailm perioodilise, tsüklilise rütmina, milles suurte maailma-aastate (aioonide) ringjooksus õieti ikka sama kordub“<sup>6)</sup>. Ajaloo käigus ei sigine lõppeks hingele (vaimule) ja temas teostatavaks eudaimooniale sügavamat sisaldust. Ent see suhtumine ei piirdu mitte ainult maailma ja ta elu vaatlusega, vaid teostub ka isiksuse ja selle kujunemise vaatlusel, nii nagu see nähtavale tuleb biograafias ja autobiograafias. Siingi ei nähta „inimese sisemist ühtlust elu ajaloolises protsessis, vaid mõistuspärase tahtmise ühetasases jõus“, kus mitte „süvenemine indiviidi arenemisse“, vaid „täielikult arenenud inimese samaks jääv olemus“ tehakse plastilises fantaasias tajutavaks<sup>7)</sup>. See kreeka bioloogiline (organoloogiline) vaatlusviis moodustab ühe korduvalt esineva momendi meie teadvuses, mida hiljemini võib jälgida Herderi juures ja mida meie tänases ajaloolises teadvuses uuesti elustas

4) Ibid., lk. 772.

5) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, I, Leipzig 1923, lk. 349.

6) Vt. E. Frank, *Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles*, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1927, 5. Jahrgang, Heft 4, lk. 638 jj.

7) G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, I: *Das Altertum*, 1907, lk. 44 jj.

Spengleri ajaloo morfoloogia, kuigi ta ise mitte ei tabanud kreeklaste suhtumist ajalookirjutamisse<sup>8)</sup>.

Mis siin loomismõttega uut sigib kristluse suhtumises ajaloole, see ilmneb selles, et maailma ja elu tõeline olemus viiakse loova vabaduse aktisse ja maailmal on ajas absoluutne algus. Nii nagu maailm on säärase loova vabaduse akti tulemus, nii teostab ka inimene oma iseduse igakordselt ühes säärases aktis, mis ta vabastab looduse objektiivsest võimust ja tingimatusesest (Notwendigkeit). Inimene vabaneb ühekordses tahtelises aktis, hüppes lõpmatusse, eneseunustusest ja teeb olemise aktuaalseks tegelikkuseks ja eksistentsiks.

Siin on küll esimest korda nähtud ajaloo protsessi-iseloomu, mida ei saa ümber pöörata, ajaloo ühekordsust, aga see ühekordsus oli piiratud Jeesuse inimestumise suure saladusega ega suuda suhet luua ilmliku kultuuri võimsustega, nagu riigiga, mille iseväärtuse avastas alles Dante. Meie ajaloolist teadvust kindlasti küll iseloomustavas tahtmusemomendis haarame oma eksistentsi, aga mängus on siin ikkagi hinge õndsus. Selle võitmine sünnib loobumisega loomulikust seisundist, enese kaotamisest ilmasse, kus ma nägema pean oma olemise kahepoolsust, mis ilmutatud risti sõnas, ja kus ma otsustama pean poolt või vastu ning otsustamises teostan oma ajaloo (Peetrus, I, 5, 6—7)<sup>9)</sup>. Nägemata jääb siin aga, et seda otsustamist tuleb laiendada ka neile vaimseile sisaldusile, mis meie vaimu elu käigus toodetakse. Ent seda avardamist ei lase lõpuni käia usu ja kultuuri vahekorras nähtavale tulev antinoomia. Siin on piir nii hästi Augustinuse kui ka hilisemate, nagu Bossuet', aga ka tänapäeva<sup>10)</sup> katsetel, mis tahavad eetiliselisulisel lähtekohalt määratella ajaloo teadvust.

Kultuuri toomiseks ajaloolise teadvusse oli vaja iseseisvat rünnakut uuest elamuskeskusest. Alles XVIII sajand, mida kutsutakse nii sageli ikka veel „ebaajalooliseks“ sajandiks, kujundab ajaloolise maailma kui ühtlase eseme. Vastandina teoloogilisele käsitusele saab ajaloo subjektiks või kandjaks siin tsiviliseeritud inimkond. Inimene üldse on nüüd ajaloo kangelane. Nagu kristlikus nii ka valgustusaja käsituses ei loovutata iseseisvat kohta ajaloolise tegurina loovale geeniusel. Alles Rousseau ja „torm ning tung“ kindlustavad temale selle koha. Usaldus mõistuse autonoomiasse, võimsusse ja

<sup>8)</sup> Spengleri kriitikaks vt. Ed. Schwartz, Über das Verhältnis der Hellenen zur Geschichte, Logos 1920—1921, lk. 171 jj.

