

Tartu Ülikool
Sotsiaal- ja haridusteaduskond
Riigiteaduste instituut

Eero Janson

**Eesti kultuuri piiritlemine riiklikul tasandil:
kontseptuaalne ja kriitiline analüüs**

Magistritöö

Juhendaja: Jüri Lipping, PhD

Tartu 2012

Lühikokkuvõte

Käesolev magistritöö võtab vaatluse alla tähistaja “eesti kultuur” kasutuse Eesti kultuuripoliitikas. Kuigi nimetatud sõnapaarile viitab Eesti põhiseadus, pannes riigile kohustuseks tagada “eesti rahvuse, keele ja kultuuri” säilimine läbi aegade, pole samas sugugi selge, mida riik peab säilitama. Seetõttu vaatlebki käesolev magistritöö tähistaja “eesti kultuur” sisustamist ja piiritlemist riiklikul tasandil.

Töös tuuakse välja teoreetiline vastandus nn essentsialistliku ja diskursusteoreetilise (post-strukturalistliku) kultuurikäsitluse vahel, millest esimene näeb kultuuri selgete piiride ja järjepideva sisuga tervikuna ning teine avatud süsteemina, mille sulgemiseks on vajalik teatav võimurakendus. Selle vastanduse taustal analüüsitakse keskseid Eesti kultuuripoliitika dokumente ja läbiviidud intervjuusid kultuurivaldkonna ametnikega, selgitamaks välja, kuidas kontseptualiseeritakse ühelt poolt “kultuuri” mõistet ja teiselt poolt tähistajat “eesti kultuur”. Analüüsist nähtub, et Eesti kultuuripoliitikas on valdav essentsialistlik kultuurikäsitlus, samas kui tähistaja “eesti kultuuri” sisu ja piirid jäävad riiklikul tasandil määratlemata. Kuna tegemist on samas identiteedipoliitiliselt olulise sõnapaariga, võib öelda, et nimetatud tähistaja puhul on tegemist tühja tähistajaga, mis, vaatamata oma sisust tühjenemisele, on siiski vajalik rahvusliku identiteedi konstrueerimisel.

Sisukord

Sissejuhatus	5
1. Kaks arusaama kultuurist: probleemid ja lahendused	8
1.1. Essentsialistlikud kultuurikäsitlused: Herderist Kymlickani	9
1.2. Kultuur: avatud või suletud süsteem?	11
1.2.1. Diskursusteoreetiline lähenemine.....	13
1.2.1.1. Post-saussure'iliku diskursusekäsitluse alused	13
1.2.1.2. Foucault' diskursusekäsitluse alused.....	14
1.2.1.3. Diskursus ja diskursiivsus.....	14
1.2.2. Kultuur kui diskursus	16
1.3. Kultuur: muutuv või järjepidev?	17
1.3.1. Derrida ja iterabiilsus	18
1.3.2. Foucault ja genealoogia.....	19
1.3.3. Kultuurilise järjepidevuse loogika.....	20
1.4. Kultuuriline identiteet	21
1.5. Kultuur ja võim	24
1.5.1. Foucault: võim kultuuri loojana	25
1.5.2. Laclau ja Mouffe: hegemoonia ja poliitilisus.....	27
1.5.3. Kultuuride loogika läbi post-strukturalistliku prisma.....	30
1.6. Kultuur ja poliitika	32
1.6.1. Kultuur kui poliitika objekt.....	32
1.6.2. Kultuur kui poliitika instrument.....	33
1.7. Kultuurile uue pilguga.....	35
2. Kultuuripoliitika kaasaegses Eestis	36
2.1. Kultuuripoliitika kontekst: 20 aastat segadust	38
2.2. Eesti kultuuripoliitika kontseptuaalne raamistik.....	41
2.3. "Eesti kultuuri" tähendused ja piirid.....	48
2.3.1. Positiivne piiritlemine: nimekirjad ja muuseumid	50
2.3.1.1. Vaimse kultuuripärandi nimistu	50

2.3.1.2. Eesti Rahva Muuseum.....	53
2.3.1.3. Positiivse piiritlemise loogika.....	55
2.3.2. Negatiivne piiritlemine: teisestamine ja ohu diskursus.....	56
2.3.2.1. Teised rahvuskultuurid.....	57
2.3.2.2. Massikultuur ja moodne kultuur.....	60
2.3.2.3. Negatiivse piiritlemise loogika.....	61
2.3.3. Kas “eesti kultuuril” on ühtsusprintsiiip?.....	62
2.3.3.1. Kultuuri ühtsusprintsiiip I: keel.....	62
2.3.3.2. Kultuuri ühtsusprintsiiip II: rahvus.....	64
2.3.3.3. Kultuuri ühtsusprintsiiip III: järjepidevus.....	64
2.3.3.4. Kultuurilise ühtsuse loogika.....	65
2.4. “Eesti kultuuri” koht identiteedipoliitikas.....	66
Kokkuvõte.....	69
Kasutatud kirjandus.....	72
Analüüsitud dokumendid.....	72
Intervjuud.....	74
Teoreetiline kirjandus.....	75
Summary.....	80

Sissejuhatus

“Kultuur on kõikjal ja kõik on kultuur” – nii võiks kõlada tänapäevastest filosoofia-suundadest lähtuv lühikokkuvõtte kultuuri olemusest. Meie teadmised ümbritseva maailma kohta, väikesed igapäevased tegevused nagu kohvi joomine ja tee ületamine, isegi materiaalsed objektid ja neile omistatavad tähendused – need kõik kuuluvad tinglikult “kultuuri” nimetaja alla. Selle suure kultuurivälja kõrval eksisteerivad aga ka kitsamalt mõistetud kultuurilised entiteedid, näiteks nn rahvuskultuurid, samuti alternatiiv- ja subkultuurid, linna- ja talupojakultuurid, popkultuur ja massikultuur, joomis- ja tarbimiskultuur, isegi poliitiline kultuur.

Ühele näitele kitsalt piiritletud kultuurist viitab sõnapaar “eesti kultuur”. Tegemist on terminiga, mis on poliitiliselt üsna “laetud”: Eesti riigi 1992. aastal vastuvõetud põhiseaduse preambula kohaselt peab riik “tagama eesti rahvuse ja kultuuri säilimise läbi aegade”. 2007. aastal lisati sellesse nimekirja ka keel, nii et uuendatud kohustuse kohaselt peab riik “tagama eesti rahvuse, keele ja kultuuri säilimise läbi aegade”. 1998. aastal valminud Eesti Vabariigi põhiseaduse ekspertiisikomisjoni lõpparuanne (1998), kus on esitatud seni ainus juriidiline põhiseaduse preambula tõlgendus, kinnitas preambula sõnastuse õigusjõudu. Kuid selle taustal tekib paratamatult küsimus: kui riigi kohustus on säilitada ja kaitsta “eesti kultuuri”, siis mida peab õigupoolest Eesti riik säilitama ja kaitsma? Teisisõnu, kuidas tuleks tõlgendada (või on seni tõlgendatud) põhiseaduse poolt sätestatud ülesande objekti?

Nagu kõik teisedki terminid, on “kultuur”, koos osundava omadussõnaga või ilma, abstraktsioon, lihtsustav ja üldistav mõtlemise instrument. Nagu tuletab meile seejuures meelde Ludwig Wittgenstein (2009, §139), tekib sõnade tähendus läbi nende kasutuse. Seetõttu võetakse käesolevas magistritöös eespool esitatud küsimustele vastamiseks vaatluse alla sõnapaari “eesti kultuur” kasutamine riiklikul tasandil, s.o kultuuri-valdkonnaga tegelevates riiklikes institutsioonides (nii dokumentides kui ka konkreetsete ametnike poolt). Kuigi kultuur, mõistes seda laialt, tähenduste väljana, tekib ja “elab” sotsiaalses kehas, ei mängi riik ja riiklikud võimustruktuurid selle

piiritlemises ja sisustamises sugugi neutraalset rolli. Vastupidi, nagu järgnevalt näidatakse, on riigil üsna aktiivne roll kultuuri piiritlemisel ja sisustamisel, näiteks läbi ametlike programmide ja tunnustuste, rahastamise suunamise, retooriliste piiride tõmbamise jms. Seetõttu on just ametliku kultuuripoliitika uurimine kriitilise tähtsusega terve (riikliku/rahvusliku) kultuurivälja tekkimise ja muutumise mõistmiseks (vt Bennett, 1996).

Lisaks “eesti kultuuri” tähenduste ja piiride vaatlemisele riiklikus diskursuses, käsitletakse käesolevas magistritöös sedasama piiride tõmbamise dünaamikat ka teoreetilises plaanis. Selle tarvis joonistatakse välja kaks suuresti vastanduvat teoreetilist kultuurikäsitlust: esiteks nn essentsialistlikud lähenemised, mis näevad kultuure kindlapiiriliste, ajaliselt järjepidevate ja konkreetseid inimgruppe iseloomustavate naturaalseste entiteetidena, teiseks aga uuemad diskursusteoreetilised lähenemised, mis vaatlevad kultuure avatud süsteemidena, mille konstrueerimine on paratamatult poliitiline tegevus. Nende käsitluste vastandamisel luuaksegi teoreetiline taustsüsteem Eesti näite analüüsimiseks.

Käesoleval magistritööl on niisiis kaks üksteist toetavat eesmärki. Esiteks *teoreetiline*: problematiseerides nn essentsialistlikke kultuurikäsitlusi, luuakse alternatiivne lähenemine kultuurile, mis keskendub sellele, kuidas kultuure poliitiliselt sisustatakse ja nende piire tõmmatakse. Teine eesmärk on *probleemipõhine*: vaadeldes ühelt poolt laiemalt “kultuuri” mõiste ja teiselt poolt konkreetselt “eesti kultuuri” tähistaja kasutamist Eesti kultuuripoliitikas, püütakse välja selgitada, kuidas see entiteet, mida nimetatakse “eesti kultuuriks”, oma sisu ja piirid omandab ning kuidas seda sõnapaari (identiteedi)poliitiliselt tarvitatakse.

Vaatamata kultuuriliste argumentide sagedasele kasutamisele poliitilises diskursuses, pole varem seesugust kontseptuaalset ja kriitilist analüüsi Eesti näitel läbi viidud. Ka sotsiaalteadustes laiemalt on partikulaarsete kultuuride ja poliitika suhe suhteliselt vähe käsitlemist leidnud, erinevalt suurest tähelepanust näiteks “rahvuslike”, “rassiliste” ja

“etniliste” identiteetide poliitilisele konstrueerimisele (nt Anderson, 2006; Jung, 2008; Norval, 1994).

Järgnev on jagatud kaheks osaks. Esiteks tulevad vaatluse alla nn essentsialistliku kultuurikäsitluse paradigmaatilised näited, misjärel problematiseeritakse selle käsitluse kolm põhiteesi ehk kultuuri suletus, selge järjepidevus ja suhestumine kindla inimgrupiga. Paralleelselt joonistatakse välja alternatiivne, diskursiivne lähenemine kultuurile, mis käsitleb kultuuri avatud süsteemina, mille (osaliseks) sulgemiseks ja kokkuliigendamiseks on tarvilik võimutarvitus. Samuti tuleb vaatluse alla essentsialistlikult mõtestatud kultuuride poliitiline funktsioon. Töö teise poole keskmes on aga Eesti juhtum. Esiteks antakse ülevaade ajaloolisest kontekstist, mille taustal kaasaegne kultuuripoliitika on toiminud. Seejärel käsitletakse Eesti kultuuripoliitika kontseptuaalset raamistikku ning konkreetseid “eesti kultuuri” sisustamise ja piiritlemise meetodeid. Viimaks tuleb vaatluse alla tähistaja “eesti kultuur” identiteedipoliitiline funktsioon.

1. Kaks arusaama kultuurist: probleemid ja lahendused

Sõna “kultuur” tuleb algupäraselt ladinakeelsest sõnast *colere*, mis viitab kultiveerimisele, hoolitsemisele, kaitsmisele (Williams, 1983, lk 87) – näiteks roomlaste jaoks oli just põllumajandus kultuuriline tegevus *par excellence*. Iseseisva nimisõnana, tähistades abstraktset protsessi või selle protsessi tulemit, tuli kultuuri mõiste käibele alles 18. sajandi lõpus (samas, lk 89). Esialgu oli tegu suuresti “tsiviliseerituse” (vs “barbaarsus”) sünonüümiga, viidates ühelt poolt tsiviliseerituse saamise protsessile ning teiselt poolt valgustusaegsele eurotsentristlikule arusaamale tsiviliseeritusest. Nihe relativistlikuma kultuuri mõiste poole – s.o kui hakati rääkima *kultuuridest* ehk kultuurist mitmuses – toimus Johann Gottfried Herderi töödes, kus ta rääkis vastu valgustuse (prantsusekesksele) universalismile (samas). Herderi ja temast mõjutatud romantikute tööd rändas selline sõnakasutus läbi G. F. Klemmi edasi inglise keeleruumi, kus selle võttis 1870. aastal kasutusele Edward Burnett Tylor oma raamatus “Primitive Culture”, millest on pärit ka esimene antropoloogiline kultuuri definitsioon (samas, lk 90).

Tylor tõi kõnealuse mõiste antropoloogide igapäevakeelde. 1952. aastal loetlesid USA antropoloogid A. L. Kroeber ja Clyde Kluckhohn (1952, lk 40-72) üles juba 164 antropoloogilises kirjanduses kasutatavat kultuuri definitsiooni, mis keskendusid selle nähtuse erinevatele tahkudele, nii sisulistele (mis sotsiaalsed nähtused kuuluvad kultuuri mõiste alla?) kui vormilistele (kuidas kultuur edasi kandub?). Tänapäevaks on see arv juba tunduvalt suurem, rääkimata mitte-antropoloogilisest kasutusest.

Nagu Kroeberi ja Kluckhohni nimistust näha, ei ole kultuur sotsiaalteadusliku kontseptsioonina kunagi laialdaselt jagatud definitsiooni omandanud, vaatamata selle niivõrd tihedale kasutusele. Raymond Williams (1983, lk 90-91) eristab seejuures kolme laiahaardelist viisi, kuidas kultuuri on mõistetud: kultuur kui (1) intellektuaalse, vaimse ja esteetilise arengu protsess (mis funktsioneerib seega pigem “tsiviliseerituse” sünonüümina); (2) kindlale inimgrupile, perioodile või tervele inimkonnale iseloomulik eluviis (s.o “kultuur” herderlikus traditsioonis); ning (3) intellektuaalse või artistliku tegevuse tulemus (nt muusika, kirjandus, kujutav kunst, teater, film jms). Käesoleva

magistritöö keskmes on Williamsi väljatoodud lähenemistest teine ehk kultuur kui kindlale inimgrupile iseloomulik eluviis – nii kuidas seda kasutatakse tavaliselt antropoloogias ja igapäevases kõnes koos osundava omadussõnaga (nt “eesti kultuur”).¹ Siiski püüab ka selline kultuurimääratlus katta väga suurt ja ebamäärast osa inimtegevusest ning sellegi sees on eristatavad üsna vastandlikud arusaamad kultuurist. Järgnevalt joonistatakse välja kaks peamist kultuuri käsitlemise paradigma: essentsialistlikud² ja tähendusteoreetilised käsitlused.

1.1. Essentsialistlikud kultuurikäsitlused: Herderist Kymlickani

Arusaam kultuuridest kui suletud süsteemidest sai, nagu öeldud, alguse 18.-19. sajandil Herderi ja temast innustunud romantikute töödest, mis vastureaktsioonina valgustuse universalismile jutlustasid kultuurilist pluralismi/relativismi. Just Herder on seejuures rahvusromantilise kultuurikäsitluse paradigmaatiliseks näiteks. Tema jaoks on iga kultuur (*Cultur*, hilisemas kirjapildis *Kultur*), suur või väike, otseselt seotud või isegi samatähenduslik kindla inimgrupiga (*Volk*), mille liikmete maailmatunnetusest või iseloomust see kultuur võrsub ning milles see edasi elab ja kandub (Berlin, 1980, lk 165-180; vt ka Parekh, 2000, lk 67-76). See maailmatunnetus, või “vaimsus” (*Volksgeist*), on Herderi sõnul tolle inimgrupi keskkonna (kliima, geograafia) ja bioloogiliste vajaduste tulem ning leiab oma väljundi erinevates kollektiivsetes nähtustes nagu keel, kirjandus, religioon, traditsioonid, väärtused, institutsioonid ja seadused (Berlin, 1980, lk 165, 198). Iga kultuur on seega Herderi jaoks eneseküllane ja integreeritud tervik, mis toimib oma sisemiste loogikate järgi ning millel on oma selge ja ajas püsiv sisu. Sellise rahvusromantilise kultuurikäsitluse pinnalt sai alguse ka folkloristika ja nn kultuuripärandi uurimine ja säilitamine, väljendudes näiteks vendade Grimmide saksa rahvajuttude kogumises ja sarnastes “rahvusliku ärkamisega” seotud ettevõtmistes mujal Euroopas.

¹ Kasutatakse ka termineid “märgistatud” ja “märgistamata” kultuur, millest esimene viitab kultuurile kui partikulaarsele piiritletud kogumile (nt “eesti kultuur”) ja teine kultuurile laiemas tähenduses, s.o kultuurile kui kõigele, mida inimesed teevad (Appadurai, 1996, lk 13).

² Kasutatakse ka nimetust *kulturalism* (Appadurai, 1996, ptk 7; Bayart, 2005, ptk 2).

Seesugune kultuurikäsitlus liikus edasi ka inglise keeleruumi ja, mis veelgi olulisem, antropoloogiasse. Esimese katse kultuuri antropoloogiliselt piiritleda tegi Edward Burnett Tylor, kes defineeris selle mõiste keeruka tervikuna, “mis sisaldab teadmisi, uskumusi, kunsti, moraali, seadusi, kombeid ja kõiki teisi võimeid ja harjumusi, mille inimene ühiskonna liikmena on omandanud” (Tylor, 1871, lk 1; tsiteeritud Kroeber & Kluckhohn, 1952, lk 43). Sarnased määratlused, mis näevad kultuuri suletud totaalsusena (“keerukas tervik”), mille elemente (“teadmisi, uskumusi, kunsti” jne) on võimalik üles loetleda, on jäänud antropoloogilistes kultuurikäsitlustes domineerima ka pärast Tylorit: Bronisław Malinowski, Evans Pritchard, Margaret Mead, Franz Boas ja Claude Lévi-Strauss on kõik mõtestanud kultuuri totaalsusena, mis iseloomustab kindlat inimgruppi. Kui vaadata selle ajastu antropoloogide kõige sagedasemaid uurimisobjekte – läbi Lääne silmade vaadates “eksootilisi” ja “teistsuguseid” inimgrupe – on seesugune kultuuri kontseptualiseerimine ka täiesti loogiline.

Kuid selline arusaam kultuurist on täiesti elus ka tänapäeval: nagu on täheldanud Seyla Benhabib (2002, lk 3-4), on kaasaegsed kultuuriteooriad üldiselt “omapärane segu” eelpool väljatoodud antropoloogilistest ja herderlikest lähenemistest. Paljud (eeskätt liberalistlikud) multikultuursuse ja demokraatia teoreetikud on sellest heaks näiteks. Kuigi autoreid nagu Will Kymlicka ja Charles Taylor ühelt poolt ning John Rawls ja Ronald Dworkin teiselt poolt käsitletakse tavaliselt üksteisele vastanduvatena, kuna esimesed püüavad kaitsta kultuure poliitika eest ja teised poliitikat kultuuriliste mõjude eest, on nende arusaamad kultuurist kui nähtusest siiski sarnased (Jung, 2008, lk 38-49). Mõlema poole – nii “proteksionistide” kui “privatiseerijate” (samas, lk 12) – esindajad eeldavad, et inimesed tunnevad tugevat sidet (singulaarse) kultuurilise grupiga, kuhu nad kuuluvad (Kymlicka, 1995; Rawls, 1985), või et inimese autentsus tekib dialoogis tema kultuurilise grupiga (Taylor, 1994). Sellistes lähenemistes räägitakse, esiteks, kultuurist nii, nagu see oleks kindlapiiriline ja aeglaselt muutuv tervik, kuhu kuuluvad

kindlad tavad, traditsioonid, teadmised jms.³ Teiseks kipuvad sellised lähenemised kultuuri fetišeerima, omistama sellele aprioorset keskse rolli inimeste kujundamisel, jättes niiviisi tahaplaanile teised inimeste mina-pildi kujundajad (näiteks sugu, sotsiaalmajanduslik staatus ja ideoloogiline maailmapilt, kui nimetada vaid mõned identiteedimarkerid).

Seesuguseid essentsialistlikke kultuurikäsitlusi, mida näitlikustavad romantikud, paljud antropoloogid ja multikulturalistid, on kritiseeritud üsna palju (nt Abu-Lughod, 1991; Appadurai, 1996, ptk 1, 7; Bayart, 2005, ptk 2; Benhabib, 2002, lk 1-23; Bhabha, 1994; Fabian, 1991; Parekh, 2000, lk 76-79; Turner, 1993). Käesoleva magistritöö raames on nende lähenemiste puhul problemaatilised eeskätt kolm eeldust: (1) kultuurid on selgesti piiritletavad ja sidusad tervikud; (2) kultuuridel on järjepidevad ja n-ö autentsed tuumad; ning (3) kultuurid on selges vastavuses inimgruppidega, mis neid kultuure endas kannavad. Järgnevalt problematiseeritaksegi kultuuri kontseptsiooni nendel kolmel dimensioonil. Seejärel joonistatakse välja alternatiivne lähenemine kultuurile, mis võtab arvesse ka võimuhete rolli kultuuride piiritlemisel ja sisu kinnistamisel. Viimaks, enne Eesti näite juurde jõudmist, tuleb vaatluse alla kultuuri kui tähistaja roll poliitikas ja rahvuslikus diskursuses.

1.2. Kultuur: avatud või suletud süsteem?

Kui Teise maailmasõja eelsel perioodil prevaleerisid sotsiaalteadustes eelpool kirjeldatud kultuurikäsitlused, siis 20. sajandi teisel poolel tõusid esile mitmed “avatamad”, konstruktivistlikud lähenemised kultuurile ja ühiskonnale laiemalt.

Seesugused mittetotaliseerivad käsitlused, toetudes eeskätt diskursus- ja tähendus-

³ Sellisele käsitlusele viitab esiti juba probleemipüstitus: kultuur tuleb kas poliitikast eemal hoida (järelkult on kultuur selline entiteet, mida saab kõrvale jätta) või poliitika eest kaitsta (tegemist on seega entiteediga, mis on piisavalt piiritletud, et seda on võimalik kaitsta). Samuti on need arusaamad nähtavad kultuuri definitsioonidest. Taylor (1999) defineerib singulaarse kultuuri näiteks “keele ja praktikate kogumina, mis defineerib spetsiifilised arusaamad inimeseks olemisest, ühiskondlikest suhetest, keha/vaimu seisunditest, heast ja halvast, voojustest ja pahedest ja muust sellisest” (lk 153). Kymlicka (1995, lk 18) kasutab sõna “kultuur” sünonüümina “rahvale” (*people*) või “rahvusele” (*nation*), mis omakorda viitavad põlvkondadeülesele ja enam-vähem institutsionaalselt suletud kogukonnale, mis elab kindlal territooriumil ja mille liikmeid ühendab sama keel ja ajalugu.

teooriatele, on esile kerkinud muuhulgas kultuuriuuringutes (*cultural studies*), kriitilises teoorias, post-strukturalistlikus filosoofias, aga ka uutes antropoloogilistes suundumustes. Nendes lähenemistes on kultuur üldjoontes mõistetav kui tähenduste väli, mis on hübriidne ja muutuv ning mille peale tõmmatavad piirid on paratamatult hägused ja poorsed. Antropoloogias on see liikumine toimunud ka partikularismi näol, see tähendab, selmet teha üldistusi tervete “kultuuride” kohta, tuuakse tugevamalt esile subkultuurilisi ja muid terviklikke kultuuripilte vaidlustavaid nähtusi.

Üks kuulsamaid kaasaegseid antropoloogilisi kultuurimääratlusi on pärit Clifford Geertzilt (1973). Toetudes Max Weberi metafoorile, et inimene on kui loom, kes on kinni tähendusvõrkudes (*webs of significance*), mille ta on ise kudunud, käsitleb Geertz kultuurina neidsamu tähendusvõrke (lk 5). Kultuur on seega mõistetav tähenduste väljana, mida inimesed loovad ja mille poolt nad on samaaegselt mõjutatud. Selline arusaam kultuurist on tänapäeva antropoloogias laialdaselt aktsepteeritud: ka näiteks John ja Jean Comaroff (1992) panevad kultuuri kui kontseptsiooni keskmesse tähendused. Arendades Geertzi arusaama kontseptuaalselt veelgi edasi, mõistavad nad kultuuri “semantilise ruumina, märkide ja praktikate väljana, milles inimesed loovad ja kujutavad iseennast ja teisi ning seega ka nende ühiskondi ja ajalugusid” (samas, lk 27). Seejuures ei moodusta kultuur nende arvates kunagi sidusat ja suletud süsteemi, vaid kultuur “sisaldab endas alati mitmekihilisi ja potentsiaalselt vaidlustatavaid sõnumeid, kujutisi ja tegevusi” (samas). Kultuur on seega ühelt poolt kindlate piirideta, kuna tähendused ei ole geograafiliselt või ühiskondlikult piiritletud, ning teiselt poolt sisemiselt keskmestamata ja sisuliselt määramatu.

Samas on seesugused tähendusteoreetilised kultuurikäsitlused muutnud küsitavaks kultuuri kui eraldiseisva kontseptsiooni vajalikkuse, kuna oma vähearendatud teoreetilise tausta tõttu võivad need pärssida kultuuri kasutatavust analüütilise kategooriana ning kuna sama ideed suudavad veelgi paremini edasi anda teised kontseptsioonid, näiteks “diskursus” ja “praktika” (Abu-Lughod, 1991; vt ka Fabian, 1991, ptk 10). Kuigi sellist ümberkontseptualiseerist ei ole väga süstemaatiliselt veel läbi viidud, paistab käesoleva töö raames just diskursuse mõiste adekvaatselt asendavat

niivõrd mitmetähenduslikku ja erinevatest konnotatsioonidest läbiimbunud kultuuri mõistet. Kuid mida see tähendab, kui öelda, et kultuur on diskursus? Või esmalt: kui kultuur on diskursus, siis mis on diskursus?

