

Sotsiaalne tervik ja indiviidi vabadus industriaalajastul*

Hans Freyer

Hegel on oma “Õigusfilosoofias” väga range süstemaatikaga, mis on tema dialektilise meetodi üks hiilgesaavutusi, arendanud vabaduse vormide astmestikku – see tähendab nende vormide astmestikku, milles üksikinimese tahe on seotud üldisusega ja sellesse üldisse lülitatud. Igaüks neist struktuuridest (formaalne õigus, moraalsus, perekond, ühiskond, riik) määrab inimesele teatud normid ja konkreetseid kohustused, just sellega apelleerib ta inimese tahte vabadusele ja täidab selle ühtlasi kindla sisuga. Ainult nii (see on tausttees), seega siis ainult kõlbelistes struktuurides, konkretiseerub inimvabadus, mis muidu oleks ebamäärane idee.

Vabaduse vormide hulgas on riigifilosoofiks tembeldatud Hegeli käsitluses tsiviilühiskond tähendusrikkal kombel omaette aste. Ka see tähistab loomulikult üldise teatud suhet erilisse, indiviidide tervikusse lülitamise teatud vormi, vastasel korral ei oleks see vabaduse vorm. Aga tsiviilühiskonna pinnal eksisteerib tervik, mis määrab normi, ainult nii, et ta indiviidide teadmata või tahtmata mängib kokku nende huvide vastastikuse toime. Indiviidid, olles eraldunud perekonna substantiaalsest ühtsusest ja olles seotud poliitiliselt vaid raamjalt või kvalifitseeritud üksnes huvitatuina, kohtuvad üksteisega kui puhtalt indiviidid. Igaüks tegutseb siin ainult omaenda eesmärkide järgi, ja kõik muu, ka tervik, “on talle eimiski”. Tsiviilühiskond on selles mõttes piirjuhtum – individuaalse vabaduse äärmus. See ühiskond on erahuvide ja nende põimumiste süsteem. Ning see ühiskond on esmajoones vajaduste ja nende tööjaotusliku rahuldamise süsteem. Klassikalise poliitökonoomia silmadega nähtuna on see pakkumis- ja nõudmissuhete turg, kus igaüks taotleb oma erihuvisid ning kus ainult inimeste seljataga muundub nende egoism üldiste vajaduste rahuldamiseks.

Selle pahupooleks on, et kõik arengud, mis leiavad aset tsiviilühiskonna pinnal, toimuvad samuti indiviidide seljataga. See tähendab, et nad saavad immanentselt paratamatute ja isevoolu kulgevate protsesside iseloomu: nagu näiteks tootmise pidev kasv, vajaduste lakkamatu diferentseerumine, töö üha edasi arenev jaotumine ja spetsialiseerumine, inimkæe progresseeruv asendamine masinaga – nõnda et sellest indiviidide äärmusliku vabaduse tegevusväljast saab ühtlasi asjade käigust tingitud paratamatute arengute valdkond. Ja kui Hegel võtab kõik need protsessid kokku väljendusega “tootmise progresseeruv abstraktsioon”, siis on ta sellega juba üllatavalt kaugele ette näinud industriaalajastu tulevast ajalugu.

* Ettekanne Ulmi Ajaloolaste Kongressil 15. septembril 1956.

Tsiviilühiskonna väljakujunemine, nagu on öeldud "Õigusfilosoofias", kuulub eranditult modernsesse maailma. Alles seal saab ühiskonnast kõlbeline tegelikkus, mis omandab riigi suhtes omaenda struktuuri ja omaenda õiguse. Olen seega leidnud selle lähtealustes (või vähemalt ühes selle lähetest) esimese kategooria, millega peavad seostuma meie arutlused: kategooria "ühiskond" oma spetsiifilisel kujul, nagu ta võttis selle kohe industriaalajastu alguses. Ühiskonna kategooria on alati vastakal moel kokku liidetud riigi mõistega: riigi suhtepaarikuna või selle vastandprintsipiina omandab ühiskond oma eetose. C. Brinkmann, W. Sombart jt. on küll õigusega osutanud, et mõistepaari "riik/ühiskond" ei tule kõigepealt ette mitte Hegelil, vaid oluliselt varem, nimelt *society* ja *government*'i vastandusena inglise sotsioloogias. Aga see 18. sajandi inglise sotsiaal- ja moraalfilosoofia on Hegeli tsiviilühiskonna mõistesse täiel määral sisse töötatud, niisamuti kogu A. Smith ja D. Ricardo, muide ka kogu Montesquieu.

Igatahes võib öelda, et kõikjal, kus teadvustatakse ajaloolist tegelikkust, mis tekib kodanlike revolutsioonide ja tööstusrevolutsiooni tulemusel, leiame eest sama kaksmõiste "riik/ühiskond", olgu see siis pärit kas Hegelilt või, nagu näiteks Saint-Simoni puhul, muudest allikatest. Sealjuures on see vormel imekspandavalt nõrke, olles üha võimeline looma uusi tarvitusi. Vormelil on lausa oma sisemine ajalugu, mis lõpeb viimaks sellega, et ta laguneb. Ajaloolisel teel aga jäädvustatakse selle vormeliga ikka midagi (ja kogusummas väga palju) industriaalajastu reaalsusest. Ja alati on sel vormelil vahetu suhe üksikindiviidi vabadusse. Niisuguste kategooriate poole pöördutakse ju siis, kui tahetakse õppida tundma neid tingimusi, mida teatav ajastu pakub inimese vabadusele sotsiaalses tervikus.

Tihtilugu on kirjeldatud, kuidas progressiidee, mis 18. sajandil sai oma sisu olulisel määral vaimude valgustusest ja kommete levikust lähtudes, 19. sajandi karmimates tingimustes ökonomiseeriti. Industriaalühiskond määrab enese kui maailmaajaloolise progressi kandja, ta identifitseerib end sellega. Progress tähendab tööstuse ja sellele vastavate eluvormide progressi, ja see, mis seisab tee peal ees, esindab regressi. Progressiidee vajab ju alati ka materjali, mille puhul omamoodi isesüttimise teel vallandatakse ahelreaktsioon. W. Dilthey on näiteks vägagi veenvalt näidanud, et valgustusaegne progressimõte oli üsna oluliselt orienteeritud teadusmudelile: teadusele, kus iga tõde sünnitab järgmise ja kus siis seega progress on kindlustatud mõtlemise omaseadusega. Kuid industriaalühiskond leiab iseendast ohtralt selliseid asjaolusid, mille suhtes progress on immanentne, esmajoones tehnika, kus just see, mis on parem, on igal ajal selle vaenlane, mis on hea, ning kus iga tänane edumaa on juba homseks üldine tase, mis teeb vajalikuks uue eduseisu saavutamise – igatahes sel juhul, kui puhuvad vaba konkurentsi tuuled. Siin on progress tõeliselt asjade keskmes. Progressist saab tegelike sündmuste moodus. Üha võimsamad masinad, üha rohkem kaupu, üha täiuslikumad transpordivahendid nende veoks, üha suuremad alad hõlvamiseks – kõigepealt on industriaalajastu progressimõte ja progressitahe alati juhitud neist raudkindlaist tõsiasi.

Kui nüüd küsida seesuguse progressi sügavama mõtte järele, siis küllap vastab materialistlikuks tembeldatud 19. sajand ennekõike nõnda: üldine jõukus, üldine hüvang, kõrgem elustandard, suurima arvu inimeste suurim õnn. Ent need vastused pole tema jaoks lõplikud, kaugeltki mitte nii lõplikud nagu näiteks nüüdisajastule, vaid selle taga seisab – vabadus. Industriaalsüsteemi progress on inimese vabaduse progress.

Tööstuslik tootmine tähendab – see on otsekohe tuntav, olgugi et ta kehtib päriselt alles täiesti arenenud industriaalsüsteemi kohta – inimese vabaduse tohutut suurenemist eelkõige tehnilise võimu mõttes. See tähendab tema emantsipatsiooni neist orgaanilistest materjalidest, mida ei saa suvaliselt rohkendada, tähendab emantsipatsiooni loomade ja inimese lihasejõu ning juhusliku tuule- ja veejõu määra, emantsipatsiooni inimese meeleelundite piiridest ning, tehniseeritud suhtlemises, laialdast emantsipatsiooni ruumi ja aja barjääridest. Niisugune vabadusmõiste pärineb *homo faber*'i maailmast. Descartes'i kuulus vormel – *nous rendre comme maitres et possesseurs de la nature* – leiab seega teostuse, muide täpselt nii, nagu oligi mõeldud. Loomulikult jääb sealjuures kõigepealt lahtiseks küsimus, kas ja kuidas õnnestub inimese vabadust üleüldse muundada üksikindiviidi kõrgemaks vabaduseks.

Industriaalühiskonna suur tees on aga, et asi on tagatud juba ühiskonna struktuuriga; inimese vabadus ei olevat üksnes ühiskondliku progressi järk-järgult saavutada tulev resultaat, vaid see olevat ühiskonna struktuuri element – ehk nagu on öeldud Hegeli “Õigusfilosoofias”: ta on selle printsiip. Kahtlemata on seda teesi sageli kasutatud ideoloogiana, aga selleski teesis on väljendatud midagi industriaalajastu tegelikkuse kohta. Vaba üksikindiviid, kes võib käsutada iseennast ja seda, mis on tema oma, nii et ta on võimeline sõlmima vabu lepinguid ja näiteks müüma ka vabalt oma tööjõudu, on tõepoolest selle ühiskonna element: tema element, s.t. niihästi tema eeldus kui ka ehitusüli. Feodaalsete institutsioonide lammutamine, orjapidamise ja sunnismaisuse kaotamine, individualistliku omandi- ja lepinguõiguse kehtestamine ning töödusvabadus on seetõttu selle ühiskonna tingimused. Inglismaa edumaa industrialiseerimises seletub paljuski sellega, samuti seletuvad Ühendriikide erilised võimalused, niisamuti emigrantide eriline roll tööstuskehandi ülesehituses. Aga see, mis vanadest sõltuvustest veel püsib – ja kontinentaalmaades püsib neist kuni sajandivahetuseni veel väga palju –, muutub nüüd võitluse objektiks. Poliitilised revolutsioonid ja tööstuse progress töötavad selgelt vahelduvas toimes teineteisega käsi-käes, et teostada üksikindiviidi vabadust, mis on industriaalsüsteemi tingimus – et teostada seda vabadust ka kõigi nende kontrastidega, mis tagasivaates on meie silmis seda ilmsemad, mida rohkem domineerib meis sotsiaalsuse eetos vabaduse eetose üle.

