

Ajalugu, retoorika, tõendus

Carlo Ginzburg

I

Ajalugu, retoorika, tõendus – selles loetus on tänapäeval kõige vähem endastmõistetav märksõna viimane. Laialdaselt omaksvõetud lähedus ajaloo ja retoorika vahel on kõrvale tõrjunud ajaloo ja tõenduse vahelise läheduse. Arusaam, et ajaloolased peaksid või on võimalised midagi tõendama, tundub paljudele ajast-arust, kui mitte lausa naeruväärne. Ent isegi need, keda valdav intellektuaalne õhkkond paneb muretsema, peavad peaaegu alati paratamatuks, et retoorika ja tõendus välistavad teineteise.¹ Tahaksin siiski näidata, et a) minevikus on tõendust peetud retoorika lahutamatuks osaks ja b) et see kunagi endastmõistetav tõsiasi, mis tänaseks on ununenud, loob ajaloolaste, sealhulgas meie kaasaegsete töömeetoditest hoopis tõepärasema ja keerukama pildi kui see, mis praegu on moes.

II

Skeptilised seisukohad, mis lähtuvad historiograafia taandamisest tema jutustava või retoorilise mõõtmeni, käibivad juba aastakümneid, samas on nende juured, nagu järgnevalt selgub, pärit varasemast. Tavaliselt ei lähe sääraseid seisukohti esitavatele historiograafiateoreetikutele ajaloolaste tegelik töö kuigivõrd korda. Ent ka ajaloolastel, kui kõrvale jätta

mõningased kombetaiteks tehtud lugupidamisliigtused moes olevale “keelelisele pöördele” või “retoorilisele pöördele”, pole eriti tavaks mõelda oma elukutset puudutavatele teoreetilistele järeldustele. Veel kunagi pole kuristik metodoloogilise mõtte ning tegeliku historiograafia vahel olnud nii silmatorkav kui viimastel aastakümnetel. Tundub, et ainus viis sellest üle saamiseks on skeptikute väljakutsesse tõsiselt suhtuda ja püüda sõnastada nende vaatekoht, kelle töö on kokkupuude dokumentidega selle sõna kõige laiemas tähenduses. Minu lahendus on narratsiooni ja dokumentatsiooni vahelise ebakõla ülekannet tegelikkuse ajaloo uurimisse. See ei ole ettepanek teoreetikute ja ajaloolaste lepitamiseks ja tõenäoliselt pole meeltemööda neile kummalegi.

Esmapilgul tundub, et need küsimused puudutavad ainult väikest ringi asjatundjaid, kellel on kõnealuse tegevusega otsene seos – ajaloolasi, filosoofe, ajaloo metodoloogiat uurijaid. Ent selline käsitlus on petlik. Nagu järgnevalt näeme, seostub arutelu ajaloo, retoorika ja tõenduse üle meile kõikidele olulise küsimusega – kultuuride koosseksistentsi ja pörkumisega. Paljudele meist tundub õige leppida meie omadest erinevate kommete ja väärtuste olemasoluga, nendega alati ja igal kujul leppimine tundub mõnelegi, ka mulle, lubamatu. Me võime asuda pragmaatilisele seisukohale ja langetada oma otsused vastavalt igale konkreetsele juhtumile: parandžaa ja infibulatsioon on täiesti erinevad asjad. Aga isegi parandžaa, nagu aastaid tagasi selgus Prantsusmaal (ja nagu praegu ning tohutult traagilisemate tagajärgedega selgub Alžeerias) kergitab põhimõttelisi küsimusi, mida pole võimalik eirata.² Kas meil on õigust teistest kultuuridest inimestele peale suruda omi seadusi, kombeid ja väärtusi?

Mitme sajandi vältel võtsid Euroopa rahvad oma koloniaalvallutuste käigus sellist õigust endastmõistetavana, kuigi põhjendused olid erinevad – end kõrgemaks pidava tsivilisatsiooni õigus ja kohus, tugevama õigus või siis, nagu enamasti, need mõlemad koos. Nüüdisajal, kus kultuuride tihtipeale pingelise kooselu kesku-

¹ “Tõde ajalookirjutuses on viimastel aastatel korduvalt rünnaku alla sattunud relativistlikes tõlgendustes, kus mõnikord on tehtud ajaloost tühipaljas retoorika,” märkis G. Bowersock oma ülevaates Martin Bernali paljuräägitud menuraamatu “Black Athena” teemalistest poleemilistest kommentaaridest (Rescuing the Greeks. – The New York Times Book Review, 25. veebruar 1996, lk. 7, à propos de M. Lefkowitz. Not Out of Africa [New York, 1996] ja Black Athena Revisited, toim. M. Lefkowitz ja G. MacLean Rogers [Chapel Hill, 1996]). Säärane ütlus tuntud antiigiloolaselt on iseäranis tähenduslik.

² M. Troper. The Problem of the Islamic Veil and the Principle of School Neutrality in France (tahaksin tänada autorit, kes võimaldas mul lugeda oma avaldamata loenguteksti).

seks on saanud metropol, kostub kõikjalt väiteid, et eri kultuuride kõlbelised ja tunnetuslikud põhimõtted on võrreldamatud. Sellel seisukohal, mis teoreetiliselt peaks tekitama piiritu sallivuse, on paradoksaalsel kombel samad lähtealused, millest tuleneb tugevama õiguse põhimõte. Skeptilise relativismi puhul võib rääkida kahest versioonist – leebest (kavatsustes, kuigi iga kord mitte tagajärgedes) ja ägedast. Neil poliitiliselt sedavõrd kaugetel, kui mitte otse vastukäivatel positsioonidel on ühine intellektuaalne päritolu – arusaam retoorikast kui millestki, millele tõendus pole üksnes võõras, vaid vastandlik.³ See arusaam sai alguse Nietzscheilt. Selle arengulugu kaugemas ja lähemas minevikus võimaldab näha uutmoodi valguses ka tänapäeval erinevate kultuuride vahekordi puudutavaid arutelusid.

III

Nietzsche rääkis tihti imetlevalt Thukydidesest; kord viitas ta “hirmsale” dialoogile ateenlaste ja meloslaste vahel.⁴ Dialoogi taust on hästi teada: ligi kolm aastakümnet kestnud Peloponnesose sõjas Sparta ja Ateena ning nende liitlaste vahel püüdsid Sparta koloonia Melose elanikud esialgu säilitada neutraalsust; hiljem, kui ateenlased esitasid neile üle jõu käivaid nõudmisi, tõstsid nad mässu. Ateenlased vastasid verise repressiooniga aastal 416, mille käigus Melose meessoost elanikud tapeti ning naised ja lapsed viidi orjadeks.⁵ Poliitiliselt ja sõjaliselt oli see väheoluline sündmus, Thukydides aga otsustas selle esile tõsta: ta juhatab oma lühikese kirjelduse Melose mässajatele osaks saanud karistusest sisse pika dialoogiga, mis hõlmab tema “Peloponnesose sõja ajaloo” viienda raamatu peatükid 83–113. Meloslastele, kes arutlevad õiglusest lähtuvalt, vastavad ateenlased väsimatult jõupõhjenditega:

“Sest teile on teada sama hästi kui meilegi, et praktiliste inimeste arutluses sõltub õigluse mõõdupuu jõudude vahekorra ja et tegelik-

kuses tugevad teevad seda, milleks neil on jõudu, ja nõrgad lepivad sellega, millega nad peavad leppima.” (5, 89)

Meloslased kinnitavad, et nad loodavad kaitset jumalaltelt, keda nad on alati au sees hoidnud, ja oma liitlastelt spartalastelt. Keegi ei kaitse neid, vastavad ateenlased. Kõigil, nii inimestel kui ka jumalatel tuleb alluda loomulikule vajadusele, mis sunnib kõiki, kellel on jõudu, seda kasutama – alati ja igas olukorras. Isegi ateenlased lepivad selle vajadusega:

“See ei ole meie tehtud seadus, ka ei olnud meie esimesed, kes oleksid selle järgi toiminud. Me leidsime selle eest ja meist jääb see maha igavesti kõikidele nendele, kes tulevad pärast meid.” (5, 105)

Ja nii edasi.

Thukydides – nagu Dionysios Halikarnasosest kolm sajandit hiljem märkis – elas pagulasena Traakias: tal ei saanud olla mingeid otseseid ega isegi kaudseid tõendeid ateenlaste ja meloslaste dialoogi kohta. Dionysiose arvates ei põhjustanud selle ebausutavust see. Ebausutav oli dialoog tema väitel seetõttu, et ateenlased ei oleks kunagi käitunud teiste kreeklastega nii jõhkvalt, puudutamata seejuures sõnagagi õiglust. Sestap eiras Thukydides neid samu enda kehtestatud kriteeriume, millega ta põhjendas kõnede kasutamist oma teoses (1, 22). Dionysios oletab, et Thukydides mõjutas kirjutamise ajal vimm teda pagendusse saatnud linna vastu. Teine tähelepanek, mille juurde Dionysios kaks korda tagasi pöördub, puudutab seevastu dialoogi ülesehituslikku tuuma: kui esimesed repliiidid on vastused vastaspoolele, siis edasine omandab juba dramaatilise vormi.⁶

Vaadakem siis, kuidas dialoog algab. Ateenlased kuulutavad, et meloslased palusid läbirääkimisi mitte pidada rahvakoosoleku ees, “kahtlemata selleks, et mitte sattuda segadusse, kui rahvahulk kuuleks ühekorraga ja katkestusteta meie arutlust, mis on niihästi veenev kui ka vaidlamatu” (5, 85).

Arvatud on, et see on kõneluste tegeliku

³ R. Rorty. Nietzsche, Socrates and Pragmatism. – South African Journal of Philosophy, nr. 10 (1991), lk. 61–63.

⁴ F. Nietzsche. Menschliches, Allzumenschliches 1, 92 (Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe, toim. G. Colli ja M. Montinari, 4. köide, 2. rmt. Berlin, 1967), lk. 87–88 [edaspidi KGW]).

⁵ Erinevate tõlgenduste kohta vt. H. Herter. Pylos und Melos (1954), kordustruk H. Herter, toim., Thukydides (Darmstadt, 1968), lk. 369–399; aga vt. ka ülejäänud koguteost. Ajakohasema bibliograafia annab S. Hornblower. Thucydides (London, 1987). Viited on võetud R. Warneri tõlkest (Harmondsworth, 1954).

⁶ Dionysios of Alicarnassus. On Thucydides, tlk. W. K. Pritchett (Berkeley, 1975), ptk. 37–41. Viimase küsimuse tõstatab uuesti W. Nestle. Thukydides und die Sophistik (1914), kordustruk: Griechische Studien (Stuttgart, 1948), lk. 321–373, eriti lk. 351. Repliiikide järjekorra kohta dialoogis vt. S. Cagnazzi. La spedizione ateniese contro Melo del 416 A.C. (Bari, 1983), ent hüpotees, et dialoog on Xenophoni lisatud omaette tekst, ei ole veenev.

toimumise kirjeldus – minu meelest tuleks säärane tõlgendus kõrvale jätta.⁷ Mõistlikum on arvata, et see on võti järgneva lahtimõtestamiseks. “Katkestusteta kõne”, mis toetub väidetele, mille meloslased laidavad “veenvateks” ja “vaidlustamatuteks” – tehniline märksõna – on retooriline kõne, mille eesmärk on saavutada rahva nõusolek. Selle vastand on dialoog suletud uste taga, kus oleks võimalik arutada “ilma ilusate sõnadeta” (5, 89), eksitamata ja nõusoleku pärast muretsemata asju, mis tavaliselt peaksidki jääma enamuse eest varjule.⁸

Nietzsche, kes imetles Thukydidesit kui kõlblusõpetuslikest kõhklustest vaba realismi suurkuju, pidas ilmselt endastmõistetavaks, et ta nõustub ateenlastega.⁹ Nietzschest innustatuna on ka väidetud, et Thukydidesele ei võinud märkamata jääda ateenlaste põhjendite üliluslikkus, kuna sündmuste käik oli tõestanud nende õigsust.¹⁰ Selline järeldus on vaieldav kahel põhjusel. Esmalt pole tõestatud, et Thukydides samastas õiguse hea õnnega. Tei-

salt, nagu teada, ei soosinud õnn ateenlasi pikema aja peale hoopiski. See tõstab jällegi ammuse lahendamata küsimuse Thukydidese teose kirjutamisajast. Meloslaste ähvardav vihje võimalusele, et ka ateenlasi endid lüüakse (5, 90), lubab pidada dialoogi, nagu arvatavasti ka enamiku ülejäänud teose kirjutamisajaks 404. aastale järgnenud aega, mil Thukydides tahtis näitliku juhtumiga tõestada, kuidas imperialistlik kõrkus Ateena hukutas.¹¹ Thukydides kui Ateena demokraatia veendunud arvustaja eelistas tõenäoliselt isegi retoorikale kui meelitavate väärarutlustega “enamust” meelitavale kunstile poleemikat, mille ateenlased omistasid dialoogi alguses oligarhiat ja Spartat pooldavatele meloslastele.¹²

IV

Põhjendid, mida ateenlased oma väitluses meloslastega kasutasid, sarnanevad, nagu õpetlased on sageli täheldanud, Kalliklese omade-

⁷ Vt. G. E. M. de Ste. Croix. The Character of the Athenian Empire. – *Historia* 3 (1954), lk. 1–41, eriti lk. 12–13. Märkinud, et meloslaste dialoogi “ei saa võtta ajaloolise dokumendina” (lk. 12), läheb ta oma sõnadega vastuollu: “Iseäranis huvitav on teada, et 416. aastal ei lubanud Melose võimud Ateena saadikutele kokkutulnud rahva poole pöörduda, mida Thukydides laseb ateenlastel nõrdinult kommenteerida.” (lk. 13). Ste. Croix’ arvates piirdusid Thukydidese täiendused ainult ateenlaste kommentaaridega; siin toodud tõlgenduse kohaselt puudutasid need ka kõneluste toimumise asjaolusid.

⁸ Sellele osutab loomulikult L. Strauss. *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, Ill., 1958), lk. 10.

⁹ Thukydides ja Platoni võrdluse kohta vt. ka Nietzsche. *Morgenröthe*, 3, 168 (KGW V/1 [Berlin, 1971], lk. 150–151); Gotzen-Dämmerung, “Was Ich den Alten verdanke”, 2. lõik (KGW VI, 3 [Berlin, 1969], lk. 149–150).