<sup>9)</sup> H. Rendtorff, Meine Geschichte und ihr Sinn, ilmunud artiklitekogus „Gott und die Geschichte“, Vier Vorträge, Berlin 1929, hrsg. von R. von Thadden-Vahnerow.

<sup>10)</sup> E. Hirsch, Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie, tema töös „Die idealistische Philosophie und das Christentum“, Gütersloh 1926, lk. 1—35.

edenemisse, rahvuste solidariteet nende võimuvõitluses, — need juhtivad ideed avavad uusi perspektiive universaalajaloolises suunas. Voltaire asetab peaaüksendi täielikult ajaloo protsessile, jälgides seda protsessi, kuidas areneb kultuur aste-astmelt mitmesugustest illusioonidest, väärarvamusist, pettusist<sup>11</sup>). Mõistuse kõikvõimsuse pidev edenemine, mis on ühedimensionaalne, ei lase siin olevikku sügavamini mõista mineviku lättest, vaid laseb meid seda ikka ülihinnata; kus tegelikkus ei vasta ajajärgu üldistele ideedele: *éclaircissement*, tolerantsus ja humaniteet, seal lõpeb teos pettumustundes inimese piiratuses ja ebausust, nii nagu ta oma tööd ise mitte universaalajalooks ei nimetanud, vaid hullumeelsuse kirjeldamiseks maailmas<sup>12</sup>). Montesquieu poolt tarvitusele võetud *l'esprit* mõistega tähistab Voltaire ühe ajajärgu sisemist seotust, mida analüüsil jääb üle selgitada. Ent sellega astub kausaalse vaatluseseme asemele midagi, mis ainult hermeneutiliselt mõistetak.

Valgustusaeg vaatas suurtele kuningriikidele kui edenemiskäigu kindlatele kandjatele ja analüüsis nende alusel tööstust, kaubandust, tsivilisatsiooni, maitset, kunsti jne. Need edusammud üksikuil aladel koondati kultuuri mõiste alla, kirjeldati selle ajajärke ja lõikeid. Kultuuri üksikuis osades nähti reeglite teostamist, millised olid tuletatavad ratsionaalses konstruktsioonis. Tõke sellele vaatlusviisile kujunes seal, kus vaja oli leida kategooriaid, mis oleksid võimaldanud käsitatavaks teha igakordselt nende üksikute süsteemide ühtlust. See on aga võimalik alles seal, kus ajaloo produktiivset põhja ei nähta *ratio's*, vaid elu elementaarsetes jõududes. Valgustusaeg ei jõudnud dünaamikale ei Voltaire'i ega Montesquieu' juures.

Kui kreeklaste suhtumisel ajaloole oluliseks lähtekohaks kujunes bioloogiline vaatlusviis, kui kristlik ajaloo filosoofia põhjenes eetilisel alusel ja valgustusaja oma leidis kandejõu teaduse pideva edenemise elamuses, siis tekib reaktsioon valgustusaja vaimu vastu uuest keskusest, mis määrab tema üleoleku eelmiste suhtes, aga ühtlasi ka selle piirid. Sääraseks keskuseks osutub nüüd kunst. Kui seda vähe on märgata Rousseau juures, siis selgub see eriti Winckelmanni ja Herderi vaadeldes.

Winckelmann murrab oma kreeka kunsti täiuslikkuse leiu-tamisega selle valgustusaja skeemi, mille järgi kultuuri arengut nähti pidevas edenemises kuni valgustatud XVIII sajandisse. Ta viljeldab ajaloolises tunnetamises kongeniaalse vaatlikkuse võimet, püüdes tabada vaimseid nähteid samasuguses sisemises intuitsioonis, nagu see on olemas kunstnikus, kes teose loonud. Nii tekivad tema kuulsad kirjeldused: Herkulestorso, Laokoon jne. See on sama meetod, millega Herder avastas rahvalaulu luule ja Shakespeare'i. Siin te-

<sup>11</sup>) Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, Chap. 1.

<sup>12</sup>) Sackmann, Voltaire, 1910, lk. 295.

hakse nähtavaks igasuguse ajaloolise elu individualiteet, selle elu vormide sõltuvus tema muutumisest ja selle elu kontinuiteet<sup>13</sup>).