Kogu süsteemi juhtiv ja esindav kuju selle esimeses faasis on sealjuures eraettevõtja, kes pole nüüd enam lihtsalt selle ühiskonnakorra element, vaid tema mõjur, tema liikumapanev jõud (progressi hoob, nagu tol ajal meeldis öelda). Eraettevõtja suus saab industriaalühiskonna vabadusteesist riigile esitatav otsene nõudmine: ta peab põhimõtteliselt hoiduma sekkumast äriellu ja turumehhanismi, ka tööturgu; ainult ühiskondlike jõudude vaba mäng võib edumeelselt ära kasutada uute tehniliste võimaluste juurdevoolu. J. Schumpeter on kirjeldanud “loova hävituse” protsessi, milles eksisteeris ja tahtis eksisteerida nende pioneeripõlvade ettevõtjaskond. Ning sellega ei ole sugugi vastuolus tema vaimukas märkus, et see vaba majandus on selles hoolimata vajanud sotsiaalseid kaitsekihte, eriti tema enda poolt mitte juhitud riiki, mis tagas julgeoleku ja tuli vahetevahel appi ka oma kahuritega. Varased industriaalühiskonnad ja ka nende rahvusvahelised põimingud ehitati üles riigi poolt võimaldatud või temalt välja võideldud vabaduse raames. Ning kaheosaline vormel ühiskonnast, mis on individuaalse vabaduse sfäär, ja riigist, mis seda vabadust respektteerib ja garanteerib, annab edasi nende aastakümnete olukorda, mil *coal and cotton were kings*, põhijoontes adekvaatselt.

Liberalism ei oleks ialgi kujunenud 19. sajandi suureks ja tugevaks ideoloogiaks,

kui tema Mekaks oleks olnud ainult Manchester. Kui J. St. Mill kirjutas oma kuulsa teose "On Liberty", alustas ta seda austuse avaldamisega W. von Humboldtile, kes oma noorpõlveteoses ütles: ainult omast algatusest lähtuv vaba tegevus on inimese väärikuse kohane, sest üksnes see täidab tema hinge ja siirdub tema olemusse; ainult sellises tegevuses areneb inimene inimeseks. Võib-olla tohib kahelda, kas see humanistlik vabadusmõiste on täiel määral läinud üle J. St. Milli sotsiaalfilosoofiasse. Aga elav on see mõiste olnud läbi kogu kodanliku ajastu, ja mitte üksnes elav, vaid ka mõjuv. Poliitilisest liberalismist allpool kulgeb vaimne liikumine, mida toidab valgustusaja mõttepärand või klassikaline filosoofia ja luule või vahetult kristlus. Selle vaimse liikumise keskne mõiste on inimese vabadus, ning sellega pole mõeldud tema õiguslikku emantsipeerumist turupartneriks, vaid tema inimsusel rajanevat pretensiooni autonoomsele eksistentsile, mis on ühtlasi õigus ja kohus. Sellest ammutas ka poliitiline liberalism oma parima. Vabaduse märgusõna on auväärne alles siis, kui ta võtab inimest täisinimesena.

Ka selles vaimses liikumises kerkib ikka jälle esile vormel "riik ja ühiskond", ometi saab see siin täiesti uue mõtte. Ma valin näitena välja J. Burckhardti. Tema "Maailmaajaloolistes vaatlustes" on indiviidide vaba iseseisvuse sfääriks kultuur; selle väline vorm, nagu otsesõnu öeldakse, on aga ühiskond. Siin toimuvad kõik loomingud ja arengud spontaanselt. Need ei taotle universaalset sundkehtivust, erinevalt riigist ja usundist, mis kohaldavad inimesele olgu kas välist või sisemist sundi. Seepärast mõjutab ühiskond lakkamatult teisendades ja "laostades" mõlemat stabiilset potentsi. Ühiskond on rahutusealge ajaloo masinavärgis.

J. Burckhardti potentsiõpetust, mis põhijoontes seisneb kolme potentsi vastastikuse tingituse äranäitamises, iseloomustab klassikaline lihtsus. On olemas oht, et seda peetakse liigagi lihtsaks. W. Kaegi on suurepäraselt esile tõstnud ühe seiga, näidates järgmist: Burckhardti kõlbeline väärtusotsustus rõhutab kolmeosalises vormelis "riik – usund – ühiskond" selgelt ja otsustavalt vabaduse ja kultuuri poolt, oma teoreetilise huvi aga keskendab ta pigem kahe teise potentsi poolele – võimu ängistavale fenomenile, mis alati mõjutab vabaduse sfääri ning leiab viimases isegi oma liitlase. Sest vabast jõudude mängust ühiskonnas ei võrsu nimelt mitte üksnes kunst, teadus, poeesia, kombed ja kõlblus, vaid ka tööstus oma imperialistlike tendentsidega, ka demokraatia oma võrdsusnõudmistega, mis on liigagi valmis ohverdama üksikindiviidi vabadust riigisunnile. Riik aga liitub nende liikumistega meelsasti, sest ta haistab võimu suurendamise võimalusi, mida nad talle annavad. Riigi ja ühiskonna ülesannete vahelised piirid "ähvardavad sellega täielikult segi minna", ütleb Burckhardt, ning see on lihtsalt tema põhivormel nüüdisajastu kriisi kohta.

J. Burckhardt nihkub sellega vägagi teise 19. sajandi poolt esile kergitatud suure liberaalse demokraatiakriitiku Tocqueville'i lähedusse, kes ütles enda kohta, et vabadus on tema esimene kirg, ja kes sellest kirest lähtudes tunnetas suveräänse otsustusjõuga ohte, mis ähvardavad vabadust demokraatia moodsais vormides võrdsuse poolelt, kuna massieksistentsi tingimustes ähvardab see muutuda *despotisme administratiiv*iks.

Pole sugugi kerge määrata kindlaks Tocqueville'i vabadusmõistet, ning temalt on asjatu otsida definitsiooni sellele, mida ta enamasti nimetab *l'indépendance humaine*'iks. Igatahes on temalgi võetud aluseks kogu inimese normatiivne pilt, mis Burckhardtist rohkem on põhjendatud usuliselt. Vabadus – see tähendab omategevust, millesse inimene paneb enda olemuse, omavastutust, mille eest ta seisab enda isikuga, ühise terviku poolt määratud kohustuste ja sellele tervikule lisanduva autoriteedi vaba jaa-

tamist. Tocqueville teab selle vabaduse olevat ohustatud juhul, kui üha enam inimesi on aheldatud sõltuva ja monotoonse töö külge, kui nad on haaratud keskviimust, mis kõiki kaitseb, hooldab ja varustab ning millele võrdsusnõudmisega pannakse üha enam kohustusi, aga koos sellega antakse ka üha rohkem võimutäiust. Siis on tõelise vabaduse asemel platsis “s sofistlik” vabadusmõiste, mis seisneb selles, et teise võimuses vastupanuta olev indiviid samastab end omnipotentse riigiga, saab temast niiviisi näiliselt osa ja langeb tegelikult just nimelt tema ohvriks. Oht ei ole vältimatu, kuid see on akuutne ning kõik, mis ajastule tähendab progressi, teravdab seda ohtu. Tocqueville'i mõte töötab kogu aeg küsimuse kallal, kuidas võidakse muuta demokraatia, mis on industriaalühiskonna tühistamatu eluvorm, vabaduse kapsliks.

See on uus pööre meie teemas: industriaalne ühiskonnakord, mis usub end üles ehitavat vabadest indiviididest ja seda ka tööpoolest teeb, kannab oma progressis ebavabaduse ohtu, ja kui vabadus on inimese pärisosa, siis tuleb ilmselt öelda nii: ta kannab endas võõrandumist. Ning seda taibatakse. Ka seal, kus ei teadvustata mõistet “võõrandumine” (mis on 19. sajandi tõeline salamõiste), saadakse aru, et vabadus on selles süsteemis olemas ainult võitluses võõrandumise vastu, ainult võõrandumise piires või tema ületamises.

Lisan selle kategooria siitpeale meie arutlusse. Tema ajalugu märgib jällegi üht saksa filosoofia kuulsusrikast lehekülge, muide pigem salajast kui avalikku, sest suurte süsteemide vulgaaridealistik interpretatsioon ei ole seda mõistet enamjaolt lihtsalt mõistnud. Asi algab juba Fichte “Teadusõpetusest”,¹ ja nimelt sellises vormis, mida võib täiesti võtta vabaduse idealismi ülepakkumisena. Meie teadvus leiab endas peale mõtete, mida ta ise produtseerib, ka asju, mis suruvad end talle vältimatult peale, näiteks tajud, mida saadab paratamatuse tunne. Kui nüüd Mina on täielikult vabadus, nimelt “teotoiming”, kas siis ei peaks ka need asjad olema tema produkt, ainult et just nimelt tema võõrandatud produkt – Mitte-mina, mis on ebateadlikult loova vabaduse poolt seatud, aga libisenud sellest välja ja muutunud niiviisi kogemusmaailma sunnisüsteemiks. Seda tunnetades saab inimene tagasi käsutamise voli tema enda isetoimimises talt võõrandatud produktide üle. Fichte enda tees on olnud selles, et see olevat vaimne paralleel Prantsuse revolutsiooni maailmaajaloolise sündmuse juurde, kus samuti olevat “paratamatuse süsteem” tagasi võetud algseesse vabadusse, millest see oli produtseeritud.

