

Knjige su, primetio je jednom pesnik Žan Paul, debela pisma (*Briefe*) prijateljima. Ovom rečenicom on je suštinu i funkciju humanizma jezgrovito i ljupko nazvao pravim imenom: humanizam je telekomunikacija u mediju pisma (*Schrift*), telekomunikacija koja stvara prijateljstva. Ono što se od Ciceronovog vremena naziva *humanitas*, i u najširem i u najužem smislu spada u posledice alfabetiziranja. Od kad postoji kao književni žanr, filozofija svoje pristalice regrutuje tako što na infektivan način piše o ljubavi i prijateljstvu. Ona je ne samo govor o ljubavi prema mudrosti — ona želi da tu ljubav probudi i kod drugih. Od svojih početaka pre više od 2500 godina, pa sve do danas, pisana filozofija je ostala virulentna zahvaljujući svojoj moći da preko teksta sklapa prijateljstva. Ispisuje kao lanac pisama kroz generacije, i uprkos svim greškama u prepisivanju, možda čak i zahvaljujući takvim greškama, ona je prepisivače i tumače začarala prijateljevanjem. — Najvažnija karika u ovom lancu pisama, nema sumnje, bilo je to što su Rimljani primili grčku pošiljku, pošto je usvajanje grčkog teksta od strane Rima omogućilo da se on Imperiji otvori i to usvajanje ga je, barem posredno, posle pada zapadnog Rima, učinilo dostupnim kasnijim evropskim kulturama. Grčki autori bi se svakako čudili tome kakvi su se sve prijatelji javili na njihova pisma jednog dana. U pravila igre pisane kulture spada i to da pošiljalac ne može da predvidi ko će biti stvarni primalac. Isto tako, autori se upuštaju u avanturu da svoja pisma šalju prijateljima koji nisu identifikovani. Da grčka filozofija nije kodirana u prenosive svitke, pošiljke, koje nazivamo tradicijom, nikada ne bi mogle da budu predate; ali, bez grčkih lektora, koji su Rimljanima bili na raspolaganju kao pomagači u dešifrovanju pisama iz Grčke, isti ti Rimljani ne bi mogli da se pri-

jatelje sa pošiljaocima tih spisa. Za prijateljstvo na daljinu potrebno je, dakle, i jedno i drugo — i samo pismo, i dostavljač, odnosno tumač. A opet, da nije bilo spremnosti rimskih čitalaca da se sprijatelje sa pošiljaocima pisama iz daleke Grčke, nedostajao bi primalac, i da Rimljani nisu u igru ušli sa svojom izuzetnom prijemčivošću, grčke pošiljke nikada ne bi doprle do zapadnoevropskog prostora, koji i danas nastanjuju ljudi zainteresovani za humanizam. Ne bi postojao ni fenomen humanizma, niti pažnje vredna forma latinskog filozofskog govora, isto kao što ne bi postojale ni kasnije filozofske kulture na nacionalnim jezicima. Kada je danas i ovde, na nemačkom jeziku, reč o ljudskim stvarima, onda za tu mogućnost treba zahvaliti, pored ostalog, i rimskoj spremnosti za čitanje spisa grčkih učitelja, tako kao da su to bila pisma prijateljima u Italiji.

Ako se posmatraju epohalne posledice grčko-rimske pošte, jasno je da ima nečeg izuzetnog u pisanju, slanju i primanju filozofskih spisa. Očigledno je da pošiljalac ove vrste pisama prijateljima svoj spis šalje u svet a da primaoca ne poznaje — u slučaju da ga poznaje, svestan je da slanje pisma upućuje i preko njega i da može da stvori neodređeno mnoštvo šansi za sklapanje prijateljstva sa bezimenim, obično još i nerođenim čitaocima. U erotološkom pogledu, hipotetičko prijateljstvo pisca pisama i knjiga sa primaocima njegovih pošiljki predstavlja slučaj ljubavi na daljinu — i to sasvim u Ničeovom smislu, a on je znao da je spis način da se ljubav prema bližnjem, ili pak prema onome ko je najbliže, preobrati u ljubav prema nepoznatom, dalekom, nadolazećem životu; spis nema za posledicu samo podizanje telekomunikacijskih mostova između starih prijatelja, koji u trenutku slanja pisama žive na prostornoj udaljenosti, već on pokreće i ope-

raciju u pravcu nepoznatog, on zavodeње lan-sira u daljinu, jezikom staroevropske magije re-čeno: *actio in distans*, s ciljem da se nepozna-ti prijatelj razotkrije kao takav i da se podstak-ne da pristupi krugu prijatelja. Čitalac koji se iz-laže debelom pismu knjigu zaista može da raz-ume kao pozivnicu, a ako dopusti da se zagre-je za lektiru, onda se prijavljuje u krug prozva-nih, kako bi tu potvrdio da je primio pošiljku.

Tako bi se zajednički fantazam sveg humani-zma mogao svesti na model literarnog dru-štva, u kojem učesnici preko kanonske lektire otkrivaju zajedničku ljubav prema inspirativ-nom pošiljaocu. U srcu ovako shvaćenog huma-nizma nalazimo fantaziju sekte ili kluba – san o sudbinskoj solidarnosti onih koji su odabra-ni da budu pismeni. U starom svetu, sve do su-mraka novovekovne nacionalne države, pisme-nost je zaista bila nešto kao članstvo u eliti oba-vijenoj tajnom – poznavanje gramatike je ne-kada na mnogim mestima bilo suština magije: u srednjovekovnom engleskom reč *glamour* razvila se iz reči <1>*grammar*:</1> onome ko ume da čita i piše, i sve druge nemoguće stva-ri neće pasti teško. U početku su humanisti bi-li samo sekta opismenjenih, i kao i u mnogim drugim sektama, i u ovoj su izneli ekspanzioni-stičke i univerzalističke projekte. Tamo gde je alfabetizam postao fantastičan i neskroman, na-stajala je i gramatička mistika ili mistika vezana za sama slova, kabala koja sneva o tome da pro-dre do uvida u pismo stvoritelja <2>sveta.</2> Tome nasuprot, tamo gde je humanizam postao pragmatičan i programatski, recimo u ideolo-

gijama gimnazija građanskih nacionalnih dr-žava XIX i XX veka, uzor literarnog društva se proširio na norme političkog društva. Od tada pa nadalje narodi su se organizovali kao pri-silna udruženja pismenih prijatelja koji se čvr-sto drže obaveznog kanona lektire tog nacio-nalnog prostora. Pored zajedničkih, evropskih antičkih autora, mobilisani su zato i nacional-ni i novovekovni klasici – njihova pisma pu-blici su se preko tržišta knjiga i visokih škola uz-digla do motiva uticajnih u stvaranju nacija. Šta su novovekovne nacije drugo do uticajne fik-cije čitalačke javnosti, koja je čitanjem istih spi-sa postala udruženje složnih prijatelja? Doba klasičnog građanstva karakteriše opšta vojna obaveza za mušku mladež i opšta obaveza či-tanja klasika za mlade oba pola – bilo je to doba naoružanog i načitanog humaniteta, na koje i novi i stari konzervativci danas gledaju istovremeno nostalgично i bespomoćno, i pot-puno nemoćni da medijsko-teorijski polože ra-čun o smislu kanona lektire. Ko želi da stek-ne utisak kakva je situacija danas, može da pročita kako su jadni rezultati nedavnog po-kušaja da se u Nemačkoj obnovi nacionalna debata o navodnoj nužnosti novog literarnog kanona.

Zaista, od 1789. do 1945. vrhunac su doživeli na-cionalni humanizmi, koji su uživali u čitanju; u njihovom središtu je prebivala, svesna svo-je moći i samozadovoljna, kasta filologa, i kla-sičnih i savremenih, koja je sebi dala zadatak da podmladak uvede u krug primalaca mero-davnih debelih pisama. Moć učitelja u to vre-

<1>Izraz za čaroliju proizašao je iz reči za gramatiku.</1>

<2>Velika intuicija legende o Golemu ogleda se u uskoj povezanosti tajne života sa feno-menom pisma. Uporedi Moshe Idel: *Le Golem*, Paris, 1992; u predgovoru ovoj knjizi Anri Atlan upućuje na izveštaj komisije koju je sazvao jedan od američkih predsednika, pod na-slovom: "Splicing life. The Social and Tehnical issue of Genetic Ingeneering with Human Be-ings", 1982. Sastavljači ovog izveštaja se pozivaju na legendu o Golemu.</2>

me, i ključna uloga filologa, bili su zasnovani na privilegovanom poznavanju autora koji su u obzir dolazili kao pošiljaoci spisa koji utemeljuju zajednicu. U svojoj supstanci građanski humanizam nije bio ništa drugo do punomoć da se mladima nametnu klasici i da se tvrdi kako nacionalna lektira ima univerzalno <3>važenje. </3> Tako bi i same građanske nacije do određene mere bile literarni i poštanski produkti – fikcije sudbinskog prijateljstva sa dalekim zemljacima i sa čitaocima zajedničko-vlastitih autora koji vazda nadahnjuju.

