

**„Kui kõik pirrud kahel otsal”. Eepilise poliitika tagasitulek***Tarmo Jüristo*

Kui Lyotard defineeris postmodernismi oma kuulsas 1979. aastal ilmunud tekstis kui „umbusu suurte narratiivide vastu”, kuulutas ta sellesamas lõigus ühtlasi lõppu „suurtele kangelastele, suurtele hädaohtudele ja suurtele eesmärkidele” (Lyotard 1984: xxiv). Üleelusuuruse kangelaslikkuse sära oli hakanud tuhmuma juba seoses 20. sajandi suurte sõdadega, kuid tõsisesse kriisi jõudis see siiski alles 1970. aastatel. Suurte tõdede otsimine, neisse uskumine ning üllaste, kuid samas lootusetute eesmärkide nimel hädaohtude trotsimine kõigi ja kõige kiuste hakkasid tasapisi paistma mitte pelgalt veidrate ja naeruväärsetena, vaid sageli otsest ohtlike ettevõtmistena – ja ühes sellega kadus ka pinnas, millelt suured kangelased oleksid saanud võrsuda. Romantikute ideaaliks olnud loov kangelane – tahtekindel indiviid, kes on saatusel tahtel määratud juhatama teed ülejäänud inimkonnale – näis eelmise sajandi teiseks pooleks olevat lõplikult moest läinud ning hääbumas. Viimastel aastakümnetel on kangelane ja kangelaslikkus aga teinud läbi silmapaistva – ja paljude meelest vahest ootamatu – uuestisünni. Suured eepilised kangelased on naasnud nii poliitikasse kui ka popkultuuri. Käesolevas essees püütakse vaadelda mõningaid selle tagasituleku põhjusi, eeldusi ning tagamaid.

Oma 1840. aastal peetud kangelase-teemalises loengusarjas, mis hiljem ilmus raamatuna „Kangelastest, kangelaste kultusest ja kangelaslikkusest ajaloos” („On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History”), ütles Thomas Carlyle (1840: 34) kuulsad, Hegeli filosoofiast inspireeritud sõnad: „Ajalugu pole midagi muud kui suurte meeste elulugu.” See vaade, mis sai aluseks nn suurmeeste teooriale, leidis kriitikuid juba Carlyle’i enda eluajal – Herbert Spencer oli neist kahtlemata tuntuim, kuid kaugeltki mitte ainus – ning oli 20. sajandi keskpaigaks ajaloolaste seas oma tõsiseltvõetavuse täielikult minetanud. Carlyle’i romantiline vaimustus kangelasliku indiviidi kui ajaloo tõelise agendi suhtes püsis laiema avalikkuse silmis ometi endiselt populaarsena. Selle üheks peamiseks põhjuseks võib pidada levinud ideed, mida väljendas ka juba Carlyle ise, et suurmeeste elulood räägivad meile midagi laiemat: nende kaudu saame aimu meie endi tõelisest olemusest.

Xenophoni „Apomnemoneumatas” (2.1.21-33) esitab Prodikos kuulsa loo kreeka müütilisest kangelasest Heraklesest, kes kohtab oma elu metafoorsel, poisipõlve ning täisea vahelisel ristteel kaht naist. Neist esimene, Kakia, lubab talle luksuslikku ja naudinguid täis elu, samas kui teine, Arete, pakub vaid pingutusi ning heitlusi, mis lõpuks aga viivad aupaiseni. Herakles otsustab mõistagi Arete (kes oli kreeka mütoloogias ühtlasi voorust kehastav jumalanna) kasuks ning valib seega kangelasliku elu. Prodikose mõistulugu viitab Antiik-Kreeka maailmavaate fundamentaalsele põhimõttele, mille kohaselt on kangelase tunnuseks ning olemuseks üliinimlik voores. Voores, mis enamiku Euroopa keelte puhul pärineb ladina-

keelsest tüvest *virtus*, viitab algselt mehelikule vaprussele ja jõule ning ulatub selliselt tagasi Homerose-aegse sõjakangelase ideaalini. Oma algupärase Vana-Kreeka kontekstis oli *areté* aga laiema tähendusväljaga mõiste, millele on eesti keeles suurepäraseks tõlkevasteks „loomutäius”. *Areté* tähistas seega asja või olendi täiuslikkust oma loomusest lähtuvalt ning oli seetõttu kohaldatav niihästi inimeste kui ka loomade, esemete, nähtuste ja tegevuste puhul. Inimestele viidates võis *areté* väljenduda ka sellistes joontes nagu füüsiline jõud, kavalus, jõukus või kaunis välimus, mis meie tänase arusaama kohaselt kuigi hästi voorusteks ei kvalifitseeruks.

