

Rahvusriik kui südameasi?

"Väikerahvaliku tunnetuse" poliitilisest filosoofiast

MART KIVIMÄE

Ea Jansenile 80. sünnipäevaks

I. Raskusi rahvuslusega

Eesti riikliku taasiseseisvumisega samal aastal ilmus meie aktsiooniküllastes oludes viljeldud sotsialismikriitika kõrvale rahuliku arutlusjoonisega ajaloosesee või "historiograafiline ülevaade" pealkirjaga "Natsionalismist" (1991), mida selle autor ise, Ea Jansen, nimetas veel "üpris põgusaks".¹ Niihästi tema enda juba 1951. aastal alanud jakobsoniaana artiklite ja monograafiatega pika reaga² kui ka natsionalismialase kirjanduse ääretu ookeaniga võrreldes see ilmselt just nõnda ongi. Kuid meie ajaloo- ja kultuuriteadusliku tunnetuse lõputuse perspektiivis on selline põgusus ja lõikelisus alati mingil määral ka sundiv paratamatus, mille teadvustamisel pole midagi ühist väljavabandamisega, pigem on tegemist uurija eneserefleksiooni kvaliteedi-

näitajaga. Ajas lähestikku selle esseega ja seda täiendades ilmus ka Ea Janseni artikkel "Jakob Hurda rahvusemõistest ja tema kultuuriprogrammist" (1990), mis meie kultuurimõtte traditsioonis jätkab uuel arutlustasandil Hans Kruusi tööga "Jakob Hurda pärand eesti rahvuslikule mõttele" (1939) alanud kultuuri-loomist eestluse-diskursust,³ ja ma loeksin neid töid, kumbagi oma ajaoludes, seepärast võrdselt etapilisteks. Märgates isegi veel 2001. aastal Eesti riikluse diskussiooni läbivat kriitilist väidet, et "kodanikuühiskonna teema viib võimuhed ikka ja jälle tagasi Hurda aegadesse",⁴ saab aru, et rahvuslik ärkamis-aeg ulatub endist viisi tänapäeva ja osaleb meie poliitilises võitluses ka kümne iseseisvusaasta järel.

Peab ütlema, et E. Janseni "Natsionalismi"-essee on tekst, mis ajendab kümne aasta möödumisel, kui see ei

¹ E. Jansen, Natsionalismist. – Looming 1991, nr 3, lk 380–390.

² Vt H. Laidvee (koost.), C. R. Jakobsoni bibliograafia 1863–1980 (Personaalbibliograafiad III). Tallinn, 1991.

³ Vt E. Jansen, Jakob Hurda rahvusemõistest ja tema kultuuriprogrammist. – Eesti TA Toimetised. Ühiskonnateadused 39/11990, lk 1–17; H. Kruus, Jakob Hurda pärand eesti rahvuslikule mõttele. – Jakob Hurda kõned ja avalikud kirjad (toim. H. Kruus). Tartu, 1939, lk 7–32.

⁴ R. Ruutsoo, Tänane Eesti on põhijoontes riik, mida me tahtsime. – Postimees 3.06.2001.



Ea Jansen

mõju enam otseselt päevakajalise kirjutisena, aga toimib edasi meie "päevaküsimuste" arutlusena, looma mitmeid uusi seoseid. Järele mõtlema inimeste riigivajaduse, nende rahvusliku elu poliitiliste vormide üle, mis tavaliselt on riigiteaduste ehk poliitilise filosoofia suured teemad. E. Janseni essee on suurepärase historiograafiline näide selle kohta, et demokraatia ja natsionalism ei ole "meie aja poliitilised kõrgteemad" mitte ainult politoloogile,⁵ vaid ka ajaloolasele. Öeldes, et "rahvuse, rahvusteadvuse ja selle ärkamise" ümber "võib lõpmatuseni teoretiseerida", ei ole E. Jansen mõelnud seda ütlust irooniliselt, vaid osutanud kogenud ajaloolasena tõsiasjale, et need teemad on ülimalt keerukad.

Kõige lihtsamad propedeutilised selgitused tekitavad neil teemadel probleeme niipea, kui loobume arvamast, et "natsionalism" on suhetes demokraatia kui poliitilise "elunormiga" ammendavalt defineeritud ajalooline nähtus. Probleem, millele osutas üle poole sajandi tagasi natsionalismi ajaloo uurimise klassik Hans Kohn, et suurte revolutsioonide järgne "jumaldataud vabadus ei olnud mitte niivõrd indiviidi vabadus autoritaarsest valitsemisest,

kuivõrd pigem rahvuslik vabadus võõrvalitsustest",⁶ on modernse rahvusluse probleemiks ka jäänud. Ei pea igas punktis järgima tema antud natsionalismi Lääne-mõjulise liikumistee skeemi, mis viib Ida poole kulgedes lõpuks "oma" natsionalismide vastandumiseni "algses" lähtekohaga, vaid nägema probleemi. See seisneb kõige laiemas mõttes rahvusluse legitiimsioonis kui jätkuprobleemis, mis avaldub põhijoontes kaheti: *esiteks*, oodatavale "rahvusliku ühtsuse seisundile" sotsiaalse ja poliitilise aluse leidmises, selle õigustamises ning arendamises, ja *teiseks*, samataolise ideoloogilise ja väärtuselise hoiaku kestvuses "väikerahvaliku tunnetuse" orbiidis oleva võitlusena "oma vaimu eest".⁷ Küsides, kas tänapäeval on "rahvuslik ühtsus", "riiklik identiteet" ja "oma vaimus" omakeelse kultuuri vundament, tõuseks vastuseks protestiva rahvuslase hääl, mis kõneleb reedetud ühtsuse nimel – rahvuslus õigustamas populismi? Väide, mille esitab näiteks eesti keelde tõlgitud õpiku autor politoloog M. Hagopian, et "me ei tohi natsionalismi samastada *rahvustundega*, s.o ühtsustundega, mis eristab ühe rahvuse liikmed neist, kes sellesse ringi ei kuulu", kuna "rahvuse tunnustekompleksil" on "liiga palju erandeid",⁸ äratav ajaloolasel uue erandite küsimuse. Kas on õige rahvustunnet samastada ühtsustundega, see tähendab, "rahvusliku *meie*"-tundega? Inimese rahvustunne võib nüüdismaailmas olla ka üsna lõtv *seosetunne* ning selle lõtvuse tõttu *kuuluvustundest* paindlikum, ühendava sideme mõttes demokraatlikum kui "eristav meie-ühtsus". Ehk on rahvusühtsuse tunne siiski latentne natsionalism, mis saadab "rahvusliku kollektiivi" liikmeile ideoloogide poolt esitatavaid pretensioone? Vaevalt et ideoloogid hakkaksid sellele

⁵ M. N. Hagopian, *Režiimid, liikumised, ideoloogiad*. Võrdlev sissejuhatus poliitikateadusse. Tallinn, 1993, lk 307.

⁶ H. Kohn, *Der zwanzigste Jahrhundert. Eine Zwischenbilanz des Westens*. Zürich-Wien-Konstanz, 1950, lk 31.

⁷ Eesti Muinsuskaitse Selts: *Kas uus ärkamisaeg?* – *Looming* 1988, nr 2, lk 257–258.

⁸ M. N. Hagopian, *Režiimid, liikumised, ideoloogiad* (nagu märkus 5), lk 355.

apelleerima, kui nad ei näeks selles inimeste mõjutamise vahendit, see tähendab, kui nende ettekujutuses rahvusest puuduks ühtsustundel "soovitava reaalsuse" tähendus. Mis need apellid ühe ajastu sotsiaalses olukorras "tööle paneb" ja mille alusel neid teise ajastu situatsioon taas "ellu kutsub", on seega poliitoloogi ja ajaloolase ühised küsimused. Kas me teame siis väga täpselt, kui sirge või kõver on tee normaalsest rahvustundest agressiivse natsionalismini ja kui suurt osa mängib selle käänulise tee lõikudel raskesti mõõdetav eksistentsi ohustatuse tunne, mis vallandab rahvustunde natsionalismiks? Isegi kui me seda täpselt ei tea, sunnib see, et me ei samasta rahvustunnet natsionalismiga, meid kohe küsima, mis on sel juhul esimeses õige ja teises sisemiselt vale.

Tuntud erialasõnastik fikseerib ohustava natsionalismi joone – "natsionalismi ohtlikkus põhineb eelkõige sellel, et ühe maa natsionalism kutsub esile ka teise maa natsionalismi".⁹ Leksikon toob muu hulgas natsionalismi näiteks Lääne-vastase vene panslavismi ja selle "jätku" nõukogude imperialismi, eesti ajalooteadvuses ühendab neid eri aegade natsionalisme ükssama sõna "venestamine". Natsionalismi olemusliku tunnuseks peaks kõne alla tulema selle provotseeriv iseloom, allutamaks endale teine kultuuripiirkond ja kehtestamaks seal oma võimustusüsteemi, see iseloom peaks olema natsionalismi ja rahvusluse *kui* enesekaitse reaktsiooni eristav alus seni, kuni selline süsteem pole kadunud ja rahvuslik vabadus taastatud. Vabaduse "organiseerimisest" sõltub, kas võidukas rahvuslus omandab natsionalismi näojooned või mitte, ütleme, innustades sotsiaalse vastandajaloo kirjutamist rahvusprintsiiibil ja soosides poliitilise vastukultuuri juurdumist keeleprintsiiibil. Poliitikateaduses üsna vaieldavaks osutunud küsimus, kas natsionalism on "ideoloogiline liikumine" või "hoiakute kompleks", seostub "Eesti näitel" erinevate natsionalismi ja rahvusluse tähendustega. Teisisõnu, nende vormidel on erinev ajalooline semantika, seega

on nende liigitamine uueks-vanaks poliitilises teoorias ideoloogiline tahteakt, mitte teaduslik tegevus. Kaldun arvama, et väikerahva natsionalismist saab eesti lähiajaloo rääkida nii-võrd, kuivõrd sellel on ideekandjate või arvamusiidrite tekstides avastatavat "rahvuskeskse doktriini" sisu, ma pooldan järelikult natsionalismi käsitlemist ideoloogiana, milles peitub tingimatult kohustav väärtusorientiir rahvustunnuse alusel.

Väga üldistes joontes erineb seega mu vaade natsionalismi fenomenile kahes punktis. E. Janseni omast, kellele natsionalism on põhiliselt sama mis rahvusteadvus, elanikke "integreeriv" ja neil "konsensust" saavutada aitav teadvus, eriti poliitilistel eesmärkidel, ning kes jagab mõnede uurijate seisukohta, et ohtlik natsionalism või rahvuslik "äärmuslus" on psüühilise kompensatsiooni nähtus. Pole sugugi kindel, kas näiteks konsensusteoreetiliselt õnnestub seda rahvusteadvusele antud juhtivat rolli arvamuste kooskõlastamise tegurina "pseudokonsensuse" etteheite eest kaitsta. Enda poliitiline kujundamine paberil saab lähendada rahvuslikust huvist, ent kas või tänase eesti ühiskonna tegelikes oludes, erisuguse kultuuritausta, elamistava ning õigusliku traditsiooniga gruppide puhul on ühtede põlisrahvuslik huvi ilmselt konfliktis teiste ajaloolise identiteediga. Kuid mu kaalutlused langevad ka E. Janseni arusaamadega kokku ühes sama olulises punktis kui need, mis tekitasid erimeelsust, nimelt tema vaatega natsionalismi "avaldusvormide ja funktsioonide" paljususele, ta historistliku pilguga asjade sõltuvusele ajasituatsioonist ja rahvusseisundist. Minu arvates aga just sellest viimati nimetatud vaatekohast algavad ja kestavad raskused rahvuslusega, kuna aja situatsioonid ja rahvuse seisundid muutuvad. Aga nii "ideoloogiavirulentne" asi nagu rahvusideestik on meil kontseptsiooni aseaineks kujunenud enesestmõistetavus, see on palju rohkem "allikate" ja "lähete" võimu kui uuenduste ja muutuste mõju all. Selles suhtes tuleks mõtteliselt vahet teha puht ajalooteadusliku, sotsiaalteoreetilise ja rahvuspragmaatiliselt lähenemise vahel natsionalismi küsimustele, kuigi neid ei saa ega tasu ühiskonna ajalookultuuris kunstlike vaheseintega eraldada.

⁹ K. Fuchs, H. Raab, dtv-Wörterbuch zur Geschichte, Bd. 2. München, 1987, lk 550.

Eesti 1860.–1880. aastate ärkamisaja, see-
ga rahvuselise ajaloolise algkonteksti suhtes on
"rahvusteadvuse süvaanalüüsil" olnud E.
Janseni 1990. aasta veende järgi mentaliteedi
ja kommunikatsiooni protsesside aspektist
veel "teha nii mõndagi", tema kümnendi va-
nust suunist lünga kohta muidu hästi läbiuuri-
tud aines ja perioodis on ta enda osalusel hili-
semais projektides jõudumööda ka täidetud.
Rahvuselise ajaloolisest algkontekstist, *rahvus-
liku teadvuse* analüüsist on olnud vajadus
minna edasi, jõuda üldistusteni suuremas aja-
kontekstis, ka *rahvuselise maailmapildi* re-
konstrueerimiseni. "Eesti rahvuselise ideid"
peamiselt ärkamisajast omariikluse tekkeni
(1870–1918) tüpoloogiliselt vaatlev Toomas
Karjahärm astus selle olulise sammu 1995.
aastal osalt kihispetsiifilise suunitlusega ja
eliiditeooria sugemetega uurimuses.¹⁰ Kuid
samal ajal E. Janseni teinigi kümne aasta ta-
gune viide, et natsionalism on mitmekesine,
on mu meelet poststsotsialistlikus ühiskonnas
tõlgendatav nõnda, et rahvusriigi uue kontse-
pti loomiseks on vaja ka uuendada senist *nat-
sionalismi teooriat*. Esmast vajadust selle taas
poliitilist ja rahvuslikku "ühitava" kontsepti
järele uues sotsiaalses olukorras oli tunda juba
möödunud kümnendivahetusel, kuid siis
mattis selle teooriavajaduse enda alla omariik-
luse restitueerimispraktika, aktsioonipoliiti-
kas ei märgatudki, et kohaliku natsionalismi
teorialoome "tühikust" said indu poliitiliste
opponentide jõuvõtted.

Umbes samal ajal, kui ilmusid ühe väike-
rahva positsiooni esindava E. Janseni ajalooli-
sed arutlused, diskuteerisid nii mõnedki balti
rahvaste "uut iseseisvust" uueks natsionalis-
miks nimetanud vanad eurooplased suurrah-
vaste esindajatena "rahvusriigi dekonstruk-
tsiooni" asjus. Vene sotsioloogid Eestis, nagu
Aleksandr Semjonov artikliga "Uus natsionalism
Baltikumis" (1992), leidsid siis päästerõnga
eurooplaste poliitilises südametunnistuses,
apelleerides sellele nende enda ja oma "kaas-
maalaste" privileege tühistava rahvusliku lii-
kumise halvustamiseks.¹¹ Nende meetod seis-
nes esiteks selles, et eestlaste rahvustunne
samastati balti rahvastele omistatava natsio-
nalsimiga, teiseks aga selles, et tugineti käsi-

tusele, nagu ei saaks "natsionalismis" olla üle-
üldse midagi positiivset, mis on tegelikult
täiesti väär. Kriitilise ühiskonnateooria üks
loojaid Max Horkheimer näitas juba oma märk-
metes "Natsionalismi paratamatuses" (1967),
et see positiivne element on "solidaarsus oma
rahvusega, mis rajaneb kuulumisel tema kul-
tuuri, tema keele, tema maastiku, tema ini-
meste ja tema ajaloo juurde".¹² Sõnad aga on
teadagi ka poliitilised sümbolid. Enamikule
assotsieerub natsionalism millegi negatiivse-
ga, rahvustunde liialdustega, üleoleva, häbe-
matu ja sallimatu suhtumisega teise inimesse
rahvusliku tunnuse põhjal, ebademokraatliku
hoiakuga. Eelkõige seepärast, et ühiskondlik
kontekst on aegade jooksul muutnud selle
sõna tähendust, mida peegeldavad standard-
sõnastikud: Hurda redigeeritud Wiedemannil
(1893) on *rahvuslane* 'demokraat', seevastu
Kibbermannil (1987) aga 'natsionalist', kusjuu-
res natsionalist oli äraseletatult 'mineviku-
igand'. Minevikuigandi stalinistlik käsitlus oli
voluntaristliku ajaloo filosoofia osa, seda levi-
tati 1940. aastate eesti kultuuris skeemi järgi,
et kuna *natsioon* on ajalooline nähtus "nagu
iga teine", siis ta "allub muutumise seaduse-
le" samuti nagu iga teine nähtus, "tal on oma
ajalugu, algus ja lõpp".¹³ Kuid selline finalism
rahvuse suhtes, mis seob muutumise hääbu-
mise kategooriaga, ei ole ajaloo seaduspärasus
ega kõlba ajaloo seletamise aluseks, see on
tegelikult *genotsiidi* filosoofia. Rahvuste muu-
tumislugu, mis on ühtlasi nende ajalugu, on
sellise filosoofia vastu. Esiteks, muutusi läbi
tehes jäävad rahvused ka alles, kui ei püüta
neid teadlikult hävitada, ja teiseks, miski ei
kinnita, nagu oleks "rahvus" kaduvam või

¹⁰ Vt T. Karjahärm, Eesti rahvuselise ideed. – Akadeemia 1995, nr 10, lk 2051–2077.

¹¹ Vt A. Semjonov, Der neue Nationalismus im Baltikum. – Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20. 03.1992; vrd M. Kivimäe, Natsionalism tembutab jälle. – Eesti Ekspress 3.04.1992.

¹² M. Horkheimer, Über die Notwendigkeit des Nationalismus (1967). – Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 14, hrsg. v. G. Schmid Noerr. Frankfurt a. M., 1988, lk 428.

¹³ M. Rosental/P. Judin (toim.), Lühike filosoofiline leksikon (3. tr.) [tlk R. Kulpa ja L. Anvelt, toim. A. Koort]. Tartu, 1946, lk 221.

nõrgem ajaloo subjekt kui näiteks "klass". Meie lähiminekliku poliitsõnavara tunneb 1960. aastaist ka edumeelse "rahvuskommunisti" kuju, aga pole usutav, et samalaadne demokraadi osa sobiks 1980. aastate lõpul "rahvusradikaalideks" tembeldatud vabadusvõitlejate igale ahistajale, kelle teadvust valitses autoritaarse riigijuhtimise mudel. Kõige esimese asjana E. Janseni "Natsionalismi"-essee puhul tahan ma rõhutada ajaloolase töö vahel sotsioloogide poolt eiratavat tähtsust. Seda, et kui poliitikas "definitsioonid loovad 'reaalsusi'" ja need, "kel on võim olusid luua või muuta", lõövad ka rahvuslike suhete keerukale valdkonnale tähistuseks nii või teisiti "oma otsustamise pitseri",¹⁴ siis toob aus historiograafiline uuring igal juhul selgust ühe või teise rahva poliitilise kultuuri ajaloolistesse tingimustesse.

II. Endast võõra poole

Demokraatia ja rahvusluse ühitamatuse eurokontseptsiooni löid kahtluse näol tuntava ideoloogilise mõra uued 1990. aasta alguse küsimused. Janseni natsionalismikäsitlusele sekundeerib siin itaalia uurija Rusconi ajaloolis-filosoofilise esseega "Uus mõtiskelu rahvuse üle" (1993). Ta küsib endalt: "Kas ei vaja demokraatia selleks, et funktsioneerida, näiteks lojaalsust ja kodanikusolidaarsust, mida inimeste peas ning südames ei tuletata abstraktselt mingist universalistlikust kodakondsuse printsiibist, vaid mis eeldavad identifikatsiooni *selle* ajaloolise kuuluvusühisusega,

mida tavaliselt nimetatakse 'rahvuseks'? Kas 'tsiviilühiskond' [...] saab olla elav ilma seosteta ühise ajaloo ja kultuuriga, mis materialiseeruvad rahvuse mälus?"¹⁵ Mis oli kümnen-di eest ketserlik mõte, on 2001. aastal meie aktuaalne probleem. Eesti kultuuri inimkeskkond ja selle rahvuslikud proportsioonid on XX sajandi teisel poolel tugevasti muutunud, see ajalooline saatust on ka peapõhjus, miks "eesti elu" ei saa enam kunagi alustada "eesti ajast". Projekti staadiumis on idee asendada enamusrahvuse keskne "etniline rahvusriiklus" vähemusrahvusi kaasava "poliitilise rahvusriikluse" mudeliga eestlaste ja venelaste "rahvusliku erinevuse muutmiseks ühiskonnana arenguallikaks.¹⁶ Erinevus võib olla ühetaolisusest parem mootor. Ideeprojekti autor Raivo Vetik on aga öelnud, et "eestlastele on inimlikult raske riigi ja rahvuse ideede lahutamine", ja Ea Janseni natsionalismi-käsitluse lainel võib sellele veel lisada, et see on õige niivõrd, kuivõrd rahvusliku *omariigi* sõna, tähistades "iseolemise" garantiid, oli XX sajandi Eesti üks kõige olulisemaid poliitilisi sümboleid. "Kus võid sa olla täitsa oma ise, sääl on su kodu,"¹⁷ kirjutas poeetilise sümboliloomemeister Gustav Suits, kes "Tuulemaa" perioodil unistas "Eesti päevast". Omariiklust ei tarvitse aga siiski pidada kõigi meeli valdavaks kultusobjektiks või eestluse firmamärgiks, ta on talunud varem ja sallib ka praegu rahvuslik-poliitiliste eriarvamuste survet. G. Suits, kelle suhet riigiga tahab edasi anda 1987. aastal sõnastatud vormel "esialgse usalduse muutumine pettumuseks kodanlikus vabariigis",¹⁸ reageeris tegelikult kodanikuna luuletuses "Veel ennast ise" 1940. aasta pööbellikule riigianastusele tsiviilse südikusega: "Ei alistu, ei harju."

Et kultuuriline vereringe ei seisku poliitiliste süsteemide vahetusega, siis me saame demokraatia ja rahvusluse suhet väikerahva elus hinnata praegusest ajavaimust suurema prisma läbi, ning seda pakub meile, kasutades E. Janseni väljendit, "kultuuri käibimisluugu". Ma näen tema natsionalismi-esseele meie regionaalajaloo kontekstis temaatilist eelkäijat, see on baltisakslase Reinhard Wittrami artikkel "Natsionalism uurimisülesandena"

¹⁴ M. Greiffenhagen. Einleitung. – Kampf um Wörter? Politische Begriffe im Meinungsstreit, hrsg. u. eingel. v. M. Greiffenhagen. Bonn, 1980, lk 12.

¹⁵ G. E. Rusconi. Erneutes Nachdenken über die Nation. Zwischen regionalem Separatismus und europäischer Vision. – Neue Hefte für Philosophie, H. 34: Wiederkehr der Geschichte? Göttingen, 1993, lk 43 jj.

¹⁶ Vt R. Vetik, Muutumise ja endaksjäämise okkalline tee. – Postimees 17.06.2001.

¹⁷ G. Suits, Luule [koost. N. Andresen]. Tallinn, 1992, lk 154.

¹⁸ K. Muru, Gustav Suits eesti luules (1983). – *id.*, Kodus ja külas. Tallinn, 1987, lk 14.