Ako je ova epoha danas nepovratno prošla, onda to nije zato što ljudi, zbog dekadentnog raspoloženja, nisu više bili spremni da ispune nacionalni literarni zadatak; ova epoha nacional-građanskog humanizma okončana je zato što veština pisanja pisama, pisama koja bude ljubav kod nacije prijatelja, čak i kada se obavlja veoma profesionalno, više nije bila dovoljna za uspostavljanje telekomunikacionih veza među stanovnicima modernog masovnog društva. Medijskim etabliranjem masovne kulture u Prvom svetskom ratu 1918 (radio) i posle 1945 (televizija), a još i više aktuelnom revolucijom umrežavanja, koegzistencija ljudi u današnjim društvima postavljena je na nove osnove. Ti osnovi su, kao što se nepobitno može pokazati, odlučno postliterarni, postepistolografski i, posledično, posthumanistički. Kome se čini da je prefiks u ovim izrazima isuviše dramatičan, može da ga zameni prilogom "marginalno" – tako da naša teza glasi: političku i kulturnu sintezu velika moderna društva samo marginalno produkuju preko medija literature, pisama, humanizma. Zbog toga literatura ni u kom slučaju nije došla do svog kraja, ali se zato izdvojila u supkulturu *sui generis*, a dani kada je ona bila precenjivana kao nosilac nacionalnog duha su prošli. Socijalna sinteza više nije – ni prividno – pre svega stvar knjiga i pisama. Vođstvo su preuzeli novi mediji političko-kulturne telekomunikacije, koji su shemu rađanja prijateljstva preko pisama sveli na skromnu meru. Završena je era novovekovnog humanizma kao školskog i obrazovnog modela, pošto se više ne može održati iluzija da se velike političke i ekonomske strukture mogu organizovati prema modelu literarnog društva, zasnovanog na prijateljstvu.

Ovo razbijanje iluzija, koje se najkasnije od vremena Prvog svetskog rata može uočiti kod ljudi sa humanističkim obrazovanjem, ima neobično rastegnutu istoriju, koju odlikuje mnogo preokreta i izvrtanja. Naročito na eksplozivnom kraju nacionalhumanističke ere, u ni sa čim uporedivo razornim godinama posle 1945, humanistički model je doživeo još jedan procvat; pri tom je reč o prigodnoj i refleksnoj renesansi koja je bila uzor svim kasnijim, manjim reanimacijama humanizma. Da pozadina nije bila tako mračna, čovek bi se mogao opkladiti da je u pitanju san ili opsena. U fundamentalističkom raspoloženju godina koje su sledile posle 1945, mnogim ljudima iz razumljivih razloga nije bilo dovoljno da se iz ratnih strahota vrate u društvo koje se opet predstavljalo kao pacifikovana publika prijatelja čitanja – kao da je Gete-Jugend mogla da u zaborav baci Hitler-Jugend. Tada se mnogima činilo da je prigodno da se pored već prisutne rimske literature ponovo uvede i druga, osnovna biblijska literatura Evropljana i da se u hrišćanski humanizam opet vrate osnove onoga što se ponovo naziva Zapadom. Ovaj neohumanizam, koji u očajanju baca pogled preko Vajmara na Rim, bio je san o izbavljenju evropske duše radikalizovanom bibliofilijom, setno sanjarenje puno nade u civilizatorsku i očovečujuću moć klasične literature – ako na trenutak smemo uzeti slobodu da Cicerona i Hrista, jednog pored drugog, shvatimo kao klasike.

U ovom posleratnom humanizmu, koliko god on još bio urastao u iluzije, odmah se otkriva i motiv bez kojeg se ne može razumeti humanistička tendencija, u celini posmatrana – ni u doba Rimljana, niti u eri novovekovnih građanskih nacionalnih država: humanizam kao reč, i kao predmet, uvek je imao nešto što mu je stajalo nasuprot, pošto je on angažman za vraćanje čoveka iz varvarstva. Lako je razumljivo da su upravo ona doba koja imaju naročita iskustva sa varvarskim potencijalom, oslobođenim u nasilnim ljudskim odnosima, u isto vreme i doba u kojima je poziv na humanizam i medije humanizacije obično jači i zahtevniji. Onaj ko danas pita o budućnosti humanosti i medija humanizacije u stvari želi da zna

<3>Kao i da univerzalne lektire, naravno, imaju nacionalno važenje. </3>

postoji li nada da se ovlada sadašnjim tendencijama koje svedoče o čovekovom zapadanju u divljaštvo. Pri tom je, u uznemirujućoj meri, od važnosti to da se zapadanje u divljaštvo, danas kao i uvek, događa upravo na visokom stepenu razvoja moći, bilo da je u pitanju neposredna ratna ili carska surovost, ili pak svakodnevna bestijalizacija čoveka u medijima razobručene zabave. I za jedno i za drugo Rimljani služe kao model — za jedno svojim sveprožimajućim militarizmom, a za drugo svojom proročkom zabavnom industrijom krvavih igara. Latentna tema humanizma je, dakle, to kako čoveka obuzima divljaštvo, a njegova latentna teza glasi: prava lektira pripitomljuje.

Fenomen humanizma danas zaslužuje pažnju pre svega zato što — koliko god prikriveno i stidljivo — podseća na to da ljude visoke kulture neprestano oblikuju dve sile; da bismo pojednostavili, nazvaćemo ih uticajem koji koči i uticajem koji otpušta kočnice. Krêdu humanizma pripada uverenje da su ljudi "životinje izložene uticaju" i da je stoga neophodno omogućiti da do njih stigne prava vrsta uticaja. Etiketa humanizma podseća — u lažnoj bezazlenosti — na neprestanu borbu za čoveka, koja se odigrava kao rvanje tendencija bestijalizovanja i pripitomljavanja.

U Ciceronovo doba još je bilo lako identifikovati oba uticaja, jer je svaki od njih imao svoj vlastiti, karakteristični medij. Što se tiče bestijalizujućeg uticaja, Rimljani su sa svojim amfiteatrima, hajkama na životinje, igrama do smrti i spektaklima pogubljenja, instalirali najuspešniju mrežu masovnih medija u starom svetu. Na uzavrelim stadionima Sredozemlja na svoje je, kao nikada do tada, i kao retko kada posle, došao *homo inhumanus*, kod koga više nije bilo <4>kočnica.</4> U doba careva, snabdevanje rimskih masa fascinacijama koje su ih bestijalizovale postalo je neizbežna, rutinski sprovedena tehnika vladavine, koja je zahvaljujući satiričnoj formuli hleba-i-igara sve do sada ostala zapamćena. Antički humanizam je razumljiv samo ako se posmatra kao učesnik u medijskom sukobu — odnosno, kao otpor knjige amfiteatru

i kao suprotstavljenost filozofske lektire, koja uči strpljenju, promišljanju i čini čovečnim, i struje onečovečujućih senzacija i opijata koji na stadionu ključaju u nestrpljenju. Ono što su obrazovani Rimljani nazivali *humanitas*-om bilo bi nezamislivo bez zahteva za apstinencijom od masovne kulture u teatrima užasa. Ako je sam humanista nekad zalutao u kreštavu gomilu, onda je to samo zato da bi ustanovio kako je i sam čovek, i kako se stoga može inficirati bestijalnošću. On se iz teatra vraća kući, posramljen zbog svog nenamernog učestvovanja u infektivnoj senzaciji, i sklon je da prizna kako mu ništa ljudsko nije strano. Ali, time je rečeno da je ljudskost u tome da se za razvoj vlastite prirode odaberu pripitomljavajući mediji, a da se odustane od onih koji utiču na otpuštanje kočnica. Smisao ovog izbora medija je u tome da se odučimo od vlastite moguće bestijalnosti i da se odmaknemo od rasčovečujuće eskalacije bučne gomile teatra.

Na osnovu ovih nagoveštaja je jasno: sa pitanjem o humanizmu ima se u vidu mnogo više od bukoličkog naslućivanja da čitanje obrazuje. Sa njim se postavlja ništa manje nego pitanje o antropodiceji — odnosno, o određenju čoveka u pogledu njegove biološke otvorenosti i moralne ambivalencije. Ali, pre svega, od sada je pitanje kako čovek može da postane istinski, odnosno pravi čovek, pitanje medija — ako pod medijima razumemo komuniono sredstvo i sredstvo komunikacije, čijom upotrebom ljudi sami sebe obrazuju za ono što mogu postati, i za ono što će postati.