Kõige kuulsam ja süstemaatilisem loomutäiuse-käsitlus antiikfilosoofias pärineb Aristotelese töödest, ennekõike „Nikomachose eetikast”.<sup>1</sup> Aristotelese järgi on inimloomus määratud *areté* kaudu ning seega ei ole tema arvates võimalik küsimust „mis on inimene” käsitleda lahus küsimusest „milline on *hea* inimene”.<sup>2</sup> Aristotelese järgi on loomutäiuse poole püüdlemine ainus tee inimeksistentsi ülima eesmärgi, *eudaimonia* saavutamiseks. Ilma loomutäiuseeta on inimene vilets ja puudulik, nagu katus, mis laseb vett läbi, või nuga, mis ei lõika. Aristoteles kirjeldab *areté*’d kui vastandit tahumatusele ja metsikusele ning märgib, et „üliinimliku ning jumaliku loomutäiuse” kaudu saab inimene jumala sarnaseks.<sup>3</sup>

Aristotelese loomutäiuse-käsitluse kõige originaalsemaks aspektiks oli nn keskmise doktriin, mille järgi asetseb loomutäiuse ideaal kas „puuduse” (*endeia*) või „liialduse” (*hyperbolé*) poolt määratud äärmuste (*mesotês*) vahepeal. Vaprus on seega kuldne kesktee arguse ja hulljulguse vahel, lahkus ihnsuse ja pillamise vahel, jne. Aristotelese meelest ei ole loomutäiused aga absoluutsed või fikseeritud: võib näiteks ette tulla olukordi, kus ka raev või hirm võivad olla igati kohased reaktsioonid. Situatsioonile vastava õige reaktsiooni äratundmine pole aga Aristotelese arvates küsimus konkreetse emotsiooni õigest määrast, vaid on kvalitatiivse hinnangu probleem, mis omakorda toetub mõistlikkuse (*phronêsis*) loomutäiusele.<sup>4</sup> Mõistlikkus määrab meie tegude kohase eesmärgi (NE 1144b30-1145a6) ning

---

1 Tuleb aga märkida, et vaatamata oma vaieldamatule hilisemale tähtsusele ja mõjukusele oli Aristotelese loomutäiuste klassifikatsioon omal ajal vaid üks paljudest selletaolistest liigitustest klassikalises Kreeka filosoofias. Aristotelese kaasaegsed stoikud (nagu näiteks Chrysispos) pakkusid välja omapoolse *apatheia*’l põhineva vaate, mis oli mitmes olulisel aspektil erinev ning samas mitte vähem mõjukas kui Aristotelese seisukoht (stoikute loomutäiuse kontseptsiooni kohta vt Jedan 2010).

2 Aristotelese moraalifilosoofia mõistes on inimene funktsionaalne kategooria. „Nikomachose eetikas” (1097b22-1098a20) tõstatab Aristoteles küsimuse inimese „toimingust” (kr k *ergon*, mida sageli tõlgitakse ka „funktsiooniks” või „otstarbeks”) ning argumenteerib, et see seisneb hinge toimimises vastavalt loomutäiusele.

3 Aristoteles toob konkreetse näitena (NE 1145a15-25) Trooja kangelase Hektori. Loomutäiuse (*areté*) olemasolu või puudumine oli Vanas Kreekas sotsiaalse kuuluvuse märgiks ning aluseks. Muu hulgas viitab sellele ka tõsiasi, et ülemklassi nimetus *aristoi* (millest tuleneb ka tänapäevane termin *aristokraatia*) põhineb samal sõnatüvel.

4 *Phronêsis* tähendas ühtlasi arusaamist ja arukust ning viitas praktilisele mõistmisele, olles nii etümoloogiliselt kui ka sisuliselt seotud tasakaalukusega (*sôphrosynê*).

annab seeläbi meile „õige põhjuse”, ilma milleta juhiks meid – kui laenata Bernard Williamsi väljendit – pelk moraalne õnn. *Phronêsis* on seega Aristoteelse järgi keskseks loomutäiuseks, mille kaudu ta argumenteerib nn vooruste ühtsuse printsiibi poolt.<sup>5</sup>

Kuigi loomutäiust oli kahtlemata võimalik kultiveerida – nii Aristoteelse kui ka Platoni arvates oli see hariduse keskne eesmärk –, ei olnud see siiski miski, mida oleks võimalik õpetada.<sup>6</sup> Niisamuti ei saa inimene, kellel loomutäiust ei ole, seda lihtsalt omandada. Enamgi veel, erinevalt *technê*'st (mis Vana-Kreeka filosoofias tähistas „oskust”) ei ole loomutäiust võimalik oma äranägemise järgi rakendada või mitte rakendada, kuivõrd voorusliku inimese puhul pole õige käitumine mitte valiku küsimus, vaid talle loomumane.<sup>7</sup> Alasdair MacIntyre (1984: 126) on teinud teemakohase tähelepaneku, märkides, et oleks mõttetu küsida, miks Homerose kangelased järgisid neid reegleid, mida nad järgisid, ning austasid põhimõtteid, mida nad austasid, kuna „ainult tänu reeglite ning põhimõtete raamistikule oli neil võimalik üldse mõelda põhjustest”.

