

Eesti kultuuri võimatu mõiste

Tõnu Viik

Eesti kultuur on üks meie tähtsamaid poliitilisi pühamuid. Ka argielus peame me eesti kultuuri iseenesestmõistetavaks ja sisukaks kategooriaks. Sellegipoolest ei ole eesti kultuuri mõistest enesest kuigi palju kirjutatud. Kirjutatud on Eesti riigist ja sellele eelnenud rahvuslikult ja territoriaalselt määratletud elu-olust ja poliitikast, keele kujunemisest, materiaalsest ja mittemateriaalsest pärimusest, ning Eesti vaimumaaailma tänaste kõrgkultuuriliste koostisosade – kunst, kirjandus, muusika, teater, religioon, jne. – ajaloost. Aga kuidas läheneda kontseptuaalselt eesti kultuurile kui niisugusele? Kas eesti kultuuri puhul on tegemist herderliku rahvuskultuuri ühe variatsiooniga – elluviidud rahvusromantilise utoopiaga, tegelikustatud kujutelmaga sellest, et kohalikul maarahval võiksid olla oma eripärased uskumused, kombed, algupärane maailmavaade ja neil põhinev eluviis? Või kas tuleks kasutada mingeid teisi antropoloogilise teooria vahendeid, et määratleda eesti kultuuri siin elavate inimeste „kogu eluviisina”? Sellised lähenemised võimaldaksid „eesti asja” substantiaalselt – s. t. mingi määratletava asjana – defineerida ning eesti kultuurile teatav identiteet ja talle eriomased näjooned anda. Või peame me eesti kultuuri all silmas territoriaalselt, keeleliselt või (lihtsalt) etnilise kandja järgi piiritletud vaimuloomet? Ainult viimase kategooria abil saame eesti kultuuri hulka lülitada Arvo Pärdi Saksamaal loodud Euroopa varase religioosse muusika helikeelt interpreteerivad teosed. Territoriaalse printsiibi alusel seevastu saame eesti kultuuri hulka lülitada saksa mõisad ja Lotmani semiootika. Selline lähenemine tundub teoreetiliselt kõige vähem probleeme tekitavat, kuid võimalus ühtse ja eripärase identiteedi konstrueerimiseks langeb ära. Või kas me peaksime eesti kultuuri mõiste all silmas pidama hoopis eestlaste rahvuslikku iseloomu, moodustagu selle siis soovmõtlemise loodud ja poliitiliste rituaalide abil kultiveeritud idealiseeritud kuvand „meist”, või siis – hoopis teistelt metodoloogilistelt alustelt lähtudes – kohalike elanike hulgas läbi viidud sotsioloogiliste küsitluste abil määratletud väärtuseelistuste graafiline muster? Esimesel juhul tuleks rakendada ideoloogiaanalüüsi või mingeid muid avalikku diskursust ja kollektiivseid pettekujutelmi käsitlevaid metodoloogiaid. Teisel juhul aga on võimalik võtta aluseks mõni rahvusvahelises käibes olev empiiriline metodoloogia koos selle juurde kuuluvate andmeanalüüsi meetoditega ning rakendada seda „kohalikul materjalil”. Sellise lähenemise vaieldamatu eelis on sobituvus eesti teaduspoliitikas privilegeeritud arusaamadega teadustööst, miinuseks jääb aga see, et eesti kultuuri saab siin määratleda ainult statistilise erinevusena teatavate „üldinimlike” normide skaalal või siis teiste kultuuride keskmistega võrreldes. Aga statistiline keskmine ei saa olla midagi substantiaalselt, mis toimiks poliitilise ideaalina ja mis võiks mobiliseerida inimeste rahvustunnet või olla riigi eksisteerimise eesmärk.

Oluline otsustamiskoht on seegi, kuidas on eesti kultuur seotud eesti rahvuse mõistega. Kui eeldada, et eesti kultuur on põhimõtteliselt eesti rahvuse, s. t. rahvusliku kogukonna kultuur ehk rahvuskultuur, siis tuleb rahvuskultuur eristada kultuuri muudest vormidest. Sellele ülesandele lisab keerukust kultuuri mõiste enese määratlematus tänastes sotsiaal-

ja humanitaarteadustes.¹ Ka rahvuse mõiste kõigub kaasaegses teoorias kahe äärmuse – primordiaalse maailmaajaloo subjekti ja poliitilistel eesmärkidel loodud kujutletud kogukonna – vahel.

Üks näib selles teoreetilises segaduses samaks jäävat: kui eestlusel on üldse mingi identifitseeritav sisu, mingi „eesti asi”, „oma vaimsus”, „eestilik elutunnetus” või „eestilik ilmavaade”, siis tuleb seda otsida just nimelt eesti kultuuri seest, olgu see siis rahvuskultuurina määratletud või mitte. Samas on just nimelt rahvuse ja rahvuskultuuri mõiste lähedus teinud eesti kultuuri substantiaalse määratlemise katsed teoreetiliselt väljakutsuvaks. Sest niipea kui öelda, et eesti kultuur on eesti rahvuse kultuur ehk rahvuskultuur, siis oleme me mängu toonud natsionalismi mõiste, mis on tänases rahvusvahelises teaduskogukonnas suhteliselt halvamaiguline termin. Vähe sellest, rahvuskultuuri mõistet kõrvutatakse või samastatakse automaatselt kultuurrahvuseluse, s. t. kultuuriliselt määratletud rahvuse mõistega, mis erinevalt kodanikurahvuselusest on üks rohkem kriitikat pälvinud poliitilise kogukonna mõisteid üldse. Samas võimaldab just kultuurrahvuseluse idee sellist kollektiivse identiteedi loomet, mida me Eesti ühiskondlikus elus iga päev kogeme. Eva Piirimäe selgitab selle mõiste sisu järgmiselt: „Kultuuriline rahvuslus kirjeldab rahvusi kui seesisest kokkukuuluvaid ainulaadseid kultuurilisi kogukondi, rõhutades rahvusaaslaste emotsionaalset kokkukuuluvust ja tingimusteta armastust oma rahvuse (ja selle riigi) vastu.”²

Hent Kalmo poolt tsiteeritud katkend Karl Einbundi sõnavõtust Riigikogus 1934. aastal illustreerib seda peaaegu sõna-sõnalt:

„Meie rahva võimas ühtekuuluvuse tunne ja ühine tahe [– – –] peitub sügaval meie hinges ja iseloomus. Meie isad ja emad on oma kodud ning töö rajanud eesmärkidele, mis ei ole laenatud võõrsilt, vaid mille koduks rahva hinge sügav omapära, õnnistatuna mitmetuhandeaastase igavikutundega ühel ja samal kodumaal.”³