U jesen 1946. godine — u najjadnijoj udolini evropske posleratne krize — filozof Martin Hajdeger piše tekst o humanizmu, tekst koji će postati slavan i za koji se, na prvi pogled, čini da se može razumeti kao debelo pismo prijatelju. Ali, prijateljavanje u čiju korist stvara ovo pismo više nije bilo jednostavna građanska komunikacija ljubitelja lepih umetnosti, a pojam prijateljstva koji koristi ova značajna filozofska poslanica ni u kom slučaju više nije bio onaj pojam zajedništva nacionalne publike i njenog klasika. Dok je formulisao ovo pismo, Hajdeger je znao da mora da govori krhkim

<4>Tek sa žanrom *Chain Saw Massacre Movies* moderna masovna kultura je dostigla nivo antičnog konzumiranja bestijalnosti. Upor. Marc Edmundson, *Nightmare on Mainstreet. Angels, Sadomasochism and the Culture of the American Gothic*; Cambridge, MA, 1997.</4>

glasom, odnosno da piše nesigurnom rukom, i da ni u kom pogledu više ne sme da pretpostavi prestabiliranu harmoniju autora i njegovih čitalaca. Za njega u to vreme nije bilo izvesno da li uopšte još ima prijatelja, i da li se prijatelji još mogu pronaći, pa je ponovo morala da se postavi osnova prijateljstva, van svega što je do tada u Evropi, i u njegovoj naciji, važno kao temelj prijateljstva među obrazovanima. Barem jedno je jasno: ono što je filozof te jeseni 1946. stavio na papir nije bilo govor naciji, niti govor budućoj Evropi; bio je to njegov višeznačni, istovremeno oprezan i odvažan pokušaj da se predstavi jedinom preostalom blagonaklonom primaocu njegove poruke — a pri tom je nastalo, što je već veoma neobično za čoveka Hajdegerove regionalističke prirode, pismo strancu, potencijalnom prijatelju u daljini, mladom misliocu koji je sebi dopustio da za vreme nemačke okupacije Francuske bude oduševljen nemačkim filozofom.

Dakle, nova tehnika sklapanja prijateljstva? Nova pošta? Drugi način da se oko spisa, poslatog u daljinu, okupe oni koji se slažu i zajedno razmišljaju? Drugačiji pokušaj humanizovanja? Novi društveni ugovor nosilaca neskućenog razmišljanja, koje više nije nacional-humanističko? Hajdegerovi protivnici, naravno, nisu propustili da kažu kako je skromni mali čovek iz Meiskirha ovde instinktivno zgrabio prvu priliku koja mu se posle rata ukazala, da poradi na svojoj rehabilitaciji: tako je on navodno lukavo iskoristio predusretljivost svog francuskog obožavaoca da bi se iz politički sumnjive pozicije ispeo na visine mistične misaonosti. Ova sumnjičenja mogu da zvuče sugestivno i ispravno, ali ona ipak previđaju kakav je misaoni i komunikaciono-strateški događaj predstavljao ovaj ogled o humanizmu, koji je Hajdeger najpre odaslao Žanu Bofreu u Pariz, a kasnije ga sam preveo i objavio. U ovom spisu, koji bi po formi trebalo da bude pismo, Hajdeger otkrivajući i preispitujući pretpostavke evropskog humanizma, otvara trans-humanistički, odnosno post-humanistički misaoni <5>prostor, </5> u kojem se od tada kretao najznačajniji deo filozofskog mišljenja o čoveku.

Iz jednog Bofreovog teksta Hajdeger preuzima sledeću formulaciju: *Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'?* U pismu mladom Francuzu je i blagi prekoračenje onoga ko postavlja pitanje, prekoračenje koji se najjasnije otkriva u replikama koje neposredno slede:

"Ovo pitanje proizlazi iz namere da se držimo reči 'humanizam'. Pitam se da li je to nužno. Ili je nesreća koju donose svi nazivi ove vrste već dovoljno očigledna?"

"Vaše pitanje ne samo da pretpostavlja da želite da se držite reči 'humanizam', već sadrži i priznanje da je ova reč izgubila svoj smisao."

("O humanizmu", 1949, 1981, str. 7 i 35)

Time je već razotkriven jedan deo Hajdegerove strategije: ukoliko se želi, u prvobitnoj jednostavnosti i neizbežnosti, ponovo iskusiti pravi zadatak mišljenja — koji humanistička, odno-

<5>Ovaj gest previđaju oni koji žele da u Hajdegerovoj onto-antropologiji vide "antihumanizam", što je budalasta formulacija koja sugerise da se radi o nekoj vrsti mizantropije. </5>

sno metafizička tradicija već želi da predstavi kao rešen — mora se odustati od reči humanizam. Zaoštro rečeno: zašto čoveka i njegovo merodavno filozofsko samopredstavljanje u humanizmu iznova hvaliti kao rešenje, kada je upravo katastrofa sadašnjice pokazala da je problem sam čovek, zajedno sa svojim sistemima metafizičkog samonadmašivanja i samoobjašnjavanja? Ovo vraćanje Bofreovog pitanja na njegovo mesto nije lišeno učiteljeve zloradosti, jer se time, u sokratovskom maniru, učeniku prebacuje zbog pogrešnog odgovora koje samo pitanje već sadrži u sebi. Istovremeno se to čini i sa misaonom ozbiljnošću, jer tri su glavna i kurentna medikamenta evropske krize od 1945: hrišćanstvo, marksizam i egzistencijalizam, rame uz rame, okarakterisana kao podvrste humanizma koje se međusobno razlikuju samo u površinskoj strukturi — zaoštrenije rečeno: okarakterisani su kao tri načina da se izbegne krajnji radikalizam pitanja o suštini čoveka.

Hajdeger se nudi da stane na kraj neizmernim propustima evropskog mišljenja — nepostavljanju pitanja o suštini čoveka na jedini primereni, on misli: egzistencijalno-ontološki, način; autor u najmanju ruku nagoveštava svoju spremnost da služi konačno ispravno postavljenom pitanju, kakav god bio njegov trenutni izraz. Ovim naizgled skromnim obrtom Hajdeger razotkriva zaprepašujuće posledice: humanizam — u svom antičkom, u svom hrišćanskom, kao i u svom prosvetiteljskom liku — potvrđuje se kao agent dvehiljadegodišnjeg nemišljenja; biće mu prebačeno da je svojim prebrzo datim, prividno očiglednim i neodoljivim tumačenjima čovekove suštine zaprečio pojavljivanje pravog pitanja o ljudskoj suštini. Hajdeger objašnjava da se u njegovom delu o biću i vremenu ne misli protiv humanizma zato što je humanizam preценио *humanitas*, već

zato što ga nije postavio dovoljno visoko ("O humanizmu", str. 21). Ali, šta to znači da ljudska suština nije postavljena dovoljno visoko? To najpre znači da se treba odreći uobičajenog, pogrešnog unižavanja. Pitanje o suštini čoveka neće doći na pravi put sve dok se ne napravi odmak prema najstarijem, najtvrdoglavijem i najpogubnijem običaju evropske metafizike: definisanju čoveka kao *animal rationale*. U ovom tumačenju ljudske suštine čoveka se razumeva kao *animalitas* proširen duhovnim dodacima. Tome se suprotstavlja Hajdegerova egzistencijalno-ontološka analiza, za nju se suština čoveka nikada ne može iskazati iz zoološke ili biološke perspektive, čak iako se u nju redovno uključuje i duhovni ili transcendentni faktor.

U ovoj tački Hajdeger ostaje neumoljiv, on kao brižni anđeo sa ukrštenim mačevima staje između životinje i čoveka kako bi onemogućio bilo kakvu ontološku zajednicu među njima. On dopušta da ga njegov antivitalistički i antibiološki afekt dovede do gotovo histeričnih izjava, recimo kada objašnjava kako se čini "da je suština božanskog nama bliža od zaprepašujuće suštine živoga" ("O humanizmu", str. 17). U srcu ovog antivitalističkog patosa deluje saznanje da se čovek od životinje razlikuje po ontološkoj, a ne po specifičnoj ili genetskoj razlici, zbog čega se on ni pod kojim uslovima ne sme posmatrati kao životinja sa kulturnim ili metafizičkim plusom. Štaviše, sam način čovekovog postojanja se esencijalno, i po svom osnovnom ontološkom obeležju, razlikuje od svih ostalih biljnih ili životinjskih bića; jer čovek ima svet i jeste u svetu dok su rastinje i životinje prikovane za svoju okolinu.