Kuigi nii loomutäiuse ja vooruse mõisted kui ka nende mõistete konkreetne sisu muutusid antiikaja vältel pidevalt, püsisid need inimloomuse mõistmisel ning raamistamisel keskse põhimõttena. Sellisena avaldub voorus ning vooruslikus ka Vergiliuse eeposes „Aeneisest”, millest sai Rooma identiteeti defineeriv tekst.<sup>8</sup> Aeneas on küll Achilleusega võrreldes väga teistlaadi kangelane, kuid ka tema on määratud loomutäiuse kaudu. Kui Homerose kangelased jahtisid igavest kuulsust ja aupaistet, siis Vergiliuse eepose keskne voorus on *pietas*, mis viitab lojaalsusele ja kohusetundele – mis tõstatuvad kohustusest nii jumalate (siit tuleneb ka „vagaduse” ingliskeelne vaste *piety*) kui ka kodumaa, perekonna, sõprade ja järgijate ees.<sup>9</sup>

---

5 „Vooruste ühtsus” oli Vana-Kreeka filosoofia eri koolkondade jagatud üldine arusaam, et loomutäiused moodustavad jagamatu terviku. Kõige tuntumal kujul on see argument leitav „Protagorasest”, kus Sokrates esitab selle nn range versiooni, väites, et kõik loomutäiused on üks asi, mille kohta on vaid kasutusel erinevad nimed.

6 Selle osas, *miks* see nii on, olid Platonil ja Aristotelesel mõneti erinevad arusaamad. Platoni selleteemaline vaatenurk on leitav eelkõige „Menonis”. Aristoteles argumenteerib „Nikomachose eetikas”, et loomutäius ei ole pelgalt teadmine, vaid on „seadumus” (*hexis*), mis omakorda ei põhine mitte igakordsel kaalutletud valikul, vaid harjumusel „õigesti toimida”.

7 Lähemalt vt Broadie 1993: 89.

8 Vt Syed 2005. Ka Michael C. J. Putnam (1995: 21) on kirjeldanud Aeneast kui „[Rooma] tsivilisatsiooni moraalset arhetüüpi”.

9 Pinge raevu (*furor*) ja vagaduse (*pietas*) vahel on kogu eepose kandvaks teljeks ning see vastandus jääb lahenduseta ka „Aeneise” lõppedes. See oli näiteks ja refleksiooniks laiemast protsessist, mille käigus Rooma tsivilisatsioon võttis omaks erinevad Vana-Kreeka kultuuri mütolooilised tegelased (nagu nt Prometheus) või Homerose eepilised kangelased. Kui Rooma väejuhid nägid raevukat ning tulipäist Achilleust valdavalt positiivses valguses, siis Rooma kuldaja poeetide ja filosoofide, nagu Catulluse, Cicero, Horatiuse, Ovidiuse ja Vergiliuse silmis oli ta näide mõõdutunde puudumisest ja ebaküpsusest (vt King 1991: xvii). *Pietas*'e rollist Rooma ühiskonnas ja religioonis vt põhjalikumalt Garrison 1988 ja Wagenvoort 1980: 4–22.

*Pietas* sai ajapikku Rooma kultuuri keskseks vooruseks ning keisrikultuse teljeks, sellest sai miski, mis hoidis koos kogu ühiskonda – lastelt eeldati kuuletumist ja austust oma vanemate vastu, peredelt austust oma *pater familias*'e vastu, kodanikelt riigi ja keisri vastu ning riik tervikuna pidi väljendama aupaklikkust jumalatele.

Kristlus võttis Rooma kultuurist üle voorusepõhise vaate inimloomusele, kuid taas kord leidis aset fundamentaalne nihe selles, mida täpselt sellena nähti. Varased kirikuisad, nagu püha Augustinus või püha Gregorios Nyssast, eristasid hoolikalt „tõelist kristlikku vooruslikkust” selle Vana-Kreeka või Rooma paganlikest vormidest. Püha Gregoriose arvates ei olnud voorusliku elu mõõduks au ning kuulsus (mis oli traditsiooniliselt nii Vana-Kreeka kultuuris), vaid see, mil määral kajastub selles kiitus Jumalale, kes „on ise absoluutne voorus” („De Vita Moysis”, eessõna 7). Nii polnud ka püha Augustinuse meelest kaasaegsed üldised arusaamad voorusest midagi enam kui *vitia splendida*, õilsad pahed, mida tuli eristada tõelisest kristlikust voorusest, mis on suunatud lähedusele Jumalaga. Püha Augustinuse silmis oli voorus omadus, mis mitte ainult ei luba meil käituda õigel moel, vaid teeb seda *vääramatult*, nii et seda ei saa kasutada halvaks otstarbeks („De libero arbitrio”, II.18.50.190-II.19.52.197). Püha Augustinuse järgi on vooruslik elu see, mis võimaldab meil püüelda oma loomuse poole ning see nõuab omakorda Jumala tundmist. Augustinuse vaade inimloomuse voorustepõhisest olemusest sai aluseks keskaegsele kristlikule eetikale, mille keskseks kontseptsiooniks olid neli kardinaalset<sup>10</sup> (mõistlikkus, õiglus, meelekindlus ja mõõdukus) ning kolm teoloogilist (usk, lootus ning armastus) voorust. 13. sajandil süstematiseeris Aquino Thomas selle voorusekäsitluse kõikehõlmavaks teoloogiliseks raamiks inimloomusele ning -eksistentsile.<sup>11</sup>

Praktilise väljenduse leidsid kristlikud voorused keskaegses pühakutekultuses. Täiuslikkus vooruses elatud elu sai pühakuks olemise määravaks kriteeriumiks ning alates 12. sajandist ei saanud ametlik kanoniseerimisprotsess ilma sellekohase tõestuseta isegi alata. Sellest nõudest võrsununa muutusid hagiograafiad ehk pühakute elulood – mis ise omakorda kopeerisid vormilt evangeeliume – tasapisi üle kogu Euroopa tuntud ja tunnustatud kirjandusžanriks. Kuulsaim selliste lugude kogu, Jacobus de Voragine 1260. aasta paiku koostatud „Kuldlegend” (algupärase pealkirjaga „Legenda sanctorum”) sai seoses trükikunsti kasutuselevõtuga kõige levinumaks religioosseks tekstiks keskaegses Euroopas, ületades oma popu-

---

10 Mõiste *kardinaalne* tuleb ladinakeelsest sõnast *cardo* („uksehing”) ning see viitab ideele, et voorused on moraalne elu tugipunktideks või telgedeks.