1.2.1. Diskursusteoreetiline lähenemine

Diskursuse mõiste üle on kõige põhjalikumalt teoretiseeritud post-strukturalistlikus filosoofias, mis on välja kasvanud ühelt poolt Michel Foucault' arheoloogilisest ja geneoloogilisest lähenemisest ajaloole (Foucault, 2005a) ning teiselt poolt Ferdinand de Saussure'i struktuurilist lingvistikat problematiseerivatest filosoofilistest suundumustest (Derrida, 1997; Laclau, 1996; Laclau & Mouffe, 2001, ptk 3). Kuna Foucault' ja Saussure'ist lähtuvate diskursusekäsitlused on mõnevõrra erinevad, nii filosoofiliste lähtealuste kui ka diskursuse kontseptualiseerimise osas, tasub lühidalt käsitleda mõlemad liikumisi.

1.2.1.1. Post-saussure'iliku diskursusekäsitluse alused

Saussure'i strukturalistliku keeleteooria keskmes on märgid, mis moodustavad keele kui suletud süsteemi. Märgid ühendavad endas tähistajat ehk tähtede ja häälikute jada (näiteks "k-o-e-r") ja tähistatavat ehk seda kontseptsiooni, millele tähistaja viitab (koera näite puhul "koer" kui idee, mentaalne mõiste). Suhe tähistaja ja tähistatava vahel on Saussure'i sõnul aga arbitraarne, sattumuslik (näiteks sõna "koer" võiks sama hästi tähistada looma, keda me hetkel tunneme tähistaja all "kass"), olles püsiv vaid konventsionaalsetel, kokkuleppelistel põhjustel. Kuna see meelevaldne seos on kõikide märkide olemuses, on nad tuvastatavad vaid erinevussuhetes (näiteks termin "ema" ei viita ühelegi konkreetsele objektile, vaid oma erinevusele teistest terminitest nagu "isa", "tütar", "vanaema" jne). Seega on keel Saussure'i keeleteoorias puhtalt erinevustel põhinev suletud süsteem: märgil on tähendus, kuna ta on see, mis teised märgid ei ole.

Saussure'i lingvistilise strukturalismi pinnale, selle keskseid eeldusi problematiseerides, ehitati 20. sajandi viimasel veerandil üles aga post-strukturalistlik diskursusteooria.

Selle nn post-strukturalistliku momendi (Laclau, 1993) keskmes oli suletud totaalsuse mõiste kui strukturalismi nurgakivi küsimärgi alla seadmine. Käesoleva töö raames olulisemad panused sellesse liikumisse, mis tulevad lähema vaatluse alla allpool, tegid Jacques Derrida, kes pani aluse nn dekonstruktivismile, mis lõhkus arusaama Saussure'i kirjeldatud suletud süsteemide võimalikkusest, ning Ernesto Laclau ja Chantal Mouffe, kes sidusid need liikumised kokku poliitilisuse ja hegemoonia kontseptsiooniga.

1.2.1.2. Foucault' diskursusekäsitluse alused

Teistsuguse lähenemise tähendustele leiab Michel Foucault' töödest. Foucault' arheoloogilise meetodi tähelepanu keskmes on erinevate diskursuste ehk tähenduslike ühtsuste (nagu "hullumeelsus", "meditsiin", "seksuaalsus" jne) formatsioonireeglid. Teda ei huvita niisiis mitte see, mida nimetatud tähistajad tähendavad või kas neile omistatud tähendus on tõene või väär, vaid see, mille alusel objektid, mõisted jms nende ühtsuste osaks saavad, mis määravad need piirid ja vormid sellele, mida on üleüldse võimalik teatud diskursuste raames mõelda ja öelda. Neid ühtsusi ei näe Foucault aga staatiliste ega selgelt sidusatena, vaid ta kasutab nende kohta terminit "regulaarsus hajutatuses" (Foucault, 2005a, lk 39), ehk teisisõnu, neid iseloomustab ühteagegi muster ja reeglipärasus kui ka avatus ja erinevus.

Hilisem geneoloogiline meetod problematiseerib nende ühtsuste jäikust veelgi, tuues sisse võimu problemaatika, mis tuleb lähema vaatluse alla allpool. Üldises plaanis aga seob Foucault'd ja Saussure'ist lähtuvaid teoreetikke tähendussüsteemide nägemine keskmestamatute ja avatutena, teisisõnu antifundatsionalistlik ontoloogia, mistõttu võib ka Foucault' lähenemist pidada post-strukturalismi tähistaja alla kuuluvaks.

1.2.1.3. Diskursus ja diskursiivsus

Kuidas on siis nendes post-strukturalistlikes liikumistes mõistetud diskursuse kontseptsiooni, mis tõstetakse sotsiaalse maailma seletamisel keskele positsioonile? Nagu kultuuri mõistelgi, on diskursusel mitu tähendusvarjundit. Ühelt poolt, toetudes

Foucault' arheoloogilisele lähenemisele, on diskursused mõistetavad *praktikatena*, “mis moodustavad süstemaatiliselt objekte, millest nad räägivad” (Foucault, 2005a, lk 49). (Laclau ja Mouffe'i diskursusteoorias nimetatakse seda ka *artikulatsiooniks* ehk *liigendamiseks*.) Diskursus on seega kõik väljendatu, mille abil maailma luuakse ja vormitakse, see vahend või meedium, mille kaudu tähendust luuakse. Teiselt poolt on diskursus, või foucault'likus kõnepruugis *diskursiivne formatsioon*, mõistetav aga nendesamade praktikate tulemi, tähenduste kogumina; see on süsteem, mille moodustavad ideed, arvamused, hoiakud ning mõtlemis- ja tegutsemisviisid ning mille pinnalt võib moodustada erinevaid diskursusi kui praktikaid (samas).

Laclau ja Mouffe'i (2001, ptk 3) jaoks viitab diskursuse mõiste lisaks ülalmainitule aga millelegi veelgi fundamentaalsemale. Nende jaoks on *diskursiivsus* ontoloogiline kategooria: sarnaselt Geertzi ja Comaroffide kultuurikäsitlustele viitab see kontseptsioon sellele, et kõik maailma objektid, nähtused ja tegevused on tähenduslikud ning et nende tähendused ei ole seejuures lõplikult fikseeritud, vaid omistatakse neile inimeste poolt (formaalsemalt öelduna ei ole suhe tähistaja ja tähistatava vahel fikseeritud, isomorfne). Samuti ei ole need tähendused midagi ühtset, kõigi poolt jagatud, vaid sõltuvad kontekstist ja inimeste eelnevatest teadmistest, arvamustest, uskumustest – ehk sellest, kuidas need objektid diskursuses(se) artikuleeritakse ehk liigendatakse, diskursiivselt paigutatakse. Nii võib näiteks mõni konkreetne puu olla ühe inimese jaoks püha objekt, millele omistatakse üleloomulikku väge, teise jaoks esteetiliselt nauditav osa ümbritsevast loodusest ning kolmanda jaoks pelk looduslik ressurss, mis ootab kasutamist. Teisisõnu, see objekt on diskursiivselt konstrueeritud: kuigi see on reaalne ja “eksisteerib” sõltumatult diskursustest, sõltub selle tähendus ja tähtsus inimeste jaoks tema diskursiivsest paiknemisest.

Sotsiaalne maailm on Laclau ja Mouffe'i (samas, lk 111) sõnul seejuures tähendustest “üle ujutatud”. Seda tähenduste “üleküllust”, kõikide võimalike tähenduste kujuteldavat sfääri, nimetavad nad diskursiivsuse väljaks. Diskursus toimib niisiis suhestatuna diskursiivsuse väljaga: läbi artikulatiivse/diskursiivse praktika seotakse elemente diskursuste ehk tähenduslike süsteemide osaks, mille tõttu muutub ka nende elementide

tähendus (kuna uus tähenduslik süsteem loob märkide vahele uued suhted). Ükski diskursus ei ole aga suuteline artikuleerima ehk endasse siduma tervet diskursiivset välja, kuna tähendused on ontoloogiliselt ammendamatud ning, tuletades meelde Saussure'i keeleteooriat, iga tähistaja omandab oma tähenduse läbi selle, mis ta ei ole, mistõttu ei saa see konstitueeriv välisus ise olla diskursuse osa. Seetõttu on iga diskursus alati "nihestatud", sellel on pidev potentsiaal muutuda ja teiseneda.

1.2.2. Kultuur kui diskursus

Olles väljajoonistanud diskursuse kontseptsiooni esialgsed piirjooned ja sellega seotud mõisted post-strukturalistliku diskursusteooria taustal, tuleb tagasi pöörduda kultuuri mõiste juurde: mida see meile annab, kui kultuuri kontseptualiseerida diskursusena? Seesuguse kultuuri ümbermõtestamise taustal saab teha kolm olulist tähelepanekut. Esiteks, erinevalt eelpool väljatoodud essentsialistlikest kultuurikäsitlustest, mis näevad kultuure kui suletud tervikuid, avaneb diskursusteoreetiliste lähenemiste valguses kultuur (märgistatud terminina) tähenduste süsteemina, mis on avatud ümber-artikuleerimisele ning mille ümber tõmmatud piirid on paratamatult meelevaldsed ja vaidlustatavad. Teiseks, iga objekt, nähtus või tegevus, mida kindla kultuuri osana kujutatakse, ei ole selle kultuurilise tervikuga loomupäraselt seotud, vaid saab selle osaks alles diskursiivse/artikuleeriva praktika tagajärjel. Tema tähendus tekib seega alles tema diskursiivse paigutamise järel, suhestumisest teiste kultuuri elementidega. Kolmandaks, selles raamistikus avaneb kultuuri mõiste ka oma kõige laiemas tähenduses ehk kõigena, mida inimesed teevad, või teisisõnu, piiritlematu diskursiivsuse väljana, mille pinnale ja millega suhestudes erinevad kultuurid kui tähenduste süsteemid oma piire tõmbavad. See pinge, mis on käesoleva magistr töö keskmes, tekibki diskursiivsuse välja ja diskursuse kui tähenduste süsteemi kokkupuutel: kuidas tõmmatakse partikulaarsete kultuuride piirid, kuidas need sisuliselt kokku liigendatakse?

Esialgsel kujul võib seega eristada kahte vastandlikku kultuurikäsitlust. Neist esimene, herderlik traditsioon, näeb kultuuri üsna suletud kategooriana: see on sidus tervik, mida

on võimalik kirjeldada ja millesse kuuluvad elemendid on võimalik identifitseerida. Selle raames räägitakse üksteisest erinevatest kultuuridest, isegi kultuurisõdadest. Teine käsitlus, mida iseloomustab tähenduste ja diskursiivsuse rõhutamine, võimaldab kultuurile läheneda tähenduste väljana, mida on võimatu ilma jõudu rakendamata piiritleda. Kuna aga kaasaegseski maailmas räägitakse vähem või rohkem piiritletud ja kindlasisulistest *kultuuridest*, peab ka diskursiivne kultuurikäsitlus suutma seletada nende entiteetide eksisteerimist inimeste jaoks – nagu ütleb Thomase teoreem, kui inimesed defineerivad millegi reaalsena, on see reaalne ka oma tagajärgedes (Kubik, 2009, lk 38). Enne võimu ja hegemoonia kontseptsioonide juurde asumist, mis tähenduste välja (paratamatult vaid osalist) fikseerimist seletavad, ja nende sidumist kultuuri kontseptsiooniga tuleb aga peatuda veel kahel essentsialistlike kultuurikäsitluste probleemsel väitel: esiteks järjepidevuse ja teiseks kultuurilise identiteedi küsimusel.

1.3. Kultuur: muutuv või järjepidev?

Teine dimensioon, mis eristab essentsialistlikke kultuuriteooriaid uuematest lähene-mistest, on ajaline. Selle keskmes on muutuse ja järjepidevuse dünaamika: mil määral on kultuur ajas muutuv, mil määral järjepidev? Kas oluline on tähistatava ehk kultuuri sisu (s.o reaalsed praktikad, objektid, traditsioonid jms) või tähistaja ehk kultuuriga seotud sildi (nt sõnapaar “eesti kultuur”) järjepidevus? Teisisõnu, kas oluline on substantiivne või nominaalne pool kultuurist? Lisaks, kas kultuuril on olemas mingi-sugune “autentne” või “puhas” tuum, traditsioonide ja praktikate vähemuutuv või muutumatu kogum, mis on sellega loomupäraselt seotud, nagu on eeldanud Herder ja implitsiitselt ka teised essentsialistlikud kultuuriteoreetikud? Järgnevalt tulevad vaatluse alla mõned muutuse ja järjepidevuse dünaamikat lahkavad teoreetilised suunad, mis problematiseerivad edukalt kultuuri käsitlemist essentsialistlikul viisil.

Muutuse ja järjepidevuse probleemi aitab näitlikustada Vana-Kreeka mõtlejatelt tuntud Theseuse paradoks (vt Chisholm, 2004, lk 89-90). Vana-Kreeka legend räägib loo

kangelane Theseusest, kes tappis Kreetal elanud koletise Minotauruse. Laeva, millega Theseus reisis Ateenast Kreetale ja tagasi, säilitati pikka aega, hoides seda tervena selle üksikuid laudu vahetades, nii et lõpuks moodustasid laeva üksnes uued, äravahetatud lauad. Paradoks seisneb seega järgmises küsimuses: kas siis, kui ka kõige viimane originaal-laud on laeva kere küljest ära võetud ja asendatud uuega, on tegemist veel sellesama laevaga, millega Theseus Kreetalt naasis, või on tegemist millegi uuega? Teisisõnu: kas olulisem on tähistaja (“Theseuse laev” kui idee ja mõiste) või tähistatava (antud juhul reaalse ainelise objekti) järjepidevus? Seda paradoksi võiks laiendada veelgi (nagu tegi Thomas Hobbes): mis saab siis, kui vanu, äravahetatud originaal-laudu kasutades pannakse kokku Theseuse laeva täpne koopia? Kumb laev on siis n-ö “õige” Theseuse laev: kas esimene, mis on kandnud vastavat tähistajat, või teine, mis on ehitatud originaal-laudadest? Või mõlemad? Või mitte kumbki? Niisiis näitab Theseuse laeva lugu, et järjepidevust ja “autentsust” ei saa võtta iseenesest mõistetavana isegi materiaalsete objektide puhul, rääkimata abstraktsetest ideedest nagu kultuur ja traditsioonid.

1.3.1. Derrida ja iterabiilsus

Omamoodi vastus antakse muutuse/järjepidevuse probleemile post-strukturalistlikus filosoofias. Jacques Derrida (1982, lk 307-330; vt ka Gasché, 1986, lk 212-217) *iterabiilsuse* kontseptsioon, viidates muutusele läbi korduste, annab hästi edasi seda, kuidas ideed muutuvad, jäädes seejuures pealtnäha samaks.⁴ Derrida kasutab iterabiilsuse mõistet, kirjeldamaks viisi, kuidas keel ja märgid toimivad: keel eeldab tema sõnul korraga nii märkide korratavust kui muutuvust. Korratavus on eeldus igasuguse kommunikatsiooni toimumiseks: iga singulaarne ja unikaalne märk peab olema korratav, vastasel juhul ei oleks ka keelt ja sõnu. Igasugune kordus tähendab Derrida sõnul aga paratamatult ka muutust, kuna kordus leiab aset uues kontekstis, olles seega avatud uutele tähendustele, teisesusele. Niisiis seob Derrida keelest ja tähendustest rääkides kokku korduse ja muutuse – et eksisteerida, peab olema korratav,

⁴ Sarnast ideed kannab ka Judith Butleri (2008) “performatiivsuse” kontseptsioon, mis keskendub veelgi tugevamalt praktikate muutusele.

kui olla korratav, on muutus paratamatu –, pannes sellega igasuguse selge järjepidevuse ja autentsuse võimalikkuse küsimärgi alla.

Rakendades iterabiilsuse kontseptsiooni kultuuri mõiste peal, on näha, et ka kultuuride puhul on järjepidevusest rääkimine problemaatiline. Kuigi tähistaja, mida kasutatakse (näiteks sõnapaar “eesti kultuur”), on konstantne, on selle tähistatavad nende kordamise – traditsioonide läbietendamise, objektide taasloomise jms – tõttu paratamatult pidevas muutumises. Ometi rõhutatakse kultuuridest rääkides just nende staatilisust ajas, otsides “autentseid” traditsioone ja objekte. Ka sageli kasutatavad kontseptsioonid – näiteks “kultuuripärand”, “kultuuriväärtus”, isegi “rahvatants” ja “rahvarõivad”, kui neid peetakse mingitpidi aegumatuteks, autentseteks –, viitavad enamasti ajalisele püsivusele, ehk teisisõnu, kuidas teatud traditsioonid ja praktikad (nt laulud-tantsud), aga ka materiaalsed objektid (nt hooned, kunstiteosed), on ajale vastu pidades sama tähistaja all tänasesse päeva jõudnud. Need fikseerivad seega mineviku lineaarsena, kehtestavad mõttelise identsuse konkreetse mineviku ja kaasaja autentsuseotsingute vahele.

1.3.2. Foucault ja genealoogia

Sellise ajaloo tõlgendamise paneb teistmoodi lähenedes küsimärgi alla ka Michel Foucault. Essees “Nietzsche, genealoogia, ajalugu” (Foucault, 2011, lk 96-130) vastandab ta kahte tüüpi ajalugu: traditsioonilist ajalugu ja “tegelikku” ajalugu (*wirkliche Historie*) ehk genealoogiat. Neist esimene näeb ajalugu millelegi lineaarse ja sidusana, vahest ka teleoloogilisena, ettemääratud liikumisena kindla eesmärgi suunas. Genealoog ehk “tegelik ajaloolane” ei toetu aga millelegi püsivale, kuna miski pole piisavalt kindel või eneseomane, et sellise aluse funktsiooni täita. Ta eitab niisiis ühest algupära, rääkides selle asemel loendamatutest algustest; asjade muutumatut olemust, märgates hoopis “pealtnäha ühtse karakteri või mõiste all sündmuste kihavat paljusust” (samas, lk 104); ning ajaloo lineaarset järjepidevust, pakkudes asemele katkevuse. Ühesõnaga, genealoog ei väida omavat ajalooülest vaatepunkti, vaid püüab jääda truuks mineviku mitmekesisusele ja lõpututele hargnemistele.

Sellisest vaatepunktist saab selgeks, et viis, kuidas minevikku nähakse ja tunnetatakse, ajaloo sidusus ja loogilisus, ei ole midagi antut, vaid on inimese enda looming, teatud viis minevikku lugeda ja seda vastavalt oleviku kategooriatele (ja tähistajatele) tõlgendada. Ajal endal puudub oma ettemääratud eesmärk, kindel lõpp-punkt, kuhu liikumine välja jõuab; samuti puudub selles liikuvatel entiteetidel kindel algus, olemus ja lõpp. Minevikus on lõputult palju hargnemiskohti ja katkestusi, mis muudavad oleviku paratamatult sattumuslikuks. Niisiis ei ole aega ja ajalugu niiviisi kontseptualiseerides võimalik kunagi rääkida millegi – näiteks kultuuri ja selle elementide – ühesest algupärast või autentsusest, kuna see tähendaks ajale sellise struktuuri omistamist, mida me sealt tegelikult leida ei saa.

Anakronismi, mis traditsioonilise ajaloo järjepidevuse otsimise tagajärjel tekib, on rahvusliku diskursuse taustal hästi tabanud Ernest Gellner (1978), kes on suhet rahvusluse ja selle kasutatava ajaloo vahel sõnastanud järgmiselt:

Rahvusluse enesepilt hõlmab endas folkloori, rahvakultuuri jms rõhutamist. Kuid tegelikult muutub rahvuslus oluliseks täpselt siis, kui folkloor ja rahvakultuur muutuvad tehisliseks [*artificial*]. Tõelistest talupoegadest ja hõimlastest, ükskõik kui vilunud rahvatantsus, ei saa üldiselt häid rahvuslasi. (lk 162)

Niisiis, nagu Gellner välja toob, omistatakse kaasaegsest vaatepunktist rahvuslik tähendus sellistele tegevustele ja objektidele, mis nende originaalsel esinemisajal olid pigem igapäevase elu osad ning ei toiminud kultuurilise eristaja või identiteedi-markerina. Rahvuslikku diskursusesse liigendatuna omandavad need praktikad aga teatava “autentsuse” aura, need liigendatakse “meie” kultuuri osadeks.

1.3.3. Kultuurilise järjepidevuse loogika

Niisiis on selge, et kultuuri(de)st rääkides on ajalise järjepidevuse rõhutamine problemaatiline, seda peaasjalikult kahel põhjusel. Esiteks, nagu on näidanud Derrida, on muutus igasuguse kordamise tingimus. Kuna iga kultuuriline praktika peab olema korratav – eriti arvestades, et kultuuri nähakse tavaliselt just korratud käitumise

tulemusena –, siis ei saa rangelt võttes rääkida kahel erineval ajahetkel, kahes erinevas kontekstis samast praktikast, samast kultuurist. Teiseks, nagu on eriti jõuliselt esile toonud Foucault, ei ole kultuurilistest praktikatest, traditsioonidest jms-st rääkides võimalik leida nende algupära, nende “autentset” kuju, kuna see tähendaks paratamatult ajaloo meelevaldset tõlgendamist. Pigem, nende praktikate ja traditsioonide päritolu on alati mitmene, isegi loendamatu, ning nende muutus on pidev.

Samas ei tähenda see, et kultuuris kui diskursuses järjepidevus ja traditsioonid sootuks puuduvad – pigem võib eelneva põhjal teha järelduse, et mitte millegi järjepidevus ei ole iseenesestmõistetav, vaid seda peab järjepidevana hoidma ja “autentsena” sildistama, selleks et ajaline fikseeritus tekiks. Niisiis see, kumma Theseuse laeva me lõpuks “õigeks” või “autentseks” laevaks valime (kui üldse), ongi justnimelt valik, mitte objektiivselt antud järjepidevus.

Kultuurist rääkides aitab seda dünaamikat mõista eristus kultuuri *performatiivse* ja *pedagoogilise* külje vahel, nii nagu seda on kasutanud Homi Bhabha (1994, lk 145-146). Sellal kui neist esimene, viidates sisuliselt derridalikule iterabiilsusele, seisneb igapäevases kultuuri läbimängimises, muutes kultuuri seega läbi korduste pidevalt muutuvaks, viitab teine aga sellele, mis on settinud ja mida antakse edasi sama kultuurilise nimetaja all. Kultuuriline järjepidevus on oma olemuselt niisiis pedagoogiline: kultuurilisi tähistajaid püütakse fikseerida kindla tähistatava suhtes, mis ei ole samas neutraalne protsess. Mida see protseduur täpsemalt tähendab, tuleb vaatluse alla allpool, Foucault’ võimu ning Laclau ja Mouffe’i hegemoonia kontseptsioone käsitledes. Enne võimuloogikate juurde pöördumist tuleb aga vaatluse alla viimane suurem probleem essentsialistlike kultuurikäsitlustega: seos kultuuri ja inimgrupi vahel, ehk teisisõnu, kultuurilise identiteedi küsimus.

1.4. Kultuuriline identiteet

Vaatamata probleemidele, mis kerkivad esile kontseptualiseerides kultuure seotud ja järjepidevate tervikutena, mõistetakse neid tavaliselt just sedasi. Seejuures, nagu Seyla

Benhabib (2002, lk 5) ja Arjun Appadurai (1996, lk 11-15) on märkinud, on selliselt mõistetud kultuurist saanud üldlevinud sünonüüm identiteedile; kultuur on muutunud identiteedimarkeriks, inimeste eristajaks. Kuid mil määral saab kultuur olla alus sotsiaalsele identiteedile? Lisaks, kuivõrd õigustatud on kultuurilise identiteedi privilegeerimine teiste sotsiaalsete formatsioonidega võrreldes, nagu seda teevad mitmed multikultuursuse ja demokraatia teoreetikud?

Lisaks kultuuri mõistele, mille probleeme on lahatud eespool, on sõnapaaris “kultuuriline identiteet” probleeme ka identiteedi mõistega. Tavatahenduses viitab see enese identifitseerimisele mõne grupiga mõne ühise omaduse alusel, mida võidakse pidada kas loomupäraseks, kaasasündinuks ja seega muutumatuks (nt sugu, nahavärv), või muutuvaks/muudetavaks, isegi valitavaks (nt poliitiline maailmavaade, religioosne kuuluvus, sotsiaalmajanduslik olukord). Vastupidiselt sellise definitsiooni naturalismile on identifitseerimine diskursiivselt lähenedes alati konstruktsioon, protsess, alati lõpetamata (Hall, 1996, lk 2-3). Identiteet ei viita niisiis millelegi stabiilsele, “autentsele”, millelegi, mis on ajas iseendaga identne, vaid identifitseerimisele kui diskursiivsele protsessile, mis, nagu kultuurgi, on ümberartikuleeritav ja hübriidne. Indiviidi identiteet, kui seda sõna siiski kasutada, on niisiis avatud näiteks tema elusündmustele ja -muutustele, ümbermõtestamistele, ideoloogiatele ja nõnda edasi. Isegi iseennast igapäevaselt läbimängides, kasutades derridalikku mõttekäiku, loome me ennast paratamatult ja pidevalt uuesti.