Kui veel märgata, et kultuuriline rahvuslus tähendab ka soovituslikku või isegi nõutud armastust nende vastu, kes kõnelevad rahvuskultuuri (püsijäämise) nimel, siis pole kuigi raske kahtlustada, et tegemist on poliitilistel eesmärkidel loodud, hoitud, kultiveeritud või kujutletud kogukondliku ühtsusega. Piirimäe toob ilmekalt välja ka Eestis domineeriva kultuurrahvuseluse osaks oleva poliitilise alluvusnõude, mis on vormistatud autonoomse moraalse imperatiivina:

„Eesti riiki mõistetakse kui eesti rahvuse ja rahvuskultuuri teenrit ning eesti rahvast kui selle teenri teenrit. Eesti riik on ka eesti rahva suur ühine projekt, millesse kõik ühtmoodi panustavad. Riik ei ole abstraktne ja kauge sunnimehhanism, vaid lähedane ja armas asi – Eesti asi. Selle nimel tuleb pingutada vastavalt oma sisemistele tõekspidamistele.”⁴

Kokkuvõtlikult siis nii: eesti rahvuskultuur on Eesti primordiaalne poliitiline hüve, mille teenimine seisneb poliitilise kogukonna sisemises moraalses veendumuses alluda Eesti riigi juhtidele, kes on volitatud rääkima rahvuskultuuri nimel. Rahvuskultuur samastub siin kultuurrahvuselusega ning esineb korraga kahes positsioonis: ta on riigi kõige kõrgem eesmärk ja ühtlasi subjekti moraalne kohustus riigivõimule alluda. Teisi-

¹ Kultuuri mõiste määratlematuse kohta humanitaar- ja sotsiaalteadustes vt. T. Viik. Kultuuri pealetung sotsiaal- ja humanitaarteadustes. – Vikerraar 2006, nr. 7–8, lk. 77–88 ja T. Viik. Kultuuriline pööre. – M. Tamm (toim.). Humanitaarteaduste metodoloogia. Uusi väljaandeid. TLÜ Kirjastus, Tallinn, 2011, lk. 59–79.

² E. Piirimäe. Teoreetiliselt perspektiivne 19. sajandi eesti rahvuseluse uurimiseks. – T. Tannberg, B. Woodworth, (toim.). Vene Impeerium ja Baltikum: venestus, rahvuslus ja moderniseerimine 19. sajandi teisel poolel ja 20. sajandi alguses. I osa. Eesti Ajalooarhiiv, Tartu, 2009, lk. 172.

³ Riigikogu V koosseis. Täielikud protokollid ja stenograafilised aruanded. III ja IV istungjärk. Tallinn, 1934, vrg. 1473 (123. koosolek, 28. septembril 1934), vrg. 1469. – Cit. H. Kalmo. Eestlus kui bioloogiline imperatiiv. – Looming 2011, nr. 11, lk. 1591.

⁴ E. Piirimäe. Riik ja rahvuslus. M. Sutrop, T. Pisuke (toim.). Mõtestatud Eesti – ühiseid väärtusi hoides. Eesti Keele Sihtasutus, Tartu, 2008, lk. 95.

sõnu, subjektiivne kohustus riigile alluda (subjekti sisemine kultuurrahvuslus) kattub riigi eksistentsi objektiivse mõttega (riigi staatuse saanud kultuurrahvuslus), ehk tekib järgmine tautoloogiline ring: *meie* riigile tuleb alluda sellepärast, et sellele allumine on *meie* riigi iseomane ja algupärane mõte. Või siis sama asi pisut harjumuspärasemas sõnastuses: eesti rahvuskultuuri sisuks on lojaalsus Eesti riigile, sest Eesti riik on aegade algusest alates olnud meie rahvuskultuuri igatsetuim eesmärk.

Rahvaskuuri mõiste selline funktsioon aitab seletada ka ideoloogilise enesepette teist poolt, kus võimu nautimine saab ootamatult noobli õigustuse ja jääb samal ajal naudinguna selle õigustuse varju. Miks võiks olla riigivõimu esindaja meeleliigutus laulupeo massistseene jälgides pisut suurem kui teistel? Kas pole põhjuseks see, et nii kaunilt demonstreeritud armastus selle vastu, mille nimel ta on kutsutud neid inimesi valitsema, seostub mingil moel selle faktiga, et just nimelt tema on kutsutud neid valitsema. Naudingulise lisaväärtuse loogika, mis lähtub tunnustuse ülekandest objektilt selle nimel rääkivale subjektile, on põhimõtteliselt samasugune nagu religioossetes kogukondades preestri ja koguduse vahel: preestrit armastatakse niivõrd, kuivõrd ta vahendab jumalat või jumalaid, kes on armastuse tegelik objekt, kuid nende empiirilise kohalolu puudusel on preester põhiline kanal armastuse ülekandele kõrgematesse sfääridesse ja osutub selles mõttes armastuse reaalseks objektiks. Nii nagu koguduse puhul, teavad mõlemad pooled ka poliitilises elus, et valitsejale suunatud armastuse puhul räägime me ainult armastuse „maapealsest” osast, mis on „eesti asja” kui armastuse tegeliku objekti suhtes teisejärguline, kuid see on sellegipoolest tegelikus maailmas reaalselt toimiv suhe – suhe, mis ei paku küll mõistuslikku, vaid emotsionaalset, kuid sellisena siiski reaalset psüühilist lisaväärtust. Seega võimaldab kultuurrahvuslusena defineeritud riigi eesmärk selle riigi valitsejatele sama petlikke ideoloogilisi naudinguid nagu alluvatele, ning vääriks selle olukorra analüüsimiseks rakendada konspiratsiooniteooriaid, mis eeldavad, et 20. sajandi lõpu natsionalistlik populism Ida-Euroopas on lihtsalt võimaloleva kliki vandenõu, küüniliselt valitud vahend oma tegelikele eesmärkidele suitsukatte andmiseks. Pigem tuleb kultuurrahvusluse ideed käsitleda eelkõige valitseva kihi ja rahvusliku eliidi identiteediloomes vahendina. Althusseri mõisteid kasutades oleks rahvusluse puhul siis tegemist teatavat tüüpi ideoloogilise aparaadiga, mis konstitueerib subjektsuse sellise tüübi, kus riigimeheks, avaliku elu tegelaseks, intellektuaaliks või kunstnikuks olemise mõte on defineeritud panuse kaudu rahvusriigi ülesehitamisse.