(1952),¹⁹ mis käsitleb oma aja rahvusküsimuse historiograafiat. Ja see on ka artikkel, mis lõpuks küsib: kas isegi oma rahvuslikke traditsioone kalliks pidav inimene saab tänapäeval "inimloomuse küsitavuse" asjus õpetust saanuna veel uskuda, et "rahvuslik entusiasm" on mõtet andev ja kirgi õigustav orientiir? See on endise saksa marurahvusluse pooldaja enesekriitika, mida uusim kirjandus tõlgendab soovina "eemalduda traditsioonilisest rahvusriiklikust mõtlemisest".²⁰ On aga ilmne, et selle klassikalise natsionalismi-ajaloolase mõtlemises, kelle kui "suurima baltisaksa ajaloolase" autoriteedile on korduvalt viidanud ka E. Jansen ise, toimus koos enesekriitikaga midagi maailmavaatelise pöörde sarnast: pööre rahvusküsimuselt inimeseprobleemi juurde. Ta võttis pärast rahvuse ebajumaldamise aega "olemasolevast kultuurivarast" omaks usulis-metafüüsilise algseose, inimese ja Jumala vahelise dialoogi ürgse idee. Ka siis, kui me ei saa seda teed mitte-metafüüsilise mõtlemise ajajärgu inimestena endale vastuvõetavaks tunnistada, peame möönma, et sama idee evolutsioon on suure osa filosoofilis-antropoloogiliste dialoogiteooriate lähtepunkt.

Ma küsiksin nüüd Rusconi lauset parafraseerides sisuliselt hoopis teisiti: "kas *tsiviilühiskond* saab olla elav" ilma rahvuslikult ja kultuuriliselt erinevate inimeste seosteta, mis realiseeruvad dialoogiühitsuses? Nii kahju kui meil ka pole illusioonist loobuda, on teoreetilise natsionalismi "oma ise" absoluutsus raskesti kujutletav, kui isegi mitte praktiliselt võimatu asi. See väide tugineb uuele arusaamale dialoogist, mille järgi dialoogi osapoolte individualiseeritus ei ole absoluutne. Mihhail Bahtini idee arendaja Bernhard Waldenfels osutab, et dialoogis on tegemist "enda oma ja võõra pärisalgse vastastikuse põimumisega", *minu* kõnelemises kõneleb kaasa, saab kõnelemise võimaluse ka *teine*.²¹ Kui ma kasutasin sõna "dialoogiühitus", pidasin silmas seda sõna Bahtini "omavõõra" ja Waldenfelsi "häälte interferentsi" mõeldava sünonüümuna. Kas sellelt ideaaluselt lähtudes oleks meie poliitilist teadvust erutavate rahvuslik-ajaloolise "kuuluvusühisuse" mudelite võistlus asjata, ei oska ennustada. Igal juhul ei anna sellisel

käsitatav dialogism eriti palju tuge avaldustele, mida tegi näiteks 1930. aastail Johannes Semper, kes arvas, et ühe kultuuri mõjusid "endas", saksa omi, tuleb välja ajada teise, prantsuse omadega. Mõte, et teine kultuur on relv oma puhtuse kaitseks, või nagu ta sõnasõnalt ütles, "nuga", "millega saaksime enese küljest maha kaapida võõra koorukese, mille alt puhtamalt nähtavale tuleks meie ehtne omapära",²² on kultuurisuitsiidi idee. Tähelepanek on, et oma intellektuaalses elus ta seda juhtnööri tegelikult ei järginud, selles oli talle palju rohkem omane tung võõra poole, huvi endast erineva ja avarama vastu. Vastuolu, mis eesti kultuuris silma torkab, on ka ühelt poolt rahvuslike ideoloogilis-poliitiliste manifestartiklite ja teiselt poolt eestlaste "kultuuri-dialoogilise" reiskirjanduse vastuolu. August Annistile näis pärastpoole, 1960. aastail, nagu oleksid nad oma kord iseseisvas väikeriigis elanud "alatises väljaigatsuses".²³ Juba 1913. aastal arutasid Tuglas ja Aavik oma tol-lases kirjavahetuses seda, kas elu rajada "juhuslikkusele" kui "printsibile", sellele, et "olla ühtesoodu teel" (Tuglas), või ei saa elada ilma "koduse" olemasoluta, sellela, et oleks "kodumaal jäädav kodukoht" (Aavik).²⁴ Ideealge, mis viitab dialoogi-otsingule raskest poliitilises olukorras, on aga juba olemas Jakob Hurda rahvusteoreetilises mõtlemises. Üks tema

¹⁹ R. Wittram, *Der Nationalismus als Forschungsaufgabe* (1952). – Ders., *Das Nationale als europäisches Problem. Beiträge zur Geschichte des Nationalitätsprinzips vornehmlich im 19. Jahrhundert*. Göttingen, 1954, lk 33–50 ja 215–218.

²⁰ H.-E. Volkmann, *Von Johannes Haller zu Reinhard Wittram. Deutschbaltische Historiker und der Nationalsozialismus*. – *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 45. Jg./H. 1 (1997), lk 45.

²¹ Intervju s Bernhardom Waldenfelsom (Minsk, sentjabr 1997). – [B. Waldenfels] B. Waldenfels, *Motiv tšuzogo*. Minsk, 1999, lk 31.

²² J. Semper, *Parallelele (Rahvuslikust vaimulaadist)* (1934). – *id.*, *Mõtteärrakuid II. Artikleid ja esseid* (Teosed VIII). Tallinn, 1971, lk 114.

²³ A. Annist, *Mälestusi ja mõtteid-muljeid*. – Johannes Semper elus ja kirjanduses. Kogumik [koost. I. Sikemäe]. Tallinn, 1967, lk 69.

²⁴ Kultuurilugu kirjapeeglis. Johannes Aaviku & Friedebert Tuglase kirjavahetus [koost. H. Vihma]. Tallinn, 1990, lk 79 ja 83.

ühheidsakümneaastase hilinemisega esmaavaldatud tekst, 1899. aasta saksakeelne kõne oma teisest rahvusest "ametivendadele" räägib tõlke sõnul "meie" (eestlaste) ja "teie" (sakslaste) vahelisest suhtest "kultuuri *kaasvaldamise* kaudu" ning teisele antavast toetusest "vastastikuse tunnustuse" alusel.²⁵ Antud juhul ei tuleks pidada kõige tähtsamaks pragmaatilist külge, seda, et avalduse eesmärgiks on ühisorinde loomine "slaviseerimise" vastu, vaid sellest pragmaatikast läbi kumavat teoreetilist aspekti, suurt mõtet, mis dialoogsusidee ühendab enesesäilitusega.

III. Kultuuriloo eesmärgid

Läbi mitut värvi aja on Ea Jansen, jälgides oma teaduslikus loomes rahvusliku liikumise eri aspekte ja ajakihte, XIX sajandi eestlaste kui "ühe uue rahvuse" kulgu "originaalse kultuuri ja poliitilise eneseteostuse" poole.²⁶ nagu ta märkis 1989. aasta muutuste ajal, andnud tohtu panuse Baltimaade rahvaste ajaloolise "natsionalismi" vormides orienteerumisse. Et rahvusliku eneseteadvuse probleem on XX sajandi lõpu seisuga elavalt diskuteeritav identiteediprobleem, siis arvan, et kõik need, keda olgu või "eurogeneesi tingimuste"²⁷ loomisel huvitab küsimus, mis on eestlased ajaloolise rahvusena, peavad pöörduma vastuse saamiseks ka E. Janseni artiklile ja raamatuis kristalliseerunud seisukohtade poole. Distipliin, mille loojaks ma teda eesti teaduses sõnandaksin pidada tema lühiaurimuse-

ga "Eesti talurahva rahvusliku teadvuse kujunemisest XIX sajandil" (1977),²⁸ võiks kanda rahvusteadvuse ajaloolise sotsioloogia nime. Ma olen seisukohal, et tema pikaajaline uurimistöö selles valdkonnas, olles XX sajandi teise poole Eestimaa okupatsioonioludes vältimatult allutatud teatavale tõlgenduste ja ümbertõlgenduste dialektikale, on kokkuvõttes näide mineviku-uuringute läbi oleviku elule mõtteainet vahendava ajaloolase-interpreedi jõudmisest ülimale eesmärgile. Olla *interpreet*, 'vahendaja' ja 'tõlkija', tähendab ajaloolasele seda, et ta ei ole mitte üksnes "fraasidega piirduv" edastaja kahe teineteisest erineva ajaperioodi inimeste vahel, vaid alati ka nende vahelise uue suhtlussituatsiooni kaaslooja. Kuidas selline situatsioon E. Jansenile Sakala arhiivi leidmisega alguse sai, kuidas uurivat teadust saadab inimlik emotsioon, võime lugeda veel nn Kurgja-episoodi kirjeldusest²⁹ ühes tema 1995. aastal antud intervjuus.

Rahvusliku ärkamisaja kultuur on E. Janseni teadusliku loomingu kese, tema uurijanaatuuri ei paelu aga mitte üksnes see, mis on kultuuris *rahvuslik* või *eestlik*. Kui ma ei eksi, siis on "rahvus" talle ka selline ajaloo struktuur, mille arengut vaagides teda huvitab, mis on õieti ajalooline *kultuur* kui teatav rahvuse "ühisolemus" ja kas me saame teadlaseks jäädes sellisest olemusest üldse rääkida. Lühidalt, ta peab ka oma ülesandeks uurida, mis tingimustel võib moodustada sellise kultuuriteadusliku mõiste nagu "rahvuskultuur", mida me tavaliselt kasutame väiksema või suurema poliitilise varjundiga peaaegu automaatselt. Niisiis tahaksin alguses öeldut jätkates E. Janseni töö puhul rõhutada teise asjana selle ajaloolaste endi poolt vahel eiratava aspekti, kultuuriteoreetilise refleksiooni olemasolu tema ajaloouurimustes. Esinedes kas mõne pikema artikli sissejuhatava osana või suure monograafilise teose peatüki lõimena, olles programmilise või revideeriva iseloomuga, annab selline refleksioon mitmetele E. Janseni parematele töödele värske kontseptuaalse "hinguse". Kas ei ole nendele küsimustele vajutanud oma pitserit "Lenini etapi" aegsete autorite puhul, kel seda refleksiooni pole jätkunud ja vaieldamatuks teabeallikaks on

²⁵ J. Hurt, Kõne pastorite öhtul 1899 [tlk M. Laar]. – *id.*, Kõned ja kirjad. Loomingu Raamatukogu 1989, nr1-2, lk 82. (Minu kursiiv. – M. K.)

²⁶ E. Jansen, Isamaakõnede ajast. – C. R. Jakobson, Kolm isamaa kõnet. Kriitiline väljaanne käsikirjast kommentaaride ja järelsõnaga. Tallinn, 1991, lk 88.

²⁷ A. D. Smith, Euroopa rahvus või rahvuste Euroopa (1993) [tlk T. Mätlik]. – Akadeemia 1966, nr 3, lk 491.

²⁸ E. Jansen, Eesti talurahva rahvusliku teadvuse kujunemisest XIX sajandil. – E. Jansen, J. Kahk, A. Vassar (toim.), Eesti talurahva sotsiaalseid vaateid XIX sajandil. Tallinn, 1977, lk 67–123.

²⁹ [M. Mikli], Vestlus Ea Janseniga. – Vikerraar 1995, nr 5/6, lk 157.

olnud leninlik rahvuse kontseptsioon, ka teatav häälestusviga ehk Popperi järgi "autoritaarsete vastuste" ootus?

Ajapitseri veaga samas tähenduses, mille ta parandas hiljem ise, pidi aga 1950. aastail alustama ka E. Jansen: "tänu Naanile" teemaks F. R. Kreutzwaldi (1803–1882) "filosoofilised ja ühiskondlik-poliitilised vaated", teostuseks "väga jäik nõukogude-marksistlik metodoloogia".³⁰ Nii see oli, aga selle väikese *t*-ga teaduse liistude juurde ta ei jäänud. Teaduses on E. Jansen loonud C. R. Jakobsoni (1841–1882) uurimisega traditsiooni, ta on ise sedasama enda loodud traditsiooni seestpoolt ka revideerinud, muutnud ja uuendanud. Ühtlasi on ta andnud "probleemide ja ülesannete" nägemisega uusi, võiks öelda, kontekstuaalseid impulsse J. Hurda (1839–1907) pärandi uurijatele. Kultuuri ajaloo vaatluse "ülaltpoolt" on ta oma töödes ühendanud kultuuri kriitikaga "altpoolt". Aga mitte 1930. aastail kultuuriloolasi paelunud tsivilisatsiooni ja kultuuri vastanduse mõttes,³¹ vaid 1950. aastaist rahvusliku kultuuriarengu mudelit kajastava "erinevate suundade" võitluse põhjendustelt³² selle duaalsuse küsitavusteni jõudes, ja lõpuks, 1990. aastaist juba "teiste taustsüsteemide" ja uute kategooriatega eestlaste "kultuuriemantsipatsiooni" kahe võimaliku ajaloolise tee kontseptsiooni arendades.³³

Emantsipatsioon on moodsa sotsiajalajaloo võtmesõnu, ent see on E. Jansenil "sidustähenduslik" traditsiooniga kui kultuuriteaduste ühe põhisõnaga. Mõlemal, nii emantsipatsioonil kui traditsioonil koos võetuna näib olevat 1980. aastaist saadik üha olulisem funktsioon tema *kultuuriloo*-idees. Kummagi puhul ei ole enam vaikimisi eeldatud seda, mis oli normiks veel 1960. aastate nõukogude teaduspraktikas, et õige emantsipatsioon nõuab seniste traditsioonide "väljajuurimist". Funktsiooni, mida nad E. Jansenil täidavad, võiks sõnastada ka järgmise vormelina: ilma emantsipatsioonita ei oleks me iseseisvad, ilma traditsioonideta ei oleks me eneseteadlikud. Nende kahe põhimõiste juurde kuulub E. Jansenil kriisimõiste, täpsemalt "etnilise kriisi" mõiste, mis tema analüüsides on kolmas, vahel ka otsesõnu väljendamat, ent "kohal-

olev" tunnetuslik kategooria, see täidab üht-aegu rahvuse ajaloolise situatsiooni tõsiduse ja rahvusliku ideoloogia tõukejõu iseloomustamise otstarvet.

Ea Janseni ajakaaslus jääb vastavusse tema programmiliselt kõlava kultuuriloo mõistmisega: "Kultuuriajalugu on traditsioonide ja uuenemiste ajalugu, traditsioonide tekke ja muutumise ajalugu; muutumisi kannab loovisiksuste mõte ja selle ulatuslik vastuvõtt."³⁴ Me näeme selles veel peegeldumas kõige vanema, kümme aastat enne Adelungi "Inimsoo kultuuri ajalugu" (1782) Herderi poolt tõenäoliselt 1772. aastal kirja pandud "Visandis ajaloo filosoofiaks" sisalduva kultuuriajaloo mõiste elemente: "Kultuuri ajalugu – mis kord teiselt võetud *etc.* [ja] sellele ehitatud *etc.*"³⁵ Esialgu, nagu teada, poleemilisena mõeldud ning "sõdade ja dünastiate ajaloo" vastu suunatud "kultuuri ajaloo" mõte on selles oma püsielemendis, et ajalugu pole üksnes faktiline järgnevus, vaid meie retseptiivsel vastuvõtul ja produktiivsel edasiarendusel põhinev tõlgenduslik seostuvus, praeguseni aktuaalne. Aktuaalne mitte üksnes selles mõttes, et see on meie kultuurikäsituse geneetiline eelaste ja seepärast midagi meenutusväärset, vaid ka selles mõttes, et see on meie kultuurist arusaamise orgaaniline osa. Baasidee, et kultuuri

³⁰ Sealsamas, lk 156.

³¹ Vt G. Hübinger, *Konzepte und Typen der Kulturgeschichte*. – W. Küttler, J. Rüsen, E. Schulz (Hg.), *Geschichtsdiskurs*, Bd. 4: *Krisenbewusstsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880–1945*. Frankfurt a. M., 1997, lk 146 jj.

³² E. Jansen, *Erinevate suundade küsimusest eesti rahvuslikus liikumises 1860–1880-ndatel aastatel*. – E. Jansen (koost.), C. R. Jakobson ja tema ajastu. Tallinn, 1957, lk 34–72.

³³ E. Jansen, *Selts ja seisus 19. sajandi teise poole Eesti ühiskonnas*. – E. Jansen, J. Arukaevu (toim.), *Seltsid ja ühiskonna muutumine. Talupojaühiskonnast rahvusriigini*. Tartu-Tallinn, 1995, lk 22–43.

³⁴ E. Jansen, *Carl Robert Jakobson muutuv asjas. Märkmeid, piirjooni, mõtteid*. Tallinn, 1987, lk 10.

³⁵ *H. D. Irmscher, Johann Gottfried Herder: "Entwurf zur Philosophie der Geschichte"*. – H. Reinitzer (Hg.), *Textkritik und Interpretation. Festschrift für Karl Konrad Polheim zum 60. Geburtstag*. Bern – Frankfurt a. M. – New York – Paris, 1987, lk 339.

ajalugu on oma olemuselt hermeneutiline protsess, nagu ka sellest ideest tuletatud vaimse eluhoiaku, et "kultuur on tänapäeval võimalik ainult kui traditsiooni omandamine",³⁶ võlgne kaunis suurel määral XVIII sajandi lõpu ja XIX sajandi alguse saksa mõtlejate pärandi aktiivsele töötlusele.

Kuid mis oleks ajaloolasele ikkagi see ülim, millest harilikult räägime tingivas kõneviisis, sest omistame ülimatele asjadele küll püüeldava, kuid elus kättesaamatu tähenduse? Ülim on igale oma elu kultuuriloo mõtestamise ülesandele pühendanud ajaloolasele kindlasti see, kui tal õnnestub nagu E. Jansenil positiivselt arendada oma kaasaja ajalooteadvust nii, et erinevalt sagedasest "ajalookujutluse polariseerumisest" poliitiliste leeride vahel avaneb see "teaduslikuks ja ühiskondlikuks diskursuseks",³⁷ ja selle tulemusena tegelikult mõjutada rahvuslikku ajalookultuuri.

Ea Jansen on seda mõju avaldanud ka mitte just igale ajaloolasele jõukohast peamurdmist valmistava küsimusega, et mis on tänapäeval kultuuriajaloo eesmärk. Burckhardti, Riehli ja Huizinga taolistest suurtest kultuuriajaloo klassikutest saadik on see küsimus kuulunud n-ö erialapädevusse, kuid saanud üsnagi erinevaid vastuseid. Esmapilgul võib jääda mulje, et rahvapärase kultuuri teemaring veab E. Janseni oma huvialadega Wilhelm Heinrich Riehli (1823–1897),³⁸ maailma ühe esimese

korralise kultuuriloo professori konservatismi-hõngulise ja rahvusidealistliku traditsiooni ümbrusse. Nagu näiteks omal ajal Riehl, on meie ajal ka Jansen seisnud hea etnoloogia integreerimise eest kultuuriuurimisse ja näinud selles integratsioonis pea samuti asja südant. On aga äärmiselt küsitav, kas ta kirjutaks alla saksa rahvuslase veendumusele, et "kogu vaimukultuuri" progress kasvab välja ei vähem ega rohkem kui "oma rahvuse enesetunnetusest". Kui me näiteks meenutame Riehli 1858. aasta avaldust: "Surnud, abstraktne õigusriik saab hingestatuseks alles siis, kui ta laiendab end sotsiaalseks ja rahvuslikuks õigusriigiks",³⁹ siis ka mõistame, kuivõrd kergeks saagiks osutusid mõned ta seisukohad natsionaalsotsialismile, mille laagrivintsutuste kätte suri 1945. aastal "ajaloolise elumaailma" kontsepti looja Huizinga. Burckhardti ja osalt ka Huizinga silmis oli kultuur vaimu sünonüüm, nende kultuurilookäsitluses oli aga olemas üldajalooline mõõde, erinevalt Riehli märksa ahtama rahvuslase kultuurimõistega seotud poliitilisest ambitsioonist olid nad teataval määral rahvus- ja poliitikaülesed kultuurimõtlejad. Ma ei võtnud seda ajaloolist konteksti siin jutuks ilma tagamõtteta, kultuuriloo muutmine "rahvuslikult kitsendatud spetsiaalajalooks" oli XIX sajandi algupoole saksa patriootilise kultuurikirjanduse tegu "rahva jaoks", mitte 1848. aasta järgse teadusliku kultuurilookirjutuse vorm.⁴⁰ Nii et huvi- de välisest sarnasusest ja rahvaeu mitmekülg- suse tajumisest hoolimata ei ole stalinismijärg- sel moderniseerumise ajal teadusse tulnud Jansen kaugeltki "meie Riehl", see aeg pani veto kultuuri "mõistmisele" hermeneutilisel viisil ja tõi kaasa poliitiliselt jõustatud sotsiaal- klassilise ja deterministliku käsituse kultuuri protsessist. Jah, see tees, et "ka kultuuriaren- gute kirjeldamise süžee jälgis üldist *klassivõit- luse*-temaatikat",⁴¹ leiab eesti nõukogude aja- lookirjutuse põhjal kinnitust rohkem kui vaja ja peab paika samuti nende omariikluse eelse ajajärgu kirjelduste puhul, mis surusid kultuu- riuurimise väga ühemõtteliselt "leninliku eta- pi" teadusemudelisse.

Mulle tundub aga, et selles seoses on meil veel liiga tagasihoidlikult hinnatud prantsuse

³⁶ A. V. Gulõga, *Estetika v svete aksiologii*. Pjat- desjat let na Volhonke, koost. I. S. Andrejeva. Sankt- Peterburg, 2000, lk 444.

³⁷ K.-E. Jeismann, *Dimensionen nationalgeschicht- lichen Bewusstseins*. – W. Weidenfeld (Hg.), *Geschichtsbewusstsein der Deutschen. Materialien zur Spurensuche einer Nation* (2. Aufl.). Köln, 1989, lk 40.

³⁸ Vt W. H. Riehl, *Kulturstudien aus drei Jahrhun- derten* (6. Aufl). Stuttgart u. Berlin, 1903.

³⁹ W. H. Riehl, *Die Volkskunde als Wissenschaft. Ein Vortrag* (1858). – Ders., *Kulturstudien* (nagu märkus 38), lk 237.

⁴⁰ Vt I. Siebert, Jacob Burckhardt. *Studien zur Kunst- und Kulturgeschichte*. Basel, 1991, lk 26 jj.

⁴¹ P. Grönholm, *Rahvusliku ebaõnnestumise aja- lugu – Eesti Vabariigi aeg Eesti NSV üldkäsitlustes* [tlk H. Sepp]. – *Ajalooline Ajakiri* 1999, nr 1, lk 45.

"Annales'e" suuna otsese ja kaudse retseptisiooni tähtsust eesti ajaloolaste mõtlemisele 1970. ja 1980. aastail. On ütlematagi selge, et "ajaloolise materialismi" dogmad ei innustanud kõiki ajaloolasi, samal ajal on võimatu nõustuda 1990. aastate lõpul levima hakanud väidetega, nagu olnuks marksistlik ajalooline sotsioloogia oma nõukogulikul kujul eesti ajaloolase rakendatuna mingi usuline müstifikatsioon. Selline suhtumine on publikule lummas, kuid teaduslooliselt eksitav ning uurimisprobleeme ähmastav. Idealistlik ja materialistlik ajalooreligioon XIX ja XX sajandi historismi praktikas ei ole naljanumber, need on kultuuriloolaste poolt tõsiseltvõetavad ja juba üle kümne aasta tagasi asjatundlikult läbi uuritud nähtused. Nende uuringute valguses on korrektne väita, et 1980. ja 1990. aastate vahetusel taaselustusid Eestis üllatavalt mitmed XIX sajandile tüüpilised idealistliku ajalooreligiooni elemendid, ja ma ei tea, kas geniaalse Max Weberi eestindused on neid suutnud kõigutada. Et "historiograafia ajalugu on alati ka poliitilise kultuuri ajalugu",⁴² siis me peaksime historiograafialugu arendama küll mineviku ideoloogia suhtes kriitiliselt, aga ka sellele kritiseeritavale ideoloogiale omaste sama tasemega poliitiliste vulgarismide nuhtlusest vabanemise suunas. Kui me seda oma tegevuskompetentsi raames ei tee, tunnistame end peaaegu õppimisvõimetuks, vahetame ajaloo omandamise ära ajaloolise omistamisega. Detail, mis on õigetes seostes, ütleb ajaloomõtte kohta usuvõitlusest rohkem. Ma pööraksin tähelepanu Georg Iggersi argumenteeritud seisukohale, mille järgi "Annales'e" ringi "suurte ajaloolaste" liigitamine "analüütilise ajaloo" esindajaiks on selles mõttes väär, et nad "seisavad paljuski historismi traditsioonis" ja "on võtnud Ranke ütlust, et "iga epohh on vahetus suhtes Jumalaga", palju tõsisemalt kui Ranke ise".⁴³ Vaadake ka, kuidas Iggersist sõltumatult apelleerib ikka samale Ranke ütlusele "Annales"-suunalt impulsse saanud Aron Gurevitš, kes vastandab selle historistliku idee täiesti selgelt marksistlikule historismile (Popperi mõttes)! Võiks öelda, et 1970. ja 1980. aastail õpetas nn annalistide lektüür mitmeid, nii vanema kui ka noorema põlvkon-

na ajaloolasi mõtlema mineviku aegade iseseisva ajaloolise väärtuse üle uuesti ja sügavamalt, kui seda lubanuks toleaeagne valdavalt propagandistlik sotsiaalse progressi skeem. Ilma sellise "informaalse lektüüri" õhustikuta, mida ei peegelda riigitruu ajalooahariduse õppekava, kuid mis nähtavasti kuulub alati, ja eriti surutisaegadel, ajaloolaste endi argikultuuri juurde, oleks eesti historiograafialugu verevaesem.