Ako postoji filozofska osnova za govor o ljudskom dostojanstvu, onda je ona u tome što se čoveku obratilo samo Biće (*Sein*) i što je čovek, kako to Hajdeger, kao pastoralni filozof, voli da kaže, postavljen da ga čuva. Zato ljudi imaju

jezik — ali, po Hajdegeru, oni ga ne poseduju pre svega zato da bi se sporazumevali i da bi se u ovom sporazumevanju međusobno pripitomljivali.

Jezik je kuća Bića, u njemu prebivajući čovek eksistira tako što pripada istini Bića, čuvajući je.

Tako je u određenju onog ljudskog kod čoveka, kao eksistencije, stalo samo do toga da čovek nije ono suštinsko, već je to Biće, kao dimenzija ekstatičke eksistencije.

("O humanizmu", str. 24)

U osluškivanju ovih, u početku hermetičkih formulacija javlja se pitanje kako Hajdegerova kritika humanizma može biti tako sigurna da neće završiti u ne-humanizmu. Odbacujući tvrdnju humanizma da je sam humanizam već u dovoljnoj meri predočio prirodu čoveka, i tome suprotstavljajući svoju onto-antropologiju, Hajdeger se, na indirektan način, ipak drži najvažnije funkcije klasičnog humanizma, prijateljevanja ljudi sa rečima drugih — on čak radikalizuje ovaj motiv prijateljevanja i iz pedagoškog polja ga premešta u centar ontološkog promišljanja (*Besinnung*).

Ovo je smisao često citirane i mnogo ismevane fraze o čoveku kao pastiru Bića. Koristeći slike iz motivacionog kruga pastoralna i idila, Hajdeger govori o čovekovom zadatku, zadatku koji je njegova suština, i o ljudskoj suštini iz koje proističe čovekov zadatak: upravo da čuva Biće i da Biću odgovara (*entsprechen*). Naravno, čovek Biće ne čuva kao što se čuva čast, već pre kao što pastir čuva svoje stado na čistini (*Lichtung*), sa značajnom razlikom što je ovde umesto stada na čuvanje dat svet kao otvo-

rena okolnost — kao i u tome što ovo čuvanje nije slobodno izabran zadatak u vlastitom interesu, već je samo Biće čoveka postavilo za čuvara. Mesto na kojem ovo postavljenje važi jeste čistina, odnosno mesto na kojem Biće izlazi kao ono što tu jeste.

Izvesnost da je više promislio i više ponudio nego humanizam, Hajdegeru daje okolnost da je čovek, shvaćen kao čistina Bića, uvučen u pripitomljavanje i prijateljevanje koje ide dublje nego što može da dosegne bilo kakvo humanističko odvajanje od bestijalnosti i bilo kakva naučena ljubav prema tekstu koji govori o ljubavi. Određujući čoveka kao pastira i suseda Bića, a jezik označujući kao kuću Bića, on čoveka dovodi u vezu odgovaranja sa Bićem koje mu nameće radikalnu prigušenost (*Verhaltenheit*), i njega — pastira — osuđuje na blizinu ili dohvrat kuće; on ga izlaže promišljanju koje više koristi mirovanje i osluškivanje u tišini nego što je to i najobuhvatnije obrazovanje ikada bilo u stanju. Čovek je izložen ekstatičnom prigušenju koji ide dalje od civilizovanog zastajanja čitalaca, koji se pobožno odnose prema tekstu, pred rečju klasika. Hajdegerovsko stanovanje u kući jezika određeno je kao strpljivo osluškivanje onoga što će biti dato da kaže samo Biće. Ono priziva osluškivanje bliskog, u kojem čovek mora da bude tiši i pitomiji od humaniste koji čita klasika. Hajdeger želi čoveka predanijeg od onoga ko je samo dobar čitač. On hoće da započne proces stvaranja prijateljstva u kojem ni on sam više neće biti prihvaćen kao jedan od klasika ili autora; najbolje bi bilo kada bi publika, koju, naravno, može da čini samo nekolicina onih koji slute, shvatila da je kroz njega, mentora pitanja o Biću, ponovo počelo da govori samo Biće. Time Hajdeger Biće proglašava jedinim autorom svih bitnih pisama i sebe postavlja za njegovog aktuelnog zapisničara. Ko govori iz takve

pozicije, sme da zapisuje i zamuckivanje i da objavljuje ćutanje. Biće, dakle, šalje odsudna pisma, tačnije rečeno, daje mig duhovno prisutnim prijateljima, prijemčivim susedima, okupljenim tihim pastirima, ali koliko vidimo, ovaj krug pastira i prijatelja Bića ne može da oformi naciju, čak ni alternativnu školu — ne na posletku i zato što ne može postojati javni kanon migova Bića — tako da se Hajdegerova *opera omnia* do daljeg može čitati kao merilo i glas bezimenog nad-autora.

U pogledu ove tamne komunikacije do daljeg ostaje potpuno nejasno kako može biti sazdano jedno društvo suseda Bića — pre nego što se jasno otkrije, to društvo se svakako mora shvatiti kao nevidljiva crkva raštrkanih pojedinaca, od kojih svaki na svoj način osluškuje ono čudesno i čeka reči u kojima će se oglasiti ono što je govornicima dato da kažu o <6> jeziku. </6> Zamorno je ovde dalje ulaziti u kriptokatolički karakter hajdegerijanskih meditacionih figura. Sada je presudno samo to da se kroz Hajdegerovu kritiku humanizma propagira promena držanja, koja, daleko prevazilazeći sve humanističke vaspitne ciljeve, čoveka upućuje na misaonu askezu. Samo pomoću ove askeze moglo bi se formirati društvo mislilaca s one strane humanističkog literarnog društva; bila bi to zajednica ljudi koji su čoveka izmestili iz središta, pošto su shvatili da egzistiraju samo kao "susedi Bića" — a ne kao samovoljni kućevlasnici ili stanari koji su opremili stan i više se ne mogu izbaciti. Ovoj aksezi humanizam ne može dati doprinos, sve dok ostaje orijentisan prema idealu jakog čoveka.

Humanističkim prijateljima autora, koji su samo ljudi, nedostaje dar slabosti u kojoj se Biće pokazuje onima koji su dođirnuti, prozvani. Po Hajdegeru, od humanizma ne vodi nijedan put do ove zaoštrene vežbe ontološke poniznosti; on, štaviše, u njemu vidi doprinos istoriji naoružavanja subjektivnosti. Hajdeger istoriju evropskog sveta zaista tumači kao pozornicu militantnog humanizma; ona je polje na ko-

jem ljudska subjektivnost, sa sudbinskom doslednošću, osvaja moć nad svim bivstvjućim. Iz ove perspektive humanizam mora da se pokaže kao prirodni saučesnik svih mogućih užasa koji bi mogli da se izvrše u ime ljudske dobrobiti. I u tragičnoj titanomahiji sredine ovog veka, između boljševizma, fašizma i amerikanizma, suprotstavljaju se — po Hajdegerovom viđenju — samo tri varijante iste antropocentrične <7> sile </7> i tri kandidata za humanizmom optočenju vladavinu svetom. Pri tom fašizam gubi korak zato što više od drugih konkurenata obelodanjuje svoj prezir prema koćećim vrednostima mira i obrazovanja. Fašizam je zaista metafizika otpuštanja kočnica — možda čak otkočujući oblik metafizike. Sa Hajdegerovog stanovišta, fašizam je bio sinteza humanizma i bestijalnosti — to će reći, paradoksalna koincidencija kočenja i otkočivanja.

S obzirom na tako nečuvena prebacivanja i izvrtanja, jasno je da se iznova mora postaviti pitanje o osnovi pripitomljavanja i obrazovanja čoveka; iako se Hajdegerove ontološke pastirske igre — koje su već u svoje vreme zvučale neobično i bestidno — danas čine sasvim anahrone, one su ipak zaslužne, bez obzira na to što su neugodne i nespretno zastranjuju, za artikulaciju epohalnog pitanja: ako je humanizam kao škola pripitomljavanja čoveka propao, šta onda još pripitomljuje čoveka? Šta pripitomljuje čoveka ukoliko su njegovi dosadašnji naponi da sam sebe pripitomi u stvari doveli samo do toga da on osvoji moć nad svime bivstvjućim? Šta pripitomljuje čoveka ako je posle svih dosadašnjih eksperimenata sa vaspitanjem ljudskog roda ostalo nejasno koga, ili šta, vaspitač vaspitava, i za šta? Ili se pitanje odgajanja i formiranja čoveka više uopšte ne može na kompetentan način postaviti samo u okviru teorije pripitomljavanja i vaspitanja?

