

Dialoogiküsimus – poliitilise kultuuri aspektist

Mart Kivimäe

Sergei Averintsevi (10.12.1937 – 21.2.2004)
mälestuseks

1. Eristamised dialogismi käsitlemisel¹

Dialoogi võib tänapäeval vaadelda, eritleda ja määratleda üsna mitmeti ning mitmel tasandil: *algupärasuse* järgi kultuuris (nt. dialoogi ajaloolised juured juutlik-kristlikus usundis või vana-kreeka mõtlemises); *valdkondsuse* järgi praktikas (nt. filosoofiline, pedagoogiline, kirjanduslik dialoog või juriidiline, meditsiiniline, poliitiline dialoog); *suhestatuse* järgi põhitunnustega (nt. dialektilisuse ja polüfoonilisuse tunnusega) või olemusvormidega (nt. vahelisuse/ühisuse ja kesestamatuse järgi). Lähtudes aga dialoogi pidajaist võib kõne alla tulla dialoogivaatlus eri subjektide ajendatuse ning valmiduse järgi teatavas sotsiaalse, usundilise, keelelise vms. distantsi olukorras (nt. autsaiderlik väljaspoolsus või individuaalne marginaalsus). Omaette kompleksteema oleks seejuures ka monoloogi, dialoogi ja polüloogi suhtelisuse probleem, küsimus dialoogilise mõistmise ulatusest ja selle vahekorra muude inimkultuuris kirjeldatud mõistmisviisidega (intuiitiivse adumisega, kirgastusega jms.). Niisamuti rakendusliku iseloomuga küsimus: dialoogist kui “perspektiivi meetodist” (nt. võrdlev-ajaloolises uurimises), aga ka kui vahendist tulla efektiivsemalt toime tekstide “hermeneutilise diferentsiga” või rahvaste “semiootilise individuaalsusega”. Lõpuks, dialoogisfääri näib kuuluvat huvi nii *loomuliku* kui ka *tehnilise* kommunikatsiooni õnnestumise ja/või nurjumise tingimuste vastu (nt. meedia-ajastul), küsimus *oma* ja *võõra* asümmeetriast, “identiteetide võitlusest” eri kultuuride vahel ja ka “kultuurilisest pluraalsusest” sama kultuuri piires. Küsimusega dialoogi piiridest käib tänapäeval nagu varjuna kaasas sotsioloogiliselt teemaks võetav (nt. interaktsioon ja ühiskond) moderniseerumise probleem: dialoogi ühiskondliku saatuse küsimus.

¹ Käesolev tekst on algselt kirjutatud 2003. a. novembris-detsembris tööpaberina, s.t. TPÜ Rahvusvaheliste ja Sotsiaaluuringute Instituudi riigiteaduse osakonnas selle juhataja Raivo Vetiku eestvõttel korraldatud teoreetiliste seminaride tarbeks, ning ei olnud sel kujul trüki avaldamiseks mõeldud. Teksti koostamisele eelnes seminariettekanne (4. novembril 2003), kus ma püüdsin kaardistada dialoogilisust poliitilise kultuuri probleemina: põhiliselt oli see katse anda omapoolne tõlgendav kommentaar mõnele M. Bahtini ja B. Waldenfelsi olulisele ideele, mis puudutavad meie mõistmisvõimet, eriti selle ulatust, astmeid ja piire suhtes võõraga (kõne all olid seega dialoogilise mõistmise teooria elemendid; praegusest tekstist on selles ettekandes käsitletu välja jäetud). Käesolev tekst, mis aasta möödudes vajaks kahtlemata sisulist töötlemist ja kontseptuaalsel suunal täiendamist, kuid on paraku ainult koos mõnede lisandustega viidete-märkuste osale põgusalt üle vaadatud, kujutab endast teise, laiendatud seminari (16. jaanuaril 2004) raamteksti (selle teljeks oli peaaesjalikult dialoogilise orientatsiooni määratlus võrdluses antidialoogilisega).

² “Dialoogi kahevahelisuse” kohta alustrajavalt vt. B. Waldenfels. Dialog und Diskurse (1986). – *Id.*, Der Stachel des Fremden. (3. Aufl.) Frankfurt a. M., 1998, lk. 43–56, siin eriti 43–45; vrd. ka: B. Waldenfels. Der zerstreute Dialog (1993). – *Id.*, Deutsch-Französische Gedankengänge. Frankfurt a. M., 1995, lk. 424–438. – Waldenfelsi kirjutistest lähtuvalt on arendanud oma käsitust dialogismist (ka poliitilises suhtes) tuntud ameerika politoloog Fred Dallmayr, vt. näiteks: F. Dallmayr. Dezentrierter Dialog. Waldenfels an vielfachen Diskursüberkreuzungen. – M. Fischer, H.-D. Gondek u. B. Liebsch (Hg.). Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels. Frankfurt a. M., 2001, lk. 130–156.

Eristada tuleb seega, peale tasandite jaotuse, päris üldiselt kahte situatsiooni: (1) dialoogisituatsiooni ja (2) dialoogi sotsiaalset situatsiooni. Dialoogisituatsioonile on kohaldatav selle käsitlemine vastastikuste protsesside (jagunemise ja koondumise) mõttelise ruumina, dia-loogina: *dia* viitab teatud vahepealse regiooni tekkimisele, kus *logos* – ‘sõna, kõne, mõte’ – liigub siia-sinna; see regioon sisaldab siis ühekorraga väitlemist ja nõustumist, selles toimuva eesmärk võib olla suuremat lahknevust või hajuvust välistava kooskõla leidmine.² Ilmselt on aga vaja osutada veel ühele alale, dialoogiregiooni eelregioonile, millest otsekuul alles jõutakse sõnaväljendusse: “elus, kunstis, mõtlemises on olnud kõik sõnast, mis asub väljaõeldava piiril, vallutab kas või vaksa jagu maad väljaõeldamatu territooriumist väljaütlemisele tagasi”.³ Dialogismi üks põhiprobleeme on seega *õeldavuspiiri* probleem.

Poliitilise kultuuri teooria aspektist on loomulik dialoog ühtlasi historiseeritav ja aktua-liseeritav suurus. Dialoog eksisteerib eri põlvkondade vitsaaltorilises ja eri ühiskondade sotsiaalpoliitilises toimeseoses, seetõttu on oluline määratleda dialoogi formaalset *eripärasust* ka tema suhtes inimestevahelise avaldumisviisidega (nt. kompromissi ja koöperatsiooniga) ning veel enam, dialoogi *põhjapanevat* tähendust “suhtluskogukonna” malli järgi toimiva kommunikatiivse ühiskonna ideele. Võib ka kahelda, kas poliitilisuse kõikjaletungivus laseb üldse piirata poliitilist dialoogsust konsensususe–dissensususe probleemiga, sest nii teaduses kui ka poliitikas on dogmatismi paariliseks revisionism, mitte dialogism (dialoogsus kui tegevus ja sündmus on sfäärina tunduvalt hõlmavam kui “küsiv mõte”). Arvestades dialoogiteoreetikute varasemat kriitikat sõbra ja vaenlase mudelile rajatud poliitilisuse-käsitustele, mis nii 1930-ndate kui ka 1990-ndate selle mõttemudeli autoriteeti vähendavast kriitikast hoolimata ei ole veel kaotanud lummavat külgetõmmet, on vaja ajaloolis-poliitilises kultuuriuurimises analüüsida, mida kujutab endast radikaalne konfliktus dialoogika seisukohalt.

Dialoog kui potentsiaal oleks vaid abstraktne loosung poliitikamaastikul, kui sellest ei saaks tuletada kantiaanlikus mõttes *regulatiivseid* ideid, millel võiks olla tähtsus poliitilis-praktilisele humanismile. Humanismi all võime siin mõista kõike seda, mida kultuur oma suhtes ajaga, oma intentsioonis “kestvusele muutuvuses”, s.t. suunatuses püsimisele ja vaheldumisele kultuuri-loomingus, on suuteline inimesele andma. Vaatest, mille raames kultuur on või ka toimib meie bioloogilise kaduvuse ületamiseks ja ajaloolise enesemääratluse leidmiseks maailmas, järeldub, et kultuurile sisemiselt omane dünaamilisus, millel on psüühilisi avaldusvorme (nt. rahulolematuse olemasolevaga), jõuaks dialoogimeetodit välistades minevikupärandi hävitamiseni.

Ülimuslike organisatsioonide poliitiline kultuur on olnud ka autoritarismis ja totalitarismis, kuid see on olnud barbaarset, küünilist või lakeilikku poliitikakäsitust sisaldanud kultuur, mis reeglina ei soodusta poliitiliselt tegutsejate “kultuuristumist”. Poliitilises “filosoofias” võib kultuuristamine seisneda selleski, et püüeldakse “aru vabaduse” (Kant) edendamisele “süsteemide” üle debateerides. Et poliitilisuse sfääre ei samastata ühe poliitikavõimaluse printsiibiga (nt. totaalse parteide-poliitikaga ja sellele vastava parteilise “diskussiooni” võtetega), millest lähtudes “lahendatakse” siis poliitilisi konflikte selle printsiibiga “otsustatult”, sellele omase propagandakeelega “õigustatult”, selle keeles-tandardiga “selgitatult” jne. Dialoogi iseloomustusse kuulub fundamentaalse karakteristikuna see, et ta on (asja, sõna, isiksuse) “väljumine endaga-sama-olemisest”.⁴ Sellisena on ta (mõtteleoliselt) ka mitteidentsuse kategooria, mis teostub maitsekust ja inimlikku viisakust eeldavas “rahulikus kes-kustelus”, niisuguses “huvitatud ülekuulamises”, kus ei ole kohtunikke ega süüdlasi ning hoidutakse sellest, et teiselt “järsult sõna ära võtta”.⁵ Muistne ettekujutus surmajärgsest elust allilmas, nagu seda jagas üks nn. dialoogi-inimese ajalooline prototüüp Sokrates, on arvestanud jätkuva dialoo-givõimalusega. “Oletades elu jätkumist Hadeses, rõõmustas Sokrates mõte, et võib seal küsitleda mineviku suuri mehi, Hesiodost ja Homerost ja nende kangelasi, saada teavet nende ideede kohta

³ S. Averincev. Popõtki objasnit ‘sja. Besedõ o kul´ture. Moskva, 1988, lk. 5.

⁴ S. Averincev. Ličnost´ i talant učenogo. – Literaturnoe Obozrenie 1976, nr. 10, lk. 60.

⁵ G. Calogero. Einleitung zur Geschichte der antiken Logik. – Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, Bd. XX. Tübingen, 1931, lk. 422.

ning uurida, kes neist oli targem, nii nagu ta oli juba maa peal teinud oma aja väikeste inimestega...”⁶ Sokratese arvustajal ja ühtaegu austajal Nietzschele esineb samuti dialoogimotiiv “vaimudevestluse” kujul, oma ajas tuntavast vaimsest üksindusest tingitud kõnelusena surnud mõtlejatega (nt. prantsuse moralistidega), kes temale olid saksa kaasaegseist palju elavamad.

Poliitilise kultuuri negatiivne mudel seostub tagasivaates sellesama kreeka mõtleja kujuga. Dialoogi ajalooline traditsioon mitte üksnes ei toeta ideepagasi mõttes politoloogias tänaseid otsinguid poliitilise dialoogi vallas, vaid ka hoiatab poliitika kui sfääri eest. Juba dialoogi praktiseerimise algusaegadel Ateena demokraatias tekkis seal küsimus indiviidi poliitilise osalemise määrast ja mõttekusest, see on riigikodaniku probleem, mille vahendasid järelpõlvedele Sokratese enese suu läbi tema õpilased. Kui veel kord meenutada Platoni teostest tema eelviidatud “Sokratese apoloogiat” (sõna *apologia* tähendab siin ‘kaitsekõne’), siis võiks just nagu öelda, et euroopalik mõttelugu algab dialoogi rakendamisega mõtlemise ja vaba kõnelemise kaitseks. “Apoloogia” on aga Platoni teoste hulgas ainuke, mis ei ole kirjutatud dialoogivormis, sellest hoolimata on see nn. Atika kohtukõne vormis teos täis dialoogilist pinget. Üks selle haripunkte kõidab mõtteloolaste tähelepanu eriliselt: see on Sokratese väide avalikust poliitikast hoidumise kohta, et mitte lasta end poliitilisele “tegelikkusele” ohvriks tuua.

2. Traditsiooni osised dialogismis

Dialoogi tõi “kreeka dialoogi” nime all kultuuriajaloo suurde seosesse XIX sajandi teisel poolel kõigepealt Jacob Burckhardt oma alates 1869/70 järguti ette valmistatud “Kreeka kultuuriloos”. Muu hulgas ka “praktilise dialektika” õpetamisega seonduv dialoog, millele midagi sarnast “Aasia rahvail” ta arvas nägevat üksnes Hiibi raamatu struktuuris, oli talle loomulik osa “vanaaja vaimust”. Burckhardti dialoogikäsitluses kõlab ühtlasi ajaloolase kultuurikriitiline noot: “Oma põhjus, et meie aeg, pärast seda kui veel renessanss teda innukalt viljeles, on temast (dialoogist) kõrvale kaldunud, võib olla selles, et üldse enam nii meelsasti ei kuulata, nagu kuulati inimesi aegade eest.”⁷ Esimene suurem teaduslik uurimus (kirjandusliku) dialoogi kohta avaldati juba 1895. aastal, autoriks klassikaline filoloog Rudolf Hirzel, omal ajal tuntud kirjastaja ja Goethe-uurija poeg. Nagu historismile tüüpiline, sügenes ka dialoogiteadlikkus alguste ja lähete pitseriga tekkeloolisest käsitlusviisist. Historismi objektivistliku kuju varase kriitikuna Nietzsche eel käinud filosoofiline antropoloog Ludwig Feuerbach andis juba ühes oma 1838. aastal kirjutatud arvustuses dialoogile (teadusliku) meetodi tähenduse. Kuid see ideealge ununes omal ajal koos noorhegeliaanide kadumisega aktuaalse mõtte areenilt ja autori tõmbumisega erakuellu. Dialoog kui poliitiline idee, mis aeg-ajalt on moodsa läinud, pole samuti tänase päeva sünnitis, ent koos suurte muutustega ühiskonnas, teaduses ja kultuuris on muutunud ka pilt dialoogist, tema olemusest, ülesehitusest ning funktsioonidest. Dialoog kui teaduslik probleem on XX sajandil olnud väärtuselt esindatud mitmes uurimissuunas, mitte ainult kirjanduslikus, vaid ka teoloogilises hermeneutikas, nii filosoofilises kui ka ajaloolises antropoloogias, kultuurisemiootikas ja sotsiaalfenomenoloogias. Seda, kui kitsapiirilisel käsitlusalal eesti kultuuris dialoogi veel umbes pool sajandit tagasi, nähes selles ainult vormitunnust, millega eristada dramaatikat eepikast ja lüürikast, selgub Bernard Söödi 1959. aasta “Kirjandusteooria lühikursusest”. Viimase sajandi jooksul on järk-järgult üha enam maad võtnud arusaam, et dialoogiline ei ole ainult kirjanduslik ja teaduslik tegevus, vaid kogu sotsiaalne eksistents. Dialoog on mõtlevate olendite elu märk, ja et see elu on kultuuriline, siis pole dialoogilisus kultuuriteooriast isoleeritav. Ralf Konersmanni 2003. aasta propedeutiline “Kultuurifilosoofia sissejuhatuseks” esitab peamiselt Ernst Cassirerile toetudes kultuurifakti (*fait culturel*) uue teooria, käsitledes inimese poolt tehtut kui teost, mis on olemuselt dialoogiline: “See on arvutute hääle, käeulatuste ning pilkude kogunemis- ja läbimispunkt.”⁸

⁶ *Ibid.*

⁷ J. Burckhardt. Griechische Kulturgeschichte, 2. Bd.: Künste und Forschung. Hrsg. v. R. Marx. Stuttgart, 1940, lk. 439.

⁸ R. Konersmann. Kulturphilosophie zur Einführung. Hamburg, 2003, lk. 121.

XX sajandi vaimuajaloos on epohhiloovaid mõtlejaid, nagu Martin Buber ja Mihhail Bahtin, kelle kohta võib liialdamata öelda, et dialoog on faktiliselt olnudki kogu nende mõtlemise teljeks. Nende retseptsioon, mille siirdeid võib nüüd märgata paljudes teadmisharudes, on seetõttu ka omamoodi liikumapanev jõud moodsa dialoogikäsituse evolutsioonis. On oluline märkida, et oma dialogismi ühe põhikategooria (*das Zwischenmenschliche*) võttis Bahtinist põlvkonna võrra vanem Buber kasutusele juba 1905. aastal sotsiaalpsühholoogia uurimustesarja “Ühis-kond” väljaandjana. Poliitika, s.h. ofitsiaalne teaduspoliitika, ei jätnud neist küll kummalegi demonstreerimata oma totalitaarset iseloomu ja antidialogismi. Ometi ei ole poliitika nende mõlema elu ja loominguga seotud üksnes teadusvälise mõjutajana või sekkujana, sellest tunnistavad probleemteemad (Buber ja “sionistlik liikumine”; Bahtin kui “stalinlik nähtus”), mis on aeg-ajalt nende interpreteerijate ette kerkinud. Rahvuslik kultuuriline ja poliitiline taust on olemas ka küsimustel Buberi müstitsismist ja Bahtini nihilismist.

Uuemas mõtteloos on samuti *omateelisi* dialogismi suundi, niisuguseid, mis on arenenud muul alusel, olemata mainitud autorite tekstidega kontaktis, nende töid kasutamata. Eksistentsifilosoofiline antropoloogia, mida esindavad nii Karl Jaspersi kommunikatsioonifilosoofia kui mõneti ka Karl Löwithi “kaasinimsuse” struktuuride ja Rudolf Bultmanni “ligimesearmastuse” mõiste analüüs, pani dialoogile suurt rõhku, sama rõhuasetus kehtib aegamisi sajandifilosoofiks tõusnud Hans-Georg Gadameri universaalhermeneutilise dialogismi kohta. Kui tuua veel paar meie lokaalkultuuris võib-olla mitte nii üldtuntud näidet, siis saksa keeleruumis sai läinud sajandi viimasel veerandil tähiseks osalt Buberi dialoogikale tugineva sotsiaalontoloogia retseptsioon Michael Theunisseni arenduses, prantsuse vaimu alal seevastu Francis Jacques'i keelefilosoofiline dialoogianalüüs. Eesti pinnal löid dialoogi käsitlemisel taseme vene kultuuriuuringud, ning siin võib n.-ö. teadusaega arvestada ühe valemiga – enne ja pärast Lotmanit. Pärast Juri Lotmanit on temaga kaasaskäijad või tema järelkäijad viimase aja töödes arendanud uuel kontseptuaalsel alusel iseseisvat ajaloolist (Boriss Jegorov) ja semiootilist (Peeter Torop) dialoogiteadust. Eraldi tuleb esile tõsta Jegorovi olulisi vaateid Bahtini ja Lotmani dialoogikäsituse omavahelise suhte (erinevuste-sarnasuste, läheduse-kauguse) probleemile ning Toropi suurt panust nn. dostojevskiliku dialoogi ja võõra sõna poetikasse. Hetkel väärivad tähelepanu ka teised, ajas järele kasvanud ja viimasel aastakümnel osalt koolkondlikeks arenenud võimalused. Nagu ennekoike saksa-prantsuse mõttekontaktidest ammutava Bernhard Waldenfelsi responsiivse dialoogi kontseptsioon ja üldse kogu tema originaalse profiiliga fenomenoloogiline dialoogifilosoofia, Vene suunal aga peamiselt oma hilises eksperimentaalfilosoofias puuetega inimeste kommunikatsiooni süüvinud, riigimarksismi surutises varasurnud Evald Iljenkovi pärand. Ühtse dialoogilise mõtte traditsiooni asemel on meil kui just mitte igati, siis ometi küllalt põhjust rääkida selle sisemistest hargnevustest, vahest isegi dialoogi tõlgendamise maailmadest. Poliitilisele kultuuriuurimisele, muu hulgas, on need tõlgendusmaailmad tähtsad selle poolest, et nad kujutavad endast ka inimese dialoogivõimelisuse läbivalgustust vastavas distsipliinis või mõttepohhis.

