

PETER SLOTERDIJK

REEGLID INIMESTEIA TARBEKS

Vastus Heideggeri "Kirjale humanismist"

Raamatud, nagu kunagi lausus luuletaja Jean Paul, on paksud kirjad sõpradele. Selle ütlusega on ta tabavalt ja nõtkelt sõnastanud humanismi olemuse ja funktsiooni: humanism on sõprusel põhinev telekommunikatsioon kirja vahendusel. See, mida Cicero aegadest peale nimetatakse *humanitas*'eks, on nii kitsamas kui laiemas mõttes kirjaoskuse [*Alphabetisierung*] tagajärg. Sestsaadik kui filosoofia eksisteerib kui kirjandusžanr, värbab ta enesele poolehoidjaid sellega, et kirjutab nakataval moel armastusest ja sõprusest. Ta üksnes ei kõnele tarkusearmastusest, vaid soovib ka teisi selle armastuse poole püüdlema panna. See, et kirjalik filosoofia on üleüldse suutnud 2500 aasta jooksul pärast oma teket nakkusohtlikuks jääda, võlgneb tänu filosoofia võimele tekstide kaudu endale sõpru leida. Ta laskis ennast läbi põlvkondade edasi kirjutada just nagu kettkiri ning kõigi kopeerimisvigade kiuste (ja võib-olla ka tänu neile) meelitas ta kopeerijad ja interpreetid oma sõprusvõrku.

Selle kirjakeeti tähtsaim lüli oli kahtlemata kreeklaste saadetise vastuvõtt roomlaste poolt, kuna alles rooma tõlgendajad

mõtestasid kreeka tekstid impeeriumi jaoks lahti ja muutsid need pärast Lääne-Rooma langemist vähemalt kaudselt hili-sematele Euroopa kultuuridele kättesaadavaks. Kindlasti oleksid kreeka autorid imestanud, nähes, milliseid sõpru neile nende kirjade tõttu ühel päeval sigineb. Kirjakultuuri mängureeglid on sellised, et saatjatel pole võimalik ette näha tegelikku adressaati. Sellest hoolimata lasevad autorid end sellesse seiklusse haarata ning saadavad kirjad teele identifitseerimata sõpradele. Kui kreeka filosoofiat poleks kodeeritud transporditavatele kirjarullidele, ei oleks seda postipakki, mida me traditsiooniks kutsume, kunagi edasi antud; aga ilma kreeklastest õpetajateta, kes Kreekast saabunud kirjade dešifreerimisel roomlastele abiks olid, ei oleks roomlaste suutnud nende kirjade saatjatega sõbraks saada. Kaugusesse ulatuv sõprus eeldab seega mõlemat – kirja ennast ja selle kättetoimetajat või interpreeti. Kui rooma lugejad ei olnuks omakorda valmis kreeklaste sõnumitega sõbraks saama, polnuks sõnumitel vastuvõtjaid olnud, ja kui roomlased ei oleks niivõrd vastuvõtlikult selle

Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999. Essee põhineb ettekandel, mis peeti rahvusvahelisel sümposiumil "Jenseits des Seins: Exodus from Being, Philosophie nach Heidegger" Elmau lossis 16.–20. juulil 1999. aastal.

mänguga kaasa läinud, ei oleks kreeklaste saadetised kunagi jõudnud Lääne-Euroopa ruumi, mida asustavad tänasedki humanismihuvilised. Poleks olemas humanismi fenomeni ega ladina filosoofilisi arutlusi mingiski tõsiseltvõetavas vormis, hilisemast rahvuskeelsest filosoofiakultuurist rääkimata. Kui siin täna kõneletakse saksa keeles humaansetest asjadest, siis me oleme selle võimaluse eest tänu võlgu eelkõige roomlaste valmidusele lugeda kreeka õpetajate kirjutisi, justkui oleksid need sõpradele Itaaliasse saadetud kirjad.

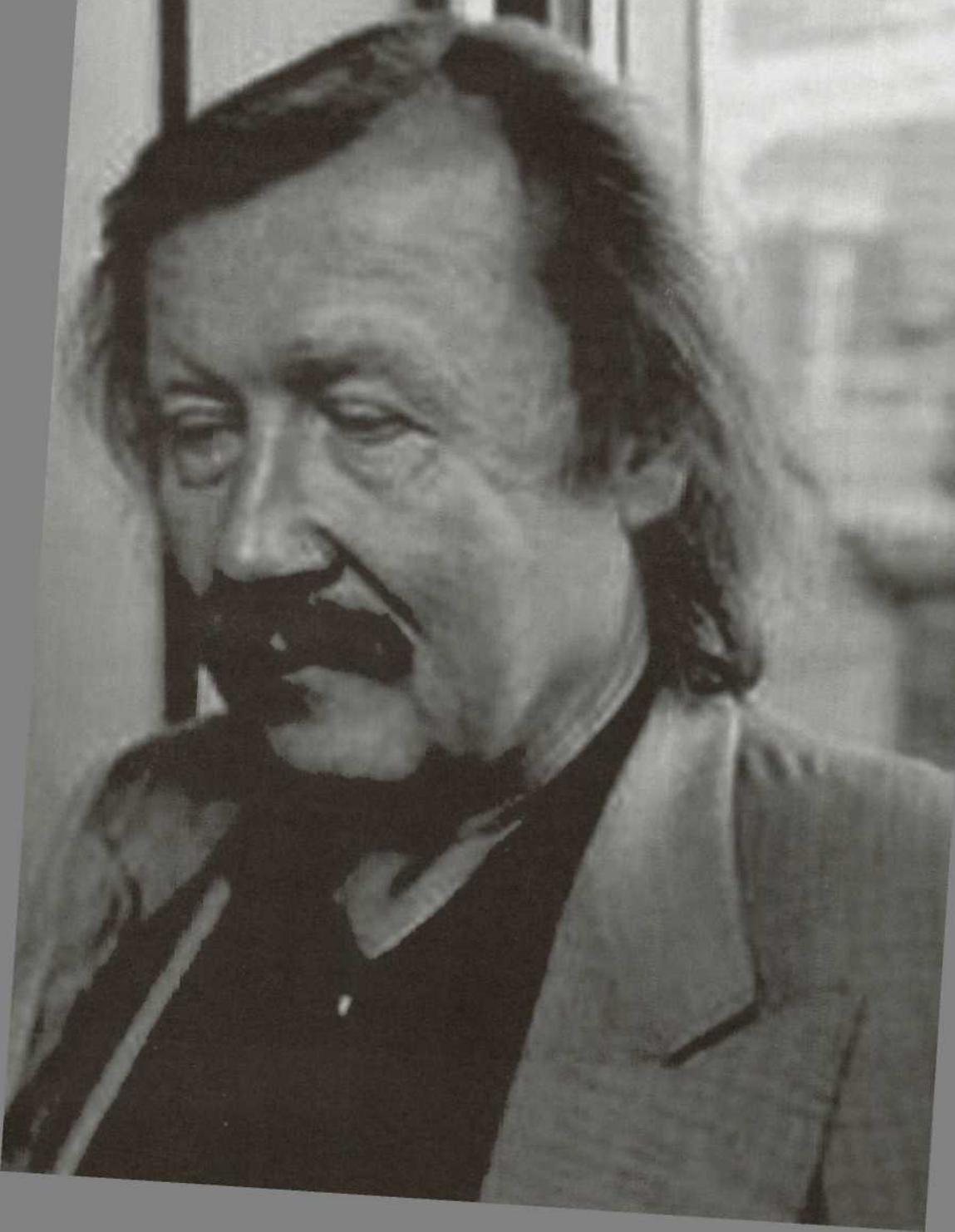
Kreeka-Rooma postisaadetiste epohhili tagajärgi arvestades tuleb ilmsiks, et filosoofiliste kirjatükkide kirjutamise, saatmise ja vastuvõtmisega on huvitavad lood. Sedasorti sõbrakirjade puhul paneb saatja oma kirjutise maailma poole teele ilmselt nii, et ta kirja saajaid ei tunne – või kui tunneb, on ometi teadlik, et saadetud kiri jõuab neist kaugemale ning võib esile kutsuda määramatu hulga väljavaateid sõbruneda nimetute, sageli veel sündimata lugejatega. Erotoloogilisest vaatepunktist on raamatu- ja kirjakirjutajate hüpoteetiline sõprus oma saadetiste vastuvõtjatega üks kaugarmastuse liike – ja seda täiesti Nietzschele omases tähenduses, kes teadis, et kirjutises peitub võime muuta armastus lähedaste ja peaaegu-lähedaste vastu armastuseks tundmatute, kaugete, tulevaste elude vastu; kirjutis mitte üksnes ei toimi telekommunikatiivse sillana kindlate sõprade vahel, kes kirjavahetuse ajal elavad ruumiliselt teineteisest eemal, vaid käivitab operatsiooni tundmatusse, saadab

kaugusse võrgutuse, vanaeuroopa maagia keeles öelduna sooritab *actio in distans*, eesmärgiga tundmatu sõber kui selline alasti koorida ning ta sõpraderingi liikmeks teha. Lugeja, kes niisugust paksu kirja käes hoiab, võib tõepoolest mõista raamatut kutsekaardina, ning kui ta hakkab loetu vastu huvi tundma, astub ta kõnetatute ringi, et seal saadetise kättesaamist tunnistada.

Seega on kõigi humanismi liikide aluseks olev kommunitaarne fantasm taandata kirjandusliku seltskonna mudelile, mille liikmeks astunud avaldavad kanoonilise lugemisvara kaudu oma ühist armastust neid inspireerinud kirjasaatjate vastu. Sel moel mõistetud humanismi südamikust avastame ühe sekti- või klubi-fantasia: unistuse saatuslikust solidaarsusest nende vahel, kes on välja valitud selleks, et nad oskaksid lugeda. Vana maailma jaoks tähendas ju kuni uusaegsete rahvuriikide eelõhtuni kirjaoskus tõepoolest midagi saladustaimava eliidi hulka kuulumise sarnast – grammatilised teadmised võrdusid kunagi mitmel pool võlukunsti kehastusega: juba keskaegses inglise keeles tuletatakse sõnast “grammar” glamuur¹: kes oskab lugeda ja kirjutada, suudab kergesti ka muud võimatut. Humanismi omaksvõtnud pole esialgu midagi muud kui kirjaoskajate sektid, ja nii nagu paljudes teisteski sektides, ilmuvad ka siin päevalgele ekspansionistlikud ja universalistlikud projektid. Seal, kus kirjaoskus võttis fantastilise ja jultunud vormi, tekkis grammatiline või alfabeetiline müstika,

¹ See väljend lummuse kohta tuleneb samast sõnast mis “grammatika”.

*Peter
Sloterdijk*



kabala, mis unistab sellest, kuidas mõista maailma autori kirjaviisi.² Seevastu seal, kus humanism muutus pragmaatiliseks ja programmiliseks, näiteks 19. ja 20. sajandi kodanlike rahvusriikide gümnaasiumi-ideoloogias, arenes kirjandusliku kogukonna mudel edasi poliitilise kogukonna normiks. Sellest ajast peale organiseerusid rahvad kirjaoskajate kohustuslike sõpruskondadena, mis hoiavad visalt kinni parajasti rahvusruumis kinnistunud lektüürikaanonitest. Seetõttu mobiliseeritakse nüüd peale eurooplastele ühiste antiikautorite ka rahvuslikke ja uusaegseid klassikuid, kelle kirjad avalikkusele ülendatakse raamatuturu ja kõrgemate koolide kaudu üheks mõjusaks rahvuse-loomise motiiviks. Mis need uusaegsed rahvused muud on kui mõjuvõimsad fiktsioonid lugevast üldsusest, kes nendesamade kirjutiste kaudu moodustab ühtekuuluva sõpruskonna? Noormeeste üldine sõjaväekohustus ja mõlemast soost noorte üldine kohustus klassikuid lugeda iseloomustavad klassikalist kodanlusaega, see ajajärk räägib relvastatud ja paljulugenud humanismist, millele tänased uued ja vanad konservatiivid nostalgiliselt ja ühtaegu abitult tagasi vaatavad, täiesti võimetud lugemiskaanoni mõtet meediateoreetiliselt teadvustama – kes soovib selle kohta ajakohast muljet saada, võiks üle lugeda, kui armetud olid Saksamaal hiljuti uue kirjandusliku kaanoni väidetava vajalikkuse teemal korral-

datud rahvusliku arutelu tulemused.