Ülevaatlikum pilk Ea Janseni loomingule näitab, et tema kultuurilookirjutus ei ole kunagi puhas "vaimuajalugu", selles mõttes on ta ajalookäsitlus "materialistlik", kuna ei pea võimalikuks vaimsuse autonoomiat, vaid näeb seda alati ühiskondlikes vormides. E. Janseni poolt üha silmas peetud *sotsiaalse* ja *kultuurilise* seos avaldub näiteks suurepäraselt tsensuuriinstitutsiooni analüüsimisel, neid analüüsi saadavad mõtisklused "kultuuriajaloo paradoksides" ning eesti "avalikkussfääri" kujunemisest balti aadli ja tsaristliku keskvalitsuse "võimudualismi" tingimustes.⁴⁴ Ajalugu kui distsipliin ja sealhulgas kultuuriajalugu, nagu mulle tundub, ei tohi end tema arvates lahti rebida sotsiaalteaduslikust pinnasest, sellest pinnasest, kuhu umbes XX sajandi keskpaiku juurdus "uus ajalooteadus". XX sajandi lõpul on mõned koolkonnad seda juurdumust väga arvustanud, võrdsustades ajalookäsitlused kirjandusloomega. Mida on sel taustal õppida E. Jansenilt? Kasutades tema enese väljendit ütleksin, et ajaloo distsipliin elab "interdistsiplinaarses koostöös". Lisaksin aga klausli mõttes juurde, et see koostöö saab loogiliselt alguse ühe distsipliini piiride tunneta- misest, mitte päevanõudena esitatud hetkekonjunktuurist või sotsiaalsest tellimusest. XX sajandi algul tärganud interdistsiplinaarse ajalouuurimise mõte "kulturoloogia" vaimus

⁴² J. Rüsen, *Ajalookultuur uurimisprobleemina* (1992) [tlk M. Kivimäe]. – Tuna 2001, nr 3, lk 88.

⁴³ G. G. Iggers, *Neue Geschichtswissenschaft. Vom Historismus zur Historischen Sozialwissenschaft. Ein internationaler Vergleich*. München, 1978, lk 56.

⁴⁴ E. Jansen, *Tsaristlik tsensuur ja eesti ajakirjandus venestamisajal (1880.–1890. aastad)*. – Tuna 2000, nr 2, lk 42–60.

päribine noore Marc Blochi kontaktidest positivistliku "ühtsusteaduse" ideaalile pühendunud mitme eriala saksa õpetlaste ringiga 1908. aasta paiku.⁴⁵ Et selle nn Leipzigi ringi juures etendas oma osa kuulus balti päritolu loodusteadlane Wilhelm Ostwald, kelle meelest "teadus kujutab endast tervikorganismi, kus iga üksik selles osaleja mängib vaid ühe raku rolli",⁴⁶ siis on sellel ammusel initsiatiivil mingi nõrk tagasiside koguni meie regiooni ülikooli-kultuuri ajaloo XIX sajandi lõpult. Veel oma 1989. aastal kirjutatud "Sissejuhatusesega" uue "Eesti kultuuriloo uurimisprogrammi" tarbeks on E. Jansen osutanud kultuuriloo diskursuse arendamise teedele interdistsiplinaarses võtmes.⁴⁷ Rõhutades kultuuriloo ja sotsiaalaialoo kui distsipliinide vaheliste piiride tinglikkust, seda, et need piirid on küllalt "ebamääraseks ja liikuvad", näeb ta "ühist eesmärki" siiski selles, et luua meile pilt "kultuuri sotsiaalsest funktsioneerimisest", tähendab, kultuuri sotsiaalaialoost. Järgnevates arutlustes ta aga mängib selle teesi pisut ümber ja läheneb kohati juba nn annalistide järelepõlve teesile, mida seostatakse kõige enam Roger Chartier' nimega ja mis nõuab kursi muutmist, liikumist "kultuuri sotsiaalaialoolt sotsiaalsuse kultuuriloo" poole.⁴⁸ Nõnda aga saab ka marksistliku historiograafia nugisõna "sotsiaalkultuuriline" ajaloolaste keeles tagasi oma värskuse ning omandab ajaloo uurimises soo-

tuks teise terminoloogilise kõla. Meid ei huvita selle termini uuemas valguses niivõrd "mentaliteedi (inimeste mõttelaadi) uurimine" ajastute ja gruppide kaupa asja enese pärast, nagu seisab "Uurimisprogrammis", et kindlaks teha, mida inimesed omateada mõtlesid. Pigem huvitab meid, nagu osutab Chartier programm, "mentaalsete kujutluste ja sotsiaalsete praktikate" uuring neile kultuuri "mehhanismide ja sõltuvuste" poolt avaldatava mõju kaudu, mida inimesed ise omas ajas ei tea ega tunne.⁴⁹

IV. Anonüümsuse lõpetamine

Eriti tahaksin esile tõsta Ea Janseni "Natsionalismi"-essee representatiivsust, natsionalismi probleemivälja avamist uue vaatenurga alt, ja seda kahes suhtes. Esiteks paradigma vahetusega, loobudes progressiteooria kategooriate kohaldamisest rahvusküsimusele,⁵⁰ teiseks konteksti vahetusega, pöördudes suure historiograafilise kogemuse analüüsi varal tervikeuroopaliku kompleksse ainekäsituse suunas. Aga see kontekstivahetus ei ole lihtsalt poliitiline konjunktuur, vaid ajaseisund. E. Janseni kui isiksuse tegevus on nagu meil kõigil seotud personaalse identiteedi küsimusega, mis ei ole vaid küsimus enda adekvaatsusest kujutamisest või passiivsest enesepeegeldusest. Harva mõtleme ütluks "me oleme aegade vahel" tähendusele. Ent kujundlikult võttes on küsimuse all iseenda "siinolemise" kaitsmine enese *omana* võitluses ajaga, inimoleviku pidevas heitluses "kahe vastasega", mineviku ja tulevikuga, kumbki neist on meie endi kaudu vaheldumisi meie liitlane kord ühe ja siis teise vastu.⁵¹ Selline on Franz Kafka kuulsast ülestähenduste kogumist "Tema" (1920) võetud inimesepildi üks juhtmotiiv: "Tal on kaks vastast. Esimene rõhub teda tagantpoolt, sünni poolelt. Teine tõkestab talle tee ettepoole. Ta võitleb mõlemaga. Õieti toetab teda esimene võitluses teisega, sest see tahab suruda teda edasi, ja niisamuti toetab teda teine võitluses esimesega, sest see ajab teda ju tagasi. Nõnda on asi aga vaid teoreetiliselt. Sest pole ju olemas mitte ainult kaks vastast, vaid ka veel tema ise, ja kes tunneb

⁴⁵ Vt G. Hübinger, *Konzepte und Typen der Kulturgeschichte* (nagu märkus 31), lk 147 jj.

⁴⁶ W. Ostwald, *Die Wissenschaft* (1911). – O. Finger/Fr. Herneck (Hg.), *Von Liebig zu Laue. Ethos und Weltbild grosser deutscher Naturforscher und Ärzte* (2. Aufl.). Berlin, 1963, lk 272 jj.

⁴⁷ Vt E. Jansen, *Eesti kultuuriloo uurimisprogramm*. – ENSV TA Toimetised. Ühiskonnateadused 38/4, 1989, lk 365–372.

⁴⁸ Tsit. artikkel: G. Hübinger, *Konzepte und Typen der Kulturgeschichte* (nagu märkus 31), lk 136.

⁴⁹ Vt R. Chartier, *Zeit der Zweifel. Zum Verständnis gegenwärtiger Geschichtsschreibung* (1993). – Chr. Conrad, M. Kessel (Hg.), *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*. Stuttgart, 1994, lk 90 jj.

⁵⁰ Vt K. Hallik, *Rahvused tänapäeva sotsiaalses progressis*. – *Looming* 1970, nr 1, lk 124–137.

⁵¹ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1: *Das Denken*. München–Zürich, 1989, lk 203.

õieti tema kavatsusi?"⁵² Juhul kui meil poleks selles võitluses seda "oma" olevikuna, siis oleks vaid ükskõikne pidev ajakulg, minevikuta ja tulevikuta muutumine, ja mõttetu tunduks ka öelda aja kohta, nagu ütleb Friedebert Tuglas vinjetis "Päevad" (1917), et ta ruttab "üle su enese",⁵³ see tähendab, muudab sind ennast. Kuid see, mis tõeliselt muudab, pole niivõrd "aeg ise", kuivõrd inimese võitlus ajaga kahel rindel. Ilmselt on poliitilise ajaseisundi kui "aegade vahel" oleku puhul loomulik analoogne identsusküsimus, sest ajaloo antinoomiasse seatuna, mineviku ja tuleviku vahele kätketuna, küsime enda käest, mis tingimustel saab minevik olla möödunud. See on küsimus oma teadvuse tagasiulatuvusest ja edasihaaravusest, lähtudes "praegu oleva" viivust, samuti on see küsimus oma kuuluvuse piiridest ja oma vabaduse määrast igakordses ajalooliste jõudude, sotsiaalsete maskide ning rahvuslike taotluste mängus.

Ea Janseni pööret tervikeuroopaliku konteksti suunas natsionalismi vaagimisel iseloomustab muu hulgas ka tähtis seik, et ta on minu teada üldse esmakordselt meie ajakirjanduses refereerinud üht saksakeelse teadusmaailma poolt väga meisterlikuks hinnatud natsionalismi ajalooteooriat. Pean silmas kriitilise historismi joont jätkanud XX sajandi tippajaloolase Theodor Schiederi (1908–1984) klassikaväärtusega artiklis "Rahvusriigi tüpologia ja avaldusvormid Euroopas" (1966)⁵⁴ esitatud kolmefaasilise rahvuslikustumise protsessi analüüsi väljavaatega rahvusriigi järgsele olukorrale ning föderatiivsele Euroopale. Juba 1952. aastal oli ta rahvuslikule identiteedile mõeldes kirjutanud: "Natsionalism ja koos sellega rahvuslikult suveräänse riigi idee on leidnud oma lõpu, aga rahvuskuuluvus kui elutegelikkus, olles küpsenud meie kontinendi ajaloo sajandites, ja tema diferentseerumisel põhineva kultuuri tõeline saladus, see jääb püsima."⁵⁵ Geneetilises seoses Th. Schiederi antud rahvusriigi tüpoloogiaga on seetõttu ka tema niisama tähtis artikkel "Rahvusülese riigi idee ja kuju alates XIX sajandist" (1957)⁵⁶ ning selles toodud kaalutlused "euroopaliku Ida" väikeriikide kui "poliitiliste aatomite" ajaloolise saatuse kohta natsionaalsotsialist-

liku ja nõukoguliku võimupoliitika vahel. Seoses sellega on ta öelnud: "Rahvusriiklik organiseering ilma siduvate elementideta, rahvusülest vaimsete ja institutsionaalsete korrafaktoriteta, mis oleksid pidanud looma vastukaalu piiramatule suveräänsustahtele, pole olnud Ida-Euroopa ja Kagu-Euroopa rahvastele üldsegi õnnistuseks."⁵⁷ Th. Schiederi tööle on iseloomulik, et ajalugu ei ole poliitilise kultuuri argument, vaid selle kriitika vahend, näiteks rahvusülest valitsemisvormide ajalooline vaatlus muudab rahvuste kõrgeima arenguvormina käsitatava "rahvusriikliku organiseeringu" suhteliseks. Nii mõistetud historismile on omane, et rahvuslikkust ei määratleta riiklikkuse kaudu, riik kui teatav "poliitiline kehand" ei ole rahvuse primaarne funktsioon, rahvuslikkus on "teadvuse fenomen" ehk teisisõnu, ühist identiteeti tagav vaimsus.

Kuna Ea Jansen on "herderliku rahvusekontseptsiooni" sidunud "antud maa" rahvusliku liikumise "politiseerumise astmega", võrreldes Hurta ja Jakobsoni umbes nii, et esimese kui herderiaani rahvusluses oli olemas "poliitiline mõte", kuid teisele oli rahvus ise "poliitiline kategooria", teeksin ühe ekskursi. Herder ja Schieder, nagu mulle näib, sarnanevad üle aegade selle poolest, et neile mõlemale on esmane rahva rahvuslikkus "iseeneses", mitte tema riiklikkus, ja seega mitte doktrinäärne poliitiline natsionalism, mis loob

⁵² F. Kafka, "Er". Aufzeichnungen aus dem Jahre 1920. – Ders., Beim Bau der Chinesischen Mauer. Prosa und Betrachtungen aus dem Nachlass, hrsg. v. M. Brod u. H. J. Schoeps (6. Aufl.). Leipzig – Weimar, 1985, lk 153.

⁵³ Fr. Tuglas, Muutlik vikerkaar. Tõe ja kujutluse päevik. Tallinn, 1968, lk 108.

⁵⁴ Th. Schieder, Typologie und Erscheinungsformen des Nationalstaats in Europa. – Historische Zeitschrift 202, 1966, lk 58–81.

⁵⁵ Tsit. artikkel: J. Rüsen, Kontinuität, Innovation und Reflexion im späten Historismus; Theodor Schieder. – Ders., Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. Frankfurt a. M. 1993, lk 383.

⁵⁶ Th. Schieder, Idee und Gestalt des übernationalen Staates seit dem 19. Jahrhundert. – Historische Zeitschrift 184, 1957, lk 336–366.

⁵⁷ Sealsamas, lk 365.

kõigile rahvastele ja aegadele ühe õnne mõõdupuu. Just selles seoses tuleks võtta ka Johann Gottfried Herderi (1744–1803) riigikriitikat ja kuulsat lauset 1774. aasta esimesest ajaloofilosoofiast: "Igal rahvusel on tema õnne keskpunkt iseendas, nagu igal keral tema raskuspunkt."⁵⁸ Riigi organiseeriv mõte rahvuse suhtes on Herderil XVIII sajandi päraselt seotud mitte ainult "rõhujaliku loomusega" riikliku despotismi tähenduses, nagu üldiselt arvatakse, vaid ka "lämmatava hingetusega", see tähendab, riigimasina kunstlikkusega. Riigikunst, nagu ta väidab, "mängib rahvaste ja inimestega nagu elutute kehadega", ja "ilma rahvusliku karakterita ei ole neis mingit elu".⁵⁹ Ma ei tahaks kas või sel põhjusel tingimusteta nõustuda Herderile omistatava natsionalismi "eelpoliitilise" iseloomuga, mida uuemas kirjanduses sageli korratakse inertsist ja millele viitab oma essees ka E. Jansen. Asi on pigem selles, nagu märgib õigesti Hans-Georg Gadamer, et Herderi meelest ei saa leida ideaalseadust kõigile aegadele ja rahvastele, "rahvuste kujundamine" mingi "ideaalse seadusandlusega" on antihistoristlik ja illusoorne poliitika.⁶⁰

Kui otsustame nüüd tõlkida tema nn sotsiaalse historismi postulaadi ümber moodsasse mõistekelde, juhindudes rahvuse "sisemise meelega" opereerivast herderlikust mõttestiilist, võime eos näha kultuurilise rahvuse eristamist poliitilisest, aga selletaolise diferentsi baasil ka juba sisemise ja välise vabadu-

se ning demokraatia probleemi tekkimist natsionalismis. Tahan öelda, et herderliku konteksti järgi näib asi olevat nii, et kui rahvus on *ainult* poliitiline kategooria, siis seda vabaduse kahesust, mis on veel säilinud natsiooni ja natsionaliteedi imeõrnas semantilises erinevuses, me enam silmas ei pea. Theodor Schieder ei too asjata rahvusriikliku setsessiioonipoliitika näiteks välise ja sisemise vabaduse "ühtelangemise" ideed, mida kuulutas filosoof ja poliitik T. G. Masaryk (1850–1937).⁶¹ Kellele rahvuse väline vabadus ehk võõrriigist lahkulöömisega saavutatud iseolemine polnud eesmärk omaette, vaid ainult "sisemise demokraatliku vabaduse" eelaste. Tõsi küll, uues "masarykoloogias"⁶² esineb peale Masarykile osaks saava isikuaustuse ka võrdlemisi kahtlevaid küsimusi selle kohta, kas ja kui hästi seda ideed õnnestus teostada. Viimase aja üks natsionalismi eksperte Ernest Gellner on aga näiteks Jan Patočka (1907–1977) rahvuslike vaadete käsitluses osutanud tõigale, et isegi Patočka olevat Masarykile tema tegevuse äärmiselt kõrgest hindamisest hoolimata siiski kriitiliselt ette heitnud "jäämist historismi küttesse",⁶³ mõeldes sellega rahvusajaloo ülehindamist. Neist näidetest koorub välja üldisem, ka eesti ajaloo käsitlemist puudutav probleem, mis seisneb väljapaistvate üksiktegelaste pühastavas esiletõstmises ja selle kaudu nii erinevate rahvuslike liikumiste kui uute rahvusriikide tekke- ja arenguloo isikustamises.

Arvan siiski, et teatud määral on see meie kultuuri- ja sotsiaalajaloos, olgu kas Hurda ja Jakobsoni või mõne teise puhul, täiesti paratamatu. Esiteks juba siis, kui nad nähtuvad järelopõlvele "suurte individidena" Jacob Burckhardti mõttes, individidena, kelle isiksuspilti "meie" püüame ajalookirjutuses "jõudumööda täiendada".⁶⁴ Kui nad kangastuvad meile uuendavate inimestena, kellele on omane erandlikkus, ainulaadsus ja asendamatus, see tähendab, mittevõrreldavus tavalise individuaalsusega. Teiseks aga sel põhjusel, et nad kehastavad meile "rahvusliku eksistentsi" ideoloog, isiksusi, kes on Gustav Ränga sõnul aidanud sooritada hüppe "endise rahvakultuuri miljööst ajalukku" ja kellele "kingitakse usaldust kultuuriväärtuste tõlgitsemisel

⁵⁸ J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, hrsg. v. H. D. Irmscher. Stuttgart, 1997, lk 35.

⁵⁹ Tsit. artiklist: H.-G. Gadamer, *Herder und die geschichtliche Welt* (1967). – Ders., *Kleine Schriften III: Idee und Sprache*. Tübingen, 1972, lk 115.
⁶⁰ Vt sealsamas.

⁶¹ Th. Schieder, *Typologie und Erscheinungsformen* (nagu märkus 54), lk 65.

⁶² Vt E. Schmidt-Hartmann, *Thomas G. Masaryk und das Ende einer Epoche. Zu einigen neueren Veröffentlichungen über TGM.* – *Bohemia* 31/1, 1990, lk 104–113.

⁶³ E. Gellner, *Wiedergeburt von unten*. Jan Patočkas Tschechen. – *Transit* 1994, nr 8, lk 145.

⁶⁴ Vt J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Erläuterte Ausgabe, hrsg. v. R. Marx. Stuttgart, 1978, lk 209–248.

ja kultuurilise aktiviteedi kavastamisel".⁶⁵ Nii et nad paistavad meie ajale massiivse anonüümsuse lõpetajatena, selliste teadvuse muutjatena, kes oma tegevusega on loonud ajalooliselt olulisi eeldusi individuaalse suuruse uuel moel väärtustamiseks. Ea Janseni töid läbib personaalse ja kollektiivse individuaalsuse vastastikuse sõltuvuse idee, ühelt poolt ta rõhutab "rahvuslike kollektiivettevõtmiste" ajastuomast ulatust ärkamisajal, ent teiselt poolt seda, mida saavutati "oma isikuga" selle ulatuse loomisel. Suur indiviid nagu Hurt⁶⁶ on tema käsituses inimestevahelist kommunikatsiooni loov indiviid. Erinevalt sellest avaneb tal Jakobsoni kui valgustaja individuaalne suurus saksa natsionalismi ja eesti rahvusluse pingeväljas "vanade rollikujutluste" kriitikuna ja "uue isiksusetunde" kandjana: "Jakobson oli õieti esimene eesti ühiskondliku mõtte ajaloos, kes sellise selgusega väljendas "mina" emantsipatsiooni".⁶⁷ Kui eesti historiograafias on erineva värvinguga poliitistel perioodidel olnud Hurda-Jakobsoni konfliktki puhul juttu nende kummagi õigest "aukohast" rahvusajaloos, siis on äratav-valgustava tegevuse arginegi "minasus" üks tee, mille kaudu võib saada "põgusa nägemuse pühapildi taga peituvast inimesest",⁶⁸ nagu on muus kontekstis märkinud valgustusaja uurija Robert Darnton. Ikooni tagant peaksime aga ot-sima mitte ainult oma kangelaste üldist "minasust", vaid ka selle eripärasusi, näiteks sotsiaali-usulisi isiksusjooni, mida on saksa kultuuri mõju arealis olevail maadel inimestes avanud pietistlik "individualiseeriv vagadus"⁶⁹ kui uusaja religioosse individualismi vorm. Pietistliku hingeelukäsituse pidamine moodsa rahvustunde tekkimise üheks kaask-faktoriks on muidugi historiograafias juba ammu temaatika. Baltimaade talupojakih-tide ellu tõi selle uue vaimu almed "eks-pansiivne hernhutism",⁷⁰ muu hulgas individuaalse enesevaatluse joont esindavate "vaimulike autobiograafiate" loomise näol.⁷¹ Et viimasel ajal on ärkamisaja uurimiskirjanduses olnud rahvusliku identiteedi puhul kõne alla tulevate ideeliste mõjuteguritena enim viidatavad autorid Rousseau ja Herder, siis vääraks nüüd selles kontekstis suuremat

tähelepanu vennastekoguduse religioossusest mõjutatud Schleiermachi retseptsioon. Ning usulis-rahvusliku teadvuse kujunemise teedel ei saa olla nii otsusekindel, nagu seda oli väga teenekas Leo Anvelt, kes Hurda ühelt "vaim-selt eelkäijalt" (E. Jansen) Rosenplänterilt Schleiermachi-tsitaa-di avastades reageeris sellele vaid asjasse mitte puutuvat hoiakut väljendava lausega: "Aga meid ei huvita siin Friedrich Ernst Daniel Schleiermachi tõlgenda-mine..."⁷² Mart Laari artiklis "Jakob Hurt ja meie" (1989) esitatud väide, et "rahvuslusel [oli] J. Hurda jaoks ka religioosne sisu", on õigustatud, ja samas tehtud oletus, et Hurt võis saada innustust "Schleiermachi filosoofia-st", on asjakohane.⁷³

Siin tekib aga otsekohe uus keerdküsimus, sest M. Laari väitel olid Hurdale usund, kõlb-lus ja rahvuslus "lahutamatu seotud", kuid Schleiermacher teatud määral lahutas religioo-ni moraalist. Eriti oma ülikuulsates kõnedes "Religiooni" (1799) kaitses ta teesi, et religioo-n on metafüüsika ja moraali, spekulatsiooni

⁶⁵ G. Ränk, Kultuuriväärtused ja rahvuslik eksis-tents. – Tulimuld 1968, nr 3, lk 135 jj.