¹⁰ Niisiis, nagu märgib: Nestle. Thukydides, lk. 352: “Die hergebrachte Meinung vertreten die Melier, die Bewohner einer kleinen, unscheinbaren Insel; die harten Gesetze der Wirklichkeit enthüllen die Athener, die Bürger der geistigen Metropole Griechenlands. Auf wessen Seite der Geschichtschreiber die gewichtigere Autorität sieht, kann schon hiernach, ganz abgesehen von dem Gang der Ereignisse, der den Athenern recht gibt, nicht zweifelhaft sein.” Nestle essee ilmus 1914; raske on mitte lureda nende ridade vahelt vihjet Belgia vallutamisele Saksamaa poolt (ka sel korral tõestas “tõeluse karm seadus” oma innukate apologetide ekslikkust). Thukydidese puhul seoses ateenlaste ja meloslaste dialoogiga kasutatud termini “makjavellism” kohta vt. L. Straussi kõhklus: *Natural Right and History* (Chicago, 1950, 1953), lk. 58 (vaikiv vihje Weberi teosele: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Hinduismus und Buddhismus* [1916], ka koguteoses: *Gesamtausgabe* I, 20, toim. H. Schmidt-Glitzner [Tübingen, 1996], lk. 234).

¹¹ G. De Sanctis. *Postille Tucididee*, I. “Il dialogo tra i Meli e gli Ateniesi” (1930), ka rmt-s: *Scritti minori* (Roma, 1976), 4. kd., lk. 497–505, mis väärab selle väite ja asub seisukohale, et dialoog on dateeritud tegelikult varasemana, nagu pakkusid A. Momigliano: *La composizione della storia di Tucidide*. – *Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, storiche e filologiche*, 2. seeria, 67. kd (1933), lk. 6 jj.; J. de Romilly. *Thucydide et l’impérialisme athénien* (Paris, 1947). Olen kasutanud ingliskeelset tõlget: P. Thody. *Thucydides and Athenian Imperialism* (Oxford, 1963), lk. 273 jj. (mõningate parandustega autori poolt, kellelt pärineb ka lisa). Vt. ka H. R. Rawlings III. *The Structure of Thucydides’ History* (Princeton, 1981), lk. 247–249 (viidetege eelmistele allikatele). Teose kirjutamise ja sisuühtsuse kohta vt. J. H. Finley. *Three Essays on Thucydides* (Cambridge, Mass., 1967), lk. 118–169. S. Hornblower. *Thucydides* (London, 1987), lk. 136 jj. oletab, et 5. raamat kuulub viimasena kirjutatute hulka ja on lõpetamata.

¹² Ste. Croix. *The Character of the Athenian Empire*; A. H. M. Jones. *The Athenian Democracy and Its Critics*. – *The Cambridge Historical Journal*, nr. 11 (1953), lk. 1–26. Vt. seejärel järgnevat tabavat käsitlust: Z. Petre. *L’uso politico e retorico del tema del tirannicidio*. – koguteoses: *I Greci*, toim. S. Settis (Torino, 1997), 2. osa, 2. kd., lk. 1207–1026.

ga “Gorgiasēs”, mille Platon kirjutas mitte palju hiljem kui aastal 387. Seda sarnasust on enamasti seletatud tekstivälise tõsiasjaga, nimelt Kalliklese ideedega, mis aga on meieni jõudnud ainult “Gorgiasēs” vahendusel.¹³ Mõistlik oleks siinkohal piirduda kahe teksti, ateenlaste ja meloslaste kõneluse ning Platoni dialoogi võrdlemisega. Peagi näeme, et seda tehes jõuame jälle välja Nietzsche juurde.

Üsna dialoogi alguses palub Sokrates reetor Gorgiasel jätkata “vestlust nii, nagu see on praegu, kordamööda küsimusi esitades ja neile vastates, ja jätta mõneks teiseks korraks säära- ne pikkade kõnede stiil”, mida oli kasutanud teine vestleja, Polos. Ka siin, nagu Thukydidesel, tuleb reetorite pikkadel kõnedel taanduda diskursuse ees, mis koosneb ühelt poolt vahelduvatest küsimustest ja vastustest ja teisalt väidete ümberlökkamisest.¹⁴ Olles täheldanud, et mõtte vääramine ei tähenda isiklikku rünnakut selle välja käinud inimese aadressil, kuulutab Sokrates, et tema eelistab pigem enda väidete väärarnist kui väärata teiste omi (458a) – elegantne vihje veidi allpool esitatavale provokatsioonilisele väitele, et parem on kannatada ebaõiglust kui olla ise ebaõiglane.¹⁵ Gorgias kut- sutakse nende eeldustega nõustuma, vastasel korral, ütleb Sokrates, oleks parem väitlus kohe katki jätta. Samamoodi hoiatab Sokrates enne Polosega vaidluse astumist: “Nüüd on sinu kord küsida ja küsimustele vastata, nagu tegime Gorgias ja mina, ja ole valmis minu väidete ja ka sinu enda omade väärarnisteks.” (462a)

Dialoogi käigus mõistab Sokrates retoorika hukka kui “eksitava” kunsti, mida võib võrrelda teiste “kultuse” vormidega nagu sofistika, kehamaalingud ja kokakunst. (463b) Nende näol on tegu õiguse, seadusandluse, gümnaastika ja arstiteaduse moonutistega, kusjuures kaks esimest on seotud hingega (või õigemi- ni poliitikaga), kaks viimast aga kehaga. Seda

klassifikatsiooni arvestades osutub “Gorgiasēs” ülesehitus täiesti sidusaks.¹⁶ Kunstid, mille üle arutletakse – retoorika, õigus, poliitika –, kuuluvad hingeliste hulka: esimene seetõttu, et on moonutis teisest, kolmas seetõttu, et on avaram kunst, mis hõlmab mõlemat (kaasa arvatud seadusandlus ja selle moonutatud variant, sofistika).

Sokrates kinnitab, et parem on ebaõiglust kannatada kui ise ebaõiglaselt käituda, ja pika- peale Polos nõustub temaga. Nõrdsult sekkub Kallikles, kes vastandab looduse ja seadused ning süüdistab Sokrates, kes olevat oma arutluses need mõtlematult ära vahetanud: “Sest looduses on jõledam alati ka häbiväärsem, nagu näiteks ebaõigluse kannatamine, mis on veel häbiväärsem, kui seda tehakse seadusest tule- nevalt.” Ebaõigluse talumine ei ole kohane inimestele, vaid orjadele. Seadusandjad, kes on kõige nõrgemad ja kelle hulk on kõige suurem, koostavad seadusi enda huvides. Kuna nad on viletsad, on nad õnnelikud sellegi üle, kui saavad olla võrdsed. See sarkastiline torge näitab, et hoolimata Kalliklese pingutustest maksu mis maksab Ateena kodanike soosingu võita (nagu Sokrates talle ette heidab) on tema ideed kaugel demokraatlikest.¹⁷ “Loodus isegi näitab, et on õiglane anda paremale ja võimekamale inimesele rohkem kui viletsale ja vähem võime- kale.” (483e)

Õigluse mõiste sissetoomine looduse pärus- maale lubab aimata mõttekäiku, mis sarnaneb ateenlaste omaga nende dialoogis meloslatega. See sarnasus, nagu ma olen öelnud, kasvab veelgi, kui Kallikles ületab tavapärase vastanduse *physis*’e ja *nomos*’e, “looduse/loomuse” ja “seaduse” (või “leppe”) vahel, kinnitamaks et tu- gevate ülevõim nõrkade üle ongi seadus (5, 105), nagu olid ateenlased väitnud vaidluses meloslatega: “Minu arvates järgivad need me- hed nõnda talitades õigluse olemust – õigemini

¹³ Vt. nt. J. H. Finley. *Three Essays*, lk. 42; W. K. C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy* (Cambridge, 1975), 4. kd., lk. 284. Vastupidist seisukohta esindab A. W. Gomme, A. Andrews, K. J. Dover. *A Historical Commentary on Thucydides* (Oxford, 1970), 4. kd., lk. 163–164, 174; viimane kummatigi ei pane dialoogi- lisele ja üldiselt tekstuaalsele osale kuigi palju rõhku. Järgnevad osundused pärinevad D. J. Zeyli tõlkest (Indianapolis, 1987).

¹⁴ Sama märgib: Hornblower. *Thucydides*, lk. 122–123. Antud teemal arutletakse põhjalikult “Protagorasēs”.

¹⁵ Seda kinnitab paralleelism enda väidete vääratalaskmise (mida määratletakse kui “suurimast kurjast pääsemist” – *kakou tou megistou*, 458a) ja ülekohtu kordasaatmise vahel, mida määratletakse kui “suurimat kurja” (*megiston ton kakon*, 469b).

¹⁶ Mõneti erineval arvamusel on Guthrie. *A History of Greek Philosophy*, 4. kd., lk. 298–299.

¹⁷ Vt. Platon. *Gorgias*, toim. E. Dodds (Oxford, 1959), lk. 266. Minu meelest ei ole veenev G. B. Kerferd. *Plato’s Treatment of Callicles in the ‘Gorgias’*. – *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, nr. 200 (1974), lk. 46–52, kus väidetakse, et Kalliklest on kujutatud demokraatia pooldajana.

järgivad nad, Zeus paraku, looduse seadust ja mõistagi mitte meie endi kehtestatud.” (483e)¹⁸

Kas Platon tundis Thukydidese töid? Selle hüpoteesi üle on palju väideldud ja tavaliselt jõutud eitava vastuseni.¹⁹ Hulga tõlgendajate arvates näitab ka eespool toodud kokkulangevus üksnes seda, et nii Thukydidese kui ka Platon reageerisid ideedele, mis olid tol ajal Ateenas sofistidest mõjutatud ringides tavalised.²⁰ Ent Kalliklese ütlusest, kui seda vaadata kontekstis, järeldeb otsene seos Thukydidese tekstiga:

Loodusest endastki nähtub, et on õiglane anda paremale ja võimekamale inimesele rohkem kui viletsale ja vähem võimekale. Loodus näitab, et nii on paljudes kohtades niihästi teiste loomade kui ka linnade ja tervete rahvaste puhul; see näitab, et õiglus on otsustatud säärase olevat – et ülemad valitsevad viletsate üle ja saavad enesele rohkem kui nemad. Missuguse õigluse järgi käis Xerxes, kes asus sõjakäigule Kreeka vastu, või tema isa, kes läks sõjakäigule Sküütia vastu? Sääraseid näiteid võib tuua lugematu hulga. (483d–e)

Kas peab see kavatsuslikult paradoksaalne diskursus osutama, et ka Melose karistamine, millest selleks ajaks oli tehtud osa Ateena-vastastest kihutustööst, kuulub nende lugematute juhtumite hulka?²¹ Antud hüpoteesi toetavad eespool juba osundatud sõnad, mis vahetult järgnevad toodud lõigule ja kõnelevad “looduse seadusest” kui tugevama õigusest: “...järgivad nad looduse seadust, aga mõistagi mitte meie endi kehtestatud.” Jälle kord kajab neist mõistetest vastu Thukydidese hääl: “See ei ole meie tehtud seadus, ka ei olnud meie esimesed, kes oleksid selle järgi toiminud. Me leidsime selle eest ja meist jääb see maha igavesti

kõikidele nendele, kes tulevad pärast meid.” (5, 105)

Väljend “seadust ellu viima” on üsna argine. Kuid mõiste “seadus” kasutamine seoses loodusega oli tol ajal kaugel argisest – lausa sedavõrd, et nii ateenlased kui ka Kallikles tundsid vajadust eraldi rõhutada: “Seadused küll, aga mitte meie elluviidud.” “Gorgiase” kirjutab Platon mõned aastad pärast Peloponnesose sõda. Nagu ka Thukydidese – ja veelgi otsesemalt demokraatiavastastest hoiakutest ajendatuna – püüdis Platon mõista selle tragöödia põhjust.²² Lõpetades teravat rünnakut Ateena demokraatia aadressil, hüüatab Sokrates Kalliklese poole pöördudes: “Sa panid mind esinema tõeliselt rahvaliku ettekandega.” (519d) Nende sõnade naljatlevas õrrituses peegeldub Kalliklese varasem etteheide, et ta “käitub nagu tõeline hulkademeelitaja” (482c).²³ Ent sel märgelval torkel on tõsine alus: just filosoofid, mitte reetorid, on need, kes mõistavad poliitika mõtet. “Minu meelest ma olen üks neist vähestest ateenlastest,” hüüatas Sokrates põrpivalt, “et mitte öelda see ainus – küll aga ainus meie kaasaegsete hulgas, kes on käsile võtnud tõelise poliitikutöö ja teeb tõelist poliitikat.” (521d) Platon süüdistas Ateena lüüasaamises poliitikuid ja iseäranis Periklest. Retoorika vastu suunatud rünnak “Gorgiasest” võrsus just niisugusest õhkkonnast ja kandis kibedat demokraatiavastast alatoonit.

V

Võib ette kujutada, mida elas läbi noor filoloog Nietzsche esimest korda “Gorgiast” lugedes.²⁴ Tugevate ülemvõim nõrkade üle, pai-

¹⁸ Platon. Gorgias, lk. 266 (*nomosest*), lk. 268 (483e3 kohta, viitega Thukydidesele [5,105] kui “kõige sarnasemale lähenemisele ... antiikkirjanduses”; F. Heinimann. *Nomos und Physis* [Basel, 1945]; W. Kranz. *Das Gesetz des Herzens. – Rheinisches Museum*, nr. 94 [1951], lk. 222 jj. Aga vt. ka Nestle. *Nomos*, lk. 349, märk. 57). Looduse–tava kontrasti kui paradokside allikat nimetab Aristoteles. *De sophisticis elenchis*, 12, 173a7 jj., viidates Kalliklesele. Selles küsimuses järgin tõlgendust, mille esitas L.A. Dorion. *Le statut de l'argument dialectique d'après Réf. soph.* 11, 172a9–15. – *Dialogue* 29 (1990), lk. 95–110, eriti lk. 107–108.

¹⁹ Romilly. *Thucydides*, lk. 362–366, kes viitab (lk. 365, märk. 3) M. Pohlenzile ja E. Barkerile kui pooldajatele ning E. Schwartzile ja Wilamowitzile kui vastastele. Platoni tutvuse Thukydidese töödega välistab ka O. Luschnat, *Pauly-Wissowa, Supplementband 12.*, vrg. 1282. Ükski ei osunda ülal käsitletud lõike.

²⁰ Hornblower. *Thucydides*, lk. 122 jj., näeb analoogia põhjusena Thukydidese ja Platoni sõltuvust Sokratese mõtetest.

²¹ Ste. Croix. *The Character*, lk. 14, märk. 3, osundab järgnevaid: Xen. *Hell.* 2. 2, 3; Isocr., 4, 100; 12, 63.

²² Seda kontekstuaalset elementi rõhutab Guthrie. *A History*, 4. kd., lk. 298–299.

