

ajutiselt-lõplikke otsuseid ajaloolise õppeprotsessi ajutiselt-lõplike tulemuste üle, kaasa arvatud ilmutususundite pakutud otseteed igavikku, siis tuleks seda ülesannet hõlbustada vähemasti nende abivahenditega, mis vastavad kunsti praegusele seisule.

Üks õel dialektika kannab siin aga hoolt, et hõlbustamine toimiks raskendamisenä. Orientiiriks võib ju ometi võtta esialgse oletuse, et mõned vaimsed tööriistad, nagu Eukleidese geomeetria, Aristotelese loogika, kümme käsku ja ramadaani paast, mis on püsinud aastatuhandeid, sisaldavad paremal või halvemal juhul midagi lõplikult kehtivat. Lihtsate loogiliste ja moraalseste situatsioonide tõemoodulitena on need normid ületamatud. Teises mõttes on neid aga ometi juba kaua jätkuvalt ületatud – muidugi mitte primitiivselt maha kandes, vaid liites nende elemente keerukamate mustritega. Mitte-eukleidiliste geomeetria, mitte-aristotellike loogikate ja mitte-dekalooziliste eetikate areng näitab selgesti, et maailma õppimisruumi lagi on lahti. Sellesse valda kuulub ka mitte-ramadaanlik dieeditaadus, tänu millele muslimi naised Türgis ja mujalgi teada saavad, kuidas vabaneda peaaegu vältimatust ülekaalust, mille paastukuul tekitavad külluslikud söömaajad pärast päikeseloojangut.

8. JÄRELHULLUS

Pärast kommunismi loojangut pole monoteismiküsimus ometi vaibunud. Tolle liikumise implosioon, mida siin käsitlesime võitleva universalismi neljanda vormina, juhtis pigem taas tähelepanu monoteismi ajaloole – ja liikumine ise lõikas soodsast momendist parasjagu kasu. Ühtlasi löi see eeldused terve rea uute usundikriitiliste uurimuste ilmumiseks, mille tähtsust laiem publik pole veel õieti taibanud. Need uurimused tekitavad kontrapunkti üldlevinud väitele, et „religioon tuleb tagasi“. Samuti võtavad nad uuesti üles monoteistliku usuhulluse polemogeensuse, sallimatuse ja teiseviha, tehes seda piisavalt põhjalikult ja üksikasjaliselt (pärast 18. sajandi fanatismikriitikat, mis vahepeal seisma jäi). Väitluse tõsidus johtub nüüdseks tugevasti põhjendatud kahtlusest, et need vägivaldteod, mille eest kristlus ja islam on vastutavad, polnud sugugi mitte paljalt kõrvalekalded, mis võltsisid muidu healoomulist religioosset õpetust, vaid kujutavad endast pigem polemogeense potentsiaali manifestatsioone, mis on nende usundite püsimisest lahutamatud.

Sellises olukorras hakatakse kultuuriteadustest jälle rääkima. Egiptoloog Jan Assmann algatas oma sensatsiooniliste raamatutega „Egiptlane Mooses“ ja „Moosesese eristus“¹¹⁴ ägeda ülemaailmse arutelu, kui palju on

¹¹⁴ Jan Assmann, Egiptlane Mooses: mälestus Egiptusest lääne monoteismis. Tlk Kalle Hein. Tallinn: Varrak 2017 [algupäränd 1997]. Jan

psühholoogilis-ajalooliselt maksma läinud tõe monopoliseerimise nõue Moosese-järgsetes usulistes arengutes: vähe sellest, ta andis religiooni- ja kultuuriteaduste kätte ka uue võimsa tõlgendusvahendi, moodustades „vastu-religiooni“ mõiste (*counter-religion*). Ometi jääb mulje, et Assmann elas oma teemasse liialt sisse, ja järgides selle ühe-ülbalist jonni, aktualiseeris vastse mõiste võimaliku tähendusis üksnes osaliselt. Kõigepealt toob ta eksplitsiitse vastureligiooni esimeseks näiteks monoteistliku Atoni kultuse, mille 14. sajandil e.m.a kehtestas vaarao Ehnaton, seejärel aga näitab lummavalt, kuidas see episoodiline prototüüp sai Moosese monoteismis vastureligiooni mudeliks, mis ajaproovile vastu pidas – ning mille eest kandjarahvas teadagi ränka hinda maksis. Kuna vaatlus-objekt on tabamatu loomuga, ei saa Ehnatoni eelmängu ja Moosese akti omavahelisi seoseid aga täielikult lahti harutada. Kui kultuuriteadus tahab neid läbi valgustada, peab ta ennast kehtestama kaudsete tõendite kinstina, tegutsedes mõjuajaloo, mäluajaloo ja motiiviajaloo hämarikus. Kronoloogilised tingimused teevad selle eriti keerukaks, mistõttu Sigmund Freudi spekulatsioon, nagu võiks Moosese identifitseerida Atoni preestrina, tänapäeval enam kanda kinnitada ei saaks. Igatahes aitas Assmanni virtuoossus oma ülesande lahendamisel kõvasti kaasa, et kaasaegsed arutlused kultuurilise stabiilsuse tingimustest uuesti avaneksid poliitilise teoloogia küsimustele.

Assmann, Moosese eristus ehk Monoteismi hind. Tlk Olavi Teppan. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus 2017 [algupäränd 2003].

Vastused, mille Assmanni rünnak esile kutsus, kõnelevad selget keelt väitluse kõrgest tasemest ja vaatepunktide rohkusest. Samuti osutavad nad sellelegi, et muinasteadused hakkavad tagasi võitma oma kultuuripoliitilist paatost, mis kadus pärast Teist maailmasõda, kui humanistliku hariduse paradigma alla käis ja antiikfiloloogia marginaliseerus. Kuid ühtlasi on siin oluline erinevus, sest see kultuuriline võitlus, mida nimetatakse renessansiks ja mis vältas Euroopas 15. sajandist 20. sajandini, käis peamiselt tagasituleva kreekuse ja tagasitõmbuva kristluse vahelisel rindel, praegu aga ilmub nähtavale hoopis vanem, radiikaalsem ja keerulisem rindejoon egiptuse ja juutluse vahel.

Assmanni interventsioon kirjeldab ja toonitab paradigmatavahetust, mis viib rõhuasetuse hellenotsentriliselt renessansilt egiptotsentrilisele. Kuna renessans kujutab endast kultuuride võrdlemise poleemilist vormi, mis areneb omavaheliseks võistluseks ega teostu üksnes filoloogia, epistemo-logia ja kunsti vallas, vaid ennekõike uue ja vana teoloogia vahel, on hõlpus taibata, miks väljakuulutatud „taassünd“ kutsub esile tugevaid kriitilisi pingeid. Maksma panna saab ta end üksnes võõrustavate kultuuride arvel. Mõte, et midagi muistset võiks uuesti sündida, tähendab ju ühtlasi, et pagen-datud ja unustatud ideedele, kunstidele ja voorustele hakatakse nõudma tagasituleku õigust – ja sellist õigust saab tunnustada ja kehtestada üksnes siis, kui veenvate põhjendustega kummutatakse hilisema kultuuri pretensioon, nagu oleks ta igati täiuslikum. Just nii juhtus 14. sajandil Euroopas, mil tõrkava uusaja filoloogid, kunstnikud, insenerid ja

teadlased moodustasid ühise rinde, et kaitsta kreekalike teaduste ja kunstide taastamise õigust, sest kristlik ilmatundmine ja kunstioskus jäid puudulikeks. Kuna antiiksete ideede tagasitulekut pooldas lugematu hulk kunstnikke ja õpetlasi, saigi sellest alguse modernse Euroopa tsivilisatsioon, mille rikkus tuleneb ennekõike tema bipolaarsest iseloomust – ta on juutlik-kristlikest ja hellenlik-humanistlikest allikatest kokku pandud topeltkultuur.

Analoogselt 14. sajandil Euroopas toimunud sündmustega tuleb nüüdki esitada küsimus, kas meil on olemas eeldused ideede impordiks veelgi sügavamast muinasajast, ja millised need on, juhul kui neid saab positiivselt üles seada. Sel juhul peaks selgitama, mil määral võiksid Egiptuse motiivid niisugust rolli mängida – nagu sugereerib Assmann oma liberaalse eetilise elaan ja igakülgse erudit-siooniga. Aga niisugusele küsimusele vastamiseks peame lähemalt uurima vastureligiooni mõistet ja selle haardulatust, mis praegu on veel teadmata. Juba Assmanni enda arutlustes on ta palju enam kui *ad hoc* seletus, kuidas antiiksetesse polüteismidesse sügenes katkestus, esmalt Ehnatoni-katastroofi kujul, siis moosesliku juutluse näol. Pigem märgib ta üht ajalooliselt mõjuvõimast ja pööraselt poleemilist religioonitüüpi, mille läbinisti ambivalentne, viiruslik toime tänapäevalgi levib, kord soodsate, kord jälle hävitavate tagajärgedega. Neid tuleb vältimatult hinnata, kui tahame selgeks teha, kas ehtne taassünni-motiiv tõepoolest räägib vanade religioossete formatsioonide kasuks, mille vastureligioonid on kõrvale tõrjunud.