11 Rääkides Aquino Thomase kristlike vooruste taksonoomiast, tuleb taas kord meeles pidada, et kuigi see osutus kokkuvõttes väga mõjukaks, polnud see käsitlus omas ajas sugugi ainus selline ega tegelikult ka lõpuni originaalne. Varaseim teadaolev nimistu seitsmest kristlikust voorusest (ning neile vastanduvatest surmapattudest) pärineb 4. sajandi lõpust, Aurelius Prudentiuse poemist „Psychomachia”, mis oli omakorda inspireeritud Vergiliuse „Aeneisest”. Kristlikud voorused mõjutasid ka keskaegset rüütlikultuuri, mis oli pühakutekultuse kõrval teiseks oluliseks keskaegseks kangelase-diskursuseks.

laarsuselt nii teisi sarnaseid legendide kogumikke kui ka lõpuks piiblit ennast. Pühakute elulood (*vitae*) kirjeldasid nende voorusi ning imetegusid<sup>12</sup> ning olid mõeldud pakkuma illustreerivat näidet eeskujulikest elust usklikete jälgendamiseks, nii nagu pühakud püüdsid oma eluga jälgendada Jeesuse elu. Kuid vaatamata sellele formaalsele matkimise imperatiivile on enamikku keskaegseid pühakute elulugusid väga keeruline lugeda näitematerjalina, mida tõsimeelselt jälgendada.<sup>13</sup> Nagu James Howard-Johnston ja Paul Hayward (2002: 123) märgivad, võib hagiograafilise kirjanduse narratiivides väga harva leida viiteid sellele, kuidas loo kangelasest sai pühak – kriisid ja katsumused tema elus demonstreerivad pühaduse kohalolu, mitte ei näita teed selle saavutamiseni, ning pühak on sageli selle poolt ära märgitud juba enne oma sünni. Seega ei ole ka hagiograafilise traditsiooni seisukohalt vooruslik elu isiku teadliku valiku küsimus, vaid pigem tema sügavama, tõelise olemuse väljendus.

Rääkides tänapäeva metafüüsika tekkest, on Michael Gillespie (2008: 273) märkinud, et see oli graduaalne protsess, mille käigus kandusid seni jumalikkusega seotud olnud aspektid ning atribuudid mitmesugustele ilmaliku maailma kategooriatele: inimesele (väljendatuna piiramatus ning autonoomses tahtes), loodusele (universaalse kausaalsuse kaudu), ühiskonnale (rahva tahe, demokraatia või turu „nähtamatu käsi“) ning ajaloole (progressi idee). Inimloomusesse puutuvast tekitas see autonoomse subjekti, kes mitte ainult pole vastutav oma tegude eest (see oli nii juba kristlikus eetikas), vaid on ühtlasi nende moraalinormide allikaks ning mõõduks. Selle protsessi käigus leidis aset veel üks oluline muutus: varasem isikukohane arusaam moraalist sai tasapisi teokeskseks.<sup>14</sup> Sellele vaatamata jäi ka see uus, modernismi eetika (nii oma utilitaarses kui ka deontilises vormis) endiselt tuginema n-ö valgustusajastu voorustele, millest keskseteks olid ratsionaalsus ning julgus<sup>15</sup> – mis oma

12 Oma valdavalt lihtrahvast koosneva publiku jaoks olid kristlikud pühakud määratud eeskätt imetegude (*virtus signorum*) kaudu ning vähem nende voorusliku loomuse (*virtus morum*) tõttu, kuigi algselt ei olnud need kaks tingimata eraldi kategooriad (vt Head 2001: xiv, Head 2005: 102, Ward 1987: 175–176).

13 Ajaloolised juhtumid kristlastest, kes pühakute eeskuju otseselt järgisid, on sellele probleemile heaks illustratsiooniks. Kui varase Rooma impeeriumi päevil aset leidnud kristlaste tagakiusamine tõi endaga kaasa vabatahtlike märtrisurmade laine, oli kirik sellisest asjast käigust vägagi häiritud ning hakkas alates 3. sajandi keskpaigast seda praktikast avalikult taunima (lõpuks ka otsesõnu keelama), eristades tõelist tagakiusamist pelgast religioosest suitsiidist ning limiteerides märtrisurma aupaiste vaid esimesele (de Ste. Croix 1963: 22–23). Kuulsate märtrite kannatuste ja surma matkimine ei olnud seega piisav: märtri ei olnud võimalik saada lihtsalt oma usu nimel sures, juhul kui seda oli võimalik ära hoida.