U onome što sledi skrenućemo sa Hajdegerovih upućivanja na mirovanje u konačnim oblicima promišljajućeg mišljenja (*besinnlichen Denkens*) tako što ćemo pokušati da pre-

<6> Inače je isto tako jasno kako bi izgledalo društvo koje čine samo dekonstruktivisti, ili pak društvo sačinjeno samo od učenika Levinasa, koji bi uvek davali prednost drugome koji pati. </6>

<7> Upor. Silvio Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalismus und der Technik*, Tübingen 1989. </7>

ciznije istorijski okarakterišemo ekstatičku čistinu na kojoj čovek dopušta da mu se Biće obrati. Pokazaće se da ljudski boravak na čistini – hajdegerovski rečeno, stajanje-u ili bivanje-zadržanim-u čoveka u čistini Bića – nikako nije ontološki pra-odnos, nedostupan daljim pitanjima. Postoji istorija čovekovog istupanja na čistinu, istorija koju Hajdeger odlučno ignoriše – socijalna istorija čovekove otvorenosti da ga dodirne pitanje o Biću i istorijska pokretljivost u zevu ontološke razlike.

Ovde najpre treba govoriti o prirodnoj istoriji opuštenosti (*Gelassenheit*) pomoću koje je čovek mogao da postane životinja otvorena za svet i sposobna za svet, a kao drugo, o socijalnoj istoriji pripitomljavanja, istoriji koja je omogućila da čovek sam sebe, izvorno, iskusi kao biće koje se <8>pribira, </8> kako bi odgovaralo celini. Stvarna istorija čistine – od koje istorije mora poći produbljeno promišljanje o čoveku, koje ide preko humanizma – sastoji se tako od dve velike priče koje konvergiraju u jednu zajedničku perspektivu, odnosno u prikaz nastanka sapiens-čoveka od sapiens-životinje. Prva od ove dve priče govori o avanturi hominizacije. Izveštava o tome kako je u dugačkim periodima praljudsko-ljudske praistorije od sisara koji rađa žive mladunce, čoveka, nastao rod bića koja se prerano rađaju, koja – ako se sme govoriti tako paradoksalno – u svoju okolinu stupaju sa rastućim viškom životinjskih nesavršenosti u odnosu na životinje. Ovde se odvija antropogenetička revolucija – proboj biološkog rođenja u čin dolaska-na-svet. U svojoj tvrdoglavoj suzdržanosti prema svakoj antropologiji, i u svojoj revnosti da početnu tačku u tu-Biću (*Dasein*) i u-svetu-Biću (*In-der-Welt-Sein*) čoveka očuva ontološki čistom, Hajdeger ovoj eksploziji nije posvetio ni približno dovoljno pažnje. Jer to što čovek može postati biće koje je u svetu, to svoje korene ima u istoriji roda, korene koji se mogu nagovestiti preko ponornih pojmova preranog rođenja, neotenije i

hronične životinjske nezrelosti čoveka. Moglo bi se čak ići tako daleko da se čovek označi kao biće koje nije uspeo u svom bivanju životinjom i svom trajanju kao životinja. Time što je neuspelo kao životinja, ovo neodređeno biće se strmo-glavljuje u okolinu i tako zadobija svet u ontološkom smislu. Ovaj ekstatički dolazak-na-svet i ovo "prisvajanje" od strane Bića čoveku je u kolevci dato kao nasledstvo istorije njegovog roda. Ako je čovek u svetu, onda je to stoga što je on deo kretanja koje ga dovodi na svet i svetu ga izlaže. On je proizvod hiper-rođenja koje od odojčeta pravi čoveka sveta.

Ovaj egzodus bi stvorio samo psihotične životinje da posle izlaska u svet nije odmah usledilo useljenje u ono što je Hajdeger nazvao kućom Bića. Tradicionalni jezici ljudskog roda učinili su da se ekstaza bivanja-u-svetu može preživeti, tako što su ljudima pokazali kako se njihovo Biće-kod-sveta odmah može iskusiti i kao biće-kod-sebe. Utoliko što je čistina događaja/susreta na granici istorije kulture i istorije prirode, i ljudsko dolaženje-na-svet od rana ima obeležja <9>dolaženja-do-jezika. </9>

Ali istorija čistine ne može da se razvije samo kao priča o useljenju u kuće jezika. Čim ljudi koji govore zajedno žive u većim grupama, i čim su vezani ne samo za kuće jezika, već i za izgrađene kuće, oni ulaze u polje moći načina života u stalnim naseljima. Njih više ne zaklanjaju samo njihovi jezici, već ih i njihova prebivališta pripitomljuju. Na čistini se uzdižu – kao njena najupadljivija obeležja – kuće ljudi (uz hramove bogova i palate vladara). Istoričari kulture su objasnili da je sa obrazovanjem stalnih naselja i odnos između čoveka i životinje dobio novi predznak. Kad je kuća pripitomila čoveka, počeo je i ep domaćih životinja. Njihova povezanost sa kućama ljudi nije naprosto samo stvar pripitomljavanja, već i dresure i uzgoja.

Čovek i domaća životinja – istorija ove nečuvene kohabitacije još uvek nije na odgovarajući način predstavljena, a čak

<8>O motivu "okupljanja" upor. Manfred Schneider, "Kollekten des Geistes", u: *Neue Rundschau* 1999, sveska 2, str. 44 i dalje. </8>

<9>Na drugim mestima sam pokazao kako sve više treba računati sa čovekovim dolaženjem-u-sliku: P. Sloterdajk, *Sphären I, Blasen; Sphären II, Globen*, Frankfurt 1998/1999. </9>

ni filozofi, do danas, nisu hteli da priznaju šta je to što oni sami treba da potraže u toj <10>istoriji. </10> Samo je na malo mesta smaknut veo filozofskog ćutanja o kući, čoveku i životinji kao o biopolitičkom kompleksu, i ono što se tada moglo čuti bilo je upućivanje na probleme koji izazivaju vrtoglavicu, probleme koji su za čoveka, do daljeg, preteški. Od toga je još i najmanji problem unutrašnja povezanost nastanjenosti u kući i stvaranja teorija — jer bi se moglo ići tako daleko da se teorija odredi kao vrsta kućnog posla, ili štaviše, kao vrsta kućne dokolice; teorija je, po antičkim definicijama, bila isto što i vedri pogled kroz prozor — ona je u prvom redu stvar kontemplacije, dok u novo doba — od kada je znanje postalo moć — nedvosmisleno dobija karakter rada. U ovom smislu bi prozori bili čistine zidova, iza kojih čovek postaje biće sposobno za teoriju. I šetnje, u kojima se pretapaju kretanje i promišljanje, derivati su prebivanja u kući. Još su i Hajdegerove ozloglašene misaone šetnje šumskim i poljskim stazama kretanja nekoga ko iza sebe ima kuću.

Ipak, ovo proizlaženje čistine iz osigurane kuće pogađa samo najbezazleniji aspekt nastajanja čovekom u kućama. Čistina je istovremeno i bojno polje i mesto odluke i izbora. S obzirom na to, više se ništa ne može uraditi obrtima filozofske pastorale. Tamo gde su kuće, tu se mora odlučiti šta treba da postane od ljudi koji ih nastanjuju; u činu i kroz čin će se odlučiti koje vrste kućegraditelja dobijaju prednost. Na čistini se pokazuje za kakve se uloge ljudi bore, čim nastupe kao graditelji gradova i carstava. O čemu se ovde zaista radi, u nabačajima koje oduzimaju dah, opisuje majstor opasnog mišljenja, Niče, u trećem delu svog *Tako je govorio Zaratustra*, pod naslovom *O vrlini koja smanjuje*.

Jer je (Zaratustra) hteo da sazna šta se u međuvremenu dogodilo sa čovekom: da li postao veći ili manji. I jednom je video niz novih kuća; začudio se i rekao:

Šta znače ove kuće? Uistinu, nije ih velika duša ovde postavila kao svoju sliku i priliku!

... ove sobe i ostave: zar muškarci tu mogu ulaziti i izlaziti?

-

I Zaratustra zastade i počne razmišljati. Konačno rastuženo reče: 'Sve je postalo manje!'

Svuda vidim niže kapije: ko je moga roda, verovatno još može kroz njih proći, ali — mora se sagnuti!

... Idem kroz ovaj narod i držim oči otvorene: smanjili su se i postaju sve manji: — a to je zbog njihovog učenja o sreći i vrlini.

... Neki od njih imaju volju, ali većina njih su samo tuđom voljom...