Mõte liigub siin juutide egiptusevastaselt, kaananivas-taselt ja roomavastaselt vastureligioonilt kristlaste kir-jule vastureligioonile, kus saavad kokku roomavastased, kreekavastased, juudivastased ja paganavastased tunnused. Edasi liigub ta muslimite vastureligioonile, mis ennekõike ühendab polüteismivastaseid, kuid samuti kristlusevasta-seid ja juudivastaseid protestimotiive. Peale selle ilmutas 18. sajandi valgustusliikumine selgeid vastureligioosseid jooni, iseäranis Prantsuse revolutsiooni totalitaarse mõis-tuse- ja voorusekultuse näol, millega liitus fanaatiline kato-liiklusevastane ja feodalismivastane suund. Vähematki kahtlust pole selleski, et kommunistliku liikumise võitlev ateism kätkes kõiki pöörase vastureligiooni tunnuseid, mõistes hukka suurema osa senisest kultuuritraditsioo-nist. Kommunistide paganluseks oli ennekõike nn kodan-lus. Isegi fašistlikud liikumised esinesid episoodiliselt rahvuslik-apokalüptiliste vastureligioonidena, kus andis tooni juudivastane, kristlusevastane ja kapitalismivastane usuhullus. Seega ulatub vastureligioosne sõjakäik Lääne usu- ja vaimuliikumiste ajaloos enam-vähem kõikjale ning selle erakondi ületav sõjalipp levib igal pool, kus võitlus-vaim ja tõe monopoliseerimine ühinevad sallimatusega.

Probleem, millele ma siin Assmanni jälgedes viitan, kasutades renessansi võtmesõna Egiptuse märgi all, peaks nüüd olema piisavalt selgesti määratletud, et provisoorselt mõistetakse olla. See eeldab kultuurivõrdlust, mille käigus Lähis-Ida ja Euroopa sallimatuskultuurid peavad rinda pistma Egiptuse tüüpi (ja võib-olla ka India ja Vahemere

tüüpi) unustatud ja allasurutud sallivuskultuuri tagasitulekuga – ja mitte üksnes eetilises mõttes, vaid ka ontoloogia ja kosmoloogia tasandil. Selle virtuaalselt taassünnivõimelise (või vähemalt meenutamist nõudva) kompleksi iseloomustamiseks pakkus Assmann välja kosmoteismi mõiste. Kosmoteism on religioosne maailmamudel, mis ei lase ühekülgasel usuhullusel tekkida, sest seda ei võimalda tema sisemised omadused, iseäranis kõigekõrgema mitmusliku kujutamise printsiip.

Loomulikult ei saa tänapäeval kõne alla tulla Egiptuse jumalate renessanss, ei sõnasõnaliselt ega metafoorselt – pealegi puuduvad modernses maailmapildis eeldused maailma jumalikkuse [*Weltgöttlichkeit*] kui mõtlemis- ja kogemism vormi jaoks. Kellelgi pole tõsiselt kavas pöörduda tagasi antiikses stiilis polüteistlike standardite juurde. Küll aga saab Egiptuse märgi all aktiivselt meenutada helgemat religioosset kliimat, kus keskkonda polnud veel mürgitanud vaen alternatiivsete kultuste, eriti pildikumardajate vastu.

Siinkohal võib põhjendatult esitada vastuväite, et selline egüptotsentriline renessanss on juba ammu toimunud. Tõepoolest, antiigi taassünd Euroopas ei piirdunud sugugi vaid kreeka ja rooma jumalatemustri uue ülesvõttega. Peaaegu kohe äratasid ka Egiptuse paradigmad Euroopa õpetlaste tähelepanu, sest juba keskaja lõpust peale taheti õppida mõnda teist keelt oma metafüüsiliste vajaduste jaoks. Niiluse kultuur köitis neid sedavõrd, et uusajal polnud enam ükski kultuurilugu täielik, kirjeldamata üsna üksikasjaliselt hieroglüfofiilide, egüptosofiide ja vaaraomaanide universumit.

Iseäranis vabamüürlik valgustus eelistas ikka Egiptuse fondi, kui oli vaja sümboleid, millega vooderdada kristlusejärgset mõistus- ja sallivusreligiooni.¹¹⁵ Selliste velmamiste puhul polnud oluline mitte eksootiline dekoor, vaid välja vaade vanauuele tarkusparadigmale, mis lööks eksklusiivmonoteistlikku tüüpi religioosel fanatismil põhja alt.

Iroonilisel kombel ei koostatud liberaalse ja kosmofiilse renessansi summat ei hellenismi ega egüptitsismi keeles. Hoopis Friedrich Nietzsche oli see, kelle õpetlik luuleteos „Nõnda kõneles Zarathustra“ (1883–85) tegi uusaegsest sallimatuseskriitikast ka religioonifilosoofilised järeldused. Selles teoses, mille ta ise tituleeris omamoodi „viieandaks evangeeliumiks“¹¹⁶, võttis Nietzsche kokku tolle ideeajaloolise voolu Euroopas, mida hiljuti on nimetatud „Zoroastri taassünniks“¹¹⁷, ja pakkus ühtlasi välja esimese läbimõeldud vastu-vastureligiooni mustri. Temaga algabki valgustatud vastuhulluse ajastu, mida oleks kõige õigem nimetada järelhulluseks. Selle keskne usuartikkel on binaarse ehk dualistliku skematismi ületamine, kuna see sisaldab kõigi monoteistliku suunaga pöörasuste loogilist eeldust. Zarathustra kuju valimine monoteismijärgse tarkuskultuuri eestkõnelejaks näitab Nietzsche kaalutlust,

¹¹⁵ Jan Assmann, *Die Zaubерflöte: Oper und Mysterium*. München: Hanser 2005.

¹¹⁶ Peter Sloterdijk, *Über die Verbesserung der guten Nachricht: Nietzsches fünftes „Evangelium“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.

¹¹⁷ Michael Stausberg, *Faszination Zarathustra: Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Bd. I. Berlin, New York: de Gruyter 1998, lk 35–579.

et dualismijärgset seisukohta saab kõige paremini esitada just esimene dualist ise – sest sellele, kes esimesena eksib, jääb teistest rohkem aega ennast parandada.

Seepärast seisiski Nietzsche silme ees pigem Zarathustra kui Moosese eristus, muidu oleks ta pidanud panema oma vastu-vastureligioosse vabastusmanifesti pealkirjaks „Nõnda kõneles Mooses“. Tegelikult pidigi uus Zarathustra kõnelema ka uue Moosese eest. Suur pärslane, keda varemalt peeti juutide juhi kaasaegseks, annab Nietzschele võimaluse visandada oma suu läbi kultuuriterapeutiline programm, mille eesmärk on teha lõpp arvude üks ja kaks kuritarvitamisele. Kui Nietzsche oleks oma interventsiooni klassikalisel metafüüsikasse ja ainuvalitseva ühe ideoloogiassse lõpuni välja arendanud, oleks ta jõudnud perspektivistliku mõistuse kriitikani pluralistlikel eesmärkidel – mõni visandlik peatükk sellest on säilinud katselise pealkirjaga „Tahe võimule“. Loogiliste aluste selgitamisega käib Nietzsche kaasa võimas psühholoogiline projekt, mis on pühendatud metafüüsikat sigitava vimma koost lahti võtmisele. See projekt tähendab ühtlasi, et on vaja dekonstrueerida teispoolsuse-vaimustus ja mistahes ilmatagused hoiakud [*Hinterweltlertum*], mille eest makstakse siinpoolse elu reetmisega. Sellesse ettevõttesse investeeris autor oma parima tsivilisatsioonikriitilise energia, tahtes niiviisi tõestada lauset, et filosoof on kultuuri arst.

Nietzsche vimmakriitika [*Ressentimentkritik*] kasutab psühholoogilise valgustuse argumentatsiooni, lähtudes

afektinihutustest [*Affektverschiebungen*]. Kõikides metafüüsilis-religioosse usuhulluse vormides arvab diagnostik ära tundvat krüptosuitsidaalse tungi teispoolse ilma poole, kus mõistagi võiks hästi minna just neil, kes siinpoolse tegeallikkusega toime ei tulnud. Vitaalsest ja energeetilisest külljast võib usuhullust seega määratleda patoloogilise sümptomina. Kui ülespööratud pilk muutub halvaloomuliseks teispoolsuse-fiksatsiooniks, hakkab religioosse idealismi maski taga pesitsema nihilism, s.t väärtusekao edasiandmise tung. Jumala nimi osutub siis ettekäändeks hävitushale, mis pöördub seestpoolt väljapoole. Haige hing ihkab iseendast vabaneda, kuid püüab ühtlasi takistada ümbritseva maailma kestmist.