Dialoogilise mõttelaadi ning sellele vastava inimesekäsituse moodsad alused rajati 1920. aastail saksa- ja venekeelses kultuuris. Seda aluserajamist võib nimetada ka varasema filosoofilis-religioosse ideedemaailma ja kirjandusliku (sõnakunstilise) traditsiooni *ümbermõtestamiseks*. Niisugused tööd nagu näiteks K. Löwithi “Indiviid kaasinimese rollis” (1928) ja M. Bahtini “Dostojevski loomingu probleemid” (1929) kätkevad endas palju järelemõtlemissäärset ka tänasele ajavaimule.⁹ Eesti keeles pole teadust ümbritsevas ja isegi teadusse tungivas demagoogilises kõnema- neeris sugugi harvad need kõnejuhud, kus “dialoog” on *slogan* – kord demokraatia sotsiaalseks

⁹ Vt. K. Löwith. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. (2., unveränd. reprograf. Nachdruck der Ausgabe München 1928.) Darmstadt, 1969 [IX + 180 lk.]; M. M. Baxtin. *Problemy tvorčestva Dostojevskogo*. [1929. a. Leningradi väljaande kommenteeritud uustrukk.] – *Id.*, *Sobranie sočinenij*, t. 2. Moskva, 2000, lk. 5–174. – Löwithi teos pärineb n.-ö. Heideggeri keskkonnast (vrd. ka: K. Löwith. *Curriculum vitae* (1959). – *Tuna* 2000, nr. 1, lk. 98; Löwithi teose tähtsuse kohta vt. näiteks: H.-G. Gadamer. *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*. 2. Aufl. Frankfurt a. M., 1995, lk. 233 jj.); Bahtin on 1962 kirjutanud (vt. viidatud teos, lk. 693), et Heidegger olevat jäänud tema “filosoofiliste sümpaatiate” alalt “kuidagi peaaegu täiesti välja”: “Heideggeri ennast ma kahjuks tunnen vähe.”

ornamendiks sobiv loosungsõna, kord avalik poliitiline sõnakõlks, millele omistatakse lihtsaim probleemitu tähendus. Sloganlik “dialoogi”-tarbimine, mis toitub muu hulgas populaarkirjanduses nii tavalistest stampidest, provotseerib omakorda radikaalsema hoiakuga inimesi dialoogimõistet üldse eitama. Uurimuslik dialoogikäsitlus, vastupidi, pöördub alati oma lätete ja allikate poole, ta esitleb ja eritleb neid, mõtleb neid uuesti läbi ja ka muudab nende asetust, sest ta on juba oma olemuselt *probleemilooline* käsitlus. Probleemne dialogismi käsitlus peab XXI sajandi algul uuesti n.-õ. katsuma järele oma senise *teadmise* dialoogist, sest mida rohkem eri teadusharud dialoogilise probleemiga tegelevad, seda peenema struktuuriga on dialoogipilt ja seda ebatõenäolisem on, et see pilt võiks olla klassikaliste arusaamadega lõpetatud.

Meie nn. postmodernisel kultuurikriitilisel ajal leidub ka monoloogi, dialoogi ja polüloogi suhteid vaagivat dialoogikriitikat viljelevaid teoreetikuid.¹⁰ Seda tendentsi pole käesolevas tekstis eraldi luubi alla võetud, aga samuti pole siinkohal teadlikult tahetud sekkuda koolkonna-politikasse. Olen enam-vähem veendunud, et dialoogiprintsiip on teaduspoliitikast universaalsem, sest dialoog ei kasuta ainult teaduse keelt. Nõnda lubab väita ka pilk dialoogilise mõtte uuemale ajaloole, kus dialoogi on modelleeritud kunsti varal (nt. Bahtin, Gadamer, Lotman), ja ideedele, mida teadus on omandanud neilt, keda ta ise on väärkohelnud. Esimese dialoogika “märtrina” meenub Ferdinand Ebner, kellega akadeemiline maailm käitus 80 aastat tagasi väga ülbelt. Jäägu ühtlasi lahtiseks, kas dialoogi üle on kultuuriteadustes mõtet spekuloida samamoodi, nagu seda veel aastate eest tehti traditsiooniga, väites, et just tema üha laienev teaduslik uurimine näitavat, kui väga on temast puudu reaalses elus. Avalikkuses ja ka eesti ajakirjanduses on praegu raske leida teist nii populaarset sõna kui “dialoog”. Käesolev tekst seab sel taustal oma ülesandeks lisada mõiste populaarsusele, millel vähemalt poliitika vallas näib olevat teatav erakondlik omandiväärtus, mõne koha pealt juurde asjaomast interpretatsiooni ja seeläbi ka problemaatilisust. Probleemid tulevad osalt ka sellest, et poliitilise orientatsiooni järgi “võetakse aluseks” mingi üks autoriteetne käsitlus “dialoogist ja koostööst”, mida siis esitatakse demokraatia eeskujumudelina. Midagi sellist on nii meil kui ka mujal juhtunud näiteks Jürgen Habermasi teoreetilise pretensiooni erapooliku järgimisega. Võib-olla tasub meil võtta eeskuju ka tema mitte vähem tuntud kriitikust Bernhard Waldenfelsist ja mõelda dialoogilisusest kõigepealt kui “puutepindade eikellegimaast”.

3. Märkused dialoogilise orientatsiooni kohta

Käsitlus dialoogist ei ole arenenud lineaarse mudeli järgi, nii et vähemast dialogismist saab arenguprotsessi tulemusel üha rohkem dialogismi, vaid pigem teda ületada püüdvat antidialogismi hoovustest ümbritsetud lainete moodi. Dialoogi idee võib sumbuda niihästi massiideoloogiates ja võitlusprogrammides, mis teeb inimestest ebaisikulise lõõgirusika, kui ka üksikute isikute ja rühmituste positsioonitaotlustes. Niisiis pole ka need dialoogiteooriad, mis dialoogi täielikult personaliseerivad, vastandades teda alati kollektiivsuse ideele, sugugi adekvaatsed. Enne kui pidada dialoogi vormiks, milles *toimub* kommunikatsioon ja teadmismäärse informatsiooni vahetus, tuleks temas näha suhtlemise meetodit, mille pinnal *tekib* kontakt. Väidet, et dialoog on hädavajalik kui kontaktipind, toetab dialoogide ühiskondlik reeglistamine kultuuris, kuid seda väidet peab täpsustama mõnede joontega dialoogisuhte spetsiifikast.

Erinevad kõnetavad väljendid osutavad tahtmise, suunitletuse esmatahtsusele, et otsene kommunikatsioon algaks ja toimuks. Martin Buber lähtus ilmselt seetõttu “kommunikatsioonitahte” ja mitte kommunikatsiooni enese mõistest dialoogilisuse mõtestamisel, see tahe realiseerub teineteise poole pöördumises.¹¹ Mihhail Bahtinil tuleneb inimese dostojevskilik määratlemine pöördumissubjektina (enese)teadvuse dialogiseeritusest: “Temast ei saa kõnelda – võib üksnes tema poole pöörduda.”¹²

¹⁰ Vt. näiteks: M. Murray. Against Dialogue. – Reinterpreting the Political. Continental Philosophy and Political Theory. Ed. by L. Langsdorf and St. H. Watson with K. A. Smith. (Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 20.) Albany, N. Y., 1998, lk. 183–195.

¹¹ Vt. M. Buber. Das Wort, das gesprochen wird (1960). – *Id.*, Logos. Zwei Reden. Heidelberg, 1962, lk. 9.

¹² M. M. Baxtin. Sobranie sočinenii, t. 2, lk. 156.

Teadvuse dialoogiline aktiivsus avaldub selles, et ta on *mina* ja *teise* “kohtumisväli”, “kontaktitsoon”, “sulandumiseta” vastastikune “läbitungivus”, võiks lühidalt öelda: kahepoolsus isolemises.

Üldiselt käsitletakse kommunikatsiooni mõiste all kõiki protsesse inimeste, loomade ja ka masinate vahel, milles igat laadi märkide abil ning vahendusel käib üksteise teavitamine või teineteisele sõnumite edastamine. Dialoog kui loomulik sõnaline kommunikatsioon inimeste vahel eristub monoloogist ja polüloogist, ühesest ja mitmesest kõnest oma “reljeefi” poolest. See on isikuline suhtlus *teisega*, milles pole olemas kas ainult ühe või siis ükskõik kelle sõna, vaid alati on tuvastatav, et on *keegi*, kellest sõna lähtub ja kellele sõna annab *tema* näo. Inimene saab muutujana pidada dialoogi ka iseendaga (sisemiselt), näiteks juhul, kui ta on ealiselt muutunud niivõrd teiseks, võrreldes sellega, mis ta oli kunagi varem. Oma noorpõlvapäevikut lugev vanainimene peab sisuliselt endaga dialoogi, olemuselt dialoogiline on ka ühe inimese autokommunikatsioon. Dialoogi järele tekib vajadus faktiliselt kõikjal, kus on olemas teiseks muutumine/teisena olemine, alati teatud sotsiaalvõrgustikus, mis ise samuti muutub või paljuneb, sest elu jooksul me seda ka vahetame.

Juhtumid, kus kommunikatsiooniks ei piisa üksnes meie subjektiivselt tahtest, näitavad, et suhtluse tingimuseks iseendaga, aga niisamuti teistega, on ka objektiivne protsess: enesemuutus ajakulus. Veelgi enam, me tajume enda muutumist teiste varal, see ilmneb vanemate suhtluses oma lastega, täiskasvanute sõbrasuhetes üle pikkade ajavahemike, elavate suhtumises nendesse, kes on juba surnud, nagu ka nendesse, kelle sünni mõne aja pärast oodatakse. Nende kaalutluste põhjal võiksime öelda, et dialoog on *koosluse* kategooria, mis tarvitab selle koosluse hoidmisel mitmesuguseid märke, millest üks olulisemaid on meie jaoks *sõna*. Dialoog ei seisa nii-öelda omal jalal, ta pole ka tingimata “mina” ja “sina” (teise mina) dialoog, nagu see tundus veel Ludwig Feuerbachi loodud “tõelise dialektika” mudeli kohaselt.¹³ Pigem moodustab dialoog, erinevalt dualistlike mõttemudelite sisendatud kujutlusest, lüli kolmikahelas: dialoog (kõnelus) – identiteet (minasus) – alteriteet (teistsus). Lisaks enesemuutusele ajakulus pole dialoogilise suhte vajalikuks eelduseks selle osaliste retooriline sobivus, vaid nende individuaalne äratuntavus, mis võimaldab konkreetse tõlgenduse.

Teadmata, kes dialoogis sõna kasutab (enda sõnasse paneb), meile apelleerib, väidab ja kõneleb, ei või me ka teada, mida öeldud sõna meilt soovib, ning meie oma sõna ei saa sellega ristuda – mitte sõnastiku käibesõnana, vaid isikusõnana. Olukord, kus sõna järgi ei saa orienteeruda teise tõlgendusele, sellele, mida kõneleja *isikuna* arvab meile ütlevat või tahab meile “enda poolt” öelda, tühistab dialoogi, sest meile võib siis midagi öelda vaid teatud keelelises keskkonnas olev sõna ehk sõna *üldiselt* (kõigi sõnana), sõltumata tema ütlejast. Isiklik sõna, mis jõuab “sellelt teiselt” meieni, pole enam üldine, sest ta on kõneleja poolt *ilmestatud*, andes sõnale varjundi, annab sõna ka sellele isikule endale meie silmis mingi ilme, üldisus on ilmetu.

Dialoog eeldab inimesi, kes on sõna järgi äratuntavad ja tõlgendatavad, omadusteta sõna ei ole dialoogiline samas tähenduses nagu hulgakõnest tekkiv müra või lärm paljude inimeste korraka kõnelemisel ei ole neist ühegi hääl. Kõige elementaarsemalt on sellega dialoogiküsimus meile juba antud, aga mitte veel igakülgset määratletud ja selgitatud, poliitilise kultuuri analüüsikateks.

Täpsemalt, see küsimus on esmalt antud poliitilisest sotsiokultuurist eristatava poliitilise tõlgenduskultuuri kui “poliitilise tegelikkuse enam või vähem iseseisvunud teise taseme” analüüsi suhtes.¹⁴ Dialoogi käsitlemine peaks sellel tasemel andma uue võimaluse järele mõelda, kuidas funktsioneerib meie kaasaegne demokraatia, milles dialoogid on omamoodi kultuuri ja poliitika lõikepunkt. Meie tänane demokraatia on (a) oma *sotsiaallajaloolise koha* poolest postkommunistlik, see tähendab, et ta on kaua kestnud poliitilise diktatuuri järgne, ta võib endas sisaldada “vana aja”

¹³ Vt. L. Feuerbach. Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843). – *Id.*, Gesammelte Werke, Bd. 9: Kleinere Schriften II (1839–1946). Hrsg. v. W. Schuffenhauer (2., durchges. Aufl.) Berlin, 1982, lk. 339: “Tõeline dialektika pole üksildase mõtleja monoloog iseendaga, see on Mina ja Sina vaheline dialoog.” Buber asetas Feuerbachi “Sina-avastuse” tähtsusest Descartes’i “Mina-avastuse” kõrvale ja nimetas selle “koperniklikuks” sündmuseks. – Eesti keeles vt. ka probleemi käsitlust marksismi kontekstis: B. Böhovski. Ludwig Feuerbach (Suuri mõtlejaid). [Tlk. M. Kivimäe.] Tallinn, 1977, eriti lk. 90–92 ja 131–132.

¹⁴ Vt. K. Rohe. Politische Kultur und ihre Analyse. Probleme und Perspektiven der politischen Kulturforschung. – Historische Zeitschrift 250 (1990), lk. 345.

restauratiivseid elemente ja (olles ajalooliselt “üleminek”, mis kätkeb perioodilist “võrdlusaega”) jääb siirdefenomeniks kogu nende inimeste eluaja, kellel on diktatuurist kogemuslikke või meenutuslikke andmeid. Demokraatia on meie jaoks (*b*) oma *organisatsioonilise idee* poolest võimude lahutatuse printsiipi järgiv, see tähendab, et ta peab riigielus olema maksimaalselt võimujaotuslik, mitte tsentralistlik, ja esitab ka seetõttu (kogu poliitika vaimule) otsustamisniitude ühe võimu kätte haaramise püüde asemel intellektuaalse koostöövalmiduse kõrge nõude.¹⁵ Poliitilises kultuuris, kus osaleja sõna, nii isiku *avaliku* sõnana (mitte anonüümi sõnana, ehkki viimast esineb) kui ka institutsiooni või korporatsiooni *esindava* sõnana või nende vahel poleemiliselt *ristleva* sõnana, on poliitikameedium, on olemas poliitilise dialoogi probleem.

Poliitiline dialoog on tänapäeval esmajoones kitsendustevaba *poliitilise eluga* seonduv liberaalset väärtust, seda lubab meil rõhutada tõsiasi, et demokraatia, mis on ajalooliselt liberalismi looming ning tugevamalt seotud *valitsemise viisiga*,¹⁶ toimib läbi mitmesuguste juhtimiskorralduste. Valitsemises aksepteeritavate korralduste ülekandmine ühiskonna poliitilise elu juhtimisele ja kontrollimisele on juba diktaatori antiliberaalne unistus “organiseeritud demokraatiast”.¹⁷ Riigielu valdkondades, kus on administreerimist, nagu ka olukordades, kus pidev diskussioon halvaks tegevuse ja on vaja käskude andmist-täitmist (militaarsfäärides, päästeteenistustes) ning ametisuhete hierarhiast vaidlusteta kinnipidamist, oleks dialoog vaid eufemism. Käsuliiniga harjunud, sõjaväelise taustaga inimeste tulek demokratiseeruvasse tegevpoliitikasse postkommunistlikes ühiskondades on näidanud, kui raske võib olla sellistel juhtudel kohaneda poliitilise elu n.-ö. dialoogilise liiniga. Poliitilised dialoogid ei pruugi hõlmata kõiki protsesse ka demokraatlikus poliitikas, aga (*c*) oma *kõnestruktuurilise aspekti* kaudu toovad nad siiski meie vaateväljale isikute demokraatiameelsuse (üldpoliitilise mentaliteedi) kui kodanikukultuuri indikaatori.

Meelsus võib konkreetse programmilise tegevuse, sihipärase parteipoliitika ja ideoloogitöö juures tunduda millegi kõrvalisena või ka allutatuna, olles tabamatu entiteet. Demokraatliku meelsuse ja demokraatlike institutsioonide kestvuse vahel on rahvaste poliitilise ajaloo näidete varal aga ometi tuvastatud kindel vastastikune seos (viimased ei suuda ilma esimeseta kauemat aega püsida). Seetõttu on osa politolooge ilmutanud kalduvust panna demokraatias poliitilise mentaliteedi ja poliitilise kultuuri mõiste vahele koguni võrdusmärk. Esimesel pilgul ei näi see olevat õigustatud, sest jätab tagaplaanile “poliitilise süsteemi” mõiste, aga muutub vastuvõetavaks siis, kui mõista mentaliteedi all ka inimeste orienteeritust poliitilisele süsteemile.¹⁸

Vajalik on meenutada neidki märkusi, mis saatsid Mihhail Bahtini dialogismi sisenemist

¹⁵ Vt. selle kohta asjalikku arutlust koos mõne juhtumi-analüüsiga nn. tegelikust poliitikast: U. Mereste. Demokraatia toimemehhanismi on kerge tunnustada, aga raske mõista. – Vikerkaar 1994, nr. 9, lk. 70–73.

¹⁶ Nii liberalismi ja demokraatia vahekorra kui ka liberaalse demokraatia kaasaege mõiste kohta vt. näiteks Gottfried Dietze ja Dietmar Herzi töid: G. Dietze. Liberalism Proper and Proper Liberalism. Baltimore/London, 1985; D. Herz. Die wohlervogene Republik. Das konstitutionelle Denken des politisch-philosophischen Liberalismus. Paderborn, München, Wien, Zürich, 1999.

¹⁷ “Organiseeritud demokraatia” on mõiste Mussolini “Fašismi doktriinist”, kus see vastandub teravalt moodsale liberalismile – “liberalism on anarhismi ajalooline ja loogiline algus” (vt. G. Dietze, lk. 259). Niisuguse demokraatia ettevalmistuseks, nagu ka toimemehhanismiks on “kuulekusvalmidus”, vt. selle kohta detailanalüüsi: J. Petersen. Mussolini: Wirklichkeit und Mythos eines Diktators (1983). – K. H. Bohrer (Hg.). Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion. Frankfurt a. M. 1989, lk. 242–260.

