

Tartu Ülikool
Humanitaarteaduste ja kunstide valdkond
Filosoofia ja semiootika instituut
Filosoofia osakond

Kevin Sebastian Saaremäe

**MARTIN HEIDEGGERI 1949. AASTA BREMENI-ETTEKANNETE
MEEDIA-TEOREETILISI IMPLIKATSIOONE**

Bakalaureusetöö

Juhendaja: Eduard Parhomenko

Tartu 2017

Sisukord

| | |
|---|----|
| Sisukord | 2 |
| Sissejuhatus..... | 3 |
| 1. Martin Heideggeri 1949. aasta Bremeni ettekandetsükkel..... | 6 |
| 2. Meedia mõiste..... | 8 |
| 3. Kaugus ja lähedus..... | 12 |
| 3.1 Ruumilisus ja lähedus „Olemises ja ajas” | 12 |
| 3.1.1 „Maailm” kui res extensa..... | 12 |
| 3.1.2 Ontilis-ontoloogiline lähedus | 15 |
| 3.2 Bremeni-ettekanded „Olemise ja aja” taustalt | 21 |
| 4. Varjatus ja varjamatus | 26 |
| 4.1 Tõde ja tõsiasi..... | 26 |
| 4.2 Seade-stu ja nelik..... | 30 |
| 4.2.1 Seade-stu | 30 |
| 4.2.2 Nelik..... | 34 |
| 5. Oht ja mõtlemise ülesanne | 39 |
| 5.1 Oht..... | 39 |
| 5.2 Keere | 40 |
| 6. Marshall McLuhani meediafilosoofia Heideggeri meediakäsituse taustal | 44 |
| Kokkuvõte | 49 |
| Viitamisel kasutatud lühendid..... | 51 |
| Viited | 51 |
| Resümee..... | 56 |
| Abstract..... | 57 |
| Lisa 1. Üks reklaam Martin Heideggeri intervjuu juures ajakirjas Spiegel..... | 58 |

Sissejuhatus

Oma 1976. aasta singlil TVC-15 jutustab David Bowie (1984) düstoopilise loo inimesi õgivast meelelahutussüsteemist, mille kuri loomus jääb selle *bolograafiliste* ja kvadrofooniliste omaduste varju. Tänapäevased meediavahendid haaravad meid aga juba laiemalt kui vaid elutoa seinte vahel – nad on meiega kõikjal kaasas, muutes meid alatiselt kättesaadavaks ning nõudes üha enam tähelepanu. Inimese loomupärane kaldumus moodsast tehnikast vaimustuda, pimestuda ja kaotada seeläbi tegelik suhe ümbritsevasse näib ajas üha süvenevat, lootuseta tagasiteele.

Bowie ei olnud mõistagi esimene, kes sellele nähtusele tähelepanu osutas. 1960ndatel aastatel raputas meediauuringute valdkonda Toronto Ülikooli juures töötanud teadlaste ring, kelle juhtfiguuriks kujunes filoloogi taustaga Marshall McLuhan. Tänapäevaks on omal ajal popstaari seisusesse tõusnud mees teaduslukku läinud eelkõige fraasi „Meedium ongi sõnum“ sõnastajana (Kõuts 2011) – McLuhan jõudis kaasaegsete ja klassikaliste meediatehnoloogiate tundliku lahkamise põhjal järeldusele, et info, mida kommunikatsioonivahendid inimestevahelises suhtluses edastavad, on teisejärguline; et meie maailma ja mõtlemist kujundavad ja kontrollivad hoopis *tehnilised vahendid ise*.

Viimase väite võiks täiesti usutavalt omistada ka ühele ilmselt tuntuimale tehnikaühiskonna kriitikule – Martin Heideggerile – kes just oma mõtlemise hilisemal perioodil on ka eksplitsiitselt väljendanud muret meediumite nagu film või raadio võõrandavate ja kontrollivate omaduste üle ning viidanud tulevase filosoofia ülesandena kommunikatsiooniuuringute kanti, nimelt *küberneetikale* (*Spiegel'i...* 1992).

Siiski näib veel mõneti veider pärida Heideggerilt meedia järele. Ehk on just tema näiline maalähedus, keskendumine talunaise poris tallatud saapaile ja ennastunustavalt katki taotud haamritele põhjuseks, miks tema mõtlemise tänapäevane rakendatavus on seni jäänud suuresti varjule, seda eriti sotsiaalteadlaste poolt vaadatuna – on ju Heidegger isegi liigitanud oma filosoofilist tööd *talumeeste töö hulka* (Heidegger 1989a). Siiski on ilmne, et tema tehnikaalased avaldused muutuvad argipäeva digitaliseerumisel üha aktuaalsemaks (ja ehk suisa prohvetlikuks) ning klassikaline, positivistliku suunitlusega ja reeglina pigem sõnumile kui meediumile – või siis, erandina, ühele konkreetsele, eraldatud meediumile –

orienteeritud sotsiaaluuringute valdkond pole võimeline katma tehnika instrumentaalsest laiemat mõju inimeseks-olemise tervikule.

Käesoleva töö taotluseks on avada Heideggeri mõtlemist selles osas, mis on rakendatav meediateoreetilisest vaatepunktist. Täpsemalt olen tõukepunkti ja keskmene vaatluse alla võtnud tema 1949. aastal Bremenis peetud ettekandeseeria, mis koondub pealkirja alla „Sissevaade sellesse, mis on” (GA79: 3-77). Sellise valiku on tinginud kolm asjaolu. Esiteks väljuks kogu Heideggeri filosoofilise korpuse analüüs bakalaureusetöole ette nähtud piirest, antud loenguseeriat võib aga vaadelda hilisema Heideggeri kokkuvõttena. Teiseks on neis tekstides suhteliselt erandliku juthumina käsitletud kaasaegse meediatehnoloogia küsimust otsesõnu. Kolmandaks on valdav osa senisest tööst Heideggeri ja meedia teemal kirjutatud üleliia üldises stiilis ning peamiselt „Olemise ja aja” (SZ) temaatikast lähtuvalt (nt Gunkel, Taylor, 2014; Fry, 1993), pööramata enamikele siin käsitletud teemadele vajalikku tähelepanu.

Bremeni-ettekandeid sisse juhatades sõnab Heidegger, et tehniliste medieerimisvahendite arenguga tõmbuvad vahemaad küll näiliselt kokku, ent seda kättesaamatumaks jääb meile tegelik lähedus. Väidan, et see äratundmist tekitav tähelepanek on vaid sissejuhatuseks laiemale originaalsele meediakäsitusele, mis tõstatub küsimuselt läheduse järele, ent läheb kaugemale, mis on nii Heideggeri varasemas kui ka hilisemas mõtlemises võimaldatud.

Lähtudes küll Bremeni ettekandeseeriast, ei hoidu ma puudutamast ka varasemaid või hilisemaid Heideggeri tekste, peatudes pikemalt tema peateosel „Olemine ja aeg”. Kui see täpsuse, laienduse või selguse huvides tarvilikuks peaks osutama, kaasan ka teisi lähedaselt mõelnud autoreid; suuremat tähelepanu on saanud Marshall McLuhan meediateooria esindajana. Teisestest allikatest on eriliseks abiks olnud Emil Ketteringi (1987) monograafia *läheduse* tähendusest Heideggeri mõtlemises. Kõige juures katsun siiski püsida võimalikult lähedal Heideggeri poolt 1949. aastal kirja pandule, tehes omapoolseid tõlgendavaid samme äärmise ettevaatusega. Kõigi algupäraste tõlkevalikute ja –eelistuste kohta püüan nende ilmudes anda vajalikud selgitused.

Käesoleva töö põhiosa, mille peaesmärgiks on avada Bremeni-ettekannete meediateoreetilisi implikatsioone, jaguneb kuude temaatilisse peatükki. Esimeses neist

annan ma esmase ülevaate kõnealuste ettekannete kohast Heideggeri mõtteteel ning selgitan selle olulisust meedia käsitlemisel. Edasi püüan ma ettekannete avasõna põhjal mõtestada *meedia* tähendust Heideggeri jaoks, vaadelduna klassikalise arusaama pinnalt. Kolmandas jaos jõuan käesoleva käesolevat tööd läbiva probleemini – miks ei too kaasaegsed tehnilised medieerimisvahendid meile kõige kättesaadavaks muutumisel siiski päristist lähedust? Lähenen sellele küsimusele esmalt „Olemise ja aja” läheduse ja ruumilisuse käsitluse taustalt, võrreldes seda siis Bremenis ettekantuga. Neljandas peatükis toon sisse hilisemal Heideggeril kesksena esile tõusnud varjatuse-varjamatuses temaatika, toetudes täiendavalt ka „Kunstiteose algupäralt” (KA). Sellelt pinnalt on võimalik läheneda erinevatele oleva ilmnemisviisidele ning nende seosele tõe, maailma ja läheduse mõistetega. Töö eelviimases osas esitan meediaküsimuselt vaadelduna kaasaegsest tehnikast tuleneva ohu kirjelduse ning Heideggeri võimaliku lahenduse inimese üha süvenevale tehnika keerdeisse tõmbumisele.

Lõpetuseks ning juba tööst välja vaatavalt püüan demonstreerida Heideggeri mõtlemise motiivide haakuvust meediateooria valdkonnaga, kõrvutades tema mõtlemist Marshall McLuhani omaga. Teoreetilisemast põhiosast eristuva lisana esitan katsetusliku visandi võimalikust meediakäsitusest heidegeriaanlike terminite abil, vaadeldes ühte reklaami, mis saatis Heideggeri Spiegeli-intervjuud (Nur... 1976) selle esmatrükis.

1. **Martin Heideggeri 1949. aasta Bremeni ettekandetsükkel**

Martin Heideggeri kõnelemine Bremeni uues linnahallis 1949. aasta esimesel ja teisel detsembril on mitmes mõttes ajaloolise tähendusega: tegu oli Heideggeri esimese avaliku sõnavõtuga peale Teist maailmasõda ja sellele järgnenud denatsifitseerimisprotsessi, mille käigus talle oli antud õpetamiskeeld (Safranski 2002: 391). Samasse perioodi jäävad ka üksikud kirjalikud publikatsioonid, millest sisuliselt lähedaseks võiks pidada „Kirja „humanismi” üle” (ilmunud trükis 1947) ning millele osutan mõnel puhul ka järgnevas. Ilmselt just sõjamuljeist ja pikemast sunnitud vaikiolust tulenevalt esitab Bremenis suure hulga uudseid ideid kompaktsel ja laiahaardeliselt terviklikul kujul.

Ettekanded kannavad kokkuvõtvat pealkirja „Sissevaade sellesse, mis on” (*Eiblick in das was ist – Blick* viitab siin momentselse pilgule), lisaks individuaalseid alapealkirju – Asi (*Ding*), Seade-stu (*Ge-stell*), Oht (*Gefahr*) ja Keere (*Kebre*). Selles järjekorras moodustavad loengud sisulise narratiivi, avades esmalt kõne alla tuleva konteksti, kirjeldades meie ajastule omast objektivierivat ja varjavat hoiakut maailma suhtes ning selle algupära, osutades sellest tulenevale ohule ja pakkudes omapoolseid suuniseid selle ohu võimaliku ületamiseni jõudmiseks. Sama temaatikat on Heidegger hiljem avanud kitsamate lõikudena erinevates töodes, sh käesolevate loengute laiendustes „Asi” (GA7: 167-187) ja „Küsimus tehnika järele” (GA7: 5-36; Heidegger 1989b). Kõnealune pakub oma terviklikkuses aga võimalikuks meediakäsituseks rikkalikumat pinnast, sisaldades probleemitõstatust ja lahendust ühiselt aluselt antuna. Selleks aluseks on üks laiem fenomenaalne tähelepanek: ehkki tehnilised vahendid toovad meile kõik mõeldava kätte või käeulatusse, ei saa nad endaga tuua tegelikku lähedust, vaid seda pigem kaotada (GA79: 3).

Oma ettekannetes viitab Heidegger korduvalt tänapäevastele meediavahenditele (televisioon, raadio, telefon), lisaks on oluline osa tema arendatavatest mõttekäikudest meediale rakendatavad. Tinglikult võikski ettekandeis esitatu relevantse osa jagada kahte rühma: pisteliselt esinev fenomenoloogiline käsitlus meedia toimimisest tänapäeva ühiskonnas ning olemisajalooline lähenemine meedia-tehnika metafüüsilistele alustele. Heideggeri mõtlemises ja ka siinses töös on need kaks küll omavahel põimunud ning väärtuslikud just tervikuna.

Püüdu tema siit ja sealt kogutud mõtteid üldisema meediakäsituse teenistusse paigutada võib Heideggeri poolt vaadates ehk nimetada problemaatiliseks (kui mitte tagurlikuks) – oli ju tema eesmärgiks avada tehnika olemust avaramalt, kreeka τέχνη-lt mõelduna, nii nagu see hõlmab endas kogu meie ühiskonda, ning kasutada spetsiifilisemaid näiteid vaid üldistamiseks ja selgitamiseks. Nii võib käesolevat tööd ennastki pidada üheks tehnika vaimu ehk seade-stu väljenduseks – see on püüd rakendada Heideggeri loenguid ühe kitsa distsipliini rakkeisse. Aga kas ei olegi vahel päralejõudmiseks vaja suunduda *teadlikult vältimatule eksiteele*?

2. Meedia mõiste

Meedium ja tema mitmus *media* viitavad vahel-olule – klassikaliselt on meediumit käsitletud kui sõnumi vahendajat saatja ja vastuvõtja vahel, meediat kui nende vahendajate kogumit. Ühe traditsioonilisema ja mõjukama meedia toimemehhanismi mudeli on välja pakkunud Claude Elwood Shannon ja Warren Weaver (1949). Tegu on sisuliselt järkjärgulise transmissioonimudeliga, mille põhjal liigub sõnum esmalt infoallikast edastajasse (*transmitter*), kus teisendatakse see signaaliks ja suunatakse vastuvõtjasse (*receiver*), mille poolt muudetakse signaal adressaadi jaoks taas sõnumiks. Teel edastajast vastuvõtjani mõjutavad signaali müraallikad ning designaadi ja infoallika vahel toimub analoogne tagasiside (*feedback*). Kuna kõnealune näib kaasaegse meedia kirjeldamiseks liialt lihtsustatud, on mudelile aastakümnete jooksul ilmunud loendamatu hulk konkurente, mille seast on võimatu üht ja lõplikult defineerivat välja valida – oma keerukuses on neilgi ilmnenud puudusi (Danesi, 2009: xii, 268). Järgnevas väidan, et ka Heideggerilt võib eksplitsiitsena leida omaladse meedia definitsiooni, mis lähtub aga hoopis teistsugustelt alustelt.

Ehkki mediaalsus meie suhtes olevasse on siin käsitletavates Bremeni-ettekannetes üheks läbivaks teemaks, puudutatakse neis meedia küsimust otsesõnu vaid üksikutel juhtudel ja lühidalt. Siiski teeb Heidegger just siin, esimest loengut sisse juhatades, oma ilmselt spetsiifilisima meediateoreetilise avalduse, mis näib olevat seni vähemalt ingliskeelses retseptioonis tõlkeraskuste tõttu väärilise tähelepanuta jäänud. Järgnevas tõlkes olen probleemsete mõistete juurde lisanud saksakeelsed originaalvasted.

„Kõik vahemaad ajas ja ruumis tõmbuvad kokku. Kubu inimene varem nädalaid ja kuid teel oli, sinna jõuab ta nüüd lennumasinaga üleöö. Millest inimene varem kui üldse, siis alles aastate möödudes teada sai, seda kogeb ta täna läbi ringhäälingu uudiste iga tund. Taimede võrsumise ja õitsemise, mis läbi aastaegade varjatuks jäi, mängib film nüüd avalikult minutiga ette. Kõige kaugemaid linnu ja vanemaid kultuure näitab film, nagu seisaksid nad just nüüd keset tänapäevast tänavaliiklust. Film tunnistab lisaks oma näidatavat veel seeläbi, et näitab töö juures samaaegselt ülesvõtvat aparati ja inimesi, kes seda teenivad [st – tematiseerib ennast meediumina]. Kõigi vahemaade kõrvaldamise tipu vallutab aga televisiooniaparatuur [Fernsehapparatur – kaugele nägemise aparatuur], mis peagi läbibistab ja alistab subtluse [ehk läbi-käimise – Verkebr] kogu raamistikku [Gestänge] ja toetuse [Geschiebe].” (GA79: 3)

Eelnenud lõigu peaülesandeks on Heideggeril juhatada sisse küsimus läheduse järele, valmistada esialgselt ette pinnas, millesse istutada oma põhiväide – „kõikide vahemaade

(Entfernungen) *kärsitu ületamine ei too lähedust, sest lähedus ei koosne kauguse väikesest hulgast*” (*ibid*). Ka käesolev töö tõukub ennekõike küsimuselt läheduse järele. Siiski ei tohiks äsja tsiteeritud antud teema raames vaadelda pelga problemeemistatusena – süvendatud tähelepanu väärib iseäralik sõnavalik lõigu lõpuosas, eriliselt näiline vastandus televisiooni ja suhtluse vahel.

Ettekannete kontekstis võiks seda vastandust pidada esimeseks hulga omasuguste seas, mis Heidegger nende nelja loengu vältel esitab: sarnaselt demonstreerib ta kaasaegse tehnoloogilise lähenemise vägivaldsust kõrvutades farmi ja mehhaniseeritud toidutööstuse (GA79: 27), küla puussepa valmistatud puusärgi ja motoriseeritud matmistööstuse (GA79: 26). On ju siingi öeldud, et televisioon kõigi kauguste kõrvaldamisel suhtluse mäetipu läbistab ja alistab, luues mulje *subtlusest* kui vastanduvast ja päristisest *läbi-käimisest* oma läheduste ja kaugustega. Seda võiks toetada ka sõna *Verkehr* valik suhtluse tarvis, mis tavakeeles (ja ka samas lõigus, mõned read varem) tähistab eelkõige tänavaliiklust ega ole sõna, mida võiks kergekäeliselt tehnoloogiliselt organiseeritud (massi)kommunikatsiooniga võrdsustada.

Siiski annab just sõna *Verkehr* meile võtme massimeedia tegeliku olemuse mõistmiseks. Jälgida tasuks selle sõna kasutusvarjundeid mõni aasta varasemas tekstis „Kiri „humanismi” üle”, kus Heidegger kõneleb keele instrumentaliseerimisest, keele *sattumisest subtlusteede* (*Verkehrswege*) *vahendamist teenindama* – aidates kaasa *kõige üksluse ligipääsetavuse kõigele*, st *esemestamise* levikule (Heidegger 2007: 3; GA9: 317). Siit nähtub kõnealuse sõna teatud negatiivne konnotatsioon samas, ligipääsetavuse ja läheduse vastandamise kontekstis: keel kui suhtlusteede vahend vastandatult luulelt mõistetud keelele. Bremeni-ettekandeiski on *Verkehr* ilmselt esitatud oma võimalikest algsemas, instrumentaalses tähenduses – pigem kaubanduslikku kui inimlikku läbikäimisviisi silmas pidades (Paul 2002: 1089). Nii peab televisioonipoolne *läbistamine ja alistaminegi* olema juba käimasoleva protsessi täiendav, mäetipu vallutamise kujundile toetudes suisa lõplik samm. Niisiis võib siin, ettekannete sissejuhatavas osas, leida osana otsitavast mediadefinitsioonist väite, et media, mille esindajateks on raadio, film ja televisioon, aga tinglikult ka lennuvahendid, võtab üle ja osutub negatiivses mõttes tõhusaimaks kõikidest senistest esemestavaist suhtlusvahendajaist, nende hulgas ka instrumentaliseeritud keelest endast.

Mida veel on siin öeldud suhtluse kohta, mille massimeedia alistama peaks? Ülaltoodud lõigus on nimetatud selle struktuurielemente: raamistikku (*Gestänge*) ja toestust (*Geschiebe*). Nende sõnade kasutamine on huvitav ja muudab tõlketöö probleemseks. Mäetipu vallutamise kujundiga sobivalt seostab Adelungi kõrg-saksa sõnaraamat (Adelung, 1808) need mõlemad mäekaevandusega (*Bergbaue*). Siinsel sõnavalikul ja mägedel on paratamatu luuleline varjund, ning toetudes ettekannetes avanevale püüdele avada tehnikat tehniliste võteteta võib arvata, et see ongi olnud taotluseks¹.