Kui eelnev puudutas ennekõike seda, kuidas indiviid oma olemust tõlgendab, siis sama kehtib tegelikult ka grupi tasandil. Igasugune sotsiaalne identiteet on diskursiivne nähtus: teadmine mõne “meie” olemasolust on diskursiivse praktika tagajärg, ükski identiteet ei saa olla pre-diskursiivne. Saussure'i keeleteoorias, mille post-strukturalistid tõid üle kõige tähendusliku (sh ühiskonna) peale, on see vajadus nähtav märkide loogikas: märk tähendab seda, mis ta ei ole. Identiteedi tähistaja on samuti otseselt sõltuv sellest, mis jääb temast väljapoole, ehk “konstitutiivsest välisusest”, kui kasutada Derrida kontseptsiooni (1982, lk 3-27). Teisisõnu, “meie” oleme see, mis ei ole “nemad”. Kuid see “meid” loov välisus on samaaegselt identiteedi konstrueerimise

hädavajalik tingimus kui ka selle võimatuse põhjus: ühelt poolt on igasuguse sotsiaalse identiteedi postuleerimise jaoks vajalik välisus, nn konstitueeriv Teine, mis representeerib kõike, mida “meie” ei ole, teiselt poolt on aga selle Teise olemasolu põhjus, miks “meie” ei saa kunagi olla eneseküllane ega stabiilne identiteet (Laclau, 1996, lk 52-53; vt ka Derrida, 1982, lk 307-330). Sotsiaalne identiteet on niisiis negatiivne nähtus: sellel puudub oma kindel sisu, essents. Identiteedi piirid – kes kuulub ja kes ei kuulu, kes on “meie” ja kes “nemad” – on diskursiivselt artikuleeritud ja seega avatud.

See aga ei tähenda, et kultuuriline kuuluvus oleks indiviidi valik, või et kultuurilised identiteedid on niisama lihtsalt konstrueeritavad kui dekonstrueeritavad, nagu on konstruktivistlikke lähenemisi kritiseerinud näiteks Nicholas Kompridis (2005, lk 325, 329). Sotsiaalse maailma toimimist ei saa taandada ei struktuursele determinismile ega indiviidi vabale valikule – reaalsus on tunduvalt keerulisem. Pigem on suhe indiviidi ja kultuuri vahel dialektiline: kultuur mõjutab indiviidi endas “kantud” teadmiste ja tähenduste kaudu – me oleme kõik juba sünnist saati eelnevalt eksisteerivasse maailma “heidetud”, kui kasutada heideggerlikku väljendit – ning indiviidil on kultuuri avatud ja lõpetamata iseloomu tõttu võimalus seda vastu mõjutada ja ümber artikuleerida.

Sellel taustal omandavad essentsialistlike kultuuriteoreetikute väited kultuuri primaarse koha kohta inimeste eludes uue tähenduse. Nimelt, sõnastades kultuuri kontseptsiooni ümber diskursiivsel viisil, paistab tõepoolest, et kultuur kui diskursus kui tähenduste süsteem on inimeste kujundamisel äärmiselt oluline. Nagu eespool näidatud, on just kultuur kui tähenduste süsteem see, mis kujundab seda, kuidas me maailma näeme, mis tähtsust ja tähendust me selles olevatele objektidele ja nähtustele omistame. Sama väide on aga problemaatiline essentsialistliku kultuurikäsitluse raamides, s.o kui privilegeeritakse kitsamalt mõistetud kultuurilist identiteeti indiviidi teiste identiteetide kõrval. Kaks põhjust väärivad esiletõstmist: esiteks, nagu eelnevast näha, ei ole kultuurid piisavalt stabiilsed ja üheselt mõistetavad, et funktsioneerida seesuguste identiteedi-markeritena, ning teiseks, oleks problemaatiline väita – mõeldes näiteks ühelt poolt subkultuuride ja teiselt poolt globaalse massikultuuri peale –, et iga inimene kuulub

korraga vaid ühte selgepiiriliste tähenduste ja väärtuste süsteemi, mida ta seejuures jagab kõikide teiste grupiliikmetega. Banaalselt väljendudes võiks öelda, et me lihtsalt ei tea, kas indiviidi identiteedi, tema mina-pildi kujundamisel mängib suuremat rolli see, mida me tavatseme nimetada kultuuriks, või näiteks tema sugu, poliitilised vaated, lapsevanemaks olemine, materiaalne elujärg, elukoht (linn või küla), haridustase, televiisori olemasolu või mõni muu sarnane faktor. Või veelgi enam: mitte ainult me ei tea, vaid taolised küsimused on lausa sügavalt vastamatud (vt Bilgrami, 1992).

Niisiis on näha, et kultuuri ja indiviidi suhe on tunduvalt keerulisem kui seda käsitleda tavatsetakse. Nii kultuur, inimese mina-pilt kui ka grupiidentiteet on oma olemuselt konstruktsioonid, mis on avatud ja pidevas muutumises; nende omavahelised suhted on aga rohkem ebaselged kui midagi muud. Kuid vaatamata sellele omistavad inimesed kultuurile ja oma kultuurilisele identiteedile väga suurt tähtsust ja selget sisu, mistõttu on vaja küsida, kuidas ja mis alustel seda tehakse. Teisisõnu: miks näevad kultuurid, vaatamata ülal väljatoodud probleemidele, siiski välja täpselt sellised, nagu essentsialistlikud kultuuriteooriad neid käsitlevad? Kuid sellele küsimusele vastamiseks on vaja seletusse kaasata võimu mõiste.

1.5. Kultuur ja võim

Eelneva põhjal võib niisiis väita, et kultuur ei ole midagi kindlapiirilist ega selgelt järjepidevat, vaid on iseloomustatav avatud tähenduste süsteemina, mis on samas pidevas muutumises. Nii palju kui on üldse võimalikki rääkida ühtsest kultuurist, on see keskmestamata ja hajali, selle piirid on hübriidsed ning poorsed. Siiski, üks asi on tunnustada paljude antropoloogiliste ja herderlike kultuurikäsitluste probleeme, kuid hoopis midagi muud seletada reaalseid kultuurilisi praktikaid mitte-essentsialistlikul viisil. Seega väites, et kultuuride sidusus on pigem ettekujutatud ning et piirid nende vahel on suuresti määramatud, peab siiski vastama küsimustele: mis tekitab (näilise) kultuurilise järjepidevuse ja sidususe? Kuidas n-ö peatatakse aja vool (Meyer & Geschiere, 1999, lk 2-6) ja luuakse arusaam kultuurist kui millestki kindlapiirilisest ja

staatilisest? Mis annab kultuurile näilise sidususe ja struktuuri? Teisisõnu, mis põhjusel räägime me jätkuvalt eesti, vene, soome, läti jne kultuuridest, justkui need oleksid eneseküllased tervikud, mida iseloomustab kindel ajalooline kultuuripärand ja selged piirid?

Post-strukturalistliku diskursusteooria pinnalt vaadates on nende küsimuste vastuseks “võim”. Antud mõiste, nii nagu ka sõnad “kultuur” ja “identiteet”, omab tavakasutuses mitmeid tähendusi ja konnotatsioone. Nii liberalistlikus kui marksistlikus traditsioonis on võimu enamasti kontseptualiseeritud *omandi* või *asjana*, mis kuulub ühele või teisele isikule, institutsioonile või klassile (nagu küsimuses “kelle käes on võim?”). Diskursusteoreetiliselt ümberformuleerituna omandab see mõiste aga hoopis erinevad tähendusvarjundid, mis aitavad ühiskondlikele suhetele ja teadmistele läheneda uue nurga alt. Taaskord võib seejuures eristada Foucault’ ja teiste post-strukturalistide arusaamu.

1.5.1. Foucault: võim kultuuri loojana

Foucault’ jaoks on võim mõistetav *suhtena*, mis läbib tervet sotsiaalset keha, olles kohal igal pool, kus on võimalik suhtest rääkida (Foucault, 2005b, lk 101-106; vt ka 2011, lk 185-262). Selline võim on leitav diskursuses, ehk teisisõnu, diskursus on see võrgustik, milles võimu kohata võib ja kus see oma tagajärgi kõige vahetumalt loob. Sellisel viisil mõistetud võimul ei ole niisiis keset, konkreetset ja totaliseerivat jõupunkti, vaid see asubki suhtes/diskursuses ning on seega lõputult hajali: kellelgi ei ole võimalik saavutada võimu monopoli. Niisiis ei tuleks Foucault’ d järgides võimu otsida ainult parlamendikoridoridest ja ministeeriumitest, vaid ka kohtadest, kus võim kõige vahetumalt toimib, näiteks perekondadest, koolidest ja meditsiinisüsteemist.

Lisaks on võim seejuures mõistetud mitte pelgalt keelavana, vaid ennekõike *loovana*: see loob teadmisi, diskursiivseid formatsioone, nende piire ja seeläbi ka kõiki nende järelemeid (näiteks norme, klassifikatsioone ja nende tagajärjel tekkivaid sotsiaalseid süsteeme). Võim on niisiis suhe, mille kaudu toimub teadmiste loomine – tegemist ei ole seega sugugi negatiivse mõistega, vaid pigem ontoloogilise kategooriaga. Teiselt

poolt aga toimivad teadmised võimu kinnistavalt ja legitimizeerivalt: võim toetub nendele normidele ja kategooriatele, mida ta ise loonud on. Foucault' (1991) enda poolt väljendatuna: “ei ole olemas võimusuhet, millel puuduks igasugune teadmiste konstitueerimise otstarve, ega teadmisi, mis ei eelda ega sätesta samal ajal võimusuhteid” (lk 27). Kuna võim ja teadmised on niisiis väga tihedalt (üksteist kinnistavalt) seotud, artikuleerib Foucault need lausa kokku ühte kontseptsiooni, võim-teadmistesse.

Võimu loova ja kategoriseeriva funktsiooni illustreerimiseks on kasutatud muuhulgas “arhiivi” mõistet. Lühidalt öeldes on arhiivi puhul tegemist asutusega, milles säilitatakse minevikku. Säilitamine tähendab aga paratamatult ka säilikute kategoriseerimist ja nende seast valiku tegemist – teisisõnu otsustatakse, mis tervikusse (ehk tähistaja alla) mis säilikud arhiveeritakse ning mis on üleüldse piisavalt oluline, et säilitatud saada. Lisaks teadmiste loomise funktsioonile toimib arhiiv aga ka legitimizeerivalt: see, mis on arhiivi kantud, omandab ka teatava “tõesuse” pitseri. Niisiis on arhiiv koht, kus võim oma loovat funktsiooni, oma “vägivallatarvitust maailma suhtes” (Bauman, 2007, lk 2) väga selgelt ilmutab.⁵ Just sellise loogika tõttu kasutas Foucault (2005a, lk 116-117) arhiivi mõistet metafoorina terve ühiskonna kohta: sellised formatsioonireeglid, mis kehtivad arhiivis (mille alusel tehakse kuuluvuse ja säilitamise otsused), toimivad tegelikult ühiskonnas laiemalt.

Mida on suuteline meile ütlema foucault'lik võimukontseptsioon kultuuri (elik diskursuse) peal rakendatuna? Esiteks, teoreetiliselt väljendatuna on võim see, mis loob teadmise kindlapiirilise ja -sisulisest kultuurist – seda nii ontoloogilise kategooriana kui ka spetsiifilise ontoloogilise entiteedina. Igasugune teadmine, nagu enne Foucault'd näitas juba sotsiaalkonstruktivistlik liikumine (vt Berger & Luckmann, 1967), on sotsiaalne konstruktsioon: kõik teadmised on loodud inimeste poolt, seega ükski fakt, kategooria või sotsiaalne norm ei asu väljaspool diskursust ja väljaspool ajalugu. Foucault'likus raamistikus võib niisiis võimu mõista selle jõuna, mille abil (1) luuakse essentsialistlik

⁵ Arhiivi sellistest võimufunktsioonidest on üha enam rääkima hakatud ka arhiiviteaduse raames (vt Schwartz & Cook, 2002).

kultuurikäsitlus kui sotsiaalse maailma kategoriseerija ning (2) postuleeritakse partikulaarse kultuuri kui diskursiivse formatsiooni ühtsus ja selle piiresse kuuluvad elemendid.

Teiseks, kultuuri mõiste peal rakendatuna seletab foucault'lik võimukontseptsioon kultuurilise järjepidevuse tekkimist. Sotsiaalses maailmas, mis on oma olemuselt, nagu eespool näidatud, hübriidne ja pidevas muutumises, on millegi ajaline fikseerimine – s.o konkreetse minevikuhetke ja tänapäeva vahele identsuse postuleerimine – mõistetav jõurakendusena. Eriti selgelt on seda käsitletud “kultuuripärandi” mõistet lahates,⁶ mille raames on David Lowenthal (1998, ptk 6) välja joonistanud eristuse ajaloo ja pärandi vahel. Sellal kui ajalugu tegeleb (ideaalis) minevikuga nii nagu see juhtus, püüdes välja selgitada trajektoori, kuidas tänasesse päeva on jõutud (seega midagi foucault'liku genealoogia sarnast), siis kultuuripärand on oma olemuselt valiv ja ühekülgset tõlgendav, pidades minevikust rääkides silmas teatud rahvuslik-ideoloogilisi eesmärke (vt ka Kuutma, 2009). Teisisõnu, ajalooline järjepidevus postuleeritakse selliselt, et see sobiks laiemal poliitilisel retoorikaga “meie” põlvnemise ja ajaloo kohta, et see pakuks selge ja legitiimse aluse kaasaegsele poliitilisele korraldusele. Tulemuseks on näiteks narratiivid rahvuslikust “kuldajast” (vt Smith, 1997) või kultuuriliste praktikate “autentsuse” tagaotsimine (vt Bendix, 1997). Niisiis ei ole kultuuripärand midagi antut või objektiivset, vaid tegu on konstruktsiooniga, võimupositsioonilt fikseeritud järjepidevusega, näitega traditsioonilisest ajaloost, kui kasutada Foucault' varasemat eristust.

1.5.2. Laclau ja Mouffe: hegemoonia ja poliitilisus

Post-saussure'ilikus mõtteraamistikus on võimu mõistetud põhimõtteliselt sarnaselt, kuid väljendatud formaalsemal kujul. Nagu eelpool kirjeldatud, on diskursus nende jaoks tähenduslik süsteem, mis on samas alati “nihestatud”, kuna ei suuda endasse liigendada kogu diskursiivsuse välja. Suhted diskursuses olevate tähistajate ja tähistatavate vahel ei ole seega fikseeritud, vaid sõltuvad sellest, kuidas tähistajad

⁶ Sarnastel alustel on käsitletud ka “traditsiooni” mõiste probleeme (vt Hobsbawm & Ranger, 1992).

diskursusesse liigendatakse/artikuleeritakse, mis samas nõuab alati teatavat jõurakendust. Ühiskonnas on seega tegu, kui kasutada Laclau väljendit (1993), “hõljuvate tähistajate vohamisega”, milles on diskursuste ühtsust võimalik saavutada vaid nende tähistajate kinnistamise/fikseerimise läbi, mis saab samas olla vaid osaline, kuna diskursuste lõplik sulgemine on võimatu. Seesugust tähistaja ja tähistatava suhte osalist kinnistamist (ja naturaliseerimist), otsuste tegemist otsustamatuse väljal (Laclau & Mouffe, 2001, lk xi), nimetatakse Laclau ja Mouffe’i mõtteraamistikus *hegemooniaks*, sellal kui neid privilegeeritud tähistajaid, mille ümber tähendus hegemoniseeritakse, nimetatakse *sõlmpunktideks* (samas, lk 112).

Formaalsetes terminites leiab hegemoonia aset *samaväärsus-* ja *erinevusloogikate* omavahelises mängus, mis väljenduvad *antagonistlike* piiride tõmbamises või lõhkumises (samas, lk 122-131). Antagonism viitab diskursuse välisusele: nagu eelnevalt näidatud, toob diskursuse konstrueerimine paratamatult kaasa ka sellest väljapoole jääva postuleerimise (“meie” oleme see, kes ei ole “nemad”). Selle antagonistliku “teise” kohalolu on seejuures pidev meeldetuletus sellest, et diskursus ei suuda endasse liigendada tervet diskursiivsuse välja. Niisiis, nagu oli näha juba identiteetidest rääkides, on see “konstitutiivne välisus” ühelt poolt hädavajalik diskursuse ja identiteedi konstrueerimiseks ja näiliseks sulgemiseks, teiselt poolt aga markerib see lõplikult suletud diskursuse võimatust.

Sõlmpunkte, mis fikseerivad (paratamatult vaid osaliselt) tähendust, konstrueeritakse läbi diskursiivse praktika (ehk liigendamise ehk võimurakenduse) (samas, lk 113). Siinkohal võib eristada kahte loogikat, mis on samas alati üksteist täiendavalt kohal (samas, lk 127-130). Samaväärsusloogika seisneb antagonismi ehk millegi, mida ei suudeta diskursusesse artikuleerida, postuleerimises. Läbi selle välistuse muudetakse kõik diskursusesse artikuleeritud elemendid teatud ulatuses samaväärseks, kuna neid hakkab koos hoidma ühine “vaenlane”. Erinevusloogika toimib vastupidi: erinevusi rõhutades ja sellega olemasolevaid samaväärsusahelaid lõhkudes killustatakse diskursiivsuse välja. Niisiis, sellal kui samaväärsusloogika jagab diskursiivse välja kaheks vastanduvaks ehk antagonistlikuks pooluseks, siis erinevusloogika püüab neid

antagonisme nõrgestada. Kuna tegemist on (võimatute) ideaaltüüpidega, on reaalsuses kohal alati mõlemad liikumised. Või veelgi enam: ühiskondlikkus ei ole midagi muud kui nende kahe liikumise taandamatu pinge koht (Laclau, 2007, lk 80).

Sidudes diskursused ja tähendusloome mõistetega nagu antagonism ja hegemoonia, rõhutavad Laclau ja Mouffe oma sotsiaalses ontoloogias *poliitilisuse* primaarsust (Laclau, 1996, lk 103). Poliitilisus ei viita selles kontekstis mitte poliitikale tavatähenduses, s.t poliitikale, mis toimub kindlaksmääratud institutsionaalsetes piirides, vaid pigem on tegu ontoloogilise kategooriaga, mis viitab sellele, et sotsiaalsed süsteemid ehk liigendamise teel moodustatud diskursused on poliitilised konstruktsioonid, mis kätkevad endas alati ka antagonismide loomist ja võimurakendust. Lisaks, kuna tegemist on poliitiliste moodustistega, on need haavatavad diskursusest poliitiliselt välistatud elementide poolt.

Rakendatuna kultuuri peal, suudab selline mõisteraamistik edukalt seletada essentsialistliku kultuurikäsitluse loogikat. Esiteks, post-saussure'ilikust mõtteraamistikust on näha, et herderlik kultuur omandab oma piirid ja sisu läbi samaväärsusahelate ja erinevuste konstrueerimise. Ühelt poolt toimub erinevustele rõhumine: üks kultuur on teisest erinev, kuna nende nominaalsete tähistajate taha on artikuleeritud erinevad kultuurilised elemendid. Nii eristatakse kultuure näiteks keele, kommete, tähtpäevade, traditsioonide jms põhjal. Selline erinevusloogika kätkeb endas aga samaaegselt ka samaväärsuse postuleerimist: kuna erinevad teistest kultuuridest, on sama kultuuri elemendid teatud ulatuses identsed, neid ühendab sama teisesus. Reaalne varieeruvus ühtseks postuleeritud kultuuri sees – näiteks kuidas inimeste riietumisstiilid, tantsud, laulud jms erinevad ka ühe nominaalse kultuuri piirides – kaob tahaplaanile, see muudetakse teisejärguliseks ühise “teise” vastas ja allutatakse näilisele ühtsusele. Kultuurisisene ühtsus saavutatakse niisiis läbi erinevuste mahamängimise, mis omakorda tähendab välisuse konstrueerimist.

Teiseks, selliselt moodustuv arusaam kultuurist on Laclau ja Mouffe'i mõtteraamistikus mõistetav hegemoonilise konstruktsioonina. Teisisõnu, kultuur kui diskursus kui

tähistajate süsteem võib saada objektiviseeritud totaalsuseks vaid siis, kui hegemooniline diskursus on võimeline tõmbama selle ümber selged piirid läbi samaväärsusahela artikuleerimise (luues diskursiivse eristuse seesmise ja välimise vahele) ja seejärel need piirid naturaliseerima ehk muutma iseenesest mõistetavaks. Kultuur moodustub seejuures teatud privilegeeritud tähistajate ehk sõlmpunktide ümber, mis osaliselt fikseerivad tähenduse selle kultuuri raames ning mis kehtestatakse võimurakenduse kaudu. Selliste sõlmpunktidenäide võivad toimida näiteks mõni ajalooline “kuldaeg”, arusaam järjepidevusest jms – teisisõnu, mõni tähistaja, mis on piisavalt laialivalguv ja samas piisavalt laialt kasutatud, et suudab justkui iseendas tervet tähistatavat tervikut kanda. Kultuuri mõiste, nagu järgmises alajaotuses näidatakse, on ka ise üks selline sõlmpunkt, mis laiemas, rahvusliku identiteedi loogikas olulist rolli mängib.

Kolmandaks tõstab selline mõtteraamistik esile asjaolu, et kultuur ei ole sugugi poliitikaväline kategooria, vaid, vastupidi, poliitika (oma kitsas tähenduses) leiab aset kultuuris kui tähendussüsteemis ning kultuur ise on samuti poliitiline, kuna igasugune piiride tõmbamine on fundamentaalselt poliitiline tegevus (vt ka Norton, 2004, lk 7-12). Kultuuri analüüsimisel ei tohi seega kunagi mööda vaadata selle poliitilisest – tähendust loovast, piire tõmbavast ja välistavast – iseloomust.

1.5.3. Kultuuride loogika läbi post-strukturalistliku prisma

Nagu eelnevast näha, on täielikult sulgunud sotsiaalne formatsioon, näiteks kultuur, loogiliselt võimatu, kuid ometi räägime me kultuuridest nii nagu nad oleksid suletud süsteemid. Foucault' ja teiste post-strukturalistide võimukäsitlused, lähenedes võimule pisut erinevate nurkade alt, suudavad kokkuseotult seletada nii kultuuride piiride kui ka (autentse) sisu konstrueerimise protsessi. Esiteks, kultuuri piirid märgitakse maha liigendamise teel läbi samaväärsus- ja erinevusloogikate, fikseerides selle raames tähendusi valitud sõlmpunktide ümber ja omistades neile teatava naturaalsuse, hegemoonilise objektiivsuse. Teiseks, kultuuri (või täpsemalt selle tähistaja) ajaline järjepidevus saavutatakse samuti võimuhete kontekstis: kuigi selge pärinemise ja

“autentsuse” postuleerimine on arbitraarne, tehakse seda ometi, näiteks omistades mõnele kultuurilisele praktikale diskursiivselt “autentsuse” sümboolse pitseri.

Kuna võimuloogikat on eelnevalt esitatud anonüümses-passiivses toonis, võib siinkohal aga tekkida õigustatud küsimus: *kes* artikuleerib elemendid diskursusesse, *kes* seisab liigendava võimu taga, *kes* postuleerib kultuurilise “autentsuse”? Kultuur – sellisena võib kõlada vastuargument – on ju sotsiaalne formatsioon, mis tekib suunaga alt üles, inimeste koostegutsemisel, ilma juhtiva subjektita. Siinkohal on oluline tagasi pöörduda kahe varasema tähelepaneku juurde. Esiteks, nagu kultuurilisest järjepidevusest rääkides juba öeldud sai, on oluline eristada ühelt poolt kultuuri performatiivset ehk kordustel ja muutumisel põhinevat ning teiselt poolt kultuuri pedagoogilist ehk settinud praktikatele tuginevat külge. Sellal kui võim kultuuri kui diskursust performatiivselt “nihestada” on sotsiaalses kehas hajali, on kultuuri pedagoogiline pool (hõlmates näiteks eelpool käsitletud kultuuripärandit, traditsioone ja muud, mida konkreetse kultuuri tähistaja alla on artikuleeritud) mõistetav hegemoonilise konstruktsioonina: ühelt poolt küll kultuurilistest tähistajatest kokkuartikuleeritud ja seega muudetav, teiselt poolt aga omandanud teatud naturaalsuse ning objektiivsuse. Seega on just pedagoogiline kultuur avatud poliitikale nii selle kitsas, institutsionaliseeritud tähenduses kui ka laias, tähendusteoreetilises mõttes.

Kuid kes siis on see subjekt *pedagoogilise* kultuuri artikuleerimise taga? Lühidalt vastates: selline kõikesuutev subjekt puudub. Pigem on diskursiivse artikuleerimise puhul tegu, nii foucault’likus kui ka post-saussure’ilikus raamistikus, sotsiaalse praktikaga, mis leiab aset sotsiaalses kehas, juba tähenduslikku maailma “heidetud” ja selles toimivate (nii sellele kohanduvate kui ka samaaegselt seda muutvate) indiviidide poolt teostatuna. Ka essentsialistlikult mõistetud kultuur ise ei ole seega kellegi vandenõu ega üksikautorluse tagajärg, vaid sotsiaalse maailma seletamisel tekkinud ja seejärel settinud kategooria, mis on nüüdseks omandanud teatava hegemoonilise naturaalsuse. Spetsiifilised piirid, mis kultuuride vahele tõmmatakse, ilmnevad aga juba erinevate võimusuhte ja liigenduste tagajärjel settivast/hegemoniseeruvast

diskursusest. Riigi roll nende piiride tõmbamisel ja selle tagajärjel väljajoonistuvate kultuuride rakendamisel identiteedipoliitikas tulebki lähema vaatluse alla järgmisena.

1.6. Kultuur ja poliitika

Vaatamata kultuuri kui tähendusvälja avatud iseloomule, räägitakse tänapäeval siiski kultuuridest kui kindlapiirilistest ja -sisulistest entiteetidest. Nagu eelnevalt näidatud, ei ole kultuuride piirid ja nende sisu sugugi objektiivsed või iseenesest mõistetavad, vaid kultuurid kui tähenduslikud totaalsused konstrueeritakse ja suletakse võimurakenduse kaasabil. Üks nähtavamaid kohti, kus selline piiritlemine ja tähistamine toimub, on poliitika, selle sõna riiklikus-institutsionaliseeritud tähenduses. Kuid, nagu on eriti tugevalt rõhutatud kultuuripoliitika uuringute (*cultural policy studies*) raames, ei ole kultuur mitte ainult riigi poliitika *objekt* (s.o mida valitsetakse), vaid ka valitsemise *instrument* (s.o kuidas ja mille abil valitsetakse) (Bennett, 1996, lk 311). Seega tuleb viimaks esitada veel kaks küsimust. Esiteks, kuidas sekkub riik kultuuri piiritlemisesse ja sisustamisesse? Teiseks, mis funktsiooni täidab kultuur kui tähistaja riigi poliitilisel maastikul, eeskätt identiteediloome protsessides?