²³ 23. Teisal süüdistab Kallikles Sokratesest “arutluse juhtimist rahvahulkadele meeldivate labaste asjade juurde” (482e). Ka “Gorgiase” lõpulause kummutab Kalliklese väite: J. de Romilly. *Histoire et raison chez Thucydide* (Paris, 1956), lk. 44 jj. Ja sugugi juhuslikult ei lõpe dialoog Kalliklese nimega.

²⁴ Vt. A. Menzel. *Kallikles: Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren* (Wien–Leipzig, 1922), lk. 81 (Platoni lugemisest).

ka pandud looduse seadusega, millele alluvad nii üksikisikud kui ka rahvad ja riigid; kõlblus ja seadused kui nõrkade koosneva enamuse huvide peegeldused; allaheitlikkus ebaõigluse ees kui orjamaal. Nietzsche mõtiskles nimetatud teemadel kogu elu, nähes kristluses orjamaali ja Darwinis armutat loodust. Nietzsche avastas enda Kalliklese kaudu, ja ometi ei nimetanud ta teda kunagi nimepidi, välja arvatud ühes põgusas viites Platonile pühendatud ja avaldamiseks mittemõeldud Baseli loengutes.²⁵ Aga oma raamatu “Zur Genealogie der Moral” (“Moraali genealoogia”) kuulsas lõigus (1,11), mis räägib “üllast heleda lakaga elajast, kes jahib saaki ja võitu”, tegi Nietzsche vaikse kummarduse Kalliklesele, kes kõneles noortest lõvidest, keda ühiskonnal ei õnnestu taltsutada.²⁶ Kalliklese suurelõhnas küllaldaselt erilise järele, et ära teenida Nietzsche *petit bourgeois*’ [väikekodanlik] aupaklikkus.²⁷

Kalliklese ideede juurde naasmine ja nende ümbertöötamine oli Nietzschele tõe hetk. Oma esimeses raamatus “Die Geburt der Tragödie” (“Tragöödia sünd”) tundis ta vajadust väidelda Sokratesega – kaasaegse Sokratesega, kelle selja taga kangastus Prantsuse revolutsiooni ja sotsialismi algataja Rousseau kuju.²⁸ Mõni aeg hiljem retoorikat ümber hinnates võttis Nietzsche uuesti kaudsel viisil üles väitluse Sokratesega, kuigi tuleb kohe märkida, et tegu oli hoopis teistsuguse retoorikaga kui see, mille teemal teoretiseeriti (ja mida osa-

liselt ka praktiseeriti) Ateena demokraatias.

“Retoorikat tuleb alati kasutada ainult ühel otstarbel, et näidata, mis on õiglane,” ütles Sokrates “Gorgiasse” lõpetuseks (527c). Nietzsche otsis retoorikas vahendit, mis võimaldaks tal käsitleda “tõde ja valet moraalivälises tähenduses” (“Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne”).²⁹ Sellist pealkirja kandis üks lühike, lõpetamata essee, mis kasvas välja teostamata jäänud auahnast projektist, mille vaevu kolmekümneks saanud Nietzsche kavatses pealkirjastada “Der Philosoph: Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntnis” (1872–1873).³⁰ See teos, mis avaldati postuumselt 1903. aastal, algab lühikese mõistujutuga:

“Kunagi ammu ühes lugematuteks helendavateks päikesesüsteemideks jagunenud maailmakõiksuse kaugemas nurgakeses oli täht, millel arukad elajad leiutasid teadmise. See oli “maailmaajaloo” kõige ülbem ja valelikum hetk, kuid sellegipoolest kõigest hetk. Kui loodus oli teinud paar hingetõmmet, täht jahtus ja kivistus, ning arukad elajad pidid surema.”

Kosmose mõõtmatusena võrreldes kahvatuva inimajaloo alajaotused ja inimlikud pürgimused tühiseks, jätkab Nietzsche. Kui me oskaksime rääkida sääsega, leiaksime et temagi peab end maailma keskpunktiks. Ent inimese taotlus tõde teada pole üksnes mööduv, vaid ka petlik. Selle juured on keele reeglipärasuses, kuid “sõnade puhul ei ole küsimus eales

²⁵ F. Nietzsche. Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72–WS 1874/75). KGW II, 4, toim. F. Bornmann ja M. Carpitella (Berlin, New York, 1995), lk. 113 jj.

²⁶ Platon. Gorgias, toim. E. Dodds, lk. 12–15 (Kalliklesest); lk. 387–391 (Kalliklesest ja Nietzschest, bibliograafiaga), mida soovitas lugeda Alberto Gajano. Vt. ka A. von Martin. Nietzsche und Burckhardt: Zwei Geistige Welten im Dialog, 4. trükk (München, 1947), lk. 253. Doddsi kõnealused leheküljed jättis kahe silma vahele D. Brennecke. Die blonde Bestie. Vom Missverständnis eines Schlagworts. – Nietzsche-Studien, nr. 5 (1976), lk. 113–145, kes tabab vihje lõville, aga mitte “Gorgiasele”. Samamoodi eksiteel on F. Müller. Die blonde Bestie und Thukydides. – Harvard Studies in Classical Philology, nr. 63 (1958), lk. 171–178.

²⁷ Vt. kirja, mille E. Rohde kirjutab F. Overbeckile (1. september 1886), olles läbi lugenud “Jenseits von Gut und Böses”, mis oli äsja trükikojast tulnud: “...wissen Sie was ich für Nietzsches spätere Jahre fürchte und vor mir sehe? Er wird zum *Kreuze* kriechen, aus Ekel an allem und wegen sein Veneration alles Vornehmen, die ihm immer im Blute steckte, nun aber eine recht unangenehme theoretische Verherrlichung bekommen hat.” (F. Overbeck E. Rohdele. Briefwechsel, toim. A. Patzer [Berlin, New York, 1990], Supplementa Nietzscheana, 1. osa, lk. 109; pisut ebatäpselt osundab seda lõiku A. von Martin. Nietzsche und Burckhardt, lk. 94). Vt. ka F. Overbeck. Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. – Die neue Rundschau 17, nr. 1 (1906), lk. 209–231, 320–330, eriti lk. 212: “neben ihr [N.] die Affektation des Vornehmen eine der schwächsten, bedenklichsten Eigentümlichkeiten war” (C. A. Bernoulli. Franz Overbeck, 1, 272). Omadussõna *petit bourgeois* on minu lisatud.

²⁸ Vt. ka “Götzen-Dämmerung”, Streifzüge eines Ungemässen, 48 (KGW VI, 3, lk. 144–145).

²⁹ KGW III, 2 (Berlin, New York, 1973), lk. 369–384 (inglisekeelne versioon: On Truth and Lies a Nonmoral Sense. Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche’s Notebooks of the Early 1870’s, tlk. ja toim. D. Brazeale (Atlantic Highlands, N.J., 1979), lk. 79 jj.

³⁰ 30. KGW III, 4, lk. 40.

tões, ei ole küsimus eales adekvaatses väljenduses, vastasel korral poleks olemas nii palju keeli”. Kõik sõnad on absoluutselt erilise aistingukogemuse meelevaldne üldistamine, iga mõiste kannab endas unustatud metafoori, mis on muutunud teadvustamatuks:

“Mis on siis tõde? Metafooride, metonüümiate, antropomorfismide püsimate hord, ühesõnaga, kogum inimvahekordi, mis on poeetiliselt ja retooriliselt võimendatud, üle kantud ja ilustatud, ja mis pika kasutuses oleku järel tunduvad inimestele jäigad, kanoonilised ja siduvad. Tõed on pettekujutlused, mille petlikkuse me oleme unustanud; need on kulunud ja aistitavast jõust tühjaks jooksnud metafoorid, mündid, mis on kaotanud oma nominaalitähtsused ja mida võetakse nüüd metallina, mitte müntidena.”

“Õelda tõtt,” jätkab Nietzsche, “täheb kasutada harilikke metafoore. Seega väljenduda moraalselt on kohustus valetada vastavalt kinnistunud tavale, valetada koos hulkadega ja kõigile siduvas stiilis (“in einem für alle verbindlichem Stile zu lügen”).”³¹

Märksõna “stiil” selles kontekstis on paljuütlev. Arusaam, et ühtviisi silmapaistvaid kunstistiile pole võimalik omavahel võrrelda, pärineb juba vähemasti Cicerolt. Kuid ristudes oma teel säärase mõistetega nagu “maitse” ja “tsivilisatsioon”, mis otseselt või kaudselt seostuvad Euroopa-välise kultuurikontaktidega, on see arusaam hakanud laienema ka kõlbluse ja tunnetuse valdkondadele.³² Nietzsche arendas

mõistes “stiil” vaikimisi kätkevaid relativistlike implikatsioone selleks, et kõigutada visasis antropotsentrilise eelarvamusi. Kui säask ja lind tajuvad maailma teistmoodi kui inimene, siis on küsimus, milline neist maailma tajumise viisidest on korrektsem, mõttetu, sest viitab olematutele kriteeriumidele: “kahe absoluutselt erineva liigi nagu subjekti ja objekti vahel pole mingit põhjuslikkust, mingit korrektsust, mingit väljendamist; parimal juhul on neil *esteetiline* seos.”³³ Inimese sisim loomusund luua metafoore saavutab oma tõelise tipu müütides ja kunstis. Kultuuri siht on muuta kunst ülimalikuks elu ees, nagu see oli Vana-Kreekas.

VI

“Mis on siis tõde? Metafooride, metonüümiate, antropomorfismide püsimate hord, ühesõnaga, kogum inimvahekordi, mis poeetiliselt ja retooriliselt võimendatud, üle kantud ja ilustatud, ja mis pika kasutuses oleku järel tunduvad inimestele jäigad, kanoonilised ja siduvad.” Viimastel aastakümnetel kehastub just nendes ridades uue Nietzsche-tõlgenduse vaim, mille järgi ta oli esimene, kes võttis ette “filosoofilise jõuproovi, milleks oli radikaalne mõtisklus keele üle”.³⁴ Ometi on selline paradoksaalne surmajärgne saatus pika peale ähmastanud nende fraaside allika, essee “Über Wahrheit und Lüge” üldolulise tähenduse.

Nende lõpetamata lehekülgede kandvad ideed – et keel on oma olemuselt poeetiline ja

³¹ Über Wahrheit, lk. 374–375. (On Truth and Lies, lk. 83–84; taastasin märksõna “Stile”, mille Breazeale on tõlkinud sõnaga “viis”).

³² Olen neid küsimusi käsitlenud artiklis “Stile: inclusione ed esclusione”. – Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza (Milano, 1998), lk. 136–170.

³³ Über Wahrheit, lk. 378: “denn zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären wie zwischen Subjekt und Objekt giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein ä s t h e t i s c h e s Verhalten ...” (On Truth and Lies, lk. 86).

³⁴ Vt. M. Foucault. Les mots et les choses (Paris, 1966), lk. 316. Seda lõiku osundatakse saatesõnas “Über Wahrheit und Lüge” prantsuskeelsele esmatõlkele (F. Nietzsche. Das Philosophenbuch – Le livre de philosophe, toim. A. K. Marietti [Paris, 1969], lk. 250–51). Selle tõlke innustusel ilmunud töödest vt. J. Derrida. La mythologie blanche. – Poétique, nr. 5 (1971), lk. 1–52, eriti lk. 7–8, 44–45; ja täiesti teises plaanis: P. de Man. Nietzsche’s Theory of Rhetoric. – Symposium, nr. 28 (1974), lk. 33–45, eriti lk. 39. T. Böning. Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche (Berlin, 1988) pöörab Nietzsche ja Heideggeri dialoogi ajendatud vaatenurgast olulist tähelepanu “Über Wahrheit und Lüge” loomisele. Selle vastuvõtu kohta vt. artiklit: R. E. Künzli. Nietzsche und die Semiologie: Neue Ansätze in der französischen Nietzsche-Interpretation. – Nietzsche-Studien, nr. 5 (1976), lk. 263–288; M. Stingelin. Die Rhetorik des Menschen. – Nietzsche-Studien, nr. 24 (1995), lk. 336–343. “Über Wahrheit und Lüge” osalise tõlke sisaldumine on tähendusrikas teoses: Deconstruction in Context, toim. M. C. Taylor (Chicago, 1986), lk. 216–219. Üks paljudest osundatud lõigu menu näidetest on R. Rorty. The Contingency of Selfhood. – Contingency, Irony and Solidarity (Cambridge, 1989), lk. 23–43, eriti lk. 27. Eesti k-s: R. Rorty. Sattumuslikkus, iroonia ja solidaarsus (Tallinn, 1999), lk. 55–86, eriti lk. 60. Tlk. Märt Väljataga. Küsimuse kohta tervikuna vt. olulist artiklikogumikku: J. Kopperschmidt, H. Schanze, toim. Nietzsche oder “Die Sprache ist Rhetorik” (München, 1994).

et kõik sõnad on algselt troobid – on võetud Gustav Gerberi raamatust “Die Sprache als Kunst” (“Keel kui kunst”, 1871), mida Nietzsche oma ülikooli retoorikaloengutes korduvalt, tihti sõnasõnalt osundades kasutas.³⁵ Ent Nietzsche esitas neid ideid *conte philosophique*’i kontekstis.³⁶ Mõistujutt, millega kirjutis algab, näib kirjutatud peaaegu *Operette morali* vaimus, mille autor Leopardi näib tol 1873. aasta suvel Nietzschele eriti meeles püsinud.³⁷ Inimsoo eneseteadvuse avastamine paigutatakse kosmilise perspektiivi ja muudetakse seega naeruväärseks. Nietzsche “Alguses oli” kõlab nagu Esimese Moosese raamatu algussalvide paroodia. Antud tõlgendusele annab kinnitust see ainus lõik avaldamiseks mõeldud raamatus, kus Nietzsche viitab esseele “Über Wahrheit und Lüge”. Raamatu “Menschliches, Allzumenschliches” (“Inimlik, liiginimlik”) teise köite eessõnas kõneleb ta enda ärapöördumisest Schopenhaueri filosoofiast, millele ta oli pühendanud kolman-

diku teosest “Unzeitgemässe Betrachtungen” (“Ajakohatud mõtisklused”). See suunamuutus, nagu ta kirjutab, andis endast märku ühes tõe ja vale teemalises “salastatud” töös, mille ta kirjutas kõlblusskeptitsismi kriisihetkel, mis sundis teda “arvutama ja sügavamalt võtma varasemat pessimismi”. Sest juba siis, märgib Nietzsche, “ei uskunud ma “millessegi”, nagu on kombeks öelda, isegi mitte Schopenhauerisse”.³⁸ Irooniline vihje laiale publikule ei tundu spekulatiivses abstraktse loomuga skeptilises mõtiskelus just eriti kohane. Rahva silmis on inimene, kes “enam ei usu millessegi”, oma esiisade religioonist lahti öelnud ega usu enam Jumalasse.