⁶⁶ Vt E. Jansen, Jakob Hurt ja ühine isamaa töö. – Looming 1988, nr 2, lk 244–251.

⁶⁷ E. Jansen, Carl Robert Jakobson muutuv as- (nagu märkus 34), lk 134.

⁶⁸ R. Darnton, George Washingtoni valehambad (1997) [tlk T. Pakk-Allmann]. – Vikerkaar 1999, nr 11/12, lk 117.

⁶⁹ Vt F. Meinecke, Zur Entstehungsgeschichte des Historismus und des Schleiermacherschen Individualitätsgedankens (1939). – Ders., Werke, Bd. IV: Zur Theorie und Philosophie der Geschichte, hrsg. v. E. Kessel (2. Aufl.). Stuttgart, 1965, lk 341–357.

⁷⁰ Vt R. Põldmäe, Lisaandmeid eesti talurahva elu kohta XVIII sajandil ja XIX sajandi esimesel poolel (Hernhuutlike allikate põhjal): – *id.*, Kultuuriloo-lisi vahelugemisi. Tallinn, 1979, lk 67.

⁷¹ Vt O. A. Webermann, Zur Problematik der estnischen Literatur des 18. Jahrhunderts. – Estonia Christiana. Eximio Domino Iohanno Köpp nonaginta annos feliciter explenti discipuli congratulantes dedicaverunt (Eesti Usuteadlaste Selts Paguluses. Toimetused 15). Holmia, 1965, lk 183 jj.

⁷² L. Anvelt, Lisandusi J. H. Rosenplänteri tund-miseks (1971). – *id.*, O. W. Masing ja kaasaegsed. Lisandusi nende tundmiseks. Tallinn, 1979, lk 181.

⁷³ Vt M. Laar, Jakob Hurt ja meie. – Looming 1989, nr 7, lk 942.

ja praktika kõrval midagi "kolmandat", ent samas ka nende juurde kuuluv "asendamatult kolmas", nende "loomulik paarik".⁷⁴ Kui ma tohiksin siinkohal lisada ka veel omapoolse oletuse, sest rangelt võttes on tegu uurimist nõudva probleemiga, siis Schleiermachi mõju meie ärkamiskultuurile võib olla kaudsem, aga seda tugevam "kultuurireligiooni" kontseпти varal. Mõiste varal, mida kasutas 1950. aastail ka O. Loorits, ainult teises tähenduses, eestlaste hariduspürgimuste tähistamiseks, samal ajal kui Schleiermacher mõtles seda kultuuri ja kristlust "vahendava", nende moodsat lõhenemist "ületava" kontseptina. Ta on ise selle kontseпти, mitte sõna looja, kuid sõnale, mille 1980. aastail taaselustas filosoof H. Lühbe "sekulariseerimist" käsitlevais uurin-guis, leidis tema mõtlemises vastav kultuuri-line sisu.

V. Indiviid riigihüve võimuses

Väike ajalooessee natsionalismi fenome-nist, mis ka Ea Janseni käsituse järgi on mitte-poliitiline, kultuuriline ja vaimne jõud, "rah-vuslus ehk rahvusteadvus", ning vajab "parla-mentaarse demokraatia" näol poliitilist vahen-dit, kasutamaks seda jõudu "tegelikkuse ku-jundamisel", paigutub aga autori enese tahtest sõltumata veel teisegi konteksti. Õigemini poliitilise võimuvahetuse kui ühtaegu ajaloo-lise diskontinuiteedi kogemuse ja rahvusloo-

lise kontinuiteedi elamuse raami, mida meie "uue ärkamisaja" populaarse signatuuri saa-tel kinnistas toosama iseseisvumisaeg oma tekstivalikutega rahvusliku mõtte arengust.⁷⁵ Ja selles raamistuses torkab eriti silma, kui-das E. Janseni käsitlus natsionalismi kontsept-sioonidest on põgususest hoolimata võib-olla esimene süstemaatiline katse vaadelda rah-vuslust avarama, eestluse tavalist konteksti ületava pilguga. Ma mõtlen siin rahvusluse tavakonteksti ületava pilgu all suure uurimis-grupi tulemusi esindava Werner Conze struk-tuurajaloolist arusaama, milles on säilinud ka "maailmakodaniku seisundi" ja "rahvusriigi" vahelise "vana sideme" mõistmine,⁷⁶ nii et ei saa juttugi olla rahvusliku erandlikkuse ideest või, Johannes Aaviku 1940. aasta terminiga öeldes, eesti rahvuse "esmaväärsuse" impera-tiivist. J. Aavikul on olemas huvide dihhotoo-mia rahvusliku kriteeriumi alusel, on vaid "eesti rahvuse huvi" ning sellega sobimatu "mingi muu huvi", selle viimasega mõtleb ta aga rahvusvaheliste ja inimkondlike olude "ümberkujundamise" huve – kas "sotsialismi, marksismi" või siis "internatsionalismi või kosmopolitismi".⁷⁷ Huvile tema interpretat-sioonis vastavad kaks lahknevat ilmavaadet, organitsistlik "rahvuslik maailmavaade" ja antagonistlik "sotsiaalne maailmavaade". See dihhotoomia on ebaajalooline, aga ka natsio-nalismi ajaloolaste poolt tunnustatud kuulsa-te austria sotsialistide-marksistide rahvuspo-liitilisi vaateid diskrimineeriv.

"Degermaniseerimise" ideoloogina keele-uuenduses, oma isikliku aktiivsusega uskuma-tuid tulemusi saanud Johannes Aavik (1880–1973) oli aga seisukohal, mis ei pea üldse pai-ka: kultuuriloomelise eelduseks on tema meelest rahvustunne. Vähemalt on see tema brošüü-ris "Eesti omapärane kultuur ja rahvuslikud pahed" (1927),⁷⁸ mis oli nõukogude ajal tabustatud, üks kandev tees. Tegelikult on bro-šüüri tugevaks küljeks loetud rahvusküsimu-se käsitlus just selle nõrkus, see on säärane moraliseerivat tüüpi rahvuslus, mis aja möö-dudes mõjub üha ajakohatumalt. Hoopis tei-ne aspekt on ajale vastu pidanud, see selgi-tab, miks ta nägi kultuuriloomet ja rahvustun-net vastastikuses tingituses: kultuuri rahvus-

⁷⁴ Fr. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Zum Hundertjahr-Gedächtnis neu hrsg. v. R. Otto (2. Aufl.). Göttingen, 1906, lk 33.

⁷⁵ Vt Valik II. Artikleid eestluse ajaloost [koost. T. Haug] – Loomingu Raamatukogu 1988, nr 25/26; J. Aavik, Rahvustunde nõrkusest Eestis. Eri aastate kirjutisi [koost. R. Kruus] – Loomingu Raamatu-kogu 1988, nr 50; J. Hurt, Kõned ja kirjad [koost. M. Laar] – Loomingu Raamatukogu 1989, nr 1/2.

⁷⁶ W. Conze, Nation und Gesellschaft. Zwei Grund-begriffe der revolutionären Epoche. – Historische Zeitschrift 198, 1964, lk 15.

⁷⁷ J. Aavik, Aforisme rahvusküsimusest (1940). – *id.*, Rahvustunde nõrkusest Eestis (nagu märkus 75), lk 47.

⁷⁸ Vt J. Aavik, Eesti omapärane kultuur ja rahvus-likud pahed (1927). – *id.*, Rahvustunde nõrkusest Eestis (nagu märkus 75), lk 36–45.

liku "omapärasuse" vastandab ta nimelt kultuuri globaalsele "ühesugustumisele", mida ta filoloogina märkab esmalt keelelistes seikades. Nõnda satub J. Aavik selle aspekti poolest ühte ritta Stefan Zweigi "kultuurikriitikaga" tema essees "Maailma üheülbastumine" (1925),⁷⁹ kuid selle olulise vahega, et Aavik näeb individuaalsuse päästmist "kollektiiv-indiviidina" mõistetud rahvuses, Zweig soovust aga üksikindiviidi "enda poole pööratud vabaduses". Johannes Aavik kui *estetiiline* keelenatsionalist ei pidanud muidugi silmas seda, et "väikerahva kodanik" peab igati kultiveerima raevukat ja sõjakat natsionalismi, vaid seda, et on vaja sellist totaalse rahvusliku eneseteadvuse arendamist, mille puhul indiviidi primaarseks orientiiriks maailmas on tema rahvuslik kuuluvus ja sellest tulenevalt ta tunnistab ka loomulikult oma maailmavaate "tsentraalseks objektiks" rahvuse hüve ja kasu ning peab püüdma "kohaldada selle järele oma eluviisi".⁸⁰ Tema organitsistlik arusaam rahvuskesksest maailmast, mitte aga rahvusest kui ajaloo tulemusest, on väga lähedane Th. Schiederi artiklites kõigepealt XIX sajandi "suure parooli" näitena ja samas ka ajavaheimikule 1848–1920 tunnusliku põhihoiakuna tsiteeritud itaalia juristi Pasquale Mancini 1851. aasta jõulise avaldusega, kus isiksuse "moraalne enesemääramine" kantakse vahetult üle rahvusele kui "poliitilise kehandi" tingimatule lähtekohale.

Kuid mis tuleneb selle hoiaku jätkuvusest XX sajandi tingimustes nüüdisaegse indiviidide ühiskonna aktsepteerimisele? Minu arvates võib seda ilmekalt näha ühes rahvusliku traditsiooni osaks kujunenud tekstis, Hans Kruusi (1891–1976) artiklis ja, võiks ehk öelda, ka rahvusideoloogilises programmkirjutises "Väikerahvalik tunnetus eesti ühiskondlikus mõttes" (1939).⁸¹ Oleks asjakohane küsida, kas see "herderiaan" J. Hurdale pühendatud artikkel on tänapäeval käsitatav tema ärkamisaegsete ideede elava arendusena uues ajaloolises situatsioonis, nagu näib olevat autori taotlus, või peitub selleski J. Aaviku äärmuslikena tunduvate seisukohtade taolisi organitsistlikke eksijäreldusi. Püüaksin vastata sellele küsimusele Th. Schiederi kontseptsioo-

ni ühe hõlpsasti märkamata jääva nüansi prismaläbi, nimelt kasutades lähtepunktina tema rahvusriigi ajaloolist tüpoloogiat käsitlevas artiklis sisalduvat tähelepanekut kolme etapi vahelistest "lõikumisvormidest" Euroopa rahvuslikes liikumistes.⁸² Kesk- ja Ida-Euroopas on üks selliseid lõikumisvorme "rahvalik-rahvusliku" idee põimumine "riiklik-rahvuslike" elementidega. Just see Schiederi tähelepanek leiab Kruusi artiklis illustratiivse kinnituse. Rahvusliku ideoloogia ülesandeks seatakse selles "omariigi" kodaniku "sotsiaalse ja poliitilise kvaliteedi" tõstmine, kodanik on selle ideoloogilise arusaama järgi rahvuslik-riiklik indiviid, kes oma ühiskondlikkuse kaudu saab osa "riigi väärtusest", kuid tema tihedaim side riigiga on H. Kruusi järgi *sisemine*, "riiki enast" tuleb viia üha "sügavamale kodanikkude südamesse". Võib arvata, et kui H. Kruus näeb selles riigi "püsimise ja tugevuse" olulist eeldust, siis ta segab etatismi ära patriotismiga või ei tee nende vahel vahet. See tähendab, et poliitiline indiviid on see, kes on seesiselt riigistatud indiviid, et olla teiste kodanike ja oma riigiga eeskätt *ühtne*, mitte aga *vaba*. Antud juhul, rõhutaksin seda, vaatlen ma üksnes konkreetset argumentatsioonistrateegiat indiviidi ja riigi suhetes, mitte kogu H. Kruusi poliitiliste vaadete gammat "ajaratta ringides". Ning see strateegia, nagu selgitab meile kas või põgus ajalooline võrdlus, on ühes suhtes palju lähedasem XIX sajandi marksistlikule Hegeli-retseptisoonile kui mis tahes vormis herderiaanlusele. Tegemist on faktiga, et H. Kruusi rahvusideoloogiline strateegia jõuab välja kodaniku ja inimese ühitamiseni sel määral, et hülgab lõpuks poliitilise ja privaatse aspekti lahutamisele orienteeritud tsiviilühiskonna printsiibi. Formaalselt

⁷⁹ Vt St. Zweig, *Die Monotonisierung der Welt* (1925). – Ders., *Begegnungen mit Menschen, Büchern, Städten*. Wien–Leipzig–Zürich, 1937, lk 161–169.

⁸⁰ Vt sealsamas.

⁸¹ H. Kruus, *Väikerahvalik tunnetus eesti ühiskondlikus mõttes*. Jakob Hurda 100. sünnipäeva puhul. – *Ajalooline Ajakiri* 1939, nr 3, lk 136–147.

⁸² Th. Schieder, *Typologie und Erscheinungsformen* (nagu märkus 54), lk 66.

toimib seega rahvuslik-poliitiline organitsism pea samuti nagu "riigikodaniku" ja "eranimese" lahutatust vastustanud "feodaalse konservatismi" joontega algmarksism,⁸³ kuna näiteks Karl Marxile imponeeris tema "Hegeli riigioiguse kriitikas" (1843) keskajale omistatud "rahva- ja riigielu identsus", see, et "iga erasfäär omab poliitilist iseloomu või on poliitiline sfäär, või poliitika on ka erasfääride iseloom".⁸⁴ Näib, et *selles* punktis on Hegel meile vastuvõetavam ja isegi kaasaegsem, sest ta oli Marxist tunduvalt liberaalsem. Uusim Hegeliuurimine on toonud positiivsena esile seiga, et hegellik arusaam inimesest kui "loomulikult kultuuriolendist" on "eeskujulikult mitte-reduktsionistlik": "Polis, mis tahab seda olendit hinnata vääriliselt, peab sisaldama tunnustatud sotsiaalseid rolle *kogu* inimese jaoks, aga ka individuaalsesse eneserefleksiooni ja enesemääratlusse tagasitõmbumise vabadust."⁸⁵ See mitte-reduktsionism on ühendatav meie praeguse "mitmekultuurilise rahvusriigi" projektiga, mis Klara Halliku sõnul "peab leidma dūnaamilise tasakaalu riikluse ühendava ja kultuurilisest mitmekesisusest johtuva eristava alge vahel",⁸⁶ ent on raskesti sobitatav 1930. aastate "väikerahvaliku tunnetuse" poliitiliselt ühtsustava tendentsiga. Viimane ei taha jätta ruumi indiviidi ja riigi vaheliseks distantiks, nende vahesfääriks ja

näeb seetõttu ka seda, mida ta peab tõeliseks rahvusluseks, eelkõige või meelsasti kultuuri ja võimu sümbioosis, samal ajal kui 1990. aastate sotsiaalse arengu jätkuteguri mõttes vajalikuna paistva mitte-reduktsionistliku inimesekäsituse järgi võib kultuur olla ennast teostavate indiviidide ühiskonna vaba looming.

Distants indiviidi ja riigi vahel on moodsas ajaloos väljendunud kahtlemata mitmesuguses vormis, nii näiteks on poliitiline pagulus olnud läbi aegade väga tähtis kultuuri vahendamise kanal. Kultuuriideed, erinevalt riigivõimuga alati tagasisidet pidavate institutsioonide propagandistlikust kultuuripildist ei levi loomulikult vaid riiklikel kandjail. Iroonia riigivõimu suhtes võib tänapäeval paista õnnetu mineviku pärandina, enne vene tsaristliku ja nüüd nõukoguliku "võõrvõimu" kui "riigikaotuse" aja mentaliteedi kajastusena. Omariiklust käsitletakse poliitilise identiteedi valguses, kusjuures poliitilist identiteeti mõistetakse institutsionaalse lojaalsusena, nii on eesti- ja venekeelsete elanike "Eesti riigiga identifitseerumine" ka meie sotsiaalteaduslikus kirjanduses valdavalt positiivne kategooria ja seatud "riigi eduka funktsioneerimise" tingimuseks.⁸⁷

Üldisemalt võttes nimetaksin ma sellist poliitilise protsessi ideoloogiliselt väärtustavat käsitust, millega taotletakse poliitilise indiviidi sisemist ühtsust oma riigiga, mis identifitseerib ennast rahvusriigina, eelkõige poliitiliseks natsionalismiks. Et poliitiline natsionalism apelleerib "omariigi" hüvele rahvuslike huvide teostamise kaudu indiviidi poolt, on ta samal ajal direktiivne rahvuslus. Direktiivse rahvuslusega võib kaasneda poliitiliste otsuste tegemise süsteem korporatiivse, mitte demokraatliku konsensususe alusel, seda ei näi olevat Hans Kruus arvestanud. Vastandiks niisugusele käsitusele ma peaksin Reinhold Zippeliuse ettekujutust "end mitte identifitseerivast riigist", mis on olemuselt "pluralistlik riik", kuna ta ei samasta ennast "spetsiifiliste huvide ja vaadetega", see tähendab, mingi kindla rahvuse, klassi, usutunnistuse või maailmavaate eritaotlustega.⁸⁸ Natsionalism on paradoksne, kui ta selle asemel, et teenida "riigis olemasolevate huvide ja arvamuste

⁸³ Vt E. Nolte, Die konservativen Züge im Marxismus. – Politische Ideologien und national-staatliche Ordnung. Studien zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Festschrift für Theodor Schieder zu seinem 60. Geburtstag hrsg. v. K. Kluxen u. W. J. Mommsen. München – Wien, 1968, lk 189–198.

⁸⁴ K. Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts (1843). – K. Marx, F. Engels, Werke, Bd. 1. Berlin, 1981, lk 233.

⁸⁵ L. Siep, Hegels politische Philosophie. – Ders., Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus. Frankfurt a. M., 1992, lk 326.

⁸⁶ K. Hallik, Mitmerahvuslik ühiskond ja riik. – M. Pavelson (toim.), Ühiskond ja riik. Abimaterjalid kodanikuõpetuse õpetajale. Tallinn, 2000, lk 25.

⁸⁷ M. Pavelson, Riik kui institutsioon: Institutsionaliseerumise arengud Eestis. – Ühiskond ja riik (nagu märkus 86), lk 139.

⁸⁸ R. Zippelius, Pluralistlik riik (1975) [tlk A. Roomets]. – Akadeemia 1991, nr 1, lk 58.

horisondi laienemist", ⁸⁹ ahendab poliitilist mänguruumi ühtsustunde taoliste sotsiaalse-te prioriteetidega, mis just nagu lähtuksid seesmise eluvajadusena rahvuse enese keskelt, kätkekes endasse rahvusliku indiviidi ühemõtteliselt politiseeritud oleku. "Just nagu" sellepärast, et on illusioon pidada riiki väärtuseks omaette, ta on pigem, koos Max Weberiga öeldes, "paljalt tehniline abivahend" selleks, et teostada "hoopis teistsuguseid väärtusi", kui seda on poliitiline võim. ⁹⁰ Ajalooline kogemus näitab, et meie eluliste väärtuste hulka kuulub kahtlemata poliitiline vabadus koos rahvusliku sallivusega, mis teostub pluralistliku demokraatia vormis. Rahvusriik aga peaks indiviidile jätma võimaluse valida endale südameasjaks hoopis midagi muud kui väljastpoolt sisendatud enesemääramise ning vähemalt okupatsioonita rahuolukorras võimalust mööda "sallima ilma nõus olemata" ka inimeste võõrdumist riigihüvest, millega nad ehk teataval määral isegi teostavad oma õigust vabadusele poliitikast.

Vabadus poliitikast on kahemõtteline, mõneti kahtlane asi, see võib tähendada niihästi argust ja alahoidlikkust, julguse puudumist olla kodanik, kui ka hulljulgust, tahet olla poliitiline märter. Eitada näiteks tõsiasja, et vabadus sõltub ühiskondliku situatsiooni "konkreetsetest tingimustest", oleks vähemalt inimlik lihtsameelsus, ning kaudselt oleksime sellise eitusega lugupidamatud kõigi vastu, kes oma tegevusega neid tingimusi vabaduspüüdlilikult muudavad. Kuid ma pean siin arusaadavalt silmas poliitilise moraali teistsugust aspekti ja eelkõige seda, et õigus vabadusele poliitikast väärrib tunnustamist niivõrd, kui-võrd inimene ei ammendu poliitikaga. Isegi need, kes on oma seisusekohustuse poolest kuulutanud uue omariikluse meie inimsuutlikkuse proovikiviks, möönavad vahel sokrateslikult, et oma võimaluste tundmiseks on vaja "tunnetada iseennast". Indiviid peab tegelema oma elus ka selliste eksistentsi juurde kuuluvate situatsioonidega, mis on põhimõtteliselt väljaspool demokraatliku poliitika valdkonda. "Demokraatia on poliitilise elu vorm, aga sellisena ei ole ta mitte eluvorm üldse." ⁹¹ Enamgi, vabadus poliitikast on kuidagi olemas

ka poliitika sees, ja see on indiviidile osaks saav varjatuse lunastus, indiviidi siseelu tabamatuse õhukene pind. Pole ju tõsimeeli mõeldav, et näiteks meie südametunnistuse probleemides langetaks kaalukaid otsuseid parlamendidiskussioon. Järelikult võib "vabadus poliitikast" oma mõtte poolest osutada, et seni, kuni inimene elab erinevustes, on ta teda üleni haarata püüdvale poliitikale ka tema enese õnneks saavutamatu eesmärk.

VI. Tsiviilse vabaduse dilemmad

Muidugi on vabadusel poliitikast sotsiaalteoorias veel teine, "vana kodanliku ühiskonna" vastu suunatud kommunistlik mõõde, poliitilises praktikas teostus see aga 1917. aastast peale kui oma võimu kindlustamiseks proletaarset ideoloogiat kasutanud "kodanlik-absolutistlik riik ilma kodanluseta". ⁹² Ajaloolis-semantiline analüüs teeb mõnel juhul problemaatiliseks katsed tugineda kaasaegse kodanikeühiskonna teoorias Marxile. Schiederi õpilane Ernst Nolte on selles küsimuses üsna veenvalt selgitanud Marxi vastuolulisi seoseid vanema majandusmõtte traditsiooniga, kus tsiviilühiskond tähendas "tsivilisatsiooni ühiskonda" ja ajalugu vastavalt selle ühiskonna ajalugu ehk tsivilisatsiooni ajalugu. "Aga tsivilisatsioon oli neile [majandusteadlastele] tõepoolest paratamatult seotud klasside kujunemise ja tööjaotusega, ning selles mõttes ei saanud olla ka "kodanlikke suhteid", nimelt *societas civilis*'t ületavat progressi. Marx aga orienteerus lõppude lõpuks vahetus-, raha-, poliitika- ning konfliktivabale *societas naturalis*'ele, kuid peitis seda sellega, et andis

⁸⁹ Sealsamas, lk 59.

⁹⁰ Tsit. artiklist: K. Jaspers, Bemerkungen zu Max Webers politischem Denken (1962). – Ders., Max Weber. Gesammelte Schriften. Mit einer Einführung v. D. Henrich. München–Zürich, 1988, lk 124.

⁹¹ I. Fetscher, Sallivus. Ühe väikese vooruse asendamatused demokraatialle. Ajalooline tagasisivaade ja aktuaalsed probleemid [tlk M. Sirkel]. – Loomingu Raamatukogu 1997, nr 37/38, lk 96.