Monoteistlike usundite osas tuleb sel taustal küll teha diagnostiliselt oluline eristus: nimelt on väga suur vahe selles, kas tegu on maailmahaiguse konventsionaalse, leebe ja kroonilise vormiga, mida kehastab lustakas rahvakirik ja mis sobib hästi kokku pikaajalisuse rõõmudega, isegi teatava sekularismiga – nagu see on ammuilma olnud näiteks Itaalia rahvapärases katoliikluses –, või on tegu haiguse akuutse vormiga, mille kandjad tahaksid varsti peale sundida lõpliku otsuse hüve ja teispoolsuse kasuks – siin võiks kõigepealt meenutada ülimalt aktiivseid protestantlikke viimsepäevasekte USA-s ja nende kaime islami lõpuajastumõttelejate seas, kelle on üles keeranud popkultuur. Viimasel juhul pöördub maheda mõtiskluse metafüüsika püha sõja üleskutseks. Ülendava meditatsiooni asemele astub kibe aktivism, ja religioosne kannatlikkus enese ja teiste

ebatäiuslikkuse suhtes annab teed usuhullusele messianistlike ja apokalüptiliste kulissidega.

Nietzsche vaatepunktist pole sellised lavastused muud kui ülespuhutud ettekäanded, mille taga on morbiidne kärsitus tegelikkusest võimalikult ruttu lahti saada. Nii õhutatakse takka suitsidaalset tuld. Inimkonna viimaste päevade apokalüptilised stsenaariumid näitavad selgesti, kuidas enesetapu dünaamika põimub maailmahävitusega. Siin tuuakse *secundum non datur* teatraalselt välja.¹¹⁸ Kes kord on sisenenud apokalüptilisse tunnelisse, sel kaob silmapiirkäest, ja ühtlasi kaob tal ka osadustunne keskkonnaga, mida saaks ise kujundada. Kui võõrdumus on jõudnud nii kõrgele astmele, ei jää vastutusest olemasoleva ees jälgegi järele. Nüüdsest loeb ainult hüpnosis, millega pühasse musta riieetatud aktivistid valmistuvad loojanguks. Kui pidada silmas neid monomüütilisi ahtumisi, on Zarathustra juhtlause vaibumatuks aktuaalne. Manitsus jääda maale truuks ja saata teispoosuse jutlustajad ravile kõlab praegu, neuroreligiooselt ülesärritatud 21. sajandi algul veel kaasaegsemalt kui see 19. sajandi lõpul kõlaski.

Kui rakendada Nietzsche tähelepanekuid tänasele ohtudekobarale, selgub ometi, et kuigi tema diagnostilised vahendid on ajaloolise analüüsi jaoks väga väärtuslikud, hõlmavad nad siiski vaid väikest osa nendest ilmingutest. Muidugi kätkeb kristlike, juutlike ja muhameedlike ilmalõpuhullude ägedus usuliselt looritatud elu- ja maailmatüdimust. Nii nagu meeleteitel kurjategijad kasutavad lõppmänguskeemi

¹¹⁸ Vt eespool, lk 118.

suicide by cop, peaks mõnede apokalüptiliste võitlejate puhul toimima muster *suicide by Antichrist*. Aga suurem osa neist miljonitest, kes praegu viimse tunneli sissepääsu ees järjekorras seisavad, ei ilmuta mingeid enesetapueelse morbiidsuse sümptomeid – see on hoopis näilisesse religioossusesse kanaliseeritud raev, mis paisu tagant välja pressib. Religioonide dialoog, mida tihti esile manatakse, ei avalda selliste vägedele praktiliselt mitte mingit mõju. Tulemusi võiks see anda üksnes siis, kui dialoogi tagajärjel hakkaks iga organiseeritud religioon hoolitsema omaenda apokalüptilise majapidamise eest. Mõõdukamad märkavad ju kohe, et usuhullud ja ilmalõpuvõitlejad on tavaliselt saanud vaid pealiskaudset õpetust; nende ambitsioonid, raev, vimm ja iha oma nõrdimusele põhjendusi leida ületavad tublisti nende usu. Religioosset koodi on neil vaja üksnes oma eksistentsiaalse, ühiskondlikult tingitud viha tekstualiseerimiseks, et seda ära reageerida. Usulised manitsused suudavad vaid haruharva niisugust pinget mahendada.

Tegelikult polegi see siis uus religioosne küsimus, vaid hoopis sotsiaalse küsimuse kordumine üleilmse biopolitika tasandil. Sellele ei pääse ligi ei parema usundiga ega isegi parimate kavatsustega – eurooplased peaksid seda ju teadma, kui nad meenutaksid 19. ja 20. sajandi poliitilisi rahutusi, mis olid sageli messianistlikult muktud. Praegusse instrumentaariumi kuulub demograafiline valgustus¹¹⁹ – s.t inimsoo strateegilise või naiivse ületootmise kriitika – ning

¹¹⁹ Gunnar Heinsohn, *Söhne und Weltmacht: Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*. Zürich: Orell Füssli 2003.

tänapäevasem arengupoliitika, mis ekspordiks rikkuste loomise ja jagamise saladusi nendesegi maadesse, mis seni jäid suletuks vaesuse, vimma ja perversse eliidi mahhinatsioonide tõttu. Monoteismid ei mõista teha kumbagi – vastupidi, nad paistavad mõlemal rindel hoopis vastu töötavat.

Sellises olukorras peavad mõistuspärsed, järellhulluse staadiumist üle saanud usundid otsima liitu ilmaliku tsivilisatsiooni ja selle kogutud teoreetiliste kultuuriteadmistega. Ainuüksi sellise liiduga saab kätte võita vägesid, mille moodustumine ja selginemine on hädavajalik, et apokalüptilised režiisöörid kahjutuks teha. Selleks tuleb luua sümboolsed terminalid, mis tekitaksid kõigis monoteistlike sõjakäikude tegijates tunde, et võit on saavutatud. Ajaloo vastuvõtu-saalist pääsevad läbi üksnes mittekatajad, et leida siis omale sünkroniseeritud maailmas õige roll. Ainult nemad oleksid valmis võtma vastutuse selliste ülesannete lahendamiseks, millega tulevad toime vaid suured koalitsioonid.

Üleilmastumine tähendab kultuuride vastastikust tsiviliseerimist. Viimne kohtumõistmine suubub igapäevasesse töösse. Ilmutusest saab keskkonnaraport ja inimõiguste olukorra aruanne. Sellega jõuangi tagasi oma mõtiskluste juhtmotiivi juurde, mis põhineb üldise kultuuriteaduse eetosel. Kordan seda nagu usutunnistust ja soovin, et ta kulutulena leviks: tsivilisatoorne tee on veel ainsana lahti.

PETER SLOTERDIJKI RADA

Küünilise mõistuse kriitikast
tümoofilise ökonoomiani

Peter Sloterdijk on tänapäeva saksa filosoofia paha poiss, kes sai hiljuti seitsmekümneaastaseks. Sloterdijki looming on mahukas, tema stiil paistab silma kirjandusliku lopsakuse ja rohkete neologismide poolest, filosoofiline analüüs on lähedalt seotud poeetilise fantaasiaga. Erinevalt akadeemilise filosoofia peavoolust ei pelga Sloterdijk huumorit ega spirituaalsust, õrnust ega raevu, säravaid kujundeid ega meeldejäävaid fraase: igavusele eelistab ta erutust ja kitsidusele liialdust. Poliitilisel väljal kaldub Sloterdijk enamasti paremale, kuid filosoofilisi sümpaatioid on tal mitmest kaarest; ehkki ta ootab „Euroopa ärkamist“, ei paista kollikalik eurotsentrism talle päriselt sobivat ja ta on püüdnud vaatevälja avardada, arvestades jõudumööda muidki traditsioone. Sloterdijki kohalikeks eeskujudeks on ennekõike Nietzsche ja Heidegger, ent kui ta Heideggeri tõlgendab suhteliselt vabalt, siis Nietzsche puhul soovib ta käärid käest ära panna ja vaadata, mis saab siis, kui proovime hõlmata Nietzsche mõtlemist tervikuna. Oma peamiseks anti-poodiks on Sloterdijk pidanud Frankfurdi koolkonda, mis möödunud sajandi teisel poolel saksa filosoofias ülekaalukalt valitses. Äge vastandumine Adorno ja Horkheimeri, hiljem Habermasi ideedele tõi tema mõtlemisse ainulaadse hoo ja andis sellele poleemilise reljeefi, kuid ühtlasi paistab

see olevat hell koht – Frankfurdi koolkond on Sloterdijkile liiga lähedal, et ta alati suudaks sellesse leebelt suhtuda. Seevastu prantsuse filosoofia on Sloterdijki vana armastus, ta on asjatundlikult käsitlenud Foucault, Derrida ja Lacani ideid, pöördudes nende juurde korduvalt tagasi. Prantsusmaal hakati Sloterdijki teoseid ulatuslikult tõlkima varem kui mujal ning see on tänini justkui tema teine kodumaa, kus ta sageli pikemalt viibib.¹ Kauaaegne sõprus seob teda Bruno Latouriga, kes on ühtlasi aidanud Sloterdijki töid Prantsusmaal tutvustada.