Teise sammu teeb järgmisena Schelling, ja kolmanda, lõpliku sammu teeb Hegel, lülitades enesevõõrandumise ja enese võõrandumisest tagasitoomise protsessi tegelikkuse mõistesse. Tegelikust mõistetakse siis protsessina, kus vabadusest sünnib pidevalt võõrandumine, aga võõrandumisest sünnib pidevalt ka vabadus, või isegi veel enam – kus vabadus saabki ainult võõrandumisest sündida. See tähendab, et vabadust mõistetakse ajaloolisuse kategooria abil. Ajaloost saab nüüd tööpoolest dialektilise olemisprotsessi “esmajärguline koht”. Juba tema kõige varasemates noorpõlveteostes, mis nagu eos sisaldavad Hegeli süsteemi, on täiesti selgelt olemas mõte: inimese vabadus saab teostuda üksnes ajalooliselt, see tähendab nõnda, et ta väljutab endast objektivatsoone, positiivseid struktuure, mis on küll tema produkt, aga ka tema loovutus; ainult seeläbi, et vabadus siseneb sellesse positiivsusse ja end selles teostab, saab ta võõrandatu uuesti omandada, mitte aga näiteks seeläbi, et ta selle ainult revolutsiooniliselt eemaldab. Ning kui maailmaajalugu iseloomustatakse “progressina vabaduse teadvustamises”, siis ei ole progress enam sunduslik teleoloogia, vaid see tähendab võõrandumise vastandlikkuse kaudu toimuvat lakkamatut kulgu.

Neil alustel rajaneb ka Hegeli tööfilosoofia. Ta arendas seda filosoofiat kolm korda:² 1803.–1804. aasta “Jena reaalfilosoofias”, “Vaimu fenomenoloogias” ning “Õigusfilosoofias”, ja iga kord viib mõttekonstruktsioon lähemale industriaalsele töömaailmale, isegi selle kõige modernsemale kujule. Iga töö, mis formeerib tükikest maailma, on inimvabaduse loovutamine, seda on juba üksiku käsitöölise töö, sest kindlad tööreeglid ja tööriistad, mida ta kasutab, paigutuvad iseseisvuvu vahelülina inimese ja tema vahetu maailma vahele. See kehtib just nimelt siis, kui lisandub tööjaotus, ja see kehtib lõplikult siis, kui lisandub masin, millega ka inimtöö ise muutub üha masinlikumaks. Tööstus tähendab töö täielikku “abstraktsiooni”: ta loob töösaavutuste komplitseeritud põimingu, nii et ükski indiviid ei tooda enam midagi reaalselt, pigem toodab midagi vaid kogu süsteem, millele üksikindiviid on allutatud. Ja tööstus tähendab isegi vajaduste abstraktsiooni, sest keegi pole enam võimeline rahuldama omaenda vajadust, vaid on taandatud kaupadele, mida ta võib oma töö abstraktse tulemuse, raha eest turul osta. Juba 1803. aasta Jena loengutes on olemas suurejooneline lause (ma lühendan seda veidi): “Vajadus ja töö, tõstetuna sellesse üldisusse, moodustavad niiviisi tohutu vastastikuse sõltuvuse süsteemi, mis liigub pimesi ja elementaarselt ning vajab pidevalt ranget valitsemist ja ohjeldamist.”

See on suur filosoofia, Hegeli enda antud definitsiooni järgi “tema aeg – mõtetes haaratud”. Ja kui see filosoofia nimetab ennast Minerva öökulliks, mis alustab oma lendu alles hämaruse saabudes, siis tuleks selle kohta ilmselt öelda, et see jumalik lind alustab oma lendu just hämaruses; see tähendab, et ta teab öö tulekut ette ja tema silm tungib ööst läbi.

Kõik selle omandas seejärel Marx. Niisuguseid noore Marxi vormeleid, nagu näiteks see, et “meie enda produkti konsolideerumine meid valitsevaks esemeliseks võimuks, mis väljub meie kontrolli alt, [– – –] on senise ajaloolise arengu üks põhimomente”, võiks leida Hegeliltki, või siis leidub tema teostes neid oma mõtte poolest. Aga juba 1844. aasta “Pariisi käsikirjades”, mida teame uuesti umbes 25 aastat, saab võõrandumise mõiste spetsiifiliselt marksistliku sisu. Kapitalistlikus süsteemis seisneb võõrandumine selles, et inimene, kes peab müüma oma tööjõudu, muutub sellega ise kaubaks ja tootmismehhanismi osaks. Edasi seisneb võõrandumine aga selles, et indiviidide suhtes iseseisvuvad klassiühiskonnas klassid, sest need rajanevad omandil, nii et üksikinimene “leiab” oma elutingimused “ettemääratuna eest”. Ning lõpuks seisneb võõrandumine selles, et masina külge aheldatud inimene ei saa sugugi panna oma töösse iseennast, nii nagu näiteks paneb end oma töösse kunstnik: “see pärast tunneb ta end alles väljaspool tööd iseendana, töös aga iseendast väljaspool olevana”.

Eriti selle viimase punkti juures selgub, et ka noorel Marxil on tarvitusel vaba inimese täielik, humanistlik mõiste, ja kunstniku vastandpilt pärineb Marxilt endalt. Küll aga saab nüüd täpselt näidata punkti, kus Marx on teinud vabaduse vastase otsuse. Tema vastuväide Hegeli idealismile seisneb ju ikka järgmises: Hegeli järgi ületatakse võõrandumine ainult mõtlevalt, mitte aga praktiliselt, ainult teadvuses, mitte aga tegelikkuses, ja nimelt tegelikkuse muutmisega. See vastuväide peab täpselt paika Fichte ja ka vasakheegellaste, näiteks Feuerbach'i puhul. Seal on tõepoolest asi nii, et jumalad, kelle näol inimene kohtab võõrandatud jõududena oma kujutlusi ja soo-

¹ A. Gehlen. Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. XL/3, 1953).

² K. Löwith. Von Hegel zu Nietzsche, 1953, lk. 286.

ve, tuleb puhtas teadvusprotsessis, nimelt valgustamisega võtta taas oma käsutamise voli alla. Kuid Hegeli puhul ei pea see vastuväide hoopiski paika. See, mida Hegel nimetab “teadvuseks”, on alati teadlikuks saamine ajaloolisest tegelikkusest seeläbi, et sellesse lülitatakse vabadus. Ka Hegelil on tegemist vabaduse teostamisega reaalses, olemasolevas maailmas, ent ikkagi – ja see on asja tuum – vastavalt reaalsuse tingimustele, väitluses selle reaalsuse võõrandumise kogu karmusega.

Marx aga saavutab võõrandumise kaotamise üksnes ettehaaramisega tulevikku, millega võrreldes kogu maailmaajalugu kahvatub eelajalooks, tõeliselt niisiis üksnes sellega, et ta murrab ajaloo välja. Kommunism, ütleb ta, on “ajaloo lahendatud mõistatus”; eksproprieerimise ühekordne akt peab tõukama lahti värava sellesse maapealsesse transsendentsi. Marx on korduvalt väga küüniliselt öelnud, et inimese võõrandumise tema töös võib kaotada alles tööjaotuse enda kaotamisega. Seda arusaama ei ole ta siiski rakendanud, kahtlemata teadlikult, sest juba ette on ilmne, et tööstuse kommunistlik süsteem, mis suurejooneliselt muutub asjade ning tööjõu tsentraalseks valitsemiseks, ei kaota võõrandumismehhanismi, vaid hakkab seda tugevdama. Või teiste sõnadega: Marx ohverdab inimese vabaduse, langedes tagasi puhttehnilise vabadusmõiste tasemele, Descartes'i vormelini *maitre de la nature*. Ajalugu on vajalik ainult hüppeks – hüppeks vaba tehnilise käsutamise ja plaanimise perfektsesse, ajalootusse seisundisse. Sellest ka “materialistlik” pööre, keskendumine majanduslikule, sest see on kõige enam tehtav ja manipuleeritav. Inimene muudetakse sellega totaalse asjade korra, see tähendab totaalse võimustruktuuri tooraineks. Erwin Metzke on väga hästi näidanud ühes ettekandes inimese ja ajaloo kohta noore Marxi käsitusel, et niiviisi mõistetuna on Marx radikaalselt lõpuni mõelnud inimese tehnilise suveräänsuse õhtumaise idee, et selles seisnebki tema õpetuse tõukejõud, aga et ainuüksi siit, seega inimese ajaloolisusest, võib ka lähtuda kriitika tema vastu.

Ma pean nüüd taas kõnelema industriaalajastu reaalaajaloo, niisiis kujust, mille industriaalühiskond võttis oma arengu teises (ja tänapäeval peame küllap juba ütlema – kolmandas) faasis. Progress jäi ka selles edaspidises kulus tegelike sündmuste mooduseks, ent ta sai teel olles korduvalt ja ootamatult uusi impulsse ning keeras osalt hoopis teistsugustele radadele, kui oli paistnud alguses. Sajandivahetuse paiku võis sotsiaalteadustes sageli leida esitatavat mõtet, et pärast sajandi jooksul toimunud tormilist tehnikaprogressi tuleb nüüdsest peale arvestada selle progressi hoo mõningase aeglustumisega, vähemalt selles mõttes, et selle veel olemasolevad võimalused on muutunud ülevaatlikuks ja seega planeeritavaks. Kuivõrd ajast ja arust on selline mõte juba tänapäeval, mil kogu maailm räägib teisest tööstusrevolutsioonist või kui tööstusrevolutsioonide arvuks loetakse juba kolm! Sest see, mida majandusajalugu tavatseb nimetada “1875. aasta uuteks tööstusharudeks”, niisiis keemia, elektrotehnika ning vedelkütuste jõudmine energiamajandusse, tähendab juba industriaalsüsteemi väga uut faasi, samuti, nagu siis jällegi viimasel kahel aastakümnel aatomenergia ja täisautomatiseerimine. Tehniline progress on ja jääb seega tulevikule avatuks, ta on praegu avatum kui iganes varem. Sellest ka futuristlikud vormelid, mida leiame kõikjal, kus analüüsitakse tänapäeva: “aatomiajastu lävel”, “tulevik on juba alanud” jms.

Juba too 1875. aasta tehniline uuenduspanus muutis tublisti ka industriaalühiskonna sotsiaalset ja poliitilist struktuuri, see põhjustas näiteks vaba konkurentsi enesekitsendusi, kaitsetollide nõudmisi ja üleüldse tööstuse selgelt muutunud suhtumist riigisse. Ning pole raske ette näha, et tuumaenergia kasutuselevõtmine ja automatiseerimine toovad kaasa vähemalt niisama sügavaid sotsiaalseid ja poliitilisi muu-

datusi kui kaks esimest tööstusrevolutsiooni ühtekokku. See, mida Marx ütles masina kohta, kehtib just moodsa tehnika kohta tervikuna: ta ei ole mitte ainult tehniline ja majanduslik, vaid ka sotsioloogiline ja poliitiline kategooria.