14 See on, kuidas Kant eristas nn vana ning modernset eetikat: kui esimene oli „ideaalide eetika“, mille keskseks küsimuseks oli see, milline on ideaalne inimene või ideaalne elu, siis teine on Kanti järgi „printsipiide eetika“, mis püüab leida ja raamistada printsiibid, mille järgi käituda. Põhjaliku ülevaate sellest teemast annab Wood (2011).

15 Ratsionaalsus oli Prantsuse revolutsiooni algaastatel tekkinud uue, sekulaarseks religiooniks tituleeritud mõistuse kultuse (pr *le Culte de la Raison*) keskne voorus. Selle raames nimetati kirikuid (alustades Notre-Dame'iga Pariisis) ümber Mõistuse templiteks ning 1792. aastal tehti sellega seoses ettepanek asendada katoliku pühakute kujud kirikutes Rousseau ja Franklini omadega (Vovelle 1991: 14).

kõige tuntumal moel kajastub Kanti kuulsas lauses: „Sapere Aude!” Modernse inimese ülesandeks oli minna julgelt edasi, järgimata ühtki välist autoriteeti, saamaks lahti oma „omastüülist alaealisusest”. Veelgi enam, nagu väitis Nietzsche: uus inimene ei olnud pelgalt omaenda isandaks, vaid ka loojaks.

Just nimelt see enesemääramise ning -loomise võime sai modernse inimese defineerivaks loomuomaduseks – ja on suuresti jäänud selleks tänaseni. Olemaks elatud täiel määral, ei tohi meie elu olla mitte imitatsioon, vaid loomisakt. Luues ja määrates end oma ühiskonna kiuste ning selle vastu mässates kujundab modernne inimene ühtlasi teda ümbritsevat maailma – temast saab, nagu Hegel ütles Napoleoni kohta, *Weltseele*, „maailmavaim”. Hegel ning tema jälgedes Carlyle nägid suurmeeste elusid kui eepilisi teekondi saatuse poolt määratud sihi suunas, mis avaldub tasapisi, kuid on alati olemas. See on tendents, millele Pierre Bourdieu (2000) on viidanud kui „biograafilisele illusioonile”: kuivõrd biograafia on alati kirjutatud tagasivaates ja seeläbi teadmise mugavalt positsioonilt, on mõistagi igati ootuspärane näha selle subjektiks olevat elu kui paratamatu tulemuseni viivat loogilist ning konsistentset sündmuste jada. Samas töötab biograafiline illusioon laiemalt vaadates ka vastupidises suunas: projitseerituna meie endi igapäevasele eksistentsile, mis on elatud teadmusest, mida iga järgmine hetk toob, annab „biograafiline illusioon” meile kindlust ja tuge uskumaks, et meie elul siiski on sisu ja eesmärk, kui tahes ebatõenäoline see ka parasjagu tundub.

Ilmselt on just siin peidus selgitus kangelaslugude žanri – olgu need tänapäeval poliitiliste biograafiate või Hollywoodi filmide vormis – jätkuvalle populaarsusele. Meie kaasaegsed kangelaslööd, just nagu antiikeeposed või keskaegsed hagiograafiad, pakuvad enam kui pelgalt näidet õigest ja kiiduväärsest käitumisest – need toovad esile raamistikku, mille abil meil on üldse võimalik mõelda inimeseksolemisest. Need annavad meile selle, millele Charles Taylor (1989: 30–31) on viidanud kui meie „moraalsele topograafia”. Nii nagu Homerose ning Aristotelese aegadel, on meie kaasaegsetes kangelastes kehastatud voorused telgedeks, mis konstitueerivad normatiivse inimloomuse 21. sajandil. Kangelased, kes esindavad seda, mida me hindame endas ning teistes, pole meile vaid emotsionaalseks inspiratsiooniks, vaid nad annavad meile vahendid enesemõistmiseks ning -loomiseks.

Kui 19. sajandi transtsendentsuse-kriitika leidis oma kõige radikaalsema väljenduse Nietzsche „Lõbusa teaduse” kuulsas 125. aforismi alguslauses „Gott ist tot”, siis 20. sajandi teist poolt iseloomustasid teistlaadsed eshatoloogilised vaated, Foucault’st Fukuyamani, ja need ei kuulutanud mitte Jumala, vaid „inimese surma”. Inimene, nagu väitis Foucault oma „Sõnade ja asjade” lõpuloigus (Foucault 1966: 398), on abstraktsioon, mis on määratud haihtuma nagu liivale joonistatud nägu lainete piiril, sedamööda, kuidas taanduvad talle kuju andnud jõud. Uue aastatuhande algus on endaga toonud hulga uusi ning pidevalt teravnevaid eksistentsiaalseid probleeme sotsiaalsetel, kultuurilistel, geopoliitilistel, majanduslikel ja keskkondlikel telgedel, üheskoos laiapärgjalise pettumusega olemasolevate sotsiaalsete struktuuride võimekuses nendega toime tulla – ja nii tundub, et jõud, millele Foucault viitas, on

kõikjal järele andmas. See on toonud endaga kaasa kangelase ning kangelaslikkuse renessansi: hetkel, mil meie kõige sügavamad veendumused satuvad kahtluse alla, pöördume me kangelase poole. Nähes oma poliitilisi liidreid pühade kangelastena, saavad meie tänastest probleemidest kosmilised võitlused hea ja kurja vahel. See lubab meil mõista erinevaid tagasilööke (olgu selleks siis finantskriis, globaalne soojenemine või fundamentalismi levik) mitte meie ühiste ebaõnnestumistena, vaid proovilepanekutena. Vahest kõige selgemalt on see tendents viimasel ajal olnud nähtav seoses 11. septembri terrorirünnakutega ning sellele vahetult järgnenuga, mil George W. Bushi seni mitte millegi poolest silmatorkavast presidenduurist sai üleöö kangelaslik.