Gestänge interpreteerimine on eestikeelse etümoloogilise paralleeli – '*die Stange*' ja '*stange*' – olemasolu tõttu lihtsam. Raamistikku võib mõista sõltuvalt kontekstist nii aediku kui ka võrgustikuna, ent nende ühisosa ühendatud stangede ehk raamide kooslusena on selge. *Geschiebe* puhul on küsimus keerulisem: Adelungi sõnastik, teiste kõrval, annab peamiseks tõlkevasteks rändrahnu, samuti sette jõgedes, teisalt aga on tegu tuletisega sõnast '*schieben*': tõukama, aga ka toetama. Soovib Heidegger siin viidata alalisele tõuklusele, mis hoiab läbi-käimist käimas – ehk lausa *vohava kõrbestumise* kujundile, mis esineb keele kontekstis „Kirjas „humanismi” üle”; toetusele, mis hoiab püsti selle raamistikku, või hoopis rändrahnulikele omadustele, mis võimaldab mäetipu vallutamist? Tõlkijad on seda küsimust lahendanud erinevalt ja sageli üsna meelevaldselt, olgu näitena toodud Hofstadteri (Heidegger 2001: 163) mõlemat sõna kokkuvõttev *masinavärk* (machinery). Mulle näib, et läbi-käimise juures võib siin olla võrdselt oluliseks peetud nii tema senist püsivust, väljamõõdetud raamistikulaadset struktuuri kui ka sisemist, käimashoidvat ja paisutavat tunglust – kusjuures viimane on see, mis peab järjepidevalt nõudma iseenese mäetipu vallutamist. Otsustavaks saab siiski selle sõna hilisem kasutus artiklis „Küsimus tehnika järele”, milles osutatakse *Geschiebe*'le kui montaaži-tükile ning millest seda on varemgi läbi *toetamise* tõlgitud *toetuna* (GA7: 21; Heidegger 1989b: 1208). Siinkohal olen eelistanud etümoloogiliselt kaugemat, ent keeleliselt mugavamat *toestust*.

Pärida jääb veel alternatiivi järele – kui läbi-käimise allutamine meedia poolt ei ole vastandus, vaid allakäigu edasine faas, siis milline oleks alternatiiv? Ühe vastuse sellele

¹ Jaapani luuletaja T. Shuntarō (2010: 217) on seda mõtet tabanud mõlemast küljest ja täpsemalt: „mäed | luulest | lahti ei ütle /.../ lahtiütlejaiks | on ikka | inimesed.“

annab Heidegger Bremeni-ettekannete lõpus ning seda puudutan ka käesoleva töö punktis 5.2. Tulles aga tagasi suhtlusteede vahendajaks taandatud keele juurde, nagu käsitletud „Kirjas „humanismi” üle”, näib sealne alternatiiv selge: „*maailmasaatmistu annab endast teada luules*” (Heidegger 2007: 12; GA9: 339). Luuleline keel on siin käsitletud olemise tõe kojana (*das Haus der Wahrheit des Seins*), mida ohustab juba nimetatud „*kõikjal ja kiirelt vohades edenev keele kõrbestumine*” (Heidegger 2007: 3; GA9: 318).

Suhtluse kui esemestava läbi-käimise alistumine uue meedia efektiivsele informatsioonivahendamisele on nähtus, millele Heidegger näib oma sissejuhatuses osutavat. Kaasaegsed meediumid on siin seatud esindama tehnikat ja selle olemust, seadestut (*Ge-stell*), mis teeb asjad nii kohalolevaks, et nad viimaks vajuvad vahemaatusse ja lakkavad üleüldse asjadena olemast. Nõnda võiks visandada Heideggerilt mõistetud meedia kui vahemaade vähendaja, mis määratud viima lõpule keelele kui luulele vastanduva läbi-käimise valitsuspüüu, millega peab kaasnema edasine ja lõplik läheduse kaotamine. Jäänud on aga küsida, mida täpsemalt peetakse siin silmas läheduse all? Eelnenust nähtub selgelt, et Heideggeril on kasutuses mitu vastandlikku läheduse mõistet. Et „Sissevaade sellesse, mis on” on siinkohal suhteliselt krüptiline, oleks viljakas läheneda esmalt Heideggeri varasemale läheduse-käsitlusele, mida ta avas eksplitsiitselt oma „Olemises ja ajas”.

3. Kaugus ja lähedus

3.1 Ruumilisus ja lähedus „Olemises ja ajas”

„Olemise ja aja” rakendamine Bremeni-ettekannete kontekstis on ühelt poolt problemaatiline, kuna tegu on kahe suhteliselt erineva Heideggeriga – „Olemine ja aeg” on kirjutatud enne olemisajaloolist pööret², mistõttu käsitletakse siin olemist *Dasein*’ist³, st küsimise olemisvõimalikkusega olevast ehk tinglikult *inimesest* (SZ: 7) ning mitte veel *olemisest enesest* lähtuvalt (Parhomenko 2009: 244). Siiski vastandab Heidegger juba siin erinevaid lähedusi, täpsemalt *ontoloogilise* ning *ontilise*: „*Dasein on küll ontiliselt mitte ainult lähedal vaid lausa lähim [das nächste] – me oleme see ju ise. Seda trotsides või just seetõttu on see ontoloogiliselt see kaugel [das Fernste]*” (SZ: 15). Tema enda sõnul (SZ: 311) võibki vaadelda kogu „Olemise ja aja” *Dasein*’i-analüüsi läheduse küsimuselt, Emil Ketteringi monograafia (1987) väitel on see aga läbivaks ja keskseks teemaks kogu Heideggeri mõtlemises.

3.1.1 „Maailm” kui *res extensa*

Et selgitada oma lähenemist maailmale ning selle antuse eri viisidele, asub Heidegger „Olemises ja ajas” esmalt dispuuti Descartes’iga, keda süüdistab kalduvuses kirjeldada ja selgitada maailma puhtalt läbi esemestatud ruumi, mis tänaseks saanud omaseks kõigile loodusteadustele:

„Descartes näeb maailma ontoloogilist alusmääratlust *extensios*. Nii kaua, kui ulatuvus ruumilisust kaaskonstitueerib, Descartes’i järgi lausa sellega identne on, ruumilisus aga mingis mõttes maailma jaoks konstitueerivaks jääb, pakub kartesiaanliku „maailma” ontoloogia selgitus ühtlasi negatiivset tuge ümbrusilma ja *Dasein*’i enda ruumilisuse positiivseks eksplikatsiooniks.” (SZ: 89)

Descartes on siin valitud esemestava ontoloogia musternäidisena ja pakub seega tuge alternatiivi väljajoonistamisel. See *negatiivne tugi* ongi üks käsitlus, mille järgi võib *Dasein*’i

² Eristan käesolevas töös *pööret* (Wendung, Kehre) olemisajaloolise mõtlemise (kui olemise ja inimeseksolemise kokkuvõltumuse mõtlemise (Kettering 1987: 238-230)) poole, mille tegi läbi Heideggeri ise kolmekümnendate esimesel poolel, *keerdest* (Kehre), mida kirjeldatud Bremeni-ettekandeks ning mis tuleb lähemalt kõne alla punktis 5.2.

³ Varasemal eeskujul (Luik 2001, Parhomenko 2009 jt) olen siin ja edaspidi jätnud *Dasein*’i mõiste tõlkimata.

pidada meile lähimaks – meie ise ei või kuidagi *ulatuda* meist endist kaugemale. Ulatuvuselt käsitletud maailma on Heidegger siin pannud jutumärkidesse, märkimaks, et see objektiveeritud keskkond ei ole tegelikult *maailm*, mida igapäevaselt asustame. Heideggeri fundamentaalsed erimeelsused Descartes'iga lähevad tagasi „Meditatsioonide...” (2014) aluseeldusteni, nimelt keha ja vaimu eristusena eriliigiliste substantside dualismina, mille järgi keha kui *res corporea* peamiseks karakteristikuks on puht füüsiline ulatuvus (*modusteks* kuju ja liikumine), mõtleval *egol* aga teadvus ning ruumilisus puudub sootuks (SZ: 90, 91). Nõnda on rajatud „maailmatu” keha-ruum ning võimaldatud ulatuvusel põhineva maailma ontoloogia, mis on kooskõlas uusaegse teaduse printsiipidega.

See on negatiivne pinnas, millelt Heidegger asub avama oma läheduse-käsitlust. Siiski on oluline märkida, et ta teeb seda otsese tagasilükketa, see tähendab – tunnustades siiski teatud määral kartesiaanliku ruumikäsitluse teatud tegelikkust ning praktilist väärtust: „*Extensio seadmisel „maailma” põhiomaduseks on oma fenomenaalne õigus, isegi kui talle tagasi vaadates ei saa olla ontoloogiliselt haaratud ei maailma, ümbrusilmas vahetult kohatavate olevate ega isegi Dasein'i enda ruumilisus.*” (SZ: 101)

Selles tsitaadis avaneb kaks olulist väidet: kartesiaanlikul, geomeetrilisel ruumilgi on siiski mingi oma objekt, mis talle teatud õigustuse annab, ning maailmale teisiti lähenedes peaks olema võimalik maailma, ümbrusilma ja *Dasein'i* enda ruumilisuse *ontoloogiline haaramine*.

Kartesiaanliku ruumi objekti tähistajana tarvitab Heidegger juba varasemalt sisse töötatud *käeesise* (Vorhanden) mõistet. Käeesised on need olevad, mida näeme objektiveerival ja eemaloleval pilgul – nii, nagu vaatleme mõnd muidu märkamatu tööriista, kui tema funktsionaalsuses on ilmnenu tõrge. Nõnda, objektina nähtuna kuulub ta käeesisesse ehk „*maailma-ruumi*” (SZ: 104), millest puhta ulatuvusena puuduvad keskpunkt ja seega inimesele omased vasak ja parem, üleval ja all (SZ: 108-110). Käeesise koht on „*aeg-ruumiline positsioon, „maailma-punkt”, mis ei eristu mingil moel ühestki teisest*” ning mis peab olema taandatav fundamentaalsemale ruumilisusele (SZ: 362).

Viidatud fundamentaalsema ruumilisuse poole osutab ka küsimus maailma⁴, ümbrusilma ja *Dasein*'i päristise ehk *ontoloogilise* haaramise järgi. Siit jõuame kolme ruumilisuse liigini, mida Heidegger „Olemises ja ajas” eristab: (1) esemestatud käeesise ruumilisus, mida käsitlevad eriteadused; (2) esemestamisvõimalikkuse-eelne käepärane ruumilisus, mis väljendub vahetus suhtes olevasse; (3) *Dasein*'i enda fundamentaal-ontoloogiline ruumilisus (Kettering 1987: 108, 111-112). Siin valitseb teatav hierarhia: (1) on derivatiivne (2) suhtes, (2) jällegi (3) suhtes. Ehkki *Dasein* läbi oma olemisviisi on põhjaandev igasuguse kauguse-läheduse suhtes, on tema *hooldav-lähenev* suhtumine, mille olemus avaneb järgmises peatükis, võimalik ainult käepärase olemisse – esemestatud käeesine jääb teoreetiliseks ega võimalda seetõttu *Dasein*'i-poolset usalduslikku (*vertraut*) hooldamist (*Besorgen*)⁵ (SZ: 57, 86). Sel põhjusel peab käeesise igasugune ligi-olek vahemaa vähesuse mõttes jääma lähedusena vaid *ontiliseks*.

Eriteaduslik maailmakäsitlus on välja kasvanud just käeesisest, vaadeldes seda mitte enam ühe olemisviisina, vaid kogu oleva ainuvõimaliku omadusena, asudes sel viisil isegi inimest ennast, vaadates mööda talle ainuomasest *maailma-sees-olust*, mis väljendub teatud situatiivse hoiaku ning mitte sisaldussuhte näol (SZ: 56). Selliselt vaadelduna on aga võimatu rääkida päristisest lähedusest või kaugusest, kuna objektiveeritud olevate ulatuvused on võrreldavad vaid omavahel ega peegelda *Dasein*'i suhet neisse – neil puudub *maailm*, mis võimaldaks millegi *juures* ehk läheduses oleku (*Sein bei*) (SZ: 54-55). Näitena ütleb Heidegger, et üks tool - vaatamata meie keelekasutusele – ei saa kunagi puudutada (*berühren*) seina, isegi kui nende mõõdetav vahemaa oleks võrdne nulliga, kuna see eeldaks seina kui *tooli* „*jaoks*” *kohatavat*: „*Olev saab maailmasisest käeesiselt olevat puudutada vaid siis, kui tal on juba loomult [von Hause aus] sees-olemise olemisviis*” (SZ: 55). Selline olemisviis, nagu peagi näeme, on aga omane vaid *Dasein*'ile. Järgnevalt vaatlen lähemalt fundamentaalsema,

⁴ Heidegger eristab „Olemises ja ajas” *maailma* nelja tähendust, millest siin on tõenäoliselt silmas peetud ontilis-eksistentsiaalset – maailm kui see, „kus” faktiline *Dasein* sellena elab: avalik meie-ilm või tõelisem ja lähim ümbrusilm (Kettering 1987: 102).

⁵ Hool (*Sorge*) iseloomustab inimese maailmasolemist *Dasein*'ina tervikuna - *Dasein*'i ontoloogilist struktuuri, tema endast-ette-olemist, mis võimaldab olemise avatuse (Parhomenko 2009: 242); hooldamine (*Besorgen*) on üks hooli viise, mida *Dasein* rakendab ilmasiseselt kohatava suhtes (Luik 2002: 80).

ontilis-ontoloogilise läheduse kontseptsiooni aluseid ning avan täiendavalt ka ruumilisuse võimalusi.

3.1.2 Ontilis-ontoloogiline lähedus

Dasein’ile, nagu viidatud, on ainuomased sees-olemine (*In-sein*) ning juures olemine (*Sein bei*), mis väljendavad tema suhet maailma ja ümbrusilmaga. Selle suhte avamiseks on aga esmalt tarvis *käepärase* mõiste selgitamine laiemalt kui alternatiivina *käeesisele*. Sealt on võimalik liikuda *Dasein*’i ruumilisuse struktuurile ning avada tema transtsendentsi kontekstis *ontilis-ontoloogilist lähedust*, mis siin on mõistetud *Dasein*’i suhtena maailmasiseselt antu olemisse, ning ka kitsamat *fundamentaalomtoloogilist lähedust*, mis mõistetud *Dasein*’i suhtena iseenda olemisse kui maailma avatuse horisonti.⁶

Käeesisest maailma-ruumist eristub „Olemises ja ajas” käepärasuse mõiste. Käepärased asjad on need, mida kasutades me neid ei märka; mille keskel me elame, ilma neid kuidagi mõõtmata või esemestamata. *Läbedaselt* (zunächst – ka esmalt) ja enamalt jaolt, tulenevalt inimese hooldavast suhtest (*Besorgen*), on nende asjade olemisviisiks vahendlikkus (*Zeughaftigkeit*) – nad on vahendeina (*Zeug*)⁷, mille järgi meie käed on seatud, mida oleme harjunud kasutama ning millega on kasutamisel võimalik saavutada algupärane side (SZ: 68-69). Heidegger armastab näiteina lihtsaid käsitöölise tööriistu, näiteks haamrit (SZ: 69, 143 jm), aga nagu järgnevas väidan, peaksid samasse vahendite tervikusse „Olemise ja aja” pinnalt käesolevas kontekstis sobituma ka näiteks raadio, lennuk või filmirull, mida me maailmas kohtame ja millega ümber käime. Käepärased asjad on meile Heideggeri sõnul omaseimad ja ruumikogemuses domineerivad: „*Kunagi ei ole vabestult antud kolmemõõtmelist võimalike paikade [Stellen – siin mõiste geomeetrilise ruumi tarvis] paljusust, mis käeesiste asjadega täidetakse. See ruumi dimensionaalsus on käepärase ruumilisuse poolt veel varjutatud*” (SZ: 102-103).

⁶ Ontoloogilise ja ontilise läheduse struktuurid ei ole „Olemises ja ajas” eksplitsiitselt välja joonistatud, mistõttu tasuks siin esitatavat vaadelda ühe võimaliku interpretatsioonina.

⁷ *Zeug*’i olen siin ja edaspidi tõlkinud *vahendiks*, rõhutades teadlikult tema *Dasein*’i ja ümbrusilma vahendavat rolli ning luues seeläbi võimaluse hilisemaks paralleeliks McLuhani *meediumiga* (vt pt 6). Täheenduselt küll ehk täpsem, ent liigsete konnotatsioonidega *riist* ning kunstikäsituse jaoks kasutusele võetud *abinõu* ei täidaks antud kontekstis soovitud ülesannet.

Käepäraste asjade tervikule, so vahenditele, on omane teatud lähedus, mis on tulenev nende kasutamise tingimustest ning tarvitamisele iseloomulikust mitte-esemestavast nägemisest:

„Igapäevase tarvitamise käepärasusel on läheduse karakter. Täpsemalt vaadatuna on see vahendi lähedus terminis, mis tema olemist väljendab, „käepärasuses”, juba kätketud. „Käe päralt” oleval on kunati erinev lähedus, mida ei saa läbi vahemaade [Abstände] mõõtmise kindlaks teha. See lähedus sätestab ennast ümbervaatavalt [umsichtig] „rebkendavas” käsitluses ja kasutuses.” (SZ: 102)

Asjad on lähimad, kui nad on oma sobivasse ja ettenähtud kohta ära pandud või paigaldatud, sest vastasel korral nad lihtsalt vedelevad kusagil, on meil jalus, on pelgalt käeesised (*ibid*). Et asjadel saaks olla oma koht, peab leiduma aga ka ka mingi laiem kontekstuaalne keskkond, mille Heidegger nimetab *Gegend* – paikkond. Nii võib raadio jaoks olla oma koht köögis, samas mitte ookeani põhjas või trepikojas: „*Dasein*’i /.../ hooldus avastab ette need paikkonnad, milles tema kunatine sekkumine on otsustav” (SZ: 104).

Niisiis on Heideggeril siin igasugune päristine lähedus põhjatud *Dasein*’i enese poolt ning ei tähista mõõdetavat omadust, mida mõni olev „kanda” võib. Vastandlikult Descartes’ile ei ole *Dasein* maailmas ise ruumilisena sees ega kohatav sellisel moel nagu käeesised või käepärased asjad (SZ: 104), mis aga ei välista seda, et *Dasein*’il puuduks ruumilisus, vaid vastupidi – just sellelt pinnalt võib näha seda teist laadi ruumilisust, mis on *Dasein*’ile läbi tema maailma-sees-olu (*In-der-Welt-sein*) olemuslik (SZ: 101). Siit tõstatub eristus: sees olemine ja maailma-sees-olu (ka sees-olu, *In-sein*). Sees olemise mõiste kuulub meie argisele mõtlemisele asjade võimest midagi sisaldada – „pink on loengusaalis, loengusaal ülikoolis, ülikool linnas jne kuni: pink on „maailma-ruumis”” (SZ: 54). Maailmas-sees-olu ’sees’ väljendub aga teisiti ega tähista sisaldussuhet: see väljendub *Dasein*’i suhtes olevasse, nimelt tema „hooldav-usaldavas ümberkäimises maailma-siseselt kohatud olevatega” (SZ: 104), teisiti öeldult – tema hooldamises (*Besorgen*).

Sees-olu selgitamiseks on vajalik *transsendentsi*-käsitluse mõningane avamine. Visandilikult ja aja temaatikat vältides, toetudes mõni aasta hilisemale artiklile „Aluse olemusest” (*Vom Wesen des Grundes*) (GA9: 124-175) võib öelda, et *Dasein*’i endamõistmine toimub *olemasolu avatuse horisonidilt*, see tähendab – liikudes olevatest üle ning käändudes sealt tagasi asjade ja iseenda juurde (vrd SZ: 107-108). Seeläbi omandab *Dasein* fundamentaalontoloogilise mõistmise olemise ja iseenda suurimast kaugusest – ning alles

sellelt kauguselt avaneb *töelise läheduse* (*wahre Ferne*) võimalikkus asjade suhtes ning teiste, *Dasein*'i-väliste olevate avastamine (*Entdecktheit*) laiemalt (GA9: 175). See on lähedus, mille konstitueerib puhas olemisemõistmine ning seetõttu ei puutu ta objekti-subjekti eristusse. Inimene, oma transtsendentsilt, on *kauguse olend* (*Wesen der Ferne*) (*ibid*), kuna iseendast *ontoloogiliselt see kaugaim* (SZ: 15). Nõnda ei puutu *töeline* ehk *ontoloogiline*⁸ lähedus ja kaugus (vastandatult ontolisele, mis tähistab olevate vahelist rehkendatavat vahemaad) niivõrd *asjadesse* kuivõrd nende olemisse ja olemisviisi, nähtuna *Dasein*'i ja tema enda olemise fundamentaalontoloogiliselt kauguselt, rangemalt võttes aga *Dasein*'i suhtesse iseenda olemisega kui olemise avatusega maailma horisondina – see on lähedus, mille osapooleks igal juhul sees-olemise olemisviisiga olev ehk *Dasein* (Kettering 1987: 340). Teisiti öeldult ei ole ontoloogiline lähedus määratletav asjadelt endilt, vaid üksnes läbi *Dasein*'i fundeeriva olemismõistmise. Asjad on siin käsitletud kui pelgad maailmasisesed, *Dasein* aga maailma kui olemise avatuse horisondi suhtes konstitueeriv. Seda usaldavat hooldamist võib vaadelda situatiivse ehk tegevusliku ruumilisusena, mille läbi saab *Dasein* olla asjade *juures*.