Peter Sloterdijk sündis 1947. aastal Karlsruhe, tema isa oli hollandi, ema aga saksa päritolu. Varsti kolis perekond Münchenisse, kus Peter lõpetas Wittelsbacheri gümnaasiumi ja läks siis ülikooli, et õppida ajalugu, filosoofiat ja germanistikat. Kahekümne nelja aastaselt kirjutas ta magistritöö „Strukturalism kui poeetiline hermeneutika“ („Strukturalismus als poetische Hermeneutik“) ning uuris seejärel põhjalikumalt Michel Foucault’ ajalooteooriat ja Ludwig Wittgensteini keelefilosoofiat. Doktorikraadi

¹ Mõni aasta tagasi avaldas Suhrkampi kirjastus Sloterdijki prantsuse-teemaliste tekstide kompilatsiooni pealkirjaga „Minu Prantsusmaa“ (Mein Frankreich. Berlin: Suhrkamp 2013). Raamatu prantsuskeelse tõlke eessõnas kirjutab Sloterdijk, et tema armastus Prantsusmaa vastu ei lähtu rahvustundest, vaid millestki muust: Prantsusmaa on „otsekui armastatud, ihaldatud ja imetletud pruut, kellega ometi ei saanud abielluda“. Oluline on ka tõsiasi, et pärast II maailmasõda kolis saksa filosoofia Prantsusmaale, kust see hiljem tagasi laenati, nii et sakslased võisid taasavastada omaenda filosoofilise traditsiooni. Vt Peter Sloterdijk, *Ma France*. Paris-Libella 2015, lk 7 ja 17–18.

kaitstes Sloterdijk 1976 Hamburgi ülikoolis, käsitledes autobiograafia žanrit Weimari Vabariigis. 1978 sõitis ta Indiasse ja veetis paar aastat Poonas, Bhagwan Shree Rajneeshi religioosses kogukonnas (hiljem sai Rajneesh tuntuks Osho nime all). Sellest perioodist on ta kõnelnud vestluses Carlos Oliveiraga:

Arvan ikka, et Rajneesh oli üks 20. sajandi suurkujusid – selles mehes oli vaimu, energiat ja mängulusti, temasugust ei nähta enam kunagi. Ta oli religioonide Wittgenstein, sest ta võttis maailmausundite keele-mängud radikaalselt koost lahti, märkimisväärselt põhjalikult ja niisuguse julmusega, mis tuleb religioossete trikkide heast tundmisest. Ta dekonstrueeris kõik ja kordas kõike, eeldades minu meelest õigesti, et usundeid saab uurida üksnes aktiivsete religioonimängude kaudu. Lääs on suuresti takerdunud eitavasse kriitikasse, võiks öelda, et religiooni on kritiseeritud võõrastamise, unustamise ja ignoreerimise varal. Rajneesh läks vastassuunas, ta ületas positiivsed religioonid eksperimentaalsete religioonimängudega, neid peenelt ühtaegu tühistades ja midagi alles jättes [*zugleich vernichtet und aufgehoben*]. Tema põhimeetodiks oli paroodia, ehk täpsemalt, analüüs jaatuse kaudu.²

² Peter Sloterdijk, *Selbstversuch: Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*. München: Carl Hanser, 1993, lk 105–106.

Sloterdijk arvates võis Rajneeshi üleskutse lühidalt kokku võtta nõnda: „Tulge minu juurde, kõik, kes te omistate mulle töotuse, mida mina ei täida, ja ma näitan teile, kuhu see viib.“ Tõsiasi, et Lääne kirjakultuuri taustal paistavad Rajneeshi kõned lihtsameelsetena (Rajneesh ei kirjutanud raamatuid ja kõik ta tekstid on loengute üleskirjutused), näitab lihtsalt suulise ja kirjaliku kultuuri vahelist lõhet. „Mõni keskpärane sekretär-kirjatundja võib küll arvata, et on suulise kõne suurmeistrit lõputult üle, sest meediumi vahetamine tekitab niisuguse tunde. Aga see üleolekutunne petab, rumal oleks siin kahelda.“³

Kui Peter Sloterdijk oli Saksamaale tagasi tulnud, ilmus varsti tema esimene raamat, „Küünilise mõistuse kriitika“ („Kritik der zynischen Vernunft“, 1983). Üle ootuste sai sellest kiiresti kultusteos, mida müüdi mõne aastaga 120 000 eksemplari. Tollal olevat raamatut tunnustanud ka Jürgen Habermas, kes olevat seda nimetanud kõige tähtsamaks sündmuseks pärast Teise maailmasõja lõppu.⁴ „Küünilise mõistuse kriitika“ toetub paljuski autori uuringutele Weimari vabariigist, kuid kirju ülesehituse tõttu mahub sinna rohkesti ka muid teemasid filosoofiast popkultuurini. Teose põhitees on siiski lihtne: Lääne ühiskond on 1980. aastate alguses jõudnud etappi, kus senine valgustuslik ühiskonnakriitika enam ei toimi, sest valitsema on

³ Sealsamas, lk 107.

⁴ Peter Sloterdijk, Il faut être déchiré par quelque chose qui nous dépasse pour penser. Entretien avec Nicolas Truong. – Philosophie magazine 2007, 6.

hakanud küüniline mõistus. „Küünikud pole lollid, ja aeg-ajalt nad muidugi näevad seda eimiskit, milleni kõik viib. Nende hingeaparaat on nüüdseks aga piisavalt elastne, sellesse saab sisse ehitada püsikahtluse kui ellujäämisfaktori. Nad teavad küll, mida nad teevad, aga teevad seda ikkagi, sest lühiajaliselt kõneleb oludesund ja enesesäilitamistung sedasama keelt ning ütleb, et just nii peabki olema. Teised teeksid seda ju niikuinii, ja võib-olla hoopis hullemini.“⁵ Küünilisus ei iseloomusta enam üksnes valitsevat eliiti, vaid on muutunud massiliseks: tänapäeva küünikud on piirjuhu-melanhoolikud (*Grenzfall-Melancholiker*), kes hoiavad oma depressiivseid sümptomeid kontrolli all ja säilitavad alati töövõime, maksku mis maksab. „Läbi-nägelik „õela pilguga“ mees on lahustunud rahvahulka; anonüümsus loobki küünilisele hälbele avara ruumi. Moodne küünik on integreerunud asotsiaal, kes tänu oma subliminaalsele illusioonitusele võib olla iga hipi vääriliseks vastaseks.“⁶ Niisugune tees on ilmselge vastus Frankfurdi koolkonna ideoloogiakriitikale, mis lähtus kantiaanlikust eeldusest, et „tasapisi jääb vähemaks kõike seda, mis takistab üleüldist valgustust ja inimeste väljumist oma süülisest alaealisusest.“⁷ Kant arvas, et inimene võib küll „oma isiku tarbeks“ valgustust ajutiselt edasi lükata, aga

⁵ Peter Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft, Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, lk 37.

⁶ Sealsamas, lk 36.

⁷ Immanuel Kant, Kostmine küsimusele: mis on valgustus? Tlk Eduard Parhomenko. – Akadeemia 1990, 4, lk 807.

ei saa sellest lahti öelda, sest see tähendaks „tema isikule, veel enam aga järeltulijaile, inimkonna pühade õiguste rikumist ja jalge alla tallamist“.⁸ Moodne küünik soovastu on valgustuse juba omaks võtnud, aga talle on omane „valgustatud valeteadvus“ (*das aufgeklärte falsche Bewußtsein*), mis ei tee valgustusest ühtki praktilist järeldust: „Ta on oma valgustuse-õppetüki ära õppinud, aga ei ole seda täide viinud ega oleks ilmselt suutnudki täide viia.“ Sellisele moodsale küünilisusele (*Zynismus*) vastandab Sloterdijk antiikse künismi (*Kynismus*), mille kangelaseks on Diogenes ja millele on omane teatav filosoofiline jultumus, „vallandumise dialektika“ (*Dialektik der Enthemmung*). „Kes võtab endale vabaduse astuda valitsevate valede vastu, kutsub esile satiiirilise lõdvestumise kliima, milles ka vägevad koos oma ülevõimu-ideoloogidega afektiivselt vallanduvad.“⁹ Vallandumise dialektika võib aga pöörduda filosoofide eneste vastu, sest „võimu olemuse juurde kuulub see, et talle meeldib naerda ainult iseenda naljade üle“.¹⁰

Pärast küünilise mõistuse analüüsi süveneb Sloterdijk mitmes raamatus kaasaegse poliitilise võimu probleemidesse. Juba 1989, Berliini müüri lammutamise aastal, ilmub „Eurotaoism“ („Eurotaoismus“), mille eesmärk on luua kriitilise teooria uus versioon – see ei kritiseeriks enam „ühiskonda“ sõna sotsioloogilises tähenduses, vaid „läänelikku tüüpi protsess-progressi, mille modernsed

⁸ Sealsamas, lk 806.