Aastatel 1789–1945 oli lugemisest rõõmu tundvate rahvushumanistide kõrgaeg; nende keskel resideeris vanade ja uute keelte filoloogide kast, oma võimust teadlik ja endaga rahul, teades, et neile on antud ülesanne pühendada järeltulijaid autoriteetsete pikkade kirjade saajate ringi. Õpetajate võim ja filoloogide võtmeroll põhines tollal nende privilegeeritud teadmistel autorite kohta, kes tulid kõne alla kogukonda rajavate kirjutiste saatjatena. Oma olemuselt ei olnud kodanlik humanism midagi muud kui voli noorsoole klassikuid peale sundida ja rahvusliku lugemisvara universaalset autoriteeti³ kaitsta. Seega olid kodanlikud rahvused ise teatud määral kirjanduse ja postiteenuse tagajärjel sündinud – kaugete kaasmaalastega sõlmitud saatusliku sõpruse ja lihtsalt vaimustavate ühisomaste autorite poolt sümpaatselt liidetud lugejate fiktsioonid.

Täna näib see epohh olevat lõplikult möödunud, kuid mitte sellepärast, et mingite dekadentlike meeleolude tõttu ei ole inimesed enam valmis oma rahvuskirjanduse koolitükke ära tegema; rahvuskodanliku humanismi epohh on lõpule jõudnud seetõttu, et tänapäeva massiühiskonna liikmete vahel telekommunikatiivse sideme sõlmimiseks ei piisaks enam oskusest kirjutada armastust äratavaid kirju kogu sõpraderahvale, isegi kui seda ikka veel nii professionaalselt tehtaks. Massikultuuri

² Lähiseose elu saladuse ja kirja fenomeni vahel on eriti hästi läbi näinud Golemi legend. Vrd M. I d e l, *Le Golem*. Paris, 1992; raamatu eessõnas osutab Henri Atlan ühe USA presidendile alluva komisjoni raportile pealkirjaga "Splicing Life. The Social And Ethical Issue of Genetic Engineering with Human Beings, 1982", mille autor toetub Golemi legendile.

³ Loomulikult ka universaalse lugemisvara rahvuslikku autoriteeti.

omaksvõtmine esimeses maailmas läbi meedia aastal 1918 (raadio) ja pärast 1945. aastat (televisioon) ning veelgi enam praeguste võrgurevolutsioonide kaudu on seadnud inimeste kooseksisteerimise kaasaegsetes ühiskondades uutele alustele. On lihtne näidata, et need on kindlasti post-literaarsed, post-epistolograafilised ja seega post-humanistlikud alused. Kes nende väljendite *post*-liidet ülearu dramaatiliseks peab, võib selle asendada sõnaga *marginaalne* – siis kõlaks meie ütlus järgmiselt: kaasaegsed suurühiskonnad suudavad kirjanduslike, epistolograafiliste, humanistlike vahendite abil poliitilisi ja kultuurilisi sünteese luua veel üksnes marginaalselt. See ei tähenda mingil juhul kirjanduse lõppu, kuid kirjandus on eristunud subkultuuriks *sui generis* ning päevad, mil teda ülehinnati rahvusvaimu alustoena, on läbi saanud. Sotsiaalsel sünteesil ei ole enam – isegi mitte näiliselt – midagi pistmist raamatute ja kirjadega. Nüüd on juhtimise üle võtnud uued poliitilis-kultuurilise kommunikatsiooni meediumid, mis on tõrjunud kirja kaudu sündiva sõpruse skeemi tähtsusetule kohale. Uusaegse humanismi kui kooli- ja haridusmodeli ajastu on läbi saanud, kuna ei ole enam võimalik alal hoida illusiooni, et poliitilised ja majanduslikud struktuurid võiksid olla korraldatud kirjandusliku seltskonna sõbraliku mudeli alusel.

Illusioonide kadumisel, mida ise veel humanistliku hariduse saanud inimesed hiljemalt Esimesest maailmasõjast alates tajusid, oli omamoodi väljavenitatud, pöörete ja nihestustega markeeritud ajalugu. Sest otse natsionaal-humanistliku ajastu

räiges lõpus, enneolematult süngel ajal pärast 1945. aastat pidi humanistlik mudel veel korra läbi elama järeloitsengu; seejuures oli tegemist organiseeritud ja refleksiivse renessansiga, mis on olnud eeskujuks kõikidele hilisematele väikestele humanismi taaselusdamise katsetele. Kui see ei oleks aset leidnud nii tumedal foonil, siis võiks ju kõnelda ühtaegu nii soovmõtlemisest kui enesepettusest. Arusaadavatel põhjustel ei piisanud 1945. aasta järgsetes fundamentalistlikes meeleoludes paljude inimeste arvates sellest, et pöörduda sõjaõuduste juurest tagasi ühiskonda, mis esitleks end taas lugemissõpradest patsifistidena – justkui aitaks Goethe-Jugend unustada Hitler-Jugendit. Tollal pidasid paljud kohaseks, et peale rooma kirjanduse uustrükkide toodaks taas käibeale ka piiblitekstdid kui Euroopa baaslektüür ning vanutaks truudust kristlikule humanismile kui nüüd taas Öhtumaaks nimetatud piirkonna kultuuri alusele. Seesugune, meeleheitlikult Weimari kaudu Rooma poole vaatav uushumanism rajanes unistusel päästa euroopa hing radikaalse bibliofiilia abil – melanhoolne-lootusrikas soovunelm klassikalise kirjanduse tsiviliseerivast, inimlikustavast väest – kui võtta endale hetkeks vabadus käsitada klassikute na kõrvalt Cicerot ja Kristust.

Sõjajärgses humanismis, nii illusioonide kütkes kui ta veel oli, väljendus siiski üks motiiv, mille ta ei saaks humanistlikku pürgimust – ei Rooma ega ka uusaegsete kodanlike rahvusriikide ajal – kunagi täielikult mõista: humanism kui sõna ja asi on alati suunatud millegi vastu, kuna ta kujutab endast püüdlust vabastada inimesed barbaarsusest. Seega on üsna enesestmõis-

tetav, et just neil ajajärkudel, millel on omi kogemusi barbaarsete jõududega, mis on väljenduse leidnud inimestevahelistes vägivaldsetes kokkupõrgetes, kõlab üleskutse humanismile tavaliselt kõige valjemini ja kõige nõudlikumalt. Need, kes täna küsivad humanismi ja humaniseerimis-vahendite tuleviku üle, tahavad tegelikult teada, kas on lootust kaasaegsete inimeste metsistumistendentse kontrolli alla saada. Rahutuks teeb seejuures asjaolu, et nagu alati on ka tänapäeval metsikustel kombeks puhkeda just seal, kus võim eriti lokkab, olgu tegemist vahetute sõjaliste ja imperialistlike jõhkruustega või inimeste igapäevase loomastumisega ohjeldamatus meediameelelahutuses. Mõlema jaoks varustasid roomlased meid Euroopat kujundanud eeskujudega – ühelt poolt nende kõikjaletungiv militarism, teiselt poolt nende tulevikkunäitav veriste mängude meelelahutustööstus. Humanismi varjatud aine on seega inimeste metsikuse ohjeldamine ja tema varjatud tees kõlab järgmiselt: õige lugemisvara teeb taltsaks.

Humanismi fenomen pälviv täna tähelepanu eelkõige sellepärast, et ta tuletab meile – nagu alati vargsi ja arglikult – meelde, et kõrgkultuuri inimene on endiselt ühekorraga kahe mõjujõu meelevaldas – nimetagem neid siin lihtsuse huvides pidurdavaks ja pidurdusest vabastavaks jõuks. Humanismi kreedo on veendumus, et inimesed on “mõjutatavad loomad” ja et sellepärast on hädavajalik allutada nad

õigele mõjutamisviisile. Humanismi nimesilt viitab – petlikult ohutuna – lakkamatule lahingule inimese pärast, kes teostab end loomastavate ja talitsevate kalduvuste risttules.

Cicero ajastul on mõlemad mõjujõud veel kergesti äratuntavad, sest kummalegi kuulub talle iseloomulik meedium. Kui rääkida loomastavast mõjujõust, siis oli roomlastel tänu amfiteatritele, kiskjaplastele, elu ja surma peale peetavatele võitlusmängudele ja hukkamisetendustele sisse seatud antiikmaailma edukaim massi-meediavõrk. Vahemere-äärsetel käratsevatel staadionidel sai ohjeldamatu *homo inhumanus* enne-olematu rahulduse, milleni hiljemgi vaid harva on küünditud.⁴ Keisririigi ajal kujunes roomlaste masside varustamine loomastavate lõbudega hädatarvilikuks, rutiinselt välja arendatud valitsemistehnikaks, mida tänu Juvenalise hüüdlausele “Leiba ja tsirkust!” pole unustatud tänaseni. Antiikset humanismi on võimalik mõista ainult siis, kui teda käsitada ühe rindepole valimisena meediakonfliktis – see tähendab raamatu ja amfiteatri vastanduses, vastasseisuna inimlikustava, väärtustava, mõtestava filosoofilise lektüüri ning staadionide loomastava, väärtusetult mullistuva sensatsiooni- ja joovastuskeerise vahel. Haritud roomlaste jaoks oleks *humanitas* olnud mõeldamatu ilma üleskutseta vastanduda massikultuuri julmusetendustele. Juhtub humanist ise lärmit-

⁴ Kaasaegne massikultuur saavutas antiikse elajalikkuse taseme alles mootorsaemõrvade filmižanriga. Vt M. E d m u n d s o n, *Nightmare on Mainstreet. Angels, Sodomasochism and the Culture of the American Gothic*. Cambridge (Mass.), 1997.

seva rahva hulka eksima, siis ainult veendumaks, et ka tema on inimene ning loomastumisega nakatatav. Ta läheb teatrist koju tagasi, tundes häbi oma tahtmatu osalemise pärast nakkavas sensatsioonis ning on nüüd sunnitud tunnistama, et miski inimlik pole talle võõras. Sellega ongi öeldud, et inimlikkus seisneb selles, et valida oma loomuse arendamiseks talitsevaid meediume ning vältida ohjast vabastavaid. Meediavaliku mõte on võrutada end oma võimalikust loomalikkusest ja seada tõkkeid enda ja teatraalse lõugava bande ebainimlike eskalatsioonide vahele.

Nendest vihjetest ilmneb, et humanismi küsimus tähendab enam kui bukoolset oletust, et lugemine harib. Tegu pole millegi vähema kui antropodiikega – see tähendab inimese määratlemisega, arvestades tema bioloogilist avatust (*Offenheit*) ja moraalset ambivalentsust. Ennekõike on küsimus selles, kuidas inimene võiks tõeliseks või tegelikult inimeseks saada, mida siitpeale esitatakse vältimatult küsimusena meediast ning kus meedia all mõistetakse kommunionaalseid ja kommunikatiivseid vahendeid, mille kasutamise abil inimesed kujundavad end sellisteks, millised nad võiksid olla ja milliseks nad saavad.