Kõneledes ontoloogilisest lähedusest tuleks eristada ontolis-ontoloogilist ning fundamentaalontoloogilist momenti – see on eristus, mida Heidegger „Olemises ja ajas“ eksplitsiitselt ei esita, ent tuleneb olulisest eristusest *Dasein*'i ja mitte-*Dasein*'i-pärase vahel. Viimase võimaldavad *Dasein*'i maailmas-sees-olu ja transtsendents (mida Heidegger teatud tingimustel võrdsustab, vt GA9: 139) – maailm ei asu ruumis nagu Descartes'il või subjektis nagu Kantil, vaid ruumilisuse aluseks ongi *Dasein*'i enda maailmalisus (*Weltlichkeit*) (Kettering 1987: 108-109). See ruumilisus on siin kirjeldatud läbi sees- ehk juures-olu⁹ tegevuslikus mõttes – *Dasein* leiab end eest *asjade juures olevana*, ning seda läbi juba nimetatud hooldava suhte. Alles seeläbi võimaldub kõige käepärase ümbrusilmlikus (*umweltlich*) ning kõige käeesise maailma-ruumis kohtamine (SZ: 121) – et need olemisviisid on läbi *Dasein*'i ontoloogiliselt fundeeritud, võib siin kõneleda üldiselt *ontolis-ontoloogilisest lähedusest* ning kitsamalt käeesise ja käepärase lähedusest, mis saavad niisamuti

⁸ *Töeline* ja *ontoloogiline* lähedus (samuti kaugus) on vähemalt Ketteringi (1987: 132) järgi kõnealustes teostes samatähenduslikud.

⁹ Heidegger teostab huvitava ülemineku sees-olust juures-olule, viidates sõnade *bei* (juures) ja *bin* (olen) etümoloogilisele seotusele (SZ: 54-55).

põhineda vaid *Dasein*'i enda eksistentsiaalsel ruumilisusel ega tähistata mingit *Dasein*'i-välise oleva omadust ega asukohta ruumis (SZ: 132). Täiendavalt tuleb silmas pidada eristust olemisviisina vaadeldud käeesisuse ning eelmises alapunktis kõne all olnud esemestatud käeesise kui eriteaduste objekti ontoloogilise ruumilisuse vahel, mis on esimesest esile kasvanud, ent minetanud ontoloogilise mõõtme ja *Dasein*'i-mõõdulisuse, olemata enam käesine ega käepärane (SZ: 333). Edasi võiks siinkohal eristada veel „Olemises ja ajas“ esinevast koosolemise (*Mitsein, Mitdasein*) temaatikast (SZ: 113-125) lähtuva läheduse eristuse, millel käesoleva töö kontekstis pole võimalik peatuda.

Ontilis-ontoloogilise läheduse ja kauguse kogemine võimalduvad täpsemalt läbi *Dasein*'i eripäraste eksistentsiaalide¹⁰: vahe-tustamise (*Ent-fernung*) ning rihtumuse (*Ausrichtung*). Vahe-tustamise näol loovad *Dasein*'i hooldus (*Besorgen*) ja usaldus *vahe* ehk ruumi, selle samal ajal ületades, võimaldades seeläbi asjade kogemise lähedase või kaugena (SZ: 105-110; Vallega, 2003).. Heidegger kasutab paralleelselt mõisteid vahe-tus ja vahe-sus (*Entfernung*)¹¹ väljendamaks vastavalt läheduse võimaldust ning lähedust ennast, üldist eksistentsiaali ja konkreetset fenomeni (SZ: 105-110).

Nõnda on ruum, milles inimene tegutseb, sisuliselt *Dasein*'i hoolduse üheks funktsiooniks. Maailm ise ei ole meile ruumis käesine ehk etteantud (*vorhanden*), vaid võimaldab ümbrusilma ümbruslikkuse (*Umhafte der Umwelt*), st asjade kogemist ruumilisena läbi *Dasein*'i maailmalisuse (*Weltlichkeit*) (SZ: 101, 102). Ümbruslikkuse sisaldab endas käepärastele kuuluvate kohtade kohalikku rihtumust – *Dasein*'i igapäevaseid suhteid käepärasega nagu üleval ja all, taga ja ees, paremal ja vasakul, mis ei ole kuidagi kirjeldatavad läbi kartesiaanliku ruumi (SZ: 103, 109). See rihtumus (*Ausrichtung*) on hoole kõrval teine *Dasein*'i eksistentsiaal, mis on tarvilik läheduse käsitlemise avamiseks. Olles mingi tegevusega

¹⁰ Eksistentsiaalid tähistavad Heideggeril „*Dasein*'i struktuure iseloomustavaid momente”, vastandudes kategooriatele, mida ta kasutab maailmasiseselt kohatavate tarvis (Luik 2002: 72).

¹¹ Nende mõistete tõlkimine on probleemne – *Entferntheit* viitab otseselt *kaugusele* kui *eemaldatusele*; Heideggeril sellisele *kaugusele*, mille osapooleks *Dasein*. Samuti viitab *kaugusele* *Ferne* üksi, *ent*-liide aga tähistab saksa keeli tavapäraselt millegi eraldamist või eemaldamist, samuti millegagi alustamist. *Ent-ferntheit*'i võiks niisiis näha kui *kauguse/vahe* (*Ferne*) eemaldamist või ületamist. Eestikeelsed *vahe-tus* ja *vahe-tustamine* viitavad samas suunas; *vahe-sus* aga paralleelina juba tajutavale ontilis-ontoloogilisele vahele (*Entfernung* – Bremeni-ettekandeis mõistetud vastupidiselt ontologisena).

hõivatud, esineb paratamatult teatud suundumus relevantsete asjade ja kohtade suhtes, jättes kõrvalepuutuva tahaplaanile. Asjad, mis on käepärased, omal kohal, ja mille suhtes oleme rihitud, on meile lähedased oma loomulikkuses, milles nad tõmbuvad tagasi ja muutuvad „läbipaistvaks”. Nagu juba eelnevalt mainitud, ei eelda see füüsilist käeulatuses olemist, ehkki Heidegger kasutab käepärase jaoks aegajalt sõna *griffbereit*, haardevalmis. Läheduse juures mängivad olulisemat mängivad haardeulatuses olulisemat rolli nägemine ja kuulmine kui kaugmeeled (*Fernsinne*), kaugustele orienteerununa võib ontiliselt lähim oma käepärasuses neile aga lausa nähtamatuks osutada (SZ: 106-107). Nii on kantavad prillid meist kaugemalgi kui nende läbi vaadeldav:

„Näiteks selle jaoks, kes kannab prille, mis vahemaa mõttes nii lähedal on, et tal lausa „nina peal istuvad”, on see pruugitav vahend ümbruskondselt kaugemal kui pilt tema vastas oleval seinal. Sel vahendil on nii vähe lähedust, et teda on sageli pea võimatu koheselt leida. Vahend nägemiseks, nagu ka kuulmiseks, näiteks telefoni kuular, evib esmase käepärase tunnusmärgitsetud silmapaistmatust.” (ibid)

Siin toodud näide on meedia käsitlemiseks olulise tähtsusega: telefoni kuular, olgugi et tehniline ja teatud mõttes mõttes *kõneldatavat esemest*, on siin esitatud ümbrusilma laiendava esmase käepärasena, „vahe-tuse vahendajana”, mis oma neutraalsuses laseb oma esitataval lähedusse tulla samal moel, nagu prillid võimaldavad seda seinal olevale pildile. Ehkki on arusaadav, et Heidegger ei tegele siin meediakriitikaga, on telefoni valik hilisemat tehnikakäsitlust arvestades siiski tähelepanuväärne – vaatamata tolleaegse telefoniühenduse kvaliteedile säilitab kuular siiski oma käepärasuse. Kombineerituna nägemismeele olulisust ülendava prillide näitega on raske väita, et see mõttekäik ei peaks käima ka tänaste videokõnede kohta, mis oma terava pildi ja selge heliga näivad esitatava justkui käeulatusse toovat. Ühendades prillide läbi lähedusse toodava pildi aga *avaliku maailma* (SZ: 71) ja Heideggeri hilisema avaliku *kunstikäibe* (*Kunstbetrieb*) käsitlusega (KA: 37-38), võiks ehk tinglikult rääkida kui lähendajast isegi televisioonist.

Sama mõte, mida siin esindasid prillid ja telefon, esineb põgusalt ka raadio kontekstis, millega „*Dasein saavutab oma igapäevase ümbruskonna täna tema olemis-mõttes veel ettenägematu laiendamise, tuues „maailma” vahe-tusse*¹²” (SZ [Heidegger 1967]: 105).

¹² Saavutamaks kooskõla hilisema käsitlusega tuleks siin aga rääkida *vahe-susest*. Vahe-tuse ja vahe-suse eristuse üleüldise täpsuse, olulisuse ning nende omavahelise suhte on eri nurkade alt küsimuse alla seadnud näiteks Dreyfus (1991: 128-140) ja Malpas (2006: 74-83) väites isegi,

Vähemalt *Gesamtausgabe*-sarjas ilmunud „Olemise ja aja” üheksandas trükis (Heidegger 1977: 105) seisab aga juba järgnev lisandus: „/.../ olemis-mõttes veel ettenägematu laiendamise ja hävitamise [*zerstörung*] /.../” mis väljendab täiendavalt Heideggeri alles hilisemalt tekkinud kriitilisust meedia mõju suhtes.¹³

Eksplitsiitse kriitika osaks näib aga saavat massimeedia (ning ühistranspordi) *mõju* individuaalsele *Dasein*’ile: *Dasein* kaotab oma olemisviisi *teistele* (*Anderen*), umbisikulise igamehe (*das Man*) diktatuurile, milles kõik eelistused ja huvid on avalikkusest (*Öffentlichkeit*) tingituna nivelleeritud: „*me naudime ja lõbustame end, nagu nauditakse*” (SZ: 126-130). See langemus (*Verfallen*) on aga *Dasein*’ile tema igapäevases olemises omane ning ka *Dasein*’i enda ontoloogilise kauguse põhjuseks – Heidegger ei anna siin mingit negatiivset hinnangut ning kirjeldab langemust kui *Dasein*’i eksistentsiaali (Kettering 1987: 104-105). „*Mitte ise olemine funktsioneerib Dasein*’i „positiivse võimalusena” („*positive Möglichkeit*”)” (SZ: 176).

Langemusest kõneleb Heidegger ka „Olemise ja aja” esimese poole moodustanud *Dasein*’i analüüsi kokku võttes, naastes varem esitatud teesi juurde: „*Olev, mis me kunati ise oleme, on ontoloogiliselt see kaugeim*” (SZ: 311). *Dasein*’i enda päristist olemist varjab käeesise „maailm”, millest oli lähemalt juttu Descartes’i kriitika juures – lähim hooldamine selle näiliselt lähedase suhtes katab viimaks kinni *Dasein*’i päristise olemise, mistõttu ka sellele suunatud ontoloogia ei osutu võimalikuks (*ibid*). See on teine viis *Dasein*’i ontoloogilise kauguse selgitamiseks olemisavatuse horisondilt tuleneva kauguse kõrval – *Dasein* on kaugeim, kuna ontolise sfääri poolt varjatud.

Kokkuvõtvalt on käepärase kogemine lähedasena ning *Dasein*’i enda tajumine ontoloogiliselt kaugeimana võimalik läbi *Dasein*’i enda eripärase ruumilisuse, mis võimaldub maailma avatuse valguses läbi *Dasein*’i olemismõistmise ning tema hooldava ja usaldava suhte maailmasisestesse olevatesse. „Olemise ja aja” kolm ruumikontseptsiooni on

toetudes küll tema hilisemale ääremärkusele („*Kust vabe, mis vabe-tustatakse?*” SZ: 442), et Heideggeril endal on probleem neis mõistetes orienteerumisega. Mulle näib algupäraselt esitatu siiski piisavalt järjepidev sümboliseerimaks üldist nihet „Olemise ja aja” ja Heideggeri hilisema mõtlemise vahel.

¹³ Huvitaval kombel seisab Eelmärguses (GA2: v), et trükis on parandatud vaid tsitaate ja interpunktsiooni.

läheduse küsimuses olulisel määral põimuvad, kusjuures fundamentaalseim on *Dasein*'i fundamentaalontoloogiline ruumilisus – *Dasein* oma transtsendentsilt on ka teiste olevate olemisavatuses, ontoloogilistelt olev ja sellest tulenev metafüüsika heidab aga *Dasein*'i päristisele olemisele varju. Oluline on käesoleva töö seisukohalt ka meediumite käsitlemine kaugmeelte ja käepärasuse kontekstis, mis näib „Olemises ja ajas” omavat selgelt kritiseeritavatele eteadustele omase objektiveerimise kõrval veel positiivset värvingut.

3.2 Bremeni-ettekanded „Olemise ja aja” taustalt

Kui Heidegger oma „Sissevaatega sellesse, mis on” Bremeni publiku ette astus, oli „Olemise ja aja” ilmumisest möödunud üle 22 aasta, mille jooksul oli aset leidnud Saksamaa ja kogu Euroopa jaoks hävituslik maailmasõda, töötanud maksimaalse jõudluseni timmitud hävituslaagrid ja plahvatanud aatompommid, mis pühkisid kaardilt terveid linnu. Paralleelselt astusid massikommunikatsioonivahendid suure sammu edasi, mistõttu oli televisioonist saamas igapäevase elu osa. Nagu Bremeni-ettekannete avasõnast selgus (vt pt 2), ei ole Heideggeri suhtumine tehnilistesse vahemaa-vähendajasse enam aga kaugeltki neutraalne.

Mis on vahepeal Heideggeri ruumikäsitluses muutunud? Näib, et tehnilised medieerimisvahendid, isegi raadio ja telefon, aga ka lennuk, mis nii Heideggeril kui hiljem käsitletaval McLuhanil (vt pt 6) liigituvad mööndustega endiselt samasse rühma, ei ole enam võimelised asju meile lähedale tooma – nad ei toimi enam telefoni kuulari või prillide laadsete ümbrusilma-laiendajatena, vaid esemestava ning olemist varjavana. Lähtudes kolmest eelnevalt avatud ruumilisusest võiks öelda, et tehnoloogiliselt vahendatu on Bremeni-ettekandeks liikunud käepärasest vahenditervikust käeesise suunas. See tähendab aga vähemalt „Olemiselt ja aja” eeldustelt, et ta ei ole enam võimeline täitma ontoloogilise läheduse tingimusi. Põhjalikumalt vaadatuna võiks siin eelnevalt avatu põhjal eristada nelja võimalust: meedia kas (1) ei võimalda vahendatava suhtes hooldavat rihtumist, (2) ei võimalda vahe-tust kui ületatava vahemaa tunnetamist, (3) esitab vahendatut regioonilise kontekstita või (4) täidab mitut eelnevaist punktidest.

Naasen nende väidete juurde peagi, ent ettehaaravalt tuleb märkida, et pole täiesti õige läheneda Bremeni-ettekannetele puhtalt „Olemise ja aja” kontekstilt. Üheks suureks ning,

nagu peagi näeme, meediast kõneledes äärmiselt oluliseks erinevuseks on, et Bremenis ettekantus puuduvad kaks „Olemisest ja ajast” tuttavat keskset eristust. Esiteks on toimunud oluline terminoloogiline muudatus: eksplitsiitselt ei kõnelda enam käeesistest asjadest ja käepärasest vahendist – kusjuures hilisem *asi* näib osutavat samas suunas, kuhu varasem *vabend*, nimelt objektivierimatult ja rehkendavalt mõõdetamatult kogetud olevale¹⁴. Samas iseloomustab „Olemise ja aja” vahendile iseloomulik selleks-et (*um-zu*) struktuur siin hoopis eriteaduste ja tehnika poolt välja nõutud *varu* (Bestand), mis tuleb kõne alla punktis 4.2.1 – seega pole võimalik rääkida tegelikust kattuvusest nende terminite osas. Teine puuduv eristus, juba esitatuga tihedais seoses, on ontolise ja ontoloogilise vaheline. See tundub puuduvat ka läheduse-liigitust: *asi*, esindamas varasemalt käepäraseks nimetatut, pole enam pelgalt ontolis-ontoloogilise oleva tähistaja, mis omandab (fundamentaal)ontoloogilise tähenduse olemise horisondilt läbi *Dasein*’i rihtuva-hooldava suhestumise, vaid omab juba olemuslikult veelgi fundamentalsemaid ülesandeid, võimaldades ise olemise avatuse. Suhtes asjaga, nagu näeme, ja sealt avanevas maailmas ning läheduses, on inimene vaid üks võrdne osapool teiste seas.

Eristuste hulga vähendamisest jäänud tühimiku kompenseerib 1949. aasta Heidegger dramaatilisema ja luulelisema vormiga, mida võiks ehk pidada ka „pöörde-järgse Heideggeri”¹⁵ üheks tunnusjooneks ontoloogilise diferentsi hülgamise kõrval. Ühe tee siin öeldava mõistmiseni võikski leida läbi Friedrich Hölderlini (2006: 91), kes Heideggeri poolt hiljem korduvalt viidatud Patmose alustuseks kirjutab: *ligi on | ja raskesti mõistetakse jumal*. Lähedus, lisaks ühtsemale sisule, on omandanud teatud seose jumalikkusega, mistõttu pole enam programmiliselt täielikult edasiantav. Selle pöörde eeldusena on teisenud kogu küsimuseasetus. Nagu Heidegger ise 1969. aastal sõnastab, on tema mõtlemine peale „Olemist ja aega” küsimuselt olemise mõtte (*Sinn von Sein*) järele liikunud küsimusele olemise tõe (*Wahrheit des Seins*) järele, sealt aga, vältimaks tõe ja tõsiasja segunemist, küsimusele olemise koha(suse) ehk asula (*Ortschaft des Seins*) järele¹⁶ (GA15:

¹⁴ Kompaktse ülevaate Heideggeri *asja* tähenduse muutumisest 1930ndatel esitab Emil Kettering (1987: 228-229).

¹⁶ Tõe kui varjamatus ja ruumi olemuslikku seost, mis võimaldavat sellist üleminekut, püüan Bremeni-ettekannete kontekstis avada alapeatükis 4.1.

335). Olemise koht viitab otseselt lähedusele – tema lähedusele mõtlemisele ja keelele (Ziarek 1994: 46-55). Tõeline lähedus konstitueerib olemist. Ent miski on muutunud ka läheduse-käsituses kitsamas mõttes ning seda suhtelises kooskõlas „Olemises ja ajas” esitatuga, millest eelnevalt tuletatud neljale punktile püüan siinkohal vastata.

Küsimuse keskmeks on siingi objektiveeriv mõtlemine. „*Kõik kohal- ja äraolev [An- und Abwesende] seisab kordamineku karakteris [Charakter des Anganges – kordaminek mitteükskõiksuse mõttes]. Kaugus rabuneb kordaminekus. Kordaminek rabuneb läheduses*” (GA79: 24). See lause näib viitavat punktile (1), hooldavale rihtumusele. Probleem seisab ka siin arvamises, et lähedal on see, mis seisab meie vastas, on vastas-seis ehk objekt (*Gegenstand*). Seeläbi rajatakse eraldatus, sest mis seisab sel moel vastas (*gegen*), peab alati olema ka eemal. Sellise objektiivuse taha peitub „*ette-kujutava [vorstellende, ka representeeriva] rebkenduse saamahimu*” (GA79: 25). Selline ette-kujutus on loomult objektiveerimine, mille läbi avanev tõde on piiratud ja ühekülgne ning millelt mõistetud olev ei esine enam asjana. See sarnaneb Heideggeri sõnul psühholoogia kui teaduse tegevusele – erisugused vaimsed-hingelised kogemused nivelleeritakse samale tasemele, tehakse kättesaadavaks kõigile ja kõikjale (*ibid*). Just selle kõikjaleulatuva kättesaadavuse tõttu ei suuda asjad meile enam tõeliselt läheneda, ehkki „*siin ja seal, nagu kadunud pudemed, võib paljugi meile veel korda minna*” (*ibid*). Ette-kujutava rebkenduse saamahimu, mis toimib paralleelselt „Olemises ja ajas” esitatud eriteaduslikule maailmanägemisele, avaldub Bremeni-ettekandeis reljeefselt meediamehhanismide toimimises, mis, nagu viidatud, peavad alistama läbi-käimise raamistiku ja toetuse. Siin väidangi ma olevat veel ühe peamise erinevuse „Olemise ja aja” ning Bremeni-ettekannete meediakäsitluses: raadio ja muu meedia olemus on ümber mõtestatud tehnika-käsituselt vaadatuna ning nende vahendamine on omandanud mõju, mis on toimelt sarnane eriteaduse uurimisobjektiks asetamisega „Olemises ja ajas”. Ent, nagu selgub hiljem, *seade-stu* mõiste juures, läheb meedia ja kogu kaasaegne tehnika oleva objektiveerimisest kaugemalegi.