... Oni su okruglasti, pravični i dobri jedni prema drugima, kao što su zrnca peska okruglasta, pravična i dobra prema drugim zrnima peska.

<10>Jedan od retkih izuzetaka je filozofkinja Elisabet de Fontenej (Elisabeth de Fontenay) sa knjigom *Le silence des bêtes, La philosophie face à l'épreuve de l'animalité*, kao i filozof i istoričar civilizacije Tomas Maho (Thomas Macho) sa tekstom "Tier", u: Christoph Wulf (Hrsg.): *Handbuch Historischer Anthropologie*, Weinheim und Basel 1997, str. 62-85. </10>

*Skromno zagrliti malu sreću — to se zove 'odanost'! ...
Oni u osnovi najviše žele sasvim prosto jedno: da im niko ne nanosi bol...
Vrlina je za njih ono što čini skromnim i pitomim: tako su od vuka napravili psa, a od samog čoveka najbolju čovekovu domaću životinju.*
(KSA 4, str. 211-214)

Nema sumnje da se u ovom rapsodijskom nizu izreka krije teorijski diskurs o čoveku kao sili koja pripitomljuje i uzgaja. Iz Zaratustrine perspektive ljudi današnjice su pre svega uspešni uzgajivači, kojima je pošlo za rukom da od divljeg čoveka stvore poslednjeg čoveka. Samo se po sebi razume da to nije bilo moguće samo uz humanistička sredstva pripitomljavanja, dresiranja i vaspitavanja. Tezom o čoveku kao uzgajivaču čoveka humanistički horizont se razara, pošto humanizam nikada ne može i ne sme da misli dalje od pitanja o pripitomljavanju i vaspitanju: humanista dobija čoveka i ka njemu usmerava svoja sredstva za pripitomljavanje, dresiranje, obrazovanje — uveren, kakav je, u nužnu međuzavisnost čitanja, sedenja i omekšavanja.

Tome nasuprot Niče — koji je jednako pažljivo čitao i Darvina i svetog Pavla — veruje da iza svetlog horizonta školskog pripitomljavanja čoveka vidi jedan drugi, tamniji horizont. Naslutio je područje u kojem započinju bitke oko toga u kojem će smeru krenuti uzgoj čoveka — i ovo područje je ono u kojem se pokazuje drugo, skriveno lice čistine. Kada Zaratustra ide kroz grad u kojem je sve postalo manje, on vidi rezultate do sada uspešne i neprikosnovene politike uzgoja: ljudi — čini se njemu — zgotovljeni vešt看 povezivanjem etike i genetike, sami su sebe uzgojili da budu manji. Sami su sebe podvrgli domestikaciji i na samima sebi pokrenuli proces prirodne selekcije u pravcu prijemčivosti domaće životinje.

Iz ovog uvida proističe neobična Zaratustrina kritika humanizma kroz odbijanje lažne bezazlenosti u koju se novovekovni čovek zaogrće. Zaista, ne bi bilo uopšte bezazleno ako bi čovek čoveka uzgajao u smeru bezazlenosti. Ničeovo sumnjičenje celokupne humanističke kulture ide na to da razotkrije tajnu domestikacije čoveka. On želi da dosadašnje vlasnike monopola nad uzgojem — sveštenike i učitelje koji se predstavljaju kao prijatelji ljudi — kao i njihove prećutane funkcije, nazove pravim imenom, i da lansira svetskoistorijski novu vrstu sukoba između različitih odgajivača i različitih programa gajenja.

Niče za budućnost zahteva ovakav temeljni konflikt: borbu između ljudi koji su odgajeni da budu mali i ljudi koji su ogajeni da budu veliki — moglo bi se još reći, između humanista i superhumanista, prijatelja čoveka i prijatelja natčoveka. Simbol natčoveka kod Ničea ne označava san o brzom otpuštanju kočnica ili povratku u bestijalno — kao što su tridesetih godina maštali loši čitaoci Ničea, obuveni u vojničke čizme. Ovaj izraz ne označava ideju odgajivanja koje bi čoveka vratilo u stanje pre vremena domaćih i crkvenih životinja. Kada Niče govori od natčoveku, onda on misli na doba koje je daleko od <11>sadašnjosti.</11> On meru uzima na ranijim hiljadugodišnjim procesima, u kojima se, zahvaljujući intimnom ukrštanju uzgoja, pripitomljavanja i vaspitanja, proizvodio čovek — što je poduhvat koji je, doduše, u velikoj

<11>Fašistički orijentisani čitaoci Ničea uporno su previdali da se u odnosu na njih, i sadašnjost uopšte, radi samo o razlici između ljudskog i odviše ljudskog.</11>

meri uspeo da ostane nevidljiv, i koji je pod maskom škole za svoj predmet imao projekt domestikacije.

Ovim nagoveštajima – a na ovom polju nije ni moguće, niti primereno ništa više od nagoveštaja – Niče ocrtava ogromni predeo na kojem će čovek morati u budućnosti da se odredi, bez obzira na to da li u tome neku ulogu ima vraćanje na koncept natčoveka ili ne. Vrlo je moguće i da je Zaratustra bio govorna maska jedne filozofske histerije, čije je infektivno dejstvo danas, a verovatno i zauvek, prošlo. Ali diskurs o razlici i ukrštanju pripitomljavanja i gajenja, uopšte upućivanje na sumrak svesti o produkciji čoveka i uopšteno rečeno: o antropotehnikama – to su prednosti od kojih današnje mišljenje ne može da skrene pogled, osim ako ne želi da se iznova posveti tome da čoveka čini bezazlenim. Niče je verovatno preterao kada je širio sugestiju da je pretvaranje ljudi u domaće životinje osmišljen poduhvat pastoralne družine odgajivača, odnosno projekt klerikalnog, pavlovskog instinkta, koji nanjuši sve što bi na čoveku moglo postati samovoljno i samosvojno, i protiv toga odmah upotrebljava sredstva za škopljenje i ućutkivanje. Ovo je svakako bila hibridna misao, najpre zato što potencijalni proces odgoja koncipira isuviše kratkoročno – kao da je bilo dovoljno nekoliko generacija sveštenika da od vukova napravi pse, a od pračoveka bazelske <12>profesore, </12> a hibridna je i zbog toga što pretpostavlja činioca koji planira, dok pre treba računati sa odgojem bez uzgajivača, dakle sa biokulturnim plutanjem bez subjekta. Ali, i kada se ukloni preterivanje i antiklerikalno sumnjičenje, od Ničeove ideje ostaje jezgro, dovoljno čvrsto da provocira kasnije promišljanje o humanosti, s one strane humanističke bezazlenosti.

Da je domestikacija čoveka velika nakaradna zamisao, od koje je humanizam od antike pa sve do danas okretao pogled – i samo uvid u to je dovoljan da se nađemo u dubokoj vodi. Kada više ne budemo imali oslonac pod nogama, onda počinje da nas preplavljuje očiglednost toga da za

domestikaciju nikada nije bilo dovoljno samo vaspitno pripitomljavanje i prijateljanje ljudi i slova. Čitanje (*lesen*) je svakako bilo velika sila koja je oblikovala čoveka – i ona je to još uvek, ali u skromnijoj meri; odabir (*auslesen*), međutim, kako god se vršio, uvek je bio u igri kao moć iza moći. Lekcije i selekcije su uvek bile u međusobnoj vezi, više nego što je to bilo koji istoričar kulture hteo i umeo da promisli; čak i ako nam se do daljeg čini nemogućim da dovoljno precizno rekonstruišemo odnos čitanja i biranja, ipak postoji više od neobavezne slutnje da ovaj odnos ima svoju realnost.

Sama pisana kultura je sve do nedavnog opšteg opismenjavanja pokazivala oštre selektivne učinke; ona je stvorila duboke jazove u privrednim društvima i otvorila ponor između pismenih i nepismenih, ponor čija je nepremostivost gotovo dostigla oštrinu specifične razlike. Ako bi se, uprkos Hajdegerovim opomenama, još jednom progovorilo antropološki, ljudi istorijskih vremena mogli bi da se definišu kao životinje od kojih neke umeju da pišu i čitaju, a druge ne. Oдавde je samo jedan korak, doduše zahtevan, do teze da su ljudi životinje od kojih neke uzgajaju sebi ravne, dok su druge uzgajane – što je misao koja je, od vremena Platonovih refleksija o vaspitanju i državi, deo pastoralnog folklora Evropejaca. Nešto od toga odjekuje i u citiranim Ničeovim rečenicama, u kojima on kaže kako od ljudi u malenim kućama malo njih ima volju, a većina je samo predmet nečijeg htenja. Biti samo predmet htenja znači egzistirati samo kao puki objekt, a ne kao subjekt izbora.