*

1946. aasta sügisel – Euroopa sõjajärgse mõõnaseisu viletsaimas madalpunkti – kirjutas filosoof Martin Heidegger oma kuulsaks saanud artikli humanismist, teksti, mida võiks esmapilgul samuti pidada pikaks kirjaks sõbrale. Kuid sõbrunemismeetod, mida see kiri rakendas, polnud

enam pelgalt kodanlik kaunishingeline kommunikatsioon, ja sõpruse mõiste, mis selle mälestusväärse filosoofilise ringkirja kaudu käiku läks, ei olnud mingil juhul enam rahvuse kommunioon oma klassikuga. Heidegger teadis seda kirja sõnastades, et ta oleks pidanud kõnelema murduval häälel või kirjutama väriseva käega, ning et ette tasakaalustatud kooskõla autori ja tema lugejate vahel ei saanud enam mingil juhul pidada enesestmõistetavaks. Tollal polnud ta sugugi kindel, kas tal üldse enam sõpru on, ja isegi kui ta peaks neid veel leidma, tuleks selle sõpruse alused uuesti määratleda väljaspool kõike seda, mida sinnamaani oli Euroopas ja rahvaste seas peetud haritud inimeste vahelise sõpruse aluseks. Vähemalt üks on selge: see, mida filosoof tol 1946. aasta sügisel paberi peale pani, ei olnud kõne oma rahvale ega ka kõne tulevasele Euroopale; autoril oli mitmetähenduslik, ühtaegu ettevaatlik ja julge kavatsus esitleda end veel vähemalt ühele oma sõnumi heasoovlikule vastuvõtjale; ja seeläbi sündiski – üsna kummaliselt, kui arvestada Heideggeri regionaalset meelelaadi – kiri välismaalasele, potentsiaalsele sõbrale kaugel, noorele mõtlejale, kes oli Saksa okupatsiooni aegsel Prantsusmaal lubanud endale vaimustumist ühest saksa mõtlejast.

Järelikult üks uus sõbrunemistehnika? Uus postitus? Veel üks moodus koguda nõustujaid ja kaasamõtlejaid kaugusse saadetud kirjatüki ümber? Veel üks humaniseerimiskatse? Veel üks ühiskondlik lepe ühe peavarjuta jäänud, nüüd enam mitte rahvushumanistliku refleksiooni kandjate vahel? Heideggeri vastased ei ole muidugi jätnud vihjamata, et väike kaval mees

Messkirchist olevat siin instinktiivselt kinni haaranud sõjajärgsel ajal esmakordselt avanenud võimalusest end rehabiliteerida: nii olevat ta kavalalt ära kasutanud oma prantslasest imetleja vastutulelikkust, et ennast poliitiliselt kahemõttelisest olukorrast distantseerida ning tõusta müstilise mõtteidüllil kõrgustesse. Kui sugestiivselt ja usutavalt need kahtlustused ka kõlavad, jätavad nad ometi kahe silma vahele ühe mõtte- ja kommunikatsioonistrateegilise sündmuse, millest annab tunnistust esmalt Jean Beaufret'le Pariisi saadetud ning hiljem iseseisva väljaandena publitseeritud ja tõlgitud kirjutis humanismist. Sellega, et Heidegger oma kirja vormi järgivas kirjutises Euroopa humanismi eeltingimusi lahti mõtestas ja üle küsis, avas ta transhumanistliku või post-humanistliku⁵ mõteteruumi, milles on sellest ajast peale toimunud olemuslik osa filosoofilisest inimese-refleksioonist.

Heidegger nopib Jean Beaufret' kirjast ennekoike välja ütluse: *Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'?* Kiri noorele prantslasele on küsija ettevaatlik noomimine, mis avaldub kõige selgemini kahes otseses repliigis:

“See küsimus on tõstatatud eesmärgiga fikseerida sõna „humanism“. Ma küsin endalt, kas see on ikka vajalik. Või on neist hädadest, mida sel moel sõnastatud pealkirjad tekitavad, juba ilmselgelt küllalt?”

“Teie küsimuses peitub mitte ainult eeldus, et soovitakse fikseerida sõna „humanism“, vaid ka mööndus, et see sõna on oma tähenduse kaotanud.” (“Kiri humanismist”, 1949, 1981, lk 7 ja 35.)

Juba siin avaldub üks osa Heideggeri strateegiast: sõnast “humanism” tuleb loobuda, kuna on aeg uuesti mõtestada mõtlemise tõeline ülesanne selle algupärase lihtsuses ja möödapääsmatuses, mida humanistlik või metafüüsiline traditsioon soovis näidata juba lahendatuna. Teravalt öeldes: milleks taas lahendusena üles kiita inimest ning tema mõõtuandvat humanistlikku filosoofilist enesekujutust, kui otse oleviku katastroofis on ilmsiks saanud, et probleem on pigem inimeses endas ja tema metafüüsilistes enesest kõrgemale tõusmise ja enese-seletamise süsteemides? Beaufret' küsimus pannakse siin paika teatava meisterliku sapisusega, kui Heidegger sokraatilisel moel heidab õpilasele ette küsimuses peituvat vale vastust. Samas sünnib see mõtliku tõsidusega, sest 1945. aasta Euroopa kriisi kolme peamist käibelolevat ravivahendit – kristlust, marksismi ja eksistentsialismi – iseloomustatakse külge külge kõrval kui humanismi teisen-deid, mis erinevad üksteisest ainult pindstruktuuri poolest; täpsemalt: neid iseloomustatakse kui kolme viisi ja moodust vältida inimese olemisküsimuse viimastki radikaalsust.

⁵ Seesugused vihjed jäävad tähele panemata neil, kes soovivad Heideggeri onto-antropoloogias näha midagi “antihumanistlikku” – sõge väljend, mis lähtub misantroopia metafüüsilisest vormist.

* Kuidas sõnale “humanism” uuesti tähendus anda?

Heidegger pakub end lõppu tegema Euroopa mõtlemise mõõtmatule tegematajätmisele – nimelt inimese olemuse küsimuse mitte-esitamisele ainsal kohasel moel, st eksistentsiaal-ontoloogiliselt; igal juhul vihjab ta oma valmisolekule aidata oma esialgseks jäävate käikudega kaasa end lõpuks õigesti püstitava küsimuse teenimisele. Nende näiliselt tagasihoidlike käikudega toob Heidegger esile jahmatamapanevad järeldused: humanismi nii tema antiikses, kristlikus, kui ka valgustuslikus vormis näidatakse kahe tuhande aastase mittemõtlemise esindajana; talle heidetakse ette inimeksistentsi puudutavate tõeliste küsimuste üleskerkimise tõkestamist sel moel, et inimeseksolemisele omistatakse näiliselt ilmselgeid ja vastuvaidlematuid tähendusi. Heidegger selgitab, et tema teos *Olemine ja aeg* oli humanismivastane mitte seetõttu, nagu see ülehinnanuks *humanitas*'t, vaid kuna ta seda veel piisavalt kõrgele ei tõstnud ("Kiri", lk 21). Aga mida tähendab inimese olemuse piisavalt kõrgele tõstmine? Esiteks tähendab see loobumist harjumuspärastest ebaõigetest alavääristamistest. Inimese olemuse küsimus ei asetu õigele rajale enne, kui ei loobuta vanimast, kangekaelseimast ja kahjulikemast Euroopa metafüüsika harjumusest defineerida inimest mõtleva loomana. Selles inimeseksolemise tähenduses mõistetakse inimest jätkuvalt kui vaimsete lisanditega täiendatud animaalsust. Heideggeri eksistentsiaal-ontoloogiline analüüs tõstab selle vastu mässi, kuna tema arvates ei saa inimese olemust kunagi väljendada zooloogilisest või bioloogilisest perspektiivist, isegi kui sellele vaimne või transtsendentne tegur alati juurde liidetaks.

Kõnealuses küsimuses on Heidegger järeleandmatu ning astub justkui vihane ingel ristatud mõõkadega looma ja inimese vahele, et ära keelata igasugune ontoloogiline sugulus nende kahe vahel. Ta laseb oma antivitalistlikel ja antibioloogilistel afektidel end peaaegu hüsteerilistesse väljendustesse tõmmata, näiteks siis, kui ta selgitab, et paistab "nagu oleks jumalik olemus meile lähemal kui elusolendite võõristavus" ("Kiri", lk 17). Selle antivitalistliku paatose tuumaks on arusaam, et inimest eristab loomast ontoloogiline, mitte liigiline või geneeriline erinevus, mistõttu teda mingil juhul ei tohi käsitleda loomana, kellel on mingi kultuuriline või metafüüsiline lisand. Pigem erineb inimlik olemisviis kõigest muust taimsest ja loomsest olemisest olemuslikult ja ontoloogiliselt põhijoone poolest, kuna inimesel on maailm ja inimene on maailmas, samal ajal kui taimed ja loomad on suletud ainult oma parasjagu olemasolevatesse maailmadesse.

Filosoofiline alus on sobilik inimese auväärsest seisundist kõnelemiseks tänu sellele, et just inimene on olemise enda poolt kõnetatu ja on, nagu Heidegger pastoraalfilosoofina öelda armastab, määratud olemise karjaseks. Selle tarvis on inimestel keel – aga Heideggeri sõnul ei valda nad seda esmajärjekorras selleks, et üksteisega suhelda ja üksteist neis suhtlemistes vastastikku talitseda.

"Keel on pigem olemise koda, milles elades inimene ek-sisteerib, milles ta kuuleb olemise tõde ning hoiab seda. Nii jõutakse inimese inimlikkuse määratlemisel ek-sistentsina selleni, et olemuslik pole mitte inimene, vaid olemine kui ek-sis-

tentsi ekstaatiline mõõde” (“Kiri”, lk 24).

Neid, esialgu hermeetilisi formuleeringuid kuulatades tekib aimus sellest, miks Heideggeri humanismikriitika on nii kindlal eksiarvamusel, et ta ei suubu inhumanismi. Sest lükates tagasi humanismi pretensioonid, nagu oleks see inimeseksolemise tingimused juba piisavalt lahti seletanud, ja esitades vastukaaluks omaenda onto-antropoloogia, hoiab ta ikka veel kaudselt kinni klassikalise humanismi olulisimast funktsioonist, milleks on inimeste sõbrunemine Teise sõnadega, radikaliseerib selle sõbrunemise motiivi ning kannab selle pedagoogika alalt üle ontoloogilise teadvuse keskpunkti.

Seda tähendabki kõnelemine inimesest kui olemise karjast, mida on sageli tsiteeritud ja tihti naeruvääristatud. Kasutades pastoraalsest ja idüllimotiivistikust pärinevaid võrdlusi, räägib Heidegger inimese ülesandest, mis on tema olemuseks, ning inimeseksolemisest, millest tuleneb see ülesanne: nimelt, olemise eest hoolt kanda ja olemisele vastata. Muidugi ei hoolda inimene olemist nii nagu näiteks haige oma voodit, pigem nagu karjane oma loomi valendikul, ainult selle olulise erinevusega, et loomakarja asemel tuleb tal silmas pidada maailma tema avatuses – ning veelgi enam, see hoolitsemine ei kujuta endast mingit omaenda huvides vabalt valitud valvamisülesannet, vaid inimesed on olemise enda poolt hoolitsejaametisse määratud. Koht, kus seda tööd tehakse, on valendik ehk paik, kus olemine ilmneb sellena, mis on olemas.

Heideggeri veendumus, et ta on nende käikudega humanismi üle järele mõtelnud ning selle ületanud, tuleneb asjaolust, et

mõistes inimest olemise valendikuna, on ta teda haaranud talitsemisse ja sõbrunemisse, mis ulatuvad sügavamale kui mis tahes humanistlik loomastumisest vabastamine, ja kaugemale, kui ükski haritud armastus armastuseteemaliste tekstide vastu võiks kunagi ulatuda. Määratledes inimese olemise karjase ja naabrina ning nimetades keelt olemise kojaks, seob ta inimese vastavusse olemisega, mis sunnib inimest end radikaalselt ülal pidama ja aheldab ta kui karjase koja lähedusse või ümbrusse; ta asetab inimese mõtlemise meelevalda, mis kätkeb rohkem vaikiolekut ja vaikset kuuletumist kui kõige laialatuslikum haridus eales saavutaks. Inimene allutatakse ekstaatilisele vaoshoitusele, mis ulatub kaugemale kui klassikalise kirjasõna tsiviliseeritud järgimine tekstivagade lugejate poolt. Heideggerlik tasakaalukas elamine keele kojas tähendab äraootavat kuulatamist, mida ometi olemine ise teeb inimesele ülesandeks lausuda. See kutsub esile läheduses-kuulatamise, mille puhul inimene peab muutuma vaiksemaks ja taltsamaks kui humanist, kes loeb klassikuid. Heidegger tahab inimest, kes oleks sõnakuulelikum kui lihtsalt üks hea lugeja. Ta tahaks tekitada sõbrunemisprotsessi, milles teda ennastki ei võetaks enam ainult ühe klassiku või autorina teiste hulgas; esialgu oleks kõige parem, kui publik, mis saab loomupäraselt koosneda vaid aimust omavast vähemusest, teadvustaks endale, et olemine ise on hakanud kõnelema tema, olemisküsimuse mentori kaudu.