Heidegger näib 1949. aastal päristist lähedust käsitlevat kui midagi, mis on olnud inimesele omasene mingis varasemas epohhis, ent mis nüüd – ja juba pikka aega – tehnika olemuse mõjul on pea täielikult varju jäänud (GA79: 43-44). Masinad ei toimi nii, nagu seda tegid vahendid „Olemises ja ajas” – nad ei ole „käepärased” asjad, vaid *jooksevad*

tööstuse tõmbeis (GA79: 35). Sama printsiipi järgivad ka muud objektid, olles tehnikast tõmmatuna vaid millegi jaoks ning seega mitte tõeliselt olles. Lähedus sünnibki aga just pärististest asjadest: *asi asjatab (dingt)*, luues läheduse, mis valvab lähedal-olevat ning toob lähedale ka kaugel-oleva, esitades seda kaugena (GA79: 16-17). Sellised asjad oma päristisuses on valdavalt objektiveeriva-selgitava mõtlemise poolt juba hävitatud (*vernichtet*), ning just seetõttu ei või nad asjatada, see tähendab – võimaldada punktis (2) nõutud vahe-tust. Et olevat vähemalt näitlikult taas asjadena esitada ning et mõista läheduse olemust, seda, *mille läbi ja millelt ta on*, on Heideggeril vaja astuda samm tagasi, sureliku ärkvelolu poole – selgitavast mõtlemisest järelemõtleva mõtlemise juurde (GA79: 20).

Ilmestamaks seda tagasiastet, asub Heidegger kirjeldama kannu kui näidet *asjast*, kuna kuna „*läheduses on meile see, mida tavatseme nimetada asjadeks*” (GA79: 5). Üle üheksa lehekülje ulatava kirjeldusega (GA79: 5-13) teeb ta algust „Olemisest ja ajast” tuttavalt moel, nimelt vastandudes metafüüsilisele traditsioonile, luues uue eristuse objektide ja asjade vahel: kann, anum millegi hoidmiseks, ei saa olla pelk objekt (*Gegenstand*) kui vastasseisev, kuna see vastas-seis ei ole see, mis teeb kannust kannu; kann on endas-seisev (*selbstständig*) ning jääb anumaks ka ilma temaga suhestuva kogejata. Siin on tunda veel üht fundamentaalset erinevust ülal esitatud Olemise ja aja ruumikäsitluse suhtes, mis esitas igasuguse mitte-kartesiaanliku olemise aluseks *Dasein*’i, st inimese asjasse-seotuse.

Siiski, osutab Heidegger (*ibid*), võib kannugi puhul märgata olemuslikku seost inimesega – kann on pottsepa poolt loodud. Aga: on ta kannuna seetõttu, et on loodud, või loodud seepärast, et on kann? Pottsepp valmistab kannu savist, mis on võetud maa seest ning mis võimaldab sel kannul kindlalt maa peal seista; ta voolib oma kätega selle tühimiku, mis võimaldab kannul vedelikku hoida ja valada lasta. Seejuures lähtub ta ehk tõesti kannu välisest „ideest”, ent asja enda olemus ei saa veel selle tootmise läbi lõpetatuks. Kann saab tootmise läbi vabaks, kogub end kannuna kokku, ja seda *välise abita või vastas-seisjata*. See on kannu kui anuma tõeline olemus, mis ei ole kajastatav kartesiaanliku kirjelduse või platonliku *ιδέα*’ga. Sellise olemusliku mõistmise läbi laseb asi looduda tõel ning avab ja lähendab meile hoituna ühe maailma – asi asjatab ning see asjatamine on „*lähendamine, mis hoiab maailma maailmana läheduses*” (GA79: 23). Tõeline asi võimaldab tõelise läheduse.

Esemestatud oleval puuduvad aga lähendamiseks või maailma avamiseks vajalikud eeldused. See võib anda meile vihje selle kohta, mis on sündinud paikkonnaga (3). Esemestatult kirjeldatud paikkond ei ole maailm, on aga maailmalt, koosnedes vahendeile ette nähtud paikadest ning nende omavahelistest suhetest. Objektiveeritult, tehniliselt avanenud oleval puudub aga oma koht, tema viibimine siin või seal on juhuslik ja väljavahetatav. Niisiis – meediagi ei saa esitada vahendatavat koos paikkonnaga, kuna see eeldaks maailma edasi-andmist, mis objektiveeriva käsitluse nivelleerival ja ühtlustaval viisil võimatu.

Siin esitatu on küll küll alles visandlik ning mõeldud avanema järgEVates punktides, ent selgemaks on saanud vähemalt tehniliste vahendite poolt vahendatu (ning pea kogu oleva terviku) puudujääk „Olemises ja ajas” kirjeldatud (fundamentaal)ontoloogilise läheduse osas: (1) rihtumine mitte-asja suhtes on hooldavas mõttes võimatu, kuna ta on käsitletud pelgalt vahendina mingi eesmärgi tarvis, (2) tehnika poolt nõututena on asjad võrdselt distantitud, võimaldamata vahe-tust ning (3) avatava maailmata puudub ka paikkondlik kontekst. Lähedust saab ümbritsevana antu võimaldada asjana mõistetult, kuna vaid asjad võimaldavad tõel, uuel maailmal avaneda.

4. Varjatus ja varjamatus

Asjad on teeks läheduseni, kuna avavad maailma ja lasevad looduda tõel. Viimane nimetatud komponent – tõde – on vähemalt „Olemiselt ja ajalt” vaadates läheduse kontekstis uudne. On selge, et tõe mõiste erineb siinkohal tunduvalt selle konventsionaalsest kasutusest, ning niisama palju sellest, kuidas tõde on esitanud Lääne metafüüsiline mõtlemine. Mida peab siis Heidegger silmas tõe all ning kas meediatehnoloogilised vahendid, mida me küll arvame tõe ja teadmisi erinevaist maailma nurkadeist meieni toovat, on võimelised meid selle tõega siduma samavõrd, kui seda on hoidev ja valav savikann? Mil viisil on see tõde seotud läheduse kui Heideggeri mõtlemist läbiva niidiga?

4.1 Tõde ja tõsiasi

Tõest kõnelema asumaks tuleb esmalt selgeks teha selle erinevus pelkadest tõsiasiadest, mida kohtame väljaspool asju, mida võime kogeda „läbi ringhäälingu uudiste iga tund” (GA79: 3). Avamaks seda erinevust tõe ning tõsiasi ja kui empiirilisele maailmakogemusele vastavuse vahel refereerin järgnevas kolmes lõigus veelkord Heideggeri kannu-käsitlust (GA79: 9-12) ning liigun sealt edasi tõe kui varjamatus juurde, jõudmaks viimaks tagasi meediat puudutavani.

On *tõsiasi*, et veinikannu täitmine asendab selles oleva õhumassi vedelikuga: teaduslikult võttes ei ole anum kunagi tühi, vaid on üks õhku täis õõnsus. See aga ei kata seda, mida mõistame kannu tühjuse all, sest kannu tühjus on tõeliselt alati määratud *valamise poolt ja selle suhtes*. Just kannu tühjus annab talle pidavuse, tühjus on see, mis *võtab endasse ja hoiab endas veini või vett*. See kahekordne pidamine rahuneb väljakallamise aktis; läbi väljakallamise võimalikkuse on see pidamine. Kannust valamine on *and* ehk *saatmistu* (Geschenk), selles annis aga viibib kannu pidamine.

Kannu vaadeldes astub Heidegger enda sõnutsi sammu tagasi, ent siit avaneva temaatika mastaapsuse juures võiks ehk isegi *hüppest uuele maastikule* (vt Matjus 2015). Kannust valamine kui and võib olla rakendatud surelike joogijanu rahuldamiseks, ent ta võib olla –

kui tegu on vee või veiniga – ka *ohvri*-and. Seda toetab¹⁷ kreeka ja saksa keele ühinev etümoloogia, milles valama – *gießen* või *χέειν* – viitab ohverdamisele. Õigupoolest võiks ju ka eesti keeli mõelda näiteks verevalamisest kui ohvritoomisest. Siin on *valamise olemus: annetamine, ohverdamine, andmine*. Tavakasutuses on valamine devalveerunud, „*muutunud sisse- ja väljakallamiseks, jookide serveerimiseks*”.

Valamise annis, kui see on ohvriand, viibivad omal moel surelikud ja jumalikud, see tähendab – ohverdajad ja ohvrisaajad, ning maa ja taevas, kui ohverdatava algupära läbi mulla, vihma ja päikese. Selle neliku (*Geviert*) ühtsus (1) viibib valamise annis, (2) see viibimine on sündmus¹⁸ ning (3) on läbi selle sündmuse varjamatusse toodud.

Täiendavalt on tarvilik neliku avamine, mida teen järgnevas punktis. Tõe kontekstis on aga oluline leida enne koht *varjamatusse (unverborgen)*. Tegu on mõistega, mida võib kohata läbi kogu Bremeni loengusarja ning õigupoolest ka varem ja hiljem, alates esseest „*Loogika. Küsimus tõe järele*” (1925) kuni „*Filosoofia lõpu ja mõtlemise ülesandeni*” (1964) (Wrathall 2007). Selle aja jooksul on kõne all oleva käsitus läbinud teatud transformatsiooni, kusagil on toimunud nihe varjamatusse kui *tõe olemuse määratlusest* varjamatusse kui *tõe võimaldajani (ibid)*, kusjuures Bremenis kõneldu näib asuvat nende kahe vahefaasis. Laiemas plaanis jääb eristus aga samaks: teaduslikku laadi väited, mis põhinevad korrespondentsil väite ja empiirilise kogemuse vahel, võivad olla küll õiged, aga mitte tõesed, ning seda just seetõttu: nad ei too midagi (varjamatusse) esile, vaid pelgalt ütlevad olemasolevat ümber.

Tee varjamatuseni avab (vana-)kreeka sõna tõe tarvis – *ἀλήθεια*, mis on *λήθη* kui igaviku, varjatuse või unustuse eitus (GA79: 49; Liddell, Scott 1863: 833¹⁹). Märkimist väärib aga, et „Sissevaates sellesse, mis on” avab Heidegger *ἀλήθεια* tähendust alles eelviimases loengus Oht (GA79: 49-50) ning teeb seda läbi varjamatusse (*Unverborgenheit*) ja otseselt

¹⁷ Heideggeril ei ela mõtlemine etümoloogiast, vaid etümoloogia jääb osutavaks mõtlemisele (Kettering 1987: 232).

¹⁸ Sündmuse ehk isenemise (*Ereignis*) komponendist, olemise ja *Dasein*'i vahelise dünaamilise suhte hüppeest ja vastastikusest kokkukuulumisest, mille läbi igäüks tuleb endana endasse (Schalow, Denker 2010: 101-102), on Bremeni loenguis ning seetõttu ka käesolevas töös oma mahukuse tõttu võimalusel ümber mindud.

¹⁹ Märksõna *ἀλήθεια* juures tuuakse välja ka sage osutus *unustuse kohale* all-maailmas.

tōde (*Wahrheit, Wabr*) mainimata. Samas näib tõe eksplitsiitselt varjatuse juures täieõiguslikult esil olevat, millele osutavad ka otsesed viited mujal tekstis, näiteks vahetult eelnevalt (GA79: 49): „/.../ tõe olemus olemise varjamatuses mõttes /.../”. Tõenäoliselt on tegu teadliku püüdega vältida valearusaama tõe kui korrespondentsi ja tõe kui varjamatuses vahel, mistõttu esineb Heideggeri tekstides alates 1946. aastast nii *tōde* osutamist terminoloogilises mõttes kui ka laiendatud tõe käsitlusi minimaalselt (Wrathall 2007). Ketteringi (1987: 312-317) järgi osutavad pöördejärgsel Heideggeril nii *tōde*, *varjamatus*, *valendik* (*Lichtung*) kui juba tuttav (ontoloogiline) lähedus samale – olevale olevana, hilisemale *isenemisele* (*Ereignis*). Eelneva valguses tuginedes käsitlen Heideggeri tõe käsitlust siin sellisena, nagu ta implitsiitselt esitatud 1937. aastal „Kunstiteose algupäras” (KA).

Esimene küsimus, mis siin selgineb, on kreeka filosoofia algmõistete rakendusotstarve. Heideggeri järgi on hilisemal ülekandmisel ladina keelde ja rooma-ladina mõtlemisse uued asendusterminid jäänud ilma kreekalikust maailmakogemusest, mille vilju nad esitavad, põhjustades seeläbi edasise õhtumaise mõtlemise pinnapealsuse, põhinevuse pelgal sõnamängul ning mitte enam tõelisel, sügavamal mõistmisel (KA: 18-19). Nõnda ongi filosoofiatraditsioon käsitletud *ἀλήθεια*’t kui tõe korrespondentsi mõttes (*tunnetuse kooskõla asjaga*, KA: 50), Heidegger aga tõlgib (ja tõlgitseb) teda pigem kui (tõe) varjamatus, *Unverborgenheit* (KA: 49-52). Tõe seab ennast avatusse sisse, ning võib teha seda mitmel moel, mille näiteina Heidegger nimetab teosesse-seadumise, riigirajamise, oleva olevaima läheduse, olemusliku ohvri, olemise kui küsimis-väärse mõtlemise läbi – seega nii inimtegevuse kui asjade läbi (KA: 62). Mis oluline, ehkki juba selge: teadus tänapäevases mõttes ei ole *tõe algupärane loodumine, vaid juba avalik tõeala väljaheitamine* läbi käsitamise ja põhjendamise (*ibid*), see tähendab aga – tehniliselt käsitletuna.

Siit joonistuvad välja kaks osapoolt: varjatus ja varjamatus, kusjuures tegu ei ole vastanditega, vaid ühe terviku kahe, teineteist täiustava ja loova, vastastikkuses sõltuvuses oleva poolusega (KA: 50-52). Mainitud pooluselisuse juures on aga oluline, et ta jaotub varjamatuses tervikul ebaühtlaselt – võib öelda, et varjamatus, valendikuna (*Lichtung*)²⁰

²⁰ Valendik ei osuta valgusele (*Licht*), vaid *kergusele, vabadusele, avatusse*; valgusega saab teda seostada avatusena, milles võimaldub valguse ja pimeduse võitlus (Kettering 1987: 315)

varjatuse tihnikust esile tükeldes, varjab ise varjatust, seda piirates ja takistades. Teisalt avaldub varjatus ka valendiku sees, kus see toimub olevate vahel, samuti üksikute ja tervikute vahel (*ibid*) – toimib teatud hermeneutiline ringkaitse uudishimuliku mõtleja eest.

Valendik on Heideggeril *üks avalik paik keset oleva tervikut*, mille suunas on inimese tunnetus määratud liikuma ning seda, mis talle sellest osaks saab, võib nimetada (tema) *maailmaks* (KA: 53-54). Jutt ei ole siinkohal sellest *haaratavast, kuuldavast või kaetavast*, mis meid ümbritseb ning kuhu inimene võib arvata end kuuluvat – see ümber-antus (*Umgebung*²¹) haarab endasse küll taimed, loomad ja kivid, ent *Dasein* nõuab maailma, mis oleks pelgast ümbrusest olevam. Just siin võib avaneda meediatehnoloogia peamine puudus – vahendades küll ümber-antust, ei anna nad edasi maailma, ei heida meid sellesse. Telesaade ei või lasta looduda tõde, pelk talunaise pildi näitamine ei või tuua meieni oleva avatust, milles ta viibib – vastupidi, tõde taandub nende tõsiasjade ees. Maailm, mis on enamat kui objekt väljaspool meid, meie vastas, võib meist nimelt üle haarata ning ilmeldes avaneda, kui on usaldusväärset vahendilt, näiteks talunaise saabastelt, saanud endale pärisomase vältimatuse ja läheduse (KA: 43). „*Maailma avanedes saavad kõik asjad oma aegluse ja kiiruse, kauguse ja läheduse*” (*ibid*). Tõsi, selleks vahendiks kui maailma ilmlemise võtmeks võib teatud tingimustel olla ka teos, näiteks maal nendest samadest talunaisesaabastest (KA: 29-30). Siit aga jällegi – miks siis ikkagi mitte ka televisioon, teatud kunstilis-luuleliste või teoseliste tingimuste täitmisel?

Kui miski tõuseb esile varjatusest, peab ta tulema valendikku, ja et pääseda valendikku, peab tõusja, st tõde, sama esile seatud. Selline esileseadja, mille näiteina Heidegger esitab kunstiteose või ohvrianni, nihutab maa ühe enda maailma avatu'sse ning hoiab teda selles (KA: 44). Hoiab aga, nagu juba öeldud, vaid seni, kuni see maailm kestab – teost esemestades või ka lihtsalt aja möödudes selle mõju raugneb. Sellel esileseadmisel on ka teine külg: vajalik on maailma kui terviku teatud tagasiastumine või taandumine üksiku ees, et see saaks oma olemuses esile paista (KA: 38-40; Schalow, Denker 2010: 82-83; 102). Tullles nüüd taas meedia juurde, võime küsida – kas võimaldab see maailma taandumist, mille läbi

²¹ Ümber-antuse mõiste näib analoogne varem käsitletud ümbrusilmale, välditud on aga (maa)ilma mõistet, tõenäoliselt selle ontoloogilise tähenduse tõttu olemise avatuse horisondina.

tõde võiks end sisse seada; kas võimaldab see maailma avatu'ses hoidmist, seda esemestamata? Vastust sellele võime otsida juba hilisemast tehnikakäsitusest.

4.2 Seade-stu ja nelik

Seade-stu ja (ilma)nelik – mõisted, mis saavad oma põhjalikuma väljatöötuse just Bremeni-ettekannetes – on oleva kogemisviisid, mida võiks pidada kõne all olevate ettekannete positiivseks ja negatiivseks põhikujundiks, kuna tähistavad vastavalt läheduse kadumise ning selle võimaldumise struktuure.

Kui nelja osapoole ühtekogunemist tähistava *Gevierti* edasiandmine eesti keelde ei esita suurt väljakutset – neliku asemel võiks ehk kaaluda ka tetraadi, neljandit, kvarti, mõte aga jääks laialt võttes samaks – siis *Ge-stelli* puhul on küsimus suurem. Olen siin eelistanud varasemais eestindamisis käibivat *seade-stut* (nt Heidegger 1989b), mis osutab nii algupärasele seadmisele (*stellen*) kui kaudselt kokkukoondavale *ge-* liitele (-*stu*). Siiski mõjub ahvatlevana de Beistegui (2005: 111) esitatud paralleel vana-kreeka *σύστημα*-le kui *Ge-stelli* otsesele tõlkevastele ja Heideggeri võimalikule inspiratsiooniallikale. Eesti keeli võiks *süsteem* esmasel kokkupuutel avada *Ge-stelli* mõistet ehk lähemalt, kui seda teeb uudissõna seade-stu, ent omab üleliigseid poliitilisi konnotatsioone ning on struktuuriliselt kaugem.

4.2.1 Seade-stu

Vastuse küsimusele, miks tehnilised abivahendid endaga lähedust ei too, võiks tuua küsimine tehnika olemuse, seade-stu (*Ge-stell*) järele. Heidegger on seade-stut nimetanud „isenemise fotograafiliseks negatiiviks” (GA15: 366) – nii võiks seade-stut ennastki käsitleda kui omamoodi meediumit: esemestava mõtlemise masinavärki, mis edastab sõnumina nivelleeritud representatsiooni kogu maailmatervikust. Tinglikult võiks pidada seade-stut lausa läheduse otseseks vastandmõisteks²². Kompaktselt ning Bremeni-ettekandeilt öelduna on seade-stu aetus (*Getriebe*), mis seab (*stellt*) ja tellib (*bestellt*). Praegune tehnika-maailmaajastu, mille keskmeks ta on, ulatub oluliselt kaugemale, kui

²² Jacques Derrida on Heideggeri süüdistanud Heideggeri seade-stu eest uude, läheduse metafooridest tulvitsevasse metafüüsikasse tõmbumises (Derrida 1972: 130; White 1991: 65).

pelgalt kaasaegse tehnoloogia tekkeni 18. sajandi tööstusrevolutsiooni aegu (GA79: 34); tehnika tähistab siin laiemalt maailma avanemise viisi, mida veab tung olevat (ära) kasutatava ja manipuleeritavana näidata, ning just see suundumus on muu hulgas loonud tingimused kaasaegse teaduse ja tehnoloogia arenguks. On oluline, et tehnika ise ei ole Heideggeri jaoks seejuures ei instrumentaalne, st vahend mingite eesmärkide saavutamiseks, ega ka antropoloogiline, st inimtegevuslik (Kettering 1987: 239). Seetõttu ei või ka tema olemus peituda masinates või vabrikutes, vaid just tellimises ja seadmises.