Obeležje tehničkog i antropotehničkog doba jeste to da ljudi sve više dospevaju na aktivnu, odnosno subjektivnu stranu selekcije, a da pri tom čak ne moraju da vlastitom voljom preuzmu ulogu selektora. Uz to bi se još moglo tvrditi: postoji nelagodnost u moći izbora i uskoro će mogućnost da se bude nevin ležati u eksplicitnom odupiranju tome da se koristi moć izbora koja je faktički <13>osvojena. </13> Ali, čim su u jednom polju moći znanja pozitivno razvijena, loš utisak ostavlja ako ljudi – kao u vremenima ranije nemoći –

<12>O genezi psa, neoteniji i dr., upor. Dany-Robert Dufour: *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, Paris 1999. </12>

<13>Upor. P. Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt 1989. (Izlaganja o etici propuštanja i "koćenja" kao o progresivnoj funkciji). </13>

dozvoljavaju da umesto njih dela viša moć, bilo da je to bog, slučaj ili nešto treće. Pošto puko suzdržavanje ili odricanje obično ne uspeva zbog svoje sterilnosti, u budućnosti će biti važno da se igra aktivno preuzme u svoje ruke i da se formuliše kodeks antropotehnike. Takav kodeks bi povratno promenio i značenje klasičnog humanizma — jer bi sa njim bilo raskriveno i zabeleženo da *humanitas* ne obuhvata samo prijateljstvo čoveka sa čovekom; on uvek — i sve eksplicitnije — implicira da čovek za čoveka predstavlja višu silu. Nešto od ovoga je i Niče imao na umu kada se osmelio da samog sebe, u pogledu svog delovanja na daljinu, opiše kao *force majeure*. Možemo da zanemarimo sablazan koju je izazvao ovaj iskaz, pošto je za procenu takvih pretenzija više vekova, ako ne i više hiljada godina isuviše rano. Ko ima dovoljno daha da sebi predstavi vreme u kojem će Niče biti stvar istorije, kao što je Platon to bio za Ničea? Dovoljno je razjasniti sebi da će naredni dugački periodi čovečanstva biti doba odluka o politici ljudskog roda. U njima će se pokazati da li je čovečanstvu, ili njegovim glavnim kulturnim frakcijama, pošlo za rukom da barem pokrenu uspešan proces samopripitomljavanja. I u savremenoj kulturi odvija se titanska borba impulsa pripitomljavanja i bestijalizovanja s jedne i njihovih medija s druge strane. Već bi i veći uspeši pripitomljavanja bili iznenađujući u pogledu civilizacijskog procesa u kojem se, po svoj prilici, nezaustavljivo kotrlja ni sa čim uporediv talas popuštanja <14>kočnica. </14> Da li će razvoj na dugi rok dovesti i do genetske reforme osobi na ljudskog roda — da li će antropotehnologija budućnosti dospeti i do eksplicitnog planiranja ljudskih svojstava, da li će čovečanstvo moći da fatalnost rođenja preobrati u radanje prema izboru i prenatalnu selekciju — to su pitanja u kojima, doduše mutno i sablasno, pred nama počinje da se raskršuje evolucionih horizont.

U obeležje *humanitas*-a spada i to da je čovek postavljen pred probleme koji su za njega isuviše teški, a da pri tom ne

može da ih zbog njihove težine zanemari. Ova provokacija ljudskog bića onim nepristupačnim, koje je istovremeno i nesavladivo, ostavila je neizbrisiv trag već na početku evropske filozofije — možda je i sama filozofija upravo ovaj trag u najširem smislu. Na osnovu rečenog ne iznenađuje što se ovaj trag pokazuje upravo kao diskurs o čuvanju i gajenju čoveka. U dijalogu *Politikos* — rado se prevodi: Državnik — Platon je dao *Magna Charta*-u evropske pastoralne politikologije. Ovaj spis nije značajan samo zato što se u njemu jasnije nego bilo gde pokazuje šta je zaista antika podrazumevala pod mišljenjem — osvajanje istine pažljivom podelom ili razdeobom mnoštva pojmova i stvari; njegovo jedinstveno mesto u istoriji mišljenja o čoveku leži pre svega u tome što je ovaj dijalog vođen gotovo kao radni razgovor odgajivača — u kojem ne učestvuju slučajno za Platona netipične ličnosti, stranac i mladi Sokrat, kao da običnim Atinjanimi ovakav razgovor ne bi bio dozvoljen; razgovor se vodi o tome kako, kada je potrebno, odabrati državnika kakvog u Atini nema, i kako odgojiti narod kakvog još nema ni u jednom empirijskom gradu. Dakle, ovaj stranac i njegov sagovornik, mladi Sokrat, posvećuju se opasnom pokušaju da buduću politiku, odnosno državno-pastirsku veštinu, podvrgnu jasnim racionalnim pravilima.

Ovim projektom je Platon izazvao intelektualno uznemirenje u ljudskom vrtu, uznemirenje koje se više nikada nije moglo stišati. Od *Politikos*-a, i od *Politeia*-e postoje diskursi koji ljudsku zajednicu predstavljaju kao zoološki vrt, koji je istovremeno i "tematski park"; držanje ljudi u vrtovima, odnosno gradovima, od tada se čini da je zoo-politički zadatak. Ono što se predstavlja kao promišljanje o politici uistinu je temeljna refleksija o pravilima za vođenje ljudskog vrta. Ako postoji dostojanstvo čoveka koje zaslužuje da se izrazi kroz filozofsko promišljanje, onda je to pre svega zbog toga što se čovek ne samo čuva u političkom "tematskom" parku već u njemu sam sebe drži. Ljudi su bića koja sama sebe ga-

<14>Upućujem ovde na talas nasilja koji je, trenutno, već u čitavom zapadnom svetu prodro u škole, naročito u SAD, gde su učitelji počeli da prave sisteme za odbranu od učenika. Kao što je u antici knjiga izgubila bitku sa teatrom, tako danas škola, ukoliko ne nastane nova struktura za kultivisanje koja utomljuje nasilje, može da izgubi bitku protiv indirektnog obrazovnog nasilja, televizije, bioskopa sa filmovima punim nasilja i drugim medijima koji doprinose popuštanju svih kočnica. </14>

je i čuvaju, bića — kako god živela — koja oko sebe uvek stvaraju prostor vrta. U gradskim vrtovima, nacionalnim parkovima, kantonalnim parkovima, ekološkim vrtovima — svuda ljudi moraju obrazovati mišljenje o tome kako treba da se reguliše njihovo samoodržanje.

Što se tiče platonskog zoološkog vrta i njegovog preuređenja, njemu je pre svega stalo da sazna da li između populacije i uprave postoji samo graduelna razlika, ili pak i specifična. Pod prvom pretpostavkom, razdvojenost čuvara ljudi i njihovih štićenika bila bi samo slučajna i pragmatička — u ovom slučaju bi se stado moglo priznati da je u stanju da u turnusima bira svoje pastire. Ali, ako između uprave vrta i njegovih stanovnika postoji specifična razlika, onda se oni međusobno tako temeljno razlikuju da ne bi bila poželjna izborna uprava, već samo uprava onih koji poseduju veće znanje. Tada bi samo lažni direktori zoološkog vrta, pseudo-državnici i politički sofisti mogli da za sebe pridobijaju argumentom da su iste vrste kao i stado, dok pravi uzgajivač drži do razlike i diskretno daje do znanja da on, pošto deluje na osnovu uvida, bogovima stoji bliže nego konfuzna bića koja gaji.