Selle valguses on tähendusrikas, kuidas peale 2007. aasta aprillirahutusi omandas ka Eesti poliitika selgelt äratuntava eepilise mõõtme, kui erinevad poliitilised sümpaatiad või seisukohad polariseerusid lühikese aja jooksul lihtsateks valikuteks hea ja kurja vahel.<sup>16</sup> Veel tänaseni on võimalik poliitikute suust kuulda väiteid sellest, kuidas nende poliitikale ei ole alternatiivi, kuna see on ainsaks kaitseliiniks meid kõiki ähvardavate katastroofide (olgu need siis iseseisvuse kaotamine, rahva hääbumine, vaesumine või väljarändamine, maksude järsk tõus, riigi laostumine vms) vastu. Kangelaslik poliitika-vaade taandab poliitilised valikud moraaliküsimusteks, mille puhul ei ole eristuseks enam parlamentaarne vasak- või parempoolsuse telg, vaid moraalsed „õige” ja „vale” kategooria; see ühendab endas poliitilise, eetilise ning esteetilise perspektiivi.

Kuid kangelaslikkusega kaasneb ka üks spetsiifiline probleem, mille heaks kodumaiseks illustratsiooniks on kahekordse olümpiavõitja Andrus Veerpaluga seoses 2011. aastal puhkenud dopinguskandaal. Rahvuskangelane, nagu Veerpalu kahtlemata oli, kehastab endas parimat, mida ühe rahva liikmed endas näevad, mistõttu on tema langemine ühiskondlikus mõõtnes ehmatav kogemus, millest andis tunnistust ka avalikkuse lai ning valulik reaktsioon positiivse dopinguproovi ilmsiks tulemisele. Kuigi vormiliselt oli juhtumi südamikuks dopingusüüdistus (rutiinse kontrolli käigus avastati 14. veebruaril 2011 Andrus Veerpalu verest lubatud normist kõrgem kasvuhormooni tase), ei olnud aga skandaali sisuliseks keskmeks mitte niivõrd keelatud ainete kasutamine – kuivõrd on avalik saladus, et tänapäevase tipp-sporti puhul on selles osas lubatu ning lubamatu vaheline piir ennekõike administratiivne ja mitte moraalne<sup>17</sup> –, vaid küsimus sellest, kas Veerpalu, tema meeskond ning Eesti Suusaliit on avalikkusele valetanud.

---

16 Iseenesest ei olnud selles muidugi midagi põhimõtteliselt erakordset või ennenägematut. Käesoleva artikli mahu piires ei ole võimalik anda põhjalikumat ülevaadet kangelasliku poliitika diskursusest tänapäeva Eestis, kuid ühel või teisel moel ja ajal on see olnud omane peaaegu kõigile tänastele suurtele erakondadele või nende eelkäijatele.

17 Vt nt Møller 2009: 4–12, 107–22.

Siinkohal avaneb meile aga huvitav küsimus: kui sportlase edukust mõeldakse tema ala soorituse järgi, siis ei peaks küsimus, kas ta on seejuures aus või valelik, julge või arg, suuremeelne või väiklane, temale hinnangu andmisel mingit rolli mängima.<sup>18</sup> Nii nagu Veerpalu ise kui ka tema tiim skandaali puhkedes korduvalt rõhutasid, oli teda kogu ta sportlaskarjääri jooksul sadu kordi dopingu suhtes testitud ning alati olid tulemused olnud negatiivsed. Samuti ei kahtle ilmselt keegi, et Veerpalu oli oma kahe olümpiakulla ning mitmete teiste suurvõistluste tiitlite nimel tõepoolest vaeva näinud – mis oli ka tema rahvuskangelase kuvandi sisuliseks aluseks. Milles siis asi? Miks peaks karjääri lõpul antud ainus positiivne dopinguproov tooma kaasa piibelliku armustlangemise ning diskrediteerima kõik varasema?

Andrus Veerpalu kui rahvuskangelase tõus ja langus on seotud eespool mainitud „vooruste ühtsuse” printsiibiga. Tema inimvõimete piire nihutavad sportlikud saavutused olid seega tunnistuseks ülimest voorusest, loomutäiusest selle alguses, aristotellikus tähenduses. See markeeris ta kui „üliinimliku” kangelase, mis omakorda võimendas Veerpalu kuvandit ning tegi temast rahvuskangelase üldises mõttes, õilistades tema selliseid isikuomadusi nagu visadus, töökus, sõnaahtrus ja kohati lausa kohmetusega piirnev tagasihoidlikkus, tehes neist klassikalised tammsaarelikud voorused. Kahtlustus valetamises (või vähemalt tõe varjamises) kompromiteeris aga neid kõiki, mis omakorda selgitab valulist avalikku reaktsiooni, mis ei keskendunud mitte sellele, mida tuvastas dopinguproov, vaid taandus küsimusele, kas Andrus Veerpalu kõneles tõtt.<sup>19</sup> Kui see kahtlus leiab kinnitust, haihtub kangelaseoreool ning alles jääb vaid tehniline sooritus, mida saab mõõta sekundite, meetrite või punktidega, kuid millel puudub sügavam inimlik tähtsus, sest on katkenud selle side loomutäiusega.