⁹² I. Fetscher, Nachwort. – K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei. Grundsätze des Kommunismus. Stuttgart, 1989, lk 89.

sõnale "kodanlik" kitsamas mõttes "kapitalistliku" ja isegi "tööstuskapitalistliku" tähenduse.⁹³ Loomuliku, võimuta ja konfliktita planeeritud ühiskonna sisemine vastuolulisus on joon, mida kujutab juba Marxi üks lemmikkirjanikke Shakespeare nn Gonzalo-utoopias ("Torm" II, 1). Kuid kirjanik juhib samal ajal tähelepanu ka veel teisele vastuolulisele joonele, sellele, et võimu- ja konfliktivabana kavandatud ühiskonna valitseja tahab lõpuks olla ikkagi selle utoopia looja ise, mistõttu Gonzalo utoopia-juttu kuulav Antonio ütlebki: "Tema ühiskonna tagaots unustab alguse ära."⁹⁴

Täielik konfliktivabadus kuulub inimlike unistuste valda, see valdkond kuulub omakorda poliitiliste õpetuste ajalukku. Riigipöörjalike unistuste kartuses ei maksa unustada nende alternatiive pakkuvat ja koguni "demokraatiat loovat" innovatiivsust, sest poliitilised unistused, muinaslugudena esitatud sotsiaalsete utoopiate kirjanduslik teema, on aegamisi mõjutanud riigiteooriate väljatöötamist. Meie elust ei saa utoopiat välja rookida ilmselt mitmel põhjusel. Esiteks seetõttu, et inimene ei suuda lihtsalt eksisteerida võimalikkuse areaalita, millest "poliitiline fantaasia" moodustab vaid osa, teiseks seetõttu, et kõik utoopiline on mingil määral eksperimenteeriv ja mänguline, mis kujutab endast sageli inimese eluvajadust, kolmandaks aga seepärast, et utoopia kehastab "lootuse väge", ning tegelikkusest pagendatud õigluse ja headuse taoliste "pühimate väärtuste" jaoks on utoopia ideaalne asupaik. Ärkamisaja kultuuriloos on selle viimati nimetatud arusaama jäädvus-

tanud Kreutzwald oma eestikeelses kõnes "Paradiisi-aed" (1879), ilmalikustades "inimsust tõstvate" kristlike utoopiamotiivide "surematu tähenduse" humanistlikuks "vaimuharimise armastuseks".⁹⁵ Ilmaliku ja kirikliku vahekorda XIX sajandi rahvalikus maailmavaates⁹⁶ analüüsinud E. Janseni 1980. aastate terminite järgi ei oleks selline utoopiamotiivide ilmalikustav töötlus enam kirjeldatav nii nagu 1950. aastail, "avaliku ateismini" jõudmatuse märgina,⁹⁷ mida peeti "valgustajate-ratsionalistide" puudujäägiks, vaid hinnatav kui eestlaste "moderniseeruva maailmapildi loomulik komponent".

Ajaloolastele, eriti võib-olla inimgruppide mentaliteedi uurijatele, on ja jääb utoopia nii ajaloo vastandiks kui ka ajaloolise protsessi sisuks, see tähendab, ühelt poolt "alternatiivajalooks", teiselt poolt ajalooeadvuse vormiks. Tsivilisatsiooni protsess, mis on praegugi antagonistlik ja konfliktne, on lähendanud utoopilist mõtlemist kahe ainevallaga, eetilise ja kunstilise mõttega, nende sümbioosi näiteid leiab ka viimase kümnendi eesti tõlkekirjandusest. Ma tõstaksin sellest esile 1970. aastate pärandit, utoopiat "pühendumuse" ja "vabaduse" müütide omavahelise ajalooheitlusega siduva Northrop Frye "Kriitilise raja" suurepärase lõpupeatüki eestindust, kus muu hulgas öeldakse: "Utoopiline ideaal osutab indiviidist kaugemale, olukorra poole, kus – nagu Kanti eesmärkide riigis – ühiskond ja indiviid ei ole enam omavahel konfliktis, vaid on saanud sama inimkeha eri aspektideks."⁹⁸ Pea niisamuti võinuks Frye' viitel öelda ka Kant. Väga täpne nending, millest ühtlasi aimub sotsiaalsete utoopiate nõrk koht: *kuidas* sellist ideaali teostada? Korrektsuse huvides tuleks kindlasti lisada, et saksa valgustusfilosoof ei tarvitanud mõistet "indiviid" sotsioloogiliselt nagu meie, kes me oleme harjunud nägema indiviidis mingit ühiskonnagrupi esindavat "üksikut". Kant pani grupiidentiteedi asemel imetusväärsest palju rõhku üksikainimese iseseisvusele tema enda aru vaba kasutamise alusel, soovitades seda "kultiveerida" juba varakult lastes, et nad ei sõltuks hilisemas elus mitte kellegi "eestkostest". Tema mõtlemise tõeline suurus seisneb minu

⁹³ E. Nolte, *Marxismus und Industrielle Revolution*. Stuttgart, 1983, lk 348.

⁹⁴ W. Shakespeare, *Kogutud teosed*, VII kd. Tallinn, 1975, lk 341 [J. Krossi tõlge].

⁹⁵ Fr. R. Kreutzwald, *Paradiisi-aed* (1879). – *id.*, Teosed: Maailm ja mõnda. Tallinn, 1953, lk 441–448.

⁹⁶ Vt E. Jansen, *Ilmalik ja kiriklik Eesti talurahva maailmavaates XIX sajandil*. – J. Kivimäe (koost.), *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis*. Artiklite kogumik III. Tallinn, 1987, lk 192–220.

⁹⁷ Vt *Hajutatud müüdid*. Eesti kirjamehed religioonist. Koost. V. Kabur ja H. Tarand. Tallinn, 1961, lk 15.

arvates printsiibis, et vabadus ei ole käendatav. Põhjusel, et "vabadusõiguse" printsiipi, mille järgi "mitte keegi ei saa mind sundida tema viisil (nagu tema teiste inimeste heaolu kujutleb) õnnelik olema", on ta näinud ka *status civilis*'e kui õigusseisundi alusprintsiibina, näiteks oma riigiõiguse alases poleemikas "Hobbes'i vastu" 1793. aastal,⁹⁹ pean ma Kanti vaadet aegumatu tähtsusega impulsiks tsiviilühiskonna teooriale.

Äärmiselt oluline aspekt on aga siin veel selles, et Kanti mõtte kohaselt pole see õigus ainult ühe või teise rahvuse liikmete eesõigus, vaid eranditult kõigi inimeste võõrandamatu õigus. Millest omakorda tuleneb, et ükski inimene ega rahvas ei saa lubada endale ohjeldamatut vabadust, see tähendaks teiste "vabadusõigust" rikkuvat omavoli. Seetõttu on ka Max Horkheimer 1960. aastail nimetanud Kanti võrreldes Hegeliga "kristluse vaimule" palju lähedasemaks mõtlejaks ja seadnud Rousseau "poliitilisele südametunnistusele" vastu Kanti "südametunnistuse utopia". "Teisiti kui Rousseau puhul on südametunnistusse, nagu seda võttis Kant, kätketud utopia, pilt ühiskonnast, millega tuleb võrrelda ka veel oma riiki."¹⁰⁰

Immanuel Kantil vahendab antud kontekstis ideaali ja tegelikkust mu meelet midagi muud kui neil utopistidel, kes tahtsid ise olla oma utopia-riigis kuningad. Ma tähistaksin seda Kanti puhul sõnaga *isetus*, mitte endast loobumise mõttes, vaid "iseduse", egoismi vastandi tähenduses, niisiis selles tema filosoofilisele mõttelaadile vastavas tähenduses, milles pühendumus vabadusele arvestas ette teistega, ka nende ilmakodanikega, kes tema eluajal olid veel sündimata. Ohvrimeelsuse kategooria alla see hoiak ei sobi, filosoof avastas, et maailm on suhteline, sest ta on nähtumuslik ja visandlik, mõistusele "esemestatav" ja südamele "väljavaateline". Kanti mõte "osutab indiviidist kaugemale" väljavaatega asjade paranemisele tulevikus, nagu ta ütleb seda näiteks oma traktaadis "Igavese rahu poole" (1795), "ja nimelt omakasupüüdmatu heasoovlikkusega, kui me juba ammu oleme hauas ja vilju, mida meie oleme osaliselt külvanud, enam ei lõika".¹⁰¹ Kanti "utoopia" ei ole kau-

ges minevikus või kaugetel saartel asuva ideaalriigi fiktsioon, aga ka mitte tulevikus saabuv õnneseisund, see on valgustuse protsess ning sellena võimalik ajalugu. Herderi "robinsonaadi"-kujutelmast arvustades kirjutab ta 1785. aastal, et õnn on "viirastus", seevastu aga "üha edenev ja kasvav tegevus ja kultuur", nagu ka selle kõrgastmena kangastuv "ainult inimõiguse mõistete järgi korraldatud riigi põhiseadus", võib olla "inimeste enda loomming",¹⁰² ühesõnaga, nende võimalikult tsiviliseeritud maailm. Jah, eks Herder oma "Otaheite [Tahiti] õnnelike elanike" pildiga, mida Kant talle nina alla hõõrus, eirates samas herderliku mõttega kaasnevat eurotsentrismi kriitika joont, leiaks vahest endale liitlase pigemini Uku Masingus "Rapanui vabastamise" autorina. Kanti ja Herderi vaidluse selle üle, kas "inimene on loom, kes vajab isandat" või "inimene, kes vajab isandat, on loom", viis uuele, sotsiaalfilosoofiliselt mõjukamale tasele Hegel "orja ja isanda" vahelise tunnustusvõitluse teooriaga.

Me teame seda hästi ning mõnikord vihas-tame selle peale, et see sugestiivne teooria on ka Marxi klassivõitluse õpetuse allikas, kuid siin on meie viha pime, sest see on koht, kus marksismi ja utopismi vahele ei saa panna võrdusmärki. Valitsemise ja orjuse dialektika ulatub marksistlik-antropoloogilise retseptisiooni kaudu tänasesse päeva, kuna osutab inimeste "sotsiaalse kahestumise" faktile ja annab sotsiaalsetele konfliktidele "moraalse

⁹⁸ N. Frye, Kriitiline rada (1971) [tlk M. Väljataga]. – Vikerkaar 1993, nr 11, lk 54.

⁹⁹ I. Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793). – Ders., Schriften zur Geschichtsphilosophie, hrsg. v. M. Riedel. Stuttgart, 1994, lk 137.

¹⁰⁰ M. Horkheimer, Macht und Gewissen (1962). – Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 7, hrsg. v. G. Schmied Noerr. Frankfurt a. M., 1985, lk 157.

¹⁰¹ Vrd ka K. Kraus, Zum ewigen Frieden (1918). – Ders., Ausgewählte Werke, Bd. 4, hersg. v. D. Simon. Berlin 1974, lk 207 jj.

¹⁰² I. Kant, Rezensionen von J. G. Herders "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit". Teil 1. 2., 1785. – Ders., Schriften zur Geschichtsphilosophie (nagu märkus 99), lk 64 jj.; vrd A. Gulöga, Herder (Suuri mõtlejaid) [tlk M. Kivimäe]. Tallinn, 1981, lk 79.

laengu". Keerates selja Marxi ajaloofilosoofiast inspireeritud hävitustööle ühiskonna kallal, vaatab meile vastu ühiskondliku konfliktisuse probleem ka nüüdses tsivilisatsiooniprotsessis. Ja ilmselt selleks, et maailm oleks "võimalikult tsiviliseeritud" paik, läheb vaja kas või inimestele elatist ja rahuldust pakkuva töö puudusest tekkivate konfliktide lahendamise teid. Iga kord, kui tehakse üldistus, nagu see, et kommunism on "mõrvarlik ideoloogia", mis töötas õnne ja siis hakkas tapma, peaks sotsiaalteadlane tegema vahet Marxi enda ilmsel väärideedel ja tema nimega seotud ekstsensidel ühelt poolt, teiselt poolt aga teda Hegeli ja mõne teisega siduval usul "mõistusesse ajaloos" koos veendega, et mõistus ei ole ajaloos esinenud sugugi alati mõistlikul kujul. Tõlgen-dus, mis seda noore Marxi aforistlikku mõtet seostab eelkõige kultuursuse ja barbaarsuse vastasseisuga, pole ainsana võimalik.

Siin tuleks veel kord pöörduda Kanti valgustusliku filosoofia nüansside poole ja ühtlasi mitte nõustuda saksa valgustuse vastaste motiividega eesti rahvuskultuuris, näiteks Johannes Semperi 1934. aasta obskurantliku väitega: "Enesele aru andmata peetakse filosoofilise maailma keskpaigaks Kanti..."¹⁰³ Antud juhul ei eitata kriitilise filosoofia loojat mitte tema mõtteavalduste, vaid talle omistatava "saksavaimulise" pärast, mis teeb väite kahekordselt pentsikuks. Kultuuri ajaloo suures aegruumis, kus Kanti valgustusideede läbi kõnetavad meid nii kreeklane Sokrates kui ka heebrealane Paulus, pole selle loogikaga midagi tarka peale hakata. Meie kultuuri-regiooni ajaloos on Kantil eriline koht, valgustusaja uurija Indrek Jürjo on 1990. aastate algul

seoses sellega märkinud: "Kanti vaimusuurusest oldi Baltikumis teadlikud juba enne, kui ta päriselt kuulsaks sai."¹⁰⁴ Ühe nüansi tabamiseks valgustuslikus ratsionalismis on aga viidatud pisikesele seigale,¹⁰⁵ et Kant oma 1784. aasta kuulsas valgustusmanifestis "Vastamine küsimusele: Mis on valgustus?" ei seo maksimi, et inimene peab *enda* aru kasutama ise mõtlemiseks, mitte üksnes puhtalt mõistuslike omadustega, vaid ka selliste kvaliteetidega nagu meelekindlus, julgus, vaprus. See tähendab: mõistusvõime teostamine nõuab ka vastavaid isiksuseomadusi. Inimese enesekäsitus on Kanti ajast saadik kahtlemata muutunud ja aeg-ajalt. Freudile tuginedes, osutatakse "mõistuse jõuetusele". Ma ei kutsu kedagi "tagasi Kanti juurde", ent viitaksin omakorda siiski asjaolule, et tema valgustusmaksim selle kahe poole ühtsuses ei ole päriselt aegunud. Nii näiteks jõustub see uuesti Czesław Miłoszi 1953. aastail kirjutatud ja eesti keeles alles 1999. aastal raamatuna ilmunud "Vangistatud mõistuse" valguses.

Need kantiaanlikud variatsioonid, mis ma tõin, ei puutu ainult ja üksnes meie lähiminek-vikku, kus võimu kriteeriumiks oli "ajastu au ja südametunnistust" kehastav kollektiiv, kes anastas teistelt individuaalsuse ja heaolu. Kui-võrd oli *selle* kollektiivi liikmel peale alati nõutud poliitilise kuulekuse ja sotsiaalse närvi veel ka mõtlemise hoolikust "vabadusõigusi" kaitsva euroopaliku revisionismi vaimus? Revisionism kui vaimulaad, teatud marksismi postulaatide kriitika, oli "kõrvalekalles" parteijoonest, ent vahel ka parteiliikme isiklik utopia, tema "aga ikkagi..." Nagu kirjutas kord austria rahvuskommunist Ernst Fischer (1899–1972) enne "inimnäolise sotsialismi" krahhi ja tema enda väljaheitmist komparteist: "Marksism lükkab utopia teadusliku rangusega tagasi – kuid sellest hoolimata ei saa tulevikult palju ootavat inimest võõrutada utopia-test."¹⁰⁶ Kunsti armastava poliitikuna oli tal silme ees antiikideaal, Periklese Ateena, ta soovis näiteks, et oleks "lubatud kujutleda maailma", kus inimestel on "aega olla kunsti-ga sina peal". Sotsialismijärgse ühiskonna üks paradokse näib olevat aga selles, et nõukoguliku repressiivriigi poolt hävitatud vanade ko-

¹⁰³ J. Semper, Paralleele (Rahvuslikust vaimulaadist) (nagu märkus 22), lk 104.

¹⁰⁴ I. Jürjo, Die Geistesgeschichte des Baltikums zu Zeiten Kants. – Ostsee-Akademie (Hg.), Kant und der Frieden in Europa. Ansätze zur geistigen Grundlegung künftiger Ost-West-Beziehungen. Baden-Baden, 1992, lk 122.

¹⁰⁵ Vt I. Fetscher, Aufklärung über Aufklärung (1989). – Ders., Utopien, Illusionen, Hoffnungen. Plädoyer für eine politische Kultur in Deutschland. Stuttgart, 1990, lk 140.

¹⁰⁶ E. Fischer, Von der Notwendigkeit der Kunst (2. Aufl.). Dresden, 1961, lk 192.

danlike suhete ehk liberaalse süsteemi taastamiseks on läinud vaja uut poliitilist aktsiooni-natsionalismi, selle riiklik-taastusjärgne edasikestmine poliitilise tegevuse mudelina on korduvalt osutunud "rahvuslike väärtustega" silmakirjatsemise teeks. Emotsionaalselt paneb see inimesi vaatama omariiklusele kui nende rikutud utoopiale, "düstoopiale", mis ei saa olla kooskõlas rahvuslik-liberaalse elusuhtumisega. Liberalism oma äsjase poliitilise vormistuse uudsuses peaks meil omandama "kvalitatiivset individualismi" tunnustava suuna, aga hoolitsema samal ajal ka selle eest, et see ei manduks riiklikuks egoismiks indiviidide ühiskonna arvel.

VII. Mõistuse väike dialoogika

Peale "kujutletud maailmades" pettumise meeoleolu igapäevase väljendamisega, eraviisilisest riigikirumisest uusrahvusluse ootusteni, on egoismi arutamiseks mõistlik teha valik poliitiliste positsioonide ja teaduslike strateegiatega vahel. Arvan näiteks, et ühena võistlevate strateegiatega hulgast on vaja meie tsiviilühiskonna teoorias arendada konkreetse suunas edasi seal juba põhimõttena esinevat dialoogilist vaateviisi. See dialogism ei apelleeri rahvusühitsuse ideoloogiale, vaid antropoloogiliselt põhjendatud kommunikatiivsele ühisusele, sellisele "inimese ühtsusele inimesega", mis "tugineb ainult "mina" ja "sina" reaalsele erinevusele".¹⁰⁷ Kas see dialogism pole äkki sama sotsialismi "filosoofiline alus", mida kiitis marksism? Jah, seda Ludwig Feuerbachi "Tuleviku filosoofia printsiipidest" (1843) pärit mõtet hindas esimesena väga kõrgelt just Karl Marx, kes kirjutas seepeale autorile järgmised read (11.08.1844): "Inimese ühtsus inimestega, mis rajaneb inimeste reaalsel erinevusel, abstraktsiooni taevast tegeliku maa peale alla toodud inimsoo mõiste, mida on see muud kui *ühiskonna* mõiste."¹⁰⁸ Mis on neil kahel vahet? Vahe on selles, et Feuerbachi "personaalsuse" kategooria on sotsiaalsuse "püsistruktuur", Marx aga asub utoopia teele, samastades inimese individuaalse elu ühiskondliku olendina tema "liigieluga", sellest annavad ka tunnistust ta toleleagssed nn Parii-

si käsikirjad. Rahvusliku ühtsuse aade kui "väikese universalismi" idee paigutub ka ise utoopiate traditsiooni sel määral, mil ta kannab etnilise solidaarsuskogukonna utoopia märke. Tundub, et kui kommunikatiivne ühisus on samavõrd, siis ometigi teistviisi universalistlik, inimese sotsiaalsusele põhjanev, mitte enam kahtluse alla seatav omaksvõtt. Näiteks võtab seda kindla orientiirina tänapäeva "elukvaliteedi kriteeriumi" otsing, sest kommunikatsioonivõimet, mis on elu ratsionaalsest poolest suurem, peetakse inimese võimalikkuse tingimuseks.

Mikko Lagerspetz, kes individualismi küsimuses näib olevat minust erineval seisukohal, on hiljuti, kodanikeühiskonna terminoloogia üle arutledes,¹⁰⁹ toonud välja kaks olulist aspekti. Esiteks selle, et tema arvates "ei peaks "tsiviliseeritud ühiskond" [...] põhinema riigi ja muu ühiskonna vastandamisel, vaid nende vahelisel koostööl", ja teiseks selle, et kodanike ühiskond mitmuses "ei peaks väljendama ühiskonna ühistahet, mida "kodanik" oma abstraktses ainsuses kehastab, vaid peaks [...] olema mitmekesine, erinevate arvamuste ja püüdluste jaoks avatud". Nende mõlema aspekti või õigemini postulaadi sideaineks on "lootus", et sellise ühiskonna "rüpes toimuks kodanikevaheline dialoog ühiskonna tulevaste arengusuundade üle". Ühiskonna ja riigi vastandamist peab ta "antipoliitiliseks" hoiakuks, kuid nendevahelise koostöö postuleerimisest minu arvates ei piisa, küsida tuleb ikkagi ka selle koostöö reaalsete tingimuste ja piiride kohta, nende piirideni jõudmine oleks märk sellest, et koostöö ja võimuvõitlus vastastikku välistavad teineteist ning antipoliitiline hoiak on õigustatud. Dialoogilise antropoloogia terminites võiks pidada "antipoliitilise" hoiaku tekkimist, arvestades M. Lager-

¹⁰⁷ L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843). – Ders., Gesammelte Werke, Bd. 9, hrsg. v. W. Schuffenhauer (2., durchges. Aufl.). Berlin, 1982, lk 339.

¹⁰⁸ L. Feuerbach, Briefwechsel, hrsg. v. W. Schuffenhauer. Leipzig, 1963, lk 184.

¹⁰⁹ Vt M. Lagerspetz, Kodanikeühiskonna rollid tänases Eestis. – Riigikogu Toimetised 2000, nr 2, lk 230 jj.

spetzi konteksti, taandumiseks kommunikaatiivsest ühisusest. Ja tema kriitikaga antipoliitilisuse suhtes saab nõustuda just sel eeldusel, kuna siis tekib oma *teisest* võõranduv individualism. Et seda mõistetarvitust selgitada, pöördun väga põgusalt seose loomise poole selle traditsiooni ideedega, mida tinglikult nimetatakse filosoofiliseks "eksistentsialismiks", eristamaks seda viimase poliitilisest variandist.

Niisugune "individualism" õieti loobub tunnistamast seda, et "*sina on mina* mõistus", ning jätab indiviidi enesepetlikule arvamusele, et üksnes "endasse suletud *isest* lähtudes kõneleb tõde".¹¹⁰ Võõranduvaks võime järelikult nimetada sellist individualismivormi, mille ületamisele pani aluse juba Kanti ja Herderi kaasaegne usufilosoof Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) *kaasolemise* mõistega: "*sina* on *mina* võimatu".¹¹¹ Jacobi algset ideed tänapäevastades ei pruugi Feuerbachile omast "monoloogi" ja "dialoogi" vastandamist veel rõhutada, sest ta on öelnud, et juba "silma avamise" ja "käe sirutamise" hetkel tekib *sina ja mina* lahutamatu tunne. Tähendab, esmane dialoogisituatsioon lähtub tal reageeringust välismaailmale, mis on indiviidile lõplike kaasolendite maailm ja kes enda olemise kaudu tajub *oma* "teisega" koosolemist. Kuid Jacobiga võrreldes teeb Feuerbach suure sammu edasi: *mina* ja *sina* suhe kandub mõistust *vahendavale* tasemele, inimese kaasinimsus avaldub

mõtlemise, mõtete-vahetuse "ühisuses", samal ajal kui kehalisuse kaudu on inimestele juba antud teatav üldinimlikkuse nivoo, nende "maailmas-olemise" ühisus, ja igäihe subjektiivsus. 1841. aastal kirjutab ta surematud read: "Kuid "mina" ei ole mitte sugugi *"iseen-da kaudu"* sellisena, vaid enda kui kehalise olendi kaudu, seega keha kaudu *"maailmale avatud"*. [...] Kehas olla tähendab maailmas olla. [...] Keha pole midagi muud kui *poorne* "mina"."¹¹² Feuerbach ennetab Heideggeri, nagu on õigesti märkinud Feuerbachi uurija Alfred Schmidt 1970. aastail, ent siin, dialoogismi võimalikkuse tingimusi vaadeldes, on teda põhjust kõrvutada neis küsimustes ka nii klassikalise autoriga nagu Sartre.