⁹ Kritik der zynischen Vernunft, Bd. 1., lk 207.

¹⁰ Sealsamas, lk 208.

ühiskonnad on instseneerinud“. Nõnda oleks ta ühtlasi „maailmas-olemise kriitiline teooria“ (*eine kritische Theorie des In-der-Welt-Seins*).¹¹ Marxism ega Frankfurdi koolkond Sloterdijki arvates seda ei suutnud, sest nad olid ka ise osa modernsuse projektist, millele on omane tung puhta liikumise poole, teatav liikumine liikumise enese pärast. Nende vabadusekäsituse ei läinud lahku tänapäeval valitsevast vabadusemõistest, mis ennekõike samastatakse piiranguteta liikumisega:

Oma vaimselt iseloomult on vabadusliikumised alati suunatud liikumisvabaduse poole; isegi kui jutt käib iseseisvusest, mõeldakse selle all ikka iseliikumist. Enne mistahes eristust oleva ja olemapidava vahel mõistetakse „olemist“ modernsuses kui olemapidamist [*Seinsollen*] ja enamliikumise iseendatahet [*Sichselbstwollen von Mehrbeweglichkeit*]. Ontoloogiliselt ongi modernsus puhas liikumise-poole-olemine [*Sein-zur-Bewegung*]. Niisugune olemisetõlgendus kehtib *meie* jaoks sellepärast, et ta saab *meie* läbi vastupandamatult tegelikuks. Vastupandamatult kehtib ta sellepärast, et ta jääb vastuliikumistele kättesaamatuks ja ruineerib keeldumised moraalselt. Tegelikuks saab ta aga sellepärast, et me ise teeme teda teoks spontaanse ja kriitikavaba eneseteostus-
tahte näol.¹²

¹¹ Peter Sloterdijk, Eurotaoismus: Zur Kritik der politischen Kinetik. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, lk 12–13.

¹² Sealsamas, lk 37.

Ontoloogilisest analüüsist tuleb Sloterdijk moderniseerimisprotsessi vormeli: „progress on liikumine liikumise poole, liikumine enamliikumise poole, liikumine võimendatud liikumisvõime poole.“¹³ Usk modernsusesse tähendab, et usutakse sellise maailma võimalikkust, kus kõik toimub just nõnda, nagu meie tahame. Sellise maailma loomise käigus aga vallandatakse tohutul hulgal teisi jõude, mida pole sugugi tahetud ja mis kontrollile ei allugi. Soovimatute tagajärgede märkamine sünnitab diagnostika, mida nimetatakse postmodernsuseks ja mis lähtub valmidusest „formuleerida modernse aktiivi passiivi“ (*das Passiv des modernen Aktivs*).¹⁴ Modernne aktiivsus teiseneb postmodernseks passiivsuseks kõikjal, kus juba vallandunud hoog tekitab ummikuid või keeriseid. Oskus sellega arvestada, ummikuid ja keeriseid soodsalt ära kasutada ongi eurotaoism, millel on tugev poliitiline münt. Mobilisatsioonile vastandub nüüd mobiilsus, paindlik ja vahelduv liikumine, mis ei võimenda ainult ühte suunda ega eelista ainult ühte toimimisviisi. Sloterdijk illustreerib seda Laozi ridadega „kas saad varbail kaua seista / pikil sammel kaua käia“ (Daodejing, XXIV, Linnart Mälli tõlge). Selleks on aga vaja mobilisatsiooni kriitikat, mis poleks lihtsalt „võõrandumiskriitika tõlge kineetilisse keelde“¹⁵, vaid läheks palju kaugemale: ümber tuleb hinnata sedagi, mis on meile kõige omasem ja lähedasem ning mida me ise olemegi tahtnud.

¹³ Sealsamas, lk 36.

¹⁴ Sealsamas, lk 28.

¹⁵ Sealsamas, lk 12.

Sloterdijk ei paku eurotaoismi lihtsalt ajutise taktikana, vaid unistab tõepoolest Euroopa uuestisünnist. 1994 avaldas ta väikese brošüüri „Kui Euroopa ärkab“ („Falls Europa erwacht“), kus väljendab seisukohta, et Euroopa peaks oma imperiaalsest pärandist edasi minema ning looma trans-imperiaalse või postimperiaalse poliitilise suurvormi, mis asendaks impeeriumi printsiibi riikide liidu printsiibiga. See vajadus tuleneb paratamatult Euroopale omasest müto-motoorikast (*Mythomotorik*), mis on sundinud tegema lakamatuid katseid taastada Rooma impeeriumi; kuna sellel alal oli liiga palju võistlejaid, pidigi viimaks tekkima rida rahvusriike, mis hakkasid omavahel jõudu katsuma nn „maailmasõdades“. Too periood on nüüd läbi, kuid veel on vaja üle saada imperiaalsest põlgusest inimeste vastu, kes ei ole eurooplased või keda me eurooplasteks ei pea. Kui see ei õnnestu, kaotaks Euroopa oma hinge lõplikult, talle jääks alles vaid „põlguse aktivism“ (*Aktivismus der Verachtung*) ja „edukultus ilma tööta“, mis on fašismi tänapäevane vorm.¹⁶ Kui see aga õnnestub, pääseksime välja küünaliste ambitsioonide nõiarangist ja Euroopal oleks tulevikku – Euroopast saaks „seminar, kus inimesed õpivad, kuidas mõelda impeeriumist kaugemale“.¹⁷ Sel juhul oleks Euroopa midagi rahvusriikide ja ÜRO vahepealset ning tema tuleviku-filosoofia oleks „postimperialismi protsess-filosoofia“.¹⁸

¹⁶ Peter Sloterdijk, Falls Europa erwacht: Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischer Absence. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, lk 59.

¹⁷ Sealsamas, lk 48.

¹⁸ Sealsamas, lk 49.

Niipea kui Euroopa jälle ärkab, tulevad tõeküsimused suurde poliitikasse tagasi. [...] Euroopa sügavaim mõte on selles, et põlgusele tuleb vastu seista. Niisuguse mõtte võitmatust põhineb sellel, et ta jääb tõeseks ka väsinud ja võidetud inimeste silmis. Keeldumine inimpõlgusest peab seetõttu võtma Euroopa viimases riigivõimuteisenduses [*Reichsübersetzung*] poliitilise kuju. Euroopa õiglus seisneb tema võimsas inimesekuulutuses; tema ebaõiglus aga seisnes ja seisneb selles, et ta on jätnud suurema osa inimesi oma parimast ilma.¹⁹

Üheksakümnendate aastate teisel poolel hakkavad Sloterdijki järjest enam köitma ruumilise antropoloogia küsimused. Selle tulemusena valmib mahukas suurteos, kolmeköiteline „Sfäärid“ („Sphären“). Lähtekohaks ongi sfääri kujund, mida Sloterdijk tõlgendab väga avaralt. „Ma näen ja kuulen, et olen osa ruumist, mis sünnitab sarnasusi minu ja väljaspoolsete kvaliteetide vahel. [...] Miks mitte nimetada seda sfääriks? Kõnelen sfääridest, püüdes kirjeldada teatavat liiki realselt eksisteerivat näivust.“²⁰ Nõnda selektab Sloterdijk oma nägemust paar aastat enne triloogia esimese köite ilmumist, ning jätkab siis:

Kui heidaksin pilgu enese sisse, märkaksin, et minu sees on midagi, mis on ühtlasi olemas ka minu ümber. Minu sees on see, mida ma sisse hingam, mida ma

¹⁹ Sealsamas, lk 58–59.