Ma ei saa siinkohal etapiviisi, seega siis historistlikult jälgida industriaalsüsteemi ajaloolist protsessi, vaid pean selle koondama küpse industriaalühiskonna pildiks, nagu see on välja kujunenud viimase kahe ja poole inimpõlve jooksul meie kultuuringi maades. Selle ühiskonna majandusteooria on visandanud eelkõige Keynes ja tema koolkond, ning moodne majandusteadus on seitsaadik innukalt ametis sellega, et uurida väga keerukaid struktuuri- ja funktsiooniseadusi, mis selles süsteemis kehivad, ning täiesti uusi probleeme, mida see süsteem tõstatab; nagu näiteks pikaajalise tootmis- ja turustamisplaneeringu probleem, mis tekib moodsa tootmisaparaadi väga jäigast kulustruktuurist, edasi probleem, kuidas mõjuvad *input*- ja *output*-muudatused mingis tööstusharus majandustegevuse mehhanismile kui tervikule, ennekoike konjunktuuri ettenägeliku reguleerimise probleem avalike ja eramajanduslike vahendite koostoimes.

Sest modernse industriaalühiskonna sotsiaalset süsteemi iseloomustab eeskätt asjaolu, et riigi ja ühiskonna lahutamine on kõrvale jäänud. See protsess algas selgesti 19. sajandi viimasel veerandil, ja sestpeale, kui Esimese maailmasõja ajal hakkas vaba turumajandus kaduma, on see pidevalt edenenud. Kõik moodsa demokraatia arengud ja kõik tööstusliku majanduse ümberkujundused konvergeeruvad seitsaadik selles suunas, et riik ja ühiskond kasvavad kokku, ja see sünnib nimelt mõlemalt poolelt lähtudes: sellega, et riik sekkub oma tegevusega ühiskondliku elu kõigisse valdkondadesse, – ja sellega, et ühiskondlikud jõud, olles organiseerunud suurteks liitudeks, sobitavad oma aktsioone riigiga ja ajavad neid riigi kaudu. Organiseeritud töölistkonna sissekasvamine riiki on selle kohta ainult üks näide: kõik ühiskondlikud grupid on läinud seda teed. Ühiskondlike jõudude vaba mängu asemele riigi raames, mis on *pouvoir neutre*, astub seega ühelt poolt ühiskondlikku protsessi üksikasjadeni dirigeeriv riiklik haldamine, teiselt poolt aga ühiskondlike gruppide võitlus riigi pärast, see tähendab õiguse eest õigust kehtestada.³

Mis puudutab esimest, siis oleks pildi täielikuks muutmiseks piisanud juba vahe- tu riikliku tegevuse tohutust osast majanduses, mis oli kahe maailmasõja tulemus ja vastus 1930. aasta suurele depressioonile. “Valitsus, mis võtab ära ja jagab siis jälle välja riigi- ja sotsiaalmaksude ning krediiditehingute näol 25 kuni 45 protsenti rahvatulust, ei ole kunagi majanduslikult neutraalne valitsus, ükskõik, kas ta tahab seda olla või mitte.”⁴ Aga see pole ju kaugeltki ainuke asi. Riik vabastab näiteks nii töötasu kui ka teatavad hinnad pakkumise ja nõudmise seadusest ning määrab need poliitiliselt. Mitte enam üksnes klassikaliste transpordi- ja sadamatariifi vahenditega, vaid ka palju otsesemal teel, nagu toetamis- ja saneerimismeetmetega, prioriteetide kooskõlastamisega, kus erinevatele majandussektoritele avatakse investeerimis- ja turustamisvõimalusi, kõige otsesemalt aga oma maksu- ja rahapoliitika kaudu reguleerib riik kogu majanduselu ning teeb iseendast tootmisfaktori, mis kõikjalolevana mängib selles elus kaasa. On aga ilmne, ja tänapäeval seda ka üldiselt mõõndakse, et selline tugevalt juhitud majandus on moodsa industrialismi mõõdapääsmatu tulemus. Sotsiaalriik on muutunud suurejooneliseks jaotajaks – paratamatult, sest eluvajalike

³ A. Gehlen. Soziologische Voraussetzungen im gegenwärtigen Staat. – Beilage zur Staatszeitung für Rheinland-Pfalz, Jan. 1956.

⁴ H. von Beckerath. Grossindustrie und Gesellschaftsordnung, 1956, lk. 81.

hüvede saamiseks vajab inimene tänapäevastes olemasolutingimustes laiaulatusliku varustusaparatuuri.⁵ Tänapäeva demokraatiate paljud probleemid tulenevad sellest, et põhiseadused, kui nad ka on poliitilise tarkuse musternäited, ei ole häälestatud riiklike võimsuste hüpertroofiale. Totalitaarsusoh, mida saja aasta eest teadsid ette liberaalsed demokraatiakriitikud, on kujunenud just nimelt seeläbi akuutseks, ja seda ohtu ei saa enam olematuks kujutleda isegi kui sotsiaalse terviku korralduses peituvat varjundit. Oht aga tuleb sellest, et sotsiaalfunktsioonid, mis koonduvad riigi kätte, tähendavad loomulikult potentsiaalselt tohutut valitsusvõimu ja seda, et neid võib igal ajal konverteerida ka võimufunktsioonideks: hooldatav inimene on alati ka oma hooldaja võimuses. Lääneriikides, vähemalt suhtelise kriisivabaduse aegadel, tõrjutakse see oht põhiliselt nõnda, et ühiskondlikud võimugrupid valvavad teraselt üksteise järele ja hoiavad end vastastikku omamoodi tasakaalus, nii et keegi ei suuda üksinda olla otsustava tähtsusega.

Sest pidades silmas poliitilist tahtekujundust, seega põhiseaduse kohaselt, on moodsast demokraatiast saanud paratamatult niisamuti parteide ja liitude riik. Konstitutsiooniteooria ütleb tänapäeval avalikult välja (pärast seda, kui ta on küllalt kaua seda eitanud), et massiparteid on ainus võimalus rahva poliitilise aktiivsuse suurendamiseks, ja et liberaalses vormis representatiivse parlamentarismi juurde ei ole tagasiteed.⁶ Parteidele aga lisanduvad suurliidud, kes äärmiselt mõjukalt viivad üksikute ühiskonnagruppide huvid riiklikku tahtekujundusse, sageli isegi parteideülesest, sest nad on oma eesmärkide poolest palju selgemad ja enamasti väga kapitalivõimsad. Sotsiaalne tervik on seega, Harold Lasky sõnadega öeldes, ehitatud üles pluralistlikult: enamik organisatsioone, kuhu inimene on võetud vastavalt tema mingile huvile, vastavalt tema olemuse mingile küljele, on kihiti kokku pandud väga komplitseeritud struktuuriks. Muidugi, tõsine pole küll lootus, et juba see pluralism kui selline, nagu arvab H. Lasky, võiks garanteerida indiviidi vabaduse. Sest on ju ka võimalik, et paljud liidud jaotavad individuaalse vabaduse piruka omavahel ära kuni ühe pisikese jäägini, mis siis laguneb privaatseks suvalisuseks.

Kuid sotsiaalse terviku ja tema võõrandumiste puhul tuleb uuesti püstitada indiviidi vabaduse küsimus. Kõigepealt tuleb seejuures öelda: areng on suurel määral ületanud sisu, mille andis võõrandumismõistele Marx 1850. aasta paiku kujunenud olukorda arvestades. Nii on iganenud kogu vaesumisteooria kompleks, paljuskki isegi klassiühiskonna mõiste ning päris kindlasti üha rohkem teravneva ja lihtsustuva klassidualismi prognoos. Tööliskond ei ole enam proletariaat, vaid hästi organiseeritud sotsiaalpartner. Tema arvuline kasv pole tugevdanud industriaalmehhanismi reservarmeed, vaid reaalpalgad liiguvad kõrgema elustandardi suunas, ja sellest laiade masinate tarbimistõusust on moodne tootmisaparaat ise kõige elavamalt huvitatud. Tuluskaala läheneb sealjuures silmanähtavalt keskmeele; sotsiaalsete klasside vahelised piirid ei tugevne, vaid sulavad, ja seda ka arengumobiilsuse tõttu. Kuivõrd ajakohatu oleks praegu näiteks marksistlikult defineerida klassiolukorda tootmisvahendite omanduses osalemise või mitteosalemise aspekti kaudu, pärast seda, kui üha suurem protsendimäär töotajaid on selles mõttes varatud, aga sissetulekud sõltuvatelt töökohtadelt diferentseeruvad üha rohkem.

⁵ E. Forsthoff. Verfassungsprobleme des Sozialstaats, 1955.

⁶ G. Leibholz. Der Strukturwandel der modernen Demokratie, 1952. – Schriftenreihe der Juristischen Studiengesellschaft Karlsruhe, Heft 2.

Ei, võõrandumine on moodsas sotsiaalses võtnud täiesti teistsugused, siiski väga teravad ja osalt üpris varjatud vormid. See kehtib kõigepealt jällegi töömaailma korralduse suhtes, ja nimelt mitte üksnes vabrikutes, vaid ka büroodes, ametites ning asutustes. Isegi kui lähemal ajal peaks mõnes tööstusharus olema konveierilint töö ratsionaliseerimise ületatud vorm, nagu ennustavad paljud tehnikud, isegi kui uusim tehnika, eriti täisautomatiseerumiseni jõudnud kohtades, välistab edasi arenedes taas väga fragmenteeritud töövormid ja loob kõrgkvalifitseeritud tegevused, kus inimene ei pea enam reageerima teatud töövõtete mehhaanilisele kordumisele, vaid temalt nõutakse ülevaadet, arusaamist ning otsustusvõimet – isegi siis jääb püsima fakt, et suurasutuses töötav inimene tuleb arvesse ikka üksnes teatud kindla osapanusega, ja et stiimul selleks ei lähtu isikust endast, vaid pärineb käitise ettemääratud plaanist, et seega töötab inimene otsekui kaugjuhtimisel. Järjest rohkem töö sisust ennetatakse plaanis ja objektiviseeritakse aparati, ning seejuures ei tarvitse aparat kujutada endast masinasüsteemi, ta võib näiteks osutada ka bürokrateerimiseks. Kui aga tööteadus nimetab seda võimaluseks, et tugevasti mehhaniseeritud töösooritus muutuvad “medullaarseks”, järelikult paigutuvad ümber refleksikeskustesse ning vabastavad sellega teadvuse ilmsi unenäoks, siis on see küll selline vabadus, mis on humanistlikust vabadusmõistest väga kaugel.