Feuerbachi "mina-sina" dialoogika programmidee, tema "tuleviku filosoofia" printsiip, nagu vastanduks sajand hiljem "inimliku kontakti" probleemiga tegelnud Jean-Paul Sartre'i (1905–1980) poolt väljendatud ideele, et *teised* on "põrgu", et *mina* on "vaid pilk, mis sind näeb" ja "ilmetu mõte, mis sinust mõtleb".¹¹³ Peamiselt selles alahinnatusega segatud üksildustunde distantsis näib olevatki kahe eksistentsialismi traditsiooni kuuluva mõtleja "inimeste" suur ajastuerinevus. Kuid juba 1950. aastate lõpul pani Feuerbachi uurija Henri Arvon tähele, et "sedavõrd kui eksistentsialismi mõttekäiku määrab *teise* teema [...] leiab ta Feuerbachil endale täiesti sarnaseid arutlusi".¹¹⁴ Leiabki, aga selle erinevusega, mis näib lahutavat humanistlikku realismi filantroopilisest sentimendist. Sartre'i geenius osutab, et "sina" ei ole üksnes "mina" "mõistus", nagu Feuerbachil, vaid et olenevalt situatsioonist võib "sina" olla ka "mina" jaoks "saatus" ja isegi "timukas". Et seal, kus me oleme mingis eriolukorras teineteise küljes "kinni", sellesse olekusse "suletud", on põrgu lahti. Ühes 1960. aasta intervjuus on Sartre öelnud: "'Huis-clos'l pole alternatiivi."¹¹⁵ Näidendis, mille pealkiri kõlab tõlkes "Kinni kohus" või "Suletud uks" ja kus tegelased etendavad surnud inimeste "kolmnurka", on autori kinnitusele tegemist elavalt surnute, end "vabatahtlikult" teiste poolt nende kohta langetatud "arvamustesse" sulgevate inimeste võrdkujuga. "Sartre annab oma näidendis

¹¹⁰ L. Feuerbach, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae* (1846). – Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10 (nagu märkus 107), lk 162.

¹¹¹ H.-H. Schrey, *Dialogisches Denken* (Erträge der Forschung, Bd. 1). Darmstadt, 1970, lk 14.

¹¹² L. Feuerbach, *Einige Bemerkungen über den "Anfang der Philosophie" von Dr. J. F. Reiff* (1841). – Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 9 (nagu märkus 107), lk 151.

¹¹³ J.-P. Sartre, *Kinnine kohus*. Altona vangid [tlk E. Vasara ja T. Hallap]. Tallinn, 1989, lk 50 ja 52.

¹¹⁴ Tsit. teosest: B. Böhovski, *Ludwig Feuerbach* (Suuri mõtlejaid) [tlk M. Kivimäe]. Tallinn, 1977, lk 131.

¹¹⁵ J.-P. Sartre, "Wir alle sind Luthers Opfer" (1960). – W. Busse (Hg.), ... wir danken Ihnen für dieses Gespräch. 24 "Spiegel"-Gespräche. München, 1970, lk 106.

'teise' mõistele äärmiselt pessimistliku tõlgenduse.¹¹⁶ Ütleme, et Sartre pigem näitab *kaasolemise* negatiivset külge, ta ei jumalda 'minasina' suhet Feuerbachi kombel ega tunne feuerbachlikku "silma", mis näeb "valgust" ja "helgust üldse". Jumalikkust asendab põrguliklus siis, kui puuduvad alternatiivid, kui pole võimalik muuta olukorda, milles pilkudevahetuses "õgivad" teineteist inimesed, "kes iial kokku ei saa", selline erandlik olukord on igavese kannatuse sümbol.

Need märkused ei puuduta mitte üksnes individualismi ja dialoogsuse vahekorra küsimust uuema filosoofia ajaloo kontekstis. Esiteks näitavad nad seda, et dialoog pole midagi lihtsat ja armsat, nagu kas või eestikeelse "dialoog-kirjanduse" vanemas ajaloos,¹¹⁷ vaid et dialoog on midagi dramaatilist ka väljaspool kunstivorme. Teiseks osutavad nad aga, et see dramaatiline alge, mis nõnda sageli valitseb ka meie elulisi huvisid riivavaid kõnelusi teineteisega, võib viia dialoogi-püüded ummikusse, kus kellelegi ei jää mõistlikku valikut. Mul on seetõttu raske mööndusteta nõustuda mõne kaasaegse dialoogi-teoreetiku seisukohaga, et dialoog *on* iseenesest, n-ö loomu poolest "mõistmise valdkond". Eeltoodud dialoogika-arusaama vastu eksib tegelikult iga ennast võimu positsiooni lähtealuselt kehtestav "poliitiline dialoog", mis üritab "poliitikast" lähitundes jõuda "dialoogini", sest vastupidine on õige. Poliitiline dialoog võtab vedu ainult siis, kui dialoogiline suhe kasvab üle allutamise tahteta ja piinamise kireta toimuvaks poliitiliseks kõneluseks ning *viib* inimesed mõistmise sfäärideni.

VIII. Historism ja rahvusidee

Dialogismi vahekord poliitilise natsionalismiga on aga kaksipidine, sest nende vahekorra määratlusse kuulub "mitmerahvuslike" indiviidide kultuurilise pluralismi ja rahvuslikriikliku "monotsentrismi" sisemine võitlus. Kui poliitiline natsionalism tähendab sotsiaalsete institutsioonide rajamist tsiviliseeritud koostööks, milles räägib kaasa mõõdukas keelenatsionalism Hurda-traditsiooni vaimus, "eesti keele rahvusliku väärtuse ja tähtsuse

tunnetamine",¹¹⁸ on ta hinnatav kui ühe väikerahva eksistentsi kommunikatiivne alus. Ent kui poliitiline ja keeleline natsionalism ühendavad oma jõud indiviide monokultuurile sundivaks võimuks, mis näeb rahvusliku ülesannet vanas postulaadis, riigi "loomuliku aluse – kodanike ühistunde" loomises,¹¹⁹ siis on kaasaegse dialoogiteooria seisukohalt tegemist juba millegi raskesti aktsepteeritavaga. Täpselt samal põhjusel on Kruusi-ideoloogia joont raske jätkata pärast nõukogude ajal, 1960. aastail, ta enda initsiatiivil oma funktsiooni täitnud kodupaiga-patriotismi lõppu, revideerimata tema 1930. aastate "ideoloogia" mõistet ennast, aga veel enam selle tuuma, "kutsumusideed", mille algseid seoseid prohvetluse traditsiooniga ta pole eitanud. Prohvetlusel ja dialogismil on religioosses maailmapildis struktuuri poolest identsuseni ulatuvaid sarnasusi, kuid prohveti suu läbi ei kõnele üks inimene teisele, vaid üleiniimlik jõud oma rahvale, nõudes temalt ühtsust kuuletumise ja allumisega kõrgemale instantsile, mille suhtes inimesed moodustavad ideaalis alati ustava osaduskonna. Ühiskond, millest räägib õpetlane H. Kruus ideoloogina, on "rahvuslik osaduskond" või "rahvuslik kollektiiv", mille liige on sinna psüühiliselt ja poliitiliselt integreeritud, "meie-hingeeluga" tugevasti "läbiimmutatud" üksikisik, kes nii oma elu sisu kui ka oma kultuuri tööd näeb seda kollektiivi teenivas ning end sellele ohverdavas funktsioonis, "üleminaliselt".¹²⁰ Eesti pastoritraditsioonist, peale Hurda ka näiteks Eiseni, Kallase ja Reimani taolistest traditsioonikandjatest innustatud usulis-poliitilise värvinguga "demokraatlikus natsionalismis" juurdud

¹¹⁶ A. Trummal, J.-P. Sartre, A. Camus (XIX–XX sajandi väliskirjanikke, XI). Tartu, 1971, lk 47.

¹¹⁷ Vt H. Salu, Dialoog-kirjandus ja eesti proosajutustuse algus. – *id.*, Tuul üle mere ja teisi lühiajamusi eesti kirjandusest. Stockholm, 1965, lk 279–292.

¹¹⁸ H. Rätsep, Jakob Hurda keelepoliitilised seisukohad. – Keel ja Kirjandus 1989, nr 7, lk 408.

¹¹⁹ Vt E. Laaman, Demokraatia ja diktatuur [toim. M. Vaga]. Pärnu, 1991, lk 80.

¹²⁰ Vt H. Kruus, Eesti rahva ajaloolise kutsumuse ideest (1940). – Valik II. Artikleid eestluse ajaloost (nagu märkus 75), lk 63–77.

rahvusterviku visioon on meile ajalooliselt mõistetav, aga moodsas kodanikeühiskonnas vaevalt järgitav. Nähtavasti oleks sellel rahvusel tänapäeva rahvusmosaiiks seegaühiskonnas ebademokraatlik, mis tahes muust rahvusest inimese "mina"-pilti paratamatult riivav alatoon.

Ekskursina mainiksin, et nüüd ajuti irooniliselt esitatavat nn vanade ja uute "arhetüüpi" eesti kultuuriloos võib siinkohal ühendada oletusega, et see, mida ma nimetasin "pastoritraditsiooniks", toitub eri allikaist ega ole sisimas ühtne. Teel eesti moodsasse ühiskonda näib olevat *selles* suhtes rohkem kaasaegsuse elemente 1920. aastate "liberaalse protestantluse" traditsiooni osistel, sest selle voolu aluseks oli jäika rahvuslikku konfessionalismi arvustav teoloogiline historism koos "igas vastutulijas" sotsiaalset indiviidi nägeva "usuga inimesse",¹²¹ tähendab, usuga Jeesuse-tsentriliselt mõistetud individuaalsusesse. Liberaal-protestantliku liikumise juhtiv ideoloog Eestis, Theodor Tallmeister (1889–1947), rakendas veel 1945. aastal pagulusse siirdunud kristlikku vaimsust etnotsentrismi kriitikaks. Viidates kahe maailmasõja kogemustele ja "ühise Euroopa" senisele nurjumisele, rõhutas ta näiteks tarvidust, "et rahvad ei vaataks enam elule ja tulevikule ainult oma seisukohalt, et nad ei mõtleks enam, mis on kasulik kõigepealt minule ja minu rahvale".¹²² Kahtlemata oli ta eesti rahvusest kristlane, kuid polnud natsionalistlik "eesti kristlane", jutluse-tsitaadi sõnad kõlavad antiteesina sellele kurikuulsale XIX sajandi algusest pärinevale "meie isamaa" teesile, mis hiljem ajaloos lendsõnaks saades oli võitleva natsionalismi sünonüüm. Erinevalt rahvuslikust konfessionalismist, milles oli olemas tendents näha religiooni endiselt ka sotsiaalse kontrolli vahendina ja rahvuslike võimustruktuuride toetajana, soodustas eesti liberaalne uusprotes-

tantlus nii kirikus kui ka ühiskonnas objektiivselt kultuuri- ja vabadussõbralikuma meelsuse kujundamist. Sellest aspektist on Tallmeister kattuvalt lähedane oma ühele allikale, ka "vabaks" või "kultuur"-protestantluseks nimetatud liberalismile teoloogias, nagu seda kehastasid eriti baltlane Harnack ja samuti Rade, aga ka Schweitzer ja Troeltsch.

Rahvusliku võimu ratsionaliseerimine selleks, et ka väike ühtsus tunneks end suurena, võib viia kurioosumina isegi selleni, et oma kodumaad hakatakse pidama "mõistusekoduks". Hüva, mind võidaks süüdistada anti-historismis, kui ma võrdleksin kas või tüpoloogiliselt mõningaid juhtmotive, mis ühendavad Fichte "kõnesid saksa rahvusele" näiteks Kruusi "eesti rahva kutsumuse ideega", sest nende ajavahe on pea poolteist sajandit. Aga kas meie tänases sotsiaalpoliitikas ei ole vahetevahel esinenud arvamust, et kui venelane tahab mõista eestlast, siis ta peab mõtlema eesti keeles? Ning kas meie uutes suhetes teiste balti rahvastega, lätlaste ja leedulastega, pole aeg-ajalt tulnud ette seda iseteadliku rahvuspoliitika hoiakut, mis soovib "mõistliku" identifitseerida "eestilikuga"? Eks ole neil juhtumel tegu "mõistuse natsionalismi"¹²³ sõsarnähtustega. Seda natsionalismivormi leidub ohtralt Looritsa ajaloolis-poliitilises publitsistikas, vähem aga mõnes ta etnoloogilises uuringus. Humanitaaria poliitiline mõõde peaks teaduse vahendusel avalduma kaudsemalt, samas parteiliste kemplus-te tasemest ka veenvamalt. Ainult rahvusteadustena käsitatavad humanitaardistsipliinid, sealhulgas üldajaloolist mõtlemist tõhustav kultuurilugu, mis ei anna riigile otseselt majanduslikku kasu, harivad meid edasi tsiviliseeritud arusaamade suunas, milleka demokraatiast poleks tulu. Nimelt selle olemuselt historistliku käsituse suunas, mis sündis Herderi kultuuriantropoloogias ning jätkus osaliselt Hegeli ajaloofilosoofias, et "mõistus on kodus" paljudes maades, keeltes ja polistes.

Küsimusele, miks see historism kui relativism ja pluralism, millega ka eesti haritlased olid esimesel iseseisvusajal tuttavad, ei kinnitanud kanda eesti kultuuris, tuleb vastata hoopis pikemalt kui siinkohal võimalik. Aga osa-

¹²¹ Th. Tallmeister, *Usk inimese sisse*. – Protestantline Ilm 1927, nr 5, lk 66.

¹²² Th. Tallmeister, *Püha Vaim ja inimesed* (1945). – *id.*, Nõudke jäädavat rooga. Valik jutlusi (koost. ja redig. J. Aunver). Uppsala, 1965, lk 165.

¹²³ Vt Intervju s Bernhardom Valdenfelsom (nagu märkus 21), lk 18 jj.

liselt vastavad sellele ka juba Alfred Koorti (1901–1956) mõned mõtteavaldused ja meeleolud, mis on võetud tema 1920. aastate artiklitest. Eesti filosoof teab, et moodsa aja relativistlik historism kaotab "väärtuste absoluutsuse", aga kahtleb väga, kas see rahvuslikus ülesehitustöös midagi loeb: "on iseasi, kas see 'historism' on viimane sõna", sest "meie oma elus ei lase praegusel aktiviteedi ja realismi ajal enam sellest end eksitada".¹²⁴ Tema arvates "rahvusidee" on "skepsisest ja relativismist" üle, see on kindel ja püsiv selle tõttu, et on "mitmedki sünteetid läbi teinud" ning omandanud "objektiivselt vastuvaidlematu väärtusega kuju".¹²⁵ Historismiga seotud väärtuste suhtelisusest, kindlusepuudusest ja tahtenõrkusest kõrgemal on rahvusidee kui vankumatu väärtus: "Ja kes rahvusidee vastu selles süntetiseerivas mõttes on, see on üldse iga hää asja vastu." Nii nagu Koort, mõtles ka Kruus, et sünteetiline rahvusidee, mis materialiseerub rahvusterviklusena, on uus ja kindel väärtus, ja sama mõtlesid teisedki, keda nad esindavad. Aga säärast rahvusideed, mis on kõigutamatu väärtuskantsi moodi, pole ajaloos tegelikult olemas. Maailma kultuuripilt on täis erinevaid rahvusi ja natsionalismi ajalugu mitmesuguseid rahvusideid, see relativism jääb endiselt alles. Pisut teisiti, aga sama tulemusega, kui olid historismile reageerinud Kruus ja Koort, argumenteeris 1930. aastail relativismi vastu Johannes Semper (1892–1970), kes nägi selles äärmiselt maneerlikult "inimese ürgseid väärtusi" eiravat nihilismi: "Juba pidime tundma peapööritust kõigi väärtuste relativismist. Pisut enneaegne siiski see tülpimus."¹²⁶ Võrreldes Kruusi ja Koortiga on tema vastus vähem mõtestatud, isegi mõtlematu ja sisemise loogikata, sest Semper arvab, et historismis on süüdi see maa, rahvas ja kultuur, kus selle fenomeniga kõige enam tegeldakse – Saksamaa, sakslased, saksa kultuur. Rahvuslikus erapoolikuses, mis ei olnud omane Koortile ja oli Semperist vähem omane Kruusile, ei osanud ta tulla selle peale, et historism ei kao germaani rahvaid romaani omadega asendades, sest ta sidus relativismist jagusaamise niisuguse teguriga nagu "teiste kultuurkondade enesekindlus". Tõsi küll,

katoliiklus kui usuinstitutsioon pani hilisemal ajal historismi kirikuvande alla, kuid moodne prantsuse ajalooteadus, mida Semper paistab tundvat kirjandusest halvemini, oli teadusena samuti historistlik, ja relativismi algeid leidub juba Pascali mõtlemises. Juhul kui Semper oleks historismi üleeuroopalises ajaloos näpuga järke ajanud, poleks ta leidnud ühtki relativismi-nakkuseta "kultuurkonda", välja arvatud "enesekindlust" täis stalinlik Venemaa. Aga sealgi tegeldi "kodanliku historismiga", näiteks Moskva ülikoolis, sellest olid alates 1920. aastate lõpust eriti huvitatud medievistid Aleksandr Neussõhhiin ja Sergei Skazkin, kusjuures viimane tõlkis 1930. aastail oma tudengitele õppeotstarbeks ka Troeltschi teost "Historism ja selle probleemid", mida tollal kasutati "kitsas ringis". Historismi retseptiooni kohta pealt on ka tolle aja Eestis märgatav sama tendents, kuigi sellest on vähem tekstilisi jälgi: historismi küsimustesse suhtusid asjalikumalt need kutselised ajaloolased, kelle teaduslikud huvid olid seotud Lääne-Euroopa ja üldajalooga ega keskendunud ainult rahvusajaloole, millest ei kadunud relativismile "käega lööv" ideoloogiline dominant.

Lõpuks tooksin näiteks autori, kelle 1935. aasta essee "Muinsusromantika osast Eesti arengus" on kahtlemata eesti rahvusliku ajaloo filosoofia tähtteos – August Annisti (1899–1972). A. Annist oletab 1966. aastal kirja pandud mälestustes, et tema põlvkonna "poliitilise maailmavaate" seisukohad võisid olla esimesel iseseisvusajal peale J. Semperi ja G. Suitso ka "H. Kruusi jaoks" ehk "tagasikiskuvalt rahvuslikud", kuid näib eksivat aadressiga, sest Annisti rahvuslik "üleisikuline jõuühtlus" on Kruusi üleminalise tööhingestuse teisend. Kõigest hoolimata on Annisti kaasaegsus selles, et just tema mõtlemises on positiivne rahvuslus ühendatud natsionalismi kriitikaga,

¹²⁴ A. Koort, Ajaloolisest teadvusest (1929). – *id.*, Inimese meetod (Eesti mõttelugu 8) [koost. H. Runnel]. Tartu, 1996, lk 313.

¹²⁵ A. Koort, Meie rahvuspoliitika kõlbline ideaal (1923). – *id.*, Inimese meetod (nagu märkus 124), lk 284.

¹²⁶ J. Semper, Paralleele (Rahvuslikust vaimuladist) (nagu märkus 22), lk 113.

ta ei ole vaimustuses sellest, et "vähekohustava Inimsuse asemele leiti uus sünteesjumal Rahvus" ning teda teeb murelikuks see, et "rahvuslik kultuuritahe" ja "üldinimsuse nõuded" võivad sattuda "teravasse vastuollu" ka ühe rahva piires.¹²⁷ Kriitilist hoiakut näitab siinkohal juba tema sõnakasutus, mis tal muidu on kinni peaaegu sundmõttena korduvas "ühtekuuluvustunde"-filosoofias. Selle ühtsusfilosoofia haare, mis samastab Annistil "humanitaarse vaimu" koguni "Püha Vaimuga", ulatub sõna otseses mõttes rahvuslikust müstikast kristlikuni, aga hävitab sellega ka tema kahtlemise "igaveste väärtuste" olemasolus, tühistab tema historismi. Annisti intelligentne rahvuslus ei taju sofistikas ja skeptitsismis mitte historistliku pluralismi, vaid "fašismi ja künismi" eelkäijaid, ta sooritab õilsalt oma "mõistuse ohverdamise" – moraalsel põhjustel. Ta ütleb: "Kõigi asjade mõõt pole üksikisik, vaid rahvas, ühiskond, inimsugu, inimlik kui niisugune. Ainult selle vajadustele vastavad väärtused on kõigile kohustuslikud, igavesed väärtused..."¹²⁸ Et ta ise ei tunne selle kohutava mõtte juures hirmu, näitab samas tema kõnelemine püsivast elust ja õnnest. "Hegeli rahvusidealismi" kritiseeriv Annist eemaldub "Herderi inimesearmastusest", ka tema "võitlev humanism" annab sõrme autoritaarsele meelsusele. Kuid peaksime nägema muudki ja hindama Annistit vääriliselt, sest ta erineb Kruusist, Koortist ja Semperist, kellega siin oleme piirdunud, ühe olulise joone poolest: faktiliselt esimese eesti humanitaarteadlasena sidus ta rahvusajaloo tsivilisatsioonioloogia, tema nägi relativismi probleemi juurt "Protagorase individualismis". See, et ta oli probleemi mõõtmest teadlik, teeb temast ajaloomõtleva, keda meil enne ei olnud.

Historismiga võitlemise ajalugu XX sajandi esimese poole eesti rahvuslikus kultuuri-

ideoloogias, mille kohta ma tõin ainult üksikuid näiteid, on "rahvuse tõusu" aja lugu, selle taustal oli historism relativismi kaudu nihilismi viiv languslugu. Keeldudes seda aksepteerimast ja nägemata selles reaalselt kultuuripluralismi, sest faktiliselt oli see eesti ühiskonnas olemas, võeti kasutusele argumentatsioonistrateegiad, mis mõne olulise ja isikuti varieeruva tunnuse põhjal on teataval määral siiski iseloomustatavad kui natsionalismi ja ksenofoobia avaldumise väikevormid. Et selle kõrval oli olemas ka universaal-humanismi orientatsioon, ei muuda asja. Niivõrd kui need vormid jäid sõnasõjaks minevikuga ja olid rahumeelsed enesekeskuse aktsioonid, ei tohi neid aga kellelegi kätte mängida poliitilise vastupropaganda huvides ega mingil juhul ühitada vastsete. XX sajandi lõpu rahvusvaenu ja võõrasteviha avaldustega. Hoolimata sellest on historismi probleemilugu eesti vaimuajaloos ka kultuuripoliitiliselt õpetlik, ent ma ei pea silmas rahvusideoloogidele osaks saanud "kodanliku natsionalismi" invektive. Tagasivaates on raske lahti saada tundest, et historismi *kui* modernsuse probleemi "rahvuslik ärakaotamine" Eestis, kuigi seda ümbritsesid "euroopaliku rahvastepere" jutud, oli ka eskapistlik tegevus – põgenemine Euroopa uue kaasaegsuse eest ainult või peamiselt "omariigiga" seotud kujutlusmaailma. Nõukogude perioodiga võrreldes on küll põhjendatult omistatud 1930. aastate Eestile "kultuuriline ja kultuuripoliitiline pluralism", aga kas see oli ka tollase kultuurielu "keskseks tõukejõuks"?¹²⁹ Pluralism maailmavaatelises mõttes ei olnud selline, mille sees või raames oleksid kitsendusteta võistelnud erinevatest printsiipidest tuletatud ideed ja väärtused, pluralism ise osutus konkureerivaks jõuks, mis võistles teistest kõrgemale seatud ning enim väärtustatud printsibiiga, rahvusprintsibiiga. Ja rahvusideest kõrvalekaldu mine kultuuri tarbimisel, näiteks võõrrahvaste kultuuri trendide eelistamine omamaisele tõsieestlusele, oli juba 1920. aastail hoiak, mida häbimärgistati sõnaga "modernitsemine", ning minu arvates mitte niivõrd nende arvatava maitsetuse pärast, kuivõrd selle tõttu, et rahvuslikus eelarvamuses oli olemas tõrksus oma rahvus-

¹²⁷ A. Annist, Muinsusromantika osast Eesti arengus (1935). – *id.*, Elu ja luule. Artikleid ja mälestusi [koost. H. Puhvel]. Tallinn, 1987, lk 120.