Religioosse koguduse eneseloomega sarnaselt toimub ka eesti kultuurrahvusliku kogukonnatunde loomine.⁵ Kultuurrahvuse eksistents pole taandatav geneetilistele, territoriaalsetele ega ka keelelistele asjaoludele. Need ja paljud muud faktorid on eesti rahvuskultuuri essentsialistliku määratluse suhtes välised. „Eesti asi” ise, „eestlus” kui kultuurrahvusluse tuum seisneb milleski muus ja on samal ajal määratlematu. Slavoj Žižek pakub välja, et rahvusliku kultuuri tuumal endal ei ole üldse mingit määratletavat sisu, vaid see on konstitueeritud sellele pühendumise aktide eneste läbi:

„Rahvuslik asi eksisteerib niikaua, kuni kogukonna liikmed sellesse usuvad; see on otseselt selle usu tulemus. Struktuur on siin sarnane Püha Vaimu kogudusega kristluses. Püha Vaim on uskujate kogukond, milles Kristus elab edasi pärast oma surma: temasse uskuda tähendab uskuda sellesse uskumisse endasse, s. t. uskuda sellesse, et ma ei ole üks, et ma olen usklike kogukonna liige. Mul ei ole vaja oma usu tõesuse jaoks mingit

⁵ Rahvusliku „meie” konstrueerimise kohta eesti nõukogude rahva näitel vt. A. Ventsel. „See vereside on nüüd uuesti kinnitatud, värskendatud ja laiendatud”. „Rahva” konstrueerimine II maailmasõja järgses poliitilises retoorikas. – Akadeemia 2006, nr. 7, lk. 1427–1449; sellise tähendusloome mehhanismi kui niisuguse kohta vt. ka: A. Ventsel. Hegemonic signification from Cultural Semiotics point of view. – Sign Systems Studies 2011, nr. 2/4 (39), lk. 58–88.

välist tõestust või kinnitust: minu usk sellesse, et teised usuvad, ongi Püha Vaim. Teiste sõnadega, [rahvusliku] asja tähendus seisneb selles faktis endas, et ta „midagi” inimeste jaoks tähendab.⁶

Kultuurirahvuslus ei pea järelikult omama mingit positiivset sisu selleks, et ta toimiks reaalse poliitilise jõuna. Piisab sellest, et ma usun, et me usume. Nii ütleb ka Eva Piirimäe: „Rahvus on intentsionaalne objekt, mis eksisteerib, kui teatud hulk inimesi usub, et see eksisteerib...”⁷

Moraalse imperatiivina pean ma uskuma sellessegi, et rahvuse asja peab uskuma iga südametunnistust omav normaalne inimene. Ent erinevalt religioosest kogukonnast, kus mitte-uskujat võib vaadelda kui „eksinut” selle sõna mõlemas tähenduses, on rahvuse asja sisse mitte uskuja vaadeldav kultuurirahvuslikku kogukonda ohustava elemendina, võib-olla isegi vaenlasena. Viimaselt positsioonilt lähtudes on võimalik välja arendada „sisevaenlase” kujund, kes on mõistagi palju ohtlikum kui lihtsalt „teised”. Kui „teised” on need, kes ohustavad „meid” väljastpoolt, siis sisevaenlane on midagi palju hullemat. Ta pole lihtsalt see, kes läheb „meie” seast „nende” hulka üle või kes deklareerib „meie” suhtes oma võõrust. Tema ohtlikkus ei seisne lihtsalt ebasoovitavas eeskujus, kui ta valib „teise” poole – selle kannataks rahvuskultuur välja, aga ta ohustab rahvuskultuurilise ühtsuse printsiipi ennast: ta ei usu seda, et meie usume. Ja kui nüüd anda järele kiusatusele selline rahvuskultuuri õõnestav element füüsiliselt või sümboliliselt elimineerida, siis juhtubki see, mida natsionalismile kogu aeg ette heidetakse: kultuurirahvusluse sisemine loogika nõuab kas tsensuuri kehtestamist või siis koguni terroristlike meetodite kasutamist oma elanikkonna suhtes. Mõlemal juhul on tegemist diktatuuri kehtestamise vajadusega rahvusliku ühtsuse nimel.

Aga kuidas ka ei oleks rahvuskultuuri mõiste poliitiliste implikatsioonidega, meie jaoks on oluline märkida, et selle mõiste kaks võimalikku sisemist loogikat on tegelikkuses eristamatud. Ühelt poolt võib kultuurirahvusluse põhimõtte esitada nii, et kuna on olemas „igavikutundeline” „eesti asi”, siis jõudsid meie „isad ja emad” seda edendades Eesti riigi moodustamiseni, mis sellest ajast peale on eestlaste primordiaalse ühisasja edendamise organisatoorne vorm. Aga teistpidi võib kultuurirahvuse põhimõtte esitada nii: kuni on olemas Eesti riik, niikaua kutsutakse selle kodanikke üles võimule alluma retroaktiivselt konstitueeritud eesti asja nimel. Sellises vormis tähistab rahvuskultuur mõistagi ideoloogilist alluvussuhet riigi ja seal elavate inimeste vahel, mis on maskeerunud pseudoajalooliste minevikuigatsuste kultiveerimise ja ajalooliste traumade taasetendamise tagajärjel loodud emotsionaalseks kokkukuuluvustundeks. Need kaks „eesti asja” kirjeldusviisi jäävad reaalsuses eristamatuks sellepärast, et „eesti asi” omab kummaski tähistusahelas sellist funktsiooni, mille Ernesto Laclau omistab tühjale tähistajale; eestlus ei ole substantsiaalselt konkreetsema määratletav ei ühe ega teise tähistusahela seoses, ning ainult seetõttu sobibki ühenduslüliks nende ahelate vahel.

Järelikult ei saa me eesti kultuuri teemat käsitleda kultuurirahvusluse paradigmas millegi muu kui ideoloogilise fenomenina. Kuid eesti kultuuri teoreetiliseks mõistmiseks ei pea tingimata mõtlema eesti kultuurist kui rahvuskultuurist – justkui oleks eesti kultuurirahvuslus eesti kultuuri (poliitilise) eksistentsi ainus vorm. Nagu ülal nägime, sunnivad mitmed tänapäevased kultuuriteooriad meid sellise tulemuse kriitiliselt üle vaatama, kuid meil oleks ennatlik kanda see kahtlus üle eesti kultuurile kui niisugusele. Teiste sõnadega,

⁶ S. Žižek. *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Duke University Press, Durham, 1993, lk. 202.

⁷ E. Piirimäe. *Patriotism, rahvuslus, liberalism. Sissejuhatus*. – E. Piirimäe (Toim.). *Rahvuslus ja patriotism. Valik kaasaegseid filosoofilisi võtmetekste*. Eesti Keele Sihtasutus, Tartu, 2009, lk. 37.

eesti rahvuslus on küll kaaperdanud eesti kultuuri mõiste oma poliitilise eestkoste alla, kuid ainult tühja tähistajana. Selline tulemus ei tähenda mõistagi seda, et kultuurirahvuslus ei võiks mängida ka positiivset rolli konkreetsete indiviidide või kogukondade elus.⁸ Kindlaks oleme teinud ainult selle, et kultuurirahvosluse kaudu ei ole võimalik eesti kultuuri olemust sisuliselt määratleda.