VII

“Sündinud pastori majas,” on öelnud Nietzsche enda kohta ühes arvukatest autobiograafilistest kommentaaridest.³⁹ Pastori pojana ning protestantlike pastorite lapselapsena (nii

³⁵ G. Gerber. Die Sprache als Kunst (Hildesheim, 1961), lk. 309 jj. (faksiimileväljaanne 3. [tegelikult 2.] trükit [Berlin, 1885]). Croce võimalik huvi Gerberi ideede vastu leiab ainult osalise kinnituse vihje näol raamatus “Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale” (1901, korduustrükk Bari, 1950), lk. 510. Eesti k-s: B. Croce. Esteetika kui väljendusteadus ja üldlingvistika (Tartu, 1998), lk. 502. Tlk. Janika Schild. Millist tähtsust omab Nietzsche otsene viide Gerberi raamatule, näitas esimesena: P. Lacou-Labarthe, J.-L. Nancy. Rhétorique et langage. – Poétique, nr. 5 (1971), lk. 99–130 (annotatsioonidega varustatud Nietzsche tõlked); vt. ka P. Lacou-Labarthe. Le détour. – Poétique, nr. 5 (1971), lk. 53–76; M. Stingelin. Nietzsches Wortspiel als Reflexion auf Poet(olog)ische Verfahren. – Nietzsche-Studien, nr. 17 (1988), lk. 336–368; A. Meijers. Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. – Nietzsche-Studien, nr. 17 (1988), lk. 369–390.

³⁶ Vt. P. de Man. Nietzsche’s Theory of Rhetoric. – Symposium, nr. 28 (1974), lk. 33–45, eriti lk. 43.

³⁷ “Über Wahrheit und Lüge” avalaused esinevad jutumärkides ühes samast ajast pärit tekstis, mida samuti ei avaldatud, “Tõe paatosest”, mis moodustab ühe osa tekstist “Viis eessõna viiele kirjutamata raamatule”, mille Nietzsche andis Cosima Wagnerile 1872. a. esimesel jõulupühal (KGW III, 2, lk. 249–254; eriti lk. 253–254). Kolm viimast osundatud lauset puuduvad meieni jõudnud tekstis. Leopardi värsaside kohta (“Le Ricordanze ja A un vincitore nel pallone”), mida Nietzsche ja von Gersdorff ette kandsid, vt. viimase kiri Rohdele kuupäevaga 9. august 1873, mida osundab E. Forster: Nietzsche. The Young Nietzsche (London, 1912), lk. 301–302. “A se stesso” (“Iseendale”) leiab osundamist ühes mõnevõrra hilisemas von Gersdorffi kirjas: vt. C. A. Bernoulli. Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: Eine Freundschaft (Jena, 1908), 1. kd., lk. 115. Vihje *Canto notturno*’le kohe seejärel alustatud töös “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben” dešifreeris O. F. Bollnow. Nietzsche und Leopardi. – Zeitschrift für philosophische Forschung, nr. 26 (1972), lk. 66–69; vrd. M. Montinari. Nietzsche (Roma, 1996), lk. 120.

³⁸ F. Nietzsche. Menschliches, Allzumenschliches, 2. osa (Berlin, 1967), KGW IV, 3, lk. 4: “Als ich sodann, in der dritten Unzeitgemässen Betrachtung, meine Ehrfurcht vor meinem ersten und einzigen Erzieher, vor dem g r o s s e n Arthur Schopenhauer zum Ausdruck brachte – ich würde sie jetzt noch viel stärker, auch persönlicher ausdrücken – war ich für meine eigne Person schon mitten in der moralistischen Skepsis und Auflösung drin, das heisst ebenso sehr in der Kritik als der Vertiefung alles bis heringen Pessimismus – und glaubte bereits ‘an gar nichts mehr,’ wie das Volk sagt, auch an Schopenhauer nicht: eben in jener Zeit entstand ein geheim gehaltenes Schriftstück ‘über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne.’” D. Breazeale, kes tajus nende ridade tähtsust, jõudis seisukohale, et mingit lahtiütlemist ei olnud (lk. xx, xlix). “*Ecce Homo*’s” määratles Nietzsche raamatut “Menschliches, Allzumenschliches” kui “mälestusmärki kriisile” (vt. Montinari. Nietzsche, lk. 22–23, 108). Aga vundament sellele mälestusmärgile valmis mitu aastat varem. (Eesti k-s: F. Nietzsche. *Ecce homo* [Tallinn, 1996], lk. 85. Tlk. Jaan Undusk.)

³⁹ “Ich bin als Pflanze nach dem Gottesacker, als Mensch in einem Pfarrhause geboren” (Werke, toim. K. Schlechta, 3, 108).

isa kui ka ema poolt) oli Nietzschele saatusest määratud pastoriks saada. Tema raamatute hulgas oli Lutheri tõlgitud piibel, mis kuulus tema isale, kes suri 1849, kui Friedrich oli kõigest viieaastane. See raamat on alles tänini: tiitellehele kirjutab Friedrich oma nime ja daatum: “November 1858”. Mitte kuigi ammu oli ta asunud õppima Pforte kooli. Seal õppis ta heebreakeelt ja Vana Testamenti, ent heitis silma klassikalisele filoloogiale: ühes tolleaegses kommentaaris ta märgib, et Toorale võib läheneda samuti, nagu F. A. Wolf käsitles Homerose eeposte autorlust – omistades eri osad eri autoritele. Bonn, kus ta astus 1864. aastal usu-teaduskonda, kuulus Nietzsche lisaks kirikuajaloo ja klassikalise filoloogia kursustele Konstantin Schlottmanni loenguid Johannese evangeeliumist.⁴⁰ Ent mõne kuu pärast, 1865. aasta jaanuaris otsustas ta pühenduda eranditult filoloogiaõpingutele – valik, mis kurvastas tema ema ega pälvinud ta heakskiitu.⁴¹ Sel ajajärgul seletas Nietzsche, et tema varasem huvi teoloogia vastu seostus eranditult “evangeeliumide kriitika filoloogilise tahu ja Uue Testamendi allikate otsingutega”. Ent selle autobiograafilise mõtiskluse ühes teises versioonis leidub märksa intiimsem avaldus, peaaegu pihitus: “Tol ajal ma kujutlesin ikka veel, et võib ajaloost ja ajalugu uurides leida otseseid vastuseid teatavatele religioossetele ja filosoofilistele küsimustele.”⁴² Need olid samad küsimused Jumala ja maailma kohta, millega kuus aastat

varem kirjutatud autobiograafia lõppes.⁴³ Selles iroonilises võtmes jättis Nietzsche, nagu näib, kahekümne viie aastasena hüvasti oma noorukieaga. Kuid see hüvastijätt oli tulvil küsitavusi. 1869. aasta mais Baselis ette kantud inauguratsiooniloeng lõppes “usutunnistusega” – tähendusrikas sõna –, mis uljalt pööras tagurpidi Seneca kuulsa lause “*philosophia facta est quae philologia fuit*”.⁴⁴ Religioossetele ja filosoofilistele põhiküsimustele vastuseid pakkuva vahendina oli Uue Testamendi filoloogia asendunud klassikalise filoloogiaga. Ent üsna pea alustas Nietzsche tööd akadeemilisse filoloogiasse nii vormilt kui ka sisult mitte puutuva ja selle suhtes vaenuliku raamatu “Die Geburt der Tragödie” (1872) kallal. Kohene reaktsioon sellele, Wilamowitzi raevukas pamflett (Zukunft-filologie!) süüdistas Nietzschet asjatundmatuses ja ettekavatsetud allikamoonutustes ning soovitas jõhkralt lõpuks tal ametit vahetada. Faktikriitikal lisandusid ramedad isiklikud vihjed: Nietzschest mõni aasta noorem Wilamowitz oli samuti õppinud kuulsas Pforte koolis.⁴⁵

Wilamowitzi rünnak ilmus 1872. aasta juunis. Järgnevate kuude jooksul pidi Nietzschele selgima hakkama akadeemilise filoloogia lepitamatus tema kui filosoofi kutsumusega. Septembris oma retoorikakursust ette valmistades luges ta esmakordselt või uuesti läbi Gerberi raamatu “Die Sprache als Kunst”; selles jäi talle silma lõik, milles autor kasutab keele intiimpoeetilise olemuse tõestamiseks mis tahes tõl-

⁴⁰ J. Figl. *Dialektik der Gewalt: Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte* (Düsseldorf, 1984), lk. 57 jj., 80 jj. (Schlottmannist); R. Bohley. *Über die Landesschule zur Pforte. Materialien aus der Schulzeit Nietzsches*. – *Nietzsche-Studien*, nr. 5 (1976), lk. 298–320.

⁴¹ F. Nietzsche. *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe* (Berlin, 1986), 2. kd., lk. 40 (460, 2. veebruar 1865): “Noch dies: meine Wendung zur Philologie ist entschieden. Beides zu Studieren ist etwas Halbes.”

⁴² “Von der Theologie nahm ich nur genau soweit Notiz, als mich die philologische Seite der Evangelienkritik und der neutestam. Quellenforschung anzog ... Ich bildete mir nämlich damals noch ein, dass die Geschichte und ihre Erforschung im Stande sei auf gewisse religiöse und philosophische Fragen eine direkte Antwort geben zu können” (F. Nietzsche. *Werke: Historisch-kritische Gesamtausgabe*, toim. C. Koch ja K. Schlechta [München, 1940], 5, 471. Sama teksti teine variant on ära toodud *ibid.*, lk. 254–256). C. P. Janz. *Friedrich Nietzsche: Biographie* (München, 1978), 1. kd., lk. 142, juhib neile lõikudele tähelepanu.

⁴³ F. Nietzsche. *Werke in drei Bände*, toim. K. Schlechta (München, 1982), 3, 110: “Und so erwächst der Mensch allem, was ihn einst umschlang; er braucht nicht die Fesseln zu sprengen, sondern unvermutet, wenn ein Gott es gebeut, fallen sie ab; und Wo ist der Ring, der ihn endlich noch umfasst? Ist es die Welt? Ist es Gott?”

⁴⁴ F. Nietzsche. *Homer und die klassische Philologie* (1869), KGW II, 1 (Berlin and New York, 1982), lk. 247–269, eriti lk. 268–269.

⁴⁵ U. von Wilamowitz-Möllendorff. *Zukunftphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches Ord. Professors der classischen Philologie zu Basel “Geburt der Tragödie”* (Berlin, 1872). (Lk. 13–14 leidub hulk vihjeid nende ühisele kooliteele Pfortes.) Vt. W. M. Calder III. *The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: New Documents and a Reappraisal*. – *Nietzsche-Studien*, nr. 12 (1983), lk. 214–254; J. Mansfeld. *The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: Another New Document and Some Further Comments*. – *Nietzsche-Studien*, nr. 15 (1986), lk. 41–58. Olen tänulik Mordechai Feingoldile, kes juhtis mu tähelepanu Wilamowitzi raevuka arvutuse tähendusele “Über Wahrheit und Lüge” mõistmisel.

ke ebaadekvaatsust.⁴⁶ Gerber viitas kuulsale kohale Goethe raamatus, kus Faust vaeb üks-teise järel sõna *logos* tõlkeid Johannese evangeeliumi esimeses salmis, alustades Lutheri versiooniga “Im anfang war das Wort”. Fausti rahulolematuse nägi Gerber kinnitust omaenda ideedele: “Kuid Faust teab, et *en arche hen ho logos* ei ole täpselt *im Anfang war das Wort*.”⁴⁷

Essees “Über Wahrheit und Lüge” kasutab Nietzsche paljude keelte olemasolu tõestusena sõnu ja asju lahutavat sügavikku: keel ei suuda anda tõeluse rahuldavat kujutist. Gerberi tähelepanek leidis kasutamist põhjendina, mis pidi näitama niinimetatud teaduse nõrkust. Samuti võis “Über Wahrheit und Lüge” sündida soovist vastata Wilamowitzi filoloogilistele vastuväidetele, paigutades need filosoofia horisondile. Ent Gerberi viide Goethele ja Johannese evangeeliumile pidi puudutama midagi sügavamal tema sisimas. Just sel ajal kujunes Nietzschel tugev sõprusside Franz Overbeckiga, kes oli temast seitse aastat vanem ja samuti (ristiusu ajaloo) professor Baseli ülikoolis. Hulk aastaid elasid mõlemad mehed ühes majas. Esimene osa Nietzsche artiklisarjast “Unzeitgemässe Betrachtungen” (pühendatud David Straussile, äärmiselt eduka “Leben Jesu” [“Jeesuse elu”] autorile) ja Overbecki “Über die Christlichkeit

unsrerer heutigen Theologie” (“Meie tänase teoloogia kristlikkusest”) ilmusid ühel ja samal aastal Wagnerit kirjastava Fritschis väljaandes.⁴⁸ Nietzsche lasi need ühte köita ja kirjutas neile värsivormis pühenduse, kus neid nimetati “ühest pesast välja kasvanud kaksikuteks” ning kahe isa ja ühise ema – sõpruse lasteks.⁴⁹ Võimalik et ka essees “Über Wahrheit und Lüge”, mille Nietzsche dikteeris 1873. aasta suvel silmahai-guse all kannatades oma sõbrale Carl von Gersdorffile Grisonsis Flimsis, on aimata Overbeckiga toimunud innukate jutuajamiste järelkajad.⁵⁰ Nad võisid koguni puudutada Johannese evangeeliumit, mida Overbeck oli uurima asunud ja mis hõivas suurema osa tema järgnevast elust.⁵¹ “Über Wahrheit und Lüge” teoloogilised või õigemini antiteoloogilised implikatsioonid (mis tunduvad olevat asjatundjatel kahe silma vahele jäänud) muutuvad mõistetavaks elavate mõttevahetuste valguses Nietzsche ja Overbecki vahel, kes oli järgnevalt arutluse alla tulevate tekstidega põhjalikult tuttav.⁵²

VIII

Lutheri ladinakeelsete kirjutiste avakõide Erlangeni väljaandes sisaldab 1515. aastast pärinevat jutlust “In Natali Christi”.⁵³ Lutherile

⁴⁶ “Die Sprache als Kunst” esimene raamat sisaldub Nietzsche poolt Baseli ülikooli raamatukogust 1872. a. septembris laenutatud raamatute nimekirjas: vt.: Nietzsches Bibliothek, toim. M. Oehler. – Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde der Nietzsche-Archivs, 14 (1942), lk. 51. “Zukunftsphilologie!” dateeringu kohta vt. J. Mansfeld. The Wilamowitz-Nietzsche Struggle, lk. 53, märk. 70.

⁴⁷ G. Gerber. Die Sprache als Kunst, 1. kd., lk. 259.