1.6.1. Kultuur kui poliitika objekt

Kuna riik on kultuuri ühe valdkonnana juba enda valitsemise alla võtnud ja kuna riiklikud institutsioonid on positsioonis, millelt tehtud otsustel ja diskursiivsetel praktikatel on tugev institutsionaliseeriv mõju, toimib riiklik kultuuripoliitika paratamatult ka endaga seotud kultuurilist entiteeti defineeriva ja piiritlevana. Vastavad meetodid võib jagada kahte suurde gruppi, mida võib nimetada ka eristuseks positiivse ja negatiivse piiritlemise vahel.

Neist esimene viitab sellele, kui kultuurivälja püütakse piiritleda ülesloetlemise (s.o samaväärsusahela loomise) kaudu, ehk teisisõnu, kui kultuurile püütakse sisu anda selle juurde kuuluvate elementide nimetamise ja tekkinud piiride institutsionaliseerimise (näiteks riikliku tunnustamise ja rahastamise) kaudu. Teoreetiliselt on seda käsitletud

näiteks esindamisest rääkides. Nagu on näidanud Michael Saward (2006, lk 311; vt ka Fabian, 1991, ptk 10), on millegi (kogukonna, kultuuri jms) esindamine konstitutiivse iseloomuga: läbi esindamise luuakse esindatu. Riiklikul tasandil kultuurist rääkimisega, niisiis, toimub samaaegselt ka selle kultuuri positiivne representeerimine ja seeläbi ka selle sisu ja piiride konstrueerimine.

Teine meetod toimib aga negatiivselt, tuginedes välistusele, “meie” defineerimisele läbi “nende” postuleerimise. Sisuliselt on see mõistetav Laclau ja Mouffe’i raamistikus antagonistliku “teise” ja seeläbi samaväärsusahela loomisega: selleks, et kultuuri piiritleda ja selle tähendusvälja hegemoniseerida, on vajalik teatav “konstitutiivne teine” (teine kultuur, väljastpoolt tulev oht vms), millele viidates kultuuri piirid välja joonistuvad.

Nendest kahest meetodist, mis tulevad lähema vaatluse alla “eesti kultuuri” riiklikke piiritlemisprotseduure käsitledes, on niisiis näha, et riik ei ole kultuurist rääkides sugugi neutraalne osaline. Vastupidi, kuna riigi institutsioonidel on oma nägemus ühelt poolt kultuurist kui ontoloogilise kategooriast ja teiselt poolt endaga nominaalselt seotud kultuurist kui tähenduslikust totaalsusest ning kuna selle nägemuse raames tehakse reaalseid poliitilisi otsuseid, mõjutab riik oma tegevusega ka seda seda, kuidas kultuuri laiemalt ühiskonnas nähakse ja piiritletakse. Kuid kas sellel nägemusel on seejuures ka mingisugune poliitiline *funktsioon*?

1.6.2. Kultuur kui poliitika instrument

Laclau mõtteraamistikus aitab kultuuri poliitilist funktsiooni mõtestada *tühja tähistaja* kontseptsioon (Laclau, 1996, lk 36-65). Tegu on, nagu nimigi ütleb, tähistajaga, mis on tühi – kuid seda mitte sellepärast, et ta ei viita mitte millelegi, vaid hoopis seetõttu, et ta tähistab tühja kohta, täidetuse ja täiuse puudumist. Tühja tähistajana võivad sõltuvalt kontekstist toimida sellised sõnad nagu “demokraatia”, “kord”, “ühatus”, “vabadus”, “rahvas” ja “revolutsioon” – teisisõnu sõnad, mis on tugevalt ülekodeeritud, tähendades seega kõike ja samas mitte midagi (samas, lk 44). Vajadus selliste tähistajate järele tekib

sotsiaalsest ontoloogiast tulenevalt: kuigi kõik sotsiaalsed nõudmised ja identiteedid on diskursiivsed ning seega lõpetamata ja “nihestatud”, säilib poliitiline vajadus nende tähistamise järele. See, mida tähistada on vaja (s.o tähistatav), on aga puuduv ja võimatu täidetud. Selleks, et seda võimatust tähistada, on tühi tähistaja tühjenenud oma partikulaarsest sisust ja hakanud tähistama seda äraolevat täidetust, samaväärsusahela universaalsust. Sellisena toimib ta ka sõlmpunktina: ta fikseerib endaga seotud tähistajate tähendust. Laclau (1996) enda sõnadega: “midagi hegemoniseerida tähendabki just teostada seda täitvat funktsiooni” (lk 44).

Eelneva kultuuri mõiste põhjaliku lahkamise pinnal võib öelda, et ka “kultuuri” mõiste oma essentsialistlikul kujul (s.t koos osundava omadussõnaga) võib poliitikas toimida tühja tähistajana. Nimelt, vaatamata kultuuri paratamatule avatusele ja fikseerimatusele väidab “kultuur” end tähistavat midagi selget ja suletut. Kuna selle tähistaja objekt on niisiis võimatu ja kuna kultuuri tähendusvälja ei olda suuteline piiritlema, on tegu tühja tähistajaga – millegagi, mis on ühtaegu tugevalt ülekodeeritud ja samas tähendusest tühjenenud.

Kuid miks on sellised tühjad tähistajad poliitikas olulised? Milleks on vaja avatud diskursiivset välja selliste tähistajate ümber hegemoniseerida? Ühe selgeima vastuse nendele küsimustele pakuvad psühhoanalüütilised lähenemised poliitikale. Yannis Stavrakakise (2007, ptk 5) sõnul, toetudes Jacques Lacanile ja Slavoj Žižekile, sõltub identiteedi konstrueerimise edukus sellest, kui hästi suudetakse diskursiivselt seletada või varjata täidetuse – s.t mingisuguse postuleeritud ideaali, näiteks “rahvusliku puhtuse”, “kultuurilise autentsuse” jms – puudumist. Kuna on selge, et riigi jaoks on oluline oma kodanikkonnale (või muule inimgrupile, mida riigiga ühte seotakse – nn rahvusriigi puhul seega “rahvusele”) ühtse identiteedi pakkumine, annavad tühjad tähistajad sellele identiteedile koha, mille ümber koonduda, pakuvad välja selle aluse, mis “meid” ühendab. Kultuuri kui ühe sellise identiteedimarkeri abil tõmmatakse niisiis piirid seesmise ja välimise, “omade” ja “võõraste” vahele, mille tagajärjel toimub ka poliitilise kogukonna ja sellesse kuulujate piiritlemine. See kultuuri funktsioon tuleb

lähema vaatluse alla magistr töö viimases alajaotuses, “eesti kultuuri” poliitilisest rollist rääkides.

1.7. Kultuurile uue pilguga

Eelneva pinnalt võib teha viis tähelepanekut kultuuri ja tema poliitilise iseloomu kohta:

- (1) Kultuur kui märgistatud termin on diskursiivselt konstrueeritud entiteet. Tegemist ei ole millegi suletu ja aegumatuga, vaid süsteemiga, mis on pidevalt “nihestatud” ja avatud muutustele.
- (2) Kultuur suletakse diskursiivselt võimurakenduse kaudu, selle ühtsus luuakse otsustamatuse tingimustes. Tulenevalt sotsiaalsuse olemuslikust avatusest saab kultuuri seesugune sulgemine olla paratamatult vaid osaline ja seega vaidlustatav.
- (3) Kultuuri järjepidevus ei ole iseenesest mõistetav, vaid tekib siis, kui kultuur või selle elemendid diskursiivselt fikseeritakse. Kuna kultuuri normaalolek on pidev muutumine, on selline fikseerimine mõistetav võimurakendusena.
- (4) Iga inimene on samaaegselt seotud paljude diskursiivsete formatsioonidega, millest kitsalt mõistetud kultuur on vaid üks. Nn kultuuriline identiteet ehk seos partikulaarse kultuuri ja indiviidi vahel on konstrueeritud.
- (5) Riik koos oma institutsioonidega osaleb otseselt kultuuri sisustamisel ja piiritlemisel läbi diskursiivse privilegerimise, tunnustamise, rahastamise ja muude selliste meetmete. Samaaegselt täidab essentsialistlik arusaam kultuurist rolli kogukondlike identiteetide konstrueerimisel ja neile pealtnäha objektiivse aluse pakkumisel.

2. Kultuuripoliitika kaasaegses Eestis

Käesoleva töö lähtepunktiks on Eesti põhiseaduse preambula, milles seatakse riigi eesmärgiks/kohustuseks tagada “eesti rahvuse, keele ja kultuuri säilimi[n]e läbi aegade”. Kuid mis see on, mida Eesti riik säilitama ja kaitsma peab? Selle riikliku kohustuse valguses küsitakse: kuidas on Eestis riiklikul tasandil mõtestatud sõna “kultuur”? Kuidas piiritletakse ja mis sisu omistatakse sõnapaarile “eesti kultuur”? Kuidas ja millele toetudes tehakse vastavad otsused, kuidas need institutsionaliseeritakse?

Nendele küsimustele saab vastata erinevaid meetodeid ja andmeallikaid kasutades. Kuna kultuur on midagi hajutatut ja mitmetähenduslikku, siis oleks üks võimalus uurida inimeste endi käest, näiteks ankeetküsitlusi või intervjuusid ja fookusgrupe kasutades, mida nad kultuuriks peavad ja kuidas “eesti kultuuri” piiritlevad.⁷ Samuti oleks võimalik uurida vaid erinevaid teoreetilisi kultuurikäsitlusi ja rakendada neid siis Eesti näite peal. Kumbki neist lähenemistest ei suudaks meile aga midagi öelda selle kohta, kuidas ametlikul tasandil, näiteks rahastamisotsuseid tehes, kultuuri laiemalt ja “eesti kultuuri” kitsamalt mõistetakse ning mis tähtsust neile omistatakse. Seetõttu lähenetakse käesolevas töös kultuurile n-ö ülevalt alla, ehk teisisõnu, uuritakse seda, kuidas mõtestatakse kultuuri riigi ametlikus kultuuripoliitikas, eitamata seejuures, et (tava)inimeste arusaamad kultuurist (ja tähistajast “eesti kultuur”) võivad ametlikust lähenemisest tugevalt erineda.

Vastamaks eelpool loetletud küsimustele, analüüsiti töö esimeses järgus Eesti kultuuripoliitika keskseid dokumente ja andmebaase. Valikusse olid kaasatud kõik oluliseks peetud, näiteks kodulehtedel väljatoodud ja intervjuudes mainitud dokumendid, samuti laiendati dokumentide valikut töö käigus lähtuvalt dokumentidevahelisest ulatuslikust ristviitamisest. Valikusse ei kaasatud sotsiaalteaduslikke raporteid (näiteks integratsiooni monitooringud), kuna nendes on kultuuri käsitletud tehnilise terminina. Analüüsi olid haaratud järgnevad dokumendid ja andmekogud:

⁷ Sellist meetodit on kasutatud laialdaselt näiteks sõna “demokraatia” tähenduste uurimisel (Schaffer, 2000).

- (1) Eesti riigi kultuuripoliitika põhialused, kinnitatud 1998. aastal.⁸
- (2) Eesti säästva arengu riiklik strateegia “Säästev Eesti 21” (2005), millega määratleti Eesti riigi ja ühiskonna arendamise eesmärgid aastani 2030, millest “Eesti kultuuriruumi elujõulisus” on esimesel kohal.
- (3) Kultuuripärandi kaitse, vähemusrahvuste kultuurautonoomia jms-ga seotud õigusaktid ning rahvusvahelised konventsioonid, millega Eesti on liitunud.
- (4) Kultuuriministeeriumi ja selle haldusalas olevate asutuste põhimäärused ja teised tegutsemist reguleerivad dokumendid.
- (5) Kultuuriministeeriumi strateegilised arengukavad, mida hakati koostama alates 2006. aastast (käesolevaks hetkeks on neli aastat ette planeerivaid arengukavu kokku viis).
- (6) Riiklikud kultuuriruumide toetusprogrammid: Võrumaa, Mulgimaa, Setumaa, Kihnu, Eesti saarte, Peipsiveere ja Virumaa programmid.⁹ Samuti juba läbi saanud lõunaeesti keele ja kultuuri programmid.
- (7) Kultuuriministeeriumi valdkondlikud (eeskätt kultuuripärandiga seotud) arengukavad.
- (8) Haridus- ja Teadusministeeriumi keele ja kultuurimäluga seotud programmid.
- (9) UNESCO vaimse kultuuripärandi kaitse konventsioon, selle vastuvõtmisega seotud dokumendid (Eesti ühines 2006. aastal), Eesti-poolsed lisandused inimkonna vaimse kultuuripärandi esindusnimekirja ning Rahvakultuuri Keskuse hallatav Eesti vaimse kultuuripärandi nimistu (<http://www.rahvakultuur.ee/vkpnimistu/>).

Lisaks nimetatud dokumentidele ja andmekogudele toimisid infoallikatena ka Kultuuriministeeriumi ja selle haldusalas olevate asutuste kodulehed, samuti Eesti Rahva Muuseumi püsinäitus “EESTI. Maa, rahvas, kultuur”.

Loetletud tekstide lugemisel keskenduti järgmistele küsimustele: kuidas on neis kontseptualiseeritud mõistet “kultuur”? Mis teisi mõisteid kasutatakse ja mis tähendust

⁸ Hetkel on koostamisel uued põhialused aastani 2020, mis kinnitatakse eelduste kohaselt 2013. aastal.

⁹ Programmid kuuluvad Kultuuriministeeriumi valitsemisalasse, kuid alates 2012. aastast on vastutus delegeeritud Rahvakultuuri Keskusele.

neile omistatakse? Kuidas piiritletakse ja mis tähendust omistatakse sõnapaarile “eesti kultuur”? Kuidas tehakse otsused selle tähistaja sisu ja piiride fikseerimisel? Lugemisel ei rakendatud ühtegi kindlat diskursusanalüütilist meetodit, vaid toetuti laiemalt post-strukturalistlikule ontoloogilisele ja epistemoloogilisele aluspinnale, mis on välja joonistatud käesoleva magistritöö esimeses pooles.

Kuna ametlikud dokumendid näitavad vaid kirjas olevat osa kultuuriga seotud poliitilistest otsustest ning jäävad tihtilugu üldsõnaliseks ja teinekord üksteisele vasturääkivaks, viidi käesoleva magistritöö raames läbi ka intervjuusid Kultuuri-ministeeriumi, Rahvakultuuri Keskuse, Kultuurkapitali ja Eesti Rahva Muuseumi töötajatega. Intervjueeritavad valiti tulenevalt küsimuse all olevatest teemadest ja asutuste hallatavatest valdkondadest. Kokku viidi läbi seitse intervjuud (nimekiri intervjueeritutest on esitatud kasutatud kirjanduse nimekirjas).

Järgnev on jagatud nelja ossa. Esmalt antakse ülevaade ajaloolisest ja poliitilisest kontekstist, milles kaasaegne kultuuri- ja identiteedipoliitika on opereerinud. Seejärel tuleb vaatluse alla Eesti kultuuripoliitika kontseptuaalne raamistik: kuidas määratletakse kultuuri mõistet ja mis teisi kontseptsioone kasutatakse sellest rääkimisel? Sellele järgneb tähistaja “eesti kultuur” avamine eelnevalt väljajoonistatud diskursusteooria raamides: mida selle all silmas peetakse ning kuidas see nähtus oma semantilised piirid omandab? Viimaks tuleb aga vaatluse alla nimetatud tähistaja funktsioon ja poliitiline kasutus, eeskätt rahvusliku diskursuse kontekstis.

2.1. Kultuuripoliitika kontekst: 20 aastat segadust

Eesti kaasaegse kultuuripoliitika tinglikuks alguseks võib pidada Nõukogude Liidu lagunemist ja Eesti (taas)iseseisvumist 1991. aastal. Vaatamata soovile rõhutada riiklikku järjepidevust 1918.-1940. aastatel eksisteerinud riigiga, võeti 1992. aastal vastu uus põhiseadus, mis kehtib tänaseni. Selle põhiseaduse preambulas on kirjas käesoleva töö lähtepunktiks olev riiklik kohustus ehk “eesti rahvuse ja kultuuri” säilimise tagamine (2007. aastal lisati nimekirja ka eesti keel), mis oli uuendus

võrreldes eelmiste Eesti põhiseadustega (s.t 1920. a., 1933. a. ja 1938. a. põhiseaduste preambulates selline säte puudus). Vastav lisandus tehti 1992. aastal Põhiseadusliku Assamblee lõppjärgus rahvalt saabunud kirjade alusel, põhjendusega, et põhiseaduses peaks olema selgelt sätestatud ka riigi eesmärk (Peep, 1997, lk 761).

Lisaks “eesti kultuuri” tähistaja kasutamisele rakendati järjepidevuse ideed väga tugevalt 1991. aasta järgses keele- ja kodakondsuspoliitikas ehk uue riigi poliitilise kogukonna loomisel. Eesti keel sätestati (tol hetkel veel Eesti NSV) riigikeelena esmakordselt juba 1989. aasta jaanuaris vastuvõetud keeleseadusega; seda otsust kinnitas ka 1992. aastal vastuvõetud põhiseadus.¹⁰ Kodakondsuse küsimused tõusid esile mõnevõrra hiljem: 1991. aasta novembris võttis Ülemnõukogu vastu 1938. aastast pärit kodakondsusseaduse, mis andis Eesti kodakondsuse vaid neile, kes olid enne 17. juunit 1940 olnud Eesti Vabariigi kodanikud, ning nende järglastele.¹¹ Naturalisatsiooni korras kodakondsuse saamise kriteeriumitena sätestati eesti keele oskus, lojaalsusvande andmine ja vähemalt kaheaastane paiksus (1995. aastal tõsteti see viie aasta peale ja lisati keeletesti kõrvale ka põhiseaduse ja kodakondsusseaduse tundmise eksam). Kodakondsusseadust täiendas 1993. aasta juunis vastu võetud välismaalaste seadus, millega kuulutati kõik enne 1990. aasta 1. juulit Eestisse saabunud isikud välismaalasteks, kes võivad riigis elada vaid elamisloa alusel.¹² Niisiis sätestati 1990. aastate esimesel poolel selgelt riiklikule järjepidevusele rõhudes, kes on Eesti riigi poliitilisse kogukonda ühelt poolt kuuluvad ja teiselt poolt sellest välistatud isikud. (Saarts, 2009, lk 135-138)

Esimeseks sammuks seesuguse rahvusriikliku ideaali suunast eemale võib lugeda 1998. aastat, kui valitsus võttis vastu otsuse (mh OSCE ja Euroopa Liidu surve) koostada

¹⁰ Keeleseaduse poliitilised tagamaad ja riikliku järjepidevuse taotlus on selgelt väljendunud ka teistes seadustes, näiteks kohanimeseaduses (2003), mille kohaselt on Eestis kakskeelsed kohanimed keelatud, v.a nendes kohtades, mis 1939. aasta 27. septembri seisuga olid mitte-eestikeelsed (§9, lg 3).

¹¹ Valijaskonda piiritleti sõjaeelse Eesti Vabariigi kodanike ja nende järeltulijatega juba mõnevõrra varem ehk 1990. aasta märtsis toimunud Eesti Kongressi valimistel.

¹² See otsus puudutas ca 475 000 inimest (Lauristin, 2008, lk 55).

ametlik integratsiooniprogramm.¹³ Riiklik programm “Integratsioon Eesti ühiskonnas 2000-2007” (2000) võeti lõpuks vastu 2000. aastal, selle jätkuprogramm “Eesti lõimumiskava 2008-2013” (2008) algas 2008. aastal. Nendes dokumentides on esitatud nägemus Eestist kui mitmekultuurilisest ühiskonnast, mida iseloomustavad “kultuurilise pluralismi, tugeva ühisosa ning eesti kultuuriruumi säilitamise ja arendamise põhimõtted” (*Integratsioon Eesti ühiskonnas 2000-2007*, 2000, lk 5). Niisiis, vaatamata mõningale retoorilisele pehmenemisele Eesti riigi poliitilise kogukonna osas (eeskätt multikultuursuse tunnistamine), on riik seostatud siiski just kindla keele ja “kultuuriga”.

Nende protsesside taustal kujuneski suuresti välja tänane Eesti keeleline ja kodakondsuslik tervikpilt. Eesti riigi rahvastikust moodustab 2012. aasta seisuga ca 69% inimesed, kes on end identifitseerinud eestlastena, ülejäänutest ca 82% on end identifitseerinud venelastena (Statistikaamet, 2012).¹⁴ Umbes 7-8% riigi rahvastikust on seejuures kodakondsuseta, s.t inimesed, kellele 1990. aastate alguses kodakondsust ei antud, ja nende järeltulijad, kes ei ole naturalisatsiooni korras kodakondsust saanud või taotlenud (*Integratsiooni monitooring 2011*, 2011, lk 10; vt ka Lauristin, 2008, lk 56). Sellise läbilõike taustal eksisteerib tunnetuslik identiteedikonflikt, mis omab reaalseid tagajärgi näiteks suuremates töötuse ja vaesuse määrades ning suhteliselt madalamas palgas venekeelse elanikkonna hulgas (Kasearu, 2008, lk 47-54).

Eelnevalt kirjeldatu ongi loonud selle taustsüsteemi, milles kaasaegne Eesti kultuuri- poliitika opereerib. Nagu esialgsel kujul juba näha, on Eesti identiteedikäsitlustes tugevalt kokkupõimunud kultuur, keel ja “rahvus”, mistõttu ei saa kultuurist rääkides mööda vaadata ka keelest ja “rahvusest” kui sotsiaalsest identiteedist. Nendele kolmele võib tinglikult lisada ka kodakondsuse, kuna, nagu näha eriti selgelt 1990. aastate poliitilistest otsustest, on riiklikul tasandil nähtud ideaalina rahvusriiki, s.o olukorda, kus poliitiline ja “rahvuslik” (sh keeleline ja kultuuriline) kogukond ühte langevad.

¹³ Kuna nn integratsiooniprogrammide keskmes on suuresti keeleõpe ja kuna juba 1997. aastal tehti põhimõtteline otsus viia venekeelsed koolid järk-järgult üle eestikeelsele õppele, jääb samas õhku küsimus, kas sõna “integratsioon” on siiski õige termin Eesti identiteedipoliitika kirjeldamisel.

¹⁴ Statistikaameti andmed inimeste “rahvusliku” jagunemise kohta tuginevad inimeste endi subjektiivsel määratlusel.

Kuid mis on “kultuuri” tähistaja koht selles loogikas? Sellele küsimusele vastamiseks tuleb enne mõista, mida nimetatud sõna Eesti poliitikas üldse tähendab.

2.2. Eesti kultuuripoliitika kontseptuaalne raamistik

Sotsiaalteaduslikus plaanis, nagu eestpoolt nähtub, on kultuuri mõiste äärmiselt mitmetähenduslik, kuid ometi laialdaselt kasutatud. Viisil, kuidas kultuuri kontseptualiseeritakse, on olulised tagajärjed ka kultuuriga seotud otsuste tegemisel ja kultuuriruumi piiritlemisel. Niisiis, enne tähistaja “eesti kultuur” problemaatika juurde asumist oleks enne vaja välja selgitada, kuidas on Eesti kultuuripoliitikas üldse mõistetud kultuuri olemust: mis on kultuur, selle ühtsusprintsip ja osised? Samuti tulevad esmase vaatluse alla teised mõisted ja jaotused, millega kultuurist rääkides Eesti kultuuripoliitika kontekstis opereeritakse.

Kultuuri ei ole otsesõnu defineeritud üheski Eesti (kultuuri)poliitilises dokumendis, samuti ilmnes selle sõna tõlgendamise mitmekesisus intervjuudes. Ometi, toetudes ametlikele dokumentidele ja intervjuudele võib läbi selle sõna kasutuse kultuuri tähendusi piiritleda ja selle sisemisi jaotusi välja tuua. Eesti kultuuripoliitikat analüüsid võib niiviisi lähenedes eristada kolme objekti, millele sõna “kultuur” poliitilises diskursuses viitab: (1) kultuur kui valitsemisvaldkond, (2) kultuur kui intellektuaalse või artistliku tegevuse tulemus ning (3) kultuur kui kindlale inimgrupile iseloomulik ajalooline eluviis.¹⁵

Esiteks on kultuur mõistetud niisiis ühe riigivalitsemise valdkonnana, ehk see, millele viitab sõna “kultuur” Kultuuriministeeriumi nimes. Kultuur on selles tähenduses kõrvutatud majanduse, hariduse ja teaduse, põllumajanduse ja teiste valdkondadega, millesse riik sekkub. Sellise kultuurimääratluse piirid tulevad nähtavale Kultuuriministeeriumi struktuuris, milles võib eristada kolme laia tegevusvaldkonda: kultuur,

¹⁵ Tinglikult võiks sellesse nimekirja lisada ka *massikultuuri*, mis väljendub massimeediakanalite poolt kommertslikel eesmärkidel levitatavas kultuuritegevuses (vt ka Rüütel, 1998, lk 10). Samas leiab see mõiste ametlikes dokumentides vähest kasutamist ja selle tähenduslik ulatus jääb ebaselgeks. Lähema vaatluse alla tuleb see mõiste kultuuri negatiivsetest piiritlemismeetoditest rääkides.

sport ja meedia.¹⁶ Kultuuri tegevusvaldkond jaguneb omakorda kolmeks ministeeriumi osakonnaks ja strateegiliseks suunaks: (1) kaunid kunstid (sh arhitektuur, filmikunst, kirjandus, kunst ja disain, muusika, teater); (2) kultuuripärand (sh muinsuskaitse, muuseumid, raamatukogud, rahvakultuur); (3) kultuuriline mitmekesisus ja lõimumistegevused (Kultuuriministeerium, 2010a; 2012).¹⁷

Neist alajaotustest esimene ehk kultuur mõistetuna kaunite kunstidena vastab eespool Williamsi poolt väljatoodud kultuuridefinitsioonide kategooriale, mis käsitleb kultuuri intellektuaalse või artistliku tegevuse tulemusena (kasutatakse ka termineid *professionaalne kultuur* ja *kõrgkultuur*). Ühtlasi on see üks kesksetest objektidest, millele sõna “kultuur” Eesti poliitilises diskursuses viitab. Nagu on Rahvakultuuri aastaraamatus sõnastanud Ingrid Rüütel (1998), peetakse professionaalse kultuuri all silmas “professionaalide ehk kutseliste kunstnike, kirjanike, heliloojate jne. loomingut ning selle esitust professionaalsete interpretide poolt” (lk 9). Selline “kultuuri” tähendus tõuseb esile näiteks statistikas “kultuuri tarbimise” kohta, mis puudutab sisuliselt Eestis elavate või Eestit külastavate inimeste teatri-, kino-, kontserdi-, muuseumi- ja muu sellise külastamise ning raamatute, muusika, filmide jms ostmise harjumusi (Kultuuriministeerium, 2010a, lk 5). Riigi rolliks on sellesse sfääri kuuluvate tegevuste rahastamine, analüüsimine, arendamine, õiguslik reguleerimine ning valdkondlike poliitikate väljatöötamine.