Heidegger tõstab seega olemise kõikide olemuslike kirjade ainsaks autoriks ja asetab iseennast nende aktuaalseks kirjatoi-

metajaks. Niisuguselt positsioonilt kõnelejale peaks olema lubatud ka pomisemist üles kirjutada ja vaikimist publitseerida. Olemine saadab seega otsustavaimad kirjad, täpsemalt öeldes: ta annab märku kiire otsustusvõimega sõpradele, vastuvõtlikele naabritele, ühte koondunud, vaikivatele karjastele; ometi ei saa olemise kaaskarjaste ja sõprade ringi pinnalt luua mingit rahvust või isegi asutada alternatiivseid koole – põhiliselt sellepärast, et ei ole võimalik esitada olemise märguannete avalikku kaanonit – näiteks nõnda, et Heideggeri teoseid võetaks esialgu veel nimeta üliautori mõõdupuu ja hääletoru-na.

Mis puutub nendesse hämaratesse kommunioonidesse, siis algul jääb täiesti ebaselgeks, kuidas koostatakse olemise naabrite ühiskonda – küllap tuleb seda esmalt, kuni midagi selgub, mõista teatava nähtamatu kirikuna, mis koosneb laiali puistatud üksikisikutest, kellest igaüks omal viisil kuulatab Tohutut ning ootab sõnu, mis keele enese kõnelejale öelda antakse.⁶ Siinkohal oleks tarbetu lähemalt süüvida heideggerlike meditatsiooni-kujudite krüptokatoliiklikku iseloomu. Ouline on praegu vaid see, et Heideggeri humanismikriitika kaudu propageeritakse hoiakumuutust, mis juhataks inimese kõikidest humanistlikest kasvatusesmärkidest hoopis kaugemale ulatuva mõtlemis-askeesi juurde. Ainult seesuguse askeesi

jõul suudaks mõtisklejate ühiskond end formeerida teispool humanistlikku literaarset sootsiumi; see oleks nende inimeste ühiskond, kes lükkaksid inimese tema keskpunkti välja, sest nad oleksid mõistnud, et nad eksisteerivad vaid “olemise naabritena”, mitte jonnakate majaomanike või üürnikena, keda ei saa välja tõsta. Sellele askeesile ei ole humanismil midagi lisada, seniks kui ta jääb orienteerituks tugeva inimese juhtmotiivile.

Inimlike autorite humanistlikud sõbrad ei saavuta seda kingituseks saadud nõrkust, milles olemine näitab end nendele, keda ta on puudutanud, kõnetanud. Humanismist ei vii Heideggeri arvates ühtki teed selle intensiivse ontoloogilise alandlikkuseharjutuse juurde; ta näeb humanismis pigem järjekordset panust subjektiivsuse relvastumislukku. Tegelikult tõlgendab Heidegger Euroopa ajaloolist maailma võitlushimuliste humanismide teatrina; see on väli, millel inimlik subjektiivsus etendab saatuse poolt määratud järjekindlusega oma võimuhaaramist kogu oleva üle. Sellest vaatenurgast esineb humanism kõigi võimalike koleduste loomupärase käsilasena, mida inimliku heaolu nimel võiks korda saata. Ka sajandi keskpaiga titaanide – bolševismi, fašismi ja amerikanismi – traagilise võitluse puhul seisid Heideggeri arvates vastamisi pelgalt ühe ja sama antropotsentristliku jõu kolm varianti⁷ ning kolm kandidaati humani-

⁶ Niisama selgusetu on tegelikult see, missugune võiks välja näha tõsiste dekonstruktivistide ühiskond või puhtalt Lévinasi jüngritest koosnev ühiskond, mis annaks alati elise kannata-vale Teisele.

⁷ Vrd S. V i e t t a, Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und der Technik. Tübingen, 1989.

taariaga pehmendatud maailmavalitseja kohale – kusjuures fašism tantsis ühisest rivist välja ning pani konkurentidest avalikumalt vaatamiseks välja oma põlgustunde kõigi pidurdavate rahu- ja haridusideaalide suhtes. Õigupoolest on fašism pidurdusest vabastamise metafüüsika – võib-olla ka metafüüsika pidurdusest vabastav vorm. Heideggeri silmis oli fašism humanismi ja loomastumise süntees – st pidurdamise ja pidurdusest vabastamise paradoksaalne kooseksisteerimine.

Tohutuid möödalaksmisi ja altminekuid arvestades oli tekkinud vajadus uuesti esitada küsimus inimese talitsemise ja harimise alustest, ja kuigi Heideggeri ontoloogilised karjasemängud – mis juba omal ajal kummaliselt ja šokeerivalt kõlasid – mõjuvad täna juba lausa iganenult, võib siiski tunnistada nende teeneid ajastu küsimuse sõnastamisel, hoolimata selle piinlikkusest ja kohmakast ebatavalisusest: Mis võiks inimest siis veel talitseda, kui humanism kui inimesetalitsemise kool kokku variseb? Mis talitseb inimest, kui tema senised enesetalitsemise jõupingutused on peaaegjalikult viinud ainult tema võimuhaaramiseni kogu oleva üle? Mis talitseb inimest, kui pärast kõiki seniseid eksperimente inimsoo kasvatamise nimel, on ikkagi jäänud ebaselgeks, kes või mis kasvatajaid mille jaoks kasvatab? Või ei saagi küsimust inimese eest hoolitsemise ja tema vormimise kohta enam pelgalt talitsemise ja kasvatamise teooriate valguses kompetentsel viisil püstitada?

Eirates Heideggeri juhatust jääda pidama mõtiskleva mõtlemise viimaste esindajate juurde, võtame me järgnevalt ette katse ajalooliselt täpsemalt iseloomustada seda ekstaatilist valendikku, millel inimene end olemisel kõnetada laseb. Tuleb välja, et inimlik viibimine valendikus – heideggerlikult öelduna inimese olemise valendikku sisseseisimine või sisse-sisaldumine – ei ole mingil juhul ontoloogiline ürgolukord, mida ei võiks küsimuse alla seada. Heidegger on otsustavalt ignoreerinud inimese valendikust väljaastumise lugu – inimese ja olemisküsimuse kokkupuute sotsiaalseid tagamaid ning ajaloos ette tulnud ärevustunnet ontoloogilise erinevuse “tühimiku” pärast.

Siinkohal tuleks esiteks rääkida läbemuse (*Gelassenheit*) loodusloost, mille jõul inimene on võinud saada maailmale avatud, maailma-võimeliseks loomaks, ning teiseks talitsemiste sotsiaalajaloost, mille kaudu inimesed algselt kogevad end olenditena, kes end kokku võtavad,⁸ et olla vastavuses tervikuga. Valendiku tegelik ajalugu – millest peab lähtuma humanismijärgne sügavam inimesemõistmine – koosneb seega kahest suurest narratiivist, mis koonduvad ühes ühises perspektiivis, nimelt seletuses selle kohta, kuidas *sapiens*-loomast sai *sapiens*-inimene. Esimehe neist narratiividest kõneleb hominiseerimise siooniseiklusest. Ta räägib sellest, kuidas pikkade inimese-eelsete kuni inimlike ürgajaloo perioodide jooksul muutus inimene elussünnitavast imetajast enneaegselt

⁸ “Koondamise” (Sammlung) motiivi kohta vt M. Schneider, Kollekten des Geistes. *Neue Rundschau*, 2 (1999), lk 44–55.

sündivaks liigiks, mis – kui tohib nõnda paradoksaalselt öelda – astus oma kesk-konda animaalse ebaküpsuse üha kasvava ülejäägiga. Siin toimub antropogeneetiline revolutsioon – bioloogilise sünni muutumine maailma-tulemise aktiks. Sellele plahvatusle ei osutanud Heidegger kaugełki piisavalt tähelepanu tänu oma tõrk-sale reservatsioonile igasuguse antropoloogia suhtes ning agarusele kaitsta Daseini ja inimese maailmas-olemise lähtepunk-ti ontoloogilist puhtust. Asjaolul, et inime-ne võis saada maailmas-olevaks olendiks, on liigialoolised juured, mis omandavad selgemad piirjooned läbi niisuguste süga-vate mõistete nagu varases faasis sünnita-mine, neoteenia ja inimese krooniline animaalne ebaküpsus. Võiks minna isegi nii kaugele, et kirjeldada inimest olendina, kes on oma loomaksolemises ja loomaks-jäämises ebaõnnestunud. Tänu ebaõnnestumisele loomana langeb see määratlema-ta olend oma keskkonnast välja ning oman-dab maailma ontoloogilises tähenduses. Niisugune ekstaatiline maailma-juurde-tulemine ja “omandiõiguse loovutamine” olemisele on inimesele liigialoolise pä-randina hälli kaasa pandud. Inimene on maailmas-olev, kuna ta kuulub sellesse liikumisse, mis toob ta maailma ning jä-tab ta seal omapead. Ta on hüper-sünni tagajärg, mis teeb rinnałapsest maailma-lapse.

See *exodus* oleks sigitanud ainult psüh-hootilisi loomi, kui samaaegselt maailmas-se-väljumisega poleks latusalt aset leidnud

sisenemine sellesse, mida Heidegger nime-tas olemise kojaks. Inimsoo traditsiooni-lised keeled muutsid maailma-olemise ekstaasi elamisväärseks, näidates inimes-tele, et nende olemist maailmas võib üht-lasi kogeda olemisena ise-enese-juures. Selles mõttes on valendik loodus- ja kul-tuuriajaloo piiril toimuv sündmus ning inimlik maailma-tulemine omandab juba varases staadiumis keelde-tuleku jooni.⁹

Ometi ei saa valendiku ajalugu esitada ainuüksi jutustusena inimeste sissekolimi-sest keelte kodadesse. Sest niipea kui kõnelevad inimesed elavad suuremate rühmadena koos ning seovad end mitte ainult keelekodade, vaid ka ehitatud ma-jadega, satuvad nad paiksete oluviiside jõuväljale. Inimesed ei poe enam ainult oma keelte kaitsva varju alla, vaid lasevad ka oma majapidamistel end talitseda. Va-lendikule kerkisid justkui selle kõige sil-matorkavamate markeeringutena inimeste majad (ning sinna kõrvale nende jumalate templid ja valitsejate lossid). Kultuuriaja-loolased on näidanud, et paikseks muutu-misega saab uue tähenduse ka inimeste ja loomade vaheline suhe. Inimeste taltsuta-misega majade poolt saab ühtlasi alguse koduloomade eepos. Loomade sidumine inimeste majade juurde ei ole siiski seo-tud ainult taltsutamise, vaid ka väljaõpe-tamise ja aretusega.

Inimene ja koduloomad – selle päratu-ma kooselu ajalugu ei ole ikka veel piisa-valt käsitlemist leidnud, ning just nimelt filosoofid ei ole tänaseni tahtnud tunnis-

⁹ Raamatud, kus ma inimese pildiletulekut samuti ja rohkemgi käsitlen, on: Sphären I: Blasen; Sphären II: Globen, Frankfurt a. M., 1998, 1999.

tada, et nad peaksid iseenast otsima selles loos.¹⁰ Filosoofide vaikimise loor, mis laotub üle maja, inimese ja looma biopoliitilise koosluse, on vaid vähestes kohtades rebenenud ning siis on kuulda olnud peadpööritavaid vihjeid, mis on inimeste jaoks esialgu liiga keerulised. Neist on ehk kõige väiksem too sügav seos koduse elu ja teoretiseerimise vahel – võiks ju kas või nii kaugele minna, et määratleda teooriat ühe kodutöö variandina või pigem koduse puhkuse vormina, sest vastavalt teooria antiiksele definitsioonile, mille järgi ta on justkui aknast välja heidetud karge pilk, ongi teooria esmajoones seotud kontemplatsiooniga; samas kui uusajal – pärast teadmise võimuletulekut – on ta omandanud ühemõtteliselt töö iseloomu. Ses mõttes oleksid aknad valendiku müürideks, mille taga inimesed said teooria-võimeliseks olenditeks. Ka jalutuskäigud, milles sulanduvad liikumine ja mõtisklemine, on koduse elu tuletised. Heideggeri kurikuulsad mõtterännakud põllu- ja eksiteedel¹¹ on iseloomulikud inimesele, kellel on maja seljataga.