⁴⁸ F. Nietzsche. Briefe. Mai 1872–Dezember 1874, KGW II, 3 (Berlin, New York, 1978), lk. 135–137: kiri Rohdele (Basel, u. 22. märts 1873). Vt. tervikuna: Bernoulli. Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: Eine Freundschaft.

⁴⁹ F. Overbeck. Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, 2., täiend. trükk (Leipzig, 1903), lk. 17–18: “Ein Zwillingspaar aus einem Haus etc.”

⁵⁰ Seda hüpoteesi ei käsitle K. Pestalozzi: Overbecks “Schriftchen”, “Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie” und Nietzsches “Erste unzeitgemässe Betrachtung: David Strauss. Der Bekenner und der Schriftsteller”, Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum, toim. R. Brändle ja E. W. Stegemann (München, 1988), lk. 91–107.

⁵¹ Tema neljakümne aasta pikkuse uurimistöo tulemused avaldati postuumselt: F. Overbeck. Das Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung, koostatud C. A. Bernoulli käsikirjade põhjal (Tübingen, 1911).

⁵² Heideggerile pühendatud artiklis (Metaphorische Wahrheit. – Entsprechungen: Gott–Wahrheit–Mensch. Theologische Erörterungen [München, 1980], lk. 103–157) visandab E. Jungel Nietzsche esseest “Über Wahrheit und Lüge” innustatuna metafooril põhineva teoloogia. Sealtd edasi jõudis ta paratamatult välja Lutherini.

⁵³ Vt. D. Martini Lutheri Opera Latina varii argumenti ad Reformationis historiam inprimis pertinentia, toim. H. Schmidt (Frankfurt am Main, Erlangen, 1865), 1. kd, lk. 41–55. Mugavuse mõttes olen osundanud Weimari väljaandest (edaspidi WA), mis ilmus ligi 20 aastat hiljem: D. Martin Luthers Werke, 1. osa (Weimar, 1883) (faksiimiletrükk 1966): Sermo in Natali Christi (1515), lk. 20–29. Vt. W. von Loewenich. Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes prologus (München, 1960) (Bayerische Akademie der Wissenschaften, ajaloo-filosoofia osakond, Kl., Sitzungsberichte, 1960, 8. vihik).

oli see murrangu eelõhtu, mis edaspidi paikas segi tema enda ja nii paljude teiste elu – korduvalt osundas noor munk Aristotelest ja ülistas tema filosoofiat, nimetades seda “ilusaks, kui-gi vähestele mõistetavaks, ja tarvilikuks kõrgeimas teoloogias”. Kuid mõnedki tema mõttemaailma orientiirid olid juba paigas. Miks, küsib Luther, nimetatakse Kristust, Jumala poega Johannese evangeeliumi alguses *verbum*iks? Sellepärast, vastab ta, et Johannese evangeeliumi esimene peatükk valgustab imeliselt (*miro lumine exponit*) Esimese Moosese raamatu algust: “Sõna, kes oli olnud jumalaga *ab aeterno*, on sõna, mis loob maailma (*Dixit Deus “Fiat” et factum est*).”⁵⁴ Ligi kakskümmend aastat hiljem, kommenteerides 45. laulu, kordab Luther oma noorpõlvejutlust parafraaseerides seda kahe raamatulõigu võrdlust.⁵⁵ Lutheri piiblikesegees toetus tema trinitaarsete spekulatsioonile: sõna (*verbum*) tuleb Jumala lihaksseamisest Kristuses Sõnana (*verbum*).⁵⁶ Oma jutluses “In Natali Christi” eristas Luther sisemist ja välimist sõna ning jõudis seisukohale, et esimene sisaldub helides, sõnades ja kirjatähtedes nii nagu mesi kär-

jes, müür tellistes, leiva sisu koorukas, elu lihas ja sõna lihas (*interius illud autem sono, voce, literis est involutum, sicut mel in flavo, nucleus in testa, medulla en cortice, vita in carne et verbum in carne*).⁵⁷ Kristus, Sõna, on tõde (“Mina olen tee ja tõde”, Jh 14: 6), kuid see tõde kehastub helides, kirjatähtedes – ja troopides.

See teema ilmus kristlikku eksegeesi juba sajandeid varem, kui retoorikaõpetusest läbi imbunud Augustinus, kes noorpõlves retoorikat meisterlikult valdas ja ka õpetas, süüvis põhjalikumalt sellesse tähttähelise ja hingelisvaimse tõlgenduse erinevusse, millele oli oma piibliuuringutes pühendunud Origenes. “De doctrina christiana” ühes peatükis (3, 29, 41–42) märgib Augustinus, et troopide – allegooria, mõistatuse, parabooli jne. – tundmine on hädavajalik pühakirjas esinevatest näilikest vastuoludest ülesaamiseks.⁵⁸ Selle soovitus kaja kaikus Cassiodoruse vahendusel läbi kogu keskaja.⁵⁹ See ilmub korduvalt ja kõlavalt ka augustiinlasest munga ja seejärel endise munga Martin Lutheri eksegeetilistesse töödesse.⁶⁰ Toetudes oma suurele tõlkijakogemusele juhib Lu-

⁵⁴ WA 1, lk. 22–23: “Dixit Deus “fiat,” et factum est. Ex quo textu sat is accipitur verbum esse apud Deum, quia cum Deus dixit, sine dubio non erat verbum creatum vel humanum, cum tunc nondum aliqua res vel verbum fuerit creatum, sed per dicere seu verbum Dei coeperunt esse, ipsum autem non coepit et ita consonat id quod dixit: “In principio erat verbum.”” Lutheri tekstis kajab Augustinuse “In Ioannis Evangelium Tractatus”, 1, 11.

⁵⁵ M. Luthers Werke, WA 40, 2. kd. Praelectio in psalmum 45 (1533), lk. 589–590: “testimonia scripturae sunt duplicia; quaedam sumpta sunt a priori, quae manifeste dicunt Christum esse filium Dei et verum ac naturalem Deum, qualia multa sunt in Johanne; quae si quis evertere volet, is sciatur, quod scriptura sancta evertenda sint, et non ratione humana. Quid clarius esse potest, quam quod dicit: ‘In principio erat verbum,’ Item: ‘Omnia, quae facta sint, per verbum illud facta sunt’ [Joh. 1, 1, 3]. Non dicit verbum esse factum, sed quod omnia per verbum facta sunt, ergo ipsum verbum non est factum, sed semper fuit. Sed haec clara sunt et tractata a nobis alibi.” Vt. ka Enarrationes in Genesis (Exegetica opera latina), toim. C. S. T. Elsperger (Erlangen, 1829), 1. kd., lk. 22 jj.

⁵⁶ Siinkohal juhindun ma E. de Negri kommentaarist (La teologia di Lutero, Firenze, 1967, lk. 901) jutluse “In Natali Christi” kõnealusele lõigule: “Ka üks õnnelik leksikaalne asjaolu aitas tugevdada seda uljast silda, mis ühendab ainsa kaarega Esimest Moosese raamatut ja Johannese evangeeliumit. Nii kreeka, ladina kui ka saksa keeles tähistab üks ja sama sõna – *logos, verbum, Wort* – ühtviisi nii kõnelnud sõna kui ka Kolmainsuse teist isikut.” Samale järeldusele jõudis sõltumatult K. Hagen: Luther’s Approach to Scripture as Seen in His “Commentaries” on Galatians 1519–1538 (Tübingen, 1993), lk. 18 jj. (lk. x nimetab ta trinitaarsete mõtteviisi enamasti alahinnatud tähtsust Lutheri puhul).

⁵⁷ WA 1, In Natali Christi, lk. 29. Väljendile “nucleus in testa”, mille tähendus ei ole päris selge, leidub pretsedent Vitruviusel (6, 1, 3, “Insuper ex testa nucleus inducatur...”), keda ei nimeta O. G. Schmidt. Luthers Bekanntschaft mit den alten Classikern (Leipzig, 1883).

⁵⁸ Migne. Patrologia Latina, 34. kd., vrg. 80–81: “Troporum cognitio necessaria”. Vrd. R. W. Bernard. The Rhetoric of God in the Figurative Exegesis of Augustine. – Biblical Hermeneutics in Historical Perspective: Studies in Honor of Kallfried Froehlich on His Sixtieth Birthday, toim. M. S. Burrows ja P. Rorem (Grand Rapids, 1991), lk. 88–99, millest üllataval kombel on välja jäänud E. Auerbach. Figura (1944). – Scenes from the Drama of European Literature (New York, 1959), lk. 11–76.

⁵⁹ B. Smalley. The Study of the Bible in the Middle Ages (Notre Dame, 1970), lk. 22–23 (Cassiodorus).

⁶⁰ Vt. WA 2, In epistolam Pauli ad Galatas commentarius. 1519, lk. 551: “sancti patres allegoriam grammaticae una cum aliis figuris tractant in sacris literis, sicut abunde docet beatus Augustinus in lib. de doctrina Christiana”. Veidi hiljem, pühakirja neljateise tähenduse teemalise arutelu kontekstis vastandab Luther Augustinust Origenesele ja Hieronymusele.

ther lugejate tähelepanu pühakirjas kõikjal esinevatele troopidele. Kristus, kirjutab ta, kasutab sageli allegooriat ja mõistukõnet, mis nagu maalitud pildidki liigutavad lihtrahva meeli;⁶¹ Paulus tarvitab allegooriat – allegooriat, millega üksnes täielik kursisolek kristliku õpetusega võimaldab tal ohutult ümber käia – nagu suur kunstnik (*optimus artifex*), vältides Origenesele ja Hieronymusele omaseid äärmusi.⁶² Kõneldes mittejuutidele ja juutidele osutades “eesnahast” ja “ümberlõikusest” kasutab Paulus sünekdohi, “pühades raamatutes vägagi tavalist troopi”.⁶³ Õigupoolest ületab Paulus retoorikas koguni Cicerot ennast, sest (nagu Luther on mujal märkinud) Jumala sõnal on oma spetsiifiline retooriline mõõde: “Ilmalikud reetorid kiitlevad, et tekitavad sõnu seades mulje suhtlemisest ja asja enese nähtavaks tegemisest – täpselt see on omane Paulusele, see tähendab pühale vaimule.”⁶⁴ Koguni oma arusaama inimesoo lunastusest läbi Kristuse väljendab Luther troobi – metafoori abil.⁶⁵

Märgitud on, et Nietzsche on oma märkmetes antiikaja retoorika loenguteks ja ka essee “Über Wahrheit und Lüge” tähelepanuta jätnud retoorika kui diskursuse ja keskendunud troopidele.⁶⁶ Täna seaks me teame, et teda mõjutas selles suunas Gerberi raamat “Die Sprache als Kunst”, mille vahendusel ta puutus kokku Wilhelm von Humboldtist alguse saanud idealistliku keelekäsitlusega.⁶⁷ Ent Gerber, kes Humboldtist järgides kirjutas, et “keel on vaim” (Die Sprache ist Geist), vormistas lihtsalt ümber teoloogi, eksegeedi ja tõlkija Lutheri sõnastatud idee, et (püha) vaim on keel – sellega kinnitades, et Saksa idealismi filosoofia on suures osas ilmalikustatud protestantlik-kristlik õpetus.⁶⁸

Sõna, mis on tõde, Sõna, mille vahendusel on loodud kõik olev, Sõna, mis suhtleb retooriliste troopide abil – kõik need teemad äratas ellu ja pööras radikaalse skepsisega pea peale Nietzsche.⁶⁹ Kui keel koosneb ainult troopidest, kui grammatika ise pole midagi muud kui kõ-

⁶¹ WA 40, 1. kd., lk. 652–653.

⁶² WA 40, 1. kd., lk. 653. Vrd. WA 2, In epistolam Pauli ad Galatas commentarius. 1519, lk. 557 (Ga 4: 27 kohta). Tuleks märkida, et Lutheri esialgne eitus piibli neliktähenduse eritlemise suhtes (WA 1, lk. 507–508) asendus hiljem leebema seisukohaga (WA 2, lk. 550–552): vt. K. Holl. Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst (1920). – Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte (Tübingen, 1932), 1. kd., lk. 544–582, eriti lk. 552 jj.

⁶³ WA 40, 1. kd., In epistolam Pauli ad Galatas commentarius, [1531] 1535, lk. 184–185 (Ga 2: 71 kohta); samuti vrd. lk. 68–69. Sünekdohist Lutheril vt. de Negri. La teologia, lk. 85–86.

⁶⁴ WA 2, In epistolam Pauli ad Galatas commentarius, 1519, lk. 604: “Apud Rhetores seculi gloriosissimum est verba ita ponere, ut in eis rem ipsam simul observari et geri videas, quod Paulus immo spiritus sanctus proprium habet.” Vrd. Hagen. Luther’s Approach, lk. 111, ehkki tema räägib Püha Vaimu lingvistilistest (mitte retoorilistest) tunnustest. K. Dockhorni osundatud lõigud viitavad samas suunas: Luthers Glaubensbegriff und die Rhetorik. – Linguistica Biblica, nr. 21/22 (1973), lk. 19–39, eriti lk. 30 jj. (lõik 3.1: “Der Heilige Geist als Rhetor”. Lisaks: WA 40, 1. kd., lk. 85 (Ga 2: 20 kohta): “Paulus suam peculiarem phrasin habet, non humanam, sed divinam et coelestem [etc.]”. Võrdlus Ciceroga leidub 1531. a. pärinevas kommentaaris Ga 4: 15 kohta (WA 40, 1. kd., lk. 639–640).

⁶⁵ Vt. K. Alfsvåg. Language and Reality: Luther’s Relation to Classical Rhetoric in *Rationis Latomianae confutatio* (1521). – Studia Theologica, nr. 41 (1987), lk. 85–126, eriti lk. 102 jj., kus jõuliselt (ehk ülevoolavalt) rõhutatakse retoorika tähtsust Lutherile. Samaga seoses vt. R. Breymeyer. Bibliographie zum Thema “Luther und die Rhetorik”. – Linguistica Biblica, nr. 21/22 (1973), lk. 39–44; R. Saarinen. Metapher und biblische Redefiguren als Elemente der Sprachphilosophie Luthers. – Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, nr. 30 (1988), lk. 18–39; Hagen. Luther’s Approach to Scripture.

⁶⁶ Sellele juhib peenelt tähelepanu de Man. Nietzsche’s Theory of Rhetoric, lk. 34, kus käsitletakse retoorikakursuse märkmeid, tegemata siiski tõlgendustasandil järeldusi.

⁶⁷ Vt. Meijers. Gustav Gerber, lk. 390. Vrd. J. Henningfeld. Sprach als Weltansicht: Humboldt-Nietzsche-Worff. – Zeitschrift für philosophische Forschung, nr. 30 (1976), lk. 435–452.