Aga mitte üksnes meie töömaailm, vaid ka meie sotsiaalaparatuur tervikuna on väga järjekindlalt konstrueeritud nõnda, et ta puutub inimesse ikka ainult mingis kindlas suhtes, ta tõmbab inimese endasse kaasa ikka ainult kui mingi kindla, skematiseeritava ja organiseeritava huvi kandja. Sellise ehituslaadiga institutsioonid võõrandavad inimest paratamatult ja teevad seda väga kaalukas mõttes. Neist saab orienteerumissüsteem, mis annab inimesele aina valmisolevaid situatsiooniskeeme ja käitumusmustreid, millest tal tarvitseb vaid kinni hakata, mida mööda tal pruugib vaid elada – siis ta on asjalik või vähemalt pääseb ebameeldivustest. Paul Tillich on kord öelnud, et Lääne tehniseeritud ühiskond on loonud inimese kohandamiseks oma nõudmistele vastavaks sellised meetodid, mis on totalitaarsest rõhumisest vähem brutaaalsed, aga on pikapeale sellest tõhusamad; ta ei depersonaliseeri mitte käsutamise, vaid ette valmisseadmise teel. Ning siia tuleks lisada, et ta seab ette valmis mitte ainult tarbekauba ja eluvõimalused, vaid ka ettevõtmised ja läbireguleeritud käitumisviisid, koos sellega ka terve motiivistiku, sealhulgas sinna juurde kuuluva informatsiooni, sealhulgas isegi juurdekuuluvad arvamused, väärtusotsustused ja mõttelaadid. Nüüdisinimene on oma majandusliku ja ühiskondliku eksistentsiga põimitud nii suurde, osalt ülemaailmsesse ringlusse ja konjunktuuri, et tal pole üldse võimalik midagi teada saada otseallikast, mille põhjal ta võiks langetada omaenda otsuse; sellist teadmist ja kogemust saab omandada ainult ülevaadet võimaldavas eluringis pikema aja jooksul. Sellest ka kaudselt saadud teatmete suurenev võim, see tähendab säärase informatsiooni võim, mis antakse spetsialistide poolt valmistatuna kätte valmiskujul, ja mis seejärel lausa takistab esmast kogemust, eriti sellepärast, et see teave on alati varustatud kindlaksmääratud väärtuspredikaatidega. Iga objektiivne nending selle kohta, kui paljudel inimestel tuhandest on või ka üksnes võib olla selles mõttes “oma arvamus”, annab vapustavaid tulemusi. Kõike seda tuleb öelda armutult, muidu me lihtsalt poleks üksteise vastu ausad.

Nüüdisühiskonna süsteem arendab aga – see kuulub tema ehitusse – teatavaid individuaalse vabaduse surrogaatvorme, ning oht, et inimene jääb nendega rahule, on erakordselt suur. Ühe näite ma juba tõin: isiku osavõtmatuse, mida võimaldavad just täielikult mehhaniseeritud töövormid. Teine näide on valikuvabadus, mida võimal-

dab just standardiseeritud tarbimine, seega vabadus osta televiisor või mootorratas, tellida puhkusereis Portugali või Šotimaale. Ent vabaduse surrogaatvormide üldvalem on see: inimene kohandub süsteemiga võimalikult täielikult, õpib suurepäraselt kasutama oma konveierilinte ja liikluseeskirju, pigistab välja selle, mida annab pigistada, oma isiku aga hoiab enda tarvis, isegi küsib alati, kas ei saa läbi ka ilma temata, ning tõmbub tagasi vabadusruumi, kus ta võib teha seda, mida tahab.

See on, kui tohin siin veel kord tarvitusele võtta ühe Hegeli mõiste, vabadus “suvalisuse” vormis, vabadus, mis saavutatakse võõrandumise kõrval või sellest väljaspool, mitte võõrandumise sees ja selle läbi – sellega kohandudes, mitte seda ületades. Küsimus on nüüd selles: kas sotsiaalne tervik, nagu ta praegu on ja lähemal ajal saab olema, võimaldab indiviidi vabadust ka positiivses mõttes, see tähendab, mitte ainult nii, et ta paneb inimese rakkesse funktsionaalselt ja tema isik langeb suvalisuse rüppe, vaid nii, et ta hõivab inimese just isikuna, kohustab teda sellisena ning annab sellega tema vabadusele sisu?

Asja olemuse tõttu ei saa vastata mitte indikatiivsete, vaid üksnes potentsiaalsete või imperatiivsete väljenditega. Vägev sotsiaalaparaat, mida ei tule lammutada, vaid mis pigem jätkab paratamatult laienemist, suunaga universaalsele planeerimisele, mille piire on raske fikseerida – seda kahtlemata! Aga see süsteem püüab omaenese huvides endasse võimalust mööda sisse planeerida üksikindiviidi vaba initsiatiivi. On kerge ironiseerida nende võimaluste ja püüdluste üle, et need on pisikesed, käsundavad, üksnes lisandused või mööndused. Kõigile neile on ometi ühine see, et nad püüavad nüüdisaegse elusüsteemi ja selle võõrandumiste tingimustes teostada natukenegi isikuvabadust.

Hea tahte korral, et alustada jällegi töömaailmast, on igas ettevõttes ja kõigil tase-
meil võimalik kujundada vastutuskoldeid ja -tuumikuid (osaliselt moodustuvad need juba iseenesest, ja neid on ainult vaja välja arendada mõtteka autonoomia paikadeks); kõik need, kel tuleb korraldada tööd, leiavad seal eest suuri ülesandeid, ning loomulikult just kõik need, kellel on mingisugune mõju institutsioonide edasiarendamisele. Seejärel on võimalik säilitada ja tugevdada neid eluringe, milles tuleb seista mitte ainult üksikindiviidi kui osapanuste kandja, vaid kogu tema isiku eest. Kõigest inimesuhete ratsionaliseerumisest ja kogu massistumisest hoolimata tuleb öelda: niisuguseid eluringe on olemas tänapäeval niisamuti nagu ennegi, kusjuures sugugi mitte alati ei pruugi mõelda vaid tänase sotsioloogia poolt pisut ülepingutatult käsitletud perekonnale. Vabahärra von Steini idee, et inimese poliitiline aktiveerimine peab algama isikulähedastes gruppides ning seal tekkivates, aga suuremale tervikule olulistes kohustustes, on ka parteiaparatuuride ja suurliitude demokraatias säilitanud mõndagi oma kehtivusest. Ka demokraatia on huvitatud enda ülesehitamisest alt üles, ja lõpuks apelleerib ta ju – vähemalt suurte otsuste puhul – üksikindiviidile, tehes seda vaba valiku vormis.

Kõige selle juures tuleb kindlasti järele mõelda kahe asja üle. Ükski seadus ei taga, et kõigest neist võimalustest haaratakse ka kinni ja et nad põhjalikult ei luhtu; seda asja saab ainult tahta ja edasi ajada. Ning seejärel: ükski sotsiaalne kord ei saa teha rohkemat kui võimaldada individuaalse olemasolu autonoomiat. Oleks ju küllalt paradoksne tahta vabadust institutsiooniliselt kindlustada, nagu võime kindlustada õnnetusjuhtumi puhuks või täiskoormusega töökohta või ka elustandardit. Tollele anonüümsele süsteemile, mis töötab ette valmis seadmise rafineeritud vahenditega, tuleb ikka ja ikka uuesti öelda: kui kena sinust, et sa tahad mind sel määral kindlustada, varustada ja omaenese otsustest vabastada, aga ma üldse ei tahaks nii väga ja

just selles punktis koormast vabastatud olla, vaid tahaksin selle võtta enda kanda – seda võib teha ainult üksikisik, ja ta peab seda tegema seda energilisemalt, mida perfektsem on süsteem. See eeldab vastavalt olukorrale pisut julgust, ja selles mõttes tulekski siis öelda: kes ei ole vaba, on selles ise süüdi.

Asjaolu, et Lääne moodi sotsiaaliik need võimalused annab, ilma et langetaks järgmise puhastuse ohvriks, seob meid tema külge. Kas see seotus on ka piisavalt tugev, et me seda elusüsteemi vaimus kaitseksime – aga ka kõvemate relvadega, nimelt hea poliitika relvadega –, seda asja ei või me jällegi teada, vaid üksnes loota, ja taas siingi – edasi ajada.

Moodsa tootmistehnika aparaat, kaasa arvatud juurdekuuluv sotsiaalaparaat, on osutunud suurel määral siirdatavaks, palju tugevamalt, kui see oleks olnud näiteks industriaalsüsteemi varajaste vormide puhul, nagu need olid 1850. aasta paiku. Oleks väga lühinägelik imestada selle üle, et nagu neljakümne aasta eest Nõukogude Liit, nii industrialiseeruvad viimasel ajal kiirtempos ka teised inimrikkad Euroopa-välised suurruumid ja et nad jätavad sealjuures vahele kõik eelstaadiumid, mis Euroopa tegi läbi 19. sajandil. See on pigem võõrandumise pöördkülg: nii tugevalt inimesest võõrandunud süsteemi on võimalik istutada ümber ka teise pinnasesse, kus ta ei oleks iialgi võinud ise kasvada, ent oletatavasti võib teda seal täita ka täiesti teistsuguse inimsisuga kui see, millest ta pärineb.