Ent valendiku tuletamine kindlustatud kodusest elust puudutab ainult majades inimesekssaamise kahjutumat aspekti. Valendik on samal ajal lahinguväli ning otsustamise ja valimise koht. Siin ei ole filosoofilise pastoraali sõnavara abil enam

võimalik midagi lahendada. Seal, kus seisavad majad, tuleb otsustada, mis peab saama inimestest, kes neis elavad; tegudes ja tegude kaudu otsustatakse, missugused majaehitusvõtted saavutavad ülemvõimu. Valendikus saab selgeks, milliste panuste peale inimesed mängivad sellest ajast peale, kui nad ilmuvad vaateväljale linnu ehitavate ja riike asutavate olenditena. Mida see tegelikult tähendab, on ängistavate vihjete kaudu kirjeldanud ohtliku mõtlemise meister Nietzsche *Nõnda kõneles Zarathustra* kolmandas osas, pealkirjaga “Vähendavast voorusest”:

„Sest ta (Zarathustra) tahtis näha, mis vahepeal oli saanud *inimesest*: kas ta oli kasvanud suuremaks või jäänud vähemaks kui enne. Ja nii nägi ta kord rea uusi majasid; imestades vaatas ta neid ja ütles:

“Mis tähendavad need majad? Tõesti, mitte küll suur hing ei ole neid ehitanud oma kuju ja näo järgi!

... Ja need toad-kambrid siin: kuis võivad *mehed* neist välja ja sisse käia? –

Ja Zarathustra peatus ning jäi mõttesse. Viimaks ütles ta kurvana: “*Kõik* on jäänud vähemaks!

Näen kõikjal madalamaid väravaid: kes on *minutaoline*, läheb ehk neist veel läbi, kuid ta peab kummarduma!

... Ma käin nende inimeste keskel ja

¹⁰ Üks vähestest eranditest on filosoof Elisabeth de Fontenay raamatus “Le silence des bêtes. La philosophie face à l'épreuve de l'animalité”, ning filosoof ja tsivilisatsiooniloolane Thomas Macho essees “Tier” rmt-s: Handbuch Historischer Anthropologie. Toim Christoph Wulf. Weinheim; Basel, 1997, lk 62–85; ja “Der Aufstand der Haustiere” rmt-s: M. Fischer-Kowalski jt, Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie. Amsterdam, 1997, lk 177–200.

¹¹ Vihje Heideggeri artiklikogumikule pealkirjaga “Holzwege”. *Tlk.*

hoian oma silmad lahti: nad on pisenenud ja pisenevad üha: – *sed a teeb nende õpetus õnnest ja voorusest.*

... Mõned neist mõistavad tahta, kuid enamik on ainult teiste tahte teenijad...

... Ümarad, ausad ja armulikud on nad isekeskis, nagu liivaterad on isekeskis ümarad, ausad ja armulikud.

Tagasihoidlikult kaisutada väikest õnne – seda nad nimetavad “andumuseks”!...

Õieti tahavad nad lihtsalt üht: et neile keegi ei teeks liiga...

Voorus on neil see, mis teeb tagasihoidlikuks ja taltsaks: seega teevad nad hundist koera ja inimesest endastki inimese parima kodulooma.”¹²

Kahtlemata peitub sellise rapsoodilise mõttekäigu taga teoreetiline arusaam inimesest kui taltsutatavast ja aretavast jõust. Zarathustra vaatenurgast on tänapäeva inimesed eelkõige edukad aretajakad, kes on suutnud metsinimesest teha viimase inimese. Muidugi mõista ei saanud midagi niisugust juhtuda ainult humanistlike, talitsev-dresseeriv-kasvatustlike vahendite abil. Tees inimesest kui inimese aretajast ajab humanistliku horisondi lõhki, kuivõrd humanism ei suuda ega tohi kunagi talitsemis- ja kasvatamisküsimustest kaugele mõelda: humanist kõigepealt määratleb inimese ning laseb seejärel käiku kõik oma talitsevad, dresseerivad, harivad vahendid, olles veendunud vältimatus seoses lugemise, istumise ja rahustamise vahel.

Nietzsche seevastu – kes oli lugenud Darwinit ja Paulust võrdse tähelepanuga – tajus kooliliku inimesetalitsemise pilvitu horisondi taga veel ühte teist, tumedamat horisonti. Ta aimas ruumi, milles algavad vältimatud võitlused inimesearetuse suundade üle – ning see ongi ruum, kus näitab end valendiku teine, varjatud nägu. Kui Zarathustra läheb läbi linna, milles kõik on muutunud väiksemaks, kogeb ta senini eduka ja vaieldamatu aretuspoliitika tulemust: talle paistab, et inimestel on eetika ja geneetika oskusliku ühendamise abil õnnestunud iseennast väiksemaks aretada. Nad on ennast ise allutanud kodustamisele ning eneste hulgas alustanud tõuvalikut koduloomaliku seltsivuse suurendamiseks. Sellest arusaamast lähtubki Zarathustra humanismikriitika: osutamine võltsile kahjutusele, mis ümbritseb uusaegset head inimest. Tegelikult poleks inimeste poolt inimeste aretamine kahjutuse suunas sugugi kahjutu. Nietzsche kahtlus kogu humanistliku kultuuri suhtes püüdleb sinna poole, et kergitada katet inimese kodustamise saladuselt. Ta tahab seniseid aretusmonopoli valdajaid – preestreid ja õpetajaid, kes esitlevad end inimesesõpradena – nimepidi ja nende varjatud funktsioonide järgi nimetada, et algatada maailma ajaloos enneolematu kokkupõrge erinevate aretajate ning erinevate aretusprogrammide vahel.

See on Nietzsche poolt postuleeritud põhikonflikt kogu tuleviku jaoks: võitlus väikeste ja suurte inimesearetajate vahel –

¹² F. Nietzsche, Nõnda kõneles Zarathustra: Raamat kõigile ja ei kellelegi. Tlk. J. Palla. 2. tr. Tallinn, 1993, lk 109–112.

võiks ka öelda, humanistide ja superhumanistide või inimesesõprade ja üliinimesesõprade vahel. Üliinimese silt ei tähista Nietzsche arutlustes unistust kiirest pidurite järeleandmisest või põgenemist loomallikkusesse – nagu arvasid 1930. aastate kehvad mundrites Nietzsche-lugejad. See sõna ei tähista ka ideed inimese tagasiaretamisest kodu- ja kirikulooma eelsesse seisundisse. Üliinimesest rääkides mõtleb Nietzsche ajastule, mis laiub olevikust kaugel eespool.¹³ Ta katsub jõudu seljataha jäänud tuhandeaastaste protsessidega, milles seniajani harrastati inimese loomist sisimate ristamiste abil aretuse, talitsemise ja kasvatuse vahel – tegevusega, mis – tõsi küll – oskas end igati nähtamatuks muuta ja teostas kooli maski taha varjudes oma kodustamisprojekti.

Nende vihjetega – ning vihjetest rohkem pole sel pinnal võimalik ega lubatud – visandab Nietzsche hiigelsuure maa-ala, millel peab aset leidma tulevikuinimese määratlemine, mängigu siis seejuures rolli tagasivaade üliinimese mõistele või mitte. Zarathustra võis ka väga hästi olla filosofoeriva hüsteeria suuvooder, mille nakkuslik toime on tänaseks ja võib-olla alaliseks haihtunud. Kuid jutt talitsemise ja aretamise erinevusest ja ristamisest ning üldisemalt vihje inimesetootmise ja antropotehnoloogia teadvustumisele – need on Nietzsche poolt ette antud käigud, mida tänane mõtlemine ei tohi silmist lasta,

kuna sel juhul pühendutaks taas kõige selle kahjutuna paista laskmisele. Tõenäoliselt pingutas Nietzsche üle, püüdes meile siendada, et inimese koduloomastamine on pastoraalse aretusühingu ettekatsetatud töö, st kirikliku, paulusliku instinkti ettevõtmine, mis nuhib välja kõik selle, mida inimesel võiks isemeelselt ja omavoliliselt teha õnnestuda, ning laseb selle vastu kohe käiku oma väljajuurimis- ja kõndistusvõteted. See oli kahtlemata hulljulge mõte, esiteks sellepärast, et potentsiaalset aretusprotsessi kujutatakse kaugelt liiga lühiajaliseks – justkui piisaks mõnest preestrivõimu põlvkonnast, et muuta hundid koerteks ja ürginimesed Baseli professoriteks¹⁴; ent hulljulge veel enam selle tõttu, et protsesside kulgemine omistatakse planeerivale tegijale, samas kui arvestada tuleks pigem ilma aretajateta kulgeva aretusprotsessiga, subjektitu biokultuurse hoovusega. Ometi jääb Nietzsche ideest ka pärast ülepingutatud ja umbusklikult kirikuvastaste momentide mahaarvamist piisavalt tugev tuum alles, mis ärgitab humaansuse üle järele mõtlema väljaspool humanistlikku kahjutuse mõistet.

Piisab arusaamisest, et inimese kodustamine on üks suur mittemõeldu, millelt humanism antiigist tänapäevani on silmad kõrvale pööranud – ja olemegi sattunud sügavasse vette. Seal, kus enam jalad põhja ei ulatu, jõuab meile silmanähtavalt pähe see, et ainuüksi inimese kasvatuslikust

¹³ Fašistidest Nietzsche-lugejad keeldusid kangekaelselt mõistmast, et nende ja üldse kaasaja puhul oli tegu erinevusega inimliku ja liiginimliku vahel ning mitte mingil juhul üleininimliku võimekusetõusuga.

¹⁴ Koera geneesi, neoteenia jms kohta vt D.-R. D u f o u r, *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*. Paris, 1999.

taltsutamise ja kirjatähtedega sõbraks tegemisest ei ole aidanud. Kindlasti oli lugemine üks suur inimest hariv jõud – ning on seda tagasihoidlikumas mõõtnes veel tänagi; kuid väljavalimine¹⁵ – kuidas see ka iganes toimus – oli alati selleks jõuks, mis peitub mängusoleva jõu selja taha. Leksioonidel ja seleksioonidel on omavahel rohkem ühist, kui ükski kultuuriloolane sooviks või suudaks arvata; isegi kui meile esialgu paistab, et lugemise ja väljavalimise vahelist seost on võimatu piisavalt täpselt rekonstrueerida, on selles reaalselt ometi midagi enam kui üks eimilleksi kohustav aimus niisuguse seose olemasolust.

Kirjakultuuril endal oli kuni alles hiljuti saavutatud üleüldise kirjaoskuse teravalt selektiivne toime; ta lõhestas oma peremeesühiskondi sügavalt, luues kuristiku kirjaoskajate ja kirjaoskamatu vahele, mille ületamatus oli peaaegu võrreldav liigierinevusega. Kui kõneleda Heideggeri manitsustest hoolimata veel kord antropoloogiliselt, siis võiks ajalooliste aegade inimesi defineerida kui loomi, kellest ühed oskavad lugeda ja teised mitte. Siit edasi on vaid üks, olugi nõudlik samm väiteni, et inimesed on loomad, kellest ühed omasuguseid aretavad, samal ajal kui teised on need, keda aretatakse – mõte, mis kuulub Euroopa pastoraal-folkloori juba Platoni riigi- ja kasvatusideedest peale. Midagi sellest kõlab vastu ka Nietzsche ülalpool tsiteeritud lausest, et vaid vähesed

väikeste majade inimestest mõistavad tah-ta, enamik aga on ainult teiste tahte teenijad. Tahet teenida ehk tahetud olla tähendab eksisteerida pelgalt väljavalimise objektina, mitte subjektina.