Teine valitsemisala ehk kultuuripärandiga seotud tegevused on samuti ühelt poolt puhttehniline: ministeeriumi haldusalasse kuuluvad muuseumid, raamatukogud ja muud kultuuriliste tegevuste tulemuste arhiveerimise, säilitamise ja eksponeerimisega seotud asutused. Samas, mõeldes näiteks *rahvakultuuri* mõiste peale, kooruvad just sellest valdkonnast kõige selgemini välja kultuuri kui kindlale grupile iseloomuliku eluviisi

¹⁶ Sellist jaotust järgisid ka ministeeriumi arengukavad kuni 2008. aastani. Sealt edasi on meedia liigitatud laialivalguvasse kultuuri tegevusvaldkonda.

¹⁷ Kultuuriministeeriumi valitsemisalas on Muinsuskaitseamet ja Rahvakultuuri Keskus, samuti mitmed avalik-õiguslikud juriidilised isikud nagu Eesti Televisioon, Eesti Raadio, Rahvusooper Estonia, Eesti Rahvusraamatukogu ja Eesti Kultuurkapital. Samuti kuuluvad Kultuuriministeeriumi valitsemisalasse paljud teatrid, kontsertorganisatsioonid, muuseumid, riiklikud spordibaasid, raamatukogud ja erisugused sihtasutused.

piirjooned, mistõttu tuleb see valdkond lähema vaatluse alla allpool. Kolmandana on eraldi valdkond pühendatud kultuurilisele mitmekesisusele ja lõimumistegevustele (seega suunatud “teistele kultuuridele”), mis on sarnaselt kultuuripärandile käesoleva teemapüstituse juures üsna tähenduslik.

Kultuuri piiritlemine valitsemisvaldkonnana on ilmselgelt pigem praktiline kui sisuline: valdkonna laius kujuneb vastavalt sellele, kuidas erinevad teemad ja haldusalad on (efektiivsust või muid kriteeriume silmas pidades) ministriumite ja teiste asutuste vahel ära jagatud. Samuti on kultuuri mõiste ühtsusprintsip – ehk teisisõnu see alus, millele toetudes diskussusesse kuuluvus otsustatakse – sedasi mõistetuna ennekõike poliitilis-geograafiline: Kultuuriministriumi valitsemisalasse kuuluvad kõik need kultuurilised tegevused ja asutused, mis toimuvad/asuvad Eesti riigi piirides.¹⁸ Ka piiritletuna kaunite kunstidena on kultuuri ühtsusprintsip sarnane.

Lisaks neile kahele pigem formaalsele määratlusele – kultuur kui valitsemisvaldkond ja kultuur kui kaunid kunstid – on kultuuri mõtestatud ka kindlale ajaloolisele inimgrupile (“rahvusele”) iseloomuliku elulaadina ehk mõttelise tervikuna, kuhu kuuluvad kindlad traditsioonid, teadmised, uskumused, kombed, kaunid kunstid, oluliseks peetavad objektid jms – ühesõnaga kõik rahvalauludest majaehituse viisideni. Nähtav on see kultuurikäsitlus näiteks väljendites nagu “eesti kultuur” (vs “Eesti kultuur”) ja kultuur kui “eestluse eluruum” (*Säästev Eesti 21*, 2005), samuti mõistetes nagu “kultuuripärand” ja “rahvakultuur”. Sellisele kultuuri tähendusele viitavad ka paljutsiteeritud põhiseaduse preambula ja Kultuuriministriumi põhimäärus, mille kohaselt korraldab ministrium “tingimuste loomist rahvuskultuuri ja sporditraditsioonide säilitamiseks, kaitsmiseks ja nende arengu tagamiseks” (*Kultuuriministriumi põhimäärus*, 1996). Samuti leiab see väljendust Kultuuriministriumi struktuuris, ühelt poolt (eesti) kultuuripärandi ja teiselt poolt “kultuurilise mitmekesisusega” (ehk “teiste” kultuuridega) seotud tegevustes. Selle arusaama eristamiseks teistest “kultuuri” tähendustest kasutatakse ka sõna *rahvuskultuur*, mis annab selgelt edasi selle määratluse ideoloogilist tausta ja seotust identiteediküsimustega.

¹⁸ Samas lisandub ka nn välissuhtlus ehk erinevad kultuuriga seotud ettevõtmised väljaspool Eestit.

Selles herderlikus-romantilises kultuurikäsitluses on kesksel kohal arusaam järjepidevusest: rahvuskultuuri elemente antakse (ideaalis) edasi põlvest põlve ning seetõttu säilib nendes mingit sorti “autentsus”, side minevikuga (intervjuu Eino Pedanikuga, 22.03.2012; vt ka Kultuuriministeerium, 2011c, lk 2; *Säästev Eesti 21*, 2005, lk 13). Seetõttu jääb rahvuskultuurist rääkides tihtilugu ka selgusetuks, kas selle all mõeldakse kindla inimgrupi *minevikulist* elulaadi (näiteks kuidas elati ja millesse usuti 19. sajandil) või *tänapäevast* elulaadi – või on need sootuks samad asjad. Näiteks Eesti säästva arengu riiklikus strateegias “Säästev Eesti 21” (2005) on “eesti kultuuriruum” määratletud kui “eesti traditsioonil ja keelel põhinev ühiskonnaelu korraldus” (lk 13) – rõhuasetus on seega kaasajal, kuid samas ka ajalisel jätkuvusel, sidemel minevikuga.¹⁹ Samas, nagu altpoolt ka nähtub, peetakse rahvuskultuuri all tihtilugu silmas hoopis minevikulise ajahetke kultuurilist tervikut, rääkides näiteks “autentse pärimuskultuuri hoidmise[st] ja taaselustamise[st]” (Kultuuriministeerium, 2010d). Seos tänapäeva ja konkreetse minevikuaja vahel, nagu eelpool näidatud, pole aga sugugi selge, vaid vajab tõlgendamist ja diskursiivse võimu rakendamist.

Järjepidevuse rõhutamise tõttu on arusaam rahvuskultuurist ka üsna kinnine: on traditsioonid ja tavad, mis kuuluvad kindlasse rahvuskultuuri ja teised, mis jäävad välja, kuuluvad välisusse. Siinkohal võib pikemalt tsiteerida “Säästev Eesti 21” strateegiat (2005), milles ilmneb see elementide loomupärane kuulumine kindla kultuurilise terviku juurde kõige eksplitsiitsemalt:

Eesti kultuuriruumi iseloomustavad eesti traditsioonil põhinevad tavad käitumises, suhetes, elukorralduses. Eesti kultuuriruum on materialiseerunud eestilikus loodus- ja elukeskkonnas, samuti eestipärasel märgilises keskkonnas (suhtluskeeles, sümboolikas, isiku- ja kohanimes, värvieelistustes, ehitus- ja kodukujundustavades, üldtuntud kunsti- ja kirjandusteostes ning ajaloolistes tegelastes, ajaloolistes tähtpäevades ja kalendris jne). (lk 13)

Niisi on loetletud terve rida erinäolisi elemente – looduskeskkonnast inimeste värvieelistusteni –, mis kuuluvad konkreetse kultuuri(ruumi) juurde. Samas jääb selgusetuks,

¹⁹ Selle jätkuvuse kohta kasutatakse ka sõna *kultuurimälu* (Haridus- ja Teadusministeerium, 2009; *Säästev Eesti 21*, 2005, lk 14).

mis printsiipide alusel otsustatakse, mis on “eestilik”, “eestipärane” või “eesti traditsioonil põhinev”. Sarnaselt – konkreetsete tavade ja traditsioonide kogumina – käsitletakse kultuuri ka kultuuriruumide programmides (vt Kultuuriministeerium, 2009; 2010b; 2010c; 2010d; 2010e; 2011a; 2011b).

Lisaks järjepidevusele ja kinnistele ajaloolistele piiridele iseloomustab seda kultuuri-käsitlust ka selge kultuuri ja inimgrupi võrdsustamine. “Säästev Eesti 21” strateegiast (2005) võime lugeda, et eesti “kultuuri kandjateks on ennast eestlastena määratlevad ja eesti keeles suhtlevad inimesed” (lk 13). Olulisel kohal on seega “rahvuse” kontseptsioon, mille täpsem tähendus, vaatamata selle kasutamisele nii põhiseaduses kui ka enamikes kultuuripoliitilistes dokumentides, jääb üldiselt täpsustamata, seda võetakse iseenesest mõistetavana.²⁰ Erandiks on taaskord “Säästev Eesti 21”, mille kohaselt ei vaatle “[k]aasaja teaduspõhine arusaam [...] rahvust kui bioloogilist, ühisest geneetilisest juurest (pärimisest) arenenud hõimlust, vaid kui ühisel kultuuril, ühisel ajalootunnetusel ja keelel põhinevat kultuurilist kooslust” (samas). Rahvuse ühtsuspriintiip ongi niisiis ennekõike kultuuriline: inimgrupi identiteet põhineb kultuurilisel kokkukuuluvusel, samasse kultuuri- ja keeleruumi kuulumisel. Samas on kultuuri mõistet dekonstrueerides näha, et tegemist on tähistajaga, mis ei suuda iseseisvalt sellise lähtealuse ülesannet välja kanda.

Teised mõisted, mis sellise kultuurikäsitlusega kaasnevad, on “kultuuripärand” ja “rahvakultuur”. Nagu ministeeriumi struktuurist näha, kasutatakse sõna *kultuuripärand* (sünonüümina ka *kultuuriväärtus*) üsna laialt: see hõlmab muuseas arhiive, muuseume, muinsuskaitset, raamatukogusid ja rahvakultuuri. Sisulise poole pealt viitab see kõigele minevikulisele, mida peetakse väärtuslikuks ja mida peetakse seejuures “meie” kultuuri hulka kuuluvaks. Ühe selgeima ametliku määratluse leiab “Eesti kultuuripärandi hoidmise ja väärtustamise arengukava aastani 2030” koostamise ettepanekust, milles mõistetakse kultuuripärandi all “objekte, nähtusi ja kultuurirume (nt miljööväärtus-

²⁰ Näiteks vähemusrahvuse kultuuriautonoomia seaduse (1995) kohaselt kvalifitseeruvad vähemusrahvuseks kodanikud, kes “elavad Eesti territooriumil; omavad kauaaegseid, kindlaid ja kestvaid sidemeid Eestiga; erinevad eestlastest oma etnilise kuulumuse, kultuurilise omapära, religiooni või keele poolest; on ajendatud soovist üheskoos alal hoida oma kultuuritavasid, religiooni või keelt, mis on aluseks nende ühisele identiteedile” (§1). Kuidas on määratletud “eestlased”, jääb seega lahtiseks.

likud maastikud), mida hinnatakse neile omistatud ajaloolise, teadusliku, kunstilise, sotsiaalse, tehnoloogilise, usundilise jm väärtuse tõttu” (Kultuuriministeerium, 2008). Kuigi kultuuripärandile omistatakse väga suur tähtsus “ühiskonna jätkusuutliku ja sidusa arengu” tagamisel, siis samas tunnistatakse, et pärand on valikuline ja subjektiivne ning selle piirid kujunevad vastavalt kaasaegsetele tõlgendustele: “kuivõrd esiplaanil on *tunnetatud* side minevikuga, mida *tõlgendatakse kaasaja vajadustest lähtuvalt*, on pärandi mõiste ja tähendus ajalooliselt arenev ja muutuv” (samas, kursiiv lisatud). Kultuuripärandit peetakse seejuures eriti oluliseks gruppidentiteedi aluseks: “Kultuuripärand on rahva ajalooline mälu, põlvest põlve pärandatav informatsioon, mille sisukus ja terviklikkus on üheks rahva identiteedi ja kestmise aluseks” (Kultuuriministeerium, 2011c, lk 2).

Kultuuripärandist rääkides rakendatakse ka eristust *materiaalse/ainelise kultuuripärandi* ja *vaimse kultuuripärandi* ehk *folkloori* vahel. Neist nimetajatest esimese alla kuuluvad näiteks ehitised, paikkonnad, artefaktid, raamatud, fotod, videod ja arhivaalid, viimase alla aga näiteks uskumused, tavad, käsitööoskused, tehnoloogiad ja muusika (Kultuuriministeerium, 2008). Ametlikes dokumentides kasutatakse vaimsest kultuuripärandist rääkides tavaliselt UNESCO vaimse kultuuripärandi kaitse konventsioonis (2003) kasutatud definitsiooni, mille järgi kuuluvad selle nimetaja alla “tavad, esitus- ja väljendusvormid, teadmised, oskused ja nendega seotud tööriistad, esemed, artefaktid ja kultuuriruumid, mida kogukonnad, rühmad ja mõnel juhul üksikisikud tunnustavad oma kultuuripärandi osana” (artikkel 2, lg 1). Eesti-poolsetes konventsiooni teksti tõlgendustes on lisaks abstraktsele kogukondlikule tunnetusele lisatud ka ajaline piiritlemine: kultuuripärand peab olema “kestnud vähemalt kaks inimpõlve (üheks põlveks loetakse perioodi 25-30 aastat)” (Kultuuriministeerium, 2009; 2011b). Samasugune ajaline piiritlemine on leitav ka teistest kultuuripärandit käsitlevatest seadustest, näiteks kultuuriväärtuste väljaveo, ekspordi ja sisseveo seadusest (2008, §2).

Nn rahvuskultuuri ja kultuuripärandi kõrval räägitakse eraldi ka *rahvakultuurist*. Kuigi riiklikul tasandil selgelt defineerimata (vaatamata asutuste ja ametinimetuste, mis seda sõna oma nimes kannavad, olemasolule), kasutatakse seda mõistet kolmes üksteisega

seotud, kuid samas erineva rõhuasetusega tähenduses: (1) rahvakultuur kui kindla minevikulise inimgrupi traditsioonide, tavade, tegevuste jms kogum, (2) rahvakultuur kui selle kogumi elementide kaasaegne läbimängimine ning (3) rahvakultuur kui mitte-professionaalne kultuuri- ehk harrastustegevus.

Neist esimene on suuresti sünonüümne minevikulise rahvuskultuuriga: rahvakultuur on selle järgi niisiis kindla inimgrupi minevikuline kultuuriline tervik, kuhu kuuluvad traditsioonid, tegevused, tavad, teadmised jms, mis seda gruppi iseloomustavad. Oma teises tähenduses on rahvakultuur aga kaasaegne, kuid samas traditsioonidest kantud loometegevus (kasutatakse ka sõna *pärimuskultuur* ja *elav pärand*), mis väljendub rahvakultuuri (esimeses tähenduses) osaks peetavate rahvatantsude ja rahvalaulude esitamises, rahvariiete kandmises, rahvapillide mängimises ja muud tüüpi kultuuriliste tegevuste läbietendamises – teisisõnu kõik, kuhu sõna “rahva-” ette liidetakse (nt Kultuuriministeerium, 2010a, lk 24-25). Rahvakultuur on niisiis see kaasaegne tegevus, millele omistatakse teatav “autentsuse” ja minevikulise päritolu aura ning mida peetakse seetõttu “meie” kollektiivse identiteedi osaks.

Kolmandas tähenduses on rahvakultuur aga igasugune kaasaegne harrastustegevus, teisisõnu professionaalse kultuuri vastand. Piltlikult võiks öelda, et rahvakultuur on selles tähenduses see tänapäevane kultuuriline tegevus, mida võetakse tänaseid printsiipe järgides rahvakultuurina (selle esimeses tähenduses) mitmesaja aasta pärast. Teisisõnu, kui tänapäeval on Eestis populaarsed harrastustegevused näiteks online-tulistamis-mängud või flamenko, siis neidsamu põhimõtteid järgides peaks sadade aastate pärast tänasesse päeva tagasi vaadates pidama just neid tegevusi osaks “eesti rahvakultuurist”.

Need erinevad arusaamad rahvakultuuri tähenduse ja ennekõike ulatuse kohta tekitavad segadust ka riiklikul tasandil. Näiteks ministeeriumi poolt vaadates ei ole rahvakultuur “mitte kogu harrastuslik tegevus, see, mis on teise riigi poolt meile sisse eksporditud”, vaid “need on tulnud juurtega meilt, põlvest põlve edasi antud” (intervjuu Eino Pedanikuga, 22.03.2012), viidates niiviisi selle sõna teisele tähendusele. Samamoodi tarvitatakse seda sõna ka piirkondlike kultuuriprogrammide tegevuste kirjeldamisel (nt

Kultuuriministeerium, 2011b). Kultuurkapitali rahvakultuuri sihtasutus, mis vastutab selle valdkonna rahajagamise eest, mõistab rahvakultuuri aga tunduvalt laiemalt, eelpool välja toodud kolmandas tähenduses, kaasates sellesse igat liiki harrastusgrupid, mitte ainult end ise rahvakultuuri viljelejatena identifitseerivad grupid (intervjuu Ants Johansoniga, 24.01.2012). Rahvakultuuri sihtkapitalist võib raha taotleda seega nii “autentseid” rahvatantse vihtuv tantsugrupp kui ka koolinoorte garaažibänd, kes end ise pärimuskultuuriga ei seosta. Niisiis, nagu on tõdenud varem ka Aili Aarelaid (1998), pole hetkel “nii pragmaatilisel (näit. Kultuurkapitali ja Kultuuriministeeriumi rahajaotuses) kui teoreetilisel tasandil selge, millised on kaasaegse rahvakultuuri piirid, kus tekivad kattuvused nii professionaal- kui levikultuuriga” (lk 5-6).

Mõistetuna tervikliku ajaloolise eluviisina, on selge, et kultuuri ühtsusprintsiipt ei ole enam poliitilis-geograafiline. Kultuuri, mõistetud sedasi, võib “viljeleda” kõikjal, mistõttu loetakse samasse kultuuri kuuluvaks ka n-ö diasporaalsed kultuuritegevused, millega riik ja selle geograafiline territoorium võivad olla seotud vaid kaudselt (näiteks välissuhtluse kaudu), ja sellest kultuurist väljapoole jäävaks samas riigis, kuid mingitpidi “võõrana” nähtavad kultuurielemendid. Kuid mis on sellisel juhul see printsiipt, mis annab kultuuriline tema sidususe, mis suudab eristada “oma” “võõrast”? Sellele küsimusele vastamiseks võetakse järgmises alajaotuses vaatluse alla riiklikul tasandil kasutatavad “eesti kultuuri” sisustamise ja piiritlemise meetodid.

2.3. “Eesti kultuuri” tähendused ja piirid

“Eesti kultuuri” kaitsmise vajadus ja olulisus on Eestis postuleeritud kõige kõrgemal tasandil ehk põhiseaduses, mille preambula sõnastab Eesti riigi ühe peamise eesmärgi ja kohustusena “eesti rahvuse, keele ja kultuuri säilimise [tagamise] läbi aegade”. Viited põhiseaduse preambulale on väga sagedased kultuuripoliitilistes strateegiates ja arengukavades ning avalikkuses üldisemalt. Näiteks sisaldab pea iga Kultuuriministeeriumi arengukava viidet põhiseaduse preambulale, samuti on sellel keskne koht “Säästev Eesti 21” riiklikus arengukavas (2005). Ka hetkel kehtivad Eesti riigi

kultuuripoliitika põhialused (1998) sõnastavad kultuuripoliitika põhieesmärgina “eesti rahvuskultuuri traditsioonide” kestmise tagamise. Kurioosselt on “eesti kultuuri” kaitsmine ka põhiliseks integratsiooniprogrammide lähtekohaks (vt *Eesti lõimumiskava 2008-2013*, 2008, lk 3; *Integratsioon Eesti ühiskonnas 2000-2007*, 2000, lk 4).

Samas, nagu juba eelnevast näha, valitseb kultuuripoliitilistes dokumentides segadus selle riikliku kohustuse objekti osas. Kuna aga tegemist on riiklikuks prioriteediks seatud tähistajaga, millele toetudes tehakse reaalseid väärtuslikkuse ja ka rahastamisega seotud otsuseid – näiteks praegu kehtivates Eesti riigi kultuuripoliitika põhialustes sätestatakse, et “kultuuri riiklikul rahastamisel on prioriteetseks tegevuse sisu, innovaatus ja rahvuskultuuriline tähendus” –, on oluline küsida: mis on see “eesti kultuur”, mida riik esmase prioriteedina kaitsma ja säilitama peab, kuidas on see piiritletud ja sisuliselt määratletud?

Nagu eelnevalt juba näidatud, võib kultuuri piiritlemisel eristada kahte meetodit: (1) kultuuri defineerimine läbi välisuse ehk kultuurilise “teise” postuleerimise ja (2) kultuuri elementide ülesloetlemine läbi nimekirjade, kataloogide, muuseumide jms loomise. Esimene piiritlemise viis on eespool käsitletud post-strukturalistliku diskursusteooria keskmes: nagu on teada alates Saussure’ist, omandab märk oma tähenduse suhtes, teisisõnu, märk on see, mis ta ei ole. Niisiis omandab tähistaja omale tähistatava alati läbi välistuse, piiri tõmbamise: “meie” ei ole “nemad”, või “eesti kultuur” on see, mis ei ole mõne muu riigi või “rahvuse” kultuur. Tegemist on seega negatiivse definitsiooniga: ennast defineeritakse läbi välistuse.

Teine piiritlemise meetod on aga (vähemalt pealtnäha) positiivne: “meie” omaduste loetlemine läbi nimekirjade ja kataloogide koostamise ning muuseumide jms loomise. “Meie” oleme selles raamistikus need, keda iseloomustavad kindlad ülesloetletud omadused. “Eesti kultuuri” alla kuuluv oleks sellise arusaama kohaselt samuti kõik see, mida vastaval kujul üles loetletakse: nii on Eestis loodud näiteks vaimse kultuuripärandi nimistu, mille abil nimetatud tähistajale positiivne sisu antakse, samuti tavatsetakse kindla kultuuriruumiga siduda maailmakuulsaid kunsti- ja muusikategelasi.

Järgnevalt tulevad vaatluse alla mõned paradigmaatilised näited mõlemast “eesti kultuuri” tähistajale sisu ja piiride andmise meetodist. Positiivse defineerimise püüdeid illustreerivad riigi poolt hallatav vaimse kultuuripärandi nimistu (vaimse kultuuri poolt) ja Tartus asuv Eesti Rahva Muuseum (materiaalse kultuuri poolt). Negatiivset defineerimist näitlikustavad Eestis olevate “vähemuskultuuride” käsitlused ning “eesti kultuuri” vastandamine “massikultuurile” või “rahvusvahelisele rämpsikultuurile”. Seejärel küsitakse, kas selliselt väljajoonistatud kultuuril on olemas selge ühtsusprintsip, ja vaadeldakse lähemalt keele, “rahvuse” ja ajalise järjepidevuse funktsioneerimist selle printsipi rollis.

2.3.1. Positiivne piiritlemine: nimekirjad ja muuseumid

Selgeimaks kultuuri positiivse piiritlemise meetodiks on ülesloetlemine, mis oma kõige tugevamas vormis on institutsionaliseeritud ja ametlikult reglementeeritud. Üheks sellise defineerimise väljenduseks on nimekirjade või registrite koostamine, millesse püütakse koguda kas kõik või kõige olulisemaks ja/või representatiivsemaks peetavad kultuuri elemendid (traditsioonid, tegevused, objektid jne). Teine viis, kuidas kultuurile sisu omistatakse, on peidetum, väljendudes arhiivide ja muuseumite poolt tehtavas kultuurilises klassifitseerimises: mis kultuuriline element kuulub mis kultuurilise tähistaja juurde. Järgnevalt tulevad lähema vaatluse alla mõlemad kultuuri positiivse defineerimise viisid, esiteks vaimse kultuuripärandi nimistu (VKP nimistu) ja teiseks Eesti Rahva Muuseumi (ERM) püsinäituse näitel.

2.3.1.1. Vaimse kultuuripärandi nimistu

Vaimse kultuuripärandi kaitsmine nimekirjade moodustamise kaudu sai Eestis tugeks 2006. aastal, mil ühineti 2003. aastal vastuvõetud UNESCO vaimse kultuuripärandi kaitse konventsiooniga, mille eesmärgiks oli nähtavamana materiaalse kultuuri kõrval tuua esile ja kaitsta ka vaimset kultuuripärandit.²¹ Vajadus riiklike nimekirjade järele on

²¹ Materiaalne kultuuripärand ja looduspärand on kaitstud 1972. aastal vastu võetud ülemaailmse kultuuri- ja looduspärandi kaitse konventsiooniga (1995).

sätestatud konventsiooni paragrahvis 12: “Selleks et tagada kindlakstegemine kaitse eesmärgil, koostab iga konventsiooniosaline oma oludest lähtuval viisil ühe või mitu oma territooriumil leiduva vaimse kultuuripärandi nimistut” (*UNESCO vaimse kultuuripärandi kaitse konventsioon*, 2003). UNESCO konventsiooni järgides peaks nimistu ühtsusprintsipi olema seega poliitilis-geograafiline (“oma territooriumil leiduva...”). Lisaks riiklikele nimistutele loodi konventsiooni raames kaks rahvusvahelist nimekirja: inimkonna vaimse kultuuripärandi esindusnimekiri ja kiireloomulist kaitset vajava vaimse kultuuripärandi nimekiri. Neist esimesse on Eesti poolt lisatud ja UNESCO poolt vastu võetud kolm kirjet: Eesti, Läti ja Leedu laulu- ja tantsupidude traditsioon (ühiskanne Läti ja Leeduga), Kihnu kultuuriruum ning seto leelo.