¹²⁸ A. Annist, Väärtustunde kriis ja väärtuste põhjendamine (1932/1970). – *id.*, Elu ja luule (nagu märkus 127), lk 79.

¹²⁹ R. Ruutsoo, Kuidas mäletada ühte ajastut. – Looming 1988, nr 5, lk 676.

tasemest veel kõrgemana näiva või teisi vajadusi rahuldava kultuuriilmingute soosimise vastu.

"Eesti juhtumile" ei saa üle kanda näiteks "Itaalia juhtumil" uuringuid, mida on suure põhjalikkusega teinud Pierangelo Schiera. Kuid historismi ja eesti rahvusidee vahekord tuletab meelde tema artikli "Historism ja riigiteadused" (1996) üldistavat mõtet, et historism on "vastavalt inimlikele vajadustele ja sotsiaalsetele olukordadele" võtnud oma arengus viimasel kahel sajandil ette "erinevaid maske" ja need maskid on oma "rolle mänginud" teaduselaval.¹³⁰ Eesti juhtumil, vaadates eelkäijate tööle rahvuslikus ajalooideoloogias lähtuvalt historismiloost, saab see mõte kaalu juurde.

Väärtuste relativismi probleem, närviajav kõige voolavus ja suhtelisus, mida püüti ületada ja lahendada ka "euroopaliku kultuurisünteesiga", nagu Ernst Troeltsch oma kuulsas loengute seerias "Eetika ja ajaloo filosoofia" (1924),¹³¹ vastandades end sellega oma sõbra Max Weberi historismi-käsitusele ettekandes "Teadus kui elukutse ja kutsumus" (1919), on seniajani aktuaalne ja rahuldava lahenduseta. Nõukogude riik neutraliseeris selle probleemi oma uute sotsialistlike väärtuste süsteemi pakkumisega, toimides selles suhtes niisama vägivaldselt kui saksa natsionaalsotsialismi ideoloogia. Kultuuriteadlastest intelligentsile saksa tähtsamates ülikoolides oli historistliku relativismi küsimus teadvustunud modernisajastu ühe sõlmprobleemina sel ajal, kui Jakob Hurt oli juba suremas. Hiljem on neid süüdistatud selles, et relativistlik teadvus, mis ei anna tegutsemiseks kindlat väärtuselist alust ega orientiiri, olevatki teinud nad jõuetuks astuma vastu natside tasalülituspoliitika- ja õigusterikkumisele ning lõpuks massimõrvale. Kuid eesti haritlaste "rahvuspoliitika kõlbline ideaal", mis oli konstrueeritud historismi ületava väärtusorientiirina ja mille jõud pidi 1923. aasta hoiaku järgi sisalduma ka ei mingisugust "allaandmist mustadele jõududele" lubavas "moraalses vapruses",¹³² pani 1939. aasta "baasidelepinguga" relvad maha.

Historismi asjatundja, nagu oli liberaalne poliitik-hegeliaan Benedetto Croce, nimetas autoritarismi ja totalitarismi avalikult "antihis-

torismiks" 1930. aastal,¹³³ tehes seda rahvusvahelise filosoofiakongressi tribüünilt ning lastes oma kõne teksti kolleegide poolt avaldada saksakeelses tõlkes. Esimese maailmasõja ajal väitles ta sageli nii saksa kui ka prantsuse natsionalismi vastu, ta esitas neis poleemikates ka oma filosoofilis-teoreetilise käsituse natsionalismist, liigitades selle kaheks, "meeleliseks" ja "vaimseks".¹³⁴ Meeleline natsionalism, mida ta arvustas näiteks Maurice Barres' kultusliku "regionalismi" juures, pole aga sama mis "kolklus", poliitiline sõimusõna, millega Gustav Naani tüüpi vaimutsev ideoloog sõitles eesti rahva mentaliteeti. Pigem on just vastupidi, ja selles on meie "ajaloo idee" ambivalentsus, et Hans Kruusi laadi koduloo uurimine,¹³⁵ mis Nõukogude okupatsiooni ajal sidus *kodutunnetuse* mõiste vahendusel rahvuslikud väärtused lokaalsetega, rahvuslikkuse paikkondlikkusega või, tänapäevasealt öeldes, "ajaloolise elumaailmaga", oli internatsionalismile alternatiivi loov meeleline natsionalism. Niisiis ma ei arva, et Koortile või Kruusile saaks nüüd tagantjärele omistada Barres' taolist "sõjakat rahvuslust". Olgugi et ma ei saa seda teesi siin detailsemalt põhjendada, näib mulle, et kumbagi neist poleks õige pidada "antihistorismile" sümptatiseerivaks

¹³⁰ P. Schiera, Historismus und Staatswissenschaften. Der Fall Italien. – O. G. Oexle/J. Rüsen (Hg.), Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme (Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 12). Köln–Weimar–Wien, 1996, lk 329.

¹³¹ Vt E. Troeltsch, Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge, eingel. v. Fr. v. Hügel-Kensington. Berlin, 1924, lk 1–61. (Selle postuumult ilmunud töö pealkiri, millest on saanud lend sõna, ei ole autori pandud.)

¹³² Vt A. Koort, Meie rahvuspoliitika (nagu märkus 125), lk 284 ja 285.

¹³³ Vt B. Croce, Antihistorismus. Vortrag, gehalten auf dem internationalen Philosophenkongress in Oxford am 3. September 1930. – Historische Zeitschrift 143, 1931, lk 457–466.

¹³⁴ B. Croce, Der sinnlich gerichtete Nationalismus. Sinnlicher und geistiger Nationalismus (1917). – Ders., Randbemerkungen eines Philosophen zum Weltkrieg 1914–1920. Zürich–Leipzig–Wien, 1922, lk 179–184.

¹³⁵ Vt H. Kruus, Kodu-uurimise aine ja ülesanded. – Kodu-uuri ja käsiraamat. Tallinn, 1966, lk 7–12.

crocelikus tähenduses. Rahvuslik ideoloogia, mis välistas relativismi, ei välistanud historismi. Ainult et seades relativismi pealetungile vastu rahvusliku traditsiooni, mängisid nad, üks filosoofina ja teine ajaloolasena, historismi uuema vormi (relativismi) vastu välja selle vanema kuju (traditsionalismi), kohandades seda oma kaasaja ülesannetele. Selles on selletus Koorti arvamusel, et Nietzsche "ei loe". Teisisõnu, nad andsid *rahvuslikkuse* kategooriale, mida Kruus mõistis ärkamisaja pärandina olevikule, normatiivse ja tulevikulise mõõtmega, säärase "vaimse natsionalismiga" tasalülitati relativism.

Praegusajal võime kultuuriteoreetiliselt küsida vähemalt kahte moodi: esiteks, kas seda tehti edukalt või mitte, aga samuti, teiseks, kas eesti vaimuajaloos on peale selle ka veel teistsuguseid traditsiooni-allikaid? Retoorikaks ei tarvitse neid küsimusi pidada, 1990. aastate historismi teooria seisukoht, et üheainsa traditsiooni käsitlemine traditsiooni kui sellisena on lihtsustav suhtumine kultuuri loosse, "traditsioonipaljuse homogeniseerimine",¹³⁶ on ju ka üleskutse uurida rahvus-kultuuri mitmekülgselt. Lisaksin eelnevale, kolmandaks, veel ajaloolise ja poliitilise kultuuri seose aspekti: kujutus, et "rahvuslikud väärtused" on ühe ajaloolise traditsiooni tulemus, ei pruugi olla teaduslikult veenev ja võib olla poliitiliselt kahtlane. Niisiis, üheselt defineeritud rahvuslik-ajalooline identiteet tekitab ka kiusatuse nende väärtuste manipuleerimiseks poliitikas, et saavutatud võimupositsiooni hoida ja välistada kriitilised korrigeerivad viited "ajaloolise pretsedendi" või "rahvusliku alternatiivi" puudumisele.

IX. Kolm relativismi

Poliitiline argument historismi vastu on vale, aga see "läheb peale" ja sellega tullakse lagedale mõnel rahufoorumil. Ajamärk on, et eesti avalikkussfääri jõudis taas historismi probleem koos nõukogude võimu varinguga, nende poleemikate kaudu, mis käisid Ameerika jaapanlase Fukuyama teooria ümber, et historismi tuleb ravida ajaloo lõpuga, sest muidu tuleb jälle sõda, pead tõstab rahvuslik fašism. Liberaali sotsiaalne argument on lähedane Dilthey "uue metafüüsika" mõttele, mida tundis ka Koort, ja peaks hingepõhjas olema vastuvõetav eriti nendele, keda ei jäta külmaks see äärmuslus ja julmus, millega on paistnud silma postsotsialistlik sõjapidamine. Tema "emb-kumb", kas historism *või* fašism, on sellegipoolest ebakorrektn, kuna ta on arvamusel, et "katse kujundada historismi poliitilist sisu ajaloo lõpu kontseptsioonita tingib tagajärgi, mida vaid vähesed meist on nõus taluma (näiteks fašismi ja sõja ülistamist)".¹³⁷ Ajaloo lõpp ei tähenda teatavasti ainult seda, et liberaalne (maailma-) riik on asendamatu, vaid ka seda, et sellist tüüpi riigis on kõik inimesed vastastikku võrdõiguslikena täielikult tunnustatud, niisiis valitseb "kvantitatiivse individualismi" supervorm, riigil ja ühiskonnal pole vahet, tulemuseks on inimsulam. Olgu seda laadi ideekavandi "tõega" kuidas on, tähtis on see, et suur universalism eksib historismi järeldeste osas: "Neile, kes pooldavad historismi põhimõtet, soovitan ma labürindist väljapääsemiseks kaht teed."¹³⁸ Fukuyama panustab ühelt poolt Hegelile ja vastustab teiselt poolt Nietzschet ja Heideggeri ning jätab mängust välja Herderi. Tema näeb, et Hegel on ühtaegu ajaloolise relativismi looja ja lõpetaja, et Nietzsche on positivistliku historismi kriitik ja Nietzsche järgija Heidegger on see, kes "võttis omaks radikaalse historismi järelused ning tunnetas, et see välistab senise eetika ja moraali". Vahel täiesti asjata mõnitatud Fukuyama on XX sajandi lõpul viimane suur XIX sajandi progressiteooria esindaja, kellele ajalugu on "seostatud ja suunatud protsess", milles liberaalne demokraatia on natsionalismi ületav arengustaadium.¹³⁹ Küsitav on, kas ta üldse on

¹³⁶ G. Scholtz, Das Historismusproblem und die Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert. – Ders., Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M., 1991, lk 142.

¹³⁷ F. Fukuyama, "Ajaloos lõpp?" Poleemikast minu artikli ümber. – Poliitika 1991, nr 3, lk 69.

¹³⁸ Sealsamas, lk 68.

¹³⁹ Vt F. Fukuyama, On the Possibility of Writing a Universal History. – A. M. Melzer, J. Weinberger, M. R. Zinman (Eds.), History and the Idea of Progress. Ithaca and London, 1996, lk 13–29.

puhas "moodne hegeliaan", aga näib olevat kindel, et ta on anti-herderiaan ja ka anti-rankeaan.

Kahtlen samuti, kas XX sajandi esimese poole eesti rahvuslikud ideoloogid on nii järjekindlad herderiaanid, nagu neile endale tundus, või on nad mõnel juhul ka ise seda teadvustamata "moodsad hegeliaanid" oma ajas, ent XIX sajandi mõttes. Meie ideoloogide arvustamine ei tohi olla nende halvustamine, kuna pole olemas ka mingit puhast herderianismi, mille saaks võtta rahvusluse dogmaatiliseks aluseks.

Aegaületav tähtsus on eesti rahva keelenatsionalismi sidumisel tema mis tahes ümberrahvustamise vastasusega, see tahteakt lähtub "Herderi ideedest", nagu rõhutab Kruus 1939. aastal Hurda kõnede ja kirjade väljaandes, milles tuginetakse Herderi vaimsele ja, ei maksa unustada, ka vaimulikule autoriteedile. Eriti markantselt 1872. aasta Aleksandri-kooli-vaidluses, kus Hurda argumentatsioon on teoloogilis-poliitiline: emakeel on inimväärikuse osa, nende ühtekuuluvus põhineb "Jumala andel".¹⁴⁰ Kui meenutada, et Herderile oli religioon maailma vanim ja riikide tekkimisele eelnev kultuuritraditsioon, siis nähtub meile sama herderlikuna ka Hurda 1869. aastal toodud argument eestlaste euroopalikkuse kasuks, et nad on oma karakteri, religiooni ja kultuuri poolest "õhtumaalased". Hurda sealsamas lisatud apellatsioon, et mis tahes rahva "väljakriipsutamine" maailmast ja ajaloo oleks "omavoliline vahelesegamine jumalikku maailmakorda",¹⁴¹ on samuti tema dialoog Herderiga kaudse tsitaadi varal. Tänapäeval, mil keelepoliitikat ei põhjendata jumalike seadustega, vaid inimõiguste kontseptsiooniga, elab herderlik ideestik sekulariseeritud vormis siiski edasi: oleme veendunud, et emakeel on kõige rikkam identiteet ja väljendab suhet maailma kõige plastilisemalt.

Riigiküsimuses on "eesti aja" ideoloogidel aga rohkem ühist progressiteooria kontseptiga, arvatavasti seetõttu, et omariiklusega avanes neile uus, seninägematule rahvuslikule eneseteostusele innustav ja ka sundiv tulevik. Sünteetiline rahvusidee oli nende silmis edeneva arengu tulemus ning selle idee võimalikult täielik teostamine rahvusriigis oli (rahvus)-

ajaloo eesmärk, mille suhtes nad tundsid ja sisendasid ka teistele, nagu ütleb Kruus, "püüdmise kohustust". Niisugune hoiak eeldab rahvusliku "ainuajaloo" mõistet, mis on järelkaja euroopalikus ajalooteadvuses XVIII sajandi lõpust saadik toimunud ja edasi Baltimaile levinud murrangust. Mitte keegi teine eesti ajaloolastest kui just Hans Kruus tajus 1930. aastal selle muutuse õiget tähendust, olgugi et ajaloolaste oskussõnade kasina loomise tasemel: "Kuid ärkamisajast on pärit vähemalt meie peamõiste jaoks loodud neologism: "ajalugu", mida hakati tarvitama senise "sündinud asjad" asemel."¹⁴² Historismi uurijad on tõestanud, et sellesamas teadvusemuutuses, mida nimetatakse "maailmapildi ajastumiseks", juurdub inimeste uus kohusetunne ajaloo ja sellele eesmärkide seadmise ees. Juurduvad niihästi Kanti maailmakodanike ühiskonna kui ka Marxi klassideta ühiskonna eesmärgid, ja hoolimata tema filosoofia pärastiste tõlgitsejate sihtidest ka Hegeli eesmärk – rahvusriik. Selle üleeuroopalise kultuurifenomeni esmaavastaja saksa ajalooteadvuse näitel, Reinhart Koselleck, on aga 1990. aastail nentinud: "Rahvusriik ei ole ajaloo *telos*, ta on seda sama vähe kui mõni teatav liit. Ajalool ei ole üldse eesmärki, küll aga tunneb ajalugu arvukaid struktuure, mis korduvad muutudes, enamasti aeglaselt, harva äkitselt."¹⁴³ Eesti omariiklus, mis XX sajandi algupoolel otsis föderaalset struktuure eelistatavalt rahvuslikkuse ja hõimuvendluse pinnal, mille kõlavaim ajalooline näide on kindlasti "Soome ja Eesti uniooni idee",¹⁴⁴ ei saa olla ka "jätkaajastus" ajaloo erand.

¹⁴⁰ J. Hurt, Mis Aleksandri-koolile vasta pannakse ja mis selle päälle kosta (1872). – Jakob Hurda kõned (nagu märkus 3), lk 127.

¹⁴¹ J. Hurt, Mis keeles ja mis ulatuses tuleb meie eesti rahvakoolides õpetada? Kõne pedagoogilisel õhtul Tartus 1869. – Jakob Hurda kõned (nagu märkus 3), lk 62.

¹⁴² H. Kruus, Ärkamisaja pärandus Eesti ajaloo uurimisele. – Ajalooline Ajakiri 1930, nr 3, lk 135.

¹⁴³ R. Koselleck, Diesseits des Nationalstaats. Föderale Strukturen der deutschen Geschichte. – Transit 1994, nr 7, lk 76.

¹⁴⁴ Vt S. Zetterberg, Ununenud utoopia: Soome ja Eesti uniooni idee [tlk P. Saluri]. – Looming 1989, nr 4, lk 535–546.

Eespool ma puudutasin mõningaid Herderi arusaamu riigi ja rahvuse suhetest ning tulen veel kord selle juurde tagasi Fukuyama-kontekstis, et rõhutada mõnda aspekti. Herder ei järginud nii järjekindlalt kriitilist mõistust nagu Kant, ta oli "laulik" ja "jumalasulane", nagu ütleb Hurt, see tähendab, poeet ja teoloog, kes pani Jumala ja inimese vahele kolmanda lülina rahva. Herderi uurimises on alates Herbert Schöffleri poolt 1944. aastal nii Göttingeni Teaduste Akadeemias kui ka Königsbergi Kanti-Seltsis peetud ettekandest põhjendatud seisukohta, et Herderi rahva-idee "tuleb piiblist", et rahva "ideaaltüüp" koos sellele romantismis omistatava "jumaliku jõu" atribuudiga on tal algselt kirjanduslikku päritolu ja kannab endas "sakraalset sisu".¹⁴⁵ Teatud määral peaksid täna Herderile viitavad rahvuspoliitikud arvestama seda, et tema rahva-mõiste oli, moodsalt öeldes, protestantismi traditsiooni kuuluv ajalooline konstruktsioon, mis on meie silmis omandanud sotsiaalse instituudi maine, sellise, nagu oli talle endale näiteks "valitsus". Rahvast mõistis ta aga oma "Ideedes" ka naturalistlikult, "looduse taimena", perekonna sarnasena, kuid sellest keerulisemana, tema töödes leidub samuti sellest naturalismist tulenev väide, et "kõige loomulikum riik" on see, kus elab "ühe rahvuskarakteriga üks rahvas".¹⁴⁶ Kuid soov leida sellest monokultuurse rahvusriigi õigustust oleks väär, Herder vastandab oma mõtte selgelt impeeriumi-ideele, "riikide ebaloomuliku suurenemisele", "inimrasside ja rahvuste segunemisele", nende kõigi koondamisele "ühe skeptri alla". Juba sellestki ilmneb, sest

näiteid saab tuua rohkem, et ta oli elu unifitseerimise vastane, tal peab kõik olema paljumaruline ja erivormiline, "pluraliseeritud". Vaadates Odo Marquardi 1980. aastate lõpul pakutud mõtteajaloo kaksikjaotust "universaliseerimise" ja "pluraliseerimise" filosoofiaks,¹⁴⁷ kus näiteks Kant satub universalistide sekka, siis Herder oma historismiga kuulub kindla peale pluralistide hulka, kuigi selised jaotused on alati prokrusteslikud.

Rahvuslik "fundamentalism", mõistes seda kui rahvusprintsipi kangekaelset esileseadmist poliitilise usudogmana, on ohjeldatav historistliku käsitusega kultuurist, herderliku relativismiga, mis õpetab, kui tohiksin nii patetiliselt öelda, "erinevuse vendlust". Natsionalismi seemneid laiali puistanud Herder rajab teed historismile, mis on säilitanud oma "kultuurilise kompetentsi" läbi kahe sajandi. Juhtivate historismi probleemajaloo spetsialistide meelest on see praeguseks "niisama vähe ületatud kui vananenud", sest Herder lõi täiesti uue pildi maailma ajaloo, mis on "pluralistlik ja divergentne", ning arvustas teravalt "ainujoonelist progressilugu", mida kritiseerib ka meie vahetu kaasaeg.¹⁴⁸ Tema humanismi mõte või "sõnum", kui õigesti aru saan, on tänapäeva vaatepunktist selles, et lihtsalt omaks võetava fundamentalismi vastu on ainus rohi rasketitalutav pluralism, mis seetõttu ei saa kunagi olla imerohi maailma sotsiaalsete hädade vastu. Erinevalt sünteetilisest rahvusideest, mida varem propageerisid ja millesse uskusid eesti teadlastest ideoloogid, oleks seoses Herderi pärandiga vaja pöörata uut tähelepanu sellele "kompleksideele", mis jäi nende pilgu alt välja või nende silmis tagaplaanile, kuid on tegelikult "herderianismi" ajalooline tuum: see on tema antropoloogia. Tõeliselt sünteetiline, antiikajastust valgustustajani ulatuvaid inimesepildi aspekte kultuuris eritlev, ühendav ja täiendav on õigupoolest herderlik humaansusidee. Et näiteks A. Koort või H. Kruus sellesse Herderi loomingu aspekti väga ei süvenenud, oli aja märk. XX sajandi esimesel poolel suhtusid oma rahvuslusidee mõjul herderlikku humaansusideesse mõneti ebaadekvaatselt ka neist suuremad mõtlejad, nagu H. Arendt sionistlike elemen-

¹⁴⁵ Vt H. Schöffler, Johann Gottfried Herder aus Mohrunen (1944). – Ders., *Deutscher Geist im 18. Jahrhundert. Essays zur Geistes- und Religionsgeschichte* (2. Aufl.). Göttingen, 1967, lk 72 jj.

¹⁴⁶ Herders Werke in fünf Bänden, 4. Bd.: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hrsg. v. R. Otto (6. Aufl.), Berlin u. Weimar, 1982, lk 207.

¹⁴⁷ Vt O. Marquard, *Einheit und Vielheit* (1990). – Ders., *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*. Stuttgart, 1994, lk 30–44.

¹⁴⁸ G. Scholtz, *Herder und die Metaphysik*. – Ders., *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis* (nagu märkus 136), lk 81.

tidega artiklis "Valgustusajastu ja juudiküsimus" (1932)¹⁴⁹ ja H.-G. Gadamer rahvussozialistlike allüüridega essee "Rahvas ja ajalugu Herderi mõtlemises" (1942).¹⁵⁰ Kuid oma rahvusgrupi erihuvide teenistusse rakendasid Herderi samal ajaperioodil ka kõige väljapaistvamad baltisaksa mõtlejad K. Stavenhagen ja R. Wittram.

Historistliku vaate iseärasus on see, et ta ei luba kiiret mõistmist, ta süveneb aegamisi traditsioonidesse, keele-, mõtte- ja usuilmadesse, milles inimesed elavad, ta võib heal juhul leida respektitunde *teise* ees oma võimu piiride tajumisest "teiste maailma" sisenemisel. Etteheide, mille tegi Herderile Arendt ("igal inimesel nagu igal ajaloolisel epohhil on oma saatus, mille ainukordsust ei tohi keegi teine enam hukka mõista; on ju ajalugu ise see, mis oma kontinuiteedi armutuses on kohtunikumeti üle võtnud"),¹⁵¹ ei taba märki. Arvamus, et mõistuse "allutamine" ajaloole historismis on "valgustusliku" mõistuse lõpp, lähtub valgustusaja eeldusest, et mõistus on inimeste vahel otsekui võrdsetes annustes jagunenud ühtne substantis, millel rajaneb "ainutõe" võimalikkus. Niipalju kui me tänapäeval teame, pole herderianism antiratsionalism, ta osutab aga, et puhas mõistuse maailm *võib* olla ka ise kunstlik tarind selle ajaloolise kogemuse tohutu mitmekesisuse ees, mida väljendavad kultuuris paljuski erinevad elu-ilmad. Ajaloo kiirenduse perioodil sündinud historism on küll mõnes suhtes meie omast aeglasemale maailmale sobiv mõistmise poliitika, kuid eks me kasuta praegugi aja maha võtmise kujundit "aeglustamise strateegia" tähistusena, mõtlema, millegi üle järele rahulikumalt kui siis, mil aeg ei andnud selleks mahti.