²⁰ Selbstversuch, lk 69–70.

teistega jagan, olles ka ise selle osake ja üks ots – ehk lühidalt öeldes, sfäär, avatud mull, millest mina ise olen siinpoolne, minupoolne tükike. [...] Sfääride pikust, laiust ega sügavust ei saa mõõta, ja ometi on nad ruumilised, neil on ruumiliselt väljavoolava vaimu loomus, nagu ütlevad fenomenoloogid nii kummalise täpsusega. Sfäärid on sümpaatia ruumid, häälestusruumid, osavõturuumid. Ilma nende olemasolu oletamata ei saaks me omavahel sõnagi vahetada, ja niipea kui seda oletame, muudame neid juba intensiivsemaks. Kõige labasemgi interaktsioon eeldab, et teeme kaastööd sfääride moodustamisele. Ilma selleta poleks ühtegi elukooslust, ühtegi perekonda, ühtegi kogukonda, ühtegi meeskonda, ühtegi rahvast.²¹

Sloterdijki arvates oleme „elavad raadiod“, kes suudavad end häälestada ühele lainele. Siiski saab nii väita ainult „analüütilise müüdi“ tõttu, mis taandab inimesed individuaalseteks aatomiteks: tänu sellele kujutelmale vabaneti saatuslikest sidemetest, mis hoidsid kinni tontliku mineviku küljes. See aga tähendab ühtlasi, et nüüd võib alata uus ehitustöö: „Pärast analüüsi hakkame uuesti liituma, ja naudime seejuures teatavat poeesiat, reorganiseerumise poeesiat, uusloomingu poeesiat, lisades eluvisandile täiendava vabaduse. Sellest lähtuvalt võiks mõelda isegi perekonna uuestisünnile rekombinatoorse poeesia vaimust.“²² Kui

²¹ Sealsamas, lk 70.

²² Sealsamas, lk 71–72.

triloogia kaks esimest köidet olid juba ilmunud, kommenteeris Sloterdijk sfääri kujundit veel kord kahekönes Hans-Jürgen Heinrichsiga:

Algselt asuvad inimesed bipolaarses sfääris, intiimses värvinguga suhteruumis, mis saab olemas olla ainult koos elavate olendite omavahelise kokkukuuluvuse ja teineteise-poole-pööratuse jõul [*kraft der Zugehörigkeit und der Zugewandtheit von Zusammenlebenden zueinander*] – ühtlasi on see ka lähedusruum [*Nähe-Raum*], mida vaevu märgatakse seni, kuni sinna kuulutakse, ja millest hakatakse otsekohe puudust tundma, niipea kui see on kadunud. Alles pärast nende lõhkemist hakatakse sfääre kui niisuguseid tähele panema. Teooriakõlblikuks muutuvad nad alles hävinuna. Lähedussuhted on autogeensed anumad – veider väljend, mis vastab veidrale asjaolule, sest see tähendab, et sisu sisaldab siin iseennast. „Tihe“ paar ongi selline autogeenne konteiner, enesesisaldaja. Kaks ühteseotut asuvad kõigepealt omaenda loodud siseruumis, ja alles siis oma välises maailmapaigas [*Weltstelle*].²³

Filosoofilisest vaatepunktist on Sloterdijki sfäroloogia mõistagi Heideggeri eksistentsiaalse fenomenoloogia edasiarendus, mis lähtub valendiku antropoloogiast. Sfäroloogia

²³ Peter Sloterdijk, Hans-Jürgen Heinrichs, *Die Sonne und der Tod: Dialogische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, lk 143–144.

ruumiline idee on ilmselgelt seotud Heideggeri väitega, et lähedusepüüd on olemasolule juba algselt omane ning inimlikku ruumi ei tohi segi ajada füüsikalise ruumiga: *Dasein* loob oma ruumi, olles ühtlasi ise selle ruumi loodud.²⁴ Psühholoogilisest vaatepunktist mõtestab sfäroloogia aga ümber Freudilt laenatud ülekande mõiste (*Übertragung*), loobudes senisest metafüüsilisest individualismist. Küsimusele „Kus indiviid on?“ vastab sfäroloogia: „Ta on sfääris – võlitud psüühilisel väljal, poolusena pooluste seas.“²⁵ Sfäroloogiliselt tuleks indiviidi mõiste pigem asendada *diviidi* mõistega, sest inimene ei ole kunagi jagamatu, ta eksisteerib üksnes jagatud ruumis.

Vastupidiselt argistele ettekujutustele kohast, välisest ümbrusest ja kartograafiast on minu jaoks oluline kirjeldada inimesi akuutse suhtesaladuse osadena. Seepärast ütlen, et indiviide pole olemas, on ainult diviidid – inimesed on vaid sfäärade osakesed või poolused. Eksisteerivad ainult paarid või nende laiendid – mis aga puutub indiviidi, on ta päevavalguse käes enamasti üksnes luhtunud või peidetud paaristruktuuri trotslik jääk.²⁶

Ilmselt on sfäroloogia projekt üks tugevamaid individualismivastaseid rünnakuid viimase sajandivahetuse filosoofias. Sloterdijki jaoks seostub see otseselt substantsi metafüüsika

²⁴ Jean-Pierre Couture, Sloterdijk. Cambridge: Polity 2016, lk 55.

²⁵ *Die Sonne und der Tod*, lk 145.

²⁶ *Sealsamas*, lk 144.

pärandiga, mille hajutamine on tänapäeva filosoofia kõige tähtsam ülesanne. Substantsialism ongi individualism. Indiviidi ja substantsi fetišeerimise vastu on otseselt suunatud „Sfääride“ triloogia esimene köide „Mullid“ („Blasen“, 1998), mille põhiteema on mikrosfäroloogia, inimeste kõige intiimsema omaruumi analüüs. Lähtudes paljuki psühhoanalüüsist, teeb Sloterdijk siin ajaloolise tagasivaate, vaadeldes Franz Anton Mesmeri animaalse magnetismi, kus teaduslik maailmakäsitlus juba enne Freudi muutus „dramaatilis-intersubjektiivse intiimruumi innovatiivsete ümberkorralduste produktiivseks ettekäändeks“²⁷. Seejärel täiendab ja täpsustab ta jõuliselt Jacques Lacani nägemust inimesele omasest ruumist, lisades tuntud peegelstaadiumi-kujutelmale sireenidestaadiumi, mis tekib juba emaülas, s.t esimeses jagatud mullis loodet ümbritseva helide ilma varal. Sireenidestaadiumist saab alguse kogu inimlik sotsiaalsus, kogukonnavaim ja poliitika:

Ainult sotsiaalses sonosfääris saab kammermuusika üle minna kooripoliitikaks; ainult siin, jutuvoolu sees, on ema-lapse-ruum ühendatud täiskasvanumüütide ja poliitiliste võitluste näitelavaga, kus vaieldakse, mis on õige ja mis ei ole. Looduslooliselt ja sümbolilooliselt vermitud sünergilises vallas kujunesid inimese kõrvad etniliste liitude juhtivateks agentuurideks. Ainult kuulmise stimuleeriva kõrgarengu tõttu sai

²⁷ Peter Sloterdijk, *Sphären I: Blasen. Mikrosphärologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, lk 228.

võimalikuks inimese eksistents kui viibimine sonosfäärilises kasvuhuones.²⁸

Sloterdijki arvates on kuulmine seega ühiskonna käimälikav jõud – nägemine tuleb alles hiljem ega muutu inimlikus ruumis kunagi nii määravaks. Lühidalt väljendab seda ideed sõnamänguline vormel: *Im wandlosen Haus der Töne sind die Menschen zu den Tieren geworden, die sich zusammenhören* – seinteta helidehuones said inimestest loomad, kes kuuluvad kokku, kuulatades üksteist üheskoos.²⁹ Helidehuone on inimeste kasvuhuone, sotsiaalne mull, kus kogukond koguneb ja koos olles kuulatab, kuidas ta iseenda kokku kuulutab – ehk teisisõnu, kokkukuulumine ongi kooskuulamine. Sonosfäär kui psühhoakustiline kontiinum on ühtlasi semiosfäär, keelemärkide mull, kus kõik võib muutuda märgiliseks ja omandada tähenduse. Triloogia teine osa „Gloobused“ („Globen“, 1999), mis ilmus varsti pärast esimest köidet, laiendab mulli kujundit makrosfääride tasandile, vaadeldes maailma, kosmose ja jumaluse kerakujulisi nägemusi ennekõike Euroopa antiigis ja keskajal. Uusajal on sellise nägemuse kõige konkreetsem kehastus mõistagi gloobus, Maa geomeetriline esitamine ideaalse kerana, planetaarse makrosfäärina.

Triloogia kolmas osa „Vahud“ („Schäume“, 2003) ilmus mitu aastat hiljem ja sisaldab rohkesti värskaid ideid. Esialgsest sfääri kujundist areneb siin välja antropogeensete

²⁸ Sealsamas, lk 530–531.