Oma olemuselt on siin tegemist sama probleemiga, mis seoses hiljutiste poliitiliste skandaalidega – konkreetselt Isamaa ja Res Publica Liiduga seotud elamislubadega kauplemise kaigus ning Silver Meikari paljastustest alguse saanud Reformierakonna rahastamisskandaal – on tabanud eriti valusalt tänaseid võimuerakondi, kuid mille mõju on laienenud Eesti poliitikale ning poliitikutele üldiselt. Mitmed poliitikud (kõige prominentsematest Riigikogu põhi-seaduskomisjoni esimees Rait Maruste ning rahandusminister Jürgen Ligi) on avalikkuses kurtnud olukorra ebaõigluse üle, kus mõnede üksikute (ning oma tegelikult tähtsusetult väidetavalt marginaalsete) juhtumite tõttu kannatavad paljud oma poliitikutööd ausalt ja pühendu-

---

18 Rahvusvaheliselt on siin veelgi sobivamaks näiteks mõne aasta tagune skandaal, mis puhkes, kui tollane pikaajaline golfi maailma esinumber Tiger Woods jäi vahele abielurikkumisega, millel (erinevalt dopingust) ei saaks esmapilgul tema sportlaskarjääriga mingit sisulist pistmist olla. Ometi tõi see kaasa Woodsi tagasitõmbumise profigolfist ning sponsorlepingute lõpetamise või peatamise Accenture, AT&T, Gatorade, General Motorsi, Gillette'i ning TAG Heueri poolt. Varem on samalaadi probleemide küüsis olnud ka nt Diego Maradona (vt nt Archetti 2001).

19 Selle kõige kõnekamaks näiteks on Facebooki kommuun „Usume Andrus Veerpalu”, millega liitus mõne päevaga üle 55 000 inimese. Täendusriikas on ka see, et peale rahvusvahelise spordiarbitraaži otsust, mis andis vaidluses WADA ning Veerpalu meeskonna vahel õiguse viimasele, avaldas Eesti Päevaleht uudise kohta 27. märtsil 2013 juhtkirja pealkirjaga „Veerpalu tuli allimast tagasi”, mis viitas avalõigus Heraklesele ning Orpheusele.



nult tegevad inimesed ning kahtluse alla satub poliitiline süsteem tervikuna. Ilmselt on üheks sellise situatsiooni tekkimise oluliseks põhjuseks seesama „vooruste ühtsuse” printsiip, mis oli probleemi südamikuks ka Andrus Veerpalu dopinguskandaali juures. Nii nagu Veerpalu juhtumi puhul, ei saanud ka Reformierakonna skandaali keskseks küsimuseks mitte niivõrd väidetav seaduserikkumine, vaid ilmne valetamine ja vassimine. Konkreetsest keelust või seadusest üleastumine oli avalikkuse silmis selgelt väiksema kaaluga, kui valetamise kaudu heidetud üldine vari poliitikute ning poliitika moraalsele terviklikkusele. See tõi endaga kriisi, mis ületas nii oma mõõtmetelt kui ka tagajärgede potentsiaalselt tõsiduselt kaugelt neile tõukeks olnud tegude võimalikke juriidilisi järelemeid. See näide illustreerib, kuidas eepiline ning kangelaslik poliitika on kahe teraga mõök. Võib-olla peaks just see andma meile põhjust järele mõelda, meenutades Brechti sõnu „Galilei elust”: õnnetu pole mitte see maa, millel puuduvad kangelased, vaid selline, mis neid vajab (Brecht 1970: 204–205).

---

### Kirjandus

- Archetti, Eduardo P.** 2001. *The Spectacle of a Heroic Life. The Case of Diego Maradona. – Sport Stars. The Cultural Politics of Sporting Celebrity.* Eds. D. L. Andrews, S. J. Jackson. London, New York: Routledge, lk 151–163.
- Aristoteles** 2007. *Nikomachose eetika.* Tlk A. Lill. Tartu: Ilmamaa.
- Augustinus** 2010. *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings.* Trans. P. King. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre** 2000. *The Biographical Illusion. – Identity. A Reader.* Eds. P. du Gay, J. Evans, P. Redman. London: Sage, lk 299–305.
- Brecht, Bertolt** 1970. Mees on mees. Galilei elu. Arturo Ui. Tlk A. Sang. (Loomingu Raamatukogu, 36–39). Tallinn: Perioodika.
- Broadie, Sarah** 1993. *Ethics with Aristotle.* New York: Oxford University Press.
- Carlyle, Thomas** 1840. *On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History.* London: Chapman & Hall.
- Foucault, Michel** 1966. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines.* Paris: Gallimard.
- Garrison, James D.** 1988. *Pietas from Vergil to Dryden.* University Park. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Gillespie, Michael Allen** 2008. *The Theological Origins of Modernity.* Chicago: University of Chicago Press.
- Head, Thomas F.** 2001. *Medieval Hagiography. An Anthology.* London: Routledge.
- Head, Thomas F.** 2005. *Hagiography and the Cult of Saints. The Diocese of Orléans, 800–1200.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Howard-Johnston, James, Paul Antony Hayward** 2002. *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown.* Oxford: Oxford University Press.