Algatajaks on siin õieti Rousseau oma kultuurikriitikaga Peab nägema, kuivõrt ebaajalooline on tema ilmavaade, kui ta „tsivilisatsioonile“ vastu seab „looduse“. Aga pöördumine objektiveedist subjektisse moodustab saksa tormi ja tungi noorpõlve revolutsioonilise põhitundmuse. Rousseau nägi eesmärki „elus“ eneses, üksiku subjekti enesesse keskendumises (Zentriertheit). Herder väljendab sama asjaolu ülekantuna ajaloolisele individualiteedile lauses: „Iga rahvas omab oma õndsuse keskpunkti eneses, nagu iga kera oma raskuspunkti“<sup>14</sup>); samuti ka hiljemini Ranke: „Iga ajajärk on vahenditu Jumalale“<sup>15</sup>). Siin esineb igalpool ilmne reaktsioon valgustusaja mõistuspärasusele, mida vist Goethe kõige suurepärasemalt väljendas oma Winckelmanni kohta käivas kirjutises, küsides, milleks küll kogu päikeste ja planeetide, olnute ja olevate maailmade hiilgus, kui lõppeks üks õnnelik inimene ebateadlikult rõõmu ei tunne oma olemisest.

Huvitava peatüki enese ette moodustaks selle asjaolu jälgimine, kuidas siingi lõpuks kaduma läheb indiviid ajaloolise protsessi kand-

<sup>13</sup>) Vt. Dilthey, Gesammelte Schriften, III, lk. 257 jj.

<sup>14</sup>) Herder, Werke, XXI, lk. 163 (Hempel). H. Oncken näitab suurejoonelisel viisil omas ajaloolaste VI kongressil peetud ettekandes selle Herderi kontseptsiooni tähenduslikkust nende rahvuste iseteadvuse arenemisele, mis veel ei olnud tekkinud rikkale rahvuskultuurilisele riiklikule olemisele, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 1929, Heft 4; vt. ka Ajalooline Ajakiri 1928, lk. 234.

<sup>15</sup>) Selles suunas võib ka Dilthey öelda: „iga vaimne ühtsus on eneses keskendatud“ (Gesammelte Schriften, VII, 1927, lk. 154). G. Masur töö „Ranke Begriff der Weltgeschichte“, München ja Berliin 1926, lk. 62, eksib, kui ta arvab, et Dilthey veendumus „kultuur-individualiteedide enesessekeskendumisest“ talle võimatuks tegi ligipääsu universaalajaloole. Veel imelikum on seejuures, et Masur püüab Ranket päästa sellest individualiteediprintsiibiga ühendatud relativistlikust ja universaaljalalugu desorganiseerivast konsekventsist sellega, et ta tõlgendab R. sõnu „vahenditu Jumalale“ seisukohalt, mis Diltheyle oleks olnud täiesti vastuvõtmatu. Sest Dilthey ei oleks saanud iialgi kinnistada oma ajaloolist pilku ühele transendentsele pinnale, nagu Ranke. Dilthey peaks seda metafüüsikasse langemiseks (Gesammelte Schriften, VII, lk. 106), kui sõnu: „vahenditu Jumalale“ tõlgendada „usuga Jumala ettenägemisse“ („Der Glaube an die Vorsehung ist die Summe allen Glaubens, ich halte ihn unerschütterlich fest“. Ranke kiri pojale — Masuri järgi). Otse vastupidiselt Rankele püüab Dilthey ajalugu immanentselt mõista ja analüüsida ja näeb Ranke piiri selles, et „ta seisma jääb nende sidevuste analüüsi ja mõistelise mõistmise ees, mis ajaloos koos mõjuvad“ (Gesammelte Schriften, VII, lk. 101).

Ei ole põhjust arvata, et Diltheyl võimatuks on tehtud ligipääsu universaalajaloole, sest selles kontseptsioonis, mida ta nimetas „ajalooliseks teadvuseks“, on toonitatud just seda kahepoolset vaatlusviisi, mis näeb igas ajaloolises toimingus piiratust, aga ka selle tähendust universaalajaloolises teadvuses.

jana, mille tulemust me leiame nii hästi „ajaloolise koolkonna“ kui ka Hegeli juures selles erilises resignatsioonis tegelikkuse nõuete ja tarvete ees. Siin ei leita enam suhet oleviku ja tulevikuga, vaid ollakse „neetud“ mineviku pieteetlikule mõistmisele. Ja halva kõrvalmaiguga sõna „historism“ on pärit uuest kultuurikriitikast, mis teostub läinud sajandi teisel poolel (F. Nietzsche, R. Hildebrand, W. Dilthey j. t.).