Küsimus, millise kvoodiga kasvab Nõukogude tööstuslik potentsiaal, on teatavasti vaieldav. Et see tublisti tõuseb, pole kahtlust, ning inim- ja materjalireserve, mida mobiliseerivad järgmise kümne aasta jooksul teised suurruumid, on tõesti raske hinnata. On kindel, et seejuures tuleb industriaalsüsteem arvesse esmajoones oma võimega anda massidele tööd, tõrjuda taude, toota tarbekaupu; niikaua kui maa peal on sadu miljoneid inimesi, kes nälgivad, ei saagi see teisiti olla. Just seetõttu on külm sõda enamjaolt võitlus nõndanimetatud arengumaade pärast.

Individuaalse vabaduse idee on seevastu nõrk, ja tuleb tõsiselt küsida, kuivõrd see üldse meeldib täiesti teistsuguste kultuuritraditsioonidega ja täiesti teistsuguse religioosse alusmüüri rahvastele. See on muidugi ebatõenäoline, et sekundaarset laadi abstraktne süsteem laieneb ühetaoliselt üle kogu planeedi. Võõrandumisi loovad ajaloo alati inimesed, aga neid võõrandumisolekuid võetakse alati ka inimsubstantsi tagasi. Ainult et seejuures esitab usklik hindu, taoist, ka usklik muhameedlane hoopis teistsuguseid inimlikke nõudmisi kui usklik (või ka ilmalikustunud) kristlane, kelle loovutamata väärtuste hulka kuulub vaba inimene.

See aga tähendab: siin on tegemist tõeliselt maailmaajaloolise olukorraga, ja selles olukorras on tähtsa asjana kõne all, nagu maailmaajaloolistes olukordades ikka, küll ka enesejaatus ja võim, aga võimu näol just kõlbelised väärtused. Meie ei ole maailmavaim, kes ajalooülese kohtuotsusega võiks seda protsessi ära otsustada. Ka ajaloolane ei ole maailmavaim, ja isegi mitte ajaloolaste kongress pole maailmavaim. Pigem vastupidi, me oleme ajaloo protsessis sees, oleme selles partei. Ning küsimus on järelikult selles, kui tugevalt me kanname endas oma ajalugu, milles on sündinud ja meisse talletatud inimese vabaduse idee – kui tugevalt kanname endas selle oma ajaloo pärandit.

Originaal: Hans Freyer. Das soziale Ganze und die Freiheit des Einzelnen unter den Bedingungen des industriellen Zeitalters. (Vortrag auf dem Ulmer Historikertag am 15. September 1956). – Historische Zeitschrift 1957, kd. 183, vih. 1. [München: R. Oldenbourg Verlag], lk. 97–115.

Tõlkinud Mart Kivimäe

Hans Freyer (1887–1969)

... Elab öö ja elan ka mina.

E. M. Remarque

Ajaloollase, sotsioloogi ja filosoofi Hans Freyeri lühiiseloostuseks on väga raske leida üldammendavat vormelit, mis haaraks rahuldavalt kõiki tema mõtleja-isiksuse ja elusaatuse vastuolulisi tahke. Me ei saa teada, vaid üksnes aimata, kas ta mõtles ka iseendale, kui üle viiekümneaastase mehe-na kirjutas oma Machiavelli-raamatus (1938) selle poliitikateaduse rajaja “südame”-patriotismist: “Machiavelli ei ole üks neist juurte-tuist humanistidest, kes teenivad sulega kord ühte ja kord teist poolt nagu kondotjeerid, kir-jutavad kiidulaule ja lendkirju iga vürsti jaoks, kes maksab, ning teevad sealjuures üleöö vä-himagi sisemise tõrketa 180-kraadise kannapöörde. Tema kuulub Firenze juurde, kuidas Firenzega ka ei oleks.” Kas meil on alust taju-da ka imetluseväljatust Freyeri tekstis, kui ta ise kirjutab haaravalt Machiavelli ajastust, kus sündis “geniaalsest riigimehest poliitilise kur-jategijani” ulatuva “poliitilise inimese” tüüp? Iseloomulikku talle endale võime aga kindlas-ti näha selles, kuidas ta suhestas poliitikateoo-ria loomise teoreetilise mõtleja vahetu kuulu-misega poliitilise praktika maailma: “Poliitili-se teoreetilist mõistet saab sõõmhaaval am-mutada ainult eksistentsilisest kogemusest.” Seda tegi ja selle eest maksis ka Hans Freyer, kes lõi oma uut poliitikateadust mitte Medi-cite, vaid Hitleri ja Stalini ajastul. Ajastul, kui teiselt poolt loodi teadusliku kommunismi teooriat, mille esindajatele jäi Freyer absurd-sel moel selle pseudoteaduse lõpuni *ainult* nat-sipoliitikat põhjendanud “Hegeli-võltsijaks”.

Teadusloolane näeb temas vaieldamatult ajaloolise sotsiaal-teaduse suurt innustajat ja klassikut, H. Freyeri nimi on kõrvuti selliste

eelkäijatega nagu F. Tönnies, G. Simmel ja M. Weber, seevastu poliitikasotsioloog loeb vähe-malt osa tema loomingust ja tegevusest rah-vussotsialistlikuks “saksa sotsioloogiaks”. Käesolev skitseering ei taotle loomulikult vä-himatki kõikehõlmavust, vaid püüab juures-oleva tõlketeksti kontekstis osutada küsimu-sele, kas antiliberaalsest Saulusest sai libera-listlik Paulus, jättes vastuse sellele aga lahti-seks. Lähiajalugu peaks olema meile juba kül-lalt õpetanud kahe kunsti suurt erinevust, seda, mis vahe on ühelt poolt lauspoliitilise insinuatsiooni või hüvitusjanuse apologeti-ka ja teiselt poolt dogmaatilist tõlgendust väl-tiva skeptilise teadusliku retseptisiooni vahel.

Elkõige kujutab alljärgnev visand endast kahtlusavaldust meie sotsiaal-teadustes leviva ajalooeiramise õigsuse suhtes. Liigagi sageli keskendutakse vaid hetkeolukorrale kui *ajaloo-katkestuse* olukorrale, nagu stardipakule, kus olevikujõudude poolt antakse meile lähe jook-suks tulevikku. Nõnda ignoreeritakse “pikka-de kestvuste” osatähtsust kultuuris, ka nende seda osa ideoloogilises elus, mida võib nime-tada mõtete automatiseerimiseks ja vormeli-te esilemanamiseks teaduse “argipoliitikas”. Hans Freyeri puhul tuleb meil jälgida ka neid retseptisioonipudemaid, mis võivad olla abiks mõistvalt kaalutlevale suhtumisele autorisse, keda eesti õpetlaskonnas näib olevat loetud viimati “esimese vabariigi” ajal ning seeläbi seostatud peajasjalikult “Weberi-traditsiooni-ga” sotsioloogias. Näiteks olid Alfred Koorti poolt “Ajaloollise Ajakirja” tarbeks kirjutatud artiklile “Max Weberi sotsioloogia küsimuse-seadest” (1934) üheks allikaks Hans Freyeri teosed. Täpselt samasugune skeem – H. Freyer allikaks M. Weberi käsitlemisel – oli nõuko-gudeaegses “Kodanliku sotsioloogia ajaloos” (1979), kus temale endale ei pühendatud ri-dagi. Vahetult meie “uue iseseisvuse” eel siin-ses regioonis käibinud leksikonis “Nüüdisaeg-ne Lääne sotsioloogia” (1990) on alles Juri Davõdov, viidates isikuartiklis ka praegusele tõlketekstile, öelnud välja selle, mida oligi öel-da vaja: Hans Freyer on sotsioloogina üks *in-dustriaalühiskonna* teooria rajajaid. Perspekti-vid, mida on tuletatud sellest teooriast, on andnud alust süüdistada teda isegi poliitilise-le äärmuslusele õhutamises, mis on kriitikute sofism. Selle teooria läbiv joon on tema varas-test töödest alates industriaalühiskonna käsi-

tamine “tsivilisatsiooniparaadina”, milles peitub globaliseeruv tendents luua inimestele kahestumisel põhinevat maailma, see tähendab, “tulevikku ilma minevikuta”. Teadus, poliitika ja ajalugu on aga tema isiksusega hoo-
pis tõsisemalt seotud läbi diktatuuriaegse teaduskarjääri Kolmandas Riigis, kusjuures peale tavaliselt rõhutatava negatiivsuse on neis seostes ka midagi positiivset.

Kahtlemata poleks ei teaduslikult ega ka poliitiliselt õige kustutada H. Freyeri biograafiat mitmeid asjaolusid, mõjutegureid ja karjääriaspekte. Nagu seda on näiteks kas sajanälguse noorsooliikumise, *Jugendbewegung*’i uusromantilistes rühmitustes aktiivne osalemine või I maailmasõjas rindesõduriks olemine ja haavataasaamine. Kuulsas romaanis “Länerindel muutuseta” selle aja sõjakogemust kirjeldav E. M. Remarque oli H. Freyeri rügemendikaaslane. Ning vaimse palge kujunemise poolest on oluline ka tema varajane mõjutatus Platoni, Hegeli ja Nietzsche ideedest. Aga me ei tohiks siis maha vaikida samuti tema päristist “Hitleri-vannet” ja veel vähem seda talle halba varju heitvat tõsiasja, et ta oli 1933. aasta lõpust peale Saksa Sotsioloogia Seltsi president või, nagu ütlevad arvustajad, selle “füürer”. Natsiaegset paturegistrit saaks tema puhul veelgi pikendada, sest ta oli sel ajal ka Saksa Filosoofia Seltsi eestseisuses, natsiriigi välisameti nõunik ja ülikooliasjade politiseerija, kõrgharidusse “poliitilise seminari” sisseviija; peale selle on teada, et tema juures promoveerusid Gerhard Krügeri taolised “biologistlikku ajalookäsitust” viljelevad rassistlikud ajaloolased. Lähedaste sõprade, näiteks humanistliku pedagoogi Wilhelm Flitneri mälestustest ilmneb seevastu, et H. Freyeris äratas “kohkumust” ja kriitikat natsiliikumise “pööbellikkus”. Vastupidist teavet hilisemast, tema kui “antikommunisti” biograafiast tuleks siis niisamuti arvestada, tuua esile kas või seda, et ta oli külmas sõjas stalinistliku “poliitikateaduse” spetsialist, teisisõnu, nõukogude marksismi-leninismi alaste koolituskursuste läbiviija *Bundeswehr*’is. Igatahes on neistki seikadest selge, kui raske võib olla portreteerida H. Freyeri sarnast teadusmeest “ilma viha ja kireta”. Meest, kelle ema ja õde hukkusid sõjatules ning tuttavad andsid elu vastupanuliikumises, kuid kes ise jäi ellu ja sai Adenaueri-ajastul teeneteristi.