- Jedan, Christoph** 2010. *Stoic Virtues. Chrysippus and the Theological Foundations of Stoic Ethics*. London, New York: Continuum International Publishing Group Group.
- King, Katherine Callen** 1991. *Achilles. Paradigms of the War Hero from Homer to the Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.
- Lyotard, Jean-François** 1984. *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MacIntyre, Alasdair Chalmers** 1984. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. [2. tr]
- Møller, Verner** 2009. *The Ethics of Doping and Anti-Doping. Redeeming the Soul Sport?* London, New York: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich** 1887. *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig.
- Nyssa, G.** 1978. *Gregory of Nyssa: Life of Moses*, Paulist Press, Mahwah, New Jersey.
- Putnam, Michael C. J.** 1995. *Virgil's Aeneid. Interpretation and Influence*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.
- de Ste. Croix, Geoffrey E. M.** 1963. *Why Were the Early Christians Persecuted? – Past & Present*, 26 (1), lk 6–38.
- Syed, Yasmin** 2005. *Vergil's Aeneid and the Roman Self. Subject and Nation in Literary Discourse*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.
- Taylor, Charles** 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Veerpalu tuli allilmast tagasi** 2013. – *Eesti Päevaleht*, 27. märts. – <http://www.epl.ee/news/arvamus/juhtkiri-veerpalu-tuli-allilmast-tagasi.d?id=65881664> (02.09.2013).
- Vovelle, Michel** 1991. *The Revolution Against the Church. From Reason to the Supreme Being*. Columbus: The Ohio State University Press.
- Wagenvoort, Hendrik** 1980. *Selected Studies in Roman Religion*. Leiden: Brill.
- Ward, Benedicta** 1987. *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record, and Event, 1000–1215*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Wood, Allen** 2011. *Kant and agent-oriented ethics. – Perfecting Virtue. New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*. Eds. L. Jost, J. Wuerth. Cambridge: Cambridge University Press, lk 58–91.
- Xenophon** 1923. *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*. Trans. E. C. Marchant, O. J. Todd. Harvard University Press, Cambridge MA.

---

**Tarmo Jüristo** – Tallinna Ülikooli kultuuriteaduse doktorant. Tema peamiseks uurimisalaks on kangelase ja kangelaslikkuse mõiste ning väljendumine Lääne kultuuris.

E-post: [tarmo.juristo@gmail.com](mailto:tarmo.juristo@gmail.com)

Keywords: hero, heroism, virtue, politics

### **“When All Spills at Both Their Ends”. The Return of Epic Politics**

*Tarmo Jüristo*

After a brief decline of the heroic in the second half of the 20th century, the hero is back in Western culture and politics. If Lyotard claimed in 1979 that the time of “great heroes, great dangers, and great goals” is over, then in the new century they all seem to be back with a vengeance. This essay will explore some of the reasons, premises and implications of this heroic renaissance.

Western concepts of the hero and heroic hark back to ancient Greece, where heroes were not only characters in epics and myths but also cult figures who were worshipped and venerated. The ancient Greek view of human nature was grounded in the concept of *aretē* that is usually translated as “virtue”, but in its original context it refers to a broader notion of excellence, according to the nature of a thing or being under discussion. It was by their superlative, god-like virtue that Greek heroes were distinguished from other mortals, as they exemplified the human limits of divine excellence. Although the exact and particular meanings of what constitutes a virtue constantly changed throughout antiquity, the basic premise of “the unity of virtue”, as well as how it constituted human nature, carried on into the Middle Ages and beyond. It was only with the emergence of modern ethics that this explicit link started to fade.

However, the implicit relationship between virtues and heroism has survived to the present day. Our contemporary heroes are likewise embodiments of our own modern virtues. They articulate the framework that Charles Taylor has referred to as our “moral topography,” within which it is possible to conceive what it means to be human. Our heroes represent that which we value in ourselves as well as in others; they give us the means of self-understanding and self-creation while conflating the seemingly distinct categories of ethics and aesthetics.

The beginning of the new century has been marked by an uneasy constellation of steadily increasing existential anxieties (along social, environmental, cultural and economic lines), and a corresponding widespread disenchantment with the existing social structures’ ability to respond to the challenges they face. Consequently, politics has once again acquired a distinctive epic dimension in the Western world. Turning to heroes (be they political leaders or cultural icons) lets us envision our current predicaments as cosmic struggles between good and evil. It enables us to see setbacks not as our collective failures but, instead, as challenges, as tests of spirit and determination in which we are ultimately bound to prevail.

**Tarmo Jüristo** – doctoral student in cultural studies at Tallinn University. His main area of research is the concept and expressions of the heroic and of heroism in Western culture.

E-mail: [tarmo.juristo@gmail.com](mailto:tarmo.juristo@gmail.com)