¹⁸ Mõistele “poliitiline kultuur” määratlust otsides on näiteks Martin ja Sylvia Greiffenhagen arutlenud järgmiselt: “Poliitiline kultuur” on uus nimetus vanale asjale. Kus iganes on teadlikult tehtud poliitikat, seal on rahvastiku teadvuses samaaegselt mõtiskletud poliitika raamtingimuste üle. Kõigis kõrgkultuurides leidub juba varakult refleksioone poliitilise järgimisvalmiduse ja rahulolematuse, ühiskondliku identiteedi allikate, kasvatustilide ja poliitiliste režiimide seose üle. Poliitiline kultuur seondub poliitika subjektiivse mõõtmega ja tähistab teatava rahvastiku orienteerimist poliitilise süsteemi suhtes koos kõigi selle institutsioonidega.” (M. u. S. Greiffenhagen. Ein schwieriges Vaterland. Zur politischen Kultur im vereinigten Deutschland. München/Leipzig 1993, lk. 23.) – Poliitilise kultuuri mõiste tarvitamise kohta selle ajaloolistes seostes, mille – politoloogidele vähetuntud – lugu ulatub tagasi XVIII saj. lõppu ja XIX saj. algusse, vt.: C. Lipp. Politische Kultur oder das Politische und Gesellschaftliche in der Kultur. – Kulturgeschichte Heute. Hrsg. von W. Hardtwig u. H.-U. Wehler. (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 16.) Göttingen, 1996, lk. 78–110, eriti lk. 79–82.

eestikeelsesse kultuuri- ja teaduskeskkonda aastaid tagasi. Need osutasid, esiteks, et “dialoogi probleemi” püstitab “sõna olemus”, ja teiseks, et sellel on laiem, õieti “igasuguse ideoloogilise taju(muse) mõtestamist” puudutav aspekt.¹⁹ Poliitilise kultuuri kontekst aktualiseerib siin – ka seoses nende märkustega, mille omal ajal tegid Juri Lotman ja Igor Černov – ühe uue probleemi, mis dialogismi retseptsioonis on küll vähemalt 25 aastat vana, aga on diskuteeritav veel tänagi.²⁰ Poliitilise kultuuri analüüsi juures omandab algselt filoloogia ülesandega seotud, 1970. aastate lõpul Mihhail Gasparovi poolt teravaimalt püstitatud “sõna usaldamise” probleem (“filoloogia ei alga sõna usaldamisest, vaid umbusaldamisest”)²¹ politoloogilise lisatähenduse, see on nüüd dialoogiküsimuse vahekord ideoloogiakriitikaga. Et dialoog eeldab sõna järgi äratuntavat ja tõlgendatavat inimest, siis paistab ta ühtlasi eeldavat usaldust tema sõna vastu, kuid (nt. poliitilise ideoloogia kandja) teaduslik uurimine on kriitiline ja välistab “sõna pealt” uskumise, uurija vajab “kriitilist distantsti”. Tegelikult on Bahtin oma arvustajaid ennetanud, sest juba 1930. aastate keskel arendas ta mõtteid, mis ei piirdu filoloogia kui distsipliini tavateaduslike ülesannetega ning viivad täiesti ilmselt sealt edasi – dialoogilise sõna (kultuuri)sotsioloogia juurde.²² Gasparov näib dialoogi võtvat monoloogide rollijaotusena, tema argumentatsiooni läbib “oma” ja “võõra” kui teatud substantside vastandus, kultuuride “egotsentrismi” eeldamine, mis laieneb nii omale kui võõrale. Bahtini avastusest, mille järgi sõna on “sisemiselt dialoogne” selle tõttu, et kõneldav sõna liigub “oma” ja “võõra” vahelisel “piiril”, olles “omavõõra” kategooria mõttes hübriidne sõna (pooletdi oma, pooletdi võõras), läheb ta tegelikult mööda. Me võime kogemuse varal pigem öelda, et just parteilise ideoloogia keel, mis on jäigalt oma poliitilise identiteedi keskne, kaldub kõige rohkem *fikseerima* sõnu ühel või teisel pool seda piiri, üritades otseku neutraliseerida (oma “kursi”, “liini”, “teesi” jms. abil) sõna dialoogilist olemust. Hoolimata sellest, et tõepoolest on olukordi, kus me “kõigume” (teksti, sõna, isiku) usaldamise ja umbusaldamise vahel, saame harva endale lubada nii suurejoonelist eraldumist inimmaailmast, nagu seda võib olla ainult täielik umbusaldus “teise sõna” vastu – see tähendaks *keeldumist* dialoogist. Nõnda on *nedoverije k slovu* osalt tõeline probleem (nt. vastamatuses, kui inimene “ei lülitu” dialoogisituatsiooni),²³ osalt aga mitte.

4. Dialogism ja antidialogismi probleemid

Probleemi võib aga kirjeldada ka meie rahva ajaloolist saatust poliitiliselt määranud, n.-ö. teaduslikkusele pretendeerinud marksistliku maailmapildi ning selle evolutsioonis tekkinud väga jäiga metodoloogilise antidialogismi suhestamine nende joontega, mis iseloomustavad loomuliku dialoogi praktikat.

Ajaloo muutudes uusaegselt protsessuaalseks hakkas eurooplane oma kaasaja ühiskonna küsimusi tajuma ja nimetama ajaküsimusteks. Karl Marx arendas tollase ajaloomõiste muutmise

¹⁹ Vt. J. Lotman. Kutse dialoogile. – M. Bahtin, Valitud töid. [Koost. P. Torop.] Tallinn, 1987, lk. 8; I. Černov. Bahtin ja tema romaaniuuringud. – Looming 1970, nr. 12, lk. 1914.

²⁰ Vt. näiteks: C. Emerson. The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin. Princeton, 2000, lk. 266 jj.

²¹ M. Gasparov. Filologija kak nraštvennost'. – Literaturnoe Obozrenie 1979, nr. 10, lk. 27.

²² Mihhail Bahtini üheks kõige põhjanevamaks tööks dialoogiprobleemi alalt tuleb lugeda tema – Stalini ajal asumisele saadetuna kirjutatud – “Sõna romaanis”, Bahtini enda koostatud valikus oma eri aegade töödest on see uurimus samuti kesksel kohal, vt.: M. Bahtin. Slovo v romane (1934/35). – *Id.*, Voprosš literaturo i estetiki. Issledovanija raznõx let. Moskva, 1975, lk. 72–233. Just see töö on (väljaspool kirjandusteadust) inspireerinud tõlgete kaudu ka sotsiaalfenomenoloogiat. Samal ajal on tema juba 1929/30 arendatud lausungiteoorias (vt. M. Bahtin. Valitud töid, lk. 244–251) nagu ka 1950-ndate alguse “dialoogivihikuis” (M. M. Bahtin. Sobranie sočinenij, t. 5. Moskva, 1996, lk. 207–240) esitatud seisukohti, mis lubavad poliitilises kultuuriuurimises dekonstrueerida poliitikat *kui* võimu selle ideoloogilise stiilisunitluse alusel.

²³ Vt. B. Val'denfels (=Waldenfels). Granico ponimanija i slušanija (sposobnosti slošat') Tšužogo. – Ponimanie i suščestvovanie. Sbornik dokladov meždunarodnogo naučnogo seminara. Otv. red. T. V. Ščicova. Minsk, 2000, lk. 13.

raames küsimuste ja vastuste sotsiaalset dialektikat, pannes rõhu nn. reaalsele küsimusele, sest tõeline progressist ei uurivat “mitte vastuseid, vaid küsimusi”. XIX sajandi teisel kolmandikul, 1840. aastate algul, kirjutas ta näiteks ühes oma poleemilises arvustuses “tsentralisatsiooniküsimusest” ajaküsimuse võtmes ja seejuures väga suure üldistusjõuga. “Maailmaajalool enesel ei ole teist meetodit kui vanadele küsimustele uute küsimustega vastamine ja nii neist lahtisaamine. Iga ajastu mõistatuste sõnu on seepärast kerge leida. Need on ajaküsimused, ning kui vastustes mängivad suurt rolli üksikindiviidi kavatsus ja arusaam, aga vilunud pilk oskab teha vahet, mis kuulub indiviidile ja mis ajale, siis need *küsimused* on seevastu avalikud, halastamatud, kõigist üksikindiviidu aalsustest üle haaravad aja hääled, need on tema motod, need on ülimalt *praktilised* hüüded tema enda hingeseisundi kohta.”²⁴ Selline ajaküsimus, aja “enese” moto, võiks praegu mõistagi olla nn. integratsiooniküsimus, aga sellega kaasneb inimeste poliitilises teadvuses dialoogipraktika. Dialoog ei olnud marksismis poliitiline kategooria ka veel XX sajandi keskel, 1950. aastate lõpul, seda ei võimaldanud algmarksistlik sotsiaalutopism, maaapealse “võõrandumismehhanismi” kaotamisele suunatud revolutsioonilise praktika kontseptsioon.²⁵

Praktikal, mida peame dialoogiliseks, on spetsiifilisi jooni: (1) dialoog eeldab personaalset vastussõna kõnesolevale küsimusele, mis hoiab üleval dialoogi teemat, mida vastused omakorda varieerivad; (2) dialoog vajab toimumiseks omaaega, mis karakteristikute poolest erineb loomulikust maailmaajast; (3) igasuguse tavadialoogi vältimatuks tingimuseks jääb meie keeleline ruum, milles võime siirduda ühelt keelelt teisele, kuid mille põhja moodustab emakeeles õpitu, mitte kaasasündinu;²⁶ ja lõpuks, (4) elavas dialoogis peitub sisemise määramatuse loov moment.

Marx kui autor ei ole jätnud dialoogilise teooriasse positiivset jälge, samas võib hilist, 1860. aastate lõpu Marxi pidada kooperasiiooni kui “töö vormi” suureks teoreetikuks.²⁷ Tema pikaajalise mõjuga sotsioloogiliste mõistete kujundamisele võib seostuda *dialoogilise* ja *kooperatiivse* printsiibi sage äravahetamine, mis torkab silma postsotsialistlikes tekstides. Dialoog ja kooperasiioon erinevad aga vähemasti kahe formaalse tunnuse poolest: esimene ei nõua osaliste tahte kooskõlastamist, mida teine ühiseesmärgi teostamiseks vajab; ning teine on suunatud olemasolevate inimjõudude ühendamisele, samal ajal kui esimene on ka inimeses peituva jõuallika teadvustamine ja esiletoomine, võiks öelda, tema eelharjutus teise usaldamiseks ja koos temaga tegutsemiseks. Lühidalt, dialoog on teisega suheldes samaaegselt mingil määral ka pilguheit iseendale, ta sisaldab kriitilist enesevaatlust ega ole primaarselt “hulga jõud” nagu kooperasiioon. Peale selle on nii majandus- kui poliitikasfääris kooperatiivseid tegevusi, mis üldse ei eelda vahetuid dialoogilisi suhteid, ka võidakse teha ühistööd teineteist isiklikult tundmata. Ning vastupidi, just distantsi tunnetus – aga ka tundmatus on distants – võib äratada meis dialoogisoovi ja olla dialoogi ajend, tõi küll, teadmata, kas suunatus dialoogile, olles ühepoolne valik, realiseerub kohtumiseks.

Sotsiaalse tegevuse üldisest aspektist lähtudes on faktiliselt kogu meie inimlik tegevus oma dialoogisisalduse järgi liigendatav (a) dialoogiliselt intensiivsemaks või neutraalsemaks, kuid samal ajal (b) dialoogide tüübilt erinevaks. Faktor, mis teisest tegevusest hoopis rohkem näib mõjutavat dialoogide pidamise vormi, on see, et meie *pöördumine* teise poole kätkeb ühtlasi teisele *kohandumist*. Meid lahutab kõne adressaadist teatav (mõtteline või reaalne) distants, aga sõltuvalt dialoogi partnerite vahelisest (suuremast või väiksemast) distantsist muutuvad alati ka meie keelelised vahendid. Sellele faktorile osutas 1980. aastate algul Roman Jakobson, märkides, et just meie keelekoodi allkoodide rikkus lubab meil vastuvõtja ja saatjana

²⁴ K. Marx. Die Zentralisationsfrage (1842). – K. Marx/F. Engels. Werke, Bd. 40. Berlin, 1985, lk. 379.

²⁵ Vt. selle kohta industriaalühiskonna kultuurisotsioloogilise teooria ühe rajaja Hans Freyeri analüüsi: H. Freyer. Sotsiaalne tervik ja indiviidi vabadus industriaalajastul (1957). [Tlk. M. Kivimäe.] – Tuna 2002, nr. 4, lk. 4–15, eriti lk. 9–10.

²⁶ Keele omandamise või, täpsemalt öeldes, inimlapse sünnipärase keelevõime emakeelele keskendumise psühholingvistiliste argumentide kohta vt. näiteks ka resümeeerivat artiklit: W. J. M. Levelt. Hochleistung in Millisekunden – Sprechen und Sprache verstehen. – Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur 1989, nr. 1, lk. 56–68.

²⁷ Vt. näiteks: K. Marx. Kapital. Poliitilise ökonomia kriitika, I kd. (1867). Tallinn, 1953, lk. 282–293.

teisele kõnelejale kohanduda.²⁸ Äärmiselt tähtis on see käsitlus dialogismi ja antidialogismi ideoloogilise vastuolu lingvistilisest aspektist, nimelt ei ole antidialoogiline hoiak kui selline keeleteaduslikult õigustatav.

Joonena, mis iseloomustab dialoogilise praktika üldtingimusi, võime sellest lähtudes lisada eeltoodud neljale veel ühe nüansi: (5) dialoogi ressursid, kui nii võib öelda, on olemas meie loomulikus keeles eneses; veel enam, teatud määral töötab dialoogis keel ise meiega, et me teisest aru saaksime.

Dialogismi ja antidialogismi vastuolu meie lähiajaloos on sotsiaalpoliitilise meetodivaliku vastuoludes. Varase Bahtini dialogismi käsitluses 1990. aastate algul tehtud võrdluse järgi on Marx “antipluralismi eredaime esindaja” mainega dialektik ja polemist, kellest lähtusid poliitilised diktatuurid. “Huvitav, et radikaalsed, isegi kõige äärmuslikumad revolutsioonilised ideed, mis maailmavaatelistes meetodites justkui oleksid pidanud kinnitama erinevate süsteemide muutuvuse, üleminevuse, dialektika, dialogismi printsiipe, vastupidi, väga kiiresti kangestusid, stagneerusid, muundusid vankumatuks dogmaks, mis ei talunud ‘võõrast’ pilku.”²⁹ Probleemi on ajalooliselt õigesti nähtud: dialogismile teeb lõpu redukttsionism. Lihtsustav taandamine, viies kõik väited tagasi ühele seletuse baasile, ühte laadi analüüsile, ei mööna pluralistlikku mõtlemist teaduses ega poliitikas. Erinevuses näeb ta viga, mis tuleb kõrvaldada, sest ei tohi olla erinevaid *vaateid*, vaid peab olema ühesuguse *käsituse* puhtus. XX sajandi algupoolel, 1920. aastate dialogismi tõusuajal, propageeriti seda (antihumanitaarset) mõtteviisi “teadusliku maailmakäsituse” üldprogrammina. Marksistliku sotsialismi allüüridega uuspositivistlik “ühtsusteadus” Otto Neurathi variandis võimaldas kõiki teisi, kes selle (füsikalistliku) programmi ideid ei jaganud, süüdistada või kahtlustada “ebateaduslikkuses”.³⁰ Ning sealhulgas mitte ainult Spenglerit, kelle kulturoloogiat arvustas – muudel põhjustel – ka Bahtin, vaid isegi üht moodsa aja kõige suuremat teadusmetodoloogiat ja teadusliku objektiivsuse eestvõitlejat – Max Weberit. Pole üldse ime, et marksistlikul surutisajal pidid dialogismi pooldajad leiutama oma käsitlusviisi õigustuseks väljendi “teisititeaduslik” (*inonautšnõi*). See väljend, mis hakkas – Sergei Averintsevi “sümboli”-käsitusest lähtudes – esinema 1970. aastate keskpaiku ka Bahtini tööde retseptisoonis, annab edasi teadusesisest demokraatliku opositsiooni vaimu ja on säilitanud tähenduse distsipliinides, kus end restaureerib antidialogism.

Positivismi näide on õpetlik, sest tema programmis ei puudunud dialogismi ja poliitilise relativismi elemendid, kuid uuspositivistlik teadusideaal oli *homo*-loogiline, mitte *dia*-loogiline. Ühetähendusliku teaduslikkuse saavutamiseks tuli dialoogilised alged neutraliseerida, viia miinimumi peale, lühidalt öeldes, “elu” tuli maksimaalselt allutada “teadusele”. Samal ajal oli uuspositivistide ettekujutus mõne distsipliini, nt. ajaloo ainek ja otstarbest üllatavalt primitiivne, jäädes kaugelt allapoole oma kaasaja teadusliku ajaloo taset. Kuid stsientistliku kultuse vastuoluline loomus oli ja on selles, et teaduskultuuri unifitseerimine ähvardab teaduse lämmatada. Olemise kirjeldusest võetakse ainult üks pool, “pealispind”, lükates kõrvale teise poole, “sügavused”,³¹ neid ei vaadelda sisemiselt kokkukuuluvate poolustena, vaid alati üksteisest teravalt lahutatuna. Nõnda võiks antidialogismi defineerida ka jäiga meetodilise

²⁸ Vt. R. Jakobson, K. Pomorska. Poesie und Grammatik: Dialoge. Frankfurt a. M., 1982, lk. 72 jj.

²⁹ B. F. Jegorov. Dialogizm M. M. Baxtina na fone naučnoj mõsli 1920-x godov (1991). – *Id.*, Ot Homjakova do Lotmana. Moskva, 2003, lk. 242. – Varase Bahtini suhtumisest marksismi vt. ka: N. J. Nikolajev. Nevel'skaja škola filosofii i marksizm. – “Literaturovedenie kak literatura”. Sbornik v čest' S. G. Bočarova. Otv. red. I. L. Popova. Moskva, 2004, lk. 323–330.

³⁰ Vt. näiteks: C. G. Hempel. Der Wiener Kreis und die Metamorphosen seines Empirismus. – N. Leser (Hg.). Das geistige Leben Wiens in der Zwischenkriegszeit. (Quellen und Studien zur österreichischen Geistesgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1.) Wien, 1981, lk. 205–215.

³¹ Teadusliku “pealispinna” (selguse) ja mitteteaduslike “sügavuste” (tumeduse) radikaalne lahutamine, n.ö. kultuurilise bipolaarsuse kui arengustiimuli nullistamine teaduse poolt oli uuspositivistide esmane programmiline seisukoht. Vt. R. Carnap, H. Hahn, O. Neurath. Wissenschaftliche Weltanschauung – Der Wiener Kreis (1929). – H.-M. Gerlach u. a. (Hg.), Philosophenlesebuch, Bd. 3. Berlin, 1991, lk. 527.

mõtteilmana, kus valitseb pigem kontrasti- kui siirdeprintsip ja tung lülitada maailmast välja see, mis on teadusele kõlbmatu, nt. loomuliku dialoogi keel.