H. Freyeri tähtsus kutseliste ajaloolaste jaoks, mis seab ta historiograafias ühte ritta nt. Hermann Aubini ja Werner Conze suguste tippajaloolastega, on aga muus kui 1950. aastate ohvitseriõpetuses. Nimelt selles, et poliitiliselt suuresti konformistlikul natsiajastul aitas ta (koos Gunther Ipseniga) sotsioloogia ja ajaloo ühendamise teel kaasa metoodilisele teadusuuendusele. Nagu on 1990. aastail selgitanud Willi Oberkrome “sõdadevahelise” ajalooteaduse kohta, andis ta niihästi oma toetatavate mõtete kui ka organiseeriva tegevusega otsustavaid impulsse uue interdistsiplinaarsuse sünniks tollal konjunktuurses “ajaloolises rahvauurimises”, millel oli edasiviiv ja moodsat *struktuurajalugu* ettevalmistav iseloom. Sellega võib siinkohal lõpetada tema isiku esmase määratluskatse ning kõigest hoolimata nentida tema olulist, ehkki paratamatult kaksipidist rolli teaduskultuuris. Umbes kümne viimase aasta jooksul on H. Freyeri mitmepalgelist teadlaserolli hakatud ilmselt hindama tasakaalukamalt ka totalitarismi-uurimise uute versioonide ning 1980. aastate ajaloolise “revisionismi” mõjul. Kas või seetõttu, et ideoloogiate ajastut kujutav pilt on kaotanud oma stereotüüpse värvingu, olles nüüd teaduses ja ühiskonnas mõneti nüansirikkam kui varem.

Ernst Nolte, kes näeb temas osalt natsiaegset sisepagulast, on oma ülevaateteoses “Ajaloomõtlemine XX sajandil” H. Freyeri kohta öelnud, et tema isikus on korraga midagi “geniaalset” ja “autsaiderlikku”, et ta on just nagu “parempoolne Ernst Bloch”. Winfried Schulze on oma historiograafilises standardteoses “Saksa ajalooteadus pärast 1945. aastat” H. Freyeri puhul rõhutanud, et ta oli sotsioloogina “tähelepanuväärne mees”, keda saksa mainekad ajaloolased – ehkki ta ei kuulunud otsestelt nende “tsunfti” – pidasid “hiilgavaks ajalookirjutajaks”. Eelkõige teenis ta sellise tunnustuse ära II maailmasõja järel ilmunud kahekõitelise ajaloo- ja kultuurifilosoofilise teosega “Euroopa maailmaajalugu” (1948), mida vahel loetakse ka tema peateoseks. (H. Freyeri surma-aastal 1969 avaldati sellest teosest juba 3. uustrükk.) Tema arhiveeritud kirjakogu uurimisel on selgunud, et selle töö puhul kirjutas ka kurikuulus “eksnatsist” süvamõtteleja Carl Schmitt autorile 1949. aastal järgmised ülivõrdelised read: “See on ka lüüasaamises oma võitjaid neist enestest paremi-

ni tundva võidetu vaimse üleoleku dokument.” H. Freyer oli ju niisamuti saanud pärast sõda õpetamiskeelu, mis temal vältas peaaegu kaheksa aastat (1946–1953). Kuigi asjatundjate ringis pole H. Freyeri nimi vajanud selgitavaid kommentaare ning kaks 20. sajandi väga nimekat sotsioloogi – Arnold Gehlen (1904–1976) ja Helmut Schelsky (1912–1984) – on olnud tema otsesed õpilased, kasvas tähelepanu ta vastu Ameerikas ja Saksamaal ikkagi alles tema sajanda sünniaastapäeva ümber. Seda tähistati 1987. aastal nii monograafiliste uurimustega temast kui ka tema poliitilise sotsioloogia valdkonda liigitatavate artiklite valimiku avaldamisega pealkirja all “Valitsemine, plaanimine ja tehnika”. Nüüd peab ka meenutama, et paar aastat sellest tähtpäevast hiljem, 1989. aastal algas Francis Fukuyama tähelend “ajaloo lõpu” ühe kontseptsiooni ülessoojendatud variandiga. Üsnagi erinevat masti autorid, rääkimata “jooksvast publitsistikast”, kirjutasid seepeale kokku ajaloolõpu ideed käsitleva väikese raamatukogu, paraku võib aga sellest biblioteegist haruharva leida viidet H. Freyeri “postajaloolise maailma” käsitusele, mis paistab kajastavat tema suhtelise unustatuse astet laiemale avalikkusele mõeldud ajaloolise kultuuri produktsioonis.

Ambivalentne on H. Freyeri teoreetiline pärand ometi siiani, sest paljudele jääb ta peamiselt ühe raamatu autoriks – “Revolutsioon paremalt” (1931) – ja selle autorsuse tõttu rahvussotsialismi “teerajajaks”. Vasakpoolne ideoloogiakriitika pole talle andestanud tema omaaegset mässu liberaalse enamusdemokraatia vastu, pidades teda nn. konservatiivse revolutsiooni “juhtivaks peaks”. Kõige mõjukamalt tundub olevat H. Freyerit arvustanud stalinismis kahtlustatav neomarksist György Lukács teoses “Mõistuse hävitamine”, kus ta käsitleb “fašistlikku sotsioloogiat” selle kolme põhiesindaja näitel, kelleks osutuvad ilma mõõndusteta Othmar Spann, Hans Freyer ja Carl Schmitt. Tänapäeval me küll teame, ja nt. O. Spanni puhul teadis seda hästi ka G. Lukács ise, et konservatiivsete mõtlejate “võitleva teaduse” suhted rahvussotsialismiga ei olnud ühetähenduslikud. Peab möönma, et G. Lukácsi 1950. aastate Freyeri-kriitikas on vägagi teraseid tähelepanekuid, näiteks selle kohta, et Freyer olevat 1920. aastail toonud sotsioloogiasse “radikaalse eksistentsialismi”. Ent

kas meil ei tuleks praegu, 20. ja 21. sajandi vahetuse paiku, anda H. Freyerile teataval määral õigust, kuna inimesed kogevad tänapäeval niihästi looduslike kui ka tehniliste katastroofide mõjul päris üldiselt, et nad elavad radikaalselt eksistentsialiseerivas maailmas?

Need poliitilise mineviku kriitikud, kelle silmis H. Freyer on nii “stigmatiseeritud”, ei loe temalt enam teist ja paljusi teistsugust raamatut, mis on meie kaasaegses kontekstis esimesest rohkem lugemist väärt ja milles autor on oma vaateid ajaloolisele situatsioonile revideerinud – “Nüüdisajastu teooria” (1955). Viimati nimetatud raamatu kontseptuaalne lühikokkuvõte on ilmunud sama pealkirja kandva artiklina “Historische Zeitschriftis”, kus trükiti operatiivselt ära ka tema – käesolevalt eestindatud – artikkel “Sotsiaalne tervik ja indiviidi vabadus industriaalajas-tul” (1957). H. Freyeri sellel samal artiklil on märkimist väärt tähendus saksa sotsiaalajaloo ajaloos, oma aura ja mõju, mille W. Schulze avastas uuesti kümme aastat tagasi: sel on etapiline tähendus arengus, mis viib “poliitilisest rahvaloost” edasi “uue sotsiaalajaloo” poole.

Muide, võib öelda, et professionaalsete ajaloolaste leerist on sellele artiklile kohe ja positiivselt viidanud mees “meie regioonist”, nimelt baltlane Reinhard Wittram ühes oma esinduslikumas ajalootraktaadis “Fakt ja inimene” (1958), seoses Marxil väljendatud indiviidideülese sunni kui sotsiaalse “vormijõu” idee paigutamisega Hegeli-traditsiooni. H. Freyeri kui ajaloolaste tsunfi mitte kuulunud sotsioloogi või ka kulturoloogi tekst on 1956. aasta sügisel ajaloolaste kongressil Ulmis peetud ettekanne, millest sai – poleemikat tekitanud – sündmus toleaege ajalooteaduse maailmas. Esiteks ilmus “Sotsiaalne tervik ja indiviidi vabadus” peale ajakirjaartikli 1957. aastal ka omaette brošüürina Göttingenis, teiseks ajendas tekst läänesaksa ja idasaksa ajaloolaste väitluse, mida peegeldab Leo Sterni ulatuslik artikkel “Kodanlik sotsioloogia ja vabaduse probleem” sama aasta “Zeitschrift für Geschichtswissenschaftis”. Tõenäoliselt oli see üks 1950-ndate elavamalt diskuteeritavaid tekste niihästi ajalooteaduslikust kui ka puhtideoloogilisest aspektist. Vaevalt et niisugust vastuvõttu saab kirjutada ainuüksi populaarsust kogunud “võõrandumise” kont-

septsiooni isikupärase tõlgendamise arvele. H. Freyeri tekstis on avaram juhtnõr, mida pole tähele pannud W. Schulze. Alates 1980-ndaist on selle märkamiseks loonud soodsama tausta väitlused sotsiaal-, argi- ja mikroajaloo vahetult ühele kogu ja eriti saksa ajaloo teaduse suundumustes. Ning “keskkonnaajaloo” (*Umweltgeschichte*) tekkimine uue ajaloo uurimise suunana, mis haarab endasse ka tehnikaloalise aspekti ja “sotsiaalse elumaailma” suhted looduse miljöga, sealhulgas küsimuse meie tegevusvabadusest. Et inimese vabadus teostub ajaloos, on uusaja kultuuripärandis kõige hegeliapärase mõtte. Tänapäeva terminites võib kokkuvõtlikult nimetada seda, millele H. Freyer tegeleb oma ettekandes *ajaloolisest* vaatevinklist, modernse tööstusajaloo analüüsiks, ning see on moment, mis ühe aastakümnete ühendab teda meie päevade kriitilise sotsiaalajaloo eesmärkidega.