Tellimist võiks kirjeldada ehk kui ülimat objektiveerimist, mille läbi tellitu ei suhestu enam meiega isegi vastasseisva objektina, vaid pelga varuna: „*läbi sellise tellimise saab maast söereservuaar, pinnasest maagihoidla.*” (GA79: 27) Ent ka inimesed ei jää tellimisest puudutamata: „*Mebed ja naised peavad endid tööteenistusse asetama. Nad on nõutud. Neid kohtab seadmine, mis neid asetab, käsutab.*” (GA79: 26) Selle kõige tervik, mis nõnda seisab – tellituna, ootavalt, pidevalt – ongi varu ehk koosseis (*Bestand*), ning selle varu kõigele olevale laiendamisele ja kehtestamisele ongi tehnika olemus, seade-stu, rihitud. Paralleelidena on siin võimalik esitada kujutluse (*Vorstellen*) ning tootmise (*Herstellen*), mis koos tellimisega märgivad kolme suurt metafüüsilist faasi inimese ja oleva vahelise suhte väljendamises (Kettering 1987: 240).

Varuna viibiv on alati tellitavasse teatud viisil ära tükeldatud (*zerstückt*), jaotatud mõttelisteks või tegelikeks tükkideks (GA79: 35-37). Need varu-tükid on vahetatavad, ei oma individuaalset väärtust. Vahetatavus ja standartsus peituvad eeldusena tüki ja tellimise mõistes. Vastandina tükile võib kõnelda ka osadest. Osa on see, mis kuulub millegi juurde ning on seeläbi asendamatu. Heidegger toob näitena kehaosad: „*Minu käsi ei ole mingi tükk minust. Mina ise olen tervikuna igas käeliigutuses, iga kord.*” Inimene seisab küll niisamuti tellimise sees, ent erinevalt : ta on pakkunud ennast selle tellimuse läbiviijaks, ta „*on nüüd tellimises selle tellimuse poolt ja jaoks*” (GA79: 30). Siit tuleb ilmsiks *seadmise* tähendus: seade-stu seab inimest *tegelikku* seadmise viisil varuna ilmsiks tooma. Selle eeldusena on ka inimene ise üks väljavahetatav varu-tükk ning sellena ebainimlik – seega aga ikkagi teatud moel inimlik. Nõnda ei saa inimesest kunagi masinat; ebainimene on aga midagi jubedamat ja kummalisematki, kui pelk masin (GA79: 37). Inimesile lisaks võiks arvata, et osadest võiks rääkida ka asjatavate asjade juures, kus igal osal näib olevat oma tähendus, mis läheb

sügavamale pelgast otstarbe rahuldamisest. Seda teemat Bremeni-ettekandeis lähemalt ei puudutata.

Varu-tükkide otstarve, see tema „mille jaoks”, mis tal definitsiooni põhjal alati olema peab, juhatab meid ikka ja jälle vaid järgmise varu-tüki juurde. Maad nõutakse selle söevaru pärast, sütt nõutakse soojuse tekitamiseks, seda soojust aga auru jaoks; auru abil tekitatava rõhuga pannakse ringi käima turbiinid, mis hoiavad vabriku töös, sellelt vabrikult nõutakse aga tööriistade loomist, mida on jällegi tarvis masinate loomiseks ja hooldamiseks (GA79: 27). See *tellimiste kett*²³ on lõputu ringkäik, mis ei jõua viimaks mitte kuhugi välja, sest ühelgi selle lülil ei ole olemist ega väärtust ilma teisteta. See on mitte kuhugi suunduv järjepidevus, milles väljendub tellitava olemine varuna (GA79: 28). Võimalik on aga osutada esimesele nn fundamentaalvarule – loodusele, mis on objekteeritud vastavalt oma keemilis-füüsilisele koostisele ning potentsiaalsele rakendatavusele (GA79: 43).

Ühe tõmbejõuna selles tellimiste ahelas võiks näha ka *avalikkust* (Öffentlicheit), millest kõneles Heidegger juba „Olemises ja ajas” kui igamehe diktatuurist. Nagu eelnevalt (3.1.1) viidatud, ei antud avalikkusele seal negatiivset hinnangut, kuna see tulenes *langemusest* kui *Dasein*’i eksistentsiaalist. Nüüd aga esitab Heidegger avalikkuse-küsimust uue nurga alt:

„Sellise tellimise varu hulka, mille läbi avalikkus kui selline seatud, välja nõutud ja nõnda esmalt asutatud on, kuuluvad raadio ja film. Nende masinavärgid on sellise varu varutiigid, mis kõik avalikkuse ette toob ning nõnda avalikkust kõigi ja kõige jaoks erinevusteta tellib.”
(GA79: 38)

Masinavärgi hulka ei kuulu siin mitte ainult teleaparaadid või diktori kõne salvestavad mikrofonid – ka meediatööstuse töötajad kuuluvad varu-tükkidena selle tellimise hulka, „*kuni ringhäälingu nõukoguni välja*” (*ibid*). Ka meediatarbijad, kui nad keeravad raadionuppu või loevad ajalehte, ei ole tegelikult oma tegevuses vabad, vaid „suletud varu-tüki tüki-karakterisse” – vabadust on neil vaid sedavõrd, et nad võivad püüda end üha uuesti avalikkuse püsivast pealetükkivusest vabaks teha (*ibid*; vt näitlikku juhumiuringut Lisa 1). Ent ka siin ei süüdistata Heidegger inimest, kes seda meediat tarbib, ega ka meediat või

²³ „Olemises ja ajas” (SZ: 68-70) leidub analoogne kontseptsioon selleks-et (*um-zu*) struktuuri näol, mis aga vastupidiselt konstitueerib just käepärase vahendi olemist ning on esitatud kriitikanootideta.

meediavahendeid endid. Ometi on toimunud oluline muudatus „Olemiselt ja ajalt” vaadates – tellimiste ringkäik ja sellest tulenev avalikkus ei ole enam käsitletud kui midagi inimesele eksistentsiaalselt omast, vaid tegu on millegi tehiskuga: „/.../ *varus, mida kutsutakse raadioks, valitseb tellimine ja seadmine, mis on sekkunud inimese olemusse.*” (GA79: 39) Inimene üksi ei ole aga võimeline oma olemuse muutmiseks – nõnda võib öelda, et seade-stu ei ole midagi inimlikku (*ibid*).

„Kirjas „humanismi” üle” ütleb Heidegger avalikkuse kohta veel, et ka „*privaat-eksistents*” nagu see, millesse näib olevat tõmbunud „*filosoofia*” kui kõrgemate asjade seletamise kunst, näitab valitseva avalikkuse diktaktuuri ees vaid oma nõrkust – ta on loomult *avalikkuse eit*us ning mitte *vaba inimolemine* (Heidegger 2007: 3; GA9: 317). Viimane eeldab, et tuntakse võrdsel viisil ära nii võrgutamine avalikkuse läbi kui ka privaatsuse võimutus (*ibid*); see tähendab aga – nagu selgub punktis 5.2 – lastakse seade-stul näidata oma tõelist olemust.

Just seade-stult vaadelduna, varuna esinedes, ei ole asjad meile enam ei lähedal ega kaugel. Televisiooni kui kõigi kauguste mäetipu vallutaja toimemehhanism peitub siin: mediaalselt esitatust saab samaväärselt väljavahetatav varu-tükk kui esitavad meediumid ise. Kogu maailm on välja nõutud meedia poolt, olgu siis meelelahutuslikel või muudel eesmärkidel; meediatööstuse haare on niisiis laiem kui metsandusel, kaevandusel või mistahes tööstusharul. Lähedus, mis näib esinevat teleekraani ja vaataja vahel, on seetõttu laialthaaravam ja nivelleerivam kui kõiil varasematel tehnikasaavutustel, kus inimene ei osale enam neliku osapoolena, vaid pealtvaatajana, televisiooni poolt tellitud maailma tõmbeis, tellituna ka ise.

Mõningate sarnasustega on kaasaegse inimese suhet ümbritsevaga kirjeldanud prantsuse situatsioonist Guy Debord (2013), kelle sõnul võib ühiskondliku elu ajalugu vaadelda kui allakäiku „*olemisest omamiseni /.../ omamisest närvuseni*” (*ibid*: 18). Heideggeri kõikehõlmava ja –tasandava *varu* paralleeliks võiks Debordil tuua *vaatemängu*, mis „*pärib nõrkuse Lääne filosoofia projektilt, mis üritas mõista toimuvat läbi nägemise kategooriate*” (*ibid*: 19). Ka Debord räägib niisiis teatud olemiseunustusest, mille süü lasub metafüüsilisel traditsioonil – selle tulemi, ülirepresentatiivse vaatamänguühiskonna, kus „*areng on kõik ja eesmärk eimiski*” (*ibid*: 17) aluseks seab ta marksistina siiski konkreetselt kapitalistliku ühiskonnakorralduse

ning ei midagi fundamentaalsemat – ilmselt sellest tulenevalt ei sobitu *vaatemäng* tegelikult ka tehnika mõiste edasiandmiseks. Siiski avab see käsitlus üht lisatahku Heideggeri *varu* juures – millegi jaoks olemine viitab tänapäeval aina tugevamalt selle hedonistlikele rakendusvõimalustele.

Seade-stu, läbi oleva ilmsikstulemise pelga varuna, sisaldab endas niisiis tõelise olemise unustust. See on käesoleva ollemis-ajaloolise²⁴ epohhi tundemärk: „*seade-stu olemus on oleva olemine ise, mitte igal pool ja igal ajal, vaid just nüüd, mil olemise olemuse unustus on lõpule jõudnud.*” (GA79: 51) Seade-stu ongi maailm, seade-stu ongi olevate olemine – nad on sama, seejuures aga ebavõrdsed ning oma olemuse äärmustes suisa üksteise vastu seatud. See on suhe, mis ei ole paratamatu, ent millest mööda on inimesel raske näha. Seade-stu olemine maailmana nähtub, kui püüda vaadelda tema toimimismehhanismi ruumilisena, varjatuse-varjamatuses – see on analoogne tõe loodumisega Heideggeri varasemates tekstides: ta toob midagi oleva tervikust varjamatusse, jättes ülejäänud varjule; seejuures peidab ta aga ka selle varjulejätuse ja iseenda. Nii pääseb võimule kõige oleva kaheldamatu samaväärsus. „*Olemise olemusena viib seade-stu olemise oma olemuse tõesest väljapoole, eraldab olemise oma tõesest.*” (GA79: 52-53)

4.2.2 Nelik

Asi, kuni ta asjatab, *kogub kokku* – nii järeltab Heidegger, sammudes fenomenoloogilisele analüüsile tuginedes ühtlasi saksa *Dingi* ja ladina *resi* etümoloogia jälgedel. Vana kõrg-saksa *thing/dinc* tähistab ühe oma aspektina kogunemist, eriti sellist, mis sünnib millegi läbi-arutamiseks (GA79: 14). Sarnaselt võimaldab ka eesti keel rääkida näiteks avalikust asjast või kohtuasjast, hõlmate asjaosaliste kogunemist. Kokkukogunemine asja asjatamise juures, nagu ilmneb juba tuttava savikannu vaatlusel, omab aga fundamentaalsemat kaalu – see on kogunemine, mis peab võimaldama päristise

²⁴ Heideggeri *seyn*, mis viitab *ajaloolisele olemisele* mõelduna läbi ontoloogilise diferentsi (Dahlstrom, 2013: 94-96), on siin ja edaspidi tõlgitud kui *olleminne* (kasutusel nt Meie Issanda..., 1821: 435, 507), saavutamaks oma saksa vastega sarnast arhailist eristust. Käänatud on ta siiski reeglipäraselt, vältimaks omastava ja sisseütleva eristamatust.

läheduse ning seeläbi meie inimsuse säilimise ning tarviliku vastukaalu seade-stu laastavale mõjule.

Savist kann, asjana kogetult, kätkeb endas osutusi taevast sadanud veele, päikese käes küpsenud viinamarjaveinile, veinikõrvasele leivale, janukustutamise ja ohverdamise *võimalusele*. See üksi ei selgita aga tingimata isegi erinevust asja ja varu kui vastandlike ilmsikstoodavate vahel, kuna ka varuna kogetu toimib alati seostena, näiteks kuulub Reini jõgi varuna kokku hüdroelektrijaama ja selle turbiinidega. Asjatamiseks peavad need seosed aga olema enam, kui esil – nad peavad olema kokkutoodud selles mõttes, et asjas viibivad – ning need viibivad ei või olla vaid järjekordsesed varu-tükid nende tellimistes ja tellitustes: päristise asja kokkutoomises „*!...! viibivad samaaegselt maa ja taevas, jumalikud ja surelikud*” (GA79: 12).

See esmapilgul metaüüsiliste tunnusjoontega eristus ei kujuta endas siiski mingeid alustpanevid ja spetsiifilisi kategooriaid, kuna ükski neist neljast ei ole mõeldav, „*!...! jubul kui me mõtleme, ilma ülejäänud kolmeta neliku ühtevoldituses [Einfalt]*” (GA79: 17). Siin esineb selgel kujul hilisema Heideggeri püüd singulaarse ja mitte-metafüüsilise, eristusi (ennekõike ontoloogilist differentsi) vältiva mõtlemise suunas – püüd väljendada olemist läbi läheduse ja isenemise mõistekobarate, kuhu on sügavalt sõlmitud ka ilmanelik (Ziarek 1994). Harmani (1999) väitel on neliku kontseptsioon – ehkki ka mõnede Heideggeri „*suurimate fännide*” jaoks obskuurse esituse tõttu naljanumber – tegelikult tema mõtlemise Everest, mille surmav tipp seni vallutamata.

Ühtevoldituses on neliku osapooled on lahutamatud ja kattuvad, kuna peegeldavad – toimub *peegli-mäng*, mille peegelduv ühtus ongi *asi*, aga – võib öelda – ka see maailm, mida asi avab. „*Mõtleme me asja asjana, siis kaitseme me asja olemust selles vallas, millest ta olevana on. Asjatamine on maailma lähendamine. Lähendamine on läheduse olemus. Kuni me asja asjana kaitseme, asustame²⁵ me lähedust. Läheduse lähendamine on tõeline ja ainus maailmam peeglimängu*

²⁵ Artiklis „Asutamine, asustamine, mõtlemine” *asustavad* surelikud, läbi osaluse ilmanelikus, olemise koha (ehk asula – *Ortschaft*), hoides nõnda alal valendiku, läheduse ja kauguse (GA7: 147-164, Kettering 94-95).

dimensioon.” (GA79: 20) Siit nähtub, et mõtlemine võib olla kaitsmine, nimelt läheduse ja maailma kaitsmine; seega – peeglimängu alalhoidmine – aga mitte selle allikas.

Nelikust võiks mõelda kui oleva olemise tingimustest, mille viibimine asjatavas asjas on esil, ent varuna esinevas, kui ta seal ka on, siis varjatud, peidetud, unustuses. Veinikannu and ehk andmine kogub endasse nii anuma hoidmise kui valamise annetamise, tuues ühtlasi varjamatuse valgusesse ka neliku kui võimaldajad.

Neliku esimene mõttelise paari, maa ja taeva seos veinikannuga näib selge. Maast on pärit savi, millest ta on voolitud ja mille läbi olevana seisab. Maa selgitab seega asja materiaalselt olemist, ent viitab samas – vähemalt „Kunstiteose algupäras” (2001) ja teistes eelnenud tekstides – otseselt ka varjamatusele: maa on mastaapne ja haaramatu, suletud ja salapärane. Maa kannab ja toidab, me elame maa peal, ent see, mis sellest esile ulatub, tõuseb ikka taeva poole. Inimene elab nii *maa peal* kui *taeva all*. Taevast sajab vihm, mis niisutab viinamarju, ning paistab päike, mis toidab ja valgustab (GA79: 11). Taevas võimaldab niisiis horisondi ja silmaringi, millega haarata maast esiletõusnut; James C. Edwardsi (2007) järgi tähistab „*käitumuslikke ja lingvistilisi praktikaid, mis konstitueerivad meid ja meie maailma*”, võimaldades seeläbi asja olemise asjana. Taeva näol võiks niisiis olla tegemist varjamatuse tähistajaga, ehkki viidetega reaalsele taevale koos oma meteoroloogiliste nähtustega.

Maa ja taevas üksi aga veel ühtevoltumist ei võimalda, üksi ei ole nad tervikust eraldatavad ega mõeldavad. Neliku teine mõtteline paar on surelikud ja jumalikud. Surelike osapoolt võiks ehk vaadelda Olemise ja aja *Dasein*’i esituse kontekstis. Kui seal oli *Dasein*’i kohalolek esitatud igasuguse objektiveerimatuna viibiva tingimusena, siis siin on surelikud taandunud üheks võrdseks osaks kolme teise kõrval. Ka surelike viibimine veinikannus ja *Dasein*’i viibimine haamri juures ei näi olevat viibimised samas mõttes, ehkki toimivad mõlemad läbi hoole. Tähelepanu tasuks koondada kasutatavale terminile, rõhuasetusele surelikkusele ning surma-poole-olemisele, mida on küll toonitatud *Dasein*’i juures juba „Olemises ja ajas” (nt SZ: 293-294), ent millest siin on saanud ainus defineeriv omadus: „*Surelikud on inimesed. Neid kutsutakse surelikeks, kuna nad saavad surra. Surra tähendab: võimelisus surmaks surmana. Ainult inimene sureb. Loom lõppeb. /.../ Eimiski altarina on surm olemise pelgupaik.*” (GA79: 17-18) See kõikehaarav lõplikkus peegeldub ka asjalt – olemine

pelutab surmas. Siiski ei ole privileegi surra kaugeltki kõigil inimestel, sest seade-stu on mõjul ka siin: koonduslaagrid ja näljahädad toodavad massiliselt laipu, eemaldades võimaluse autentseks suremiseks, *motoriseeritud matmistööstus* käsitleb surnuid logistilise varuna (GA79: 26, 56).

Jumalike osapool nelikus on mõistatuslikuim. On selge, et vaatamata Heideggeri katoliiklikule taustale ei peeta siin silmas kindlat monoteistlikku jumalat (ehkki jumalikke võiks näha talle osutavat) ning nähtavasti ka mitte kreeka või muul taustal mõistetud polüteistlikku panteoni. Siiski, nagu märgib Crowe (2007), on Heideggeri teise maailmasõja järgsed tööd teoloogide ja usufilosoofide poole soojalt vastu võetud. Bremenis on Heidegger jumalike kohalt napp, pühendades neile järnevad kaks lauset ning lähenedes edaspidi vaid vihjamisi: „*Jumalikulid on jumalikkuse viipavad*²⁶ *saadikulid* [winkenden Boten der Gottheit]. *Nende varjatud vallast nähtub jumal oma olemuses, mis teda igast võrdlusest olevaga tagasi tõmbab.*” (GA79: 17) Jumalast kõneldes saksa keeli tavapäraselt artikleid ei tarvitata, vaid 'Gott' käitub nimena (Der... 1957: 233), siin aga – *der Gott*, mis kinnitab taas jumalat millegi üldisemana. See jumal, varjatud ning vaid kaudselt ja vihjamisi esil, on kogemusest võimalikult kaugemale asetatud. Mujal Bremeni-ettekannetes avaneb see jumalik maailm läbi ajaloolise horisondi – näiteks ohvriand, mis võimaldatud veinikannus – ning ehk on see üks võimalus jumalike paigutamiseks. Siiski ei näi see piisav. Vaadeldes taas tavapärasest ligipääsetavamalt Heideggeri, kes saab sõna Spiegeli kõneluses, võib näha jumala sfääri kui teatud ukse valla-jätmist tulevaseks selguseks:

„[Filosoofia ja üksikisik ei suuda teha midagi peale] *enda-avatuna-boidmise valmiduse ettevalmistamise jumala tulekuks* [ehk päralt jõudmiseks – *Ankunft*] *või tulemata jäämiseks* [ehk välja jäämiseks – *Ausbleiben*]. *Ka selle tulemata jäämise kogemus ei ole mitte eimiski, vaid inimese vabanemine sellest, mida ma „Olemises ja ajas” nimetasin langemuseks oleva najale. Nimetatud valmiduse ettevalmistamise juurde kuulub meelisklus selle üle, mis tänapäeval on*” (Spiegel'i... 1992; lisandused „Nur... 1976 põhjal).