Dialoog pole vaid demokraatliku diskussiooni ekvivalent poliitilises ajaloos, üks viis, kuidas kõik inimesed saavad teostada oma ühist õigust väljendusvabadusele ja informatsioonile: dialoog on just see *teine meetod*, mis puudub maailmaajaloona ta üleinimlikus protsessuaalsuses Marxi kujutletud ja nagu Goya kujutatud inimesteülest võimutunnet sisendaval hiiul, “ajalool enesel”. Puudub ka just nagu oma sotsiaalsust ja ajaloolis-kultuurilist relatiivsust eitaval “teadusel kui sellisel”, ideaali järgi kõigist üksikteaduste erivaadetest puhastatud ainsal ja ühtsel teaduskäsitusel.

5. Vormiline ja sisuline dialoogikultuuris

Dialoog ja dialoogilisus on nüüdisajal teemad, milles on väga palju päevakajalisust või isegi tunderõhulisust, dialoogiküsimus on tõepoolest nn. ajastuküsimus. Mõeldes kultuurilis-poliitiliste ajastute stiilis on aga dialoog sama hästi ka ajastu vastus, meie kaasaja mitmekeelne vastus diktatuuride ajajärgule. Ajastute dialoogi malli kohaselt toimib ka ajalooline meenus, nt. me pöördume Kanti poliitilise ja õigusfilosoofia poole, kus on keskel kohal inimkonna ja maailmakodaniku ideed, “republikanismi”, “föderalismi” ja “hospitaliteedi” (külastamise, võõrustamise) mõisted.³² Viimane on “võõra õigus”, et teda “teise pinnal” ei koheldaks vaenulikult, see on Kantil tuletatud mõttest, et inimeste ühisomanduses oleval kerakujulisel Maal on piiratud ja lõplik ruum. Lõputult jaotamatu kerapind tingib sellel asuvate elanike üksteisega kohtumise ja paneb igaühele kohustuse sallida enda kõrval teist. Kanti selle valgustusliku ideega on tänapäeval, pärast proletariaadi diktatuuri kogemust, väitlemine niisama vajalik kui omaksvõtmine. Suured mõtlejad ei jäta sõna otseses mõttes pärandit, nagu oleme tavaliselt harjunud väljenduma, nende mõtted, tekstid ja teosed on aluseks dialoogile, mis ei lõpe. Kant ja tema eelviidatud “Igavese rahu poole”, 1790. aastate töö, esitab rahuliku koosseksisteerimise ülesande, mille lahendust *peab* püüdlema, järelopvedele kohusena: “Sest ka *poliitika* peab olema rakenduslik eetika.”³³

Filosoofi humanismis ei ole vastaval juhul tegemist dialogismi probleemiga, vaid pigem kolonialismi kriitikaga. Kant ei püstita siin endale küsimust teise mõistmisest võõrana, ta räägib teiseiga suhtlemise “katsetamisest”. Hospitaliteedi õigus on talle kui valgustajale puhtmõistuslik, ratsionaalne printsip, mõistus ütleb kogemuse abita, et inimeste kohtumise negatiivsete tagajärgede (orjastamise, piinamise) vältimiseks on “loomulik” sellest õigusest kinni pidada. Tema mõte näib olevat suunatud eeskätt väärkohtlemise ärahoidmisele seal, “maakeral”, kus ollakse millelegi inimeste jaoks lõplikule seatud ja piiratud. Rahvaste “globaalse” dialoogi algatamine, mille sisuks on tänapäeval Maa enda saatuse, või probleem, et virtuaalses maailmas ringi liikudes ei pruugi tegelikult üksteisega kohtuda, lõhub selle idee raamid. Dialoogi probleem on Kanti ideega seotud kaudselt, seeläbi, et kui ühes kohas rikutakse kellegi õigusi, siis seda “tuntakse” ka kõigis teistes kohtades maa peal. Näiteks on reaalne, et eri maade inimeste solidaarne seos (ühistunne) õiguste rikkumise küsimuses avaldub sel juhul protestina, mis käivitab juriidilise või poliitilise dialoogi.

Küsimus dialoogist, nagu ka dialoog ise, pole allutatav tsentrumile, ta asetub väga mitmele analüüsitasandile. Esiteks vastavalt sellele, mis laadi, millisel teemal ning kelle vahel toimuva dialoogiga on tegemist, ja teiseks sellele, milline on dialoogi laadi mõjutav vahemaa. Kolmandaks (ja võib-olla ka peamiselt) aga vastavalt sellele, kuidas teostub dialoogides inimese avatus või ilmneb tema suletus – oma *teisele*.

Nii võib dialoogide vaatetasand olla indiviidide, rahvusgruppide, suguseltside ja kogukon-

³² Vt. I. Kant. Zum ewigen Frieden. (Reprint der Erstausgabe von 1795.) Berlin, 1985, eriti 3. definitiivartikkel. Järgneva kohta vt. ka: I. Kant. Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (1768). – *Id.*, Träume eines Geistersehers. Der Unterschied der Gegenden im Raume. Unter Verwendung des Textes v. K. Vorländer mit einer Einleitung hrsg. v. K. Reich. (Philosophische Bibliothek, Bd. 286.) Hamburg, 1975, lk. 77–86.

³³ K. Vorländer. Geschichte der Philosophie, II. Bd.: Philosophie der Neuzeit. (5. Aufl.) Leipzig, 1919, lk. 244.

dade, tervete kultuuride tasand, või poliitiliste süsteemide tasand, millega on vastastiktoimes sotsiokultuuri tegurid, elukondlikud traditsioonid, professionaalsed kohustused jms. Me võime aga oma vaatetasandi seada ka ajalooliste müütide taustale ja täheldada sel moel dialoogide *ajamõõdet*, mis on ulatuslikum üksikute indiviidide vahelise dialoogi omaajast, kuid ometi puudutab praktiliselt igauht. See paneb ühtlasi dialoogi mõiste nagu jaotuste skaalale, mis hõlmab vanuseliselt inimelu kõiki etappe.

Et piibelliku loomismüüdi järgi tuli kohe täiskasvanuna ilmale ainult esimene inimpaar, Aadam ja Eeva, muidu aga peavad kõik inimesed kasvama koos teistega ja teistelt õppima, sest ei neil ega ka inimkloonidel pole kaasasündinud teadmisi, siis on igas ühiskonnas üks tähtsamaid dialogiseerimise avaldusvorme, *põlvkondade dialoog*, esmaalustelt biosotsiaalne. Aadama-motiivi, pildina esiisast, kelle järglased on tema suhtes alaealised ja mitte nii täiuslikud, näib olevat poliitilisse teooriasse toonud kõigepealt Locke.³⁴ Tema probleemivite, et enesejuhtimine tuleb alles mõistusega omandada, mille kommentaariks on Kanti autonoomiaidee, võib seada veel laiemasse interpretatsioonikonteksti. Nagu nähtub kirjandusest, ei armastata dialogismis sõna “kontroll”, kuid siin tundub see olevat väga kohane. Erinevate põlvkondade dialoogis võtab inimene enda peale kontrolli oma elu üle, selle poolest erineb ta loomast. Ka eristuvad kulturoloogide pilgu all oma dialoogilisuse astme järgi ideoloogiavormid ja usundisüsteemid.³⁵ On üldtuntud tõsiasi, et inimesed peavad kultuuri õppima, sest geneetiline põhjuslikkus seda meie sisse ei pane. Võib-olla sobib meil seepärast tähistada seda, et inimene on üle mitmete põlvkondade võimeline kontrollima oma eluprotsessi dialoogiliste suhete abil, kui inimlikku *dialoogikultuuri*.

Kui võtta arvesse, et kultuuri on üldjuhul liigendatud kahel moel, objektsete või funktsionaalsete tunnuste põhjal, nt. vaimseks ja materiaalseks kultuuriks või ka instrumentaal-, sotsiaal- ja sümbolkultuuriks, siis osutab dialoogikultuuri määratlus kultuuri universaalsele toimemehhanismile tema eri tsoonides. Meil on niiviisi teatav alus väita, et kultuuri terviklik käsitlus peabki olema määratud dialoogi ideest ja et mitte üksnes kultuur, ilma milleta me faktiliselt elada ei saa, pole inimesele päriselt viimne, vaid seda on ka dialoog, milleta me kultuurilist *mina* ei omanda.

Teaduses on nüüd juba aastakümneid olemas spetsiaalne uuringute valdkond, diskursusanalüüs, mille raames arendatakse nt. dialoogi poeetikat, levinud teadusliku meetodina rakendatakse seda analüüsi humanitaar- ja sotsiaalaladel. Filosoofiale on sümptomaatiline, et erinevad mõttesuunad on asunud süvendatult tegelema dialoogi kategooriaga. Esimene eeskätt dialoogi metodoloogiale pühendatud filosoofiaajakirja rahvusvaheline erinumber ilmus juba 30 aastat tagasi.³⁶ Dialoog, peab ütlema, polnud võõras mure ka sellisele vastuolulisele XX sajandi nähtusele nagu marksism.³⁷ Aga selle mõttevoolu dogmaatiline natuur ei suutnud kunagi vabaneda antidialogismist, klassivõitluse ideoloogiast ega teistsuguse, tema enda doktriinist erineva mõtteviisi vulgariseerimisest. Näiteks, erinevalt dialoogi eetikast, mis oma olemasoluks peab säilitama tekstide interpretatsioonis alati kahepoolsuse kui tekstuaalse korrektsuse, on doktriiniline mudelhoiak nn. põhitekti ühepoolne järelevalve.

Uuema aja sotsiaalsete liikumiste ajaloos, sh. parteistunud töölisliikumises osutub dogmatismi alaliseks kaaslaseliseks revisionism, mis kaldub õigeks tunnistatud õpetuslausetest või enamuse peajoonest kõrvale, mitte dialogism. “Revisionism” on poliitikas tavaliselt sõimusõna. Seda võidakse alati kasutada siis, kui mõni partei või muu organisatsioon (nt. ka kirik) on end sidunud suletud süsteemiga. Ainult sellel eeldusel on teooria parandus või edasiarendus – taunitav – ‘revisjon’.”³⁸

³⁴ Vt. selle kohta poliitikateaduses kuulsaks saanud käsitlust demokratiseerimise mõistest: W. Hennis. Demokratisierung. – M. Greiffenhagen (Hg.). Kampf um Wörter? Politische Begriffe im Meinungsstreit. Bonn, 1980, lk. 104–113.

³⁵ Vt. G. S. Pomerants. Dialog. – Kul'turologija. XX vek. Enciklopedija, t. 1. Sankt-Peterburg, 1998, lk. 171–172.

³⁶ Vt. Dialog als Methode. (Neue Hefte für Philosophie, H. 2/3.) Göttingen, 1972, lk. 1–171. (Autorid: Karl-Otto Apel, Reiner Wiehl, Richard R. Martin, Kuno Lorenz ning Paul K. Feyerabend.)

³⁷ Vt. näiteks: M. S. Kagan. Mir obščeniia. Problema mezsubjektņōx otnošenii. Moskva, 1988.

³⁸ I. Fetscher. Revisionismus. – Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer. Bd. 8 (R-Sc). Basel, 1992, vg. 953.

Taunitav on “revisjon” üksnes suletud süsteemi vaatekohalt, tema jaoks on revideerija alati selle süsteemi “vastane”, samas kui revisionism on suuremat avatust taotlev hoiak, valmis laskma parandada ka ennast. Dialogismi seisukohalt on dogmatism ja revisionism kaks ideoloogilise käitumise strateegiat ühe müsi all, neil on “ühine õpetus”, mille väidete suhtes tekib lahknevus ainult selles, mida ja mil määral on lubatav samast doktriinist küsimuse alla panna.

Poliitilise usu ideoloogia, mille leksikonis on olemas “poliitilise ketseri” kuju, see aga tähendab, et potentsiaalselt jälitatava isiku mõiste, ei sobi dialoogi olemuse ja praktikaga. Dialoogile on omane, et ideoloogiaküsimus, mille üle väideldakse, võib jääda lõpuks ka n.-ö. lahtiseks asjaks: meile ei selgu, mis on õige. Näilise otsustamatuse taga võib olla kas põhjendatud skeptitsism või teadvustatud liberalism, nagu see oli valgustussajandi autorite hoiak dialoogides usuasjade üle.

Asjade lahtiseks jäämises on aga siiski olemas tendents mõtlemise avatusele: sellega, et partnereid ei valgusta sama tõekallikas, pole neid takistanud uuendamast küsimusi. Küsimuste uuendamise oskusega, uue teist osalist siduva sõnaga on neil põhimõtteliselt alles suhtluse eeldus – võimalus katkenud dialoogi jätkata. Dialoogi mõiste juurde näib sellise asjade lahtiseks jäämisega kuuluvat aeg, millega me ise dialoogikatkestusi tekitame ja ületame: see on aja andmine teisele ja tema sõnadele, ja see on hiline mine oma sõnadega, et teise öeldule omalt poolt vastata, ning see on teise kostmise ootamine. Teisisõnu, dialoogi aeg ei ole see aeg, mis kulub nagu tund, päev või aasta, vaid ta on *suhestumise aegruum*, kella osuti asemel mõõdab seda meie endi liikuv sõna, mida üksteisega vahetame. Lähtudes sellest ei kattu dialoog poleemikaga, mida rahvasuu nimetab sõnasõjaks ja mille puhul mängib sageli kaasa vaidlusväline külg, endast mulje jätmine nn. kolmanda silmis. Dialoog on pigem edasi viiv vastavuste otsimine, seetõttu areneb ta osaliste kõnelemise järjestikkuses, kus meie kõne peatub, jääb ootele, püüab aimata, muudab ennast – ka eksib, vaevleb ja sõneleb. Hariduse vallas, kui seda ideoloogiliselt ei politiseerita, võib neidsamu tunnuseid aktualiseeriv keskkond olla seminar, mis sel juhul on õppevormina ühtlasi dialoogimudel.

Teadusliku huvi pideva kasvuga dialoogi ja tema modelleerimise vastu pole dialoog ka viimasel ajal olnud üksnes eriteaduste või filosoofia uurimisobjekt, mis on oma elava kunstiseloomu juba täiesti minetanud. Kirjanduslik dialoog oli uusaegse teadusliku maailmapildi enese vormimise ja levitamise üks olulisemaid vahendeid. Dialoogi *teadusloolist otstarvet* kehastab näidislikult Galilei kirjanikuna, dialoog oli tema kui loodusuurija teadusliku proosa lemmikvorm.³⁹

Seda, et dialoog ei ole sõnakunsti liigina kauge minevik ning esindab kriitilise tunnetuse moodsat vormi, näitavad mitmed teosed: nii Brechti “Pagulasvestlused”, kuulsad dialoogid kunstist ja poliitikast, kui ka poola filosoofi Kolakowski “Vestlused kuradiga”, satiirilised “kaheksa diskursust” hea ja kurja üle. Poliitilist ning moraalset funktsiooni on kirjanduslik dialoog täitnud läbi aegade, ka pärast oma suuri õitseaegu humanismi- ja valgustusajastul. Dialoogil on neist ajajärkudest peale *emantsipeeriva kahekõne* taust, modernse ideedemaailma väljapaistvad kujundajad olid filosoofiliste, pedagoogiliste ja religioossete dialoogide kirjutajad. Kas pole ka muutunud eluoludes ikkagi veel aktuaalne Lessingi 1770. aastail kirjutatud “Vabamüürlaste kõnelustes” dialoogipartnerite arutatav küsimus: “Usud sa, et inimesed luuakse riikide jaoks? Või et riigid on inimeste jaoks?”⁴⁰ Kirjasõna vormina edastab dialoog mitmesuguseid poliitilisi ideid ja maailmavaateid, dialoogivorm pole vabamõtluse automaatne märk. On rahvuspoliitiliselt konservatiivseid, mitte alati liberaalse või demokraatliku sisuga dialooge, selline näide võib olla Ranke 1830. aastate “Poliitiline vestlus”, ajaloolase riigiteoreetiline manifest. Ajaga on aga dialoogi sõnaline mõte ja märgiline tähendus, kui nii võib öelda, muutunud meie silmis väärtustavaks ja positiivseks.

Kuid mis on selle arenguloolised põhjused, et dialoogilisus pole meie jaoks praegu enam neutraalne sõna, vaid samasugune väärtusmõiste nagu individuaalsus ja kultuursus, ja et sõna “dialoog” esineb

³⁹ Vt. näiteks: I. N. Goleniščev-Kutuzov. Galilej-pisatel' (1969). – *Id.* Romanskie literaturō. Stat'ii issledovanija. Moskva, 1975, lk. 287–295.

⁴⁰ G. E. Lessing. Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer (1778). – Lessings Werke in fünf Bänden, Bd. 2: Nathan der Weise. Theologische und philosophische Schriften. Ausgew. v. K. Balser. (7. Aufl.) Berlin/Weimar, 1975, lk. 258.

ajakirjade nimetustes ning on laiemalt võttes üldse igasuguse demokraatliku foorumi nimemärk?

Positiivse eelisrõhuasetuse näib dialoogilisus kui teema ja probleem saanud võrdlemisi hilja, tõenäoliselt on seda rõhuasetuse protsessi oluliselt mõjutanud kogu uusaegne antropoloogiline pööre filosoofias.⁴¹ Filosoofiline pööre toimus sotsiaalses ja religiooses kontekstis, kus inimvõrdluse idee teadvustamine aitas tegelikult kaasa oma erinevuse ja erilise, individuaalsuse rõhutamisele võrdluses teiste indiviididega ja nende kollektiiviga. Sotsioloogia hakkas seda *teadvustatud kahesugusust* sajandi eest nimetama kvantitatiivseks ja kvalitatiivseks individualismiks.⁴² Tähtis on seda vahetegemist pidada silmas ka selleks, et osata eristada antiikset ja moodsat käsitust dialoogi partneritest. Inimene, kes peab teisega dialoogi, ei ole üksnes polise esindaja või siis teadusliku kogukonna liige, ta on nüüd primaarselt inimeskonnas liige: teistega alati võrdselt kohtlemist omastav inimene, inimene nagu “kõik teisedki”, ainult et samas “eriline teine”, kõigist teistest omastavast mõneti erinev inimene. Võime seega öelda, et ühiskonna demokratiseerumine loob uue *dialoogisituatsiooni*. Idee järgi ei kehti enam see, et meie hulgas või kõrval on keegi (nt. barbar, võõras), kellega ei saa absoluutselt kõnelda või kes on lausa “oma loomult” seda väärt, et temaga üldse ei kõnelda ja teda oma ühiskonda mingil tingimusel – “põhimõtteliselt” – ka vastu ei võeta. Peamiste inimlike vahedena jäävad demokraatias kehtima bioloogilise iseloomuga, ealised ja soolised tegurid, millest osa laieneb poliitilisele tegevusele, osa aga mitte. Kuid need tunnustegurid koos arenenud ühiskonnas üha suuremale hulgale inimestest tänapäeval avaneva võimalusega elada lõpuni oma “keskmine eluaeg”, mis moodustab inimese “bioloogilise elukesta”,⁴³ ei puuduta inimestevahelist dialoogi kui printsiipi, need puudutavad vaid dialogiseerimise laadi ja liike, millega indiviid oma biokesta sotsiaalselt ja kultuuriliselt täidab.

Ideoloogia “bioloogiliselt determineeritud üleolekust”, mis mängis teatud rolli vanade kreeklaste suhtumises barbaritesse ja ühtlasi motiveeris nende valitsemise poliitilist kontseptsiooni,⁴⁴ ei kuulu moodsasse demokraatiasse. Küll aga paistab ka meie praeguses demokraatias, nt. kas või pensioni- ja tervisepoliitikas rolli mängivat Wilhelm Hennise poolt “Adamakadeduseks” ristitud nähtus, see tähendab, teatud vimm elu loomulike tingimuste pärast.