⁶⁸ Vrd. Gerber. Die Sprache, lk. 288. Olgu mainitud, et isegi A. Meijers on otsinud vahelüli, mis seletaks Gerberi üllatavalt tugevat mõju Nietzschele; tema leidis selle lähedases vahekorras Gerberi ja Lange vahel, kelle raamat “Geschichte des Materialismus” kummatigi ei käsitle keeleküsimumi (Gustav Gerber, lk. 389).

⁶⁹ Lutheri piiblitõlke mõju Nietzsche stiilile on tabavalt märkinud S. Sonderegger. Friedrich Nietzsche und die Sprache. – Nietzsche-Studien, nr. 2 (1973), lk. 1–30, eriti lk. 13–14, 27. E. Hirsch. Nietzsche und Luther (1921). – Nietzsche-Studien, nr. 15 (1986), lk. 398–431, ja J. Salaquarda lisa ning bibliograafia (lk. 431–391) ei nimeta Lutheri eksegeetilisi töid.

nekujundite moodustis, siis on taotlus keele abil maailma tunnetada absurdne.⁷⁰ Pilatuse küsimusele “Mis on tõde?” (Jh 18: 38) vastas Kristus vaikimisega. Nietzsche sõnastas küsimuse ümber ja vastas: “Metafooride, metonüümiate, antropomorfismide püsimate hord...” Nietzsche vastuseis kristlusele sünnib just neil lehekülgedel, mis jäid avalikkuse eest kiivalt varjatuks, sest kubisedid liialt eraelulistest viidetest ja vastakatest tundmustest; ilmselt võib palju eksimata oletada, et tema enda lahkulöömine kristlusest oli toimunud trotsist isa mälestuse vastu.⁷¹ Ent katkendis “Über Wahrheit und Lüge” sisalduvatest mõtisklustest sai Nietzsche edaspidigi innustust oma avalike teoste kirjutamisel – eriti raamatus “Menschliches, Allzumenschliches” – ja 1880. aastatel kirja pandud märkmetes.⁷² Üks paljudest sisukordadest lõpetamata raamatule, mille pealkirjaks pidi saama “Der Wille zur Macht” (“Võimutahe”), algas peatükiga “Mis on tõde?”.⁷³

IX

“Über Wahrheit und Lüge” kaja on püsivalt mõjutanud isegi filosoofiast kitsamas tähenduses väljapoole jäävaid valdkondi. 1970. aastatel sai sellest katkendist üks dekonstruktsionismi alustekste – iseäranis tänu Paul de Mani

äärmiselt tundlikule tõlgendusele ajakirja Symposium korraldatud Nietzsche-teemalisel konverentsil ette kantud essees.⁷⁴ Üks osavõtjaid, Robert Gates arvustas de Mani sellepärast, et ta portreeterivat Nietzschet eranditult kui reaalsuse iroonilist kommentaatorit, ja konverentsi sellepärast, et see ei puudutanud poliitilisi, sotsiaalseid ega majanduslikke küsimusi. Teemad nagu “Nietzsche ja Vietnam”, “Nietzsche ja Nixon” või “Nixon ja meie väärtussüsteem” “oleksid tema vaimuga rohkem kooskõlas”, märkis Gates ja lisis: “Nietzsche ilma viiteta *Reichile* on minu jaoks mõeldamatu.” De Man vastas viisakalt, et katse iroonilist vaatepunkti ületada oleks küll eetilisel või psühholoogilisel mõistetav, aga “filosoofilise aluseta”. “Nietzsche ei anna meile mingit põhjust kõnelda seisukohast, mis oleks “iironiast kaugemal”. “Vastupidi, ta hoiatab pidevalt sellise soovi teostamise petlikkuse eest. Nimelt seda silmas pidades on ka võimalik mõista Nietzsche seost teie nimetatud poliitiliste küsimustega.”⁷⁵

Keegi konverentsi osalistest ei osanud tol korral aimata, mida need sõnad kõnelejale tähendasid. Aastatel 1940–1942 oli Paul de Man avaldanud sarja artikleid, millest osa olid varjatult antisemiitlikud, Belgia kollaboratsionistlikus ajalehes *Le Soir* – fakt, mida ta hoolega varjas ja mis tuli ilmsiks alles pärast tema

⁷⁰ Vt. A. Kremer-Marietti. Nietzsche et la rhétorique (Paris, 1992), lk. 118–119.

⁷¹ R. Bohley. Nietzsches christliche Erziehung. – Nietzsche-Studien, nr. 16 (1987), lk. 164–196. D. Breazeale'i (lk. li–lii) arvates loobus Nietzsche “Philosophenbuch'i” projektist seetõttu, et see oli ühitamatu nende antiakadeemiliste suhtlemisvormidega, mille poole ta pöördus alates raamatust “Menschliches, Allzumenschliches”. Ent “Über Wahrheit und Lüge” ei tundu kuigivõrd akadeemiline.

⁷² Vt. Menschliches, Allzumenschliches 1, 11 (KGW IV, 2, lk. 26–27: “Die Sprache als vermeintliche Wissenschaft”); 1, 33 (KGW IV, 2, lk. 48–49: “Der Irrthum über das Leben zum Leben nothwendig”). Vt. ka KGW VIII, 1 (Berlin, New York, 1974), lk. 197–198 (suvi 1886–sügis 1887); KGW VIII, 2 (Berlin, New York, 1970), lk. 81–82 (sügis 1887). Vt. ka lauset “Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte” (*cit.* E. Spranger. Lebensformen, 2. tr. [Halle, 1921], lk. 193), mille juurde korduvalt naasis M. Heidegger oma raamatus “Nietzsche” (Frankfurt am Main, 1996), 1. kd, lk. 217, 457. Breazeale on seisukohal (minu arvates õigel), et 1870. aastatest pärinevad märkmed “panid aluse raamatutele, mille kirjutamiseni ta (Nietzsche) lõpuks jõudis” (Philosophy and Truth, lk. liii). P. Lacoue-Labarthe, kes samuti ühena esimestest mõistis nende olulisust, jõudis lõpuks seisukohale, et neil ei saanud olla mingit seost tema küpsete töödega (P. Lacoue-Labarthe. Le détour). Vrd. G. Most–T. Fries. Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung, “Centauren-Geburten”. – Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, toim. T. Borsche, F. Gerrata, A. Venturelli (Berlin, New York, 1994), lk. 17–46; E. Behler. Die Sprach-Theorie des frühen Nietzsches, *ibid.*, lk. 99–111.

⁷³ Vrd. KGW VIII, 3 (Berlin, 1972), lk. 337. Siin pakutud tõlgendus langeb kokku K. Lowithi omaga (Nietzsche et l'achèvement de l'athéisme. – Nietzsche aujourd'hui? [Paris, 1973], 2. kd., lk. 207–222).

⁷⁴ Vt. eelpool juba nimetatud de Mani esseed “Nietzsche's Theory of Rhetoric”, mis hiljem ilmus (aga ilma ülevaataeta vestlusringist lk. 45–51) tema kogumikus “Allegories of Reading” (New Haven, London, 1979, lk. 103–118) pealkirja all “Rhetoric of Tropes (Nietzsche)”; täiendavat bibliograafiat sisaldab M. Clark. Nietzsche on Truth and Philosophy (Cambridge, 1990).

⁷⁵ Symposium, nr. 27 (1974), lk. 47–49.

surma.⁷⁶ Sellest episoodist on palju, liigagi palju kirjutatud. Küll tuleks siin märkida, et vaadatamata mõnede teemade – nagu mitte eriti algupärane kunsti autonoomsuse küsimus – korduvusele eraldab neid noorpõlvteartikleid de Mani küpse ea esseedest tohtu kuristik. Kummatigi on olemas otsene seos tema nelikümne aastat kantud maski ja tema tegevuse vahel kriitikuna.⁷⁷ Ühes 1955. aastal Pariisist Harry Levinile (ühele oma akadeemilistest kaitsjatest) saadetud kirjas räägib de Man “nende pikast ja piinavast enesepuhastusest, kes, nagu mina, tulid vasaktoolt ja *Front populaire*’i õnnepäevilt”.⁷⁸ Selle ebatõde esitaja oli sama inimene, kes kriitikuna aastaid hiljem haruldase soojusega esitles Ameerika publikule Borgese teoseid ja kõneles ühest nende puhul korduvast teemast, “kahesusest” nii:

“Ilu loomine algab seega kahesuseaktiga [– –]. Kunstniku kahesus, tema kutsumuse suurus ja viletsus, on korduv teema, mis tihedalt seostub teotuse teemaga. [– –] Poeetiline impulss kogu oma kiuslikus kahesuses on omane ainult inimesele, näitab tema inimlikku põhialget.”⁷⁹

Kas de Man rääkis Borgesest või Borgese kaudu? Ent siin jääme ikkagi veel suhteliselt lihtsale sisulisele tasandile. Palju tähendusrikkam on fakt, et de Man oli jõudnud kriitikateooria rajamiseni, mis nägi “lugemisakti lõputu protsessina, milles lahutamatu põimuvad tõde ja ebatõde”.⁸⁰

Need sõnad pärinevad aastast 1970. Samal aastal ilmunud de Mani “The Rhetoric of Temporality” (mis sai otsekohe kuulsaks) oli teetähis retoorika taasavastamisel, mainimata kordagi Nietzschet.⁸¹ Varsti pärast seda leidis de Man esse “Über Wahrheit und Lüge im

aussermoralischen Sinne” näol võimaluse tõlgendada Nietzschet sügavamalt kui oma varasemates käsitlustes, mille seas iseäranis oluline oli esse “Kirjanduslugu ja kirjanduslik modernsus” (“Literary History and Literary Modernity”).⁸² Baudelaire’i modernism, nagu ka Nietzsche oma, “on eelneva unustamine või allasurumine”, põgenemine ajaloo eest, mis, nagu Nietzsche enda näitel selgus, on kummatigi ette määratud nurjuma: võimatu on nüüd, kus tema saladus on ilmsiks tulnud, mitte märgata selles de Mani fraasis teatavat autobiograafilist tooni.⁸³ Veel enam oleks teda köitnud esees “Über Wahrheit und Lüge” välja pakutud radikaalne antireferentsiaalne retoorika, mis taandab tõe troopide karnevaliks. Ent mida see kõik tõestab? Et häbi, süütunne, hirm avalikustamise ees võimendavad kriitilist intellekti? De Mani tunded ei puutu asjasse, küll aga puutuvad tema antireferentsiaalsed põhjendid. De Man hoidub vägagi hoolikalt sattumast skeptiku lihtsale teele, kes kahtleb kõiges peale iseenda. Ta valib pidevalt tõe ja ebatõe vahel kõikuva pendli, mis on intellektuaalselt peenekoelise, kuid eksistentsiaalselt rabe positsioon. Ühel juhul muutus de Mani tavaliselt väljapeetud (vahedalt väljapeetud) toon kiledaks. Hugo Friedrich oli kõnelnud “esituse kadumisest” [loss of representation] kaasaegses lüürikas, nagu märkis de Man, “seletades seda suundumust kõige labasemal pseudoajaloolisel viisil väliste asjaoludega ja kui lihtviisilist põgenemist reaalsusest, mis 19. sajandi keskpaigast peale öeldakse olevat muutunud aina ebameeldivamaks”.⁸⁴ Friedrich oli puudutanud hella kohta. Nüüdseks me teame, et de Manil oli mitmeid

⁷⁶ P. de Man. *Wartime Journalism*, toim. W. Hamacher, N. Hertz, T. Keenan (Lincoln, 1988). Vt. D. Lehmani täpset rekonstruktsiooni: *Signs of the Times: Deconstruction and the Fall of Paul de Man* (London, 1991) (sisaldab täielikku bibliograafiat).

⁷⁷ Vt. J. Loesberg. *Aestheticism and Deconstruction: Pater, Derrida, and De Man* (Princeton, 1988) lk. 190–200, eriti lk. 193 (siiski on küpse de Mani dekonstruktsionismi taandamine alibi otsimisele lihtsustav).

⁷⁸ P. de Man. *Critical Writings, 1953–1978*, toim. ja sissejuhatus L. Waters (Minneapolis, 1989), lk. lxxv–lxxvi (eriti lk. lxxv, märk. 5), kus on kommenteerimata kujul ära toodud de Mani kiri (Pariis, 6. juuni 1955) Harry Levinile. Meenutagem, et sama aasta jaanuaris, ajendatuna nüüdseks kaduma läinud anonüümkirjast, mis süüdistas teda kollaboratsioonismis, kirjutas de Man Harvardi kolleegiumi kaasesimehele Renato Poggiolile, puudutades väga sõnakehvalt ja kohati ebatõdeselt Le Soiri jaoks kirjutatud artikleid (vt. Lehman, *Signs*, lk. 198 jj., kus on ära toodud ja põhjalikult vaatluse alla võetud Poggiolile kirjutatud kiri). De Man ilmselt arvas, et tema minevik, õigemini tema enda koostatud versioon sellest, on teada ka Harry Levinile, kes tollal (nagu kirjutab Lehman, *Signs*, lk. 193) oli nagu Poggioligi kolleegiumi kaasesimees.

⁷⁹ De Man. *Critical Writings*, lk. 123–129: “A Modern Master: Jorge Luis Borges”, eriti lk. 125, 126, 128.

⁸⁰ P. de Man. *Blindness and Insight*, 2. trükk (Minneapolis, 1983), lk. ix (saatesõna on dateeritud 1970).

⁸¹ *Ibid.*, lk. 187 jj.

⁸² *Ibid.*, lk. 142–165.

⁸³ Nagu märgib Lehman. *Signs of the Times*, lk. 187; minu järeldused on osaliselt teistsugused.