Ent ometi on olnud võrratult viljakas tulemusilt see ajajärk: see saksa liikumine aitas kindlalt ette valmistada mõistelist raamistikku läinud sajandi suurtele ajaloolastele. Eriti kasutab arenemise mõiste siin saavutatud tulemusi. Positivism asetab arenemise väärtuse tulevikku, „valgustuse“ edusse. Kuigi kaotsi läheb indiviid rahvavaimude ja ideede ebaisikulise elu kõrval, ei allu need ideed siiski mõistuse tuletatud seadusile, vaid nende ideede taga seisavad „ajaloolised võimsused“. Need on küll ajaloolised sünnitised, inimese enese võimsuse toodetud, kuid siiski siduvad ja väärilised, et nad tõstetaks toimivas elus teadvusse ja säilitataks.

Veel kord on selle arenemismõiste selgituseks vaja meelde tuletada Rousseau'd, nimelt tema poolt erkvele aetud diskussiooni kultuuri ja looduse vahekorra kohta. Kui ajalooline koolkond ja „historism“ kaotavad produktiivse suhte olevikuga ja tulevikuga, siis on küll selle põhjuseks asjaolu, et nad vaatlevad elu, ka vaimset elu, ikka ainult bioloogilise terviku kategoorialet ega näe selle elu pingelist iseloomu. Ka Rousseau ei näe neid elu vastolusid või kus ta neid näeb, seal kirjutab nad võõra kultuuri mõju arvele. Neid on aga vaja võtta tõsiselt, kui arenemisastmeid, millised inimene peab läbi käima: loodus, seltskond ja vaimne vabadus. Alles sellega ületatakse Rousseau looduslik seisund, usk inimese ürgelisse headusse, ja traagika ning vabadus kuuluvad meie eluprotsessi mõttesse. See nähe on Hegeli dialektika ja arenemismõiste oluline alus, kes oskab vastolu hinnata positiivselt ja teeb ta elulisuse edasisammumise tingimuseks<sup>16</sup>). Ühes sellega nähakse ka, et inimese elujärgud ja ajaloolised ajajärgud omavad küll iseväärtust, aga iga eelmine aste säilitatakse („aufgehoben“, „er-innern“ — Hegel). Ainult, et Hegel jälle selle dialektilise protsessi samastab kontradiktoorilise vastolu loogilise vormiga ja meie mõtlemisprotsessi teeb arenemise printsiibiks (*ancien régime*, revolutsioon, restauratsioon — oleks seda skeemi vastav näide). Kuna selle vastolu koht on meie elus eneses, elu antinoomias: loodus ja vaim, tingimatus ja vabadus, tungiline-looduspärasus ja vaim. (Dilthey kõneleb „meie olemise vaimistamatuid maiseist osist“). Ent siis ei ole ajaloolised ideed, mis kindlasti mängivad teatavat osa ajaloolises tegelikkuses, mitte ainu-

<sup>16</sup>) E. Hoffmann, Das dialektische Denken, Langensalza 1929, lk. 15 jj.

liselt puhtvaimsed sünnitised, kui vaimu läbimurdmised looduslikku maailma, kui ilmutised, nagu seda isegi Troeltsch<sup>17)</sup> viimasel ajal võis arvata, vaid vaimsete ja tungiliste tegurite koosmängu sünnitised.

Aga on veel teissuguseid pingeid, vastolusid, milledega vaja arvestada arenemismõiste juures ja mis teevad selle mõiste veel raskemini käsitatavaks. Need on vastolud „vaimsete võimsuste“ eneste vahel, nagu meie nendega elus kokku puutume: riik, loodusteadus, kunst, ristiusk, jne. Iga ajajärku iseloomustab see viis, kuidas ta on suutnud neid vastolulisi nähteid sovitada ühtlases sünteesis. See vist küll on ka põhjuseks, et meie suudame vastata küsimusile vaimse elu nähete olemusest ikka ainult kaudselt, näidates nende erilisi funktsioone meie elus. Neid funktsioone esile tõstes, mõistame neid nende tähenduslikkuses, millises nad veel nüüdki end maksuma panevad meie teadvuses, aga ühtlasi ka nende piiratuduses. Ent ometi, ja see on siin kõige tähtsam, peab leidma käsitledava nähte ühtsuse, mis moodustab ta keskuse. Seda vaatlusviisi olen ma siin tarvitanud, püüdes näidata mõningaile funktsioonidele, mis olnud täita ajaloolisel teadvusel. (Marksismi suhtumist ajaloole, mille keskuseks kujuneb majandus, ei saa siin enam puudutada). Võis näha, kuidas üksikud funktsioonid olid iseloomustatavad, kui lähtekohta võtta mõnest erilisest vaimsest elamuskeskusest.

Ent milline on siis primaarne ajalooline elamus? Milles seisab ajaloolise elamuse iseloom? Kas vastab seda mõni isepärane eluvorm?