Tehnilise ja inimtehnoloogilise ajastule on iseloomulik, et inimestel õnnestub olla üha rohkem seleksiooni aktiivsel ehk subjektiivsel poolel, isegi ilma et nad oleksid tingimata ise tahtlikult selektori rolli trüginud. Seejuures võib nentida: valikuvõimu omamises sisaldub ebamugavustunne, ning peagi muutub see süütuse opteerimiseks, kus inimesed keelduvad eksplitsiitselt kasutamast oma valikuvõimu, mille nad on faktiliselt kätte võidelnud.¹⁶ Niipea kui ühel alal on teadmishäimed positiivselt arenenud, teevad inimesed ennast rumalaks, lastes – ikka nii nagu varasematel võimetuse aegadel – enda asemel tegutseda mingil kõrgemal väel, olgu see jumal või juhus või miski muu. Kuna lihtsalt keeldumised või demissioonid kipuvad tänu nende steriilsusele nurjuma, on tulevikus väga oluline sellesse mängu aktiivselt sekkuda ning sõnastada inimtehnoloogia koodeks. Niisugune koodeks muudaks tagasiulatuvalt ka klassikalise humanismi tähendust, kuna sellega tuleks ilmsiks ja kirjutataks lahti, et *humanitas* ei koosne vaid inimestevahelisest sõprusest: ta implitseerib alati ka – ning kasvava eksplitsiitsusega –, et inimene kujutab endast teise inimese jaoks kõrgemat võimu.

¹⁵ Sõnamäng *das Lesen – das Auslesen* (lugemine – väljavalimine) läheb tõlkes kaduma. *Tlk.*

¹⁶ Vrd P. Sloterdijk, *Eurotaoisumus. Zur Kritik der politischen Kinetik*. (Arutlused toimimata toimimise eetikast ja “pidurite” edasiviivast funktsioonist).

Midagi sellist pidas silmas Nietzsche, kui ta sõandas end oma kaugmõjude perspektiivis kirjeldada kui *force majeure*'i. Selle mõtteavalduse tõttu maailmas puhkenud meeolehärra võib ka tähelepanuta jätta, kuna niisugustele taotlustele kriitilise hinnangu andmiseks on mitusada või isegi mitu tuhat aastat liiga vara. Kellel jätkuks haaret kujutleda maailma, milles Nietzsche oleks sama ajalooline nagu Platon oli Nietzsche jaoks? Sellest piisab veendumaks, et järgmised pikad ajavahemikud saavad inimkonna jaoks liigipoliitiliselt otsustavaks. Nende jooksul nähtub, kas inimkonnal või tema kultuursel peafraktsioonil õnnestub rajada vähemalt mõjusad meetodid enese talitsemiseks. Ka tänapäeva kultuuris käib titaanide võitlus talitsevate ja loomastavate impulsside ning neile vastavate meediumide vahel. Suured edusammud talitsemise alal oleksid siiski üllatavad, arvestades tsivilisatsiooniprotsessi, milles nähtavasti tõkestamatult vee-reb enneolematu pidurdusest vabastav laine.¹⁷ Kas aga pikaajaline areng viib ka liigiomaduste geneetilise reformini – kas eesseisev inimtehnoloogia jõuab tunnuste eksplitsiitse planeerimiseni; kas inimkond suudab kogu liigi ulatuses üle minna sünnifatalismilt valitavale sünnitamisele ning sünnieelsele valikule¹⁸ – need on küsimused, milles evolutsiooniline horisont hakkab meie ees selginema, ehkki

uduselt ja ebakindlalt, nagu alati.

Humanitas'ele on iseloomulik inimeste asetamine probleemide ette, mis on nende jaoks liiga rasked, andmata neile siiski võimalust neid probleeme raskuse tõttu puudutamata jätta. Seesugune inimeseks-olemise provotseerimine millegi poolt, mis on paratamatu, ent samal ajal üleamatult raske, on juba euroopaliku filosoofia algusaegadel jättnud ühe unustamatu jälje – võib-olla filosoofia ise ongi seesama jälg laiemas mõttes. Öeldut arvestades ei ole enam kuigi üllatav, et see jälg näitab end eriti ühes arutluses inimese hoidmisest ja inimesearetusest. Platon esitas oma dialoogis *Politikos* – mida oleks parem tõlkida "Riigimees" – Euroopa pastoraalpolitoloogia Magna Charta. Selle kirjutise tähendus ei seisne üksnes selles, et temas tuleb kõige selgemini esile see, mida antiikajal mõtlemise all silmas peeti – töötootmine mõistete ja asjade hulkade hoolika jaotamise ehk osadeks lõikamise kaudu; "Riigimehe" ühismööduta asend inimesest mõtlemise ajaloos peitub eelkõige selles, et seda kõnelust peetakse nagu aretajate omavahelist tööalast vestlust – kus osalevad mitte juhuslikult Platonile ebatüüpilised isikud, Võõras ja noor Sokrates, nagu ei tohtinuks tavapäraseid ateenlasi sedasorti vestluste ligi esialgu lubada – ning ka selles, kuidas räägitakse riigimehe väljavalimisest, justkui teda Ateenas ei lei-

¹⁷ Vihjan siin vägivaldalaistele, mis praegusel ajal kõikjal läänemaailmas koolidesse sisse murrab, eriti USAs, nii et õpetajad ehitavad kaitseüsteeme jms õpilaste vastu. Nii nagu antiikajal jäi raamat alla võistluses teatriga, võib täna kool kaotada, võisteldes kaudsete haridusmõjudega nagu televisioon, vägivaldafilmid ja teised pidurdusest vabastavad vahendid, kui ei teki uut, vägivalda pehmendavat harimisstruktuuri.

¹⁸ Laiemas sõnastuses: bioloogiliste riskide manipuleerimisele.

duks, ning sellise linnarahva aretamisest, keda veel üheski empiirilises polises ei leidu. Niisiis see võõras ning tema vastasistuja, Sokrates juunior, pühenduvad kahtlasele üritusele kehtestada tulevasele poliitikale ehk linnakarjatamiskunstile läbi paistvaid ratsionaalseid reegleid.

Selle projektiga tõendab Platon intellektuaalset ärevust inimesteaias, mida ei ole suudetud kunagi enam päriselt vaigistada. *Politikosest* ja *Politeiast* peale kõneldakse maailmas inimühiskonnast nagu loomaaiaist, mis on ühtlasi lõbustuspark; inimeste pidamine aedades, parkides või linnades näeb siitpeale välja kui üks zoo-poliitiline ülesanne. See, mida esitatakse poliitika üle järelemõtlemisena, on tegelikult fundamentaaluuring inimesteaias pidamise reeglitest. Kui on olemas inimväärikus, mis on filosoofilist arutlust väärt, siis seda eelkõige tänu sellele, et inimesi lihtsalt ei peeta poliitilistes lõbustusparkides, vaid nad ise peavad end seal. Inimesed on ennast hoidvad, enda eest hoolitsevad olendid, kes – kus iganes nad ka elavad – tekitavad enda ümber pargiruumi. Linnaparkides, rahvusparkides, kantoniparkides, ökoparkides – igal pool tuleb inimestel välja kujundada arvamus selle kohta, kuidas oma enesepidamist reguleerida.

Mis puutub platoonilisse loomaaeda ja tema taasrajamisse, siis on tähtis iga hinna eest teada saada, kas elanikkonna ja juhtkonna vahel valitseb graduaalne erinevus või liigierinevus. Esimesel juhul oleks vahemaa inimese eest hoolitsejate ja nende hoolealuste vahel ainult juhuslik ning pragmaatiline – sel juhul võiks karjale omistada võime oma karjaseid regulaarselt

ümber valida. Ent kui loomaaia juhtide ja asukate vahel valitseb põhimõtteline erinevus, siis oleksid nad üksteisest nii fundamentaalselt erinevad, et valitav juhtkond ei oleks otstarbekas ning tuleks asendada juhtidega, kellel on mõistmisvõime. Ainult valed loomaaia-direktorid, võltsriigimehed ja poliitilised sofistid reklaamiksidi siis end väitega, nagu nad oleksid samast sordist kui kari, samal ajal kui õige aretaja panustaks erinevusele ja annaks salamisi mõista, et tema seisab lähemal jumalatele kui neile segadusse aetud elusolendele, keda ta hooldab – kuna ta tegutseb mõistlikkuse alusel.

Platoni ohtlike teemade ohtlik mõte puudutab kõikide kõrgkultuursete pedagoogikate ja poliitikate pimedat külge – inimeste ebavõrdsust teadmiste ees, mis annavad võimu. Poliitiku dialoog töötab groteskse defineerimisharjutuse loogilises vormis välja poliitilise inimtehnoloogia preambulat; siin pole asi pelgalt juba loomu poolest taltsate karjade taltsutavas suunamises, vaid prototüübisarnaste inimeksemplaride süstemaatilises uuestiaretamises. Harjutus algab nii koomiliselt, et selle juba vähemkoomilise lõpu võiks lihtsalt välja naerda. Mis võiks olla grotesksem kui riigimehekunsti defineerimine alana, mis on seotud karjas elavate olendite jalgsikäimisega? – kuna inimestejuhid tegelevad nimelt maismaal kõndijate, mitte veeloomade aretamisega. Kõndijate hulga kallale asudes tuleb esmalt eristada lennuvõimelised mittelendajatest, kuna sihikul on inimpopulatsioon, kellel teadagi puuduvad suled ja tiivad. Platoni dialoogi Võõras lisab nüüd, et looduse taltsutuse tagajärjel on

see jalarahvas omakorda jagatud kaheks selgelt eristatavaks osaks, nimelt “ühed on loomu poolest sarvedeta, teised sarvekandjad”. Seda ei lase terane vestluspartner endale kaks korda ütelda. Kumbki hulk vastab kahele karjapidamiskunsti liigile, mis on vastavalt sarviliste karjatamine ning mittesarviliste karjatamine – oli päevselge, et inimesegrupi õiged juhid leitakse alles siis, kui sarviliste karjased on kõrvale jäetud. (Kui lastaks sarvloomakarjastel inimesi karjatada, siis poleks oodata muud kui mitmesuguseid üleastumisi sobimatute ja näivsobivate poolt.) Niisiis karjatavad Võõra sõnul head kuningad ehk *basileoi* nuditud karja, kellel pole sarvi (265d). Ometi pole see veel kõik; järgneb ülesanne karjatada puhtatõulisi elusolendeid, st olevusi, kes paarituvad ainult liigisiselt, mitte nagu hobustel ja eeslitel kombeks – karjapidajatel tuleb seega valvata ka endogaamia järele ja püüda hübriidide teket ära hoida. Kui sellele tiibadeta, sarvedeta, ainult omasugustega paarituvale olendile lisada lõpuks veel ka märksõna “kahejalgsus” ehk moodsamalt öeldes püstikäimine, siis olekski karjasekunst, mis tegeleb tiibadeta, sarvedeta, puhtatõuliste kahejalgsete olenditega, juba tõelise kunstina piisavalt hästi välja valitud ning kõikidele näivpädevustele vastandatud. See hooldav karjasekunst tuleb nüüd veel omakorda jagada vägivaldseks-türanlikuks ja vabatahtlikuks. Kui türanlik taas mittetõelise ja petlikuna kõrvale jäetakse, jääbki alles tõeline riigimehekunst, mis on “vabatahtlike elusolendite

karja vabatahtlik talitamine” (276e).¹⁹

Selle punktini suutis Platon oma õpetust riigimehekunstist tervenisti karjase- ja karjakujundite kaudu väljendada, ning ta oli kümnete pettepillide hulgast selle ainsa ja õige pildi – küsimuse all oleva asja tõese idee – välja valinud. Kuna defineerimine näib nüüd olevat lõpule viidud, läheb dialoog ühtäkki üle teistele metafooridele – aga mitte selleks, et saavutatu sennapauka jätta, vaid selleks, et uuesti ning teisest vaatenurgast veelgi innukamalt üles tõsta üht keerulisemat tahku inimestehoidmise kunstis: reproduktsiooni tõuaretuslikku suunamist. Siin leiab koha Platoni kuulus võrdlus riigimehe ja kangru vahel. Kuningakunsti tegelik ja tõeline alus ei peitu Platoni sõnul mitte kaaskodanike poolt antud hääldes, kes poliitikut oma suva järgi usaldavad või mitte; see alus ei seisne ka päritud privileegides ega uutes, omavoliiselt võetud õigustes. Platooniline isand leiab oma isandastaatuse *raison*’i ainult aretuslikus kuningatarkuses, oma ekspertteadmistes haruldasima ja ettenägelikema kunsti vallas. Siin ilmub nähtavale ekspertkuninga fantoom, kelle legitiimsus põhineb arusaamisel sellest, kuidas inimesi – iial nende vabale tahtele viga tegemata – kõige paremini sorteerida ja ühendada. Kuninglik inimehnoloogია nõuab riigimehelt nimelt seda, et ta oskaks vabatahtlikult juhitavate inimeste ühiselule kõige kasulikumad omadused tõhusaimal viisil üksteisega kokku põimida, nii et inimesteade tema käe all saavutaks optimaalse homöostaasi.