⁴¹ Antropoloogia kohta selle ülevaatlikus ajaloolis-filosoofilises mõtestuses vt. esmalt kahte etapilist artiklit, mida nüüd võib pidada juba klassikalisteks: J. Habermas. *Anthropologie* (1958). – A. Diemer/I. Frenzel (Hg.), *Das Fischer Lexikon*, Bd. 11: Philosophie. Mit einer Einleitung v. H. Plessner. Frankfurt a. M., 1961, lk. 18–35; O. Marquard. *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs “Anthropologie” seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts* (1965). – *Id.*, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze. (4. Aufl.) Frankfurt a. M., 1997, lk. 122–144 ja 213–248. – Antropoloogilise “dialoogika” tähtsuse, mis vaagib erinevaid positsioone inimese olemuse käsitlemisel mõtteloos ning esitab nende kõrval oma inimene-olemuse kontseptsiooni, on: M. Buber. *Das Problem des Menschen* (1947). – *Id.*, Werke, 1. Bd.: Schriften zur Philosophie. München/Heidelberg, 1962, lk. 307–407. (1. trükk heebrea keeles: 1943.)

⁴² Prioriteet kuulub selles tähelepanekus ühele sotsioloogia aluste rajajale Georg Simmelile, vt. näiteks: G. Simmel. *Goethes Individualismus*. – *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, Bd. III. Tübingen, 1912, lk. 251–274. – Individuaalsuse probleemi juurdumise kohta religiooses kontekstis, mida on käsitlenud historismi ajaloolane Friedrich Meinecke, vt. ka tema Schleiermacherschen Individualitätsgedankens (1939). – *Id.*, Werke, Bd. IV: *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Hrsg. u. eingel. v. E. Kessel. (2. Aufl.) Stuttgart, 1965, lk. 341–357. – Individualismi aspektide kohta uusaja evolutsioonis ning võrdluses antiigi ja keskajaga vt. eelkõige sotsioloogia klassiku Ferdinand Tönniesi viimast kokkuvõtlikku tööd: F. Tönnies. *Geist der Neuzeit*. Leipzig, 1935, eriti lk. 21–82. – Individualiseerumist kui moderniseerumise olemuslikku mõõdet ja vastuolulist protsessi analüüsib uudsel: H. van der Loo, W. van Reijen. *Modernisierung. Projekt und Paradox*. München, 1992, eriti lk. 159–195. – Kommunitaristlikus liikumises populaarseks muutunud sotsiaalse individualismi kriitikast vt. Charles Tayloriga artikleid: Ch. Taylor. *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Mit einem Nachwort v. A. Honneth. (3. Aufl.) Frankfurt a. M., 1999. (Nüüdisaja üks juhtivaid sotsiaalfilosoofe Axel Honneth tõstab oma järelsõnas esile Tayloriga “hermeneutiku voorusi” ja dialoogilist meetodit: “tema teooria on välja kasvanud sisemisest dialoogist kõige erinevamate filosoofilise mõtlemise kultuuridega”.)

⁴³ Vt. A. E. Imhof. *Reife des Lebens. Gedanken eines Historikers zum längeren Dasein*. München, 1988, lk. 31.

⁴⁴ Vt. R. Müller. *Hellenen und “Barbaren” in der griechischen Philosophie (1975/80)*. – *Id.*, *Menschenbild und Humanismus der Antike. Studien zur Geschichte der Literatur und Philosophie*. Leipzig, 1980, lk. 111–134.

Need jaotavad meile jõudu ebavõrdselt, aga usutavasti pole ka demokraatias peale avaliku dialoogi muud vahendit, mis aitaks väevõimuta sotsiaalselt reguleerida õigusi, mida ühiskonnas peaks omama nii laps kui ka vanur, nii haige kui ka terve. Väitele, et demokratiseerimine on loodusevastane mässukatse, võib oponeerida kantiaanliku võrdsusideega (“Võrdsuse idee reguleerib kõike”).⁴⁵ Seda võrdsusmõistet tuleb võtta valgustusaja humanismile eriomases tähenduses, humaniseerituse ja tsiviliseerituse seoses “meeldivusega”. Kantil on hoiak, et ennast ei peeta (“alati”, *jederzeit*) teisest paremaks, ühiskondliku läbikäimise tunnuseks, sest lihtsus ja võrdsus kergendavad suhtlemist ning muudavad selle meeldivaks.

6. Dialoogiline tegevus ja selle evolutsiooni aspektid

Lähemas ajaloos on perioode, mil dialoogi teema on vallonud rahvusvahelist areeni, nagu nt. 1960. aastate “marksistide ja kristlaste dialoogi” ajal või “kultuuriliselt võõra kujutamise” puhul omamaises kirjanduses ja ajakirjanduses 1990. aastail. XX sajandi sotsiaalfilosoofia klassika tunneb – nn. Frankfurdi koolkonna traditsioonis – ka tekste, milles dialoogile on varutud koht poliitikateaduse kategooriate süsteemis.⁴⁶ Dialoogi funktsioon on sellistel juhtudel sotsiaalselt utilitaarne, dialoog on konflikti vastand, ta on suunatud kokkupuõrgete reguleerimisele, nende vältimisele või lõpetamisele, aga ka ennetamisele. Ent sel utilitaarsusel on sügav sotsiaaleetiline mõte: dialoogi reguleeriv roll tähendab siin seda, et dialoogi pidades seaduvad inimesed *omanda tulevikule*. Nad mitte üksnes ei väldi konflikti vastaval hetkel, vaid omandavad dialoogis väljavaate oma olukorra parandamisele edasises asjade kulus, see väljavaade aga omandatakse tänu sellele, et nad on elavas keeles võimelised üksteisega kõnelema ning üksteisele teatama, mis on nende meelest parem või õigem. Dialoog ei kätke seega mitte ainult sõnade, fraaside ja repliikide vahetust, vaid ka *kogemuste võrdlust*.

Dialoogi fenomenile võib läheneda eri vaatenurkadest, avades nii selle aspekte kui ka dimensioone ajalooliselt ja süstemaatiliselt, nagu iga kultuuritähisa nähtuse puhul, mida eritledes kultuur teatavas mõttes tegeleb iseendaga, “mõtleb endast”. Kirjanduse sotsioloogia vaatab dialoogile hoopis teise nurga alt kui, ütleme, kultuuri teoloogia. Nii nt. tuginedes Bahtini põhi-väidetele “ajastu hääle” sisaldusest tekstides, mis oma pindmises kihis (ainult selles) meenutab natuke Marxi küsimuseasetust, samastab ta dialoogilisuse intertekstuaalsusega, see tähendab kõnepaljuse avaldumisega tekstides tekstidest, mis moodustavad *teatava ajakoosluse*. Filosoofilises hermeneutikas, eriti selles variandis, mille talle andis Gadamer, asub dialoog täielikult loomuliku keele stiihias ning sarnaneb mängu ja mängimise dünaamikaga, *mänguline liikuvus* on just nagu dialoogilisuse võrdkuju inimkultuuris.

Ükskõik millisel algul mainitud tasandil dialoogi ka ei käsitletaks, saab kõiki neid tasandeid hõlmata *dialoogilise tegevuse* mõistega: see on tegevus, mis osutab, et elame, toimime ja õpime alati teatavas suhtluskoosluses teistega. Olgu erasfääris, nagu perekonnas, avalikkussfääris, nagu kodanike ühiskonnas, või siis klubide, ringide, seltside poolavalikus sfääris. Dialoogiline tegevus evolutsioneerub koos tsivilisatsiooni üldise arenguga, nüüdisaeg paistab muude ajaloostaste seas silma selle poolest, et enamik dialooge on *tehniliselt vahendatud*. Pedagoogika alal võib kergesti ette kujutada, kui erilaadsed oma dialoogiliselt struktuurilt ja eesmärgilt on nt. antiikaegne “sokrateslik dialoog” ja tänapäevane “telefonidialoog”, mida õpilasega peab ajapuudusel kiirustav õppejõud. Eksam kui pedagoogiline dialoogivorm, kus peaksid ühinema hariduse keel ja kasvatus (tema ‘logos’), on isegi humanitaarias järk-järgult mehhaniseerunud, nt. asendunud testidega. Seigas, et isikute vahetut kõnelust asendab distantsilt sooritatav kontroll, ei peitu üksnes tegevuse ökonoomia ja arvatav hindamise objektiivsus, selles peegeldub

⁴⁵ I. Kant. Stücke aus dem Nachlass. – *Id.*, Vermischte Schriften, neu hrsg. v. K. Vorländer. Leipzig, 1922, lk. 277.

⁴⁶ Vt. M. Horkheimer. Dialog über den Dialog. Gespräch mit H. J. Schultz (1969). – *Id.*, Gesammelte Schriften, Bd. 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973. Hrsg. von A. Schmidt u. G. Schmid Noerr. Frankfurt a. M., 1985, lk. 300–307.

ka tehnikaajastu fakt, mis on paradoksne. Teadmise edastamine, erinevalt varasemate põlvkondade didaktilisest kultuurist, on nüüd paljudes distsipliinides üha vähem seotud *isikliku kohtumisega*.⁴⁷ Meie kaasajal tundub seepärast dialoogi mõiste esmakordselt ajaloos omandavat kultuurikriitilise alatoon. Kuid teiselt poolt ei leidu maailmas täna enam kvaliteetset teadmist, mis poleks olemuselt interdistsiplinaarne produkt, interdistsiplinaarsus on aga dialoogilise tunnetuse vorm teaduses.

Ajastuti on olemas suulised ja kirjalikud dialoogilise käitumise mallid-tavad, on dialoogi-sümbolid ('sillad, mitte müürid'), on ajaloolisi dialoogistereotüüpe, aga ka stereotüüpe dialoogi kui suhtluse võimalusest. Inimesega, kelle kohta on teada, et ta on kurt, tavaliselt ei kõnelda, sest ta ei kuule meid, tema dialoogikanali kahjustumine määrab ta inimsuhetes suuremale üksindusele kui teised. Hoolivus ja tähelepanu tema vastu võib aga kaotatud vahetu dialoogisuhte taastada. "Näete, olen kurt, ja kellelgi pole kannatust minuga kõnelda, ja nii olen lõpuks kõnelemise unustanud. – Tähaksin meeleldi teada, kas te tõesti olete päris kurt. Kas tohin korra proovida? – Tä rääkis pikkamisi ja tasa mu vasakusse kõrva, ta ütles midagi ükskõikset ja vaatas siis küsivalt mulle otsa. – Jah, lausun ma ja noogutan. – Kas kuulsite tõesti? – Jah, iga sõna, arvan ma. Kust teadsite, et kuulen vasaku kõrvaga paremini? – Sest et pöörate vasaku poole ette, kui kuulatate. See torkas mulle silma. – Nüüd kõnelesime ega kirjutanud enam."⁴⁸ Dialoog kui suhtlus, nagu sotsiaalteaduslikus käsituses igasugune kommunikatsioon, põhineb tavalisel vastuvõtmise-tagasilükkamise kahendsüsteemil. Mida me seoses dialoogi ja dialoogilisuse teemaga võiksime selle tekstikoha puhul iseäranis ja kõigepealt tähele panna, kui jätta siin kõrvale väline kehakeel, poosid, hoiakud, viiped, ilmed, liigutused jms., millel on samuti märgiline väärtus, nagu seda on ka isiku kõnelemisviisil ja hääletoonil? Kui osav meelitaja käitub adressaadi suhtes poliitilise sofistina, keerutab sõnu ja rikub keelelisi konventsioone, tahtes teist oma nõusse saada, siis ta ei pea teisega dialoogi, vaid pigem värbab teda. Omakasu huvist lähtuv keelediplomaatia apelleerib teises just nimelt sellele, mis ei ärata temas vastuväitlust, see ei too teist kõnelusse omasõnalisena, ta enda dialoogisuutlikkuses.

Katkend kuulsa norra kirjaniku üle viiekümne aasta tagasi jäädvustatud mälestustest osutab sellele, mis tänapäeva dialoogikäsitlustes vahetevahel kõige enam varju jääb: (1) dialoog on inimese muutumise keskkond. Ühtaegu aga sisaldab katkend ka seda, mis mõnes dialoogikäsitluses on just täna sel päeval aktuaalsem kui kunagi varem: (2) see on lähtumine "teisest" kui üks dialoogi tingimusi. Lisada võib veel osundamise enda, kirjaniku teksti poole pöördumise fakti: (3) ka tsitaat on dialoogiline suhe, ta annab teisele kõnelemise võimaluse, ja on ühtlasi siinkirjutaja "vastus" teise poolt varem kirjasõnas öeldule.

Norra kirjaniku kunst on võimeline jätkama meie jaoks õppetundi dialoogi küsimustes: kuidas näiteks pidada "dialoogi loodusega", millest tänapäeval nii palju räägitakse, või mil viisil saab meil inimestena olla dialoogisuhet loodusnähtusega, aastaajaga? "Ja selle kohta ei saa inimene midagi ütelda, ei saa asetada mingeid tüütavaid küsimusi. Mäed seisavad seal eemal oma ränkuses üsna endamisi, mets on surnud kui kivi ja täitsa külmunud, kõik vaikib kõige vastu, lumi on valge ja hea ning lebab seal, pakane on jäik ja tõrjuv ega võta inimest kuuldavaks. – Aeg möödub. Mu 'asi' kulgeb ikka veel kaugete väljavaadete suunas."⁴⁹ Mida on sel loodusseisundi kirjeldusel veel pistmist dialoogi probleemiga? Kuid kas pole loodus, nagu on täpselt märkinud Gentile, "meie loodus" just seeläbi, et tema iseloom põhineb "asendamatul

⁴⁷ "Dialoogilist kohtumist" kui mõtlemis- ja õpetamisvormi personaalsel alusel rõhutab eriti nn. vaimuteaduslik (hermeneutiline) pedagoogika, laiendades selle printsiibi ka üldisemalt teadussuhtlusele. Wilhelm Flitner, üks Diltheyist lähtuva hermeneutilise suuna juhtfigure XX saj. pedagoogikas, on seoses sellega kirjutanud: "Õpetlaste koostöö tunnetustsoonides, mis rajanevad isiklikult tingitud mõistmisel, ei seisne univormses kooperatsioonis, vaid sõbralikus abis ja produktiivses vastastikus kriitikas, seega dialoogis." (W. Flitner. Die wissenschaftliche und didaktische Reform des 17. Jahrhunderts (1958). – *Id.*, Gesammelte Schriften, Bd. 5: Studien zur Bildungsgeschichte. Paderborn, München, Wien, Zürich, 1985, lk. 246.)

⁴⁸ K. Hamsun. Rohtunud radadel. [Tlk. M. Under.] Toronto, 1952, lk. 35 jj.

⁴⁹ *Ibid.*, lk. 151.

suhtel looduse ja meie (mina) vahel”, et ta on “meie tundmuse aine”?⁵⁰ Loodus on siin inimese kaudu saanud sõna, ta on otsekui “kõnelev maastik” ise oma tõrjuvat kõnet teadvustamata. Teadmata, et ta ütleb oma olekuga inimesele midagi, mida see teab, tunneb ja läbi elab. Kõne all on Teise maailmasõja järel oma sõjaaegsete sidemete tõttu rahvussotsialismiga avalikult häbistatud ja isamaa reeturina koheldud klassik – Hamsun, paaria.

Poliitiliselt süüdistatud vana kirjanik ootab oma süüasja kohtulikku arutamist, et vabalt kõnelda, et mitte ennast kaitsta, vaid selgitada, teatada, väljendada, “et mitte kogu aeg sama tumm olla, kui olen kurt”. Looduse tumma oleku kirjeldus rõhutab käesoleval juhul olulist seika: (4) dialoog on osa humaniseeritud maailmast ja kultuurist, mis vastastikku eeldavad üksteist. Oodates kõnelemise võimalust protsessil oma “asjas”, viitab autori tekst niisama olulisele, dialoogikäsitlustes samuti mitte just alati silmas peetavale faktile: (5) dialoogid on temaatilised ja neil on ka oma reeglipärane kord, mis seab kindlad tingimused nende toimumiseks ühiskondlikes institutsioonides.

Dialoogidel on, kui nii võib öelda, teatud ulatuvus, nad ulatuvad eravestlusest avaliku kõnelemiseni, nad on kultuuriliselt reguleeritud ja samavõrd nad reguleerivad ise kultuuri. Käsitus, nagu oleks olemas dialoog kui selline (ideaalne dialoog), ei ole põhjendatud, ehkki võib rääkida dialoogi ideest selles mõttes, et dialoogilisus saab realiseeruda niihästi ajalooliselt kui ka kutsealaselt teatud laadi või tüüpi dialoogina.

Antiigi sokrateslikke dialooge on nimetatud “dramaatilisteks dialoogideks” ja tolleaegset dialoogipraktikat “otsiva sokratismi adekvaatseks vormiks”.⁵¹ Dialogismi ja sokratismi võrdsustamine on valdavalt enesetunnetusele orienteeritud filosoofilise dialoogi suur traditsioon, mis hariduses pole välja surnud tänagi.⁵² Kummati tundub, et praegusel ajal on kaaskõneleja osa taandumas n.-ö. ärarääkija (sundiva veenja) rolli ees, vastavalt meie müügijuhiskonna elumudelile on dialoog või dialoogipidamine ise aga üha enam omandamas asjaajamise kõrvaltähendust. Levinud on pragmatistlik arusaam dialoogist kui “probleemide lahendamise” meediumist või vahendist, seega siis instrumentaalne käsitus, mis algupäraselt dialoogi ideesse ei kuulu või vähemalt pole olnud dialoogikäsitluses nii väga esikohal. Dialoogi algideele paistab moodsas ühiskonnas kõige lähemale jõudvat “nõustaja” roll, millisel kutsealal seda avaramas mõttes ka ette ei tuleks. Dialoogi evolutsioon tingib, et me ei saa rahulduda ainult ja üksnes dialoogide vormilise tüpoloogia küsimusega, vaid peame huvituma ka sellest, kui palju on neis *dialoogi vaimu*.

7. Poliitiline dialogism tänapäeval

Poliitilise dialogismina võib kõige üldisemalt määratleda dialoogipraktikat, mis leiab aset kõikjal seal, kus ühiskonnaliikmed ja riigikodanikud avavad dialoogi vahendusel poliitilise kõnetemaatika. Nad astuvad sellega elementaarsesse poliitilise suhtesse või nad taotleavad spetsiifiliselt poliitilisi eesmärke, mida loodavad teostada dialoogilise tegevuse kaudu. Kujutamaks ette, mil-

⁵⁰ G. Gentile. Der Begriff der Natur im modernen Idealismus. – Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, Bd. XX. Tübingen, 1931, lk. 330 jj. – Giovanni Gentile oli originaalne filosoof, nn. aktuaalse idealismi ehk aktualismi looja (esines ettekannetega ka Põhjamaades, nt. Rootsis, Saksamaal algas tema retseptisioon juba 1920. aastail). Oma kauaaegse sõbra ja hiljem oponendi Benedetto Croce kõrval on ta olnud üks XX saj. Itaalia filosoofilise kultuuri olulisemaid mõjutajaid. Gentile oli poliitiliselt konservatiivne liberaal ja Mussolini fašistliku režiimi aktiivne toetaja; tema tapmist itaalia partisanide poolt aprillis 1944 on nimetatud hukkamiseks, aga sama hästi võib seda nimetada poliitiliseks mõrvaks. Gentile õpilasena tema mõningaid ideid hiljem edasi arendanud Guido Calogero on minu teada üks esimesi, kes pealkirja all “Dialoogi filosoofia” (“Filosofia del dialogo”, 1962; prantsuse keeles 1973) avaldas loogikaajaloolise taustaga spetsiaalse töö dialogismist. Gentile aktualismifilosoofiat loetakse algupäraseks mõttevooluks kujunenud itaalia “positiivse eksistentsialismi” allikaks.