⁸⁴ De Man. *Blindness*, lk. 172.

põhjusi, et soovida ajaloo koormast vabaneda. Mõistagi uuritakse tähenduslike nähtuste autonoomiat ka seepidistest, endogeensetest ajenditest lähtuvalt. Aga nagu märkis Nietzsche ja kordas de Man, tuleb ka ajaloo eest põgene mist vaadata ajaloolises kontekstis. Pealtnäha abstraktne idee nagu antireferentsiaalne retoorika sisaldab nii mõnegi silmis tundeid mõjutavaid algeid, sest pakkus (või näis pakkuvat) võimalust lahti saada talumatust minevikust. Sarah Kofman, kes 1970. aastate algul oli avaldanud raamatutäie tõendusmaterjali omaenda vahekorra Nietzsche ja metafooridega, võttis endalt rohkem kui kakskümme aastat hiljem elu, olles avalikustanud oma lapsepõlve tagakiusatud juuditüdrukuna.⁸⁵ Käesoleval juhul oli reaalsuse kättemaks otsene ja tappev, mitte metafoorne ja leigelt postuumne nagu de Mani puhul. Ent nende kahe isikliku sündmuse täpse vahekauguse mõistmine võib heita valgust ka neile mitteakadeemilistele põhjustele, mis alates 1960. aastatest seadsid lugeja jaoks uude valgusesse Nietzsche. Me võiksime sümboolselt alustada 1966. aastal peetud Baltimore'i konverentsist, mis pidi tutvustama Ameerika akadeemilisele publikule Prantsuse strukturalismi uusimaid avastusi – või mõnede osavõtjate arvates olema ettevalmistuseks selle väärikale matusele. Jacques Derrida lõpetas oma peamiselt Lévi-Straussi tööde arvustamisele pühendatud esinemise järgmiste sõnadega:

“See katkenud vahendamatu strukturalistlik temaatika, pööratud puuduva lähtekoha kadunud või võimatu *presentisi* poole, on vabamängu üle mõtlemise nukker, *negatiivne*, süüdlaslik, rousseaulik tahk. Vabamängu teine tahk võiks olla nieszchelik *jaatus* – röömsameelne maailma va-

bamängu ja saamise süütuse jaatus, märkide maailma jaatamine, kus ei ole vigu, tõde ega lähtekohata ja mis on antud aktiivseks tõlgendamiseks.”⁸⁶

Derrida kuulutas irooniliselt, et ei tahaks olla olukorras, kus tal tuleb nende kahe tahu vahel valida. Tegelikult oli kogu tema ettekanne alates pealkirjast (“Struktuur, märk ja mäng humanitaarteaduste diskursuses”) tugevasti Nietzsche ja mängu poole kaldu.⁸⁷ Tõde kuulus likvideerimisele, et anda teed aktiivsele, teisisõnu ohjeldamatule ja piirideta tõlgendusele; Lääs sai süüdistuse logotsentrismis ja leidis samas andeksandmise Nietzsche kuulutatud tekkimise süütuse nimel.⁸⁸ Seda oli küllalt, et võluda ühtaegu nii koloniseerijate kui ka koloniseeritute järeltulijaid.

Samas vaimus luges de Man ka seda kuulsat lehekülge “Pihtimustest”, kus Rousseau kirjutab oma süümepiinadest aastakümneid pärast juhtumit, kus ta oli ebaõiglaselt süüdistanud üht süütut teenijannat varguses: “Alati on võimalik ära seletada mis tahes läbielamust (vabandada mis tahes süüd), sest läbielamus eksisteerib alati ühtaegu väljamõeldud diskursusena ja empiirilise sündmusena ning kunagi pole võimalik öelda, milline neist kahest võimalusest on õige.” Säärasel Rousseau absoluutsioonil Nietzsche abiga oli kahtlemata, nagu on korduvalt märgitud, pihtimist välistav autobiograafiline alatoon.⁸⁹ Ent rakendatud strateegjal olid määratult kaugemale ulatuvad implikatsioonid. “Retoorika kui süütus”, retoorika kui individuaalse ja kollektiivse eneseandestuse vahend on teoreetiline paarik “süütuse retoorikale”, mida Lääs – nagu märkis Franco Moretti, analüüsisdes “nüüdisaegse eepilise vormina” määratletud nähtust – korduvalt kasutas, et andestada endale oma kuritööd.⁹⁰

⁸⁵ S. Kofman. Nietzsche et la métaphore (Paris, 1972); S. Kofman. Rue Ordener, rue Labat (Paris, 1994). Tema Nietzsche-teemaliste tööde bibliograafiat sisaldab Nietzsche-Studien, nr. 25 (1996), lk. 445–448.

⁸⁶ J. Derrida. L'écriture et la différence (1967; kordustrükk Paris, 1994), lk. 409–428, eriti lk. 427. Eesti k-s: J. Derrida. Struktuur, märk ja mäng humanitaarteaduste diskursuses. – Akadeemia 1991, nr. 7, lk. 1436. Tlk. Jaan Kägu. Vrd. C. Norris. Derrida (London, 1987), lk. 138–141, ja W. B. Leitch. Deconstructive Criticism (New York, 1983), lk. 37, kus on öeldud: “Neid lauseid võib lugeda kui nüüdisaegse dekonstruktsiooni ajaloolist hartat.”

⁸⁷ Vastupidist väidab Loesberg (Aestheticism, lk. 90–91), toetudes sofistlikele ja ebaseenvatele põhjenditele.

⁸⁸ J. Derrida. De la grammatologie (Paris, 1967).

⁸⁹ De Man. Allegories of Reading, lk. 293. Vrd. Loesberg, lk. 193, bibliograafiaga (kuhu tuleks lisada Lehman. Signs, lk. 216–219).

⁹⁰ Vt. F. Moretti. Opere mondo: Saggio sulla forma epica dal “Faust a Cent’anni di solitudine (Torino, 1994), lk. 51: “Retoorika kui süütus; retoorika kui geograafia metafoor. Ma olen neist konstruktsioonidest kõnelnud, rõhutanud nende sotsiaalset otstarvet – nende ideoloogilist funktsiooni. Aga missuguste ideoloogiatega on siin tegu? Kes oleks neist kuulnud räägitavat? Ma olen kindel, et mitte keegi ja just see teebki need huvitavaks.” (Vt. ka lk. 48–52 jj.) Küll aga oleme lõpmata palju kuulnud ajalooliseks assimileerunud antireferentsiaalsest retoorikast – mis täiendab ja kinnitab Moretti esitatud teesi (kes lk. 50 osundab lõiku Nietzsche teosest “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”).

X

“Õudus! Õudus!” on viimased sõnad, mille lausub Conradi “Pimeduse südame” peategelane Kurtz. Edward Said on kõrvutanud jutustajapositsioonide paljusust, mida Conrad sedavõrd väljenduslikult kasutas, Nietzsche perspektivismiga, alustades juba tuntud osundusega esseest “Über Wahrheit und Lüge”: “Mis on siis tõde?”⁹¹ Ent ta märgib, et Conrad ei ole nõnda radikaalne kui Nietzsche. Kahtlemata tahab Conrad nii “Pimeduse südames” kui ka mujal edasi anda tunnetuslikku ja kõlbelist hinnangut esitatud loole, *hoolimata* jutustajapositsioonide paljususest ja ka selle *kaudu*. (Just see edasikandumine muudab Conradi taotlused tänapäeva ajaloolasele nii õpetlikeks.) Ent isegi Nietzsche skeptitsism ei ole lõputu.⁹² Heitnud mõttetuna kõrvale küsimuse, kas inimese pilt maailmast on õigem kui sääse oma, eeldab Nietzsche vihjamisi ühtse halastamatust oleluvõitlusest juhitud maailma olemasolu, kus inimene tapab sääse ja sääsk nakatab inimese malaariasse, sel kombel teda tappes. Ajaloolises maailmas valitseb sarnane seadus – “looduse seadus”, mille manas esile Thukydides ateenlaste ja meloslaste dialoogis. Kõlblusi on palju, võim on üks ja ainus: “Diese Welt ist der Wille zur Macht” – see maailm on tahe võimu järele.

Paikades, kus elutses Kurtz, püsib õudus tänini, ent võrreldamatult suuremas ulatuses. Sadu tuhandeid mehi, naisi ja lapsi sureb massimõrvade, epeideemiate ja nälja läbi ÜRO sinikiivritest ümbritsetuna ja telesatelliitide pilgu all. Läänemaailma silme all hakkab maailm tõepoolest saama üheks – maailm, kus lahutamatu põimuvad ühtlikkus [*homogeneity*] ja kultuuriline mitmekesisus, alluvus ja vastupanu.⁹³ Selle nelja sajandi eest alanud protsessi mõistmisel ei ole Nietzsche visandatud relativistlikust mudelist kuigi palju abi. Niinimetatud arene-

nud riikide ülevõimu juured on ka kultuurilised ja see sõltub kontrollist reaalsuse üle ning selle tajumisest. Kui eurooplaste maailmarüüste oli alles lapsekingades, ristas Montaigne Hispaania konkistadooride saavutused kuulsa fraasiga *mechaniques victoires* [tehnoloogilised võidud]. Montaigne'i tundealamuslik ja intellektuaalne heldus on meile vägagi õpetlik. Ent tema halvakspaneer toon hispaanlaste tehnoloogilise üleoleku suhtes on vastuvõetamatu. Nende musketitesse sulandatud teadmistepagas võimaldas konkistadooridel tõhusamalt kontrollida maailma, mida nad ühes Ameerika põliselanikega asustasid.⁹⁴ Konkistadooride tsivilisatsioonile selle põhjal kõrgemat väärtust omistada oleks jäme lihtsus. Aga nende võit on ümberlukkamatu fakt. Relativismi piiratus – ükskõik kas tegu on selle leebe ja salliva või ägeda versiooniga – seisneb selles, et ei tehta vahet fakti- ja väärtushinnangutel, vaikides olenevalt konkreetsest juhtumist maha ühed või teised.

XI

See piiratus on niihästi tunnetuslik, poliitiline kui ka kõlbeline. Umbes kümne aasta eest ühes Ameerika ülikoolis peetud konverentsil heietas üks tuntud õpetlane oma armsaks saanud väidet, et pole võimalik teha ranget vahet ajaloolise ja fiktsionaalse [*fictional*] narratiivi vahel. Järgnenud arutelul hüüatas üks India naisüliõpilane vihaselt: “Ma olen naine, kolmandast maailmast pärit, ja te räägite mulle midagi niisugust!” Mulle meenusid need sõnad, kui lugesin Donna Haraway 1988. aastal ajakirjas *Feminist Studies* avaldatud esseed “Asendiga teadmised” (“Situated Knowledges”). Haraway hoiatab sõnaselgelt arengumaade naiste mütologiseerimise eest.⁹⁵ Ent tema leppimatusel eriti Ameerikas – aga mitte eranditult seal – intellektuaalsetes ringkondades too-

⁹¹ E. Said. Conrad and Nietzsche. – Joseph Conrad: a Commemoration, toim. N. Sherry (London, 1976), lk. 65–76, eriti lk. 67 (kus antud lõik on toodud pisut erinevas tõlkes).

⁹² Vt. M. Clark. Nietzsche on Truth, lk. 63–93, kus kummatigi arutluskäik on teistsugune. Oma väite puhul olen lähtunud relativismi ümberlukkavast käsitlusest, mille pakkus välja E. Gellner. Cause and Meaning in the Social Sciences (London, 1973), lk. 50–77, eriti lk. 66 (vrd. A. B. Spitzer. Historical Truth and Lies about the Past [Chapel Hill, 1996], lk. 57).

⁹³ Pole kedagi, kes oleks seda paremini mõistnud kui fotograaf Sebastiao Salgado.

⁹⁴ T. Todorov. La conquête de l'Amérique (Paris, 1982), on vältimatu toetuspunkt. Eesti k-s: T. Todorov. Ameerika vallutamine. Teise probleem (Tallinn, 2001). Tlk. Mirjam Lepikult.

⁹⁵ D. Haraway. Situated Knowledges, nr. 14 (1988), lk. 575–599; lk. 586 esineb irooniline viide “fetiistliku vastasseisuajaloolise ideaalteema otsingule, mis mõnikord võtab feministlikus teoorias olemusliku Kolmanda maailma naise kuju”. Minu tänu Nadine Tanyole, kes soovitas mul seda artiklit lugeda.

ni andva relativismiga on ka kõlbeline alus, millest võrsuvad tema järgmised teravad sõnad: “Relativism on omamoodi mittekusagil-olemine, mis väidab end olevat ühtlaselt igal pool korruga. Asend “ühtlaselt” igal pool on vastutuse ja kriitilise uurimuse eitamine.” Me peame, nagu väidab Haraway, toetuma pigem osalistele, “asendiga” teadmistele, kui tahame luua “kasutuskõlblikkude, aga mitte süütut õpetust objektiivsusest”. Mitte süütut, sest selles ollakse teadlik “väga tugevast konstruktivistlikust põhjendist *kõigi* teadmise vormide – kindlasti ja iseäranis aga teaduslike – kasuks”, nii et teadusliku diskursuse piires “artefaktid ja faktid kuuluvad võimsale retoorikakunstile”.⁹⁶

“Kusagilt” alustamine on aus kavatsus, eriti kui võrrelda vastutustundetu relativistliku kõikjalviibimisega, ent sellega kaasneb oht kilustada teadmised (ja ühiskondlik elu) jagamatute seisukohtade kogumiks, mida esindavad rühmad on kapseldunud omaenda vaherkorda maailmaga. Siinkohal jõuame taas teemani, millele vihjasime alguses ja mis moodustab üldisema tausta neile erialastele väitlustele – erinevate kultuuride kooseluni. Haraway tõstab esile tõlkimist kui tegevust, mille eelis on “tõlgendavus, kriitilisus ja valivus”.⁹⁷ Kummagi ei räägi ta tõendusest. Ehkki ta tõrjub radikaalskeptilised järeldused, mis tulenevad dekonstruktsionismi väitest, et “tõel, kaasa arvatud teadustõel on retooriline olemus”, ei võta ta arutluse alla selle eeldusi ja jääb seetõttu lõppkokkuvõttes neist aheldatuks.

Nende eelduste hulka kuuluvad retoorika ja tõenduse ühitamatus või (mis teeb sama välja) vaikiv nõusolek retoorika mittereferentsiaalse tõlgendusega, mis, nagu öeldud, sai alguse Nietzscheilt. Mina seevastu olen veendunud, et mis tahes arutelu ajaloo, retoorika ja tõenduse teemal peab toetuma tekstile, millest Nietzsche loobus, pärast seda kui oli selle oma Baseli loengute tarbeks läbi töötanud ja tõlkinud – Aristotelese “Retoorikale”.⁹⁸ Raamatu järgnevate peatükkide pealtnäha heterogeenseid teemasid siduv lõng saab alguse siit.