Ka siin puutume jumalasse vaid mitmekordses kaudsuses: me ei ole suutelised teda pelgalt ootama ega olema selleks ootamiseks valmis, vaid tarvis on teha ettevalmistusi

²⁶ Heideggeri (GA39: 127-128) 1933. aasta loengus Hölderlini „Germania” üle selgub *viipamise* seos järgneva Herakleitose fragmendiga: „*Härra, kelle oraakel on Delfis (jumal Apollo), ei ütle ega varja, vaid pigem viipab.*” Seda viipamist selgitades ütleb Heidegger, et selles osutab „*/.../ öeldu mitte-öeldule, mitte-öeldu öeldule ja öeldud-saavale; vastubakkav kooskõlale, mis ta on, kooskõla vastubakule, ainult milles ta heliseb.*”

ootamisvalmiduse jaoks. Selle ootevalmiduse puudus näibki olevat suurimaks teguriks tehnilise meeletuse vohamisel ja paisumisel piirini, millelt ei näi olevat enam tagasiteed. Ent – juba tsiteeritud Hölderlini Patmoselt lähtudes – ohu juures peab kasvama ka päästev²⁷ (Hölderlin 2006: 91).

Kristluse pakutavad lahendused eksistentsi problemaatikale on vormilt ja sõnavaraltki küll üsna sarnased, mis võib usuringkondade teatud huvi selgitada. Näiteks kirjutas saksa teoloog Christian Ernst Luthardt (1883: 33) täpselt veerand sajandit enne Heideggeri sündi nõnda: „*Kristluse esimene sõna kõlab: Jumal! Lahendus sellele eksistentsi [Dasein] mõistatusele peitub Jumalas. Tõde, mida me vajame ja otsime, on Jumal, elav, isiklik Jumal. See on terve kristliku maailmavaate vundament.*” Ent fundamentaalne erinevus virtuaalse sarnasuse kõrval on ilmne: Heideggeri jumal ei ole *elav* ega *isiklik*, *Dasein* siin öelduna ei peegelda aga inimese olemisajalooliselt mõistetud suhet maailmaga, vaid tema füüsilist eksistentsi.

Ehkki neliku üksikosad ei ole mõeldavad ilma teisteta, on tõlgenduste seas siiski laialt levinud kujund nelikust kui kahest ristuvast, ehk suisa vastanduvast dualismist. Nii näiteks pakub Jeff Malpas (2006) välja, et maa ja taeva telg võiks tähistada ruumilisust, so kehalisust ja liikumist, ning surelike ja jumalike oma ajalisust ning ajaloolisust²⁸. Harman Graham (2007) aga esitab keerukama ning eelneva suhtes vastandliku topeltjaotuse, liites maa ja jumalused kui varjatud ning surelikud ja taeva kui varjamatud; teisest küljest jälle maa ja surelikud kui üldised ning jumalad ja taeva kui spetsiifilised nähtused, viidates Heideggeri üldise ja spetsiifilise mõistetele 1940. aasta esseest „Nietzsche metafüüsika”. Mulle näib selliste jaotuste loomine vastuolus Heideggeri ühtsustaotlusega, teatava katsena tehnika-kriitilist mõtlemist tehniliselt sõnastada, mis – nagu nähtub esitatud teljestruktuuride vastandlikkusest – ei või viia meid kaugemale Heideggeri enda sõnastatust.

²⁷ Kõnealuseid Hölderlini stroofte, millelt lähtub Heideggeri ohu-käsitlus, võiks kõrvutada eesti vanasõnaga „*Kus häda kõige suurem, seal abi kõige lähem*”. Sellest tulenevalt oleks võimalik kõneleada ollemisest kui hädast, käesolevast häda-epohhist – mis aga, näib, ei vastaks Heideggeri neutraalsuspüüdlustele tehnika käsitlemisel.

²⁸ Siin näib Malpas vastuolus järgneva ütlusega Seadestu loengust: „*/.../ kõik, mis on: loodus ja ajalugu, inimesed ja jumalikud*” (GA79: 31).

5. Oht ja mõtlemise ülesanne

5.1 Oht

Üks peaks olema praeguseks selge: käesoleva maailma-ajastu *oht* peitub seade-stus kui objektiveerimises, *varjatuse varjamise varjamises*, ent – mis peamine ja raskeim – unustuses ja päristise läheduse kaos. „*Seade-stu laseb varu tellides varjamatusel ja tema olemusel täielikku unustusse vajuda, /.../ täiendab maailma oma maailmlemise unustuse täielikkusega*” (GA79: 52). See täiendus kujutab endast õieti aga asendust ehk tagasi-asetust (*Nachstellen*), kuna selle käigus kaob *olemise olemuse tõde*, mille vardjaks maailm ja inimene peaksid olema, läbi maailmlemisunustuse varjatusse, so – tõe asemele seatakse unustus (GA79: 52).

End tagasi-seadena kogunud seade-stu ongi *oht*, millist käsitus toetab jällegi viide vanale kõrg-saksa mõistele tagasi-seade tarvis: *fara*, etimoloogiliselt sama tüvega kui *Gefahr* (oht) (GA79: 53). Siin aga on oluline mõista seda, kui laialt seade-stu on tegelikult *ollemise* üle võimust võtnud. „*Kuni olemine seade-stuna end ise oma olemuse unustusega tagasi-seab, on olleminne ollemisena omaenda olemuse oht. Olleminne on, seade-stu olemuselt ja maailma keeldumist ning asja vardjatustumist silmas pidades, oht*” (*ibid*). „Kirjas „humanismi” üle” lisab Heidegger (2007: 13) ohust kõneldes, et „*varem kõigest langeb ta [senise Euroopa] mõtlemine – kunagi ta suurus – tagasi kättejõudva maailmasaatumistu ehk -saatuse olemusliku kulgemise pärra.*” Siin viidatakse tõenäoliselt asja vardjatustumisele (ja keele kõrbestumisele), millele viinud inimese olemisunustus ning mille sümptomiks muu hulgas juba nimetatud Teise maailmasõja koledused.

Ohu olemuse tegelikuks mõistmiseks on oluline näha alternatiivide võimalikkust praegusele olukorrale. Varjamatus esitab meile olemist erinevatel aegadel erineval kujul, ning iga selline oleva-esitus on aluseks uuele ollemisse-ajaoolisele epohhile. Olemise enda teatud tagasitõmbumine ehk unustus on varjamatus võimaldamiseks tarvilik, ent erinevais epohhides esineb seda erineval määral. Käesoleva seade-stu-ajastuga on see tagasitõmbumine läinud kaugemale kui varem, vahetades maailma olemise tõe, mille vardjaks ta ülalkirjeldatud neliku ühtevoltumise ja asja asjatamise läbi on olnud, unustuse

vastu. Kui iga ajastu olemus loodub ajas, siis seade-stu puhul näib selleks olemuseks tõeliselt olevat suundumus totaliseerimise ja välistamise suunas. Epohhi suund defineeribki selle essentsi. Oht – seade-stu tõkestab kõik muud oleva „avamise viisid”, see peaks loogiliselt olema ajaloo viimane epohh, mille täidminekul peab inimesest saama pelk instrument tehnika tõmbeis.

Heidegger ei ole tehnikavastane selles mõttes, et ta mõistaks tehnoloogilisi lahendusi hukka kõrg-kultuurile või kogu ühiskonnale kahjulikuna. Ta möönab küll laiemal ühiskondliku mure olemasolu tehnika mõju ees kõrgkultuurile või modernsele maailmale, ent näitab samas, et needsamad muretsejad „*jooksevad samaaegselt abnelt viimaste tehnoloogiliste uuenduste järel*” (GA79: 57-58). Suhtumine tehnika mõjusse kultuurile, poliitikale, moraalile või religioonile võib olla kas negatiivne, positiivne või neutraalne, ent ta läheb ikkagi samal määral tehnika olemusest mööda, kuna käsitleb seda juba tehniliselt: ühe aktuaalsuse ja mõjuna teiste seas, instrumentaalsena (GA79: 58-59). Veel enam – Heideggerilt võiks tänapäevast kultuurielu mõistagi seade-stu ilminguna. Ka mõistmine, et kunagi võib tehnika olla midagi enam kui instrument – nagu ta praeguseks ehk juba mõnda aega ongi – ei ava veel seda, et tehnika pole kunagi olnud instrumentaalne, vaid ongi olnud *kõige praegu aktuaalse aktuaalsuse varjatud põhijoon*, läbi mille omastame asjadele instrumentaalsuse omadust (GA79: 61-62).

Heideggeri kriitika on suunatud ohu vastu selles osas, milles ta on kohatu, milles ta võimaldab kõige oleva langemise vahemaatusse (GA79: 72). Kohatuses on süüdi oht kui olleminne ise ja mitte inimene (GA79: 65), mistõttu ei või tehnika olemuse eest päästa tehnilise eest põgenemine üksikule saarele või Schwarzwaldi mägiõnni. Tehnika, varjates end tehnilise käsitluse taha, on *olemuslikult vägivaldne*, seda ei ole aga kõrgtehnoloogilised masinad ise (GA79: 61). Selle vägivalda ületamiseks ongi tarvis – et vältida viimaks inimese kujunemist tehnika enda instrumendiks – tehnikat mitte instrumendina alandada, vaid hoopis väärtustada, jõudes mõtlemiseni, mis püüab kogeda tehnika olemust.

5.2 Keere

Kas päristist lähedust annab kuidagi tagasi mõelda või võidelda? Mõtlemise vastav ülesanne näib *obu* kirjelduses juba implitsiitselt ja vaikimisi sisalduvat – inimese tulevane

saatmistu näitab ennast olemisajaloolisele mõtlemisele (Heidegger 2007: 13). Oma hilisemas ettekandes „Asutamine, asustamine, mõtlemine”²⁹ (GA7: 147-164) selgitab Heidegger, et vaid hoides oma mõtlemises asja asjana, laskmata tal tehniliselt antud ehk saadetud maailma varjatusse kaduda, asustame me lähedust, hoides nõnda alal ka kauguse. Sedasi hooliva ja valvavana saab inimesest osaline ilmanelikus, asendamatu osapool seadestu maailma-ajastu ületamises³⁰ (*ibid*).

Heideggeri on sageli püütud seostada ida filosoofiaga – ning on teada, et ta on vähemalt budistliku taustaga mõtlemisest ka ise huvitatud olnud (vt nt Tezuka Tomio (1996) kohtumine Heideggeriga Freiburgis 1954). Siingi, selles luuleliselt vaikivas valvamises, järjekindlalt hoidvas mõtlemises, on nähtud teatud seost budistide meditatiivse praktikaga. David Loy (1988: 175) on sel teemal öelnud nõnda: „*Meditatsioonis püüetakse asustada seda vaikivat, tühja allikat, millest mõtted tärkavad; kui nad tõusevad, ignoreeritakse neid ja lastakse neil minna. Heideggeri huvitavad need mõtted, mis sellest allikast kerkivad.*”

Olgu kõnealune seisund rangelt võttes meditatiivne või mitte, aga ühe paranduse võib eelnevale tsitaadile Bremeni-ettekannete valguses teha – eesmärgiks pole siin konkreetsed mõtted, vaid *sissevaade sellesse, mis on*. Loengusarja pealkiri, mida esmalt võiks pidada oleva esinemise viise tähistavat, saab nimelt tõelise selgituse alles päris lõpus, loengus Keere, milles selgub, et kõnealune sissevaade ise ongi *keere*, nimelt – maailma äkiline sissevälgutus (*Einblitz*) seade-stusse, ollemise tõe sissevälgutus tötusse olemisse (GA79: 74-75). Alles siis, kui oht on viimaks ohuna, varjamata enam oma tõelist olemist unustusse, peab selline keere aset leidma, ollemisunustusest välgutuse teel saama ollemisvardjasus (GA79: 73-74).

Nagu rõhutab Volkmann-Schluck (1996), on siin kriitiline eristada Heideggeri enda mõtlemise pöördumist (*Wendung*) eemale postmetafüüsilisest mõtlemisest 1930ndate

²⁹ „Bauen Wohnen Denken” – siin kasutatud mõisteid võiks traditsiooniliselt tõlkida kui *ehitamine, elamine ja mõtlemine*, kontekst osutab aga kõigi mõistete erinevusele tavapärasest tähendusest, samuti esimese kahe etümoloogilisele ja sisulisele lähedusele, mistõttu olen nende tõlkimiseks tarvitusele võtnud *asutamine* (vastab Heideggeri pakutud sünonüümile *Gründen*) ja *asustamine* (viitab *Wohnen*-i kohalisele tähendusele).

³⁰ Ületamine on siin vasteks Heideggeri *Überwindungile*, mis omakorda vähemalt G. Vattimo jaoks näib viitavat toibumisele ja taasalustamisele (*Verwinden*), seega ületamisele säilitaval moel (Kangro 2013: 215).

alguses, metafüüsika ümberpöördeid (*Umkehrungen*), nagu nad esil Marxil ja Nietzschel, ning *keeret* (*Kebrer*), mis siin kõne all. Krummeli (2006) sõnul on Heideggeri pöördumise ja keerde vahel teatud seos siiski olemas – nimelt võib väita, et nimetatud pöördumine toimus just nimelt selle keerde suunas, isegi kui see sõna ise tuli kasutusse alles hiljem.

Kõnealune keere ei toimu mingil juhul tehnikast eemale - keere peab toimuma ollemise kui seadestu olemuse siseselt. Selle mõistmiseks tuleb vaadelda ohtu kui olemise saatust, ent seda mitte ettemääratuse vaid saatmistu (*Geschick*) mõistes: olemine „saadab” end teatud moel, käesoleval epohhil seadestuna, ent mõeldav on see ka teisiti. Siit saab mõistetavaks ka inimese roll tehnika ületamisel: „*Kuna olleminne on end saatnud tehnika olemusena seadestus ja kuna inimese olemus kuulub ollemise olemusse kuni ollemisse olemus tarvitseb inimese olemust seoses omaenda olemusega, et jääda valvatuks olevate olemise keskel, siis sel põhjusel ei saa tehnika olemust viia oma saatuse muutuseni ilma inimese olemuse abita*” (GA79: 69).

Ohu ületamiseks on tarvis mõista ohtu ohuna. Selle võimaldamiseks, ehkki mitte veel saavutamiseks, peab inimese olemus avama end tehnika olemusele, astudes tagasi *omaenda olemusliku ruumi hingusse* (GA79: 70-71); inimene peab ootama – *ootama olemise karjasena olemise tõe järgi*, tegema seda uudishimuta (GA79: 71). Sellises mõtlemises hoiame avatuna võimaluse *keerdeks*, mille võimalikkus on varjatud ohu olemuses ning milles „*/.../ olemise olemuse unustus pöördub nii, et läbi selle keerde siseneb ollemise olemuse tõe tõeliselt oleva*” (GA79: 72). Kui varjamatusse tõuseb ollemis-unustus, peab sellest saama ollemise vardjasus; nõnda avaneb meile *tõeline* sissevaade sellesse, mis on, ületades seade-stu ning sellest tulenevalt tehnilise nihilismi dominatsiooni (Herrmann, 2005).

Meile huvi pakkuvana ning päris viimase loengu lõpus lisab Heidegger, et sellist sissevaadet ei saa öelda, vaid peab kuulma – laskma ollemise saatmistul endaga kõnelda ja sellel endast vastu kajada (GA79: 66) – ent meie kuulmisvõime on tehnikavahendite, raadio ja filmi mõjul hälbinud (GA79: 77). Just see meediale omane intensiivsus, lisaks kõigele ülalkirjeldatule, näib viimaks olevat asja ja sellest tuleneva läheduse nihileerimise põhjuseks. Siiski tasub siingi meenutada, et see põhjus ei peitu mitte meediatehnikas endas, vaid üldisemas printsiibis, mis peidus selle taga – ning et edasi on tarvis liikuda siiski tehnikaga *koos*, mida ilmestavad ka Heideggeri enda korduvad ülesastumised televisioonis (vt Lisa 1). Püüelda tuleks siis ikkagi selle positiivse kaugmeelte laiendaja rolli poole, nagu

esitatud „Olemises ja ajas” – meedia kuulmisvõimet halvendavat mõju trotsides ning just selle tõttu.

Sissevaade, mida ei saa öelda, vaid peab kuulma, näib tihedais seoseid Heideggeri luulekäsitusega. Paralleelina refereerib Luik (2002: 153) Heideggeri ettekannet Keel nõnda: „*Inimene kõneleb üksnes niivõrd, kui võrd ta vastab (kostab vastu) keele kõnetusele. /.../ keel on ise kõnetu, aga ta paneb inimese kõnelema.*” Nii nagu oma keelt, peame mõtlikult kuulama ka ollemist, sest – „*kuni me mõtlikult ei koge seda, mis on, ei saa me kunagi kuuluda sellesse, mis saab ollema.*” (GA79: 76-77) Ka jumala olemine või mitte-olemine seisab ollemise saatmistus ja saatmistust. Tarvis on ainult oodata – ja kuulata.

6. Marshall McLuhani meediafilosoofia Heideggeri meediakäsituse taustal

Ilmestamaks Martin Heideggeri mõtlemise rakendatavust meediauuringute traditsioonis, püüan kõrvutada käesolevas töös avatud ühe ebakonventsionaalseima, ent siiski oma valdkonnas tunnustatud meediateoretiku Marshall McLuhani mõtlemisega. Olgu märgitud, et eesmärgiks ei ole siin mitte niivõrd otseste kattuvuste, kuivõrd ühise probleemitõstatuse esiletoomine. Järgnev käsitlus põhineb McLuhani viimasel, varasemat kokkuvõtval ning alles postuumselt ilmunud teosel „Meediaseadused” (*Laws of Media*), mille ta kirjutas kahasse oma poja Eric McLuhaniga.

Siinnegi võrdlus peab alguse saama läheduse ja kauguse küsimusest. Heideggeril, nagu nägime, tuleneb päristise läheduse asendumine vahemaatusega valitsevast olemisajaloolisest epohhist – seade-stust, mis laseb kogu olevat paista samaväärsete vahenditena millegi tarvis. Selle *olemise saatmistu* iseloomulikumaks esindajaks ei ole mitte tuumaraketid või koonduslaagrid, vaid kaasaegsed tehnikavahendid eesotsas televisiooniga. Vastu-kaaluks seade-stule on lähedus ja kaugus, tulenevana maa ja taeva, jumalike ja surelike hoidvast ühtevoltumisest.

Ka McLuhan on sellest probleemist teadlik (mõtlevad ju kõik suured mõtlejad sedasama (Heidegger 1991: 35-36)) ning kirjeldab tehnilist mõtlemist kui teatud maailmakogemuse tulemust. Seejuures saavad vastandatud üheltpoolt tehnilik visuaalne (*visual*) mõtlemine, mille sihiks figuurid (*figures*) ja teisalt päristine akustiline (*acoustic*) mõtlemine, sihiks mass (*ground*). Järgnevas avan need dualismid, toetudes Heideggeri seade-stule ja lähedusele, varule ja asjale.

Ainsaks raskuskohaks tõlketööl osutub siin *ground*, otsetõlkes maa või pinnas, etimoloogiliselt lähim ehk *krunt*, mida eesti keelde psühholoogia kontekstis tõlgitud ka foonina³¹. McLuhanil näib see termin osutavat olulise tähenduskihina oma lisatähendusele, maa elektrilisele maandusele: maa on siin see taust, kontekst, millest figuuril on võimalik

³¹ McLuhani massi-figuuri eristus on laenatud geštaltpsühholoogiast, täpsemalt Edgar Rubinilt, kes kasutas seda eristust visuaalse taju aspektide kirjeldamiseks optiliste illusioonide tajumise näitel (LM: 5; Allik, Luuk 1980). Dahlstrom (2013: 88-89) spekuleerib, et sarnasus geštaltnihkele võis olla ka käeesise ja käepärase mõistetest loobumise üheks põhjuseks.

esile tulla; maa on see *mass*, millesse need esiletulevad end maandavad ning millesse lõpuks maanduvad. Sellest lähtuvalt, luues ühtlasi eristuse Heideggeri *Erdega*, tõlgin *groundi* siin *massiks*.

Massi-figuuri eristusprintsip täidab meid huvitava päristise läheduse kontekstis kolme omavahel põimuvat funktsiooni. *Esiteks* tähistab ta tehnoloogiate, teooriate, töövahendite ja muu inimtekkelise fenomenaalseid olekuid stiilis, mis on sarnane Heideggeri käeesise ja käepärase mõistetele. *Teiseks* nähtub siit suhe massi rikka varjatuse ja figuuri nivelleeritud varjamatus vahel. *Viimaseks* sümboliseerib see inimese ajaloolist liikumist figuuride domineerimiseni maailma tajumises, mis sai alguse antiikajal ning jõudis oma tipuni uusaegse teadusega.