⁵¹ Th. Zielinski. Vana-kreeka kirjandus I: Iseseisvuse ajajärk. [Tlk. L. Metslang, redig. P. Bauman.] Tartu, 1926, lk. 163 ja 171.

⁵² “Sokraatilise paradigma” kohta nüüdisaegses pedagoogikas, mille oluliseks allikaks on Leonard Nelsoni sokratesliku õpimeetodi uuskantiaanlikust taustast vabastanud ja laiemale (“grupivestluse”) alusele seadnud Gustav Heckmanni 1980. aastate algul ilmunud tööd, vt. näiteks kogumikku: Das sokratische Gespräch. Hrsg. von D. Birnbacher u. D. Krohn. Stuttgart, 2002.

liste karakteristikute poolest poliitiline dialoog erineb muudest dialoogidest, nt. meditsiinilisest dialoogist, võib luua pildi ühelt poolt valijate kohtumisest kutselise poliitikuga, teiselt poolt aga perearsti visiidist. Et aga reaalses poliitikas endas on olemas spetsiifilised temaatikad, siis tuleb pidada ka neid poliitilise dialoogiga täidetud keskkonnaks, täpselt samuti nagu erinevaid poliitilisi institutsioone ja organisatsioone, kus poliitikat “tehakse”. On ka selge, et “poliitilise dialogismi” mõiste korreleerub suhteliselt kõrge sotsiaalse vabaduse astmega. Nii on kõige dialoogimahukam poliitilise elu vorm kahtlemata demokraatia, mis võimaldab artikuleerida ja diskuteerida suurimal hulgal inimestest. Demokraatia on ühtlasi ainus, mis täiesti sallib dialooge selle üle, kust allikast pärineb ja mida sisuliselt tähendab “poliitiline”. Lühidalt, ta lubab seega kõnelusi poliitilisuse üldmõiste üle ning laseb selle kaudu inimestel end poliitiliselt harida, mõistmaks, et poliitika ei ole üksnes see, mida teevad kutselised poliitikud “meie eest”. Mõned tuntud politoloogid on näinud tänases demokraatias funktsioneerimas viit erinevat poliitilisuse mõistet.⁵³

See esimesel pilgul võib-olla tühise seigana paistev fakt on küllalt tähtis, sest näitab, et demokraatias on dialoog ise ka *poliitilise orientatsiooni* leidmise vahend, mis piirab nt. poliitilise detsisionismi praktikak. Detsisionism on tõsine probleem,⁵⁴ ka meie päevil ja samuti eesti poliitikas. Kas ei juhtu poliitiliste otsustega, mis peavad olema “siduvad” (normatiivsed), liiga sageli nii, et õige “arutamine” (diskussioon) vallandub alles “hääletamise” (otsustamise) järel, mitte enne seda? Üks dialoogilisuse vastaseid argumente on tihti reaalspoliitiline, et dialoog “võtab aega” ja “teeb sõnu” seal, kus on vaja otsustada kohe, kasutades hetke, et juhtida sündmusi. Argument on nõrk ja kasuistlik, siis oleks kogu poliitika tunnusjooneks see, et ta on alati improviseeriv, ootamatu ja erakorraline, teisisõnu, loomult nii ebakindel, et on ühiskonnaohtlik.

Just poliitikaelu vallas, kus igast kõnelejust võib saada omatõe agitaator, on retoorika “dialoogilis-demonstratiivne” element väga tähtis, aga ka manipulatsioonist ohustatud.⁵⁵ Võib öelda, et dialoogi mõiste on tänapäeval poliitilise keele praktikas kohati üsna samasugune propagandistlik fraas, nagu seda on marksistlikul ajajärgul olnud nt. algne dialoogi sõsar dialektika. Üldkäibes on väljendid nagu “poliitiline dialoog” (riikide või parteide vahel) ning “sotsiaalne dialoog” (valitsuse ja ametiühingute või huvigruppide vahel), ka “kultuuride dialoog” (regionaalselt ja globaalselt). Kuuludes demokraatia keelde, näib sõnal “dialoog” olevat tendents muutuda lõöksõnaks, seda ka ja võib-olla eriti nn. noortes demokraatias. Euroopa ühiskondadelt arengueskuju võttes jälgendatakse paratamatult rahvusvahelistunud poliitilist sõnavara. Arvestades aga seda, et “dialoogi”-sõna tarvitatakse nii poliitikas kui ka teaduses, kehtib tema kohta sama mis muudegi sõnade (demokraatia, liberalism, rahvuslus jt.) puhul: “Sõna ei ole lõöksõna, vaid teda tarvitatakse lõöksõnana.”⁵⁶ Meie regioonis on seda vaja meeles pidada, sest siin on teaduses olemas “kultuuri dialoogimudeli” väljatöötusel põhinev dialoogilise kulturoloogia elav haru.

Eestis on viimasel ajal sageli kirjutatud dialoogi puudumisest sotsioloogide ja poliitikute vahel, ühiskonna analüüsijate ja võimu teostajate vahel nn. avaliku dialoogi puudumise mõttes.⁵⁷ Neil juhtudel on kasutatud “dialoogi”-sõna, kuid selle mõttelise rõhu järgi otsustades on mõeldud kas kooperatsiooni (tegevusvormi) või “poliitikute” teavitamist “ekspertide” arvamustest. Dialoogilise ja kooperatiivse tegevuse mõistete lähendamine näib olevat üldisemalt iseloomulik nn. Vahe-Euroopa sotsiaalteadusele, kuid samas on neid püütud ka eristada. Eristamise idee järgi ei ole dialoog ise veel kooperatsioon, dialoog võib avada sellele väljavaate: “dialoogi ruum”

⁵³ Poliitilisuse mõistete eristuste kohta vt. näiteks: O. Negt, A. Kluge. Massverhältnisse des Politischen. 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen. Frankfurt a. M. 1992, lk. 42–53.

⁵⁴ Vt. H. Lübke. Dezisionismus – eine kompromittierte politische Theorie (1976). – *Id.*, Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie. Stuttgart, 1978, lk. 61–77.

⁵⁵ Vt. W. Jens. Rhetorik und Propaganda (1977). – *Id.*, Reden. Leipzig u. Weimar, 1989, lk. 117–126.

⁵⁶ W. Dieckmann. Sprache in der Politik. – M. Greiffenhagen (Hg.), Kampf um Wörter? Politische Begriffe im Meinungsstreit. Bonn, 1980, lk. 61.

⁵⁷ “Avaliku dialoogi” teemat selle pragmaatilisest aspektist käsitlevad tekstid on välja antud kogumikuna: R. Vetik (toim.). Kaks Eestit. Artiklite, ettekannete ja analüüside kogumik. Tallinn, 2002, eriti lk. 51–83.

toob meile esile “kooperatsiooni perspektiivi”.⁵⁸ Koostöö vähesust eesti ühiskonnale olulistes asjades silmas pidades hoiab ütleb järgmist: dialoogi puudumine on see, et pole omavahelist läbirääkimist ja koostegutsemist. Jääb ka mulje, et dialoogi mõiste funktsioneerib ajakirjanduslikes tekstides üldisemalt kriitika vormelina: viidates dialoogi mõistele, arvustab kodanik poliitilist stiili, mis teda ei rahulda. Dialoog on nagu rahulolematuse kujund, ootusi väljendav poliitiline metafoor, kuid pigem ühise toimumisviisi enda kui tolle “mehhanismi” kohta, mis selle käivitab. Võib oletada, et dialoogi laiatarbelist käsitust mõjutavad meil humanitaarsest traditsioonist tunduvalt rohkem kaks faktorit, need on sotsiaalne kontekst ja tehniline progress, mis hõivab inimesi. Näiteks võib siin tuua ka dialoogi arvutiseerimise lingvistide töodes, kes oma keeletehnoloogilises lähenemisviisis kasutavad eristavalt “loomuliku dialoogi” (inimvestluse) mõistet.⁵⁹ Dialoogi käsitamine ühisteguse, partnerluse ja koostoime struktuurina on punkt, kus keeletehnoloogiline ja sotsiaaltehnoloogiline vaade kokku puutuvad.

Seoses sellega tekib aga mõningaid kahtlusi, kas dialoogilise tegevuse puhttehnoloogilisel kirjeldamisel ei jäeta midagi dialoogi olemusest tagaplaanile. Uuem tunnetuse sotsioloogia, mida esindavad näidiskult Norbert Eliase juba 1930. aastail kirjutatud, kuid alles 1990. aastail laiemas teadusliku leviku saanud tööd indiviidide ühiskonnast, lubab kriitiliselt väita, et liiga tehnoloogiline vaade dialoogile haarab suhtlustegust ühekülgsest. Nimelt jääb vajalikul määral tabamata “suhtefiguuride” sisemine dünaamika, see dialoogi loomupärane tunnus, mis osutab “enesemuutusele” suhtluses ja suhtluse kaudu.⁶⁰

Analüüsides poliitilise kultuuri leksikoni, näib olevat tähtis mitte unustada, et “dialoog” on meil (väljaspool kirjandust) *reformipoliitiline* sõna. Reformid on meie sotsiaalset olukorda muutvad ettevõtmised, mis toimuvad aja jooksul ning mida kõige adekvaatsemalt iseloomustab sõna “protsess”. Protsesside kulgemise praeguses järgus tekitab rahulolematust inimeste ebapiisav kaasahaaratus neisse, seetõttu väljendab ka sõna “dialoog” kasutamine meil *sidusustaotlust*, see on selle mõiste sotsioloogiline mõte. Et inimestevaheline sidusus võib olla ka mehhaaniline (sotsiaalse faktina), siis kerkib selle taotluse raames tunnetuslik ülesanne selgitada, milliste tunnuste alusel ja mil määral on mehhaanilist tüüpi sidususest eristatav dialoogiline sidusus. Me peame ühtlasi küsima, mis sedalaadi sidusust tekitab ja kuidas ta sellisena püsib, kui on juba tekkinud, ning kas sidusus saab põhimõtteliselt olla “dia-loogiline” ilma “eba-kõlata”, hajusaks muutumise võimaluseta.

Poliitilise keele muutumine ja “dialoogi” saamine selle üheks püsiväljendiks ei ole muidugi eesti ühiskonna ja hetkeolukorra omapära. Näiteks saksa kultuuris on elavam huvi dialoogi vastu jälgitav 1970. aastate algusest. Meie regioonis taaselusust dialoog sotsiaalpoliitilise mõistena eelkõige vene traditsioonis n.-ö. tsentralismi agoonia ehk uutmise perioodil 1980. aastate teisel poolel. Dialoog omandas siis avalikkuses politiseeritud märksõna staatuse, vastandus (sisuliselt õigesti) avaliku “logose” mõttes sotsiaalsele “dogmale”. Õpetusele, mis ei kõneta, vaid käsib, dogmaatiliselt jäigale mõttelaadile, absolutistlikus vaimus bürokraatlikule käsusüsteemile jms. on dialoogi idee ja vorm tõepoolest vastunäidustatud. Nõnda on mitte ainult poliitilises, vaid ka pedagoogilises ja teaduslikus sfääris mõne isiku omadusi silmas pidades tema kohta väidetud, et ta ei olnud “dialoogi-inimene”. Argielus väljendab meist küllap igaüks sama hoiakut siis, kui ütleb, et selle või teisega “ei saa rääkida”, või kui mõtleb, et talt oodatakse millelegi “valmis vastust”, nagu kusagil põhikooli eksamil. Kuid samal ajal on uuemas mõtteloos, umbes 1920. aastaist peale, dialoogi ja dialoogilisuse teemasid saatnud püüdlused ületada nende puhul pelk päevakajalisus, uurida nende kultuurilisi allikaid ja tõsta

⁵⁸ Vt. J. Kuczynski. Practical Universalism: The Hidden Pathos of Daily Life. – Dialogue and Universalism, vol. IX, No. 1-2 (2000), lk. 43.

⁵⁹ Vt. M. Koit, H. Õim. Eestikeelse dialoogi modelleerimine. – Keel ja Kirjandus 2003, nr. 10, lk. 721–735.

⁶⁰ Vt. N. Elias. Die Gesellschaft der Individuen. Hrsg. v. M. Schröter. (4. Aufl.) Frankfurt a. M. 1999, lk. 44 jj. – Eesti keeles vt. tema kohta suurepärase artiklit: Th. Salumets. Luule ja humanitaarteatud: teine Norbert Elias. – Keel ja Kirjandus 1999, nr. 7, lk. 466–479.

need sellisele üldisuse tasemele, mida võib tinglikult iseloomustada “üldinimlikuna”.⁶¹

Üldinimliku all tuleks sel juhul mõista eelkõige inimomast sotsiaalsust, mis võtab ajaloos erinevaid kujusid, aga mille läbivaks jooneks on (erinevate tasemetel) dialoogilised suhted: näiteks inimese ja jumala, inimese ja inimese, inimese ja looma vahel. Inimese sotsiaalsus pole kujutletav ilma keelevõimeta, mis lubab tal alustada kõnelust “teisega”, esitada sõnaline kutse või püüda esmalt pilguga ning siis jätkata sõnadega. Võib öelda, et dialoogiline mõtlemine on mõtteviis, mis rõhutab inimese saamisel täisväärtuslikuks inimeseks alati ka “teise” olendi suurt kujundavat rolli. Et peamiselt möödunud sajandil omaette suunaks formeerunud dialoogiline filosoofia on näinud sotsiaalset maailma maailmana, kus “koos-olemine” (ühisus) teostub põhiliselt dialoogilistes suhetes (me oleme “endale antud” *sina*-suhtega), siis näib selle mõtteviisi kontekstis olevat võimalik kohaldada dialoogilisuse ideid ka poliitilisele kultuurile ja viimase analüüsile. Kõnelemine teistega on kahtlemata meie “poliitilisuse” tunnuseid, enamgi, see on meie poliitiline tegevus ja ühise poliitilise elu võimalus. Tavaliselt või küllalt sageli nähakse dialoogis teed “minast meieni”, kuid just dialoog on keskkond, mis võimaldab ka vastupidist, *minast* “sina” ja “meie” kaudu oma *isenti*.

Kahtlemata ei ole ideedel enamasti täpset sünnidaatumit, mille me võiksime fikseerida kui kindla ja vaidlustamatu alguspunkti, ent siiski on kirjeldatav nn. kuldsete kahekümnendate vaimne miljöö, kus moodsalt mõeldi dialoogist poliitilises suhtes. Dialoogilisus poliitilise ideena on Esimese maailmasõja järgse modernismilaine vili, sellele väitele leiab dokumentaalse kinnituse “liberaalse sotsialisti” Martin Buberi tollaste filosoofilis-teoloogilises võtmes peetud sotsiaalsete arutelude korraldajate meenutustest.⁶²

8. Dialoogistrateegiad ja kodanikeühiskond

Käsitades dialoogi sotsiaalse ja poliitilise elu struktuurina või “normaalse” ühiskonna interaktsioonivormina, on meie ettekujutused dialoogist korraga programmilised ja emfaatilised. Idealiseerides dialoogi me aga nõrgendame oma tähelepanu selle suhtes, mida dialoogis suudetakse ja mida mitte, ning mis tüüpi dialoogid ja millisel määral politiseeruvad. Hoidumaks dialoogi kui sellise idealiseerimisest, võib keeleteadlaste eeskujul võtta kasutusele kõneleja poolt dialoogis rakendatava strateegia mõiste, selle mõiste varal õnnestub kirjeldada dialoogi sotsiaalse käitumisviisi aspektist.

Paljurahvuselises ühiskonnas on näiteks olmedialoogid sageli ka rahvuslike ja rassiliste eelarvamuste levitamise kanalid ning sellistena poliitilise sisuga, seevastu teledialoogid sama segaühiskonna kutseliste poliitikute vahel omandavad mõnikord hoopis “poliitilise korrektsuse” iseloomu. Niisiis on dialoogide poliitilise hindamise juures peale nende (a) temaatilisuse olulised karakteristikud ka

⁶¹ Dialoogiliste motiivide ja teooriate tervikülevaadet antiigist ja kristlusest kuni XX saj. teise pooleni, rõhuasetusega filosoofilisele antropoloogiale, vt.: H.-H. Schrey. *Dialogisches Denken*. (Erträge der Forschung, Bd. 1.) Darmstadt, 1970 [2. trükk: 1983]. – Dialoogilisust kui kirjandusliku kommunikatsiooni probleemi käsitleb osalt Bahtini pärandiga väitlemisele orienteeritud kogumik: R. Lachmann (Hg.). *Dialogizität*. (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste, Reihe A/Bd. 1.) München, 1982. – Keelepragmatilise dialoogile lähenemise ja ühtlasi dialoogilingvistika kohta vt.: H. Henne, H. Rehbock. *Einführung in die Gesprächsanalyse*. 3., durchges. u. um einen bibliogr. Anhang erw. Aufl. (Sammlung Götschen, Bd. 2212.) Berlin, New York, 1995 [1. trükk: 1978]. – Tõlkeantoloogia tüüpi uuematest koguteostest, mis on pühendatud dialoogilisuse probleemidele eelkõige XX saj. filosoofilises mõtlemises, vt. näiteks: A. A. Mihhailov (toim.). *Ot Ja k Drugomu. Sbornik perevodov po problemam intersubektivnosti, kommunikacii, dialoga*. Minsk, 1997. – Buberiaana ja bahtinoloogia alt on tänapäeval olemas tohtu hulk kirjandust, esimese puhul tuleks ära märkida koguteost: M. Friedman (Ed.). *Martin Buber and the Human Sciences*. Albany, 1996; teise puhul sellele vastavalt antoloogiat: K. G. Issupov (koost.). *M. M. Baxtin: pro et contra. Ličnost' i tvorčestvo M. M. Baxtina v ocenke russkoj i mirovoj gumanitarnoj mõsli*, t. 1. Sankt-Peterburg, 2001. Retseptisiooni etapina väärrib eritählepanu artikkel: J. Lotman. *Nasledie Baxtina i aktual'noe problemo semiotiki*. – *Id.*, *Istorija i tipologija russkoj kul'turõ*. Sankt-Peterburg, 2002, lk. 147–156 [1. trükk saksa keeles: 1984].