Eesti rahvuskultuuri mõistet on uurinud ka Mart Kivimäe oma 2001. aasta artiklis „Rahvusriik kui südameasi”⁹, lähtudes omakorda Ea Janseni 1991. aastal ilmunud esseest „Natsionalism”¹⁰. Kivimäe jõuab hoopis teistsugusest teoreetilisest lähtekohast minuga sarnasele tulemusele, nentides, et eestluse kultuurilise tuuma paigutamine rahvuskultuuri mõiste kontseptuaalsesse raamistikku tähendab selle taandamist natsionalistlikuks ideoloogiaks. Kivimäe tunneb muret selle ideoloogia sobivuse üle tänasesse päeva, leides, et „poliitiline natsionalism” ei pruugi kokku sobida demokraatliku elukorraldusega: „Et poliitiline natsionalism apelleerib „omariigi” hüvele rahvuslike huvide teostamise kaudu indiviidi poolt, on ta samal ajal direktiivne rahvuslus, [millega] võib kaasneda poliitiliste otsuste tegemise süsteem korporatiivse, mitte demokraatliku konsensuse alusel.”¹¹ Samuti näeb Kivimäe vastuolu poliitilise natsionalismi ja modernsuse teise olulise ideaali – indiviidi vabaduse vahel: „„omariiki” ei tee [tänapäeval] 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.”¹² Rahvosluse ideel põhineva poliitika problemaatilisusele tänases Eestis pragmaatilisest seisukohast lähtudes on korduvalt osutanud ka Raivo Vetik.¹³

Kuid eestluse kultuurirahvusliku idee poliitiline sobivus liberaaldemokraatia ideaalidega või selle sotsiaalne jätkusuutlikkus ei ole käesoleva essee teema. Me küsisime, kas eesti kultuuri „oma asja” on üldse võimalik substantiaalselt määratleda, ning leidsime, et kultuurirahvosluse kontekstis ilmneb ta pelgalt ideoloogilise tautoloogiana. Järelikult peame me selle mõiste tähendust, kui selline peaks üldse leiduma, mujalt otsima. Territoriaalse, keelelise või etnilise printsiibi abil ei ole minu arvates võimalik eesti kultuuri hulka kuuluvatele üksiknähtustele mingisugust ühist olemuslikku omadust anda, välja arvatud muidugi juhul, kui me ei postuleeri (1) mingi erilise pinnase – eesti maa – olemasolu, mis kõigile temast välja kasvavatele ja tema peal aset leidvatele asjadele mõne erilise omaduse annab; (2) keele enda omadustest sõltuvat eriomast mõtlemise ja tunnetamise viisi; või siis (3) maailmavaate sõltumist geneetilisest koodist või mõnest muust bioloogilisest tunnusjoonest. Viimane variant langeb ära tänapäevase teaduse seisukohalt lähtudes eestluse bioloogilise eripära puudumise tõttu.

Keelelise relativismi varianti on kompinnud Jaan Kaplinski, kelle arvates võiksid vanad soomeugri keeled vahendada teistsugust maailmanägemist ja filosoofiat kui Lääne-Euroopa keeled.¹⁴ Kuid eestluse tuuma me unustusse langenud soomeugri keele algkujust ka Kaplinski meelest ikkagi kätte ei saa. Ma ei tea, kas keegi on rahvuslikku pinnase-filosoofiat tõsimeeli proovinud arendada, kuigi mõned konstruktivistlikul positsioonil olevad kultuu-

⁸ Rahvuslust positiivsest küljest käsitlevaid Lääne autoreid tutvustab eesti keeles kogumik E. Piirimäe (toim.). *Rahvuslus ja patriotism. Valik kaasaegseid filosoofilisi võtmetekste*. Eesti Keele Sihtasutus, Tartu, 2009.

⁹ M. Kivimäe. *Rahvusriik kui südameasi*. – *Tuna* 2001, nr. 4, lk. 56–91.

¹⁰ E. Jansen. *Natsionalismist*. – *Looming* 1991, nr. 3, lk. 380–390.

¹¹ M. Kivimäe. *Rahvusriik kui südameasi*, lk. 72.

¹² *Ibid.*, lk. 91.

¹³ Vt. R. Vetik. *Etniline domineerimine Eestis. Monumentaalne konflikt*. – Mälu, poliitika ja identiteet tänapäeva Eestis. (Toim.) P. Peetersoo, M. Tamm. Varrak, Tallinn, 2008, lk. 112–126 ja R. Vetik. *Kelle oma on Eesti riik, kui ta on rahva oma? – Mõtestatud Eesti – ühiseid väärtuseid hoides*. (Toim.) M. Sutrop. Tartu Ülikooli Kirjastus, Tartu, 2008, lk. 99–108.

¹⁴ J. Kaplinski. *Kõik on ime*. Ilmamaa, Tartu, 2004.

rigeograafid on näidanud, kuidas teatavad idealiseeritud maastikutüübid, mida soovitakse pidada Eesti maa normatiivseteks kuvanditeks (näiteks selline talumaastik, nagu nüüdseks juba ajaloo hõlma vajunud Eesti rahatähtedel), ei ole empiirilise tegelikkuse suhtes kuigi representatiivsed.¹⁵ Ent seda enam võiksid need kollektiivselt kujutletud ideaalmaastikud pakkuda mingit eestlaslikku sideainet erinevate kultuurinähtuste jaoks.

Eesti kultuuri olemust on proovitud määratleda ka kultuuriteoreetiliselt mõningate kultuuri tekke- ja toimetehhanismide kaudu. Nii näiteks on Hasso Krull käinud välja idee Eestist kui „katkestuse kultuurist”, mille järgi on katkestustel eesti identiteedi tekkimisel olnud suurem roll kui järjepidevustel.¹⁶ Kuna katkestuse kategooria on loogiliselt määratletav ainult tühikuna kahe pidevuse vahel, siis ei saa katkestusi olla arvuliselt rohkem kui pidevusi. Järelikult ei saa me katkestuste ja pidevuste vahetada empiiriliselt kindlaks teha, nagu Märt Väljataga soovib.¹⁷ Krull pidas arvatavasti silmas seda, et katkestused on tavalisest olulisemad kas siis sellepärast, et neid on olnud teiste kultuuridega võrreldes sagedamini (empiiriline fakt), või siis sellepärast, et nad on kuidagi sügavamad või mingis muus mõttes tähenduslikumad selle asja jaoks, mida me eesti kultuuriks nimetame (essentsialistlik väide). Aga kuna nii katkestused kui ka järjepidevused on alati mingi entiteedi omadused, mis katkestustele ja pidevustele kas või kujutluslikult või isegi ekslikult eelnevad, võimaldades katkestusel olla just nimelt selle entiteedi katkestused, siis on neis mõisteliselt päris raske näha selle entiteedi eripärast olemist konstitueerivaid omadusi.