Teaduslugu vaikib paraku sellest, et Saksa maal ja saksakeelses sotsiaalteaduses oli H. Freyer nähtavasti tollal üks esimesi kultuuri-sotsiolooge, kes üldse teadlikult kasutas oma töös fenomenoloogilist päritolu “elumaailma” mõistet. Oletamisi võib seda väita ka praegu olemasolevail andmeil, mis kinnitavad, et sotsiaal-fenomenoloogilise uurimisviisi ja sel meetodil rajaneva “argipäeva sotsioloogia” tegeliku looja, Ameerikasse emigreerinud austerlase Alfred Schützi (1899–1959) töid sealmail neil aegadel veel praktiliselt ei tuntud. H. Freyerilt leiame juba aastaid enne Hans Blumenbergi kuulsat traktaati “Elumaailma ja tehniseerimine fenomenoloogia aspektist” (1963) ka elumaailma tehniseerimise idee, sest tema käsituses iseloomustab “industrial-ühiskonna elumaailma” just nimelt asjaolu, et selles muutuvad “dominantseks” tehnilised kategooriad. Niihästi H. Freyeri kui ka A. Schützi ideede arengus, mis polnud sarnane, oli tähtsaks mõtteallikaks elufilosoofia traditsioon, ühel selle saksa (Dilthey), teisel prantsuse haru (Bergson).

Hans Freyeri intellektuaalne karjäär algas küllalt paljutöötava hooga juba vahetult pärast I maailmasõda ekspressionistlike kultuuris-seeide “Antaios” (1918) ja “Prometheus. Ideid kultuuri filosoofiaks” (1923) autorina. Nende järel ilmus temalt “Riik” (1925), mis sisaldab etatistlike postulaatide ja rassismihõnguliste ideede kõrval tubli annuse edaspidi poliitili-

seks reaalsuseks saanud juhikultust. Selle teo-se klassikaline või pigem prohvetlik lause kõlab järelepeetavalt odioselt: “Rahvas olla tähendab rahvaks saada Juhi käe all.” Kui nimetada kronoloogilises järgnevuses kõige olulisemaid töid natsismieelsest ajast, siis on esikohal uurimus “Objektiivse vaimu teooria. Sisesejuhatuse kultuurifilosoofiasse” (1923), teos, mis “kultuurisüsteemide süsteemi” käsitlemisel “teeb kaasa Dilthey antropoloogilise pöörde, langes tema psühholoogiaks”, ja ühtlasi tema programmiline “Sotsioloogia kui tegelikkuse teadus. Sotsioloogia süsteemi loogiline alusepanek” (1930); selle kokkuvõtteks ilmus “Sisesejuhatuse sotsioloogiaksse” (1931). Rahvus-sotsialismi perioodist tuleb kõigepealt nimetada samuti programmilist separaati “Rahva poliitiline mõiste” (1933) ja vahetult alles seejärel tema järgmisi töid: “Valitsemine ja plaanimine” (1933), “Pallas Athena” (1935), “Poliitiline saar. Utopiate ajalugu Platonist tänapäevani” (1936) ja “Machiavelli” (1938); neist kaks viimast ilmusid poliitikateaduse käsiraamatutena. Machiavelli-raamatus, selles dialoogis suure poliitilise mõtlejaga, on ta meistrist kõneldes võib-olla isegi selgeimalt väljendanud oma arusaama poliitikateaduse otstarbest: “Ainult elavas suhtes ajalooliste ülesannetega, mida püstitab kaasaeg, võib tekkida ja kasvada poliitikateadus. Ainult see, kes poliitiliselt midagi tahab, ka näeb poliitiliselt midagi.” Teadus poliitikast eeldas H. Freyerile kuulumist poliitikasse, tema sõnul kuulumist “ihu ja hingega”, ning *otsustamist* neis asjus, milles kuuluvuse tõttu ollakse. Eirates seda, mis on niisama vajalik poliitikast mõtlemiseks, *distanti* juurdleva inimese ja poliitiliste sündmuste vahel, ning jõudmist selle mõtlemise varal poliitiliste süsteemide võrdlusele, valmis ta ise ette oma saatust, oma karjääri lõppu koos süsteemiga, mis oli tema “poliitiline maailm”.

Võib olla üllatav, kuidas see “kirjutuslaual äärest” lähtuvat poliitika üle mõtlemist “küsitava väärtusega” asjaks pidav mees tegi ülikoolitööd, luues nn. Freyeri- ringi, mis on poliitilisest kriitikast hoolimata jäänud teaduses mõisteks. Juba 1925. aastast töötas H. Freyer sotsioloogia professorina Leipzigi ülikoolis, mille interdistsiplinaarse suunitlusega sotsioloogiainstituudis oli hilisem filosoofilise antropoloogia suurkuju A. Gehlen ka tema assis-

tent. Kogu II maailmasõja aja oli ta Saksa Kultuuriinstituudi juhatajana Budapestis (1938–1944) sisuliselt propagandistlikul ametikohal, olles samaaegselt Budapesti ülikooli “küladis-professor”. Sõja järel õpetamisõigusest ilma jäetuna oli H. Freyer kirjastustöötaja ning “eradosent”, pärast lühiajalist töötamist Türgis Ankaras kutsuti ta 1953. aastal taas korraliseks õppejõuks ajaloo filosoofia ja sotsioloogia alal Münsteris, kus ta paari aasta möödudes emeriteerus. Olgugi et H. Freyer on kirjutanud ennast 20. sajandi poliitilise sotsioloogia ajalukku, olid tema elu kõige viimased tööd siiski ta meelisteemal – “Aegade künnis. Lisandusi kultuuri sotsioloogiale” (1965), “Mõtteid industriaalühiskonnast” (1970) – täpsemalt võttes kultuurisotsioloogia alalt. Tundub, et ta natuurile sobis just see määratlus, mis on talle antud, kummaline küll, ühes natsiperioodi teadusleksikonis: Hans Freyer – “kultuurifilosoofiline sotsioloog”. Kuid mitu tema selle perioodi tööd kandsid alapealkirjas suunavat sõnumit: “poliitilisest eetikast”.

Kunagisest patriarhaalse rahvosluse ideoloogist ja poliitilise utopia analüütikust, kes oli eeskätt Hegeli-variandis teinud läbi klassikalise saksa idealismi mõttekoolituse, sai külma sõja ajal hiilgav Lääne liberaalse sotsiaalfilosoofilise mõtte teoreetik, millest annab tunnistust ka siintõlgitud artikkel. Jääb aga küsitavaks, kui puhta või eheda liberalismiga on siiski Hans Freyeri puhul tegemist, sest ta kasutab oma artiklis tema kaasaja poliitikas laialt käibinud *geopoliitilise* alatooniga “suurruumi” mõistet, mis viitab niihästi erinevate kultuuride võitluse ideele kui ka konkreetse rahvuskultuurilise “väikeruumi” ületamisele sellest suuremas maailmaühenduses. Artiklis kätkev sõnum, et inimväärika eksistentsi küsimus on selles, “kui tugevalt me kanname endas oma ajalugu, milles on sündinud ja meisse talletatud inimese vabaduse idee”, pole aga ka nüüdisajastul midagi kaotanud oma suurest tsivilisatsiooniloolisest tähendusest ja aktuaalsusest. Ekslikult küll arvas omal ajal Hans Freyer, et moodsa tööstusühiskonna arengukäigus hakkab “religiooni” asendama “tehnik”, tegelikult on terrorismis religioon ja tehnika liitunud tänapäeval kuritegelikuks jõuks, mis ohustab inimeste elu ja vabadust, nende ajaloo ja kultuuri väärtusi. Võimalik, et E. Noltel pole üldisemas mõttes õigus, kui ta tõstab esile

seiga, et H. Freyeril oli põhjust loobuda ideest, nagu saaks mingi ühe rahva riik kasutada ära tööstusühiskonda oma huvides, sest analüütikute meelest ei näi suurriiklik konkurents maailmaareenil olevat vaba neistki ambitsioonidest. Hans Freyeri *liberalism*, mis peaks meile tema pärandist sellisel taustal kindlasti korda minema, peegeldub “Nüüdisajastu teoorias” mõttena, et suurimate õnnetuste eest kaitseb inimkonda üksnes “ajaloolise maailma pluralismi” väärtustamine. Meenutades siin üht kuulsat Husserli ütlust, mille järgi filosoofidele omistati euroopaliku kultuuriloo kriitilise analüüsi kontekstis ülesanne olla “inimkonna funktsionärid”, võime märgata, et “saksa sotsioloogi” taaka kandva Hans Freyeri hilisperioodi mõtteavaldusest saab tuletada kaunis samalaadse vastutusrikka ülesande ka ajaloolastele. See on veel üks põhjus, miks me ei saa rahulduda vasakliberaalse kriitikamalliga, mis piirab tema isiklikku rolli vaid kahemõttelise asendiga poliitilises minevikus, tema “inimlik, liiginimlik” poolus tuleb kindlasti teatavaks võtta nii, et selle varju ei jääks tema mõtlejasuurus.

H. Freyeri biograafi Jerry Z. Mulleri järgi, kes pealkirjastas oma uurimuse temast – “Teine äpardunud jumal” (1987) – Richard Grossmani väljaantud kommunismi paljastava koguteose “Äpardunud jumal” (1950) parafrasina, kulges Freyeri tee radikaalsest konservatismist liberaalse konservatismi. Kui me aga arvestame, et konservatiivset mõtlemist peetakse poliitikateaduses “reaktiivseks” ja “defensiivseks” mõtlemiseks, mis tekib vastusena teatud sotsiaalsele väljakutsesele, siis on konservatismis ka midagi loomulikku. Samal ajal, kui Freyer pidas oma käesolevalt tõlgitud ettekande, osales ta koguteose “Vabaduse probleem Euroopa mõtlemises antiikajast tänapäevani” (1958) koostamises. Nende algatuste sisuks oli üks teine moodne konservatism – mõtlemise vabaduse säilitamisele maailmas, kus oli lõppenud “Euroopa hegemoonia”. Aga see konservatism ei olnud tagasikiskuv, vaid ettenägev konservatism, millel on oma väljund meie “eurointegratsiooni” aega.

Mart Kivimäe