Figuuride eristamine vajab iga nimetatud funktsiooni puhul rakendumiseks inimlikku lähtepunkti, olgu selleks siis konkreetne indiviid või suurem grupp. Maailm, milles elame, on McLuhanil oma loomulikus ehk esemestamis-eelses olekus *mass* ehk see, mille kohta Heidegger veel „Olemises ja ajas” näib ütlevat *käepärane ümbrusilm*: siia kuulub kõik, mis on igapäevane, mida me väljapaistvana ei tähelda; siia kuulvad ühtviisi nii kontseptuaalne kui füüsiline sfäär (LM: 4-5). See mass on ennast varjav vaid seetõttu, et figuurikeskselt mõtlema harjununa ei suuda me temasse kuidagi suhtuda – tervikuna on ta mõõtmatu ja haaramatu, haaramatus läbi aga ei lähedal ega kaugel, vaid ühtlases varjatuses: millele inimene koondab oma tähelepanu, tõuseb massist pea paratamatult figuurina esile (*ibid*). Figuurid aga on alati mõõdetavad ja väljavahetatavad, vastandudes ürgsemale tunnetusele, mis käsitleb maailma terviklikult.

Esimese funktsiooni näitena on kirjutuslaua taga istudes see laud koos laualolevaga massiks, mille taustalt on tööd alustades minu tähelepanu all esmalt arvutiekraan, mida vaatan, ning klaviatuur, mida sõrmitsen. Need seadmed – figuuridena – omavad ümbritseva massi suhtes teatud *resonantsi*, mis neid esile tõstab, mis nõuab meie hindavat tähelepanu, ent mis siis selle tähelepanu eemaldudes rahuneb ja jahtub, kuni omandab ümbritsevaga sarnase võnke ning sobitub massi mosaiiki (LM: 6-7, 77-78). Samamoodi, arvutiga harjununa, muutuvad tähelepanumatuks programmid, millega ma töötan, ent seda vaid senikaua, kuni nad toimivad tõrgeteta – on *käepärased*. Figuuri-massi eristus omab aga ka individuaalsest kogemusest sügavamalt tähendust, rakendudes kogu ühiskonna vaimsele ja

tehnoloogilisele arengule: iga uus tehnoloogia saab tulla figuurina esile, kuna kannab endas sisuna massi, millelt ta on esile tõusnud (LM: 71). Nõnda käsitletud tehnoloogiaid nimetab McLuhan *meediumiteks*³² (LM: viii) ning siit tuleneb ka üks tema tuntumaid fraase: „Meedium ongi sõnum”, kuna kannab endas olulisemat tähendust kui see, mida ta otsesõnu ütleb. Näitena toodud personaalarvuti sisuks ehk sõnumiks on ühelt poolt arvutustehniliste saavutuste lugu, kirja- ja kinokunst, teisalt selle kujundav mõju maailmale ja inimeste mõtlemisviisile.

Siit tuleneb aga kõnealuse dualismi *teine* funktsioon: tulevaste figuuride eeldused massis kui varjatuses juba sisaldatud. Sõnumina on meedium ka sõna – endas kantav mass metaforiseeritud kujul (LM: 116). Mass eelneb alati figuurile, ning seda hoidvat varjatust on võimalik tunnetada juba enne figuuride väljajoonistumist. See on tänapäeval kunstnike kui inimkonna antennide ülesandeks (LM: 5-6; 47): tuua massist esile, tuua massi massina esile. (McLuhan esitab ühe näitena düsleksia ja teiste lugemisraskuste tuleku nähtumise kubistide töödes (LM: 76), mille tunnusjooneks võib lugeda just figuuride puudumist.) Nii on antud *tõde* sellisena, nagu ta on esil kirjaoskamatu põlisrahvastel läbi suulise traditsiooni, müstitsismi, intuitsiooni (LM: 67) – mass on abstraktsel kujul varjamatusse toodud; massi *lähedust* on võimalik kogeda läbi kunsti. Milline täpselt on selle käsituse vahekord tõe loodumisega teoses, nagu käsitletud „Kunstiteose algupäras”, peab jääma tulevaste uurimuste teemaks.

Meile ehk juba tuttava mõttekäigu läbi jõuab McLuhan massi ja figuuri eristuselt modernsuse kriitika ja kõnealuse eristuse *kolmanda* funktsioonini – foneetilise tähestiku kasutuselevõtt on viinud Õhtumaade kultuurid tehniliku ruumiteadvuseni, milles tajutakse maailma massist täielikult lahutatud figuuridena (LM: 13-15). Ka siin ulatub probleemi

³² Meediumi mõiste haare McLuhanil on mõnel määral sarnane „Olemise ja aja” vahendi omaga – nii raadio kui ka lennuk kuuluvad ühte mõttelisse inim-artefaktide hulka; nad on meediumid, kuna medieerivad inimest ja keskkonda, täpsemalt aga: laiendavad mingit konkreetset inimomadust (LM: 93-94). Lennukist saab nii jala laiendus, kuna võimaldab kiiremat liikumist, raadiost aga kõrva oma, kuna võimaldab kaugemale kuulda, ning seejuures jäävad meediumid ise meile valdavalt märkamatuks. Tavakasutajat huvitavad seejuures *sõnumid*, mida meedium kannab (lennuk viib Pariisi, raadios kõlavad uudised) – asendatavate tükkidena ei oma need aga tegelikku ulatuslikumat tähendust, mis tuleneb meediumi enda omadustest. See kehtib just Lääne kultuuriga kokku puutunud inimeste kohta, kel puudub uute tehnoloogiate suhtes kriitikameel ning on seetõttu vastuvõtlikud ka tehnilisele propagandale (LM: 74-75).

juur antiiki, metafüüsika juurteni: „*Konsonandi kui tähendusetu abstraktsiooni leiutamine Kreekas viis silma eraldamiseni teistest meeltest, välise eraldamiseni sisemisest*” (LM: 14). Tähestik tükitas *logose* kui ürgse maailmakogemuse tähendusetuteks silpideks, pannes aluse senise subjektiivse, suuliselt ja kriitikameeleta edasi kantud kultuuri allakäigule (LM: 9). Akustilise ruumi kui meelte vahelise mängu (*interplay*) asemele asus visuaalne, olemuselt puhas figuur ilma massita, kuna iga tekst saab oma lineaarsuses korruga esile tuua vaid ühe, kindlaksmääratud väärtuse (LM: 32-34): „*Teadlasele, kes rakendab fenomenide subtes visuaalseid eeldusi, näib loodus figuuride koguna, mille mitmekülgsuse ja jätkumatuse saab kõrvaldada abstraherimise teel*” (LM: 23). Kitsas fookus ei võimalda visuaalselt tajutul kunagi saavutada massile omast täiust, mis McLuhanil väljendub läbi akustilisuse kujundi: kõrvaga on kergem tajuda tervikpilti, kogu helimaastikku. Akustiliseks liigitub ka nägemine, mis pole haaratud tekstilisest, *objektiveerivast* mõtlemisest, vaid heidab nägija kõigi meeltega enda ümbritseva tervikusse – olgu selleks siis kunstniku või kirjaeelse inimese nägemine.

Visuaalse ruumi täielik omaksvõtt toimus aastatuhandete jooksul: pikka aega mõjus see veel eksootilise ja avangardistlikuna ning murdis laiematesse massidesse alles seoses trükipressi kasutuselevõtuga (LM: 16). McLuhan kirjeldab Havelocki (1963: 45-47) kaudu objektiivsusideaalidega Platoni võitlust poetide ja *mimesise*, hõimukultuuri rütmilise ja mälupõhise kogemuse vastu (vrd metafüüsika ja ohu seos Heideggeril, GA79: 53-54), seades talle vastu Aristotelese, kes „...*töötas ühe jalaga mõlemas maailmas, kasutades uusi teadvuse vorme, ent püüdes säilitada ja uuendada vana suulise kultuuri ideid*” (LM: 33; vrd varase Heideggeri (2009: 11-13) käsitlus *paiksusest* (Bodenständigkeit), Aristotelese mõistete põhinemisest läbi-käimisel maailmaga). Alles Descartes'i ajaks oli visuaalne ruum asunud domineerivale positsioonile, mis võimaldas tal tuua „*füüsilise maailma abstraktse masinana geomeetrilise ruumiga ühele joonele*” (LM: 24-25). Samadelt lätetelt võrsusid kõik uusaegsed eriteadused, mis eraldavad oma uurimisobjekti täielikult ümbritsevast (*ibid*).

Tulles nüüd tagasi läheduse juurde, näeme kattuvust: tehnikaajastule omane ontiline lähedus võimaldub McLuhanil läbi visuaalse ruumilisuse, mis eraldab objektid üksteisest ning võimaldab neid teadlaste kombel omavahel mõõta ja kõrvutada; tõeline lähedus aga läbi akustilise, mis ei hõlma ega puuduta ainult olevaid, asju meie ümber, vaid olemise tervikut kui olevat, olnut ja olema saavat – olemist ilma eristusteta objekti, subjekti ja tausta

vahel. Akustiline mõtlemine McLuhani mõistes näib olevat ontoloogilise ruumitunnetuse ja tõelise läheduse naasmise eeldus: privilegeeritud ja ürgne tajuvorm, mis võimaldab sügavamat ja lähedasemat suhet olevaga, nagu see esines ja esineb siiani kirjaoskamatutel rahvastel (LM: 74-75). Olemise mõistmine saatmistuna peab Heideggeril sündima läbi sissevälgutuse ja sissevaate sellesse, mis on (GA79: 74-75) – viimased on aga akustilised kujundid, tähistades pigem (massi)ühtsust kui eristusi.

Olulisim erinevus puudutab aga meedia ning laiemalt käesoleva tehnika-ajastu rolli tõstatatud probleemkonteksti suhtes. McLuhani järgi on visuaalse mõtlemise dominatsioon lõpule jõudmas, asendumas taas akustilisega kasaegse elektroonilise meedia (ning eriliselt televisiooni) toel, mis vähendab teksti osatähtsust ning annab tegelike visuaalide ja helidega tööd paremale ajupoolkerale. Heidegger esineb Bremeni-ettekannetes kahe samas suunas väitega. Esiteks: televisioon, mida Heidegger näeb McLuhani mõistes ülimalt visuaalsena, alistab lõplikult kauguste kõrvaldamise mäetipu, läbistades läbi-käimise raamistiku ja toetuse (GA79: 3); teiseks: inimene peab õppima ollemist mõtlikult kuulama ning me „*seisame võib-olla juba selle keerde* [kuulamise ja kuulmise suunas] *saabumisest ettelangevais varjudes*” (GA79: 71). Need kaks aspekti on tihedalt seotud, kuna seade-stu ületamine saab sündida vaid läbi tehnika omaksvõtu – ümbritseva distantstusest segamatult mõtlikus ollemise-kuulamises, asja asjatamist valvates, koos tehnikaga tehnika vastu. Erinevus seisab aga niisiis selles: kui Heideggeril on kaasaegsed meediumid (raske, kaudne ja kurdistav) tee lahenduseni, siis McLuhani jaoks ongi nad ise lahendus; mis Heideggeril peab viima tehnilise maailma piirini, on McLuhanil juba selle maailma alistajaks.

Kokkuvõte

Käesoleva bakalaureusetöö peamiseks sihiks oli Heideggeri mõtlemise meediateoreetilise relevanttsuse demonstreerimine, lähtudes tema hilisema perioodi ettekandetsüklist „Sissevaade sellesse, mis on” (1949). Võtmeks selle ülesande juures kujunes *läheduse* mõiste: Heidegger eristab kaasaegsete media- ja transpordivahendite poolt pakutavat kättesaadavust tõelisest, tähenduslikust lähedusest. Tegu ei ole siin selgelt aga vaid huvitava fenomenoloogilise tähelepanekuga, vaid laiema teemaga, mis läbib kogu Heideggeri mõtlemist.

Läheduse eri liikide ja nende päritolu mõistmiseks jälgisin ruumilisuse ja läheduse käsitust Heideggeri peateoses „Olemine ja aeg”, milles eristati eksplitsiitselt ontolist, st mõõdetavat lähedust kahe oleva vahel, ning ontoloogilist lähedust, mis on tulenev inimese maailmas-sees-olust ning mõistetud kas läbi tema suhte iseendasse (fundamentaalomtoloogiline aspekt) või ümbrusilmas antud olevatesse (tinglikum, ontoloogiline aspekt). Hulka „Olemises ja ajas” toodud meediaalaseid näiteid vaadeldes püüdsin näidata, et meediale ei omistata siin veel enda poolt edastatava tingimatut taandamist lähedusele ja kaugusele ontolises mõttes.

Hilisem Heidegger, kelle esindajaks on kõnealused Bremeni-ettekanded, evib aga tulenevalt oma isepärasest tehnikakäsitusest juba eksplitsiitselt kriitilist suhtumist meediavahendite toimimise suhtes. Ta kõneleb tehnika metafüüsilisest olemusest, mis defineerib käesolevat maailmaajastut ning mille mõjul on kogu oleva tervik langemas eesmärgipärasesse esemestatusse, kusjuures isegi inimesest enesest on saamas pelk vahend tehnika teenistuses. Selle tendentsi sobivaima esindajana näeb Heidegger just massimeediat eesotsas televisiooniga, mis peab lõplikult alistama keele, mille päristist olemust mõistab Heidegger luulelt, ning allutama maailma enda tõmmetele.

Kuna tehnika hõlmab aga enam kui tehnoloogilisi abivahendeid – tegu on maailma ilmnemisviisiga, mis sekkinud ka inimese enda olemusse – ei või siin lahenduseks olla pelk tagasitõmbumine askeetlikesse „privaat-eksistentsi” tingimustesse. Vastupidi: tarvis on minna edasi, ent teha seda mõtlevana, andes olemisele endale võimaluse kõneluseks ning avades seega lootuse tehnikast tuleneva ohu pöördumiseks. Nii võib ka televisioonist,

aetuna äärmuseni, saada hoopis meie liitlane teel päristise olemise poole; seda aga vaid juhul, kui inimene ei lase käest mõtlemise ohje ega lange ise tehnika keeriseisse.

Heideggeri kõrvutamine eeskätt meediateoreetikuna tuntud Marshall McLuhaniga osutab olulistele kokkupuudetele nende käsitletavas probleemistikus, mh puudutavad mõlemad erinevaid läheduse tähendusi ning maailma ilmnemisviiside seost esemestava mõtlemisega. See viitab tõelise sisulise diskussiooni võimalikkusele kahe erineva distsipliini esindaja vahel, seeläbi aga ka Heideggeri mõtlemise teatud sobivusele ning võimalikule panusele meediauuringute traditsiooni.

Viitamisel kasutatud lühendid

GA2 – Sein und Zeit (Heidegger 1977)

GA7 - Vorträge und Aufsätze (Heidegger 2000)

GA9 – Wegmarken (Heidegger 1976)

GA15 – Seminare (Heidegger 1986)

GA20 – Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Heidegger 1979)

GA39 – Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“ (Heidegger 1999)

GA79 – Bremer und Freiburger Vorträge (Heidegger 1994)

KA – „Kunsteose algupära“ (Heidegger 2002)

LM – Laws of Media (McLuhan, McLuhan 1992)

SZ – Sein und Zeit (Heidegger 1967)

Viited

„Nur noch ein Gott kann uns retten“. (1976). *Spiegel*, **23**: 193-219.

Adelung, Johann Christoph. (1808). Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen. 2. kd, F-L. Viin: Anton Pichler.

Aho, Kevin A. (2010). *Heidegger's Neglect of the Body*. New York: Suny.

Allik, Jüri; Luuk, Aavo. (1980). *Nägemispsühholoogia*. Tallinn: Valgus.

Backman, Jussi. (2015). *Complicated Presence: Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being*. Albany: State University of New York Press.

Beistegui, Miguel de. (2005). *The New Heidegger*. London: Continuum.

Bowie, David. (1984). TVC 15. *Station to Station* [vinüülpaat]. Saksamaa: RCA.

Claude E. Weaver, Warren. (1949). *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana: University of Illinois Press.

Crowe, Benjamin D. (2007). Heidegger's Gods. *International Journal of Philosophical Studies*, **15**: 2, 225–245.

Dahlstrom, Daniel O. (2013). *The Heidegger Dictionary*. London ja New York: Bloomsbury.

Danesi, Marcel. (2009). *Dictionary of Media and Communications*. London: M.E. Sharpe.

Debord, Guy. (2013). *Vaatemänguühiskond*. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.

Der Große Duden. (1957). Leipzig: VEB Bibliographisches Institut.

Derrida, Jacques. (1972). The Ends of Man. *Margins of Philosophy*: 111-136. Chicago: University of Chicago Press.

Edwards, James C. (2007). The Thinging of the Thing: The Ethic of Conditionality in Heidegger's Later Work. Hubert L. Dreyfus ja Mark A. Wrathall (toim). *A Companion to Heidegger*: 456-467. Oxford: Blackwell.

Fry, Tony. (1993). *RUATV? Heidegger And The Televisual*. Sydney: Australia.

Harman, Graham. (1999). *Tool-Being: Elements in a Theory of Objects*. Doktoriväitekiiri. DePaul University, College of Liberal Arts and Sciences, Department of Philosophy.

Harman, Graham. (2007). *Heidegger explained*. Chicago ja La Salle: Open Court.

Harman, Graham. (2011). Heidegger's fourfold, McLuhan's tetrad. Mårten Spångberg (toim). *The Swedish Dance History*: 216-238. Stockholm: Inpex.

Havelock, Eric A. (1963). *Preface to Plato*. Cambridge: Harvard University Press.

Heidegger, Martin. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, Martin. (1976). *Gesamtausgabe: Band 9*, Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. (1977). *Gesamtausgabe: Band 2*, Sein und Zeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. (1979). *Gesamtausgabe: Band 20*, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. (1986). *Gesamtausgabe: Band 15*, Seminare. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. (1989a). Loov maastik: Miks me jääme provintsi? *Akadeemia*, **2**: 293-296.

Heidegger, Martin. (1989b). Küsimus tehnika järele. *Akadeemia*, **6**: 1195-1227.

Heidegger, Martin. (1994). *Gesamtausgabe: Band 79*, Bremer und Freiburger Vorträge. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. (1999). *Gesamtausgabe: Band 39*, Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. (2000). *Gesamtausgabe: Band 7*, Vorträge und Aufsätze. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. (2001). The Thing. *Poetry, Language, Thought*, 163-184. New York: Harper Perennial.

Heidegger, Martin. (2002). *Kunstiteose algupära*. Tartu: Ilmamaa.

Heidegger, Martin. (2007). *Kiri „humanismi“ üle*. Ülo Matjus (Tlk). [Käsikiri].

Heidegger, Martin. (2009). *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. (2012). *Bremen and Freiburg Lectures: Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking*. Bloomington ja Indianapolis: Indiana University Press.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. (2005). Topology and Topography of Nihilism: From the Debate Between Ernst Jünger and Martin Heidegger. *Online Originals*. URL: <http://www.onlineoriginals.com/showitem.asp?itemID=287&articleID=13> Ligipääsetud: 27.12.2016

Hiperf289. (2007). *Heidegger And The Future: The 'Task Of Thinking'*. [Videofail]. URL: https://youtu.be/Yu_UFHrC02k Ligipääsetud: 27.11.2016.

Hölderlin, Friedrich. (2006). *Kus aga obt on, seal kasvab ka rohi ta vastu*. Tallinn: Verb.

- IkarusKK. (2014). *Heidegger im Interview mit einem buddhistischen Mönch*. [Videofail].
URL: <https://youtu.be/hFSWDnD24Mc> Ligipäasetud 27.11.2016.
- Kangro, Maarja. (2013). Nihilistlikust hermeneutikast kommunismini. *Modernsuse lõpp*: 209-228. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Kaube, Jürgen. (2014). Hundert Minuten Hüttenzaube. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 57: 15.
- Kettering, Emil. (1987). *NÄHE: Das Denken Martin Heideggers*. Pfullingen: Günther Neske.
- Krummel, John W. M. (2006). Spatiality in the Later Heidegger: Turning – Clearing – Letting. *Existentialia*, XVI: 405- 424.
- Kõuts, Ragne. (2011) McLuhan 100 – mis meist saab? *Vikerkaar*, 7/8: 69–73.
- Liddell, Henry George; Scott, Robert. (1863). *Greek–English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Loy, David. (1988). *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
- Luik, Tõnu. (2002). *Filosoofiast kõnelda*. Tartu: Ilmamaa.
- Luthardt, Chr. Ernst. (1883). *Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums*. Leipzig: Dörssling und Franke.
- Malpas, Jeff. (2006). *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. London: MIT Press.
- Matjus, Ülo. (2003). Kõik suur seisab tormis: Lisandusi *Spiegel'i* kõnelusele Martin Heideggeriga. *Kõrb kasvab*: 318-336. Tartu: Ilmamaa.
- Matjus, Ülo. (2015). Maastik olemisajaloolise mõtlemise lävelt. *Akadeemia* , 12: 2115–2132.
- McLuhan, Marshall; McLuhan, Eric. (1992). *Laws of Media: the New Science*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

Meije Issanda Jesusse Kristusse Wastne Testament, ebk Jummalä Pühhä sönna, kumb perrast Issanda Jesusse Kristusse sündimist pühhist ewangelistist nink apolistist om üleskirjetetu. (1821). Mitau: Tarto pibli-koggodus.