⁶² Vt. W. Flitner. *Gesammelte Schriften*, Bd. 11: *Erinnerungen 1889–1945*. Paderborn, München, Wien, Zürich, 1986, lk. 284; vrd. ka: M. Buber. *Reden über Erziehung*. Heidelberg, 1953, eriti lk. 11–48.

nende (b) situatiivsus ja (c) presentatiivsus. Lingvistide kasutatav dialoogistrateegia mõiste tähistab seda, kuidas kõneleja realiseerib dialoogis oma hoiakuid, nt. etniliste suhete teemadel, kui tal on vaja esile kutsuda või alal hoida enda suhtes positiivset reaktsiooni kuulajas, vältimaks kahtlusi, et ta on eelarvamuslik, natsionalistlik või rassistlik.⁶³ Järelikult on dialoogistrateegiad (sotsiaalselt tundlikel teemadel) seotud poliitilise orientatsiooniga ja seega võib väita, et dialoogi ja poliitilise kultuuri arenguastme (demokraatlikkuse) vahel on olemas *kõnestrateegiline* seos. Demokraatia on oma suunitluselt poliitiliselt avalik, kuid avalikkuse aste ei määra demokraatlikus ühiskonnas tingimata dialoogi sisu. Küll aga mõjutab avalikkus (kuuldavus-nähtavus) otsustavalt seda, kuidas sobib, tohib või tuleb millestki teatavas olukorras teistega kõnelda, see tähendab, aktualiseerib dialoogipidamise suhte *viisakusreeglitega*. Et viisakuse tuumaks on üldiselt see, mida me nimetame lugupidavaks suhtumiseks kaasinimesesse, temast hoolimiseks ja temaga arvestamiseks, siis võib eeltoodust teha järelduse avaliku dialoogi funktsiooni kohta poliitikas, pidades eriti silmas meie ühiskonna poliitilist lähiajalugu. Lühidalt, dialoog on meie olukorras poliitilise kultuuri element, mis sümboliseerib elu perspektiivsust: dialoog on teistega sotsiaalselt uuesti kõnelema õppimine.

Juba sõna “dialoog” intuiitiivse tähendussisu poolest on selge, et dialoogi kui printsiibi sisestamine poliitikasse on positiivse väärtusega samm, kuna me kujutleme dialoogi poliitikas ka olukorrana, mis astub “konflikti” asemele. On õigesti väidetud, et demokraatiat ei tasu samastada eliitide vahetamise protseduuriga, pigem on vaja, et demokraatiast mõeldaks “kui ühiskonnaliikmete vahelisest pidevast dialoogist” ning dialoogilises aktiivsuses nähtaks “poliitilise kultuuri kesksete omaduste” kujundamise tegurit.⁶⁴ See väide seostab dialoogimõiste vahetu poliitilise osalusvõimalusega kõige laiemas ja samas kõige inimlähedasemas (kodanikeühiskonna) mõttes: demokraatlik dialoog on selle käsituse järgi inimese vaba tahte kasutamise meedium, mille kaudu teostub sootsiumis midagi sellist nagu *poliitiline looming*. Dialoogilisus loob tõesti sfääri, milles püsimine hoiab ära nt. ekstremistlike aktsioonide (poliitilise radikalismi) kasutamise, see tõstab konstruktiivsuse suunas poliitilise osalemise potentsiaali. Ent ei saa mööda vaadata aspektist, millel on rahvaste poliitilises ajaloos erakordne roll. Inimvabaduse fundamentaalne akt on ka öelda “ei”: oma autonoomia võimalust, oma tahte vabadust kogeb inimene siis, kui talle esitatakse kellegi teise poolt nõudmine ja ta teadvustab, et võib sellele vastata omatahtsi (jaatavalt või eitavalt).⁶⁵ Nii mõnigi poliitilise käitumise opositsiooniline vorm, nt. kodanikuallumatus,⁶⁶ võib olla riigile seetõttu otsustav märguanne partitsipatsiooni vajakajäämisel rajanevast suhtlushäirest ühiskonnaga. Tavaliste ühiskonnaliikmete negatiivne osalus poliitikas toitub sel juhul veendest, et “meid jutule ei võeta”, ja moraalist, et “meie selles ei osale”.

Esiteks on see märk sellest, et inimeste dialoog võimudega on nurjunud ja nad on valinud mittekuuletumise tee; teiseks aga sellest, et indiviide on väär käsitleda täielikult n.-ö. riigi inimestena, seades esiplaanile vaid nende lojaalsuse; ja kolmandaks sellest, et inimesi ülemateks ja alamateks, valitsejaks (juhprintsibi teostajaiks) ja valitsetavaiks jaotava “tugeva riigi” kontseptsioon on õiguslikult aegunud. Poliitilise kultuuri mõiste seostub meie ajal just selle kontseptsiooni hülgamisega. Juba 1990. aastate esimesel poolel jõudis politoloogia järeldusele: “Kõik Lääne-Euroopa riigid on teel selle poole, mida poliitilise kultuuriuurimise isad [s.o. Almond ja Verba 1960. aastail] tähistasid kui *civic culture*, poliitilise kodanikukultuuri poole, mis on lõonud lahku ülemuslikust minevikust ega loobu partitsipatsioonilistest elementidest.”⁶⁷

⁶³ Vt. selle kohta: T. A. van Dejk [=van Dijk]. Kognitiivnõe i rečevõe strategii võraženija etničeskix predubeždenii (1983). – *Id.*, Jazök. Poznanie. Kommunikacija. Sbornik rabot. Sost. V. V. Petrova. Moskva, 1989, lk. 268–304.

⁶⁴ M. Lagerspetz. Kodanikeühiskonna rollid tänases Eestis. – Riigikogu Toimetised 2000, nr 2, lk. 235.

⁶⁵ Vabadusmõiste ühe kõige sügavama analüüsi inimõtte ajaloos on andnud Schelling, vt. selle kohta: W. Schulz. Die Wandlungen des Freiheitsbegriffs bei Schelling (1977). – *Id.*, Vernunft und Freiheit. Aufsätze und Vorträge. Stuttgart, 1981, lk. 49.

⁶⁶ Liberaalse poliitilise mõtte ajaloos esitavad selle kohta klassikalisi argumente Henry David Thoreau, Mahatma Gandhi ja ka Martin Luther King.

⁶⁷ M. u. S. Greiffenhagen. Ein schwieriges Vaterland. Zur politischen Kultur im vereinigten Deutschland. München, Leipzig, 1993, lk. 29.

Kogu poliitilise kultuuri diskursust, nagu on selle järgi ootuspärane, läbib üldjoontes kaks põhilist teemat või täpsemalt öeldes väärtust: need on sotsiaalne õiglus ja kodanike vabadusõigused, mida kõige laiemalt hõlmab demokratiseerimise mõiste.

Demokratiseerimine on teaduses võrdsustatud ka politiseerimisega poliitiliste vabaduste kättevõitlemise mõttes. Nende olemasolul esindusdemokraatia süsteemis tekib aga formaalselt tagatud õiguste teostamisviisi küsimus. Poliitikategelaste suhe sellesse küsimusse on juhtlause – “õlgem sotsiaalselt aktiivsed” – stiilis parteisse kutsuva ütluse saatel abstraktselt instruktiivne. Partei toetusel toimuv sotsiaalne tegevus on aga partei suurust ja tugevust või mõjukust iseloomustav märk, mis samal ajal võib kõnelda demokraatia nõrkusest indiviidide suhtetasandil, kus inimene ei suuda vabalt ja omal jõul (erakondliku seljatagusega) midagi korda saata. Antiliberaalsus kui poliitiline mentaliteet on pikaajalise sotsiaalse jõuetustunde kaasnähtus, demokraatia aga vajab “vabaduse rasket koormat” kanda suutvaid inimesi, kes on valmis endale tunnistama, et nad on sattumusliku maailma kodanikud. Fakt, mis esmatasandil seob inimesi solidaarsuse sidemetega, ei ole kitsas mõttes poliitiline, see on nende teatavasse aega kokkusattumise fakt, nende enda algupärane faktilisus. Politoloogiline probleem on, mida suudab poliitikat käsitlev teadus anda faktilisusega toimetulekuks nii, et ta seda omalt poolt ei okupeeriks, vaid hoiaks poliitilise elu (demokraatliku “eluvormi”) ja teaduse vahel tasakaalu.

Teisisõnu, postkommunismis ei peaks me järele andma “Platoni kiusatusale”, nagu seda tegi näiteks veel Marcuse, arvates, et intellektuaalid peavad ette valmistama revolutsioonilise “kasvatusdiktatuuri”, mis viib inimeste “ümberkonstrueerimiseni” seestpoolt, nii et võimutung sublimeeritakse ühiskondlikult Freudi malli järgi (nagu nt. kirurg muundab lõikusel oma sadismi elupäästvaks teoks). Pigem võiks tänapäeva teadusprogressi kontekstis tekitada kõhedust tema poolt 35 aastat tagasi sõna-sõnalt väljendatud freudomarksistlik usk, et ühiskonna poliitilisi probleeme saavat edukalt lahendada selletaolise protsessi teel, mida “peaaegu” võivat nimetada “bioloogiliseks muutmiseks”.⁶⁸ Uue inimese loomise projektid kannatavad alati reduktsionismi all, nad taandavad inimese identiteedi enamasti üheleainsale, kõiki suhteid äraotsustavale ja harmoniseerivale printsiibile. Need projektid on sotsiaalse antidialogismi näited, sest nad on totaalsed ning “väljaspoolust” eitavad: nad ei taha jätta endast väljapoole kedagi, kes võiks öelda midagi nende enda öeldust erinevat.

Teaduse ülesandeks on muu hulgas, et ta annab meie tunnetusele heuristilisel (küsimusi uuen-daval) teel konstruktiivse (võimalusi pakkuva) perspektiivi. Võrdlevalt ja kriitiliselt argumente tuues me ei anna nn. häid seletusi, vaid meil tekivad *kaalutluste seeriad*, mis “viivad edasi”. Niisiis, me ei otsi põhjendeid, mida tuua meie poliitilise kultuuri arendamisel selle teesi *kasuks*, vaid mõtendeid, mis viiksid selle arengutee *juurde*, et (1) dialoogilisuse kontseptsioonist võib saada toimiva osalusdemokraatia kandev teoreetiline alus. Erinevalt biologistlikust ja tehnikistlikust vaateviisist on see poliitilisest ajaloost õppust võttev humanitaarne tee. Võiksime seda laadi tõlgendust nimetada, juhul kui nimetus on märgina vajalik, dialogismi poliitikaks.

9. Võim kui fenomen ja võimu müüt

Paraku see aga ei tähenda, nagu oleks dialoog moodne võlusõna kõigi olulisemate sotsiaalsete probleemide lahendamiseks: dialoog on pigem tee selliste probleemidega asjalikuks tegelemiseks üle inimesi eraldavate ideoloogiliste rindejoonte. Dialoogi ja dialoogilisuse kui printsiibi sisestamine poliitikasse on ühtlasi tee nende probleemide teadvustamiseks, mis kerkivad meie ette siis, kui soovime rajada poliitilise kultuuri uut vundamenti. Eestis on see soov olnud aktuaalne viimased 10–15 aastat, kuid näib, et praktilise riigiehituse kõrval on ebapiisavalt pööratud tähelepanu poliitilise kultuuri teooriale. Vaatamata sellele, et meie poliitikateaduses on väljendatud seisukohta, et just *poliitiline kultuur* näitab poliitiliste

⁶⁸ H. Marcuse. Professoren als Staats-Regenten? (1967) – W. Busse (Hg.), ... wir danken Ihnen für dieses Gespräch. 24 “Spiegel”-Gespräche. München, 1970, lk. 270–284, siin lk. 279.

režiimide erinevust ning poliitilise protsessi kvaliteeti.⁶⁹ Fakt, et iga poliitilise režiimi puhul on tegemist võimu kasutamisega, ja oletus, et me ei taha naasta autoritaristliku võimukasutuse juurde, näib aktualiseerivat demokraatiast lugu pidada otsustavale ühiskonnale *dialoogilise mõistmise* probleemi poliitilistes protsessides. Koos fanatismile vastanduva tolerantsega,⁷⁰ nagu kerge näha, moodustab dialoogilisus sotsiaalse vooruse, korraldamaks elu demokraatlikult, sest dialoogi ideesse kuulub vastuväiteid mittesalliva hoiaku puudumine.

Ometigi on nii tolerantse suhtel kui dialoogilisusel olemas piirid, nad tekivad seal, kus muutub küsitavaks või väheneb kriitilise punktini igasuguse tolerantse ja dialoogi legitiimsus. Nende piiridega on aga see raskus, et neid on üldse keeruline tõmmata, veel raskem on selliseid piire maha märkida mingi kindla, meid orienteeriva tähise või hoiatusena. Kas ei piirataks siis nende piiridega ka juba ette dialoogivõimalusi: siin on piirid, nende läheduses ei tohi olla kõnet, sõnu, hääli, siin on piiritsoon ja siit algab monoloog? Ning kas poleks tähis või hoiatus märk, mida peab silmaga nägema, mitte kuulma, me kuuleme aga üle piiride ka seda, mida pole näha? Juba kreeklased teadsid, et “see, kes kuuleb, kuulvat sellega veel midagi enamat, nimelt ka nähtamatut ja kõike, mida võib mõelda”.⁷¹ Tundub, et me tajume dialoogilisuse piiride tekkimist pigem vaistlikult ja reageerime vastavalt sellele mingi impulsi ajal, käitumisjoonist planeerimata, sest ei oska iga kord eristada dialoogi tõrkeid selle nurjumisest – me ei tea, mida mõelda. Võib-olla see olek (“normaalsuse” segipaisatus) näitab, et dialoogisituatsiooni on haaratud inimene tervikuna, mitte ainult oma kuulmise ja nägemisega, vaid kogu elumoraali ja “ausa mängu” reeglitega.

Poliitilise mõtte ajaloos on olemas üksikuid näiteid arvamusest, et sallimatu hoiak, isegi poliitiliselt brutalse vastase suhtes, ei välista dialoogi temaga, toomaks asjadesse selgust. Näiteks rahvuslik-liberaalsete vaadetega Max Weber, kelle arusaam poliitikast kui võitlusest kannab (sarnaselt paljudele teistele) XIX sajandi darvinismi vaimus olelusvõitluse pitserit, oli vägivaldsete sotsialismi-eksperimentide puhul üpris ägedalt sallimatu nende pooldajate suhtes, kuid pidas dialoogi “igal juhul” vajalikuks. “Sest tema [Weberi] oleku printsiibiks oli: kõigil asjaoludel tuleks suuta üksteisega kõnelda. Juba erimeelsuste selgitamine on võimalik ainuüksi seeläbi, et üksteisega kõneldakse. Kes hoiab end avatult, laseb ennast oma väidetes ja tegudes küsitavaks pidada, sel on paremad võimalused teel tõe juurde. Kes isoleerib enda, see paneb vaimselt aluse seisukorrale, mis valmistab ette vägivaldsust.”⁷² See väga paljus õige seisukoht, eriti selles osas, mis puudutab omaenda platvormi (oma eelduste ja teeside kontrolli), pole igas aspektis siiski veenev. Moodsas ühiskonnas on täielik isolatsioon praktiliselt võimatu, samuti on kahtlane, kas piiratud eraldumine, sõltuvalt ajenditest ja ümbrusest, on kedagi ohustav sulgumine ja ettevalmistus vägivaldaks. Tähtsam on küsimus: kui realistlik on “kõnelda-suutmise” imperatiivi ühendamine dialoogitõega, hoolimata kõneluse sotsiaalpoliitilistest või ideoloogilistest tingimustest?

Kõneluse “reaalsust” iseloomustab ka see, kui avalikult ja vabalt *saab* kõnelda poliitilisel teemal, asi pole ainult selles, et iga poliitika teostajaga *tuleb* kõnelda suuta. Max Weber oli oma kuulsas ettekandes “Poliitika kui kutse” ise üks esimesi, kes rõhutas sõna kui vahendi tähtsust poliitilise avalikkuse struktuuris: “Sest tänapäeva poliitikat aetakse nüüd üha suuremal määral avalikkuse ees ning seda öeldud või kirjutatud sõna vahendusel.”⁷³ Kuid sõna ja sõnakasutuse tähtsuse avalikus poliitikas kitsendas Weber liiga sageli värbavale kõnelemisviisile, nt. “demaagilisele kõnele” (poliitilisest juhtimisest osavõtu taotlemisel), aga olmedialoogis, mis tema

⁶⁹ T. Varrak. Sissejuhatus poliitika- ja riigiteadusse. Tallinn, 2001, lk. 211.

⁷⁰ Eesti keeles vt.: I. Fetscher. Sallivus. Ühe väikese vooruse asendamatuses demokraatia: Ajalooline tagasisivaade ja aktuaalsed probleemid. [Tlk. M. Sirkel, järels. M. Kivimäe.] – Loomingu Raamatukogu 1997, nr. 37/38.

⁷¹ H.-G. Gadamer. Über das Hören (1998). – *Id.*, Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze. Tübingen, 2000, lk. 48.

⁷² K. Jaspers. Bemerkungen zu Max Webers politischem Denken (1962). – *Id.*, Max Weber. Gesammelte Schriften. Mit einer Einführung v. D. Henrich. Zusammenstellung der Texte: H. Saner. München, Zürich, 1988, lk. 123.

⁷³ M. Weber. Poliitika kui elukutse ja kutsumus (1919) [Tlk. J. Isotamm.]. – J. Lipping (koost. ja toim.). Kaasaegne poliitiline filosoofia. Valik esseid. Tartu, 2002, lk. 19.

meelest oli “lobisemine”, nägi ta eeskätt kanalit “poliitilise mõju” levitamiseks. Ikka ja jälle on ta huvi suunatud sõna *mõjule*, sellele, kuidas ühe isiku sõna mõjutab paljusid, kes moodustavad hulga. Poliitiline sõna on Weberile kõnemehe ideoloogilis-retoorilise arsenalil ühik, mitte sotsiaalse kogukonna eeldus ja *kandja*. Piiratud arusaam sellest, mis on ja kuidas toimib “ühisust” endas kandev dialoog (millest ta teaduslikult ei huvitunud), annab Jaspersi poolt Weberile omistatud ning külmas sõjas positiivseks hinnatud – vaenutseva ideoloogiga – “kõnelda-suutmise” imperatiivile hoopis teise varjundi: see on vaid monoloogiline käsk. Endastki mõista vajab poliitiline dialogism väitlust ka weberliku käsitusega poliitilisest võitlusest.⁷⁴

Dialoog on keskkond, mida on alati vaja kujundada vastastikkude, sest ta jääb subjektide vahepeale, neid *samaaegselt* kokku ja lahku viies. Sfäärina, mis ainult ei koonda ja ainult ei lahuta osalisi, lakkab ta olemast, kui see *vastastikkus* minetab oma siduva iseloomu. Läbi antagonistliku suhte kasvab siis interaktsioon üle võitluseks. Võitlus ei ole dialoogiline tegevus sellepärast, et ta on oma loomult agressiivne. Ning see on kaaluv asjaolu: poliitiline dialogism on agressiivsuse ohjeldaja kultuuris, aga sellisena omalt poolt kultuuri vormija, mis ei anna nn. loomulikule agressioonile voli ja surub selle puhtalt väitluse raamidesse. Poliitiline dialogism, niiviisi mõistetuna, on sotsiaalse arengu tegur: dialoogi kaudu jõutakse kõrgemale *humaanse integratsiooni* tasandile, mida ei reguleeri minevikust tuntud olemusvõitluse karmid seadused. Seegi on kaaluv asjaolu, sest meie kaasaegses tehnikaühiskonnas oleks imetlev suhtumine “sõjapsühholoogiasse”, nagu seda tegi oma naturalistlikus eetikas veel John Dewey pärast Esimest maailmasõda,⁷⁵ väga riskantne, kui mitte hukatuslik. Temaga saab nõustuda aga lõppjäreluses, et “sõja probleem” on “raske”, sest on “tõsine”, jagamata tema arvamusi “sõjainstinkti”, “sõjakuse” jms. positiivsusest. Just sõjaline võitlus, ka siis, kui see on riiklik paratamatus, on kõige suurem kontrast väitlevale dialoogile. Kõiki võitlusosalisi valdavad antidialoogilised tunded, sest võitlus ei küsi sageli vahendeist ja hirmutab oma käiguga. Dialoogi pidades inimesed ei karda ega soovi kättemaksu nagu siis, kui peetakse võitlust või ollakse selle kaotustega maha pidanud. Erinevalt võitlusväljast ei tunne dialoogisfäär rangelt võttes *ohvri* mõistet. Inimene dialoogis on elav kaaslane, teine osaleja ehk *partner*, keda saab ka valida, teda anastamata ja ühepoolset ohverdama. Üksnes religioonis on ohvril dialoogiline (osadust andev või lepitust toov) mõte, selle poolest erineb usund – printsipiilt – poliitikast. Juhul kui poliitika ei ole asendususk või ei politiseeri usundit, see tähendab, kui ta ei asenda religiooni valdkonda või ei ekspluateeri selle kategooriaid, kandes üle võimu, mis pole n.-ö. sellest maailmast, maistele võitlustele, neid võitlusi õigustades ja heroiseerides.