Tiit Hennoste on eesti kultuuri iseloomustamiseks pakkunud välja mõiste postkoloniaalse kirjandusteooria valdkonnast: eesti kultuur on enesekoloniseerimise kultuur. Enesekoloniseerimine on vabatahtlik kultuuriline transformatsioon koloniseerijate kultuuriliste eeskujude ülevõtmise kaudu. Väljataga peab seda terminit liiga dramaatiliseks, kuigi nõustub, et sisult sobib see seletama ühte kõige levinumat moderniseerumise mehhanismi, mis kirjeldab rahvusliku mahajäämuse vastu võitlemist prestiižsena kultuuri matkimise ja importimise teel.¹⁸ Popkultuuri ja teaduskultuuri amerikaniseerumine peaksid olema tänapäevased näited eestlaste enesekoloniseerimisest ja küllap võib sama öelda ka nooreestlaste liikumise kohta. Aga kõige intrigeerivam on ikkagi küsimus sellest, kas eesti kultuuri loomist ennast võib samuti pidada enesekoloniseerimise tulemuseks. Kas eesti kultuur on rahvusliku poliitika vahenditega ellu viidud saksa filosoofiline maailmavallutamise idee, nii et eesti kultuuri elus hoides ja rahvusriiki üles ehitades selle kangelased mitte ei teostanud eesistade tahet, vaid orjastasid selle lõplikult, sundides meid unustama selle, mis asju need „eesistad” siin tegelikult ajasid enne kultuurirahvuse idee omaksvõttu? Kas herderlik kultuuride paljususe idee polegi äkki midagi muud kui üks vahend kohalike elanike enesekoloniseerimiseks oma eluviisi eksotiseerimise kaudu, et need siis seda eluviisi kaitsva „võrdväärse” rahvusliku subjektina astuksid maailmaajaloo areenile ja võtaksid rahvusvaheliseks subjektiks saades omaks näiliselt rahvusvahelised, aga tegelikult hoopis enda koloniseerijate reeglid ja väärtused, rakendaksid oma inimesed nende ideaalide teenistusse, mobiliseerides neid kujutelmadega nende eripärase maailmataju erilist väärtusest? Kui neile küsimustele vastata jaatavalt, siis on rahvuskultuuri idee veel hoopis riikalikum poliitiline ideoloogia kui see, mis eespool kirjeldatud.

Rein Veidemann pakub eesti kultuuri iseloomustamiseks välja selle võtmetekstide ühe keskse omaduse – eksistentsiaalsuse: „Kui mingi kultuuri võtmetekstid [– – –]

¹⁵ H. Sooväli. Maastiku kirurgia. – Vikerkaar 2008, nr. 7–8, lk. 130–137.

¹⁶ H. Krull. Katkestuse kultuur. Vagabund, Tallinn, 1996.

¹⁷ M. Väljataga. Katkestuse kultuur, enesekolonisatsioon ja eksistentsiaalne Eesti. – Looming 2011, nr. 12, lk. 1726.

¹⁸ *Ibid.*, lk. 1728.

kalduvad esindama ühele alusele viitavat või ühte raami jäävat tegelikkusesuhet, siis on [– –] teatavat alust iseloomustada kogu kultuuri selle tegelikkusesuhte kaudu.”¹⁹ Eesti kultuur on järelkult eksistentsiaalne kultuur. Veidemann jõuab seda mõistet arendades välja „Eesti-usu” absurdsuseni eksistentsialistliku voluntarismi valemi abil: kuna inimesel puudub etteantud mõte, siis tuleb see sangarlikult ise luua. Camus’ järgi tuleb olla kivi märke veeretav Sisyphos, keda ei peata eesmärgi mõttetus. Sartre’i järgi tuleb enda peale võtta absoluutse vabaduse kogu vastutus. Ent Kierkegaardi järgi tuleb sooritada usuhüpe, mis tagantjärele saab siiski välise õigustuse. Pangem tähele, et hüpe usu kuristikku on absurdne ainult eetilise positsioonist lähtudes, ainult äratõukel. Hiljem osutub tühjus Jumala süleks. Veidemann valib eesti kultuuriga paralleeli luues Toomas Paulist lähtudes religioosse eksistentsialismi variandi, kuid kaldub koos sellega ohtlikult lähedale ülalkirjeldatud kultuurirahvusluse oma asja kui tühja tähistaja tautoloogilisele loogikale. Sellele seosele on juhtinud tähelepanu Leo Luks oma arvustuses „Eesti imest ehk meie viimase padruni semiootika”: „Kui eesti kultuuritüüp on eksistentsiaalne, kas siis pole pärisnimi Eesti määratlematu tühi tähistaja, mis täitub tähendusega seda tihedamalt, mida ähvardavam on kultuuri mobiliseeriv Teine?”²⁰ Eksistentsiaalse eesti kultuuri mõiste politiseeritust on kritiseerinud ka Aare Pilv.²¹

Et ülal on eesti kultuuri politiseeritud mõistet juba käsitletud, siis ma seda teemat siin uuesti üles ei võta, kuid tahaksin osutada millelegi, mida Luks ja Pilv ei märka: Veidemann lisab oma Eesti-usu kontseptsioonile absurdi jooni, mis Kierkegaardil puuduvad: tuleb uskuda ja panustada eesti kultuuri, teades, et see ei ole primordiaalne antus, esiisade mitmetuhandeaastane eesmärk, vaid retroaktiivne kultuuriline ja poliitiline konstruktsioon. Kierkegaard ennast selliselt määratletud Jumala puhul lahti ei tõukaks, aga Veidemann küll, sest nagu ta väidab, sai eesti rahvus kui „baltisakslaste väljamõeldis, fantaasia”²² tegelikkuseks just nimelt tänu mütopoeetilisele rahvuslikule identiteediloomele, alates sellistest eesti rahvuslastest nagu Georg Julius von Schultz-Bertram, Johann Heinrich Rosenplänter, Friedrich Reinhold Kreutzwald jt.²³ Teisiti ei saagi Veidemanni arvates olla, sest „[– –] kultuuri tähendusmudel ongi seesuguse autokommunikatiivse enesekinnituse tulemus, mille kujunemine ja toime avalduvad n-ö tagantjärele, ajaloolises perspektiivis.”²⁴ Mina klassifitseeriksin selle konstruktivistliku noodi tõttu Veidemanni eksistentsialistliku absurditunnetuse postmodernseks, mitte aga religioosseks.