Parhomenko, Eduard. (2009). Martin Heidegger. Epp Annus (toim). *20. sajandi mõttevoolud*, 229-263. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Paul, Hermann. (2002). *Deutsches Wörterbuch: Bedeutungsgeschichte und Aufbau unseres Wortschatzes.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Priimägi, Linnar. (2007). *Reklaam ja imagoloogia: Mõistevara.* Tallinn: Vara-abi.

Safranski, Rüdiger. (2002). *Martin Heidegger: Between Good and Evil.* London: Harvard University Press.

Schalow Frank; Denker, Alfred. (2010). *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy.* Lanham: Scarecrow press.

Silverblatt, Michael. (1993). Shock Appeal – Who Are These Writers, and Why Do They Want to Hurt Us? *Los Angeles Times*, **01.08**: 7.

Spiegel'i kõnelus Martin Heideggeriga. (1992). *Akadeemia*, **5**: 942–968.

Taylor, Paul A.; Gunkel, David. (2014). *Heidegger and the Media.* Cambridge: Polity Press.

Tomio, Tezuka. (1996). An hour with Heidegger. Reinhard May (Toim), *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on his Work*: 61-67. London: Routledge.

Vallega, Alejandro A. (2003). *Heidegger and the Issue of Space: Thinking on Exilic Grounds.* University Park: Pennsylvania State University Press.

White, Stephen K. (1991). *Political Theory and Postmodernism.* Cambridge: Cambridge University Press:

Wrathall, Mark A. (2007). Unconcealment. Hubert L. Dreyfus ja Mark A. Wrathall (toim). *A Companion to Heidegger*, 337-357. Oxford: Blackwell.

Resümee

Käesoleva töö eesmärgiks on demonstreerida Martin Heideggeri mõtlemise meediateoreetilist relevantsust, toetudes tema nn Bremeni-ettekandetsüklile „Sissevaade sellesse, mis on“ (1949). Seejuures käsitlen keskse kontseptsioonina Heideggeri poolt eksplitsiitselt meediaga seotud *lähedust* selle erinevate tähendustega. Avan selle teema probleemistikku ning olulisust „Olemise ja aja“ (1922) põhjal, kus tõeline lähedus avaneb *Dasein*'i fundamentaalontoloogialt, olles juuritud tema olemisstruktuuri. Kontrastis Bremeni-ettekannetega näitan, et hilisem Heidegger on omandanud meedia suhtes eksplitsiitselt kriitilise hoiaku ning kirjeldab selle mõju kui ohtu olemisele, mida võib ületada läbi hoidva mõtlemise. Lõpetuseks kõrvutan mõningaid Heideggeri meediakohaseid mõttekäike Marshall McLuhani omadega, osutamaks nende osaliselt kattuvale huvivaldkonnale.

Abstract

The Media-Theoretical Implications of Martin Heidegger's 1949 Bremen Lectures

In my bachelor thesis I intend to demonstrate the media-theoretical relevance of Martin Heidegger's thinking, relying mainly on his Bremen lecture cycle „Insight into that which is“ (1949). In doing so, I take the explicitly media-related concept of *nearness* with its multiple meanings as central. I demonstrate the importance of this issue by explaining the different kinds of spatiality examined in „Being and time“, where the notion of true nearness is rooted in the fundamental-ontological being-structure of Dasein. Contrasting it to the Bremen lectures I describe the change that has undergone Heidegger's approach to media and how its effects are now described as a danger to being which is to be overcome with guarding thinking. I finish by juxtaposing some of Heidegger's media-relevant concepts with those of Marshal McLuhan, to show their common area of interest.

Lisa 1. Üks reklaam Martin Heideggeri intervjuu juures ajakirjas Spiegel

Kõige eelneva valguses tahaksin nüüd läheneda veelkord ajakirja Spiegel intervjuule Martin Heideggeriga – *kuulsaimale intervjuule, mis Spiegelis eal ilmunud* (Kaube 2014) – käsitlemata seekord mitte tema tekstilist sisu, mida on hiljem erinevatel kujudel välja antud, vaid seda vormilist konteksti, mille keskel ta esmatrükis ilmus. Kõne all on niisiis ajakirja loodav tähendusväli, mis tekib teksti, fotode, reklaamide ning ajakirjaformaadi koosmõjul – see, mida McLuhan võiks nimetada *sõnumiks*. Siinkohal vaatlen kitsamalt ühte reklaami („Nur... 1976: 217), mis sobib aga esindama ka kõiki teisi. Eelneva valguses usun, et oleme jõudnud piisavate tööriistadeni selle viljakaks käsituseks.

Ajakirja 217. leheküljel oleva reklaami (*ibid*; Joonis 1, lk 58) tekstiline osa kõlaks eesti keeli nõnda:

„Jõud ja vitaalsus meestele! LIBIDO-6. Retseptivabalt igas apteegis! LIBIDO-6 on eritabletid mehe seksuaaljõu jaoks. Tema nooruse jaoks. Ka siis, kui ta juba vanem on. Nende tõukejõudude jaoks, mis talle vastupidavust annavad ja mõtlema panevad. Potentsi ehitamiseks ja tugevdamiseks. LIBIDO-6'l on 19 (üheteist) toimeainet. LIBIDO-6'l on alistamatu löögijõud! Kiire ja pikaajaline efekt! LIBIDO-6 võtab mees, kes tabab olla vormis, kes ootab elult rohkem, võtmisel ja andmisel. Ka oma partneri suhtes.“

See reklaam mõjub oma kontekstis, Hölderlini portree ning esiletoodud tsitaadi („*Mõeldava suurus on liiga suur*“) kõrval kohatult, mitte aga oluliselt enam kui kõnealune artikkel terve Spiegeli numbri kontekstis. Intervjuu andmise ja avaldamise vahel on möödunud kümme aastat (Kaube 2014) ning näib, et ka ajakirja enda väärtused on selle ajaga muutunud³³. Siiski on minu taotluseks siin vaadelda reklaami ennast ning mitte tema ajaloolist konteksti.

Klassikalisele reklaamimudelile (Priimägi 2007: 93) vastavalt püstitab käesolevgi esmalt probleemi ning pakub sellele lahenduse. Probleemiks kitsalt võetuna meeste suguline võimekus, laiemalt aga soov saada elult midagi enamat, olla mehelikum, vastupidavam, mõtlevam; lahenduseks – 19 toimeainet, retseptivaba jõud ja vitaalsus. Heideggeril näib olevat selle kohta nii mõndagi öelda, esmalt tuleb endale aga teadvustada, et säärase lähenemise puhul tuleb paratamatult rakendada tema suhtes teatavat vägivalda. Heideggeri

³³ Spiegeli-intervjuu täpsemate tagamaade, mh ajakirjapoolsete kooskõlastamata muudatuste kohta originaaltekstis vt Matjus 2003.

bedarf zum Umdenken der Hilfe der europäischen Überlieferung und ihrer Neuaneignung. Denken wird nur durch Denken verwandelt, das dieselbe Herkunft und Bestimmung hat.

SPIEGEL: An eben dieser Stelle, wo die technische Welt entstanden ist, muß sie auch, meinen Sie...

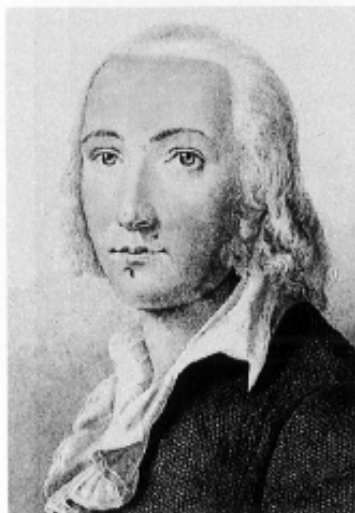
HEIDEGGER: ... im Hegelschen Sinne aufgehoben werden, nicht beseitigt, sondern aufgehoben, aber nicht durch den Menschen allein.

SPIEGEL: Sie messen speziell den Deutschen eine besondere Aufgabe zu?

HEIDEGGER: Ja, in dem Sinne, im Gespräch mit Hölderlin.

SPIEGEL: Glauben Sie, daß die Deutschen eine spezifische Qualifikation für diese Umkehr haben?

HEIDEGGER: Ich denke an die besondere innere Verwandtschaft der



Heidegger-Anreger Hölderlin
„Der in die Zukunft weist“

deutschen Sprache mit der Sprache der Griechen und deren Denken. Das bestätigen mir heute immer wieder die Franzosen. Wenn sie zu denken anfangen, sprechen sie deutsch; sie versichern, sie kämen mit ihrer Sprache nicht durch.

SPIEGEL: Erklären Sie damit, daß Sie in den romanischen Ländern, zumal bei den Franzosen, eine so starke Wirkung gehabt haben?

HEIDEGGER: Weil sie sehen, daß sie mit ihrer ganzen großen Rationalität nicht mehr durchkommen in der heutigen Welt, wenn es sich darum handelt, diese in der Herkunft ihres Wesens zu verstehen. So wenig wie man Gedichte übersetzen kann, kann man ein Denken übersetzen. Man kann es allenfalls umschreiben. Sobald man sich ans wörtli-

che Übersetzen macht, wird alles verwandelt.

SPIEGEL: Ein unbehaglicher Gedanke.

HEIDEGGER: Es wäre gut, wenn es mit dieser Unbehaglichkeit im großen Maßstab Ernst würde und man endlich bedächte, welche folgenreiche Verwandlung das griechische Denken durch die Übersetzung ins Römisch-Lateinische erfahren hat, ein Geschehnis, das uns noch heute das zureichende Nachdenken der Grundworte des griechischen Denkens verwehrt.

„Das Große des zu Denkenden ist zu groß.“

SPIEGEL: Herr Professor, wir würden eigentlich immer von dem Optimismus ausgehen, daß sich etwas mitteilen, auch übersetzen läßt, denn wenn dieser Optimismus aufhört, daß sich Denkinhalte auch über Sprachgrenzen hinweg mitteilen lassen, dann droht die Provinzialisierung.

HEIDEGGER: Würden Sie das griechische Denken im Unterschied zur Vorstellungsweise im Römischen Weltreich als „provinziell“ bezeichnen? Geschäftsbriefe lassen sich in alle Sprachen übersetzen. Die Wissenschaften, das heißt auch für uns heute bereits die Naturwissenschaften mit der mathematischen Physik als Grundwissenschaft, sind in alle Weltsprachen übersetzbar, recht gesagt: Es wird nicht übersetzt, sondern dieselbe mathematische Sprache gesprochen. Wir streifen hier ein weites und schwer zu durchmessendes Feld.

SPIEGEL: Vielleicht gehört auch dies zu diesem Thema: Wir haben im Moment, ohne zu übertreiben, eine Krise des demokratisch-parlamentarischen Systems. Wir haben sie seit langem. Wir haben sie besonders in Deutschland, aber wir haben sie nicht nur in Deutschland. Wir haben sie auch in klassischen Ländern der Demokratie, in England und Amerika. In Frankreich ist es schon gar keine Krise mehr. Frage nun: Können nicht doch von seiten der Denker, meinetwegen als Beiprodukt, Hinweise darauf kommen, daß entweder dieses System durch ein neues ersetzt werden muß und wie es aussehen soll, oder daß Reform möglich sein müsse, und Hinweise, wie die Reform möglich sein könnte. Sonst bleibt es dabei, daß der philosophisch nicht geschulte Mensch — und das wird ja normalerweise der sein, der die Dinge in der Hand hat (obwohl er sie nicht bestimmt) und der in der Hand der Dinge ist —, daß dieser Mensch zu Fehlschlüssen gelangt, ja vielleicht zu schrecklichen Kurzschlüssen. Also: Sollte nicht doch der Philosoph bereit

TREUFINANZ

— KRISENFEST —

INLANDS-GELDANLAGE

BANKÜBLICHE BESICHERUNG
TEILWEISE STEUERFREI

12,5% – 13,5%

TREUFINANZ

1010 WIEN, SINGERSTR. 14A
TEL. 00 43/222/52 74 31

KOMBINIERTE MÜNDELSICHERE
WERTPAPIERANLAGEN

— IN ÖSTERREICH —

8,5% – 11%

COUPON

Kraft und Vitalität für Männer

LIBIDO-6

Rezeptfrei
in jeder
Apothekel

LIBIDO-6
LIBIDOSEX
SEXUALSTIMULANS

LIBIDO-6 sind Spezial-Dragees für die Sexualkraft des Mannes. Für seine Jugendlichkeit. Auch wenn er schon über 40 ist. Für die Aktivierung von Antriebskräften, die ihm Ausdauer geben u. ihn überlegen machen. Zum Aufbau u. zur Stärkung der Potenz. LIBIDO-6 hat 19 (neunzehn) Wirksubstanzen. LIBIDO-6 besitzt bewirgende Durchdringungskraft! Prempi- und Langzeitwirkung! LIBIDO-6 nimmt der Mann der Er sein möchte, der vom Leben viel erwartet, im Neuen u. im Geben. Auch seiner Partnerin gegenüber.

*** APOTHEKEN-COUPON ***

Unverbindlicher Verkaufspreis

○ Original-Packung LIBIDO-6 DM 19,80
○ 4-fach-Kar-Packung LIBIDO-6 DM 59,-

Gewünschte Packunggröße bitte ankreuzen!

mõtlemise rakendamine spetsiifilistele nähtustele on vastuoluline ettevõtmine, kuna on ise ajendatud tehnilisest mõtlemisest; tema enda sõnadega: „*Tebnika olemusele ei mõtle me ometi mingil viisil seetõttu, et kujundada ühe tehnikafilosoofia raamistik või seda ka vaid visandada*” (GA79: 45). Seetõttu on järgnev küll Heideggeri võimaldatud mõistestikust lähtuv, ent temast siiski paratamatult ja teadlikult kaugenev.

Mis on reklaamis välja pakutud lahenduse olulisim tunnusjoon? See lahendus on meile lähedal ja lähedane selles mõttes, et kättesaadav: tulemusi lubatakse suuremate pingutuste või elustiilimuutusteta, lisatud kupongi abil saab tabletid kätte lähimast apteegist ja vaevata. Seksuaaljõud on koondatud toimeainetesse, need on pakitud ja müüki paisatud ning seda lahendust pakutakse võrdselt kõigile, üle terve Lääne-Saksamaa. Ent, nagu võib arvata, puudub sellest aktist tegelik lähedus ning seda mitmel moel.

Esiteks on see, mida kõnealune tekst meile ütleb, tegelikult tähendusvaene selles mõttes, et on vahetatav ja standartne, näidislik varu-tükk seade-stult mõistetuna. Mis eristab LIBIDO-6 reklaami Sexanorma toidulisandeile suunatust sama väljaande leheküljel 201? Sama kehtib näiteks ka televisiooni puhul – distantsilt vaadatuna pole oluline, mida vaadatakse, vaid see, et vaadatakse; telesaated vahetuvad ja vajuvad unustusse, tuues meile kauged maailmad visuaalidena küll näilisse lähedusse, ent seda sellisel kujul, et meie suhe neisse on ebaisiklik ja ükskõikne; et isegi kaasinimeste kannatus on rakendatud pelga meelelahutuse rakmesse (vt *meelelahutuslik vägivald*, Silverblatt 1993).

Teiseks objekteerib käesolev reklaam üht privaatset ja ürgset tegevust, mille kohta tema bioloogilis-kultuurilises olulisuses ja märgilisuses võiks ehk öelda, et temas viibib inimese inimsus, et temas rituaali või ohverdusena võiks koguneda üheks maa ja taevas, surelikud ja jumalikud. Siin aga, ajakirjas Spiegel, pakutakse seda kõike kupongi alusel nelipakina 59 saksa marga eest, taandatuna mehelikkuse kujundile ning kehalistele naudingutele. Või, Heideggeri „Olemise ja aja” eelselt öeldu najal – asendatakse tõeline, hoolet põhinev armastus pelga tungiga, mis teeb meid *pimedaks* (GA20: 410). Mis on pimedus siis muu, kui vahemaatus? Ning mida teeb meedia muud, kui enda medieeritavat taandades asendab? Halvavad ju ka film ja raadio nägemise ja kuulmise. Kui siin saab inimestevahelisest hoolet varu ravimitööstuse jaoks, siis mõned lehed eespool avaldatus

saab Bahama saartest varu puhkusetööstuse jaoks. Objektid ja hool taanduvad tehnika ees samaväärselt.

Kolmandaks leiab siin aset suhtlus, millel puuduvad nii saatja kui adressaat: reklaamikommunikatsioon on medieeritud ülimalt anonüümsuseni nimetu turundaja ja võimaliku lugeja vahel, kellest mõlemast on saanud varu-tükk reklaamitööstuse masinavärgis. Kommunikatsioon sellisel moel, see tundmatu hääl koopasügavikku, on see, mis *läbib ja alistab läbi-käimise kogu raamistiku ja toetuse* ning asendab selle pelga infovahetusega. Sama võib käia ka näiteks tehniliselt keerukama ja näiliselt isiklikuma *Skype*-kõne kohta, milles me näeme vestluspartnerit enda ees oleval ekraanil, kuuleme reaajas tema häält, nii et tekib illusioon inimlikust suhtlusest. Tegelikuses on meie lähedased taandatud kasutajanime taha koonduvateks bittideks ja baitideks, mis on igal hetkel meie ette tellitavad, valmis Interneti muude võimaluste kõrval meie meelt lahutama, meile teavet jagama.

Need kolm punkti puudutavad niisiis vastavalt meediat ennast, meedia vahendatavat ning meedia osapooli. Võib märgata, et nad kõik taanduvad samale: läheduse keelamise kõrval on nende ühisosaks olulisena veel see, et nad on olemuslikult varjatud. Meedia esitab olevat fikseeritud viisil, antud juhul näiteks inimese füüsilist ja psüühikat kui *keemiliselt mõjutatavat*, ning varjavad selle kõrval kõik muu, ent – mis olulisem – varjavad ka selle varjamise. Tõsi, reklaamidelt ei ootagi lugeja objektiivsust, ent nad mõjutavad inimest alateadlikul viisil laiemaltki kui pelga tõeväänamise läbi: nad loovad häälestatuse olevasse kui kättesaadavasse, ostetavasse; iseendasse kui klienti, umbmäärase reklaamikommunikatsiooni otsesesse sihtmärki. Nii on selge, et LIBIDO-6 reklaamkast ajakirjas Spiegel, sellisena nagu ta seisab Hölderlini portree lähistel, võides aga niisama hästi olla välja vahetatud mõne muu omasuguse vastu, on üks *obu* ilminguid.

Probleemne võib näida ülal esitatud väide, et meedia esitatav ilmneb fikseeritud kujul. Meenutagem Heideggeri enda ülesastumisi televisioonis (nt kõnelus Richard Wisserriga 1969 (hiperf289, 2007), kõnelus Bikkhu Maha Maniga 1964 (IkarusKK, 2014)) – kas ei püüdnud ta seal, teadvustades televisiooni nõrkusi ja tugevusi, edasi anda midagi originaalset? Kahtlemata. Televisioon ise aga püsib ükskõiksena, saates professori kõne

valimatult üle riigi, esitades selle järel komöödiafilmi, tõmmates Heideggeri enda kui kurioosumi ülikooli seinte vahelt ning taandades ta kõnelevaks näoks mustvalgel ekraanil.

Meedia võib mõistagi medieerida mida tahes. Siinkohal valisin põhinäiteks inimkehaga seonduva just sel ajendil, et Heidegger ise, Aho (2005) sõnul soovist vältida kartesiaanlikku kehakäsitust ontoloogilise substantsina, seda temaatikat minimaalselt puudutab. Ent juba võibki täheldada ka kerget tõrget: kas nelik võib ühineda inimeste teos, millesse pole kätketud asju? Toetudes vähemalt ülaltoodud tõe loodumise võimalustele „Kunstiteose algupäras”, et võib – loodub ta ju ka riigiloomes või ohvriannis.

Siin esitatud visand jääb endiselt visandlikuks, ent rahuldab ehk tarviduse esmase juhtumiuuringu järele käesoleva töö muidu teoreetilises kontekstis.

**Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö
üldsusele kättesaadavaks tegemiseks**

Mina, Kevin Sebastian Saaremäe (sünnikuupäev: 19.01.1993)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose

MARTIN HEIDEGGERI 1949. AASTA BREMENI-ETTEKANNETE
MEEDIATEOREETILISI IMPLIKATSIOONE,

mille juhendaja on Eduard Parhomenko,

- 1.1. reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
 - 1.2. üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.
2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
 3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus,

16.01.2017