Eesti vaimse kultuuripärandi nimistut, mis täidab Eesti riikliku nimistu funktsiooni (veebipõhine, leitav aadressilt <http://www.rahvakultuur.ee/vkpnimistu/>), haldab Rahvakultuuri Keskus, mis tegutseb Kultuuriministeeriumi haldusalas.²² Nimistu hõlmab endas erinevaid eesti kultuuripärandiks peetavaid kirjeid, mis on jaotatud mitmesse kategooriasse. Nimistust võib leida kirjeid nagu “Käkisupi keetmine ja söömine Hiiumaal”, “Seto leelo”, “Kiiktoolis kiikumine Hiiumaal”, “Lesod vana Võrumaa majapidamistes” jms. Seni on nimistusse kantud vaid Hiiumaalt ja nn vanalt Võrumaalt pärit kirjed.

Nimistu eesmärk on üsna luuleliselt sõnastatud Rahvakultuuri Keskuse (2011) kodulehel: “Nimistu lisab killukesi mosaiiki, mis aitab mõista, kes me oleme ja kust me tuleme”. Ka konventsiooni heakskiitmisega kaasnenud seletuskirjas on konventsiooni olulisust tõlgendatud just “rahvuskultuuri” püsijäämise vaatenurgast: “väikerahvas, kelle hulka kuuluvad ka eestlased, [vajab] riiklike kaitsemehhanisme oma kultuurilise järjepidevuse edasikestmise kindlustamiseks” (Kultuuriministeerium, 2005). Piirkondlikes kultuuriprogrammides tõlgendatakse konventsiooni tekste aga sootuks meelevaldselt: “Konventsiooni kohaselt loetakse vaimseteks kultuuriväärtusteks

²² Materiaalse kultuuripärandi poolt vastab sellele nimistule kultuurimälestiste riiklik register, mida haldab Muinsuskaitseamet.

põliselanikkonna erinevaid tavasid, rituaale, suulisi traditsioonide väljendusvorme, esituskunste, käsitööoskusi, loodusega seotud tavasid jne, mis on kestnud vähemalt kaks inimpõlve” (Kultuuriministeerium, 2009, kursiiv lisatud; vt ka Kultuuriministeerium, 2011b). Vaatamata konventsioonis sõnastatud ühtsusprintsibile paistab Eesti-poolne tõlgendus riikliku nimistu olemusest olevat niisiis ennekõike rahvuskultuuriline: konventsiooni eesmärgiks on Eestis kaitsta nn “eesti kultuuri”, mitte niivõrd “Eesti kultuuri”.²³ Kuna aga nimistu koostamine on sisulise poole pealt veel algusjärgus, on raske hinnata, kuidas UNESCO poolt sätestatud geograafilist ühtsusprintsipi reaalsetes nimistu koostamise otsustes tõlgendatakse.

Pisut valgust heidab sellele küsimusele protsess, kuidas VKP nimistusse uusi kirjeid kantakse. Täpsemalt: kes ja mis alustel otsustab, mida peetakse pärandi hulka kuuluvaks ja mida mitte, mis on kultuuriliselt väärtuslik ja mis mitte? Kirje nimistusse lisamise protseduuris võib eristada kahte sammu: (1) sissekande esitamine teatud kogukonna poolt ning (2) sissekande kinnitamine vaimse kultuuripärandi nõukogu poolt. Esialgne initsiatiiv, vähemalt ametlikus retoorikas, tuleb niisiis altpoolt: kultuuriväärtuseks loetakse see traditsioon, objekt või muu nähtus, mida mõni grupp (või nende eestkõneleja) väärtuslikuks peab (intervjuu Eino Pedanikuga, 22.03.2012; intervjuu Urve Gromovi ja Kristiina Porilaga, 30.01.2012). Ideaalina nähakse seega n-ö demokraatlikku nimistut, mis moodustub inimeste hinnangute ja väärtustamise pinnalt, ilma riigi sekkumiseta. Kultuurivaldkonnaga seotud riigiasutused eesotsas Kultuuriministeeriumiga näevad ennast selles protsessis neutraalsete toetajate ja abistajatena rohujuuretasandilt tulevatele algatustele (intervjuu Anton Pärnaga, 27.01.2012).

Siiski on riigi roll selles protsessis tunduvalt suurem kui ministeerium seda ise näeb. Isegi kui ettepanek mõne traditsiooni nimistusse kandmise kohta tuleb altpoolt (kahtlemata sekkub sellesse ka inimeste enesetsensuur, s.t kohandumine institutsionaalsete ootustega), peab see nimistusse pääsemiseks saama kinnituse Kultuuri-

²³ Sarnaselt eelpool kirjeldatud integratsiooniprogrammidele ja kodakondsuspoliitika leevendustele, mis viidi Eestis läbi rahvusvaheliste organisatsioonide surve (vt Saarts, 2009, lk 135-138), tõuseb seega jälle esile teatav vastuseis rahvusvaheliste põhimõtete ja konventsioonide ühelt poolt ning Eesti poliitiliste otsuste vahel teiselt poolt.

ministeeriumi juures tegutsevalt vaimse kultuuripärandi nõukogult (*Vaimse kultuuripärandi nõukogu töökord*, 2009).²⁴ Nõukogusse kuuluvad põhiosas valitud ministeeriumite, muuseumite ja ülikoolide esindajad, kokku 19 liiget²⁵, kes nimetatakse ametisse kultuuriministri käskkirjaga. Sisuliselt on tegu n-ö väravavahtidega (*gatekeepers*), kes kontrollivad ligipääsu vaimse kultuuripärandi nimistusse kaasamisega seotud hüvedele (nii materiaalsele kui sümboolsetele). Tulenevalt Eesti-poolsest konventsiooni tõlgendamisest piiritletakse sellise ülesloetlemise kaudu ka tähistaja “eesti kultuur” sisu: kultuuripärandi nimekirja kandmise fakt on ametlik kinnitus selle kohta, et kõnealune kultuuriline element kuulub “eesti kultuuri” tähistaja alla ja väärib seega ka põhiseaduslikku kaitset. Sellistel nimekirjadel on seega potentsiaalselt ka kultuurivälja institutsionaliseeriv toime.

2.3.1.2. Eesti Rahva Muuseum

Lisaks nimekirjadele funktsioneerivad “eesti kultuuri” tähistaja piiritlejate ja sisustajatena ka mitmesugused muuseumid, arhiivid jm mineviku säilitamise, kategoriseerimise ja eksponeerimisega tegelevad asutused. (Rahva)kultuurivaldkonnas on neist olulisim Tartus asuv Eesti Rahva Muuseum (ERM), mille riigi poolt sätestatud põhiülesanne on “eesti ja teiste soome-ugri rahvaste, samuti Eestis elavate rahvusgruppide ja naaberrahvaste kultuuri kajastava ainese kogumine, säilitamine, uurimine ning üldsusele vahendamine, samuti etnoloogia- ja museoloogiaalase töö edendamine” (*Eesti Rahva Muuseumi põhimäärus*, 2009). Samuti on ERM-i ülesannete seas “eesti rahvakultuuri” propageerimine (samas). Niisiis on tegemist asutusega, millel on põhikirja alusel samuti “eesti kultuuri” piiritlev ja sisustav funktsioon.

ERM-i püsinäitusest “EESTI. Maa, rahvas, kultuur” on üsna hästi näha, kuidas ERM-is tähistajat “eesti kultuur” mõtestatakse. Püsinäituse eksponaatideks on erinevad tööriistad, rõivad, elamuplaanid, mööbliesemed, kaardid jms, mis olid iseloomulikud

²⁴ Seni on kõik nõukogule esitatud kirjed nimistusse vastu võetud, kuna nõukogule esitamisele eelneb põhjalik valikuprotsess, milles osalevad ka riigiasutuste esindajad (intervjuu Eino Pedanikuga, 22.03.2012; intervjuu Urve Gromovi ja Kristiina Porilaga, 30.01.2012).

²⁵ Seisuga 25. mai 2011.

tänase Eesti riigi geograafilisele alale (eeskätt sajanditetaguses) minevikus. Eksponaatide juures olevad selgitused annavad nendele materiaalsetele objektidele aga lisatähenduse: need ei ole pelgalt minevikus tarvitatud esemed, vaid “meie” tarvitatud esemed, osa “meie”, “eestlaste” ajaloost ja identiteedist. Näiteks 13. sajandi ristisõdadest rääkides tõdetakse, et “[a]renema hakkas kaks erinevat elulaadi: saksalik linna- ja mõisakultuur ning talupoeglik eesti kultuur, mis teineteist seitsme aastasaja jooksul mõjutasid”.²⁶ Läbivalt kasutatakse sünonüümselt sõnu nagu “meie”, “meie esivanemad” ja “eestlased”, kehtestades seeläbi diskursiivselt muuseumiküllastajate jaoks ajalise lineaarsuse: tegemist on sellesama “eesti kultuuriga”, mis eksisteerib tänapäeval ning mida on vaja kaitsta ja säilitada. Näitus toetub seega selgelt essentsialistlikule kultuurikäsitlusele,²⁷ mida peegeldab üsna hästi ka näitust lõpetav retooriline küsimus: “Kas suudame ja tahame jagada Eestit nendega, kelle kultuur on teistsugune?”.

Kuigi näitused panevad kokku ERM-i kuraatorid, kelle töömeetodid ei ole riiklikult sätestatud, on ERM-i puhul siiski tegemist riigimuseumiga, mis asub Kultuuriministeriumi haldusalas ning mille riiklikult kinnitatud põhimäärus peegeldab samuti üldisemat riiklikku kultuurikäsitlust. Näituse ühtsusprintsip on siingi ennekõike rahvuskultuuriline ja ajalisel järjepidevusel tuginev, mida kinnitavad ka nn vähemusrahvuste käsitlused, mis tulevad lähema vaatluse alla järgmises töö alajaotuses.

Lisaks kategoriseerimisele ja kultuuri sisustamisele on ERM-i kogudel ka legitimeeriv funktsioon, mis tõuseb eriti selgelt esile rahvariitest rääkides. Nimelt on ERM-is ulatuslik kollektsioon Eesti tänaselt territooriumilt pärit nn rahvariideid, ehk teisisõnu, sajanditetagusel ajal²⁸ elanud inimeste igapäeva- ja pidupäevariideid, näiteid tollaegsest (talupoeglikust) moest. Need ERM-is hoiul olevad rahvariidekomplektid toimivad paljude asutuste jaoks aga “autentsuse” garantii ja kehtestajana: kui rahvariiete

²⁶ Väljavõtted ERM-i püsinäituse tekstidest on kirja pandud käesoleva töö autori poolt 15. märtsil 2012.

²⁷ Samas on ERM-i ajutised näitused olnud vähem essentsialistlikud ja rohkem kriitilised (intervjuu Kristel Rattusega, 16.03.2012).

²⁸ ERM-is on “linnapärasele rõivamoole” üleminekuajana ehk rahvarõivaste tingliku lõpuna määratletud 19. sajandi keskpaik.

komplekt on ERM-is hoiul, on tegu “päris” rahvarõivastega (intervjuu Urve Gromovi ja Kristiina Porilaga, 30.01.2012). Sellest printsiibist lähtub näiteks Kultuurkapitali rahvakultuuri sihtkapital, mis toetab teiste asjade seas ka “autentsete” rahvariiete soetamist ja valmistamist (Kultuurkapital, 2010; intervjuu Ants Johansoniga, 24.01.2012). Siit ilmneb, et kultuuripärand ei pruugi olla sugugi “elav” pärand, nagu seda sõna tavaliselt pruugitakse – pigem peavad tänapäevased rahvakultuuri (selle sõna teises tähenduses) harrastajad lähtuma eelnevalt kategoriseeritud ja seeläbi legitimeeritud valikutest, juhul kui soovitakse oma tegevusele saada kultuurilise “autentsuse” pitsert ja sellega seotud toetusi.

2.3.1.3. Positiivse piiritlemise loogika

Käsitatud kahte näidet – VKP nimistut ja ERM-i püsinäitust – lähemalt vaadates tuleb selgelt esile positiivse piiritlemise olemus. Seda meetodit iseloomustab (1) valikulisus, (2) kultuuriliste elementide dekontekstualiseerimine ning (3) esinduslikkuse taotlus. Neist esimesel, nimekirjade valikulisel iseloomul, on omakorda kaks tahku. Ühelt poolt seisneb valik selles, et nimekirja pääsemiseks peab täitma teatud kriteeriumid, olgu need kirjapandud või pelgalt intuiitiivsed, enesetsensuuril põhinevad (s.t miks keegi ise ei läheks näiteks flamenkot ega pulkadega söömist Eesti kultuuripärandi nimekirja pakkuma). Teiselt poolt, nagu eelnevalt juba näidatud, baseerub igasugune valik ja klassifitseerimine alati välistusel: sellal kui üks sobilik kultuuriline element saab kaasatud, jääb teine välja. Positiivse defineerimisega kaasneb niisiis paratamatult ka piiri tõmbamine seesmise ja välimise vahele, s.t sellel on alati ka negatiivne ja poliitiline külg (vt Hafstein, 2009). Otsus, mida minevikust säilitada ja mida mitte, on seega ühtaegu nii möödapääsmatu kui ka meelevaldne.

Teine positiivsele määratlemisele iseloomulik joon puudutab kultuuriliste elementide konteksti. Nimelt, nimekirjad ja muuseumid dekontekstualiseerivad endasse hõlmatud kultuurilisi tegevused ja objektid nendest sotsiaalsetest suhetest, milles need oma esialgset tähendust omasid, ning rekontekstualiseerivad need nimekirja või näituse raamides, suhestatuna teiste nimekirja elementide või näituse eksponaatidega.

Konkreetselt tegevusest, traditsioonist või objektist (näiteks rahvariided), mida kindlal minevikulisel ajaperioodil elanud inimesed võtsid iseenesest mõistetava osana igapäevast, saab kultuuripärandi nimistus või rahvusmuuseumis midagi enam: see on “meid” kui sotsiaalset gruppi iseloomustav tegevus või objekt, osa “meie” minevikust ja identiteedist. Just seda illustreerib ka Ernest Gellneri (1978) tõdemus, et “[t]õelistest talupoegadest ja hõimlastest, ükskõik kui vilunud rahvatantsus, ei saa üldiselt häid rahvuslasi” (lk 162) – see kontekst, milles meie täna neid praktikaid tunneme, on üsna erinev sellest ajahetkest, mil neidsamu tegevusi tehti ja objekte kasutati igapäevaselt, sidumata neid seejuures kindla kultuurilise tähistajaga.

Kolmandana iseloomustab positiivset kultuuri sisustamist selle elementide taotlus esinduslikkusele. Vaatamata selle defineerimismeetodi valikulisusele ja kultuuri-elementide dekontekstualiseerimisele, on ülesloetlemise eesmärk luua kultuurist terviklik, representatiivne kujutis. Näiteks ERM-i püsinäituse eesmärk on üsna selgelt ja loogiliselt esindusliku pildi pakkumine “eesti kultuuri” (ja sellega seotud “eesti rahva” või “rahvuse”) minevikust: sellesse kaasatud arhitektuurist, kombestikust, riietusest jne. Kuigi selliselt loodud tervik on parimal juhul vaid abstraktsioon ning halvemal juhul moonutatav ja ideoloogiliselt laetud abstraktsioon, jääb sellistel kujutistel siiski alles terviku representeerimise taotlus.

2.3.2. Negatiivne piiritlemine: teisestamine ja ohu diskursus

Diskursiivselt lähenedes on kõiksugused positiivse defineerimise püüded juba eos kahtlased: mitte miski ei ole piisavalt kindel, et sellise tugipunktina funktsioneerida. Samuti peitub iga positiivse piiritlemise katse taga, nagu eelnevatest näidetest ka välja tuli, alati juba välistus. Sellal kui nende näidete puhul on välistamine implitsiitne, siis teistel juhtudel toimubki diskursuse piiritlemine eksplitsiitselt teisestamise kaudu. Niisiis on teine kultuuri piiritlemise ja sisustamise meetod vastandamine, kultuurilise “teise” väljajoonistamine. Seda peegeldab esimese asjana ka igasugune kultuuri kaitsmise retoorika ise, kuna kaitsmisel on alati kaks osapoolt: see, mida kaitstakse, ja see, mille eest kaitstakse. Järgnevalt tulevad vaatluse alla kaks Eesti kultuuripoliitilises

retoorikas tihedamini kasutatavat vastandamise objekti: teised “rahvuskultuurid” ja nn globaalne “massikultuur”.

2.3.2.1. Teised rahvuskultuurid

Kui kasutada Seyla Benhabibi (2002, lk 7-8) metafoori, on essentsialistlike kultuurikäsitluste kohaselt kultuuriline maastik mõistetud mosaiigina: nagu mosaiigitükkegi, nähakse erinevaid kultuure kindlapiiriliste ja selgelt identifitseeritavate entiteetidena, mis kokku pannes moodustavad kultuurilise tervikpildi, milles üleminek ühelt tükilt teisele on selgelt tajutav. Teised “rahvuskultuurid” on kultuurilise terviku loomise püüetel seega üsna loogilised välisuse määratlejad: “meie” kultuur algab sealt, kus “nende” kultuur lõpeb. Eesti puhul funktsioneerivad selliste kultuuriliste “teistena” nn vähemuskultuurid, millest suurem osa on otseselt vastanduvad, samas kui mõned, nagu peipsivene vanausuliste kultuur, on üsna ambivalentsses positsioonis.

Kultuuriline vastandumine tõuseb üsna sümboolselt esile juba eelpool käsitletud Kultuuriministeriumi struktuurist, milles on eraldi osakondadesse jagatud kultuuriväärtuste (sh “eesti rahvakultuur”) ja “kultuurilise mitmekesisuse” valdkonnad. Riiklik kultuuri valdkond on seega killustatud ning nähtavale ilmub eristus “eesti kultuuri” ja “Eesti kultuuri” vahel: sellal kui esimene neist viitab nn rahvuskultuurile, viitab teine Eesti riigi territooriumil esindatud kultuuriruumile; esimese ühtsusprintsipi on üsna hägune, toetudes teatud arusaamale traditsioonide püsivusest, teisel aga pigem poliitilis-geograafiline.²⁹

Eristus “eesti kultuuri” ja “Eesti kultuuri” vahel tuleb tugevalt esile ka rahastamiskeemides. Kultuurkapitali rahvakultuuri sihtkapitali alt käib “rahvusvähemuste” poolt esitatud taotlusi läbi marginaalne hulk ning seda kahel põhjusel. Esiteks, Kultuurkapitali prioriteedina nähakse “traditsioonilises mõttes eesti kultuuriruumi, kultuuri, kunstide ja harrastuskunstide” toetamist (intervjuu Ants Johansoniga, 24.01.2012). Eesti Kultuur-

²⁹ Sarnane eristus tõsis eelnevalt üles rahvakultuuri erinevaid tähendusi lahates: ühelt poolt rahvakultuur kui mingitpidi “autentne” minevikuline kultuuritegevus, teiselt poolt rahvakultuur kui igasugune harrastustegevus.

kapitali seaduses aga selline kitsendus puudub, pigem räägitakse laiapõhjaliselt, s.t ilma osundava omadussõnata, “kunstide, rahvakultuuri, kehakultuuri ja spordi ning kultuuri-ehitiste rajamise ja renoveerimise” toetamisest (*Eesti Kultuurkapitali seadus*, 1994). Niisiis on näha, kuidas subjektiivne tajus selle kohta, mis on asutuse ülesanne ja mida mõistetakse “eesti kultuuri” all, muutub oluliseks ka kultuuritegevuste rahastamisotsustes.³⁰

Teiseks aga viidatakse eraldiseisvatele rahvusvähemuste toetusprogrammidele, mis “nende” kultuuritegevusi finantseerivad (intervjuu Ants Johansoniga, 24.01.2012; intervjuu Anne-Ly Reimaaga, 30.03.2012). Eestis tegutseb hetkel 23 riiklikult atesteeritud rahvusvähemuste kultuuriseltside katusorganisatsiooni ja 232 väiksemat seltsi ja ühingut,³¹ millel on võimalik spetsiaalsetest programmidest nii tegevuskulutuste katteks kui ka konkreetsete ürituste korraldamiseks toetust taotleda. Samas järgib nn professionaalne kultuur aga poliitilis-geograafilist ühtsusprintsipi, s.t professionaalseid teatreid, muuseume jne rahastatakse riigieelarvest ühtviisi, sõltumata nende kultuurilisest kategoriseerimisest (näiteks Vene Teater).³² Seega on rahastusallikad “meie” ja “nende” kultuuride jaoks erinevad just nn rahvakultuurist rääkides.

Suurimat nn vähemuskultuuri esindab Eestis venekeelne elanikkond, kellele on põhiosas suunatud ka Kultuuriministeeriumi vastutusalas olevad integratsiooni-programmid (nt *Eesti lõimumiskava 2008-2013*, 2008). Põhilise erinevuse markerina tõuseb nendes esile keel, mistõttu keskendutakse lõimumisest rääkides just keeleõppele, vähesemal määral ka sotsiaal-majanduslikele lõhedele ja poliitilisele kaasatusele.

Kultuuri puudutatakse sellistes programmides üldiselt vähe, hetkel kehtivas

lõimumiskavas on ainus kultuurivaldkonda puudutav eesmärk püstitatud järgnevalt:

“Eestis elavatele muukeelsetele elanikele ja uusimmigrantidele on loodud võimalused

³⁰ Sarnast kitsendust võib kohata ka teistes toetusprogrammides. Näiteks rahvakultuuri maakondliku toetuse puhul on eelistatud muuhulgas “eesti pärimuskultuuri säilitamisele ning arendamisele” suunatud projektid (*Rahvakultuuri maakondliku toetuse kasutamise kord*, 2007).

³¹ Arvud on seisuga 25. aprill 2012.

³² Samas ei ole ka professionaalne kultuur kaitstud rahastajate subjektiivsete tajude eest, mis võivad mõnda loovisikut või asutust privilegeerida vaid emakeele või päritolu tõttu. Selle potentsiaalse probleemi uurimine jääb aga väljapoole käesoleva töö mahtu.

oma emakeelt ja kultuuri tundma õppida, sellega tegeleda ja oma etnilis-keeleline identiteet säilitada ning seda tutvustada” (samas, lk 20). Kultuuride piirid on vähemalt integratsiooniprogrammide raames seega võrdsustatud (ema)keeleliste piiridega, mistõttu on “eesti kultuur” vastandatud mitte-eestikeelsele kultuuriruumile. Mil määral suudab keel kultuuri ühtsusprintsipiina toimida, tuleb lähema vaatluse alla allpool.

Üsna ambivalentssesse positsiooni jäävad aga nn peipsivenelased (vanausulised), kes ei mahutu selgelt ei ühele ega teisele poole piiri. Ühelt poolt peetakse neid “eesti kultuuri” alla (“tinglikult” [intervjuu Anne-Ly Reimaaga, 30.03.2012]) kuuluvateks, tulenevalt nende pikaajalisest kohalolust kaasaegse Eesti territooriumil (kasutatakse ka sõna *põlisvähemus* [nt *Eesti lõimumiskava 2008-2013*, 2008, lk 18]), samuti on nende kultuuripärandit peetud kaitsmise vääriliseks riikliku Peipsiveere kultuuriprogrammi raames (Kultuuriministeerium, 2009). Teiselt poolt on aga tegemist siiski välisusega, isegi nimetatud kultuuriprogramm vaatlleb vanausulisi selgelt eristuva inimgrupi ja kultuurina: “Tänapäeval on kohane vaadelda vanausulisi kui etnilis-konfessionaalset ühtset rahvusgruppina oma ajaloo, kultuuritraditsioonide ja murdekeelega” (samas). Ka ERM-i püsinäitlusel on peipsivenelasi käsitletud ühelt poolt ajaloolise osana kohalikust kultuurist, teiselt poolt aga säilib retooriline vastandus “eestlaste” ja “venelaste” vahel: “Peipsi lääne- ja põhjaranniku venelased on omapärane rahvusgrupp, mis kujunes erineva päritolu ja usukuuluvusega ümberasujatest”. Sellised ebamäärased näited – samasuguses ambivalentsses positsioonis on ka rannarootsi ja ingerisoomi kultuurid, mis on saanud tunnustust vähemusrahvuste kultuuriautonomiaseaduse (1993) raames – problematiseerivad niisiis teatud määral selget vastandamist “eesti kultuuri” ja selle kultuuriliste “teiste” vahel.

Mis on siis selliste “vähemuskultuuride” staatus Eestis? Ühelt poolt on tegu aktsepteeritud tükikestega Eesti kultuurilisest “mosaiigist”: need kultuurid, mida tajutakse samuti selgesisuliste entiteetidena, mida esindavad kindlad “rahvusgrupid”, on esindatud Kultuuriministeeriumi kultuurilise mitmekesisuse osakonna poolt, samuti toimub eraldiseisvate programmide kaudu “nende” kultuuritegevuste rahastamine. Vastava kohustuse, s.t tagada nn rahvusvähemuste õigused, muuhulgas toetades nende

kultuuri alalhoidmist ja säilitamist, on Eesti võtnud ka rahvusvaheliste konventsioonidega, eeskätt Euroopa Nõukogu vähemusrahvuste kaitse raamkonventsiooniga (1996, artikkel 5).