²⁹ Sealsamas, lk 531.

saarte käsitus. Antropogeenne saar on Sloterdijkil ühtlasi kasvuhoone (*Treibhaus*) kujundi laiendus: see on fenomenoloogiliselt eraldatud paik, kus erilisel soodsates tingimustes arenevad välja vormid, mis mujal kiiresti hääbuvad ja kaoksivad. Inimene ise ongi antropogeense saare sünnitus, teatavat tüüpi kasvuhoonetaim või sfääriline loom. „Saare-õhk vabastab: kui savannist ilmuvad antroposfäärid, tekitab see iseenast raamivaid üksusi, mis omandavad ontoloogilise tähenduse inimkasvuhoonetena. Neis kasvuhoonetes kasvatatakse üles elusolendid, kellele on omane võrreldamatu maailmale-avatus [*Weltoffenheit*].“³⁰ Sloterdijki arvates tuleb nüüd selgeks teha, kuidas need kasvuhooned õieti funktsioneerivad: „Kuna tsivilisatoorne tee on veel ainsana lahti, tuleb tänapäeval hakata eksplitsioneerima antroposfääri toimimise tingimusi, mis seni olid kätkevad intuitsioonis ja metafooridesse.“³¹ Implitsiitse eksplitsioneerimine on modernsusele üldiselt omane liikumine – varjatud protsessid tuuakse nähtavale, aimused muudetakse teadmisteks ja kultuurilised immuunsüsteemid tehakse avalikuks. Immuunsüsteemi mõiste omandab Sloterdijkil nüüd suure üldistusjõu, see hakkab märkima kõiki mehhanisme, mis kaitsevad sfäärilist olemisviisi sissetungide eest ja aitavad toime tulla nende väliste mõjudega, mis on juba sisse tunginud. Sellega seostub Sloterdijki kultuuriteoorias maksimaalstressi olukord, mis inimeste saare arengut

³⁰ Peter Sloterdijk, *Sphären III: Schäume. Plurale Sphärologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, lk 490.

³¹ Sealsamas, lk 491.

suures osas suunab: kultuurilised erinevused ongi tingitud sellest, et leiutatakse erinevaid viise, kuidas ülepinge puhul keskkonna survega toime tulla.³²

Hoolimata sisemisest ümardumisest jääb inimlik ruum ikka invasiooniruumiks ning omandab seetõttu kultuurilise immuunsüsteemi jooni. Immuunsüsteemideks nimetame kaasasündinud või institutsionaliseeritud vastuseid vigastustele. Need põhinevad vältimisprintsibil, mis vastab sissetungiprintsiibile. „Kogemuste omandamine“ tähendabki kõigepealt organismi võimet näha ette sissetunge ja vigastusi. Kui see ennetamisvõime muutub püsivateks kaitsemeetmeteks, tekib formaalne immuunsüsteem, s.t kaitsemehhanism, mis neutraliseerib tüüpilisi ootuspäraseid vigastusi. Just immuunsüsteemide abil integreerivad õppivad kehad oma reeglipäraselt tagasi-pöörduvaid stressoreid.³³

Sloterdijk kirjeldab antropogeenseid saari üheksa toopilise mudeli kaudu: 1) kätega ja tööriistadega loodud ümbrus

³² Maksimaalstressi mõiste on Sloterdijk üle võtnud Heiner Mühlmannilt, kes arendas selle välja raamatus „Die Natur der Kulturen: Entwurf einer kulturgenetischen Theorie“ (Wien: Springer 1996). Mühlmanni teoorias on keskne mõiste „maksimaalstressi-koostöö“ (*Maximal-Stress-Cooperation* ehk lühendatult MSC). Kollektiivne maksimaalstress vallandab tugeva koostööfaasi ja sunnib leiutama stressi talumise, leevendamise ja vältimise viise. Mühlmanni arvates on püsivamad just need kultuurid, mis oskavad maksimaalstressi olukordi hästi ära kasutada ja enda kasuks pöörata.

³³ *Sphären III*, lk 449.

ehk kirotoop; 2) inimeste kõne ja toimetustega tekitatud helimull ehk fonotoop; 3) sünnieelse siseruumi ülekan-dumine välisruumi ehk uterotoop, mille tõttu „saare sala-dus näib ühtaegu olevat ruumisaladus ja naistesaladus“³⁴; 4) kodukolde ruum ehk termotoop, mis on ühtaegu ini-molendi hellitamise ja inimestevaheliste hierarhiate keh-testamise ruum; 5) iha ja kadeduse väli ehk erototoop, mis sunnib inimesi end lakkamatult teistega võrdlema; 6) ühise pingutusega moodustatud kogukond ehk ergo-toop, maksimaalstressi kollektiivse ületamise kõige otse-sem tagajärg; 7) tõe ja silmanähtavuse ring ehk aletotoop, mida ometi ümbritseb „tundmatu, mittemanifestne, öel-damatu, mõeldamatu“³⁵; 8) surnute ja esivanemate asupaik ehk tanatotoop, kus hirm teispoolduse ees ühtlasi tingib vajaduse luua müüte ja anda edasi pärimust; 9) kommete, reeglite ja asutuste vald ehk nomotoop, mille juurde kuulub usk seaduse jõusse ja kosmilisse harmooniasse. Niisuguse toopika toimimine tuleneb mõistagi lugematutest kordus-test: „Rühma lõimitus, tema mustri püsivus ja sümboolne reproduktiivsus sõltub rühma võimest seada oma liikmed kordamissunni olukorda, mille kultuur võimalikuks tegi.“³⁶ Inimeste saar on lakkamatute korduste paik, kus ümbrusest eraldatud saarlased, „nesioodid ehk insulaarid“, muutuvad inimesteks tänu selle paiga püsivale ainulaadsusele.

³⁴ Sealsamas, lk 386.

³⁵ Sealsamas, lk 428.

³⁶ Sealsamas, lk 476.

Inimesekssaamine, varase ajaloo esmasündmus, kätkeb niisiis ennekõike topoloogilist saladust. Inimese tekke puhul seletab toimunut toimumispaik, näitelava ise annab võtme seal sündiva mõistmiseks. Inimlik olukord võrsub isoleerumisfenomenist, mille puhul isolaatori roll jääb esialgu ebaselgeks. Kuidas küll võis juhtuda, et nii märkamatult muutuv asukonnas tekkisid sellised enklaavid, täis iseäralikku elu, mis hallutsineerib, kõneleb ja teeb tööd? Kuidas mõelda sellest esilekerkimisest, sellest eraldumisest, sellest lahkulöömisest, mis viib inimeseni? Ainult antropogeensel saarel saab täita Deleuze'i esitatud nõude, et nesiioot, eksemplaarne saarlane, peab levi-tama saareloomise väge ja muutuma nõnda oma koha puhtaks teadvuseks.³⁷

Immunoloogiline saarelisus on intuiitiivselt hõlpsasti haa-ratav kontsept, kuid sellel on ka üks oluline nõrkus: ta loob mulje, et inimsoo areng on toimunud ennekõike välismõjude tõrjumise, mitte aga teiste olendite ja liikidega suhtlemise kaudu. Ilmselt on see ka põhjuseks, miks antropogeense saarte visioon pole leidnud erilist vastukaja tänapäeva antropoloogias, millele ontoloogilised küsimused muidu sugugi võõrad pole. Olles küll modernse individualismi suurejooneliselt ületanud, jääb Sloterdijki antropoloogia

³⁷ Sealsamas, lk 357. Sloterdijk viitab siin Gilles Deleuze'i varasele tekstile *Causes et raisons des îles désertes* – Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1954–1973*. Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Minuit 2002, lk 11–17.

paradoksaalsel kombel vanamoeliselt naturalistlikuks: ükski filosoof ei hüppa üle iseenda varju. Ometi on immunoloogilisel printsiibil Sloterdijki mõtlemises ka teine külg, mida ta on nimetanud katsetamiseks iseenda peal (*Selbst-versuch*): see Nietzschele üle võetud idee tähendab teatavat vabatahtlikku enesemürgitamist oma ajastu kõige toksilise mate ainetega, et saavutada teatav immuunsus ning ühtlasi ümberringi toimuvat tõeliselt mõista, teesklemata, nagu vaadeldaks kõike kuskilt väljastpoolt.