Seda võiks nüüd katsuda vastata, ilma et, arvestades eelpool esitatuga, karta oleks võõrarmamus. Ajaloolist teadvust või meelt vastab eluvorm, mis iseloomustatud aktiviteedi tahtmusena, millede põhjal oleks võimalik toimida. Ajalugu näitab meile seda eluvormi, milles elab toimiv inimene. Ta näitab meile edasi veel seda, kuidas säärane toimiv inimene oma ümbrust ja vaimset miljööd näeb — tema nägemisviisi. Kaht asja tuleb lahus hoida: ühelt poolt vaimseid võimsusi, mis toodetuina ajaloo protsessis moodustavad meie kestvad eluelemendid, ja teiselt poolt pilku, mis võimaldaks tabada nende võimsuste üldiseid struktuurisuhteid selleks, et sekka lüüa ühekordses toimingus. Ajaloo meelestamises (Hegeli „Er-innerung“) me taotleme iga üksiku, samuti rahva ja „üldise elu“ ja saatusruumi muutmist sisemiseks asjaks, nii nii et olevikus mõjuv elav minevik teeks „olemise eneses jõulisemaks“ (Ranke — „das Dasein in sich kräftiger zu machen“). Üksikute võimsuste vahel maksvate sidevuste ja suhete nägemiseks on siin

<sup>17)</sup> Vt. O. Hintze, Troeltsch und die Probleme des Historismus, Historische Zeitschrift, Bd. 135, lk. 209 jj.

ikka sellele sihitud, et meie teo-olevikku läbipaistvaks teha (Goethe — „et iseenese kaasaeglane olla“), et siis vastutustundes elu kujundada. On täielikult õige, kui öeldakse, ajalugu vabastab meid. Aga ta vabastab meid selleks ühekordseks teoks, selles korrumatus situatsioonis. Ajalugu õpetada, tähendab nägema õpetada toimiva elu vormi, mis on „igalpool ja alati“. Iga ajalooline toimimine vajab igalt üksikult sünteesi, ühe eluülesande loovat lahendust. Iga ajalooline toiming on protsess, kus midagi toodetakse või toime viiakse või kus see töö nurjub, kus seda protsessi kannab isiksus, mis viib pingeid lahendusele, loob ajalooliste vastolude sünteesi.

On sageli juhitud tähelepanu sellele, kuidas paljude suurte ajaloo-teadlaste iseloomus, alates Thukydides'e ning Polybios'ega ja lõpetades Niebuhri ning Treitschkega eriline „mehine joon“ esineb tahtmise ja kujutluse ühtlusena, mis neid eristab teistest teadlastest. Alles viimase aja spetsialiseeringus näib see joon kaduma läinud olevat<sup>18)</sup>.

Nõnda võib öelda, et historias tuleb nähtavale eriline eluvorm, kus elu vaadeldakse *sub specie subjecti*. Olgu see siis üksik inimene või rahvas või generatsioon kui enesesse keskendatud ühtsused. Mitte ainult Nietzsche omas historismi-vastases võitluses ei näinud seda, kui ta antikvaarilisele ja kriitilisele ajalookäsitusele vastu seadis momentaalse või heroilise ajaloo. Ka W. v. Humboldt võib omas ajalookirjutaja ülesande kohta käivas kirjutises öelda: „see element, milles ajalugu liigub, on meel tegelikkuse jaoks“. („Das Element, worin sich die Geschichte bewegt, ist der Sinn für die Wirklichkeit“)<sup>19)</sup>. Samuti Jakob Burckhardt omas töös „Weltgeschichtliche Betrachtungen“<sup>20)</sup> peab omaks vaatekohaks seda ainsat, jäävat ja meile võimalikku tsentrumi „kannatavast, tunglevast ja toimivast inimesest, nagu ta on ja alati oli ja saab olema“ („vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird“). Ja isegi Dilthey, kes nii sügavasti oli mõjustatud historismist, püüdis igal juhul toonitada ajaloo vabastavat mõju tegelikkuse suhtes. Võttes oma vaimuajalooliste uurimuste ja filosoofilise ilmavaate lähtekoha „elust“, õigustas ta end sellega, et see on ühine „kõigile müstilistele, kõigile ajaloolistele ja heroilistele filosoofidele“<sup>21)</sup>.

#### A. Koort.

<sup>18)</sup> Vt. H. Nohl, Zur deutschen Bildung, Göttingen 1926, lk. 36.

<sup>19)</sup> W. v. Humboldt, Ausgewählte philosophische Schriften, Leipzig 1910, lk. 84.

<sup>20)</sup> Kröners Taschenausgabe, lk. 8—9.

<sup>21)</sup> Dilthey-York, Briefwechsel, lk. 247.