Platonov opasni smisao za opasne teme pogađa zenicu svih pedagogija i politika visokih kultura — aktuelnu nejednakost ljudi pred znanjem koje daje moć. U logičkoj formi grotesknog uvežbavanja u definisanju, dijalog političara razvija preambule političke antropotehnike; u njima nije reč samo o pripitomljavajućem usmeravanju od strane već pitomih pastira, već o novom, sistematskom uzgoju ljudskih primeraka koji će biti bliži praslici. Vežba započinje tako komično da i kraj, koji nije baš toliko komičan, može da lako završi u salvi smeha. Šta je grotesknije od određenja državničke veštine kao discipline koja se bavi, od svih bića koja žive u stadima, upravo onima koji hodaju na nogama? — oni koji vode ljude, sam bog zna, ne gaje životinje koje plivaju u vodi, već one koje hodaju po tlu. Među onima na tlu treba razlikovati bića sa krilima i ona bez krila — ako se cilja na ljudsku populaciju, poznato je da njoj nedostaju krila i perje. Stranac u Platonovom dijalogu na to dodaje da se upravo ovaj narod opet deli na dve jasno izdvojene grupe, naime, "jedni po svojoj vrsti nemaju rogove, a drugi ih imaju". To ne treba dva puta reći učenom sagovorniku. I jedna i druga grupa opet odgovaraju dvema vrstama pastirske veštine, odnosno postoje pastiri za rogata stada i pastiri za stada bez rogova — jasno je da se prave vode za ljudske grupe mogu naći tek kada se odvoje pastiri za rogata. Jer kada bi se dopustilo da ljude paze pastiri za rogatu stoku — šta bi se drugo moglo očekivati do zloupotrebe od strane onih koji su nepodobni, ili su pak samo prividno podobni. Dobri kraljevi, odnosno *basileioi*, kako kaže stranac, napasaju stado bez rogova kojem predstavljaju oslonac (265d). Ali, to nije sve; oni imaju i još jedan zadatak, da čuvaju bića koja se samo međusobno pare — što znači stvorenja koja ne kopuliraju sa pripadnicima druge vrste, kao što to znaju da rade konji i magarci; dakle, dobri kraljevi moraju da vode računa o endogamiji i da se trude da spreče rađanje kopiladi. Ako se ovim bićima bez krila i rogova, koja se pare samo sa sebi sličnima, doda još i svojstvo da imaju dve noge — modernije rečeno: uspravni hod — onda veština njihovog čuvanja, koja se tiče beskričnih, šutih bipeda koji se samo međusobno pare, već jeste izdvojena kao prava veština i odvojena je od svih lažnih prinadležnosti. Ova veština čuvanja i brige, opet se mora podeliti na nasilno-tiransku i dobrovoljno prihvaćenu. Ako se onda tiranska forma odbaci kao neistinita i lažna, preostaje samo prava državnička veština: ona se određuje kao "dobrovoljno negovanje stada... živih bića koja to dobrovoljno prihvataju" <15> (276e). </15>

Sve do ove tačke Platon pristaje na to da svoje učenje o državničkoj veštini potpuno smesti u slike o pastirima i stadima — i od mnoštva lažnih slika te veštine odabrao je jednu jedinu istinitu sliku, važeću ideju stvari koja je u pitanju. Ali sada, kada se čini da je definicija potpuna, dijalog odjednom preskače u drugu metaforiku — ovo se događa, kao što ćemo videti, ne da bi se napustilo ono što je već dostignuto, već da bi se najteži deo veštine čuvanja čoveka, odgojno usmeravanje reprodukcije, što energičnije zahvatilo iz iskošenog ugla. Ovde je mesto za čuveno Veberovo poređenje državnika. Stvarni i pravi osnov kraljevske

<15> Tumači Platona, kao što je Poper, rado previđaju to da se "dobrovoljnost" dva puta ponavlja. </15>

veštine, prema Platonu, ne može se naći u glasu sugrađana, koji političaru prema svojoj volji poklanja ili uskraćuje poverenje; ono nije ni u nasleđenim privilegijama niti u novim preteranim zahtevima. Platonski gospodar rezon svoga gospodarenja nalazi samo u odgojiteljskom kraljevskom znanju, dakle u stručnom znanju najređe i smotrenije vrste. Ovde izranja fantom stručnog kraljevanja, koji je opravdan uvidom u to kako se ljudi najbolje sortiraju i obavezuju — a da se pri tom ne naškodi njihovoj slobodnoj volji. Kraljevska antropotehnika, naime, od državnika zahteva da se razume u to kako da na najproduktivniji način preplete za zajednicu najpovoljnije osobine ljudi, ljudi koji svojom slobodnom voljom dopuštaju da budu vođeni — tako da ispod njegove ruke ljudski vrt dospe do optimalne homeostaze. Ovo se događa kada oba relativna optima ljudske vrste, ratnička hrabrost s jedne strane, i filozofski-humana promišljenost s druge strane, jednako ulaze u mrežu zajedničkog bića.

Ali, pošto obe vrline u svojoj jednostranosti mogu da dovedu do specifičnih izopačenja — prva do vojničkog uživanja u ratu i njegovim razornim posledicama po domovinu, a druga do povlačenja u duhovni mir sela, koji može da postane tako mlitav i dalek od države, da se neprimetno pretvori u robovanje - državnik mora da ukloni neodgovarajuće prirode pre nego što sa odgovarajućima počne da plete državu. Dobra država se može napraviti samo sa preostalim plemenitim i prirodama koje dobrovoljno pristupaju — pri čemu hrabri služe za one grublje bodove, promišljeni za "krupniji, nežniji, rubni vez" — kako to kaže Šljajermaher; pomalo anahrono bi se moglo reći da promišljeni dolaze u kulturni pogon.

Dakle, hteli smo reći da je savršenstvo pletiva politike u povezivanju i upletanju hrabrih i promišljenijih ljudski priroda, ukoliko kraljevska veština da ujedinjujući saglašavanjem i prijateljstvom oba ova života u jednu zajednicu, praveći najljupkije i najbolje od svih pletiva, obuhvati u toj mreži sve slobodne i robove u državi ...

(311 b,c)

Moderni čitalac — koji pamti humanističke gimnazije građanskog doba i fašističku eugeniku, ali već gleda i unapred,

na biotehnoško doba — ne može da previdi eksplozivnost ovih razmišljanja. Kroz usta svog stranca Platon izlaže program humanističkog društva koje se otelotvoruje u jednom jedinom, potpunom humanisti, gospodaru koji vlada kraljevskom pastirskom veštinom. Zadatak ovog nad-humaniste nije ništa drugo do planiranje osobina elite, koja se mora odgojiti najpre radi celine.

Ostaje jedna komplikacija o kojoj treba razmisliti: platonski pastir je pravi pastir samo zato što otelotvoruje zemaljski odraz jedinog i pravog izvornog pastira — boga, koji je u pradavnom doba, pod vođstvom Kronosa, čuvao ljude. Ne sme se zaboraviti da i kod samog Platona bog dolazi u obzir kao prvobitni čuvar i uzgajač ljudi. Ali sada, posle velikog prevrata (*metabole*), pošto su se pod vladavinom Zeusa bogovi povukli i brigu o ljudima prepustili njima samima, najdostojniji čuvar i uzgajač ostaje mudrac, kod kojeg je najživlje sećanje na nebeske prizore Najboljeg. Bez uzora mudraca, briga o ljudima od strane ljudi ostaje uzaludna strast.

Dve hiljade godina posle Platonovog delovanja, sada nam se čini kao da su se povukli ne samo bogovi, već i mudraci, i u svemu nas ostavili same sa našom glupošću i polovičnim znanjem. Namesto mudraca ostali su nam njihovi spisi, u svom oporom sjaju i u svojoj rastućoj tami; još se uvek mogu naći u manje ili više pristupačnim edicijama, još uvek se mogu pročitati, ako čovek ima neki dobar razlog zašto bi ih čitao. Njihova je sudbina da leže na zapostavljenim policama, kao postrestant pisma koja više neće biti podignuta — odrazi ili lažne slike mudrosti, u koju savremenici više ne uspevaju da veruju — odaslata od autora za koje više ne znamo da li mogu da budu naši prijatelji.

Pošiljke koje više neće biti primljene prestaju da budu pošiljke za prijatelje — pretvaraju se u arhivirane objekte. Nekadašnji polet humanističkom kretanju najvećim delom oduzelo je i to što nekada merodavne knjige sve više i više prestaju da budu pisma prijateljima, i što više ne leže na stolovima i noćnim stočićima svojih čitalaca, već su potonule u bezvremenost arhive. Sve se ređe arhivari penju po brdima tekstova da bi ranije iskaze pretvorili u moderne šlagvorte. Tu i tamo se možda dogodi da u takvim pretraživanjima mrtvih podruma kulture dugo nečitani papiri blesnu, kao da je munja sevnula. Mogu li i podrumi arhive da postanu čistina?

Sve upućuje na to da su arhivari naslednici humanista. Onoj nekolicini koja još nastoji da se snađe u arhivima nameće se stanovište da je naš život zbrkan odgovor na pitanja za koja smo zaboravili gde su postavljena.

Predavanje je održano na međunarodnom simpozijumu pod nazivom "Jenseits des Seins, Exodus from Being, Philosophie nach Heidegger", od 16. do 20. jula 1999. godine, u okviru filozofskih simpozijuma koji se održavaju u zamku Elmau, u saradnji sa Leer Institut-om i Franz Rosenzweig Center-om iz Jerusalima. Peter Sloterdijk je svoje predavanje samo proširio fusnotama.

Naslov originala: "Regeln für den Menschenpark, Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus — die Elmauer Rede", Objavljeno u: *Die Zeit*, Nr. 38, 16.9.1999.