X. Vastandajaloo probleemid

Resümee võib siis olla selline, et eesti rahva ajaloolise ärkamisaja püüdlused, mida Ea Jansen ühes oma koostatud artiklikogumikus on 1990. aastate keskpaiku taandanud vormile "talupojaühiskonnast rahvusriigini", on tänapäeval jätkatavad sellise demokraatia püüdlusena, mis repressiivriigist lahkumise- ga ei pöördu tagasi ka "esimese vabariigi" aeg-

se poliitilise teadvuse mõõdupuude juurde, mil ühese eestistamise abil oli rahvuslik võideldud ühekülgse saksa kultuurimõju vastu, vaid orienteerub meie kaasajale vastavalt "pluraalse mõistuse" ülesehitamisele. Võimalik on küll, et nii mõnegi 1930. aastate ideedele truu inimese meelest on seegi tagasipöördumine, lisaks "vene impordile" nüüd jälle uuesti "saksa impordi" juurde, naasmine vana kultuurilise polaarsusmudeli juurde rahvuslikus elukorralduses, kus sellel oli paradoksselt küljes natsionalismi mitte pooldava, pigem universalismi-meelse Semperi lõöksõna "võõras vaimsus". Pluraalse mõistuse all tuleks aga käsitada dialoogilise kultuuri üldprintsipi, mille ellukutsumiseks on võimaline iga rahvus, kes soovib küündida teiste võõruseni ja otsustab selleks midagi võõrandada ka endast. Ajalooliselt vaadates, kui ma väga ei eksi, paistavad asjad olevat nii, et selle printsipi individualiseeriv kehastamine annab rahvusele tema kultuuri käibimisloo pikemas väljavaates tagasi mingi endakohase põimkultuurilise mina-pildi või omapeegelduse, mis sisaldab ühtlasi tema arenguid, see tähendab: jooni ajaloo teede lõikumisest ja sestpeale kaasasolevast *teisest*. Maailm, kus väikerahval on Kruusi sõnul alatasa tegemist "rahvusliku püsivuse" probleemiga, on poliitilise domineerimise pärast käiva võitluse maailm, juba selle tõttu ei saa olla aktuaalne rahvuslik pilt teise kohta kunagi neutraalne, ka mitte alati sõbralik. Nii samuti võib ettevõetud teel "rahvusriigist euroliitu" nüüdisühiskonna rüpes re-politiseeruda vana tüüpi, Jürgen Habermasi poolt "territoriaalse fetišismi" pilkenime all arvustatud paikkondlik kultuurinatsionalism. Ütleme, et need tegurid ei pruugi olla rahvaste elus otsustavad ega vastutustundega tegevpoliitikuile määravad, aga nende mõjul satub natsionalismi löögi alla humanitaarsuse kolle, see on

¹⁴⁹ Vt H. Arendt, *Aufklärung und Judenfrage* (1932). – Ders., *Die verborgene Tradition. Acht Essays*. Frankfurt a. M., 1976, lk 108–126.

¹⁵⁰ Vt H.-G. Gadamer, *Volk und Geschichte im Denken Herders* (Wissenschaft und Gegenwart 14). Frankfurt a. M., 1942, lk 5–24.

¹⁵¹ H. Arendt, *Aufklärung und Judenfrage* (nagu märkus 149), lk 121.

võimujalooos vaikima sunnitud "teise hääle" üha enamat kuuldavaletoomist taotleva nüüdiskultuuriloo demokraatlik alge, mis on vastuolus "1930. aastate ideede" jätkamisega.

Ajaloolane ja poliitik H. Kruus sidus eesti "oma ajaloo" kirjutamise poliitilise võitluse ja rahvusliku pedagoogika ülesannetega, ta tõi rahva minevikust esile saksa-keskse "võõrameelse" ajalookäsitlusega statisti rolli surutud eestlase, kelle ta seadis imperatiivselt rahvusliku sotsiaalajaloo "keskmesse".¹⁵² Teadusliku maailmavaate juhtidee, mida ta teostas põhimõtteliselt alternatiivajaloo kirjutamise vaimus, rajanes sotsiaal-klassiliste võimusuhte teadvustamisel läbi rahvussuhete prisma, ja see aitas kaasa *inversioonile*, et baltisaksa-vastase orientatsiooniga ajalugu seadis tegelikult "eestirahva" asemel oma mõttelisse keskmesse tema "põlisvaenlase", ent andis sellele nüüd ometi võidetud vaenlase hääle, mis oli vaigistatud *teise* hääle. H. Kruusi artikkel "Ärkamisaja pärandus Eesti ajaloo uurimisele" (1930),¹⁵³ millesse eesti ajaloolaskonnas on suhtunud suure lugupidamisega, ei ole teadustekst, vaid puhas ajaloopoliitika. Mineviku "eestimeelse käsitlemise" ärkamisaegses ideaalis imponeeris Kruusile nõue, millel on ühist rohkem vaimse sõjapidamisega, vähem interpreteeriva teadusega, sest "mineviku tundmaõppimine" peab edasi olema "oma eluõiguse eest võitlevale rahvale ka kaitse- ja ründamisrelvaks". Et seda tuleb teha nii, et ajaloolasele saab osaks "meie rahva ning riigi inukas toetus", siis tuleb Kruusil rahvusliku pedagoogika asemele juba konformismi idee, ja kuna ajaloolase töö on vahend, mis "karastaks elu- ja võitlemisvõimelisemaks meie rahvust ja selle üksikuid liikmeid", siis seob Kruus oma teadusliku natsionalismi poliitilisega. H. Kruus oli sügavalt veendunud, et ajaloolaste tööd tuleb "juhtida" ja "suunata", lähenemaks ainutähtsale eesmärgile, mida õigustab sün-teetiline rahvusidee – "eesti rahva ajaloo sün-

teesile". Ma kujutan ette, kui nõrdima panevalt mõjuvad 1930. aastate ideid austavaile ajaloolastele mu sõnad, kuid peaks olema selge, et Kruusi teadusemõiste kätkeb endas teadusevastast idu. "Ärkamisaja"-artiklis on see leidnud ka sõnaselge väljenduse: "Ajalooteadlased, kes võtnud oma lähemaks uurimisalaks teatavad ajastud, ei pea laskma end haarata igast juhuslikust silma hakanud teemist ja probleemist, vaid nad peavad ikka ja jälle kaaluma, kui võrra selle või teise küsimuse uurimine on esmajoonel tarvilik just eesti rahva mineviku tundmaõppimiseks." Etnotsentrilise ajaloo suunis ei olnud mõeldud üksnes tsunftile, "ajaloolaste perele", vaid ka harrastusajaloolastele väljaspool tsunfti, "võhikkonnale".

Niisiis ei ole etnotsentrism ka ajaloo teaduse demokratiseerimist soosiv tegur, kuna ei toeta vaadete ja otsingute pluralismi ega ole rahvusühiskonna ajalookultuuri suhtes küllalt salliv. Ajaloomõtte arengut pidurdavaks kujuneb see suunis põhjusel, et on kinni ühes väärtustavas eelistuses, mitte aga inimeste eri väärtusvalikutel põhineva ajaloo huvi, hüpoteeside ja probleemide muutumises. Hoolimata mõnedest kriitilistest tundmustest peame nägema ka etnotsentrismi positiivset saladust, milleks on "meie peamõiste" (H. Kruus) – *ajalugu*. Eesti keele tõstmine H. Kruusi poolt "ajaloallika" ausse, ka ajaloolise teadvuse muutust peegeldava *ajaloo*-mõiste sünni registreerimine ärkamisaja "pärandustombu" osana, mis uurimisväärses kompleksteemana langes ehk tema endagi sisendusliku teadusnatsionalismi ohvriks, jätab talle rahvusliku "ajaloo isa" rolli ja virgutab eestikeelse ajaloomõiste uuringuile. Probleem on siin olemas: H. Kruusi initsiatiivikas pilk uue ajaloomõiste funktsioonile "Balti provintside" ja Eesti ajalooos on ka "ühisajaloo" mõtetega ajalugu revideerima asuvale historiograafile kõva pätkel. R. Koselleckilt "kollektiivsingulari" nime saanud moodne tulevikku sisaldav ainuajaloo mõiste vallutas peale sakslaste ka eestlaste ajaloolise teadvuse, kuid see oli selline "refleksioonimõiste", mille alusel kujundati põlisrahvaste tuleviku nägemused ja just nimelt moodustati vastandajaloo kategooriad. Mulle näib üha enam, et varem baltisaksa kontekstist esita-

¹⁵² T. Rosenberg, Ajaloo raiumisest raamatusse: Eesti ajaloo suurest narratiivist. – Raamatu osa Eesti arengus (toim. T. Tender). Tartu, 2001, lk 73.

¹⁵³ H. Kruus, Ärkamisaja pärandus Eesti ajaloo uurimisele (nagu märkus 142), lk 129–138.

tud "regionaalse tuleviku ümberkorraldamise"¹⁵⁴ kontseptsioon selle teadvuseprobleemi lahendamisel ei toimi. E. Jansen osutab, kuidas näiteks J. Hurt oma "sakslastest oponentide" ja "eestlastest poolehoidjate" vahel selgitas eeskätt viimaste kinnituseks rahvuse olemuse, tema ajaloolise rolli ning "eestlaste rahvusliku tuleviku" küsimusi.¹⁵⁵ Uudne ajaloomõiste, nagu tunnistavad ärkamisaja ideoloogia tekstid, ei suubunud eesti haritlaste püüetes väga laiapõhjalisse regioonipoliitikasse, vaid esmajärjekorras rahvuse ülesehitamise ja kindlustamise protsessi. Selle protsessi "hissoorialises" käigus kristalliseerunud omasõna *ajalugu*, mis on nüüd kõigi eesti keele oskajate tarvitada sõltumatult nende rahvusest, paistab algul olevat sisaldanud ka ainurahvuslikku tulevikuperspektiivi. Vaidlusel rahvus- ja maaajaloo üle, mis on märksa hilisem nähtus, oleks selle etapi suhtes skolastiline maik. Ajaloo rahvuslik perspektiiv oli seotud *kodumaa*ga, ajastatud elu sellel maal oli *kodu*lugu, seetõttu ma arvan, et seni üldiselt "rahvusromantilise ajaloo" etiketiga varustatud ajalookäsitluse nimetuseks meie historiograafias sobib ka termin patriootiline historism.

Omasõna *ajalugu* levitamisel eeskätt rahvapärase ajalooraaamatu žanris on olnud tähtis osa M. J. Eisenil (1857–1934). Nagu võib järeldada Ants Viirese äsjaesest uuringust noore Eiseni ja tema "ärkamisaja vaimust kantud" sõpruskonna suure rolli kohta eestikeelse ajaloomõiste populariseerimisel 1870. aastate lõpul, oli nendegi tubli tegevus rahvuspedagoogilise suunitlusega.¹⁵⁶ "Üleüldise ajaloo" (J. Bergmann) lantsseerimisel ja "isamaa ajaloo" (J. Tülik) sidumisel kindlameelse "edasiastumise" ideega, aga ühtlasi "ajaloo" hilisemal liigendamisel "maa või rahva" ajalooks, mängis kaasa sama, rahvusteadvust ajalooharidusega ühendav aspekt. Ajalugu "ise" väljendas seega rahvuslaste niisugust lähenemisviisi minevikule, milles väärtuseline külg langes ühte utilitaarsega, see, mis oli rahvuse jaoks hinnatav, oli talle samuti kasulik. Kruusi lahutab Eisenist professionaalse taseme erinevus, kuid mitte vaimsus. Pool sajandit hiljem seab ta maksimiga esmaajoonest tarviliku kohta rahvusliku kasulikkuseõpetuse juba ajaloo-

teadlase töö kriteeriumiks – ilmse eesmärgiga luua nüüd eesti rahva keskne ajalookirjutus ja tõrjuda sakslased lõplikult eestlaste ajaloo hegemooni kohalt.

Põhiliselt seesama probleem, eesti-saksa ühisajaloo sisemine vastandlikkus, on viimase ajani kõitnud Ea Jansenit, ennekõike selle ajaloo äsjaste ümberhinnangute või, teisiti öeldes, selle vastuolusid mahendavate stiliseeringute nurga alt. Mõneti on see ajavaim äratanud temas Hans Kruusi meelsusele lähedast protesti ning sundinud teda meenutama Reinhard Wittrami suhtumist, seda, et põlisrahvaste ja baltisakslaste ajalooühisus oli "nii võitlus kui ka kooselu", mistõttu polegi mõeldav, et "erinevad rahvad vaataksid seda ajalugu sama pilguga".¹⁵⁷ Täiesti õige, kuid – peale kirjalike mälestuste ja esseistika, suuliste legendide ja müütide selle ajalookäigu kohta vaatab haritum osa rahvast seda ajalugu ka professionaalse ajalookirjutuse pilgu läbi. Ajaloo käsitlemine on järjest rohkem liikunud selle poole, et võrdsest mõistvat kohtlemist ei "nõua" üksnes sotsiaalne kiht, olgu madal või kõrge, vaid iga minevikku tardunud elu. Kadunud elul ei ole muud peeglit kui uuriva ajaloolase silm. Meie "revisionism" balti ajaloo suhtes lähtub sellest, et massiivne klassivõimu-skeem näeb selle ajaloo iseloomulikke jooni sotsiaalse rõhumise ajaloon, peab enda ülesandeks viimase dokumenteerimist ja interpreteerimist, küsimata, kas ei iseloomusta sedasama ajalugu ka sellised jooned, mida niisuguse skeemi järgi ei peeta iseloomulikeks. Teisisõnu, üks lähenemisviis ei suuda anda täispilti ajaloo realiteedist, mida me peame

¹⁵⁴ Vt G. v. Pistohlkors, Regionalismus als Konzept der baltischen Geschichte: Überlegungen zum Stand der Geschichtsschreibung über die Baltischen Provinzen Russlands im 19. Jahrhundert. – Journal of Baltic Studies, vol. XV, no. 2/3, 1984, lk 101 jj.

¹⁵⁵ Vt E. Jansen, Jakob Hurda rahvusemõistest (nagu märkus 3), lk 6.

¹⁵⁶ Vt A. Viire, Noor M. J. Eisen ajaloo populariseerijana. – Keel ja Kirjandus 2001, nr 7, lk 490–498.

¹⁵⁷ E. Jansen, Baltisaksa raamat Eesti kultuuriloos. – Raamatu osa Eesti arengus (nagu märkus 148), lk 218.

inimeste tegelikkuseks ja mis meile on möödunud fragmentsus. Geniaalselt väljendas 1947. aastal ajalookäsituse suhet tõeküsimusega Wittram, öeldes, et "mitte ainult meie ei otsi tõde, vaid tõde otsib ka meid".¹⁵⁸ Vaevalt saaks paremini kokku võtta ajaloolase eneskriitika hermeneutilist sisu, mida antud juhul varjundab religioosne metafüüsika, inimese usk sellesse, et tõde on kuskil asjade taga ja avaldab meile kõlbelist survet. Moonutamata algset mõtet, võib seda ütlust aktsepteerida mitte-metafüüsilisel kujul järgmiselt: esitades küsimusi minevikule muutud sa ka ise tema poolt küsitletavaks.

Hans Kruusi rahvuslikul ajalookäsitlusel oli autori ideest hoolimata sobivaid puutepunkte Teise maailmasõja aegse ja järgse nõukoguliku ajaloomalliga, mis oleks omaette historioograafilise arutluse teema. Näiteks ei mõistnud seda üldse 1950. aastail paguluses Kruusi isiklikel motiividel sarjanud Oskar Loorits, kes olevat temast varem lugu pidanud "kui just vabadusvõitlejast Eesti Vabariigi nimel" ja nägi temas hiljem "poliitilist reeturit".¹⁵⁹ Paguluses eesti ja vene rahva ärkamisaegu võrrelnud Loorits, eitades "loogilise mõtteviisi" ning koos sellega mõistuslikkuse olemasolu "poliitiliste nõidade" mõju all olevail venelastel, ei erinenud palju oma ajaloomalli üldstruktuuri poolest Kruusist. Aastate tagant torkab silma, kuivõrd jäid need mõlemad eesti teaduse suurkujud poliitilise vastandajaloo vangideks, mida neil hingestas rahvusliku olemusvõitluse idee ja mida nad viljelesid rahvusliku emantsipatsiooni nimel, ainult erineva "skeptri all", nagu

öelnuks Herder, ning erinevais ühiskondlikes süsteemides. Looritsa sõnadele, mis kõlavad nagu eesti Schiederi omad, kuidas ärkamisaegset eesti rahva "ümberorienteerumist" soodustasid euroopalikud moevoolud "alates Prantsuse revolutsiooni ideoloogilisest pärandist ja lõpetades romantilise rahvuslusega hegelherderlikus humanismi ja idealismi vaimus",¹⁶⁰ pole esmapilgul midagi ette heita. Tuttavast vormelist jääb sellegipoolet välja see, mis ei lähe enam kokku rahvusliku konfrontatsiooni ajaloo filosoofiaga. Herderi humanism oli tihedalt seotud tema üldise kultuuriteooriaga, juba 1770. aastate alguse traktati "Keele tekkimisest" läbib mõte, et inimesed ei ole üksteisest eraldatud "rahvuslikud loomad", nad pole ka alatiseks määratud tunda "rahvusviha" ning samastama "võõrast" negatiivse inimesepildiga nagu tsivilisatsiooni algaegadel, vaid et rahvused arenevad, nad on seotud "edenemise peenima sidemega", see tähendab, neid kõiki ühendab kultuuritraditsioon "rahvalt rahvale".¹⁶¹ Et ka rahvuskeeled on tema käsituses alati *ühe* inimkonna individuaalsed keelevõimalused, mis ei välis- ta teineteisemõistmist, siis on õigus tema bioograafil: "Herder keelefilosoofina on juba humanist, kellena me teda tunneme eelkõige ta hilisemaist kirjutistest alates 'Ideedest'".¹⁶² Herderi "ajaloolises pluralismis" selle lahutamatu osisena kätkev universalismi element, tema humanismi vajalik tingimus, on kahjuks jäänud rahvusriigi ideoloogia ussjätkeks.

Eesti demokratiseerimise ühe suurema ideoloogi Rein Taagepera poolt 1989. aastal just nagu möödaminnes avaldatud mõte, et "riik on alati vaid osa ühiskonnast – ja mitte vastupidi",¹⁶³ on niihästi elementaarne kui ka aktuaalne põhimõte. Ainult selle ühe juurdemõeldava reservatsiooniga, et seda pole ajaloos tahtnud olla mitte igasugune riigitüüp ja seda pole silmas pidanud ka väikest rahvusühiskonda meie omariiklusega kokku sulatav tunnetuseideoloogia. Eesti *oma* "ajaloo anti-noomia" on samasugune nagu teistel rahvastel ja ühiskondadel: minevik ühtaegu möödub ja jääb, vabastab ja piirab võimalusi, "minevik vermib nii meie teadvust kui ka alateadvust, meie käitumisviise, meie institutsioone ja

¹⁵⁸ R. Wittram, *Geschichtsauffassung und Wahrheitsfrage*. – *Die Sammlung* 2 (Nov. 1946 – Febr. 1947), lk 90.

¹⁵⁹ O. Loorits, *Eesti ajaloo põhiprobleemid*. [Stockholm] 1955, lk 184 ja 187.

¹⁶⁰ Sealsamas, lk 72.

¹⁶¹ Herders Werke in fünf Bänden, 2. Bd.: *Über die neuere deutsche Literatur etc.* (nagu märkus 145), lk 187, 193, 196.

¹⁶² Fr. W. Kantzenbach, *Johann Gottfried Herder in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek b. Hamburg, 1970, lk 57.

¹⁶³ R. Taagepera, *Eessõna*. – H. Eckstein, *Stabiilse demokraatia teooria* [tlk T. Tiivel]. Tallinn, 1990, lk 3.

nende kriitikat".¹⁶⁴ Ärkamisaja kultuurist peale oleme selle modernse euroopaliku teadvuse ajalooliselt omandanud, oleme tõepoolest "modernsuses kasvanud".¹⁶⁵ Indiviididena ei saa me teha kummatki, ei rahvust endalt maha raputada ega ka ainult rahvuse nahka pugeda. Kuid see teadvus antinoomilise rahvusteadvusena on järjekordsele omariikluse ehitamisele niisamuti tähtis. See paneb meid ka iseendas väitlema oma sotsiaalse vabadusega, ja loodetavasti nii, et me ei pea sealjuures enam kergeusklikult, "eestipärasuse soonekestete" avamiseks ja "rahvusliku vaimulaadi" päästmiseks endale noaga kallale minema.

Rahvusluse legitimatsioon kui ajalooline *jätku*probleem on nüüdisajal mitmes suhtes üha enam jätku*probleem*, sealhulgas poliitilise natsionalismina, sest "omariiki" ei tee tugevaks võimalikult täiel määral teostatud rahvusidee, vaid see maksimaalne vabaduse määr, mis on inimesele võimaldatud eluks ja mida ta siis ka vajaduse korral otsustab kas või elu hinnaga kaitsta. Ei kellegi muu nimel peale iseenda, kui ta on juba aru saanud, et mitte keegi teine ei saa vastutada tema vabaduse eest. Kas pole selles olemas "solidaarsus oma rahvusega" teisel moel, ajaloolises mõõtmes muutuvana, sest niiviisi teostab indiviid sedasama vabaduspüüdlust, mida tema enda eellastel ja vanematel rahvuse minevikus sellisel määral veel teostada ei õnnestunud? Kreutzwald kirjutas Schultz-Bertramile (12.04. 1864): "Jajah, härra riiginõunik! ärge vaadake sugugi nii üleõla uhkelt Schelling-Fichte-Kanti ajale tagasi, see oli võrreldes meie kassiahatusliku tänapäevaga igatahes *suur* aeg!"¹⁶⁶ Teksti kontekst räägib "igasugust loomulikku edenemist" tõkestavast, "vabameelset mõtteviisi" kahjustavast "ebausust" valgustusideede vaimus, ka järgneva viitega Lessingile. Ebausk, millega valgustajad võitlesid ja võitles ka eesti ärataja, kujunes aja jooksul paljuskilööksõnaks, see oli siis pea alati "teise usk",¹⁶⁷ mitte oma usk, milles oleks tulnud kriitiliselt selgusele jõuda iseendas. Vastus nendele küsimustele, kas ärkamisajast tuletatud rahvuslusaade on kooskõlas uue ülesandega "käsitleda Eesti ajalugu mitte kitsalt rahvusliku, vaid paljurahvuselise maa ja ühiskonna

ajaloona"¹⁶⁸ ja kas rahvusidee on ka tänapäeval millegi asendamatul poolest ülevam võitlusidee kui teiseusuliste ebausust valgustuslik taunimine, peaks kuuluma loodava kriitilise natsionalismi teooria kompetentsi. T

¹⁶⁴ R. Koselleck, Wozu noch Historie? – Historische Zeitschrift 212, 1971, lk 13.

¹⁶⁵ J. Rähesoo, Eesti ja aastatuhande vahetus. Modernsuses kasvamisest. – R. Veidemann (koost.), Valge kääbustäht hajuvas kõiksuses. Esseed. Tallinn, 1998, lk 90–103.

¹⁶⁶ Fr. R. Kreutzwaldi kirjavahetus IV: Kirjad G. Schultz-Bertramile ja teistele (toim. M. Lepik). Tallinn, 1959, lk 168. (Autori kursiiv. – M. K.)

¹⁶⁷ Vt N. Hinske, Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie. – Ostsee-Akademie (Hg.), Kant und der Frieden in Europa (nagu märkus 104), lk 63.

¹⁶⁸ T. Rosenberg, Eesti ajaloo historiograafiast. – Ajalooline Ajakiri 1999, nr 1, lk 7.