Olen proovinud mujal eristada postmodernset absurditunnetust sellele eelnevast eksistentsialistlikust absurditunnetusest selle järgi, et siin valitakse esimest korda absurdi kasuks absurdi enda võlude ja mitte selle situatsiooni paratamatuse pärast, millesse me oleme pärast jumalate surma „heidetud”.²⁵ Maarja Kangro vaeb olukorda, kus pühendumine eesti kultuurile võiks olla vaba valiku küsimus, mitte saatuse või iseenesestmõistetav kinnisidee, ning õigustab küsimuse pragmaatilist tõstatamist. Miks võiks olla kasulik valida eesti rahvuskultuur? – No näiteks suurema tõenäosuse pärast loomestipendiumit saada.²⁶ Selline suhtumine eesti kultuuri on tõepoolest vaba ja mittedogmaatiline, kuid minu arvates siiski

¹⁹ R. Veidemann. Eksistentsiaalne Eesti. Käsitlusi eesti kirjandusest ja kultuurist 2005–2010. Tänapäev, Tallinn, 2010, lk. 179.

²⁰ L. Luks. Eesti imest ehk meie viimase padruni semiootika. – Keel ja Kirjandus 2011, nr. 5, lk. 380.

²¹ A. Pilv. Olemasolu-Eesti. – Looming 2011, nr. 6, lk. 843–855.

²² E. Jansen. Muinaseesti Panteon: Faehlmanni müütide roll eestlaste rahvusteadvuses. – Keel ja Kirjandus 1998, nr. 12, lk. 802.

²³ R. Veidemann, Eksistentsiaalne Eesti, lk. 31.

²⁴ *Ibid.*, lk. 24.

²⁵ T. Viik. Uus essee absurdist – ilma metafüüsilise ülevuseta. – A. Camus. Sisyphose müüt. Essee absurdist. Varrak, Tallinn, 2008, lk. 138–157.

²⁶ M. Kangro. Teemapark ja tähenduse valik. – Looming 2011, nr. 12, lk. 1723.

mitte veel absurdne. Absurdseks muutuks valik eesti kultuuri kasuks ikkagi alles siis, kui ma valiksin eesti kultuuri absurdi enese pärast. Mõistagi ei oleks mu valik absurdne siis, kui mind paneks sellist valikut tegema sisemine sund või kui mulle tundub, et see valik oleks mingil absoluutsel väärtuskeskaalal kõige õilsam või kaunim kõigist võimalikest. Aga see poleks tõeliselt absurdne ka mitte siis, kui eesti kultuur tunduks mulle lootusetult mannetu või tema tulevik tume, ja ma siiski otsustaksin sellele pühenduda. Ega ka mitte siis, kui mulle oleks hetkel nii kõige kasulikum või mugavam, või siis, kui mul oleks selline põhjendamatu tuju. Minu otsus muutuks tõeliselt absurdseks alles siis, kui see valik oleks kõige absurdsem. Miks oodata Godot'd? Miks kirjutada tekste ja luua uut sõnavara välja-surevas keeles? – Mitte selleks, et see keel kõige kiuste ikkagi püsima jääks, vaid puhtast rõõmust luua sõnavara ja kirjutada tekste väljasurevas keeles! Selline oleks postmodernse absurdiinimese kreedo, mida saadaks ka hoopis teist tüüpi – mitte heroiline ega traagiline – emotsionaalne paatos kui Camus'd ja Sartre'it.

Veidemann päris nii kaugele ei lähe, kuigi postmodernse absurdi alatoon tuleb esile ka tema vastuses Aare Pilvele: ühelt poolt ütleb Veidemann, et laulupidude traditsioonis ilmneb eestlaste sakraalne side oma kultuuri kui identsuse allikaga, teiselt poolt aga lisab kohe, et „seejuures me teame ju, kust ja millal laulupeod on meile tulnud”,²⁷ Sisuliselt ütleb Veidemann, et teadmine kultuuri kunstlikkusest ja konstrueeritusest ei sega tal toimimast identsuse allikana. Teiste sõnadega, minu identiteedi allikas annab mulle võimaluse saada selleks, kelleks ma olin sünnipäraselt määratud saama tänu sellele, et see allikas on minu enda hilisem väljamõeldis. Ainult sellise identiteediloo puhul saab minu primordiaalne identiteet olla autokommunikatiivse enesekinnituse tulemus. See ei tähenda Veidemanni jaoks, et identiteet või selle allikas oleks võlts, vastupidi, tänu tema pidevale taasloomisele, korduva uuestiväljamõtlemisele annab ta aluse tunneteks, mis mõjuvad ei millegi vähemana kui „kokkupuutena igavikuga”: „Sest need kümned tuhanded noored, kes Tallinna lauluväljakul rōkkasid – paljudel liigutuspisarad silmis – taeva poole laulda Gustav Ernesaksa / Lydia Koidula „Mu isamaad”, kannavad selle kollektiivse müsteeriumi veel aastakümnete taha.”²⁸ See eesti kultuuri identiteeti loov „ahelreaktsioon” sisendab Veidemanni „usku ja rahu” vaatama sellele, et ta teab väga hästi Jaan Unduskit tsiteerides, et „Koidula, see õilsa lauba ja väsinud silmadega suur eesti naine, ei kirjutanud pea ühtegi head luuletust, sest ta ei osanud nii hästi eesti keeltki...”²⁹

Marek Tamm on tuntud prantsuse tõlketeoreetikut Henri Meschonnicit parafraseerides sõnastanud veel ühe kultuuriteoreetilise võimaluse eesti kultuuri määratlemiseks: „Eesti kultuur on sündinud tõlkest ja tõlkes ning püsib ainult senikaua, kuni püsib tõlkimine. Meie keel sai kirjakuju piiblitõlkimise käigus, meie kirjandus võrsus muganduste ja tõlgete pinnal, meie keeleuudendus viidi ellu tõlkekirjanduse toel. Kummatigi ei tule tõlkimist käsitada millegi passiivse või alaväärsena. Tõlkimine on universaalne kultuurimehhanism, mis tagab ühest küljest kultuurile arengu ja dünaamika, teisest küljest aga ehitab kultuurilist identiteeti, sest loob piire „oma” ja „võõra” kultuuri vahele.”³⁰

Eesti kultuuri määratlemine tõlkekultuurina annab minu arvates võimaluse eesti kultuuri identiteeti nüansseeritumalt uurida kui enesekolonisatsiooni kategooria. Peeter Torop on tõlget ja tõlkimist kui kultuurinähtust põhjalikult analüüsinud oma raamatus

²⁷ R. Veidemann. Mis on eesti kultuur? – Looming 2011, nr. 8, lk. 1130–1131.

²⁸ *Ibid.*, lk. 1130.

²⁹ J. Undusk. Nagu kivikild hamba all. – R. Veidemann (toim.). Valge kääbustäht hajubas kõiksuses. Perioodika, Tallinn, 1998, lk. 131. – cit. R. Veidemann. Eksistentsiaalne Eesti, lk. 185.

³⁰ M. Tamm. Eesti kultuur kui tõlkekultuur. Mõned ajaloolised ja statistilised ekskursid. – Diplomaatia nr. 79, märts 2010.