¹⁹ Popperi-sugused Platoni tõlgendajad tavatsevad ignoreerida seda kahekordset “vabatahtlikku”.

See juhtub siis, kui inimloomuse mõlemad suhtelised *optimum*'id, ühelt poolt sõjakas mehisus, teiselt poolt filosoofilishumaanne tarkus õnnestub ühtviisi kindlalt ühiselu võrgustikku sisse kududa.

Kummagi voorusega võib nende ühekülgsuses kaasneda tagasilööke – esimehe toob kaasa militaristliku sõjajanu ühes kõigi laastavate tagajärgedega oma riigi kodanikele, teine privaatse taandumise vaimurikkasse maavaikusse, mis võib muuta valitseja nii ükskõikseks ja riigikaugeks, et tema riik satub märkamatuks orjusse. Sellepärast peab riigimees sobimatud natuurid teiste seast kõigepealt välja kammima, et seejärel hakata sobilikega koos riigivõrku kuduma. Üksnes allesjäänud õilsate ja vabatahtlike natuuridega tehakse valmis hea riik – milles mehised teenivad jämedate lõimedena ja targad “rammusama, pehmema, paindlikuma kedrusena”, kui kasutada Schleiermachi sõnu ehk anakronistlikult väljendudes: targad lähevad kultuuritööle.

„Olemegi jõudnud riigimehe tegevuse eesmärgini: kududa võrgustik targa ja mehise meelelaadiga inimestest, kes on kuningliku teadmise abil kokku põimitud sõpruse ja koosmeele kaudu ühiseks eluks, ning olles loonud auväärseima ja parima kõikidest kangastest, riietab ta sellesse kõik riigis, nii orjad kui vabad inimesed, hoiab nad selle riide abil koos ega jäta tegemata midagi, mis kuulub õnneliku riigi juurde, valitseb ning valvab nende üle” (311 b, c).

Kaasaegsel lugejal – kes on näinud kodanliku aja humanistlikke gümnaasiume ning fašistlikku eugeenikat ning ühtlasi juba

näeb eesseisvat biotehnoloogilist ajastut – on võimatu mitte märgata nende arutluste plahvatusohtlikkust. See, mida Platon oma Vööra suu kaudu esitab, on humanistliku ühiskonna programm, mis leiab kehastuse ühesainsas tõelises humanistis, kuningliku karjasekunsti isandas. Selle ülihumanisti ülesanne oleks ennekoike kavandada eliidi omadused, kes tuleks spetsiaalselt terviku huvides aretada.

Veel üks probleem nõuab läbimõtlemist: platooniline karjane on õige karjane ainult tänu sellele, et ta kehastab ainsa õige ja algupärase karjase ajalikku peegeldust – jumala oma, kes hooldas inimesi vahetult eelajaloolisel ajal, Kronose valitsemise ajal. Ei tohi unustada, et ka Platoni arvates kõlbab ainult jumal üksi inimeste algupäraseimaks hoidjaks ja aretajaks. Praegu aga, pärast suurt murrangut (*metabolē*), kui jumalad Zeusi eestvedamisel on tagasi tõmbunud ning hoolitsemise kohustuse inimestele edasi andnud, et need ennast ise hoiaksid, jääb kõige auväärsemaks hoidjaks ja aretajaks see tark, kellel on kõige elavam mälestus taevastest vaa-detest heale. Kui puudub niisuguse targa eeskuju, siis jääb inimese hoolitsus inimese eest kõigest asjatuks kireks.

Kaks ja pool tuhat aastat pärast Platonit paistab, nagu ei oleks ainult jumalad, vaid ka targad tagasi tõmbunud ning meid meie teadmatuse ja meie poolikute oskustega täiesti üksi jättnud. Tarkade asemele on jäänud nende kirjutised kogu nende karmis hiilguses ning kasvavas hämaruses; nad on rohkem või vähem kättesaadavates väljaannetes ikka veel olemas, ikka veel võiks neid lugeda, kui vaid oleks teada, miks neid ikka veel oleks lugeda tar-

vis. Nende saatus on seista vaikesel riiulitel, nagu nõudmiseni kirjad, millele enam järele ei tulda – ühe tarkuse peegeldused või pettepildid, millesse kaasaegsetel inimestel enam ei õnnestu uskuda – saadetud autorite poolt, kellest me enam ei tea, kas nad võiksid veel meie sõbrad olla.

Kirjad, mida enam kätte ei toimetata, lakkavad olemast saadetised võimalikele sõpradele – nad muutuvad arhiiviesemeteks. Ka see, et kunagised mõõtuandvad raamatud on üha enam lakanud olemast kirjad sõpradele ja et nad enam oma lugujate laudadel või öökappidel ei leba, vaid on vajunud arhiivide ajatusse – ka see on võtnud humanistlikult liikumiselt suure-

ma osa tema kunagisest hoost. Üha harvemini laskuvad arhivaarid tekstimuististe juurde, et otsida kaasaegsete märksõnade varasemaid vasteid. Võib-olla juhtub vahel, et niisugused otsingud kultuuri surnud keldrites heidavad ammu lugemaõa paberitele taas helke, justkui oleksid nende kohal sähvatanud kauged välgud. Kas ka arhiivikeldrist võib saada valendik? Kõik viitab sellele, et arhivaaridest on saanud humanistide järeltulijad. Need vähesed, kes ikka veel arhiivides ringi vaatavad, küllap hoomavad, et meie elu on seosetu vastus küsimustele, mille esitamise koha me oleme unustanud.

Saksa keelest tõlkinud Triin Kallas

TRIIN KALLAS

Petlikult kahjutu humanist

1999. aasta septembris esines saksa filosoof Peter Sloterdijk Heideggeri-teemalisele konverentsile kogunenud kolleegide ees kõnega. See oli ümbertöötatud variant ettekandest, mille ta kaks aastat varem oli pidanud humanismi aktuaalsusele pühendatud kirjanduslikul matineel. Ehkki publikut oli nüüd hoopis vähem, oli just sellel kõnel "kõhedust tekitav privileeg saada ärritatud ja vastuolulise debati lähtepunktiks", nagu märgib autor ise järelsõnas oma kõne hilisemale raamatväljaandele.

Nn Sloterdijki debatt või Sloterdijki-Habermasi debatt leidis aset peamiselt ajalehe *Die Zeit* veergudel ning haaras kaasa mitmeid nimekaid mõtlejaid, nagu Ronald Dworkin, Slavoj Žižek, Manfred Frank, Thomas Assheuer jt.¹ Väitluse seostele Jürgen Habermasiga, kes oma nime all sel teemal õigupoolest ühtki artiklit ei avaldanud, juhib oma vastulauses (nt *Die Zeit* 09.09.1999) tähelepanu Sloterdijk ise, viidates Habermasi kulissidetagusele rollile "vastupanu" organiseerimisel. Filosoofid kritiseerivad Sloterdijki klassikutetõlgendusi, bioloogid selgitavad olukorda geenitehnoloogia saavutusterohkes argipäevas, ennekõike tekitab aga erimeelsusi küsimus sellest, missugused on "Inimeste reeglite" järeldused tänapäeva ühiskonnas toimuvate muutuste põhjuste ja tagajärgede kohta. Tõlgendused selle kohta, mida Sloterdijk õieti väita soovis, võtavad niisama ulmelised mõõtmed kui Žižeki poolt võrdlusmaterjalina kasutamist leidnud film "Gattaca". Vormiliselt võib kõne liigitada bioetika valdkonda kuuluvaks, kuid Heideggerist mõjutatud mõtlejana räägib Sloterdijk eetilistest probleemidest tunduvalt fundamentaalsemas või ontoloogilisemas võtmes kui tänapäeva moraalifilosoofid, samuti ei paku ta välja kuigivõrd konkreetseid tegevusjuhiseid ning, mis kõige hullem, ta sunnib oma kuulajaid-lugejaid mõtlema.

Nendes vaidlustes jääb sageli kõlama väide, et piiritus usus tehnoloogia võidukäiku pakub Sloterdijk välja mooduse, kuidas inimsust taasavastada ning kvalitatiivselt parandada geneetiliste manipulatsioonide kaudu, et sel moel jõuda uute, efektiivsete põhimõteten ühiskondlike protsesside juhtimiseks. Kuna nüüd on ka eestikeelsel lugejal võimalik ise sellest tekstist nimetatud "väiteid" otsida – või parem otsimata jätta ning Sloterdijki sõnumile keskenduda –, jätan selle veidra sulesõja sisu nende analüüsida, kes huvituvad meediamüütide tekitamise keemiast.

Ärev vastukaja, mida Sloterdijki kõne leidis, võiks ju ühelt poolt kummutada tema väljendatud muret kirjakultuuri lõpulejõudmise pärast, olles elavaks tõenduseks, et ta pseudokiri on oma adressaadini jõudnud.² Saksa rahvas loeb endiselt avalikkusele suunatud kirju ning tunneb end teatavates küsimustes kergesti haavatavana. Mary Rorty juhib tähelepanu näidetele Ühendriikide ajakirjandusest, kus sõna "eugeenika" kasu-

¹ Vt väitluse lingikogu: http://www.zeit.de/archiv/1999/36/199936.sloterdijk1_.xml; samuti: A. F i s h e r, Flirting with Fascism – the Sloterdijk Debate. http://www.radicalphilosophy.com/print.asp?editorial_id=10101; F. M e w e s, Regulations for the Human Park: On Peter Sloterdijk's "Regeln für den Menschenpark". *Gnosis*, vol. VI, nr 1, september 2002; H. W a l t h e r, Die Sloterdijk-Debatte. <http://home.t-online.de/home/HelmutWalther/sloterd.htm>

² Sloterdijk on ka tuntud telefilosoof, aga ma pole kuulnud, et ükski tema juhitud telearutelu oleks võrreldavat vastukaja leidnud (vähemalt enne "Inimesteada").

tamine positiivses tähenduses ei põhjusta enam kelleski pahameelt: ainult Saksamaal on võimalik, et termini “väljavalimine” esinemine filosoofilises tekstis viib skandaalini ning lugupeetud ajakiri (*Der Spiegel*) pühendab “ühele hämarale filosoofiakonverentsi ettekandele” 17 lehekülje pikkuse kaaneloo.³ Teisalt peaks elav vastukaja Sloterdijki rõõmustama kui kordaläinud provokatsioon: kutsub ta ju oma seni tuntumamas raamatus “Küünilise mõistuse kriitika” (1983) üles korraldama strateegilisi, satiirilisi provokatsioone n-ö positiivselt küünilises, diogeneslikus tähenduses (tavapärase saksa vaste *zynische* asemel kasutab Sloterdijk sõna *kynische*). Selle asemel et masendada avalikkuse informeeritumat osa ühiskonnakriitikaga, mis autori sõnul tekitab vaid “valgustatud õnnetut eneseteadvust” ega paku ühtki positiivset pääseteed, tuleks publikut pigem provotseerida. Kas seda ta nüüd teebki? Sel juhul jälle on raske mõista, miks reageeris Sloterdijk oma kritiseerijate pealiskaudsusele nii valuliselt ja solvunult, kui see just ei olnud taas osa veel avalikuks tegemata strateegiast.