Teiselt poolt toimub aga selge teisestamine ja isegi “teiste” kultuuride tajumine ohuna “eesti kultuuri” säilimisele. Näiteks “Säästev Eesti 21” strateegias (2005) on ühe “eesti kultuuri” ohustava tegurina välja toodud “eesti keele ja kultuuri väljatõrjumine teiste keelte ja kultuuride mõjukuse kasvu tõttu Eesti kultuuriruumis” (lk 14). Teistpidi lähenedes võidakse aga “nende” kultuuride toetamise põhjusena näha justnimelt “eesti kultuuri” kaitsmist, sest edukat integratsiooni nähakse julgeolekuriske maandavana: “läbi selle, et me toetame neid erinevaid kultuure, me kaitseme ja hoiame ka eesti kultuuri samal ajal” (intervjuu Anne-Ly Reimaaga, 30.03.2012).

2.3.2.2. Massikultuur ja moodne kultuur

Tugeva kultuurilise “teisena” kerkisid esile ka tähistajad “massikultuur” ja “moodne kultuur”, mis viitavad kaasaegsele (pärimuslikkust mittetaotlevale) kultuuriruumile. Veelgi rohkem kui “teiste rahvuskultuuride” puhul tajutakse massikultuuri ohuna “eesti kultuurile”. Eriti tugevalt ja emotsionaalselt on seda sõnastatud “Säästev Eesti 21” (2005) strateegias, milles leitakse, et üks olulisematest “eesti kultuuri” elujõulisuse pärssijatest on “eesti keele ja kultuuri labastumine rahvusvahelise rämpskultuuri mõjul” (lk 14). Välistest kultuurimõjutustest tulenevat ohtu on rõhutatud ka vaimse kultuuripärandi kaitse konventsiooni vajalikkust põhjendades: “Enamuse väikerahvaste kadumine maailmakaardilt on olnud tingitud kultuurilisest assimilatsioonist. Seetõttu vajab väikerahvas, kelle hulka kuuluvad ka eestlased, riiklikke kaitsemehhanisme oma kultuurilise järjepidevuse edasikestmise kindlustamiseks” (Kultuuriministeerium, 2005). Ohtu ümbritsevas “ära lahustuda” rõhutati ka intervjuudes (intervjuu Anne-Ly Reimaaga, 30.03.2012; intervjuu Eino Pedanikuga, 22.03.2012).

Samas võidakse ohtu näha lausa igasuguses kaasaegses kultuuris, mitte ainult väljastpoolt tulevas “rämpskultuuris”. Peipsiveere kultuuriprogrammis on üks põhilistest

ohtudest sõnastatud järgmiselt: “Tänapäevastest probleemidest on olulisemad [...] Peipsiveerele iseloomuliku kultuuripärandi lahustumine moodsas kultuuris ja traditsioonide katkemine uute sisserännanute teadmatusesse tõttu” (Kultuuriministeerium, 2009). Niisiis seisneb oht uuenduslikkuses ja vanade kommete kadumises üldisemalt, ehk teisisõnu, vastandus ei toetu mitte niivõrd “meie” ja “nende” eristamisele, vaid teatud “autentse” minevikulise kultuuri ja “moodsa kultuuri” eristusele.

Sellistes vastandustes kerkib seega tugevalt esile (rahvus)kultuuri kontseptualiseerimine millegi ajaliselt järjepidevana: “õige” kultuur, mida on vaja kaitsta, on see, mis on pärit minevikust, väljendudes näiteks ERM-i poolt legitimeeritud rahvariietes või kommetes, mis kuulusid inimeste sundimatusse igapäevaellu sajandeid tagasi. Globaalset massikultuuri nähakse aga pidevalt uuendustele kohanduvana ja üle piiride tungivana, olles seega vastuolus riikliku nägemusega “eesti kultuurist”.

2.3.2.3. Negatiivse piiritlemise loogika

Negatiivse piiritlemise meetodid, nagu eelnevast näha, püüavad tähistajale “eesti kultuur” tähendust anda läbi välistuse: “meie” ei ole “nemad”, “eesti kultuur” on see, mis ei ole “teiste” kultuur. Sellisele erinevusloogikale, nagu positiivse piiritlemise näiteid lähemalt vaadates selgus, toetub tegelikult igasugune tähendus- ja identiteedi-loome, isegi ülesloetlemine baseerub välistusel.

Toetudes Laclau ja Mouffe’i samaväärsus- ja erinevusloogikale, on vastandamise kaudu “eesti kultuuri” määratlemise tulemuseks kõikide nimetatud tähistaja osaks peetavate elementide teatud ulatuses samaväärseks muutumine, kuna need paiknevad ühises opositsioonis välistatuga, “teiste” kultuuridega. Eriti selgelt ilmneb see piirkondlike kultuuriruumide programmide näitel: vaatamata sellele, et eristatakse Mulgimaa, Setumaa, Kihnu jne kultuuriruumi, saavad need kõik taas kokku “eesti kultuuri” ühise nimetaja all. Niisiis räägitakse ka tähistaja “eesti kultuur” sees “rohketest kohalikest erijoontest” ja “kihelkondlikest eripäradest” (tsitaadid ERM-i püsinäituselt), mis samas

jäävadki eristusteks suurema terviku sees, mis omandab oma terviklikkuse “teiste” kultuuride (mh nn vähemusrahvuste kultuuride) vastas.

Selline teisestamine võib seejuures toimuda, nagu eelnevatest näidetest näha, erineva tugevusega. Oma kerges versioonis on vastandumine n-õ rahumeelne: kultuurilist “teist” aktsepteeritakse võrdväärse entiteedina, suhe “meie” ja “nende” vahel on neutraalne (näiteks nn põlisvähemused Eestis). Oma tugevamas versioonis kujutatakse kultuurilist “teist” aga takistuse või ohuna, mis paneb “meie” kultuuri säilimise küsimärgi alla (näiteks kultuuri “lahustumise” ja “labastumise” diskursused, samuti integratsiooni sidumine julgeolekuga). Sellise ohu artikuleerimise kaudu kinnistatakse niisiis “meie” kultuuri piirid (vs “nende” kultuur) ja postuleeritakse samaaegselt vajadus “meie” kultuuri selle ohustava välisuse eest kaitsta. Kuidas need ohud täpsemalt poliitilises diskursuses funktsioneerivad, tuleb vaatluse alla identiteedipoliitikat käsitlevas alajaotuses.

2.3.3. Kas “eesti kultuuril” on ühtsusprintsii?

Olles nüüd käsitlenud nii kultuuri positiivseid kui negatiivseid sulgemismeetodeid, pole siiski selge, kas ja mis on “eesti kultuuri” tähistaja ühtsusprintsii. Teisisõnu: mis alustele toetudes võib öelda, et konkreetsed rõivad, laulud või tavad on osad “eesti kultuurist”? Kas sellised kriteeriumid on eelnevalt kirjeldatud meetoditest tuletatavad või on nende loogika sedavõrd ambivalentne, et võiks öelda, et selline ühtsusprintsii puudub sootuks? Järgnevalt tulevad vaatluse alla kolm võimalikku ühtsusprintsii, mis eelnevalt kirjeldatud kultuuripoliitilise diskursuse pinnalt on esile tõusnud: esiteks eesti keel, teiseks “rahvus” ning kolmandaks arusaam ajaloolisest järjepidevusest ja “autentsusest”.

2.3.3.1. Kultuuri ühtsusprintsii I: keel

Üks element, mida rakendatakse kultuuripoliitikas pealtnäha “eesti kultuuri” piiritlevalt, on eesti keel. Keelele omistatakse üldiselt kaks funktsiooni: esiteks on tegu kultuuri

osaga,³³ teiseks aga kultuuri vahendajaga, meediumiga. Just nimetatud teine roll on see, mille tõttu omistatakse keelele üldiselt võtmeroll kultuuri kestmajäämisel: “Peamised ohud eesti kultuuri säilimisele on seotud eesti keelt ähvardavate ohtudega” (Haridus- ja Teadusministeerium, 2004). Ka riiklikus strateegias “Säästev Eesti 21” (2005) on esmase “eesti kultuuri” ohustava tegurina välja toodud just “eesti keelt kõnelevate inimeste arvukuse füüsiline vähenemine” (lk 14).

Kuid kas “eesti kultuur” on siiski võrdsustatav eesti keeleruumiga? Eelnevatele ametlikust retoorikast lähtuvatele kultuuri positiivse ja negatiivse piiritlemise meetoditele toetudes on vastus pigem eitav. Ühelt poolt võidakse kultuuri tähistaja alla kuuluvaks pidada ka tegevused, millel kas puudub otsene keeleline element (näiteks rahvariided või vaimse kultuuripärandi nimekirjas olevad käkisupi keetmine ja kiiktoolis kiikumine)³⁴ või mis on seotud mõne muu keelega (näiteks peipsiveere kultuuripärand, samuti lõunaeesti keeled ja nn väliseestlaste mitte-eestikeelne kultuuri-tegevus). Teiselt poolt võivad “eesti kultuuri” nimetaja alt välja jääda aga sellised tegevused ja objektid, mis on küll seotud eesti keelega, kuid ei sobitu kultuurilise tähistaja alla muudel põhjustel (näiteks eestikeelne massikultuur).

Ometi, nagu näha eriti just nn vähemuskultuuride ja integratsiooniprogrammide puhul, suudetakse keelele toetudes välistada paljud kultuurielemendid puhtalt selle põhjal, et need on mitte-eestikeelsed. Samuti peetakse eesti keelt väga oluliseks (võib-olla isegi keskseks) “eesti kultuuri” elemendiks. Vaatamata sellele ei suuda eesti keel iseseisvalt “eesti kultuuri” piiritleda ja sisustada, ehk teisisõnu, keele kõrval peab olema ka teisi põhimõtteid, mille abil vastavad otsused tehakse.

³³ Kuigi riigi tasandil kuuluvad keeleteemad mitte Kultuuriministeeriumi, vaid Haridus- ja Teadusministeeriumi valitsemisalasse.

³⁴ Kahtlemata omandavad sellised tegevused oma tähenduse läbi keele, samuti antakse neid edasi keeles (suuliselt või kirjalikult). Siiski võib supi keetmist ja kiiktoolis kiikumist pidada pigem mittekeelelisteks tegevusteks.

2.3.3.2. Kultuuri ühtsusprintsiiip II: rahvus

Teine tähistaja, mis võib toimida “eesti kultuuri” ühtsusprintsiiibina, on “rahvuse” kontseptsioon. Selle järgi oleks “eesti kultuurina” mõistetav kõik see, mida teevad “eestlased” või “eesti rahvus”. Näiteks “Säästev Eesti 21” (2005) järgi on “eesti kultuuri” kandjateks “ennast eestlastena määratlevad ja eesti keeles suhtlevad inimesed” (lk 13), samuti võrdsustatakse “rahvust” ja kultuuri eespool käsitletud ERM-i püsinäitlusele ja riiklikes integratsiooniprogrammides.

Siiski oleks “eesti rahvuse” käsitlemine kultuuri ühtsusprintsiiibina ilmselgelt tsirkulaarne ja tautoloogiline seletus, kuna “rahvuse” ühtsusprintsiiibiks peetakse samaaegselt kultuuri kui suletud entiteeti (seega loogika oleks järgmine: “eestlane” on see, kes kuulub “eesti kultuuriruumi”, ning “eesti kultuur” on see, mida loob “eesti rahvus”). Kuna kultuur ja “rahvus” niivõrd tugevalt kokku seotakse (või isegi võrdsustatakse), peaksid niisiis kattuma ka need põhimõtted, millega kumbki oma sidususe omandab. See “rahvuse” ühtsuse probleem tuleb uuesti vaatluse alla kultuuri poliitilistest funktsioonidest rääkides.

2.3.3.3. Kultuuri ühtsusprintsiiip III: järjepidevus

Keele ja “rahvuse” kõrval koorub Eesti kultuuripoliitika kontseptuaalset raamistikku ja eelnevaid (rahvus)kultuuri piiritlemise näiteid vaadates kultuuri ühtsusprintsiiibina veelgi tugevamalt (kuid samas ka kõige hädusamalt) välja teatud arusaam järjepidevusest, mis on ka üldisemalt essentsialistliku kultuurikäsitluse üks kesketest eeldustest. Nagu eelnevalt öeldud, peetakse järjepidevuse all silmas traditsioonide ja teiste kultuurielementide edasiandmist põlvest põlve, nii et neis säilib mingit sorti “autentsus”, puhas side minevikuga.

Selline ühtsusprintsiiip tõuseb nähtavale nii positiivsetest kui negatiivsetest piiritlemise ja sisustamise meetoditest. Esiteks peegeldub see vaimse kultuuripärandi nimistu ja ERM-i püsinäituse selektsioonipõhimõtetest: “eesti kultuuriks” peetakse neid kultuurilisi elemente, mis on justkui (intuitiivselt) alati selle mõttelise terviku alla

kuulunud. Oluline on, vähemalt neid näiteid vaadates, ühelt poolt elementide minevikulisus ja teiselt poolt pärinemine “meie” kui varempostuleeritud rahvusliku grupi esivanematelt. Sobilik kultuuriline element peab seega täitma kaks kriteeriumit: olema esiteks “õiget” päritolu (s.t pärinema “meie” esivanematelt) ja teiseks “autentne” (s.t näima mingitpidi “puhta” kultuurilise tegevuse või traditsioonina). Samuti ilmutab selline ühtsusprintsiiip end negatiivse piiritlemise näidetes, eeskätt (globaalsele) massikultuurile ja moodsatele kultuuritegevustele vastandumisel: sellal kui “eesti kultuuri” nähakse mingitpidi traditsioonilise ja pärimuslikuna, on moodne kultuur ja massikultuur uuenduslikud ja piiritlematud, ohustades seetõttu rahvuskultuuri püsijäämist.

Kuid siingi tõuseb esile kaks probleemi. Esiteks, seesugune ühtsusprintsiiip jätab “eesti kultuuri” tähistaja alt välja suurema osa kaasaegsest kultuurist, ehk teisisõnu need kultuurilised tegevused, mis ei seo ennast mõne idealiseeritud kuvandiga minevikulisest rahvuskultuurist. Teiseks, nagu eelnevalt näidatud, on kultuuriline järjepidevus ja “autentsuse” taotlus ise (poliitilised) konstruktsioonid, mis on oma olemuselt valivad ja dekontekstualiseerivad. Tulenevalt selle põhimõtte laialivalguvusest oleks seda niisiis raske pidada kultuuri ühtsust loovaks.

2.3.3.4. Kultuurilise ühtsuse loogika

Tulenevalt sellest, et erinevad diskursuse sulgemisloogikad toetuvad oma otsuste tegemisel erinevatele valikupõhimõtetele, ei suuda kultuuri ühtsusprintsiiibina selgelt toimida ei keel, “rahvus” ega järjepidevus, samuti ei piiritleta nn rahvuskultuuri geograafilisi riigipiire järgides. Kas “eesti kultuuriks” peetavatel elementidel on siis üleüldse mingisugune ühine nimetaja, mis neid postuleeritud kultuurilistest “teistest” eristab? Vastus tundub olevat eitav: ükski nimetaja ei suuda iseseisvalt sellist ühendavat funktsiooni täita.

Eespool väljajoonistatud “eesti kultuuri” tähistaja sulgemise meetodid toimivad põhiliselt vaid mikrotasandil: nendele toetudes on võimalik teha väikeseid kuuluvus-

otsuseid üldise otsustamatuse tingimustes. Nii näiteks pakuvad vaimse kultuuripärandi nimistu ja Eesti Rahva Muuseum legitimeerimisvõimalust nendele kultuurilistele elementidele, mis nende asutuste partikulaarsetele kriteeriumitele vastavad. Selliselt sisustada püütava tähistaja tähendus on aga igaveseks edasi lükatud, “nihestatud”, kuna alati säilib võimalus, et on mõni element, mis sellesse tervikusse sisse või sealt välja liigendatakse. Samuti ei suudeta positiivsete meetodite abil kunagi endasse artikuleerida tervet kultuurilist välja, kuna valikulisus on arhiivide, nimekirjade ja ekspositsioonide olemuslik omadus. Ka välistusel põhinev piiritlemine suudab tähistajat kinnistada vaid osaliselt ja sedagi teinekord ebamääraselt, nagu näha nii massikultuuri kui ka nn vähemuskultuuride näitel.

Niisiis, kui küsimus on, kuidas “eesti kultuur” riiklikus diskursuses oma semantilised ja ajaloolised piirid omandab, siis vastus on, et selgelt ei omandagi: erinevaid selektsiooni-põhimõtteid kasutatades jõutakse erinevate tulemusteni ja needki põhimõtted ei toetu millelegi kindlale, vaid on ise poliitilised konstruktsioonid, mis toimivad sarnaste loogikate alusel nagu “kultuuri”. Seos partikulaarsete kultuuriliste elementide ühelt poolt ja “eesti kultuuri” kui tähendusliku terviku vahel teiselt poolt on seega arbitraarne, see ei toetu millelegi kindlale või objektiivsele, vaid artikuleeritakse kokku väikeste diskursiivsete võimutarvituste kaudu. Samal ajal aga kasutatakse seda tähistajat *justkui* oleks tegu selge tähenduse ning kindlate piiridega entiteediga, mida on võimalik ja mida peabki kaitsma ning säilitama. Seega, vaatamata diskursuse lõpliku sulgemise võimatusele, jääb vajadus selliste hegemoniseerivate, diskursust sulgeda püüdivate loogikate ja vastavate tähistajate järele alles.

2.4. “Eesti kultuuri” koht identiteedipoliitikas

Kuigi “eesti kultuur” kui tähistaja ei ole riiklikus diskursuses selgelt sisustatav, omistatakse sellele suurt tähtsust nii kultuuripoliitilistes otsustes kui ka Eesti riigi kestmajäämisel üldisemalt. Niisiis ei kaota selle tähistaja otsustamatus ja ebamäärasus vajadust seda essentsialistliku kultuurikäsitluse poolt ettenähtud tähistatavat tähistada:

kuigi tegemist on võimatu objektiga, ei kao selle järele vajadus. Seetõttu võib öelda, et “eesti kultuuri” puhul on tegemist näitega tühjast tähistajast ehk tähistajast, mida süsteemi terviklikkus vaatamata tähistaja sisust tühjenemisele siiski nõuab. Kuid mis on selle tähistaja funktsioon Eesti (kultuuri)poliitikas? Kuidas ja mis eesmärkidel seda riiklikul tasandil rakendatakse?

Essentsialistlikult väljajoonistatud kultuuri riiklik-poliitiline funktsioon puudutab Eesti näite puhul ennekõike rahvusliku identiteedi konstrueerimist. Jällegi võib esialgsel kujul eristada kahte momenti: positiivset ja negatiivset. Esiteks, nagu eelnevalt näidatud, püütakse kultuuri abil postuleerida “rahvuse” kui sotsiaalse identiteedi sisu ja ühtsust. See on niisiis kultuuri positiivne funktsioon identiteedipoliitilises diskursuses: selle abil püütakse rahvuslikku identiteeti “täita” sisuga, seda representeerida, niisamuti nagu vaimse kultuuripärandi nimistu ja ERM-i püsinäitus püüavad seda teha “eesti kultuuri” tähistajaga. Samas on selline sisustamine alati juba määratud ebaõnnestumisele, kuna (1) sotsiaalsest ontoloogiast tulenevalt ei ole sellistel entiteetidel nagu “kultuur” ja “identiteet” positiivset sisu, on ainult erinevused, ning (2) selliselt loodud identiteet jääb identiteedi suletuse võimatuse tõttu alati n-õ edasilükatuks. Kuigi sisustamine ebaõnnestub, jääb vajadus “eesti kultuuri” järele alles, kuna seda nõuab “rahvuse” kui eneseküllase identiteedi loogika. Identiteedi konstrueerimise edukus sõltub niisiis sellest, kui hästi suudetakse seletada või varjata ühiskondliku täidetuse paratamatut lahtisust ja reaalsel identiteedialusel puudumist (vt ka Stavrakakis, 2007, ptk 5).

Teine moment on aga jällegi negatiivne: läbi kultuuri kui tühja tähistaja kasutamise tõmmatakse piir “meie” ja “nende” vahele, s.t kes kuulub ja kes mitte. Kõige selgemalt tuleb see funktsioon nähtavale kultuuri negatiivsetes piiritlemismeetodites, eeskätt nn ohu diskursuses. Nagu on välispoliitikat käsitledes näidanud David Campbell (1992), ei ole “pidev ohu artikuleerimine läbi välispoliitika [...] hädaoht riigi identiteedile või eksistentsile: see on [riigi] võimalikkuse tingimus” (lk 12). Sellal kui välis- ja kaitsepoliitika puhul koondub ohu diskursus “julgeoleku” mõiste ümber, toimib kultuuri- poliitika puhul sõlmpunktina “kultuuri” kontseptsioon. Teisisõnu, essentsialistlikult defineeritud kultuur on selline entiteet, mida riik saab rakendada oma sümbolsete

“vaenlaste” – olgu need väljendatud abstraktselt-subjektitult (nt “puhtuse lörtsimine”, “kultuuri lahustumine”) või kindlatele objektidele suunatult (nt “teised” kultuurid, massikultuur) – väljajoonistamiseks. Sellised “vaenlased” on seega ühelt poolt eneseküllase identiteedi sulgemise ja olemasolu tingimuseks, kuna antagonism on see, mille kaudu saab toimuda diskursiivse välja osaline fikseerimine, teiselt poolt aga identiteedi võimatuse esiletõojad, kuna näitavad, et alati on kuskil mõni “teine”, kes seda identiteedist ohustab ja rikub.

Siit ka nähtub, miks on tähistaja “eesti kultuur” poliitiliselt oluline ning miks on viitamine põhiseaduse preambulale ja kultuuri kaitsmise vajadusele niivõrd sage ja tähenduslik. Selle tühja tähistaja abil pakutakse nn rahvuslikule identiteedile pealtnäha objektiivne tugipunkt, mis selgitab, mis “meid” ühendab ja “nendest” eristab, püüdes sellega varjata rahvusliku identiteedi tegelikku tühjust. Seega muutub see, kas partikulaarse kultuuri tähistaja on üleüldse sisustatud või mis konkreetset on sellele omistatud sisu, teisejärguliseks: oluline on vaid selle näilise täidetuse postuleerimine ja kaitsmine välisuse eest. Tähistaja “eesti kultuur” toimib niisiis sõlmpunktina, mille abil püütakse ühiskonda sulgeda ja sellele struktuuri anda.

Kuigi tegemist on ühiskonna diskursiivse iseloomu tõttu paratamatu liikumisega, muutub riiklikul tasandil essentsialistliku kultuurikäsitluse rakendamisel oluliseks just see, *kust* piir tõmmatakse, kuna nendel piiridel on reaalsed poliitilised tagajärjed. Eesti puhul väljendub kultuuri kasutamine poliitilise piiri tõmbamiseks eristuses “eesti kultuuri” ja “Eesti kultuuri” vahel, mille tagajärjeks on omakorda suure grupi inimeste välistamine idealiseeritud “puhtast” ühiskonnanaägemusest. Nagu demonstreeris väga jõuliselt ka “Säästev Eesti 21” riiklik strateegia, peetakse Eesti riigi kestmajäämise seisukohast oluliseks just neid inimesi, kes kannavad endas “eesti kultuuri”, samas kui enamus selle tähistaja haarest väljapoole artikuleeritud inimestest taandatakse “teisteks”, “kultuuriliseks mitmekesisuseks”, isegi julgeolekuohuks. Sama suhtumist peegeldavad ka varemkirjeldatud ajaloopoliitilised otsused, näiteks riikliku järjepidevuse rõhutamine kodakondsus- ja keelepoliitikates.

Kokkuvõte

Käesolev magistritöö keskendus “eesti kultuuri” tähistaja kasutusele Eesti kultuuri- poliitikas. Kuna nimetatud sõnapaarile viitab Eesti põhiseadus, sätestades riigi kohustusena tagada “eesti rahvuse, keele ja kultuuri säilimi[n]e läbi aegade”, võib öelda, et tegemist on riiklikult oluliseks peetud terminiga. Sellele vaatamata ei ole sugugi selge, millele see sõnapaar viitab, mistõttu vaatleski käesolev magistritöö “eesti kultuuri” (vrd “Eesti kultuur”) tähistaja sisustamist ja piiritlemist riiklikul tasandil.

Nimetatud sõnapaari analüüsimiseks joonistati esmalt välja teoreetiline vastandus nn essentsialistlike ja diskursusteoreetiliste kultuurikäsitluste vahel. Neist esimene, mis on leitav rahvusromantikute, varaste antropoloogide ning paljude kaasaegsete liberalistlike demokraatia ja multikultuursuse teoretikute töödest, (1) näeb kultuuri suletud tervikuna, (2) näeb seda kultuuritervikut ajaliselt järjepidevana ja eeldab sellel mingisuguse “autentse” tuuma olemasolu ning (3) seob ühte kultuuri ja konkreetse (konstrueeritud) inimgrupi. Sellise üsna staatilise kultuurikäsitluse kõrvale, selle keskseid eeldusi problematiseerides, ehitati üles post-strukturalistlikele autoritele toetuv diskursusteoreetiline lähenemine, milles kontseptualiseeritakse kultuuri diskursusena, võimaldades seega kultuurile läheneda avatud süsteemina, mis on pidevas muutumises ning mille sisustamiseks ja piiride tõmbamiseks on paratamatult vajalik teatav võimurakendus.

Selle vastanduse valguses ja diskursusteoreetilistele alustele toetudes analüüsiti seejärel tähistaja “eesti kultuur” kasutamist Eesti kultuuripoliitikas. Kesksete kultuuripoliitiliste dokumentide analüüsist nähtus, et riiklikul tasandil prevaleerib Eestis essentsialistlik kultuurikäsitlus, millele viitavad nii põhiseaduse preambula kui ka teised dokumendid ja neis kasutatav mõisteregister. Samas on sellise käsitluse kõrval esindatud ka teised viisid, kuidas kultuuri mõistetakse – kultuur kui valitsemisvaldkond ja kultuur kui artistliku töö tulemus (s.o professionaalne kultuur) –, mis piiritlevad kultuuri poliitilis- geograafiliselt, tasakaalustades seega mõnevõrra rahvuskultuurilist rõhuasetust.