„Tõlge ja kultuur”, kus ta kasutab ja arendab kultuurisemiootika mõistelist raamistikku.³¹ Mõistagi ei saa kultuuri toimetehhanismina tõlgendatud tõlkimise metafoori pidada eesti kultuuri eripäraks ega selle tuuma konstitueerivaks, kuid see aitab meil vabaneda ekslikust eeldusest, nagu oleks ühel kultuuril oma alupärast identiteeti sedavõrd, kuivõrd on ta võõrast mõjust puutumata, või nagu võiksid laenud teistest kultuuridest eesti kultuuri tuuma mingis mõttes ebaautentseks ja (osaliselt) kellelegi teisele kuuluvaks muuta. Torop näitab, et ka niisugune kultuurinähtus nagu kultuuri identiteet on alati tõlkeprotsesside tulemus, ning küsimus ei ole selles, kas identiteedi konstrueerimine on toimunud ilma kõrvaliste mõjudeta, vaid selles, kui kvaliteetselt on loodud kultuuri identiteeti kirjeldav tekst – kultuuri enesemudel.³² Kuivõrd igasugune kultuur on olemuslikult polüloogiline, siis peab ka kultuuri enesemudel olema alati dialoogiline, et esindada enda poolt modelleeritava kultuuri kogu rikkust.³³ Meie riiklik poliitika monumentaalkunsti valdkonnas kannatabki Toropi väitel selle all, et ollakse võimetu oma ajaloolist kogemust aktsepteeritavas keelde tõlkima. See aga tuleneb tema väitel Eesti enesekirjeldusliku mudeli nõrkusest.³⁴

Kuid ega selline kollektiivse identiteedi loome, kus eestlus tähendab naiivset usku laulupidude traditsiooni või kultuurirahvuslikku suhet oma riigisse, ei saagi tänapäeva maailmas toimida teisiti kui anakronistliku poliitilise propagandana. Kas sellest tuleks nüüd järeldada, et eesti kultuuri ja selle identiteedi mõiste on lõplikult diskrediteeritud ning et neid saab tõsiseltvõetavas teoreetilises diskursuses käsitleda ainult ideoloogilise, sisult aga võimatu mõistena? Ma arvan, et see nii ei ole. Pigem olen ma nõus Toropiga selles, et me pole lihtsalt veel suutnud mitteideoloogilist eesti kultuuri mõistet välja arendada. Ja seda seetõttu, et me seostame harjumuspäraselt eesti kultuuri eesti rahvuslusega, täpsemalt: me peame eesti kultuuri poliitilist funktsiooni rahvuse eneseteadvuse loomise vahendiks. Teine, teoreetiliselt mõjuvam põhjus peitub essentsialismis: me oleme harjunud mõtlema, et eesti kultuuri olemus on käsitletav eesti kultuuri tuumana – mingi keskmena, mis annab olemusliku joone kõigile nähtustele kuni kõige perifeersemateni välja ja mis pakub indiviidile (anakronistliku) identiteediloomingu vahendi – „mina, eestlane”. Ülal käsitletud teooriad ei ole mõistagi ise essentsialistlikud, aga nad tegelevad eesti kultuuri pseudoessentsialistlike ambitsioonide paljastamisega.

Aga kas me võiksime eesti kultuuri otsida ka väljaspool individuaalse ja kollektiivse identiteediloomingu protsesse? Mis rahvusliku eneseteadvuse analüüsi puutub, siis selles valdkonnas on rahvusvaheliselt ja ka Eestis domineerima hakanud konstruktivistlik paradigma, millest lähtudes uuritakse rahvusliku tähendusloome ühte ruumilist ja kahte ajalist dimensiooni. On uuritud, kuidas toimub emotsionaalse sideme loomine teatava territooriumiga ning kuidas toimub ühise kollektiivse mineviku ja tulevikuprojektsioonide konstrueerimine. Esimesel juhul vaadeldakse, kuidas toimub ühele maa-alale sellise tähenduse andmine, et see maa-ala koondub tähenduste abil üheks nii, et sellest saab ühe rahva territoorium. Teisel juhul analüüsitakse käibelolevaid ajaloolisi mütopoeesiaid, mis moodustavad ühe kultuurikogukonna kollektiivmälu. Ning kolmandal juhul vaadeldakse müütilisest minevikust välja kasvavaid kollektiivseid tulevikuvõisioone, mida peetakse rahvuse kui ühtse kollektiivi ühisprojektiks. Kõik need kujundid moodustavad tõepoolest süsteemse kogumi individuaalse ja kollektiivse identiteediloomingu vahendeid, mis tulevad inimestele meelde, kui nad mõtlevad oma rahvuse peale, ja mida nad enda identifitseerimisel selle rahvuse esindajana kasutavad. Selle kogumi enda tähistamiseks on kasutatud kultuurimälu, kollektiivse mälu, kollektiivse teadvuse ja kollektiivse alateadvuse mõisteid.

³¹ P. Torop. Tõlge ja kultuur. Tartu Ülikooli Kirjastus, Tallinn-Tartu, 2011.

³² *Ibid.*, lk. 148.

³³ *Ibid.*, lk. 134.

³⁴ *Ibid.*, lk. 151–153.

Aga kas eesti kultuur pole tõesti midagi rohkemat kui kogum vahendeid niisuguseks identiteediloomeks? Kas eesti kultuur tähendusloome horisondina ei kätke endas midagi muud kui neid isetekkelisi ja poliitiliselt juhitud rahvusliku eneseteadvuse moodustamise vahendeid ja selle protsessi tulemusi, ükskõik, kas me võtame neid irooniliselt või tõsisuslikult? Kas me oleksime ilma eesti rahvusliku eneseteadvuseta lihtsalt normaalsed kaasaegsed ilma igasuguse eestlaslikkusega? Võib-olla ongi eesti kultuuri mõistet võimatu defineerida mingi positiivse sisu kaudu, mis meid kuidagi määratleks, ilma poliitilise eneseteadvuse paradigmasse langemata. Ning seda mitte ainult sellepärast, et igasugune positiivne sisu kaaperdatakse kohe poliitika huvides ära, vaid ka sellepärast, et ühe kultuuri olemasolu ja tema ühtsuses polegi midagi niisugust, mis annaks kõikidele selle areaali nähtustele mingi ühisnimetaja.