Heideggeri “Kiri humanismist”⁴ tegi mõistete korrastamise huvides vältimatu eristuse humaansuse kui väärtuse ja erinevate ajalooliste humanismide vahel. Just selles mõttes saab ta nimetada oma põhiteost “Olemine ja aeg” humanismi-vastaseks, aga mitte anti-humanistlikuks. Siiski peab Heidegger siin vajalikuks pidurdada nende tõlgendajate (sh Sartre) optimismi, kes lugesid “Olemist ja aega” inimese eksistentsi keskelt ning rõhutasid lauset “*Dasein*’i olemus peitub tema eksistentsis”. ‘Olemus’ ja ‘eksistents’ ehk *essentia* ja *existentia* on metafüüsilised mõisted, mis toovad kaasa kogu selle filosoofiaajaloolise taaga, millest Heidegger kõnealus teoses just väljapääsu oli otsinud. Nii tulebki tal “Kirjas humanismist” tunnistada, et “Olemises ja ajas” ei suutnud ta metafüüsilisest keelest veel piisavalt distantseeruda ja sooritada nn pööret (*Kehre*) inimliku olemise analüüsi juurest olemise kui niisuguse poole.

Küsimus ei ole vaid metafüüsilises keeles, näib Sloterdijk vastavat. Heideggeri soov kõnelda olemise enda hääletoruna ning mõelda algupäraselt, kohast, kus veel ei ole seliseid instrumentaalseid eristusi nagu olemus/olemine, potentsiaalne/aktuaalne, teooria/praktika, annab tunnistust Heideggeri kriitikavabast usust transtsendentsi ning seega tüüpilisest metafüüsilisest mõtlemisest. Võltsi tagasihoidlikkusega sellele eel-filosoofilisele positsioonile taandudes on Heideggeri tegelik eesmärk kehtestada oma mängureegleid valendikus, mis on alati juba ka “lahinguväli ning otsustamise ja valimise koht”. Korrates varem juba korduvalt esitatud kriitikat, annab Sloterdijk mõista, et Heideggeri kõnelemine olemise enda nimel (mis asetab kõneleja olemisele lähemale kui inimestele) esindab metafüüsilist mõtteviisi, mis toetub tõe monopolile ning millele on juurdepääs vaid vähestel ja väljavalitutel. Nagu Platon, kuulub ka Heidegger nende hulka, kes vajalikul hetkel on valmis asuma inimesteaja direktori kohale ning korraldama asjad ümber

³ Vt M. R o r t y, For Love of the Game: Peter Sloterdijk and Public Controversies in Bioethics. IAB-London, 22.09.2000. – <http://web.archive.org/web/20020830135741/http://www.stanford.edu/dept/DLCL/ForLoveoftheGameon.htm>

⁴ Ajaliselt paigutub Heideggeri kiri siinses *Vikerkaare* numbris eestindatud Sartre’i ja Sloterdijki esseede vahele. See oli algselt küll kirjutatud vastusena teise prantsuse mõtleja Jean Beaufret’ kirjale, kuid nii mitmed Beaufret’ küsimused kui ka Heideggeri arutlused olid ajendatud Sartre’i samal 1946. aastal ilmunud ning autorile palju kuulsust toonud humanismi-esseest.

oma parema äranägemise järgi. Tal on visioon, mis peab andma võimu. Heidegger keeldub kangekaelselt allutamast teooriat praktikale ega näe visionääride poolt püstitatud ideaalide mõju inimeste seas toimuvatele väljavalimistele, olgu need siis tõeliselt riigimehelt nõutavad loomumadused või humanistlik kirjanduslik kogukond, mis tõmbab piiri kirjaoskajate ja -oskamatute vahele.

See kriitika tundub usutav, kui mõelda olemisest kui neutraalsest absoluudist ja kõrgematest väärtustest kui inimlike soovunelmate kollektiivsest projektsioonist ideaalsesse teispoolsusse, millel pole eluga midagi pistmist. Just "Kirjas humanismist" jutustab Heidegger ümber loo, mis pärineb n-ö filosoofilisest folkloorist ja on säilinud tänu Aristotelesele. Herakleitose sõnul tuli talle kord külla rühm uudishimulikke, soovides näha tõelist mõtlejat. Nad ei varjanud oma üllatust ja pettumust, kui leidsid filosoofi ahju ääres käsi soojendamas. Ja siis öelnud Herakleitos neile: "Siingi on jumalad kohal." Jumalad (ideed, absoluudid, väärtused) ja olemine ei vaja Heideggerilgi erilist vastuvõttu, pidulikke helisid ega punaseid vaipu – olemise tõde võib ilmneda kõige argisemates piasiasjades. Kui lõpetada "jumalate" pigistamine etteantud mõistete raamidesse, avaldub olemine seal, kus on tema kodu – keeles. Keelt pelgalt vahendina kasutav inimene on aga olemise unustanud.

Siit saab alguse Heideggeri inimesemuutmise programm: tema äratamine unustusest. Olemine saab kõnelda vaid inimese kaudu, kuid üksnes kõne- ja kuulmisvõimest siin ikkagi ei piisa. Aastasadu kestnud humanistliku kasvatustöö sihiks on olnud barbaarsete, loomastavate impulsside allasurumine inimloomuses, et mõjule pääseks *animal rationale* vähem agressiivne, hea ja inimlik külg. Humanisti jaoks on ilmselge, missugune on inimese olemus; muidu ei saaks ta oma lõppematut tööd inimese kasvatamisel edukalt jätkata. Heidegger väidab, et nii roomlaste, kristlaste kui ka marksistide humanismile on ühine see, et inimlikkus on määratletud lähtuvalt looduse, ajaloo, maailma ja maailma aluse juba olemasolevast tõlgendusest. Nii saabki ta öelda, et "iga humanism baseerub metafüüsikal või on ise ühe metafüüsika aluseks muudetud".⁵ Humanistlik traditsioon takistab tõeliste küsimuste esilekerkimist, andes kõigile tekkivatele küsimustele valmisvastuseid. Heideggeri hinnang, et humanistlik kasvatus uinutab inimese küsimisvõime ning süvendab olemisunustust, kõlab veel hulga ärevusttekitavamalt kui Sloterdijki sõnastatud tees "õige lugemisvara teeb talt-saks". Humanism, metafüüsika, aga ka keel on näited inimese käsutusse kuuluvatest oleva üle võimutsemise vahenditest.

Kelle käes on võim ja keda alla surutakse? Vaevalt leiduks ühiskonda, kus ühed inimesed teisi ei juhi, toetugu nad siis jumalate, teadmiste, vägivalda, raha või mingile muule autoriteedile. Ka üks Sloterdijki kõne kõige rohkem vastukaja tekitanud mõte väljavalimisest kui hariduse varjus toimivast jõust ei ole õigupoolest sugugi ennekuulmatu. Ent kui talitsemine oleks aretamisele nii lähedal, nagu ta väidab, peaks hariduse abil inimeste juhatamine õigete valikute juurde ajapikku viima inimese kui liigi muutumisele järjest kultuursemaks. Ometi mainib ka Sloterdijk vägivaldsete meelelahutuste järjest suuremat populaarsust, mis viitab inimese kodustamise vähesele edule. Samal ajal on ilmne, et niisugune aretav ja kontrolliv tahe, mille kõige iseloomuliku-

⁵ M. Heidegger, Brief über den Humanismus. Rmt-s: M. Heidegger, Wegmarken. 3. tr. Frankfurt a. M., 1967, lk 322.

malt sõnastas Platon, on igal ajastul olemas, valmis inimest oma soovide kohaselt vaos hoidma. Seega võib koos Sloterdijkiga eeldada, et ka uusi tekkivaid tehnilisi võimalusi sellekohaste eesmärkide elluviimiseks ei jäeta kasutamata – näiteks ant-ropo-tehnoloogiat, mis algab ehk sündivate laste tundemärkide valimisest ning võib märkamatu arenedes pöördumatute geenimanipulatsioonideni.

Pärast üldlase kirjaoskuse saavutamist ei ole kirjasõna tundmine enam see, mis jagab inimesed aretajateks ja aretatavateks, väljavalmimise subjektideks ja objektideks. Millises keeles olemine nüüd räägib? Kas metafüüsiline armastuse-mudel, milles kõik ebatäiuslik on ise valmis oma täiusearmastuse mõjul end muutma, üldse enam töötab? Sloterdijki tõsisem etteheide Heideggerlikule vagurale olemisekuulatajale antakse kõnes edasi Nietzsche sõnadega, mis kaude ütlevad: oma allaheitlikus usus inimese olemuslikku headusse jäätugi te aina teenima kellegi teise tahet, selle asemel et ise tahta. Heideggeri poolt humanistliku mudeli asemele pakutud olemise kojas karjaseks olemine on sisult veelgi humanistlikum: “Heidegger taotleb inimest, kes oleks sõnakuulelikum kui lihtsalt üks hea lugeja.” Sloterdijk väljendab kartust, et endale passiivse rolli valinud inimene (ning ega igaüks ole valmis seda valima, jutt on nimelt aktiivsest, mõtlemisvõimelisest vähemusest, kelle otsustest võiks ühiskonnas nii palju sõltuda) laseb käest võimaluse olukorda paremuse poole juhtida. Kirjutab ju Heidegger aina aktiivsuse loovutamisest ja kingituste ootamisest:

“Enne kõnelemist peab inimene esiteks laskma end olemisel taas kõnetada (*ansprechen*), riskides sellega, et pärast seda kõnetust on tal endal hiljem vähe või harva midagi öelda. Ainult nõnda kingitakse sõnale tagasi tema olemuse väärtuslikkus, inimesele aga ulualune elamiseks olemise tões.”⁶

Kui valik tuleb teha tõepoolest “taha!” või “ole tahetud!” vahel, on kerge Sloterdijkiga nõustuda ning teadlikult valiku subjektipoolele pääsemise nimel tööd teha, muidugi unustamata sellega kaasnevat vastutust. Siiski ei ole raske märgata, et Heidegger ei mõtle samasugustes subjekti- või objektipoole valimise terminites. Heideggeri jaoks tähendab läänelik “tahtmine” seda, et teadvustanud oma tegevuse eesmärgi, liigub tahtja sihikindlalt tulemuse suunas, kasutades kõiki seda teed kiiremini läbida võimaldavaid tehnilisi abivahendeid. “Kirjas humanismist” on lõike, milles ta kritiseerib mõtlemise asendamist loogika-võtetega ning keele taandamist tähenduse edastamise instrumendiks, mille tagajärjel nii mõtlemine kui keel on “oma elemendist väljas” ning neid uuritakse juba pikemat aega justkui kuivale tõmmatud kalu. (Nagu nüüdseks teada, kirjutas ta need vihjed hiljem pikemalt lahti essee “Küsimus tehnika järele”.) Olemise kõnetusele vastamine tähendab seega sulandumist sinna, kus inimene on omas “elemendis”. Nii saab ta öelda: “Tänase maailma hädaolukorras on hädavajalik: vähem filosoofiat, aga rohkem tähelepanelikkust mõtlemise suhtes; vähem kirjandust, aga rohkem hoolt kirjatähe eest.”⁷ Pole raske näha seoseid Heideggeri hoiaku ja nende idamaiste mõtteviiside vahel, kus samuti hoidutakse maailmale oma tahet peale surumast. Võib-olla on see tegevusetus saatuslik, nagu arvab Sloterdijk, aga võib ka olla, et vastused sünnivad siis, kui neid tahtagi ei osata – see tähendab, tahtmatult.

⁶ M. Heidegger, Brief über den Humanismus, lk 319.

⁷ Sealsamas, lk 364.