Otsides vastust küsimusele, kuidas rahvuskultuuriliselt mõistetud tähistaja “eesti kultuur” oma sisu ja piirid omandab, vaadeldi kultuurivälja nn positiivseid ja negatiivseid sulgemismeetodeid. Sellal kui neist esimeste abil püütakse kultuurilisele tähistajale sisu anda läbi selle elementide ülesloetlemise (näiteks erinevates nimekirjades ja muuseumite väljapanekutes), piiritletakse negatiivsete meetodite abil kultuuri läbi vastandamise (näiteks teistele rahvuskultuuridele ja massikultuurile). Kuigi selliste tähistaja piiritlemis- ja sisustamismeetodite abil, mis toetuvad erinevatele selektsiooniprintsiipidele, on võimalik teha väikeseid kuuluvusotsuseid konkreetsete kultuuriliste elementide kohta, jäävad tähistaja “eesti kultuur” sisu ja piirid (s.o vastus küsimusele: mille säilimise peab Eesti riik läbi aegade tagama?) ametlikus diskursuses siiski lahtiseks ja otsustamatuks, kuna puudub selline printsiip, mis suudaks diskursuse ühendava funktsiooni välja kanda.

Kuna tegemist on tähistajaga, mis on tugevalt ülekodeeritud ja laialivalgub, kuid mida essentsialistlik kultuurikäsitlus siiski ette näeb, funktsioneerib sõnapaar “eesti kultuur” riiklikus kultuurikäsitluses tühja tähistajana: vaatamata selle tähistaja olulisele kohale ja sagedasele kasutamisele poliitilises diskursuses, viitab see tühjale kohale, puuduvale täidetusele. Kuigi tähendusest tühjenenud, täidab see tähistaja siiski olulist funktsiooni riigi identiteedipoliitikas, kuna pakub riigiga seotud rahvuslikule identiteedile pealtnäha objektiivse aluse, mille läbi “meid” defineerida ja “teisi” välistada. Seetõttu paneb kultuurilise essentsialismi problematiseerimine muuseas küsimärgi alla ka “rahvuste” naturalistliku käsitlemise.

Peamine pingekoht, mis käesolevas magistritöös esile tõusis, on kultuuri kui kõige inimeste tehtu ja kultuuri kui selgepiirilise entiteedi vahel. Üks selle pinge väljendustest on eristus “eesti kultuuri” ja “Eesti kultuuri” vahel: sellal kui neist esimene viitab nn rahvuskultuurile, mis on iseloomulik kindlalt piiritletud inimgrupile, viitab teine (mida küll ametlikus diskursuses sellisel kujul ei kasutata) kõikidele nendele kultuurilistele tegevustele, mis leiavad aset kindlal poliitilis-geograafilisel maa-alal. Sellal kui põhiseaduse preambula ja paljud (eriti nn rahvakultuurist rääkivad) dokumendid käsitlevad toetatava ja kaitstava kultuuritervikuna just essentsialistlikult mõistetud

rahvuskultuuri, on ka mõned juhtumid, mille puhul range rahvuskultuuriline lähenemine on problemaatiline. Näiteks illustreerisid nn põlisvähemused ja osad kultuuriruumide programmid neid piirjuhtumeid, kus “eesti kultuuri” ja “teiste” kultuuride piirid hägustuvad, problematiseerides sellega ka rahvuskultuuri kontseptsiooni ennast. Samuti ilmnes, et riiklik kultuuripoliitika rõhutab teatud nägemust rahvuskultuurist just nn pärimuskultuurist rääkides, sellal kui professionaalse kultuuri väljendused on sellest vähem puudutatud.

Seesugust kontseptuaalset pinget seletab teatud määral Eesti riigi ajalugu, mida iseloomustab tugev rahvusliku identiteedi konstrueerimine ja 1990. aastatel tugev teisestamise diskursus eesmärgiga rõhutada riiklikku järjepidevust. Samas on olukord mõnevõrra muutunud 21. sajandi algusest, mil käima läksid esimesed integratsiooni-programmid ja üha enam hakati tähele panema ka “eesti kultuuri” tähistaja taga olevat reaalsust mitmekesisust, näiteks kultuuriruumide programmide kaudu. Niisiis toimub pikas perspektiivis liikumine, mida kinnitavad ka rahvusvaheliselt võetud kohustused (nt UNESCO vaimse kultuuripärandi konventsioon) ja professionaalse kultuuritegevuse vähesem puudutatus rahvuslikust kultuurikäsitlusest, toetamaks Eesti riigi kultuuriruumi laiemalt, kaugenedes seega kitsastest “autentsuse” kriteeriumitest.

Kuna käesolev magistritöö keskendus just ametlikule diskursusele ja selle rollile kultuuri kui kindlapiirilise entiteedi sisustamisel ja piiritlemisel, jäi paratamatult tahaplaanile kultuuri nn performatiivne pool ehk kuidas kindla kultuurilise sildi all toimub tegelikult pidev muutumine ja tõlgendamine. Riik on kultuurist rääkides paratamatult küllalt konservatiivne ja n-ö tagurlik jõud, kippudes rõhutama just traditsioone ja pärimuslikkust, et legitimeerida oma eksistentsi ja peita ajaloo tegelikku sattumuslikkust. Et käsitleda Eesti kultuuriruumi oma täies kompleksuses, tuleks seega sisse tuua ka Eesti elanikkonna tõlgendused “eesti kultuuri” piiridest, mis nõuaks aga sootuks teistsugust lähenemist. Teiselt poolt võib käesoleva töö taustal öelda, et senisest tõsisemalt tuleks uurida ka neid viise, kuidas just riik osaleb oma institutsioonide ja kultuuripoliitiliste meetmetega kultuurivälja sulgemisel ja naturaliseerimisel ning kuidas kultuur ja riiklik diskursus omavahel suhestuvad.

Kasutatud kirjandus

Analüüsitud dokumendid

Eesti Kultuurkapitali seadus. (1994). *Riigi Teataja I*, 46, 772.

Eesti lõimumiskava 2008-2013. (2008). Riiklik programm, vastu võetud 10.04.2008.

<http://web2010.meis.ee/bw_client_files/integratsiooni_sihtasutus/public/img/File/Loimumiskava_2008-2013.pdf>, (24.03.2012).

Eesti Rahva Muuseumi põhimäärus. (2009). *Riigi Teataja Lisa*, 29, 372.

Eesti riigi kultuuripoliitika põhialused. (1998). *Riigi Teataja I*, 81, 1353.

Eesti Vabariigi põhiseaduse ekspertiisikomisjoni lõpparuanne. (1998). <<http://www.just.ee/10716>>, (04.04.2012).

Haridus- ja Teadusministeerium. (2004). “Eesti keel ja rahvuslik mälu (2004-2008)”, riiklik programm. <<http://www.hm.ee/index.php?popup=download&id=4246>>, (07.01.2012).

Haridus- ja Teadusministeerium. (2009). “Eesti keel ja kultuurimälu (2009-2013)”, riiklik programm. <<http://www.hm.ee/index.php?popup=download&id=8684>>, (07.01.2012).

Integratsioon Eesti ühiskonnas 2000-2007. (2000). Riiklik programm, vastu võetud 14.03.2000. <http://www.kul.ee/webeditor/files/integratsioon/integratsioon_eeesti_uhiskonnas111.pdf>, (11.03.2012).

Kohanimeseadus. (2003). *Riigi Teataja I*, 73, 485.

Kultuuriministeerium. (2005). “Seletuskiri Vabariigi Valitsuse korralduse ‘Vaimse kultuuripärandi kaitse konventsiooni heakskiitmine’ eelnõu juurde”. <http://www.kul.ee/webeditor/files/Vaimne_parand_seletuskiri_311005.doc>, (23.12.2011).

Kultuuriministeerium. (2008). “‘Eesti kultuuripärandi hoidmise ja väärtustamise strateegilise arengukava aastani 2030’ koostamise ettepanek”. <http://www.kul.ee/webeditor/files/080602_KParengukava_ettepanek.doc>, (23.12.2011).

Kultuuriministeerium. (2009). “Peipsiveere kultuuriprogramm 2009-2012”. <http://www.kul.ee/webeditor/files/koda/090427_peipsiveere_.doc>, (13.01.2012).

- Kultuuriministeerium. (2010a). "Arengukava 2011-2014". <http://www.kul.ee/webeditor/files/arengukavad/LISA_100318_KuM_arengukava_2011-2014_muudetud_ja_kinnitatud.pdf>, (07.01.2012).
- Kultuuriministeerium. (2010b). "Mulgimaa kultuuriprogramm 2010-2013". <http://www.kul.ee/webeditor/files/rahvakultuur/111230_Mulgi_kult_programm_uuendatud_KESKUS.rtf>, (29.01.2012).
- Kultuuriministeerium. (2010c). "Setumaa kultuuriprogramm 2010-2013". <http://www.kul.ee/webeditor/files/seto/100121_setokulprog2010-2013.doc>, (13.01.2012).
- Kultuuriministeerium. (2010d). "Vana Võrumaa kultuuriprogramm 2010-2013". <http://www.kul.ee/webeditor/files/v6rumaa/100208_Voru_kult_programm_loplik_variant.doc>, (13.01.2012).
- Kultuuriministeerium. (2010e). "Virumaa pärimuskultuuri programm 2011-2014". <http://www.kul.ee/webeditor/files/rahvakultuur/111230_Virumaa_KP_uuendatud_KESKUS.rtf>, (29.01.2012).
- Kultuuriministeerium. (2011a). "Kultuuriprogramm 'Kihnu kultuuriruum 2011-2014'". <http://www.kul.ee/webeditor/files/rahvakultuur/111230_Kihnu_KR_uuendatud_KESKUS.rtf>, (29.01.2012).
- Kultuuriministeerium. (2011b). "Kultuuriprogramm 'Saarte pärimuslik kultuurikeskkond 2011-2014'". <http://www.kul.ee/webeditor/files/rahvakultuur/111230_Saarte_KP_uuendatud_KESKUS.rtf>, (29.01.2012).
- Kultuuriministeerium. (2011c). "Valdkonna arengukava 'Digitaalne kultuuripärand' 2011-2016". <http://www.kul.ee/webeditor/files/Digi_Kult_AK_2011_2016_l6plik.pdf>, (22.03.2012).
- Kultuuriministeerium. (2012). "Kultuuriministeeriumi arengukava aastateks 2013-2016". <http://www.kul.ee/webeditor/files/arengukavad/Kultuuriministeeriumi_arengukava_2013-2016_kinnitatud.pdf>, (30.04.2012).
- Kultuuriministeeriumi põhimäärus.* (1996). *Riigi Teataja I*, 80, 1443.
- Kultuuriväärtuste väljaveo, ekspordi ja sisseveo seadus.* (2008). *Riigi Teataja I*, 3, 24.

- Kultuurkapital. (2010). Rahvakultuuri sihtkapitali stipendiumide jaotamise põhimõtted, kinnitatud 06.05.2010. <<http://www.kulka.ee/?mid=82>>, (31.03.2012).
- Rahvakultuuri Keskus. (2011). "Eesti vaimse kultuuripärandi nimistu". <<http://www.rahvakultuur.ee/?s=246>>, (10.05.2012).
- Rahvakultuuri maakondliku toetuse kasutamise kord.* (2007). Kinnitatud kultuuriministri käskkirjaga 02.02.2007. <http://www.rahvakultuur.ee/sisu/33_144brMAAKONDLIKU_TOETUSE_KASUTAMISE_KORD.doc>, (03.04.2012).
- Säästev Eesti 21.* (2005). Eesti säästva arengu riiklik strateegia, kinnitatud Riigikogu poolt 14.09.2005. <http://www.riigikantselei.ee/failid/Saastev_Eesti_21.pdf>, (19.12.2011).
- UNESCO vaimse kultuuripärandi kaitse konventsioon.* (2003). Vastu võetud 17.10.2003. <http://www.rahvakultuur.ee/sisu/231_811Eesti_keeles_pdf_.pdf>, (22.12.2011).
- Vaimse kultuuripärandi nõukogu töökord.* (2009). Kinnitatud kultuuriministri käskkirjaga 15.05.2009. <http://www.rahvakultuur.ee/sisu/1053_7439Noukogu_tookord.pdf>, (02.04.2012).
- Vähemusrahvuse kultuuriautonoomia seadus.* (1993). *Riigi Teataja I*, 71, 1001.
- Vähemusrahvuste kaitse raamkonventsioon.* (1996). *Riigi Teataja II*, 40, 154.
- Ülemaailmse kultuuri- ja looduspärandi kaitse konventsioon.* (1995). *Riigi Teataja II*, 10, 53.

Intervjuud

- Urve Gromov, Rahvakultuuri Keskuse koolitusosakonna juhataja (30.01.2012).
- Ants Johanson, Eesti Kultuurkapitali rahvakultuuri sihtkapitali nõukogu esimees (24.01.2012).
- Eino Pedanik, Kultuuriministeeriumi rahvakultuurinõunik (22.03.2012).
- Kristiina Porila, Rahvakultuuri Keskuse vaimse pärandi spetsialist (30.01.2012).
- Anton Pärn, Kultuuriministeeriumi asekanstler kultuuriväärtuste alal (27.01.2012).
- Kristel Rattus, Eesti Rahva Muuseumi juhtteadur (16.03.2012).

Anne-Ly Reimaa, Kultuuriministeeriumi asekantsler kultuurilise mitmekesisuse ja välissuhete alal (30.03.2012).

Teoreetiline kirjandus

Aareleid, A. (1998). "Rahvakultuuri piiride ümbermõtestamine – väljakutse uurijale".

Raamatus K. Taperson (toim.), *Rahvakultuuri aastaraamat* (lk 5-8).

Rahvakultuuri Arendus- ja Koolituskeskus.

Abu-Lughod, L. (1991). "Writing Against Culture". Raamatus R. G. Fox (toim.),

Recapturing Anthropology: Working in the Present (lk 137-162). School of

American Research Press.

Anderson, B. (2006[1983]). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and*

Spread of Nationalism. Verso.

Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*.

University of Minnesota Press.

Bauman, Z. (2007[1991]). *Modernity and Ambivalence*. Polity Press.

Bayart, J.-F. (2005). *The Illusion of Cultural Identity*. The University of Chicago Press.

Bendix, R. (1997). *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. The

University of Wisconsin Press.

Benhabib, S. (2002). *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*.

Princeton University Press.

Bennett, T. (1996). "Putting policy into cultural studies". Raamatus J. Storey (toim.),

What is Cultural Studies? A Reader (lk 307-321). Arnold.

Berger, P. L. & Luckmann, T. (1967). *The Social Construction of Reality: A Treatise in*

the Sociology of Knowledge. Anchor Books.

Berlin, I. (1980). *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. Chatto &

Windus.

Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.

Bilgrami, A. (1992). "What Is a Muslim? Fundamental Commitment and Cultural

Identity", *Critical Inquiry*, 18(4), lk 821-842.

- Butler, J. (2008[1990]). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- Campbell, D. (1992). *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*. University of Minnesota Press.
- Chisholm, R. M. (2004[1976]). *Person And Object: A Metaphysical Study, Volume 5*. Routledge.
- Comaroff, J. L. & Comaroff, J. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Westview Press.
- Derrida, J. (1982[1972]). *Margins of Philosophy*. The Harvester Press.
- Derrida, J. (1997[1967]). *Of Grammatology*. The Johns Hopkins University Press.
- Fabian, J. (1991). *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays, 1971-1991*. Routledge.
- Foucault, M. (2005a[1969]). *Teadmiste arheoloogia*. TÜ Kirjastus.
- Foucault, M. (2005b[1976]). *Seksuaalsuse ajalugu I: Teadmistahe*. Valgus.
- Foucault, M. (2011). *Teadmine, võim, subjekt*. Varrak.
- Gasché, R. (1986). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Harvard University Press.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Basic Books.
- Gellner, E. (1978). *Thought and Change*. The University of Chicago Press.
- Hafstein, V. T. (2009). "Intangible heritage as a list: From masterpieces to representation". Raamatus L. Smith & N. Akagawa (toim.), *Intangible Heritage* (lk 93-111). Routledge.
- Hall, S. (1996). "Introduction: Who Needs 'Identity'?" Raamatus S. Hall & P. du Gay (toim.), *Questions of Cultural Identity* (lk 1-17). Sage.
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (toim.). (1992). *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.
- Integratsiooni monitoring 2011*. (2011). <http://www.kul.ee/webeditor/files/integratsioon/Integratsiooni_monitoring_2011.pdf>, (01.05.2012).
- Jung, C. (2008). *The Moral Force of Indigenous Politics: Critical Liberalism and the Zapatistas*. Cambridge University Press.

- Kasearu, K. (2008). "Mitte-eestlaste sotsiaalmajanduslik olukord". Kogumikus M. Heidmets (toim.), *Eesti inimarengu aruanne 2007* (lk 47-54). <http://www.kogu.ee/public/trykised/EIA07_est.pdf>, (04.01.2012).
- Kompridis, N. (2005). "Normativizing Hybridity/Neutralizing Culture", *Political Theory*, 33(3), lk 318-343.
- Kroeber, A. L. & Kluckhohn, C. (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. The Museum.
- Kubik, J. (2009). "Ethnography of Politics: Foundations, Applications, Prospects". Raamatus E. Schatz (toim.), *Political Ethnography: What Immersion Contributes to the Study of Power* (lk 25-52). The University of Chicago Press.
- Kuutma, K. (2009). "Cultural Heritage: An Introduction to Entanglements of Knowledge, Politics and Property", *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 3(2), lk 5-12.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press.
- Laclau, E. (1993). "Discourse". Raamatus R. E. Goodwin & P. Pettit (toim.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (lk 431-437). Blackwell.
- Laclau, E. (1996). *Emancipation(s)*. Verso.
- Laclau, E. (2007). *On Populist Reason*. Verso.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2001[1985]). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Verso.
- Lauristin, M. (2008). "Mitte-eestlaste osalemise Eesti ühiskondlikus elus ja poliitikas". Kogumikus M. Heidmets (toim.), *Eesti inimarengu aruanne 2007* (lk 55-63). <http://www.kogu.ee/public/trykised/EIA07_est.pdf>, (04.01.2012).
- Lowenthal, D. (1998). *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge University Press.
- Meyer, B. & Geschiere, P. (1999). "Introduction". Raamatus B. Meyer & P. Geschiere (toim.), *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure* (lk 1-15). Blackwell Publishers.
- Norton, A. (2004). *95 Theses on Politics, Culture, & Method*. Yale University Press.

- Norval, A. (1994). "Social Ambiguity and the Crisis of Apartheid". Raamatus E. Laclau (toim.), *The Making of Political Identities* (lk 115-137). Verso.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Harvard University Press.
- Peep, V. (toim.). (1997). *Põhiseadus ja Põhiseaduse Assamblee*. Eesti Vabariigi Justiitsministeerium.
- Rawls, J. (1985). "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14(3), lk 223-251.
- Rüütel, I. (1998). "Folkloorist ja folklooriliikumisest tänapäeval". Raamatus K. Taperson (toim.), *Rahvakultuuri aastaraamat* (lk 9-22). Rahvakultuuri Arendus- ja Koolituskeskus.
- Saarts, T. (2009). "Eesti ja Läti kodakondsuspoliitika võrdlus taasiseseisvusajal", *Acta politica*, 3, lk 132-154.
- Saward, M. (2006). "The Representative Claim", *Contemporary Political Theory*, 5, lk 297-318.
- Schaffer, F. C. (2000). *Democracy in Translation: Understanding Politics in an Unfamiliar Culture*. Cornell University Press.
- Schwartz, J. M. & Cook, T. (2002). "Archives, Records, and Power: The Making of Modern Memory", *Archival Science*, 2, lk 1-19.
- Smith, A. D. (1997). "The 'Golden Age' and National Renewal". Raamatus G. Hosking & G. Schopflin (toim.), *Myths and Nationhood* (lk 36-59). Routledge.
- Statistikaamet. (2012). "Rahvaarv rahvuse järgi, 1. jaanuar, aasta". <<http://www.stat.ee/34267>>, (04.05.2012).
- Stavrakakis, Y. (2007). *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*. Edinburgh University Press.
- Taylor, C. (1994). "The Politics of Recognition". Raamatus C. Taylor & A. Gutmann (toim.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (lk 25-74). Princeton University Press.
- Taylor, C. (1999). "Two Theories of Modernity", *Public Culture*, 11(1), lk 153-174.

Turner, T. (1993). "Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?", *Cultural Anthropology*, 8(4), lk 411-429.

Williams, R. (1983). *Keywords: A vocabulary of culture and society* (täiendatud trükk). Oxford University Press.

Wittgenstein, L. (2009[1953]). *Philosophical Investigations*. Blackwell.

Summary

Defining Estonian culture on the national level: conceptual and critical analysis

By Eero Janson

The concept of “culture” is known to be extremely hard to define: while many have tried, there is still little agreement on what is meant when this term is used. The usage of “culture” has ranged from referring to everything that is man-made to signifying clearly bounded entities like national cultures, subcultures, etc. One particular example of this usage is the notion of “Estonian culture” which is used in nearly every cultural political document in Estonia. It is most importantly found in the preamble of the Estonian constitution where the purpose of the state is to “guarantee the preservation of the Estonian nation, language and culture through the ages” (note that in the Estonian language there is a distinction between the adjective “Estonian” with a capital “E” that refers to the state and with a small “e” that refers to the nation; the constitution uses the word with a small “e”). There is, nevertheless, no clarity in what it is that the state has to preserve.

Taking this problem as its point of departure, this Master’s thesis seeks to analyze the usage of the notion of “Estonian culture” in the official cultural political discourse. For that purpose, two conflicting theoretical approaches are drawn out. First, the so-called essentialist cultural theory, exemplified by Johann Gottfried Herder, early anthropologists and many contemporary theorists of democracy and multiculturalism, is based on three central assumptions: (1) cultures are coherent and closed wholes, (2) these wholes have certain continuity that results in cultures having some “authentic” and unchanging cores, and (3) these cultural wholes are bounded up with particular social groups. The second, discourse theoretical approach is based on post-structuralist theory (as exemplified mainly by Michel Foucault, Ernesto Laclau and Jacques Derrida) and the problematization of these assumptions, resulting in an understanding of cultures

as discourses, that is, as open systems that are constantly changing and that require the use of power to fix and enclose them.

Following Ludwig Wittgenstein we know that the meaning of words comes from their use. For that reason and in the light of this theoretical opposition, the central Estonian cultural political documents were analyzed with the notion of “Estonian culture” in mind to find out (1) how the concept of “culture” is defined on the national level and (2) how the notion of “Estonian culture” acquires its boundaries and content. No particular discourse analytical tool was used, but rather general post-structuralist principles were kept in mind while reading the documents. In addition to official documents, interviews were carried out with seven officials from different cultural political institutions, concentrating on particular methods that work to enclose the cultural field.

The analysis showed that Estonian cultural policy largely follows an essentialist understanding of culture, defining culture as a clearly bounded and static way of life of a particular group. Nevertheless, two other meanings were also attributed to the concept: culture as a sphere of government and culture as a sphere of artistic activity (i.e. professional culture). While the principle of coherence in the case of the latter ones is politico-geographical, the one of the national culture is less clear.

To see whether such coherence exists in the Estonian national culture, several methods of closure were analysed. First, cultural field may be bounded by using positive means, that is, by naming and enumerating cultural elements and articulating these to be part of the national culture. This method is exemplified by different lists (e.g. national intangible cultural heritage list), archives and exhibitions. Second, cultural field may be also delineated by using negative means, that is, finding and naming “others” (or, in more severe cases, even “enemies”) who are different from “us”. This method is exemplified by different “cultural minorities” that are found and marked within the country, as well as by signifiers like “mass culture” and “modern culture”.

Although these methods of closure that are based on different principles of selection can be used to make small decisions of belonging for different cultural elements, they fail to draw clear cultural boundaries and fill the signifier “Estonian culture” with content. Rather, its meaning stays open and deferred, thus leaving the central question – what is the entity that the state has to preserve? – also unanswered. Therefore, there is no clear principle of unity when it comes to the national culture, as even common language, “nation” and some understanding of continuity and “authenticity” fail to serve as this basis.

Because the signifier “Estonian culture” is so overcoded and unclear, but is still required by the essentialist approach to culture, it can be seen to function as an empty signifier in the national identity discourse. Despite its important place and frequent use in political discourse, it signifies an empty place, an absent fullness, which is nevertheless necessary. The “Estonian culture” in its essentialist guise is therefore a signifier that is very much needed in identity politics, because it offers a seemingly objective grounding for defining those who belong and those who do not. Therefore, problematizing the essentialist understandings of culture also calls into question the naturalness of national identities.

The main point of tension that arose in the analysis is the distinction between the “Estonian culture” referring to the state and the “Estonian culture” referring to the nation. While the former incorporates all kinds of cultural activities that take place in the borders of Estonia (i.e. irrespective of its language and other qualities), the latter rests on an understanding of the existence of “authentic” origins that stem from “our” ancestors. While the constitution and central cultural political documents emphasize the importance of the national cultural whole, there are also some cases where strict national cultural approach is problematic. For example, several programmes of regional and minority cultures serve to show that the boundaries of the national culture are indeed blurry, thereby problematizing the entire concept. The relative immunity from nationalist discourse can also be seen in the case of professional culture.

These conceptual tensions can be partly explained by the history of the Estonian state that is characterized by strong currents of national identity construction, as well as particularly strong discourses and practices of “othering” in the 1990s (which tried to establish clear continuity between the country that existed between 1918 and 1940, and the one that gained independence in 1991). Nevertheless, the situation has changed somewhat with the new century that saw the establishment of the first official integration programme and renewed interest in so-called minority and regional cultures within Estonia. Therefore, the long-term movement, which is dictated also by several international conventions, seems to be toward understanding and supporting the “Estonian culture” that is bounded by state borders.

Olen koostanud töö iseseisvalt. Kõik töö koostamisel kasutatud teiste autorite tööd, põhimõttelised seisukohad, kirjandusallikatest ja mujalt pärinevad andmed on viidatud.

Olen nõus oma töö avaldamisega Tartu Ülikooli digitaalarhiivis DSpace.

Eero Janson