Kui näiteks võrrelda keelega, siis millise ühise sisulise omaduse võiks anda kõigile eestikeelsetele tekstidele see asjaolu, et nad on räägitud või kirjutatud eesti keeles? – Mõistagi mitte mingisuguse. Nii kaua kuni eesti keel keelena toimib, ei tule tema kasutamisega kaasa mingit üheselt määratletud mõtteviisi, erilist kogukondlikku elutunnetust, poliitilisi või eetilisi ideaale, ega isegi mitte ühte „piirsõnavara”, mis selle keele kandjate maailmavaadet sisuliselt piiritleks. Eesti keel loomulikult võimaldab erinevate piirsõnavarade loomist, poliitiliste ja eetiliste ideaalide konstrueerimist, erilise kogukondliku elutunnetuse siirast ja iroonilist väljendamist ning erinevate mõtteviiside loomist ja kanoniseerimist, kuid seda kõike võimaldava struktuurina ei anna ta neile ette mingit partikulaarset sisu. Ja just selle omaduse pärast me eesti keelt kasutamegi – just sellepärast ei loobu me eesti keelest mõne teise keele kasuks, et ta võimaldab kõike ega ole sisuliselt mingis mõttes määratlev. Kui meile tunduks teisiti, kui meie keel määratleks mõtlemist mingil identifitseeritaval moel, siis me oma lastele eesti keelt ei õpetaks ega teeks eesti keeles teadust.

Eesti kultuurist tuleks mõelda keele näitega analoogselt. Temas võiks otsida mitte kõiki meid – eestlasi – ühtemoodi määratlevat sisu, vaid vormi, mis võimaldab meil olla nii erinevad ja nii sarnased, kui me tahame. Sellise tähendusloomet võimaldava struktuurina on kultuur mitte kogukondlikku identiteeti loovate tähenduste tervik, vaid selliseid ja alternatiivseid tervikuid võimaldav tähendusloome horisont.³⁵ Keele ja kultuuri elujõulisus on pöördvõrdeline tema võimega unifitseerida, ühtlustada ja mobiliseerida indiviide rahvuseks või mõneks teiseks „meie-ks”. Kui selline ühtsus tekib, esindab see tegelikult alati ainult ühte osa kogukonnast ja muutub ideoloogiliseks tähistusmasinaks, mis asub looma eristusi „meie” ja „nende” ning siis „meie” ja „mitte päris meie” (sisevaenlased) vahel. Aga horisondina on kultuur (sarnaselt keelega) tähendusloomet võimaldav struktuur, mis jätab sisu täiesti vabaks.

Ka eesti kultuur on selliste omadustega struktuur nii kaua, kuni ta on tähendusloome horisont ja mitte rahvuslikku eneseteadvust tootev tähistusmasin. Vähem strukturalistlikult ja rohkem performatiivselt väljendudes on igasugune kultuur nagu lava, kus võib etendada mida tahes. Lava, teatrilava näiteks, on koht, kus näitekirjaniku ja lavastaja konkreetsed ideed kehastuvad. Selles mõttes on lava üks lavastust võimaldavatest struktuuridest, kuid tema konkreetne kuju ei määratle kuidagi ette ära lavastuse sisu. See aga ei tähenda, nagu ei oleks erinevatel lavadel oma konkreetset kuju ja sellest lähtuvaid konkreetseid võimalusi. Aga need konkreetsused ei ole sisulisi võimalusi piiravad paratamatused, vaid vastupidi: nad on sisulisi võimalusi loovad struktuurid.

³⁵ Horisondi mõistet kasutan ma siin fenomenoloogilises tähenduses kui asjade teatavat „eelmääratletavat potentsiaalsust” (vt. E. Husserl. *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie.* (Toim.). E. Ströker. Felix Meiner, Hamburg, 1995, §19, lk. 47.

Inimese elu on juba kord kehaliselt, ajalooliselt ja kultuuriliselt lokaliseeritud. Meie keha asukoht annab meile koordinaadistiku nullpunkti tajutavas ruumis, me oleme oma sünnifakti tõttu piiratud mingi konkreetse ajastu võimalustega, ja me saame ennast ja maailma tajuda ühe või teise konkreetse kultuuri vahendeid kasutades. Meie tunnetus on sümboliline selles mõttes, et ta kasutab keelt jt. kultuuri poolt loodud vahendeid alates teaduslikest paradigmatelt ja üldaktsepteeritud tõe režiimidest kuni materiaalse riistvara ja institutsionaalse taristuni välja. Kõigel sellel on alati oma ajaloolised trajektoolid ja kultuuriline iseloom, ning seda ka juhul, kui üks keeltest peaks saama *lingua franca*’ks või kui teatud paradigma muutub aktsepteeritavaks üleilmselt.

Me võime oma võimaluste avardamiseks õppida rääkima mitut keelt, kuid ühel hetkel ühes kohas kasutame me siiski enamasti ühte konkreetset keelt oma tunnetuslike võimaluste ja eneseväljenduse vahendina. Me võime toimida vaheldumisi mitmes kultuuris, kuid igal hetkel siiski ainult ühes konkreetses. Nagu ülal öeldud, tavaliselt ei hakka keegi vabatahtlikult kasutama kunstlikke ja piiratud võimalustega keeli, v. a. pragmaatilistel eesmärkidel konkreetsete ülesannete lahendamiseks. Samamoodi ei taha me siduda oma aega kultuuridega, mis lavana – selle kohana, mis võimaldab ideedel kuju võtta – oleks liiga paljude võimaluste suhtes välistav. Nõukogude kultuur tundus just selles mõttes ahistav, et seadis oma võimalustega võrreldes iseendale väga ahtad piirid. Inimest aga tõmbavad keeled ja kultuurid, mis on avarad nagu maailm ja milles kõik on võimalik. Mõistagi ei ole kõikide ideede lavastamine võimalik ka kõige suuremal laval. Aga ikkagi: kaasaegse kultuuri ligitõmbavuse tekitab tunne, et ta on piiranguteta lahti kogu maailmale – et ta on potentsiaalselt kogu ilma lava. Samamoodi nagu üks keel on kasutamiskõlblik niikaua, kuni selles võib potentsiaalselt rääkida kõigest, millest räägivad kõik teised keeled. Täna on eesti kultuur ka üks selline ilmalava – maailmasolemise koht, mis pakub aset sama suurele hulgale maailma võimalustele nagu teised kultuurid. Aga milles siis peitub eesti kultuuri kui ilmalava konkreetne kuju? – Ei milleski sisuliselt määravas tema võimaluste jaoks ilmalavana, lihtsalt sellistes välistes tunnusoontes nagu füüsiline väiksus, tähendustevälja ülepolitisatsioon, traumaatiline minevik ja ebakindel tulevik.

Uuringut on toetanud SF0130129s08 „Kultuurilise paradigma muutused sekundaarse moderniseerumise tingimustes”.



Tõnu Viik

(1968)

Lõpetanud Moskva Ülikooli 1993. Kaitses doktoritöö filosoofias Atlanta ülikoolis 2003. Alates 1994. aastast Eesti Humanitaarinstituudis. 2004. aastast Eesti Humanitaarinstituudi rektor (2006. aastast direktor). Uurimisteemad: kultuurifilosoofia, filosoofia ajalugu, fenomenoloogia, Euroopa ideede ajalugu.