Dialoogi kui kõnelevat vastastikkust sisaldava keskkonna hääbumisel pole aga “süüdi” üksnes võitluse ja võitluslikkuse pidamine ilma elu sisuks. Piduri dialoogile teisega võib panna väärtushoiak, see, mis kellelegi selles maailmas *üldse* korda läheb: oma töökspidamise järgi lihtsalt ei taunita midagi, vaid ka keeldutakse millestki. Igas olukorras ja kõike, mida pakub sotsiaalne maailm, ei saa meist keegi sallida, oma füüsilist ja vaimset elu, keelt ja kultuuri olemasolevate õigustatud säilitama ning kaitsma, suvalise tahte järgi ei pea me käituma ega oma õigusi loovutama, igat asja, nähtust või olendit ei suuda me ka mõista. Kui poliitilises kultuuris on

⁷⁴ Max Weber on vaatamata sellele üks tähtsamaid XX saj. alguse poliitilisi mõtlejaid, kelle mitmed seisukohad on ka nüüdisajal poliitilise kultuuri teooriale erakordselt tähtsad. Samal ajal tuleb hoiduda tema seisukohade dogmaatilisest interpretatsioonist ja panna tähele, et temalgi olid oma kinnisideed. Tänapäeval ei tasu neid seada – ka Eestis – mõõdupuuks politoloogiale. Et keskendumine Weberi-retseptioonile pole käesoleva teksti ülesanne ja, lisaks sellele, lõhuks ära siinse käsitluse proportsioonid, vaatlen mõnda neist probleemidest edaspidi mujal. Ajaloolisest vaatevinklist lähtudes peab aga mõnma, et Weberi asetamine poliitilise mõtlejana Platoni, Machiavelli ja Hobbesi taoliste klassikute kõrvale, nagu seda tegi nt. Jaspers, pole suurusjärgu mõttes alusetu, olgugi et seejuures mängis kaasa viimase eriline Weberi-kiindumus. – Eesti ühiskonnateaduste marksistlikku minevikku, Feuerbach'i dialogismi neutraliseerimist Marxi poolt ning tänaseid Marxi ja Weberi võrdlusi arvestades vt. ka Karl Löwithi hiilgavalt kirjutatud tööd: K. Löwith. Max Weber und Karl Marx (1932). – *Id.*, Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. (2., durchges. Aufl.) Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1969, lk. 1–67.

⁷⁵ Vt. näiteks: J. Dewey. Die menschliche Natur. Ihr Wesen und ihr Verhalten (1922). Stuttgart, Berlin, 1931, lk. 115–119.

võetud üldisemalt omaks liberaalsete elementidega demokraatlik orientatsioon, siis muutub selles loomulikuks oma sotsiaalse vabaduse kaitsmine. Dialoogi avaliku dialoogi tähenduses ei saa ega ole mõtet püüda praktiseerida salatsemise või vaenulikkuse õhkkonnas, samuti mitte infosulustatud ühiskonnas, mida võiks nimetada dialoogitahteta ühiskonnaks. Hayek on lihtsalt, aga tabavalt osutanud, et seal, kus teavet kontrolliva võimugrupi poliitiline eesmärk on kõigi tasalülitamine ühesuunalise propagandainfoga, ei ole enam vajadust inimesi veenda “ühes või teises”.⁷⁶ See tähendab ka, et on moraalne kohus vastustada totalitaarse ambitsiooniga poliitilist organisatsiooni, kelle võim loob tingimusi, milles dialoogil kaob mõte. Erinevate suhtlemispoliitika dekonstruktsioon, sh. teaduse sotsiaalset olemust haavava ideoloogilise jälgimise ja mõjutamise kriitiline valgustus nõukogude repressiivorganite materjalide alusel⁷⁷ on lähiajaloolaste väärtuslik panus poliitilisse kultuuriuurimisse. Nende töö tulemusel ilmneb, et näiteks “organite” poolt valvatava teaduse kui kvalifitseeritud teadmise sfääri tungiva antidialogismi kanaliks ei ole üksnes sõnausalduse problemaatikasse kuuluv desinformatsioon või ebavõrdne (“ühekülgne”) võimujaoitus ühiskonnas ning selle institutsioonides. Antidialogiliste hoiakute kandjaks on ulatuslikud identiteedimanipulatsiooni protsessid, seni on neid ja nende perioodilist autoriseeritust teel okupatsioonipitseriga minevikust tänapäeva saadud uurida lünklikult.

Poliitikas näib enamiku inimeste meelest olevat kõige raskem mõista võimu ja võimusuhteid, seetõttu kujutletakse võimu vahetevahel ka peaaegu et irratsionaalse suurusena. Selle kujutluse tekkimist soodustab ühe võimusuüsteemi demoniseerimine teise (järgmise võimu) poolt, aga ka teadlikuks saamine poliitiliselt sanktsioneeritud massikuritegude ulatusest möödunud sajandil. Genotsiidi mõiste on selle tagajärjel kaotanud teo ainulaadset kuritegelikkust tähistava sisu. Vapustav ei ole see üksnes nn. tavalise inimese jaoks, kvalifitseeritud ajaloolased ja sotsioloogid on oma töödes ise tunnistanud, et võimupoliitikaga seotud hävitustöö käib neil sõna otseses mõttes üle mõistuse. Võimu mõistes, mis jaguneb üldiselt sotsiaalseks (kuulekuse nõudmine) ja poliitiliseks võimuks, kuid mille koostisosana tuleks üha enam arvestada “tehnilise võimu” kontsepti,⁷⁸ domineerib sel põhjusel antihumaanne aspekt. Aga võim on ka sümbolite võim, see reguleerib inimeste käitumist rohkem, kui me arvame, sest alati me ei teadvusta tema mõju endale. Iga võim sümboliseerib ennast võimu märkides, ta nõuab nende märkide austamist ja samas karistab nende kahjustamise eest, sest märgi kahjustamist loeb ta iseenda vastu toime pandud ründek. Nagu hästi teada, on olnud ja on veelgi olemas poliitilisi režiime, mis küllastavad inimeste elukeskkonna võimusuimboolikaga, nii luuakse (“korrale” vastav) poliitiline sümbolkultuur, ja selle mõju säilib ühiskonnas osalt ka režiimide kokkuvarisemise järel. Eestis on Lenini kujude mahavõtmist avalikest paikadest nimetanud “ebakultuurseks” tegevuseks needki, kes pole aktiivselt toetanud nõukogulikku võimusuüsteemi, mille “riigikultuuri” koosseisu nood sümbolkujud kuulusid. Need inimesed ei mõista, et totalitaarne sümbolkultuur ei ole avalike paikade kujunduses demokraatlikule ühiskonnale aktsepteeritav selle pärast, et ta on antidemokraatliku võimu omamüüdi visuaalne kandja. Ühiskonnale, mis austab demokraatia väärtusi, on totalitarism osa tema meenutuskultuurist, mida ta organiseerib ajaloodidaktilistel eesmärkidel spetsiaalses ajaloo retoorika kohas, nt. lähiajaloo muuseumis.

Võimu *fenomen*, võim oma fenomenaalsel ehk nähtumuslikul tasandil, millest me kujundame endale pildi ajaloolise kogemuse järgi, kus ta avaldub “valitsemise ja allumise” universaalina, paistab olevat sügavalt *ambivalentne*.⁷⁹ Ühelt poolt peame võimu positiivseks ja kogunisti olemuslikuks, tähistades sellega oma võimukust, võimelisust millekski, suutlikkust midagi korda saata,

⁷⁶ Vt. F. A. Hayek. Tee orjusesse (1944). [Tlk. H. Pajula.] Tallinn, 2001, lk. 121.

⁷⁷ Vt. I. Jürjo. Nõukogude luure ja teaduse suhetest Eestis ning Baltimaades nõukogude perioodil. – T. Noormets (koost.). Luuramisi. Salateenistuste tegevusest Eestis XX sajandil. Artiklite ja dokumentide kogumik. Tallinn, 1999, lk. 173–219.

⁷⁸ Vt. näiteks: H. Lenk. Macht und Machbarkeit der Technik. Stuttgart, 1994.

⁷⁹ Üheks sügavamaks analüüsiks sel teemal tuleb endiselt pidada Paul Tillichi loenguid Saksa Poliitikaülikoolis Berliinis, vt. P. Tillich. Die Philosophie der Macht (1956). – *Id.*, Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur (Gesammelte Werke, Bd. IX). Hrsg. v. R. Albrecht. Stuttgart, 1967, lk. 205–232.

teha või luua. Teiselt poolt aga negatiivseks, sest me näeme, et võim kätkeb endas alati võimalust kedagi alla suruda, olla alistatu käskija-valdaja. Läbi kõigi meile ajaloos tuntud sotsiaalsete süsteemide on võimu institutsiooni püsivaks tunnuseks see, et ta omab ning jagab *privileege*, ja teeb privileegide saajast *lojaalsuse* kaudu, mida too nende andmise eest talle võlgneb, omakorda võimuhoova. Võimu üksnes ei teostata, võim ka toodab ennast, peale oma asemike paikneb ta ühtlasi oma igakordsetes liitlastes ja sõltlastes, võim omandab ka erineva kuju, ta kehastub ning kehastub ümber. Oma ambivalentsuse tõttu on võimu kategooria seosed poliitilise dialoogiga äärmiselt komplitseeritud. Ambivalentsusel, kui nii võib öelda, põhineb võimu “lisavõim”, tema väga sagedane müstifitseerimine poliitilises kultuuris, kuni selleni välja, et võimu kujutatakse täieliku saladusena. Poliitilise kultuuri teooria peab teadvustama *võimu müüdi*, analüüsima selle levikut ja levikanaleid, alahindamata selle mõjujõudu ka poliitikuile endile.

Dialoogi takistava jõuna võib peale n.-ö. võimutungi arvesse tulla selline nähtus nagu teatavate küsimuste tabustamine avalikus suhtluses. Kuid see politoloogide poolt vahel toodav näide ei kehti ühiskonnas kunagi täielikult või siis kehtib enamuse, mitte kõigi (nt. kunstnike, näitlejate, kirjanike) kohta. Poliitikas tabuks kuulutatu ületatakse kultuurilise ringiminekuteel, kompositsiooni, rolli või stiili vahenditega kunstilises tekstis, mille sõnumi lugemine eeldab peale esteetilise tunde olemasolu ka mõistva tõlgenduse oskust. Juba klassikaliste “lugemiskultuuri” käsitluste põhjal võib öelda, et mõistmine kui kultuuriakt asub teadmisesest sügavamal tasandil.⁸⁰

Ideaal, mis mobiliseerib poliitikas eri rahvusest ja põlvkonnast, seega ka eri traditsioonide ja elumaailmaga inimesi sallivusele ning usaldusele, et saavutada koos üldkasulikke eesmärke, peab arvestama (a) dialoogi kui teega, mis avab kooperatiivse tegevuse väljavaate ning laseb erimeelsusi korrigeerida, ja (b) vastastikuse mõistmise piiridega reaalses dialoogivõimelistes inimestes, kes on erimeelsuste kandjad. Need aspektid näivad üksteist välistavat meile omases traditsioonilises ettekujutuses, mille järgi mõistmine ise on ratsionaalne teadmine või teadmise liik, samal ajal kui võime mõistmist vaadelda dialoogilis-hermeneutilise protsessina, milles teadmine ehitub koos “teisega” ja pole meist ühegi kätte antud operatiivselt rakendatava suurusena. Seda kaalutlust järgides peaks ühtlasi muutuma traditsiooniline vaatenurk dialoogi funktsionaalsele suutlikkusele: (c) dialoog ei ole automaatne mõistmise valdkond, ka dialogiseerimisest settib mittemõistmise jääke. Pigem võime käsitada dialoogi nii, et see on elusfäär või -valdkond, mis (d) arendab meie *intentsiooni mõistmisele* rohkem kui nt. süvenev konflikt, otsene võitlus, “teise” ülekavaldamine ja alttõmbamine ning vale ja intriig poliitikas. Dialoogi struktuuris on olemas sisemine kontroll selle teise näol, kelle olemasoluta võib ühesuunaline teave muutuda tõe monopoliks, sest pole karta informatiivset korrektuuri, mis seaks küsimuse seisukohale, millel ollakse ise.

Võib-olla viitab see omakorda raskeimale küsimusele dialoogilisuse teooria ja poliitilise kultuuri analüüsi ühendamisel: mida siis tähendab teist inimest (kodanikku või immigranti, rahvuslast või globalisti) poliitiliselt mõista? Kui teadmist ei saa üles ehitada mõistmiseta, siis ei saa sellisele küsimusele vastamiseta edukalt teostuda ka mitmerahvuselise ja teadmispõhise ühiskonnaprojekti poliitika. Et mõistmine on hermeneutika põhikategooria, siis võib poliitilise kultuuri üks dialoogilisi küsimusi kõlada järgmiselt: kas sina saad aru nagu mina, kui me räägime demokraatiast, et me (mina ja sina) räägime “meie” demokraatiast? Poliitilise hermeneutika ühikuna on see küsimuse kõlamine ning võib-olla üldse küsimuse ja vastuse mudelile tuginemine siiski ebapiisav. Mõistmine võib sisaldada annuse mittemõistmist juba sel moel, et mõistmiseks ei ole – väljaspool tavapäraseid konventsioone – tagatist: (e) *mõistmise garanteerimatus* toob eos kaasa mittemõistmise võimalused. See kalkulasioon aga ei nurja veel dialoogilisuse interpretatsiooni. Jääb küsimus: milline on dialoogiprintsiibi rakendusliku spetsiifika poliitilise kultuuri üldkontseptsioonis? Dialoog on keskkond, milles dialoogilise mõistmise eesmärk ei võrdu ühetähendusliku poliitilise arusaama jagamisega, vaid tähelepanelikkuse kasvuga astmeni, millel inimeste hermeneutiline erinevus ei muutu nende sotsiaalsest korrast välistamise kriteeriumiks.

⁸⁰ Vt. selles suhtes Grigori Vinokuri teedrajavat käsitlust: G. O. Vinokur. Kul'tura čtenija (1925/29). – *Id.*, *Sobranie trudov: Vvedenie v izučenie filologičeskix nauk*. Sost. S. I. Gindina. Moskva, 2000, lk. 81–93.

Küsimused, mis on demokraatia, mida tähendab demokraatia mulle ja sellele ühiskonnale, kus ma elan, on aga olemuselt ühtsed, järelikult (2) dialoogilisus juba reedab oma elust huvitatud inimeste sotsiaalset osalusperspektiivi. Perspektiiv on esmaselt antud sellega, et indiviid kujutleb seda, mida üldiselt mõistetakse oma elu all, piiratud osana sotsiaalsest tervikust, ja saab aru, et kusagile mujale kui teda seal ootavate “teiste” määramatusse ei ole tal võimalik avaneda. Sellesse avanemisse kuulub indiviidi üritus “keelt leida” (kellegi või millegi jaoks), eluline suunatus “võimalikule keelelisusele” kui mõistmistingimusele, ja ühtlasi tema otsiva mõistmise püüd “suuta vastata” (teise kõnetusele).⁸¹ Kui vastamissuute kaudu on dialoogilisel mõistmisel otsinguiseloom, siis mõistmist vaevalt korrapealt leitakse; pigem on nii, et (enam või vähem) mõistetavaks saadakse. Osaluse mõistest ei näi olevat päriselt lahutatav ka sokrateslik dialoog kui “koosuurimise” ideed kätkev diskursiivne praktika.⁸² Mitte dialoog või koöperatsioon, mis toob mängu dialogismi ja antidialogismi vastuolu, ka mitte dialoog kui koöperatsioon, mis näiliselt tasandab mõistete erinevuse, vaid dialoogilise tegevuse sammudes endale mõistetavaks tehtava koöperatiivse suutlikkuseni – see on üks võimalik tee, mis viib dialoogiast sünergiani.

Poliitilise kultuuri aspektist dialoogilisusele apelleerides ei tohi aga kustutada seda eristusjoont, mis siiski jookseb teatud olgu või üksnes mõttelise punktiirina läbi dialogismi ja sünergismi vahelt. Sümbol või dominant, millega võiksime signeerida poliitilise kultuuri dialoogilist mõtet, on kahe-, mitme- ja paljupalgeline, olles korraga nii tülinaks kui lepitajaks, pigem vabaduse tähistajaks kui kinnistajaks – vaba sõna, mis põhimõtteliselt ei ole ühetähenduslik ning eeldab meilt sõnavahetust. Vahetatav sõna liigub alati meie “vahel”, aga ta ei hõlju ega kulge sihitult, ta käib meist ühe või teise “kohta”, seega ikka puudutab kedagi. Kõnelus teisega, dialoogikõne, on varem eesti keeles eeldanud mitte ainult kuuldavõtmist, vaid ka öeldule ruumiandmist endas (kõne “mahtumist” teisesse).⁸³ Sellega peavad vastavad keeleväljendid peale sõnade mõjuvuse silmas veel adreassaadi tähelepanelikkuse astet: seda, kui hästi või halvasti ollakse üksteist kuulanud, kuivõrd üks inimene on läinud teis(t)ele korda.



Mart Kivimäe

(1951)

Lõpetanud Tartu Riikliku Ülikooli 1975. a.; kaitsnud 2000. a. doktoriväitekirja Tallinna Pedagoogika-
 ülikooli juures. Töötanud 1978–1990 toimetajana kirjastustes (“Eesti Raamat”, “Olion”), aastast 1991
 Rahvusvaheliste ja Sotsiaaluuringute Instituudi teadur ning perioodiliselt lektor erinevate õppeasutuste
 juures. Peamised uurimissuunad: ajalookultuuri ajalugu ja üldteooria, historismi probleemajalugu
 (objektiivsus- ja relativismiprobleem ajalooteaduses), baltisaksa teadustraditsioon (selle retsept-
 siooni loogikad), poliitiline kultuuriuurimine (liberalismi evolutsiooni küsimused, multikulturalismi
 uushistoristlikud aspektid).

⁸¹ Vt. J. Grondin. Was heisst verstehen? Von Heidegger zu Gadamer. – *Id.*, Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik. Darmstadt, 2001, lk. 98.

⁸² Vt. selle kohta eelkõige Pierre Hadot’ kaalutlusi: P. Hadot. Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit (1987). Frankfurt a. M., 2002, lk. 23–29.

⁸³ Vt. F. de Sivers. Einige Überlegungen zum Problem des Raumes und seiner Terminologie im Estnischen. – Läänemeresoomlastest neenetsiteni. Uurimusi ja memuaare. Tallinn, 1985, lk. 103–108.