XII

Retoorikat 18. sajandi lõpu poole tabanud ebasoosing lõppes alles mõne aastakümne eest. Ent retoorika – ja just Aristoteelse retoorika – taasavastamine pole lähiminevikus tekitanud ajaloo metodoloogiat puudutavates aruteludes kuigi suurt vastukaja just põhjustel, mida võib tuletada siinkirjutatust.⁹⁹ Tänapäeval valdavalt levinud arusaam retoorikast on seganud meil märkamast, et kirjutis, millest, nagu öeldakse, nüüdisaegne kriitiline meetod alguse sai – Lorenzo Valla 15. sajandi keskpaigast pärinev Constantinuse võltskingituse paljastus – toetub retoorika ja tõenduse kombinatsioonile või täpsemalt öeldes Quintilianuselt ja koguni veel varasemast, Aristoteleselt alguse saanud retoorikatraditsioonile, milles põhilist osa etendas arutlus tõenduse üle. Marc Bloch oli õigustatult veendunud, et Mabilioni “De re diplomatica” (1681) ilmumine oli “une grande date en vérité dans l’histoire de l’esprit humain” [tõepoolest suur tähtpäev inimvaimu ajaloos]. Aga Mabilioni poleks olnud, kui poleks olnud Vallat, kelle nime Blochi postuumsetes mõtisklustes ei esine.¹⁰⁰

Tuvastada trajektoori, mis ühendab Aristotelest ja Quintilianust, Vallat, mauriste ja meid – see võimaldab rohkemat kui historiograafilisi järeldusi. See võimaldab meil uuesti lugeda “Retoorika” 1. peatükki alates lõigust (1357a), kus Aristoteles märgib, et fraasi “Dorieos võitis olümpiamängud” puhul ei vaevu keegi selgitama, et olümpiamängude auhind on peapärg, sest “kõik” teavad seda. Kõige elementaarsem kommunikatsioon eeldab ühiseid, endastmõistetavaid ja seega kuulutamata teadmisi – see võib pealtnäha olla juhuslik märkus, ent sellel on varjatud tähendus, mis selgub vihjest samasisulisel lõigule Herodotosel. Väljütlemata teadmised, mida nimetab Aristoteles, on seotud kuulumisega Hellasess: “kõik” on “kõik kreeklased” ja paraku ei laiene need teadmised pärslastele. Teada on, et Kreeka tsivilisatsioon sai alguse enese vastandamisest pärslastele ja barbaritele. Ent Aristoteles ütleb veel midagi: nimelt et retooriliselt

⁹⁶ Haraway. *Situated Knowledges*, lk. 584, 582 (viitega järgmisele: Nagel. *A View from Nowhere*). Olen käsitlenud neid teemasid artiklis: *Distanza e prospettiva: due metafore. – Occhiacci di legno*, lk. 171–193.

⁹⁷ Haraway. *Situated Knowledges*, lk. 589.

⁹⁸ *Vorlesungsaufzeichnungen*, KGW II, 4, lk. 523–528 (sissejuhatus); lk. 533–611 (tõlge). Vt. ka C. P. Jantz. *Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869–1879. – Nietzsche-Studien*, nr. 3 (1974), lk. 202.

⁹⁹ Vt. C. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca. *Traité de l’argumentation. La nouvelle rhétorique* (Paris, 1958).

¹⁰⁰ Vt. M. Bloch. *Apologie pour l’histoire, essai sur G. Duby* (Paris, 1974), lk. 77, lõigus pealkirjaga “Esquisse d’une histoire de la méthode critique”, mis algab Constantinuse kingituse mainimisega (ent jätab osutamata sellele kui võltsingule). Eesti k-s: M. Bloch. *Ajaloo apologia ehk Ajaloolase amet* (Tallinn, 1983), lk. 51. Tlk. Enn Tarvel.

analüüsitud diskursused – need, mis esinevad linnaväljakutel ja kohtumajades – puudutavad konkreetset kogukonda, mitte inimest kui mõistusega olendit. Retoorika toimib tõenäose, mitte teadustõdede pärusmaal, ning piiratud mõõtkavas, kaugel süütust etnotsentristmist.

See viimane tahtlikult anakronistlik fraas võib tekitada arvamuse, et teema eeldatava mainimata jätmisest seetõttu, et see on endastmõistetav, vaidlustati alles 18. sajandil antropoloogia tekkimiseni viinud arutluste käigus.¹⁰¹ See kehtib sotsiaalteaduste kohta üldiselt. Ent tekstianalüüsis pandi niisugusele vaidlustamisele alus juba kolm sajandit varem, kui juristid, antikvaarid ja filoloogid asusid dešifreerima Rooma seadusi, raidkirjakatkeid ja Rooma luuletajate värsse, milleks tuli taastada kaduma läinud argikontekstid. Kui Valla märgib, et Constantiniuse kingituse ürikus sõna *diadema* tähistab “krooni” (*corona*) ja mitte peapärja nagu klassikalises ladina keeles, muudab ta Aristotelese märkuse väljautlemata ning endastmõistetava argiasja – olümpiamängude auhinnaks antava peapärja kohta analüüsi tööriistaks.¹⁰² Alles konteksti oskuslik kasutamine toob nähtavale salatindiga kirjutatud anakronismi.

Constantiniuse kingituse üriku ridade vahelt tuleb kuuldavale võltsija hääl. Aristotelest ja Vallat järgides olen ma ise püüdnud tabada Mariaanide põlisasukate häält fabritseeritud kõne tekstis, mille esitaja jesuiit Le Gobieni andmetel püüdis neid ässitada mässule. * Ka antud juhul oli retoorika – tõenditel põhinev retoorika – ühtaegu nii uurimuse objekt kui ka tööriist. Seejuures ei olnud minu eesmärk tuvastada võltsingut, vaid näidata, et *hors-texte*, see, mis on väljaspool teksti, on ühtlasi teksti sees, peidab end selle voltide vahel: meil tuleb see leida ja rääkima panna.¹⁰³

“Rääkima panna” – poleks paha hetkeks järele mõelda selle väljendi ja teiste sellesarnaste üle, mis on üksnes pealtnäha süütd. Aristotelese “Retoorika” välispidisele ehk kunstlikule tõendusele pühendatud osas leidub tunnistajate ütluste, lepingute ja töotuste kõrval ka piinamine. Mõistagi ei olnud Aristotelesel selle üksnes orjade puhul kasutatava meetodi suhtes mingeid illusioone: “Sunniviisil on võrdne võimalus saada niihästi väärased kui tõeseid tõendusid.” (1377a) Hulk sajandeid hiljem on Francis Bacon optimistlikum: loodus, nagu ta kuulutab, avaldab tõe üksnes pärast allutamist sunniviisilistele katsetele, “surve all ja vaevatuna”.¹⁰⁴ Baconi toodud analoogia saadab meid tänini, ent on omandanud selgelt piinliku kõla: piinamist kasutatakse kogu maailmas, ainult et salami, harilikult ilma õiguspärasuse kaitsekilbita. Üks märk paljudest on see, et sõna “tõendus” ja selle sünonüümide sisu ei lange päris täpselt kokku sellega, mida tähistas sõna *pistis* Kreekas 4. sajandil eKr. Kumbagi mõistet ühendav niit on samuti ilmne. Mõlemad osutavad tõenäolise tõe piirkonnale, mis ei ühti ei teadmatõega [*sapiential truth*], mille tagatis oleneb esitajast ja mis sellisena on tõendamatult, ega ka geomeetria ebaisikulise tõega, mis on tervikuna esitatav ja kättesaadav kõikidele – isegi orjale, nagu näitas Platon “Menonis”.¹⁰⁵ Selles suhtes ei ole me oma poosidest hoolimata kreeklastest kuigi palju kaugemale jõudnud.

Isegi Foucault’ populariseeritud käsitlus võimu ja teadmiste seosest sai alguse Kreekast, täpsemalt öeldes ulatub see üle Nietzsche sofistideni. Piinamise hõlmamine retooriliste tõendus- te loetellu nagu teravdaks seda ühendusjoont veelgi, taandades teadmised jõhkrale jõutarvitusele. Loomulikult pole selline käsitlus vastu võetav ei põhimõtteliselt ega ka faktilistest põh-

¹⁰¹ Piisab, kui meenutada tekste nagu Diderot’ “Supplément au voyage de Bougainville” (seoses seksuaalsuuhetega) või Rousseau “Discours sur les origines de l’inegalité” (seoses omandiga).

¹⁰² 102. Vt. L. Valla. De falso credita et ementita Constantini donatione, toim. W. Setz (lisa tema raamatule “Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung”, Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 44. kd., [Tübingen, 1975], lk. 28).

* Ginzburg osutab oma esseele “Alien Voices: The Dialogic Element in Early Modern Jesuit Historiography”, mis leidub sellesamas raamatus, kust pärineb käesolev artikkel. – *Toim.*

¹⁰³ Ma olen tegelnud sellesuunaliste pingutustega alates ajast, kui ma kirjutasin raamatu “I benandanti” (1966); vt. eriti: The Inquisitor as Anthropologist. – Clues, Myths and the Historical Method (Baltimore, 1989), lk. 156 jj. Viide osutab Derrida tuntud fraasile “Il n’y a pas de hors-texte”.

¹⁰⁴ F. Bacon. De sapientia veterum, XIII: “Proteus, sive materia” (The Works of Francis Bacon, toim. J. Spedding et al., 13 [London, 1860], lk. 17–19); J. C. Briggs (Francis Bacon and the Rhetoric of Nature [Cambridge, Mass., 1989], lk. 193 jj.) märgib, et Baconi retoorikamääratlus ei puuduta tõendeid. See tundub siinkirjutatu valguses mõneti pealiskaudne arusaam. Kasulikke tähelepanekuid pakub P. duBois. Torture and Truth (New York, 1991).

¹⁰⁵ M. Detienne. Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque (1967; korduustrükk, Paris, 1994).

jenditest tulenevalt. Ent tõendite hindamisel ei tohiks ajaloolased unustada, et mis tahes vaatenurgad reaalsusele pole mitte üksnes iseenesest valikulised ja osalised, vaid ka olenevad võimuvahetkordadest, mis mõjutavad dokumentidele ligipääsu kaudu seda üldist kuvandit, mille mingi ühiskond endast loob. Et “ajalugu vastukarva sugeda” (“die Geschichte gegen den Strich zu bürsten”), nagu soovitas Walter Benjamin, tuleb õppida lugema tõendeid vastukarva, vastupidiselt nende autorite kavatsustele.¹⁰⁶ Ainult sel viisil on võimalik – hoidudes relativistide kalduvusest üht või teist mitte märgata – arvesse võtta niihästi võimuvahetkordi kui ka seda, mida pole võimalik neile taandada.

XIII

Eelpool osundatud Walter Benjamini sõnad on võetud tema “Ajaloofilosoofilistest teesidest” (nr. VII), mis ründavad positivistlikku historitsismi ja selle püüdlust empaatilise identifikatsiooni abil minevikku taastada. Antud seoses osundab Benjamin Flaubert’i (“Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage”)*. Aga romaania kirjanik Flaubert kasutas – isegi “Salambos” – keerukamaid tööriistu kui pelk empaatia. Käesoleva raamatu 4. peatükk on pühendatud ühele neist – jällegi retoorikale, kuid pigem visuaalsele kui tüpograafilisele retoorikale: seda võiks nimetada tüpograafiliseks nullsuuruse troobiks. * Selle puhul olen ma ridade vahelt lugemise asemel teinud katset dešifreerida tühikut, mis eraldab romaani “L’Éducation sentimentale” (“Tundekasvatus”) kaht lõiku.

¹⁰⁶ W. Benjamin. Über den Begriff der Geschichte. – Gesammelte Schriften, 1. osa, 2. kd., toim. R. Tiedemann, H. Schweppenhduser (Frankfurt am Main, 1978), lk. 697. Eesti k-s: W. Benjamin. Ajaloofilosoofilised teesid. – Vikerkaar 2002, nr. 11–12, lk. 19. Tlk. Hasso Krull.

* Pr. k-s: Vaid vähesed taipavad, kui kurb tuli olla selleks, et äratada ellu Kartaago. – *Toim.*

* Ginzburg viitab oma esseele “Reflections on a Blank”. – *Toim.*

¹⁰⁷ Vastandlikud reaktsioonid minu kirjutistele, mida on peetud “postmodernse” historiograafia suhtes niihästi soosivateks kui ka vaenulikeks, on kahtlemata sümptomaatilised olukorras, kus valdkonna piirid on ähmased, nagu märgib P. Schottler. Wer hat Angst vor dem “linguistic turn”? – Geschichte und Gesellschaft, nr. 23 (1997), lk. 134–151, eriti lk. 145. Ent nende vasturääkivate seisukohtade taga on kahtlemata seisad seoses ülal mainitud kriitilise probleemiga.

Romaania kirjaniku, isegi väga suure romaania kirjaniku nagu Flaubert’i nimetamine ajaloo, retoorika ja tõenduse teemalises essees just nagu toetaks kaasajal levinud skeptilist väidet, mille kohaselt on fiktiivsed narratiivid võrreldavad ajalooliste narratiividega. Minu eesmärk on täpselt vastupidine: vaielda skeptikutega nende omal territooriumil, tõestades äärmusliku näite varal narratiivsetest valikutest (kaasa arvatud väljamõeldud narratiivist) tulenevaid tunnetuslikke järeldusi. Vastuseks iganenud käsitusele, et narratiivsed mudelid imbuvad historiograafilise tööprotsessi alles lõpus, et aidata kogutud materjali korrastada, püüan ma tõestada, et need mängivad oma osa uurimistöö kõigis järkudes, olles nii takistuseks kui ka avades võimalusi.¹⁰⁷

19. sajandi vaimustus teaduse ja tehnika edukäigust lõi pildi, mille järgi teadmised (kaasa arvatud historiograafilised) olid reaalsuse passiivse peegeldamise saadus. 20. sajandil on samasuguse vaimustusega esile tõstetud teadmiste aktiivseid, ülesehitavaid omadusi. Küllap on peamine säärane edu põhjustest osale inimkonnast avanenud võimalus reaalsust ühe lihtsa liigutusega, televiisorinupu vajutusega, ilmuma panna ja kaotada. Ma olen küllalt kirjutanud, kuidas säärane olukord võib tekitada alateadlikke repressiooninähtusi. Ent minu mittenõustumine skeptilise relativismiga ei tohiks kedagi eksitada. Arusaam, et allikad, juhul kui need on usaldusväärsed, võimaldavad vahenditult ligipääsu reaalsusele või vähemasti mõnele reaalsuse tahule, tundub mulle niisama iganenud. Allikad ei ole avalikud, nagu arvavad positivistid, ega ka vaadet segavad tarad, nagu leiavad skeptikud: kui üldse võrrelda, siis võiks neid võrrelda kõverpeeglitega. Iga konkreetse allika konkreetse moonutuse analüüs sisaldab juba iseenesest ehitavat algat. Ent ehitus [*construction*], nagu ma püüan raamatu järgnevatel lehekülgedel tõestada, ei ole ühitamatu tõendusega; kire projektsioonid, millele ei oleks uurimistööd, ei ole ühitamatud reaalsusprintsipiist tulenevate keeldumistega. Teadmised (isegi ajaloolised teadmised) on võimalikud.

Originaal: C. Ginzburg. Introduction. – C. Ginzburg. History, Rhetoric, and Proof. The Menahem Stern Jerusalem Lectures. Hannover and London, University Press of New England, 1999, lk. 1–37.

tõlkinud
Erkki Sivonen,

toimetanud
Marek Tamm