Ütleksin, et hea filosoof on omamoodi valgustatud toksikomaan, tema teadmine seisnebki mürgistuse polüfoonias. Minu jaoks tähendab see, et filosoofiline teadmine ei tulene üksnes süvenevast refleksioonist ega isegi mitte eneseväljendusest subjektina, vaid teatavast immunoloogilisest edust. Tõde tuleb minu meelest mõista kui immunitaarset fenomeni, mille sünnitab kaasaegse filosoofi diskursus pärast rida vaktsineerimisi või isegi enesemürgitamisi. Läbi modernse mõtleja reaktsioonide ilmub tõesüdamik, mille taga on ellujäänud süsteemi võitlus hulga loogiliste ja semantiliste antikehade moodustamiseks, et tõkestada vaenulike viiruste sissetung. Niisugune mudel on minu arvates hea vastus küsimusele: mis on tänapäeva tarkus? Tänapäeva mõtleja on just selline multitoksikomaan, tänu väikeste surmade ja immunitaarsete reaktsioonide pikale reale, mis ei sobi kokku diskursiivse loogiku klassikalise definitsiooniga ülikoolides. Võrdleksin seda tänapäeva luulega,

mis kaldub samuti muutuma immuunsüsteemi reaktsiooniks, et vabastada autori hallutsineerimisvõime. Hallutsineerimine: mitte lihtsalt unistamine: see on ühe ruumi loomine, kus inimesed päriselt elada saavad. Poliitika põhiküsimus on samuti selles, kuidas panna rahvad enam-vähem sünkroniseeritud rütmis hallutsineerima.³⁸

Pärast „Sfääride“ ilmumist on Sloterdijki loominguga maht jõudsalt kasvanud. Kui triloogia-eelset mõtlemist iseloomustas püüd luua uut kriitilist teooriat, mis ennast Frankfurdi koolkonnast lahti rebiks, siis hilisemale Sloterdijkile on omane huvi inimese „vertikaalse pingega“ vastu (*vertikale Spannung*), mis sunnib teda endast välja kippuma, kõrgustesse püüdlema ja ekstaatilisi seisundeid otsima. Ühtlasi tulevad sellega fookusesse maailmas-olemise tühimõõtilised aspektid (vrd kreeka *thymos*, „hing, meel, kirg, süda“), religioon, askees ja mitmesugused enesetehnikad.³⁹

³⁸ La révolution pluralisée. Entretien avec Peter Sloterdijk. regards.fr, 1er décembre 1999.

³⁹ Kreeka *thymos* jäetakse sageli tõlkimata, sest selle erinevaid nüansse ei saa ühe tõlkevastega edasi anda. Eesti keelde on *thymos* seni vahendatud kui (1) hing, (2) viha, (3) ägedus või (4) ind. Kuna füüsiliselt märgib *thymos* rindkeret, sobib Marju Lepajõe järgi tõlkevasteks ka (5) süda. Sageli paigutatakse *thymos* platonistlikku hinge kolmikjaotusesse *logos-thymos-eros*, samastades selle kaariku-allegooriaga dialoogis „Phaidros“, ehkki sõna *thymos* Platoni tekstis ei esine. (Vt Platon, Phaidros, lk 321–325. Tlk Marju Lepajõe. – Platon, Teosed, I kd. Tartu: Ilmamaa 2003.) Tänapäeva kreeka keeles on sõna tähendus kitsenenud ja *thymos* märgib nüüd ainult viha või raevu.

Selle suuna esimene võimas väljendus on „Raev ja aeg“ („Zorn und Zeit“, 2006), mis käsitleb raevu rolli ajaloos – alates Homeroose „Iliasest“, mille esimene sõna on *menos* („raev, vaprus“), läbi juutluse ja kristluse jumalaraevu kuni uusaegse militantismini, kus moodustub teatav „raevu maailmapank“, mille varal tehakse revolutsioone, kukutatakse riike ja organiseeritakse genotsiide. „Õigluse otsing on alati esile kutsunud teist, metsikut kohtumõistmist, kus solvatud tahavad olla kohtunikud ja täideviijad ühes isikus. [...] Hakata rääkima modernsest ajast, arvestamata, kui suurel määral seda on kujundanud ülima raevu kultus, millist pole enne nähtud, tähendab langemist müstifikatsiooni valda.“⁴⁰ Kuigi möödunud sajandi lõpul paistis, et raevu õhutamine on moest läinud, tuleb see jõudsalt tagasi ning mängib tänases ühiskonnas ja isegi poliitikas järjest olulisemat rolli. Nüüdse raevu kasvupinnaks on üldine inimvihkamine, teatav „misantroopiline internatsionaal“, võõraviha ja soovimatus teistega koos elada:

Misantroopilise meelelaadi tumedamaid aspekte ei taheta kuidagi tunnistada ei enese ega teiste juures. Tegelikult on sotsiaal-misantroopiline tendents ühtviisi kodus niihästi vasakul kui paremal tiival, ta määratseb igas võimalikus idioomis mistahes nõuete vastu, et ta peaks kellegi või millegagi kunagi koos eksisteerima. [...] Õigupoolest kujutab misantroopia endast amorfse negatiivsuse erivormi, mida võiks

⁴⁰ Peter Sloterdijk, Zorn und Zeit: Politisch-psychologischer Versuch. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, lk 80.

määratleda misokosmia või misontia mõiste kaudu: see on vaenulikkus maailma ja olemise vastu tervikuna. Ta toob esile tühimuse eksisteerimis- ja koos eksisteerimisnõudest üldlõdse.⁴¹

Uuest olukorrast võib Sloterdijki arvates välja viia ainult uus tüüpi ökonomia, mida ta nimetab suuremeelsuse ökonomiaks (*Ökonomie der Generosität*). Siin lähtub Sloterdijk Georges Bataille üldise ökonomia ideest, mis vastandub piiratud ökonomiale, ahnuse ja egoismi mudelile. Suuremeelsuse ökonomia on ühtlasi uhkuse ökonomia, kus uut tüüpi rikkad inimesed loobuvad mõttetust kapitali akumulatsioonist ja valivad selle asemel kinkimise: „Uhkuse ökonomia põhineb osalejate veendumusel, et nad teevad mõistlikke investeeringuid – muidugi pärast seda, kui muud äriasjad on korda tehtud. [...] Kogenud andjate vaatepunktist on päritud või kogutud varanduse hoidmine lihtsalt kulutusvõimaluse raiskamine.“⁴² Nii lõhestatakse kapitalism, et luua talle kõige radikaalsem vastand tema enese seest. See erineb täielikult klassikalisest vasakpoolsusest, mida painas miserabilism, viletsuse lakkamatu rõhutamine. Andjate suuremeelsust ei saa taandada ka heategevusele, „väikeste tegude“ liberalismile, ega tõlgendada neid žeste kui paternalismi ilmingut: „Pigem ilmub siin nähtavale metakapitalistlik horisont, mis kohe välja joonistub, niipea kui kapital pöördub iseenda vastu.“⁴³

⁴¹ Sealsamas, lk 329.

⁴² Sealsamas, lk 54–55.

⁴³ Sealsamas, lk 60.

Kurioosel kombel viisid need peenekoelised mõttekäigud Sloterdijki mõni aasta hiljem väitlusesse, kus ta kasutas märksa jämedamaid argumente riikliku maksumüsteemi vastu: „Feodaalajastu isekas ja otsene ekspluateerimine on modernsuses muutunud peaaegu isetuks, riiklikult ohjatud riigikleptokraatiaks. Tänapäeva rahandusminister on Robin Hood, kes andis vande, käsi põhiseadusel.“⁴⁴ Seda 2009 toimunud väitlust on nimetatud ka teiseks Sloterdijki-afääriks (esimene afäär oli poleemika humanismi ja biotehnoloogia teemal kümme aastat varem).⁴⁵ Sloterdijki meelest näitab maksustamine traagilist võimetust kujutleda inimlikku suuremeelsust – selle asemel peaksid edukad inimesed andma vabatahtlikult, mitte sunniviisil, sest sund üksnes võimendab negatiivset antropoloogiat, mis toetab ühelt poolt kadedust, teiselt poolt ahnust, ja põhineb puudusemõtlemisel (*Mangeldenken*). Sloterdijki seisukoht vastandub küll põhimõtteliselt neoliberaalse maailmavaate kultiveeritud egoismile, kuid praktilisest seisukohast on hõlpus näha selle nõrka kohta. Kuidas võiksid üleöö suuremeelseks muutuda inimesed, kes said rikkaks just tänu suuremeelsuse puudumisele? Vaevalt

⁴⁴ Peter Sloterdijk, *Die Revolution der gebenden Hand*. – Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13. Juni 2009.

⁴⁵ Humanismi-teemaline poleemika puhkes pärast Sloterdijki ettekannet „Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus“ Bayeris Elmau lossis 1999. aasta juulis. Ettekande täistekst ilmus hiljem raamatuna ja on tõlgitud eesti keelde pealkirjaga „Reeglid inimesteaiaks tarbeks“ (tlk Triin Kallas. Vikerkaar 2004, 10/11, lk 107–128).

võiks maksude vähendamine või kaotamine avaldada seesugust radikaalset mõju. Nii jäigi Sloterdijk selles debatis paraku kaotajaks pooleks, ehkki ta püüdis juhtida tähelepanu Lääne väiklase egoismi negatiivsele kuvandile teiste rahvaste silmis:

Tõepoolest, kuidas oleks, kui me lõpuks ometi roniksime välja puudusemõtlemise sügavast august, kuhu me ennast sentimentaalselt, lahkelt ja silmakirjalikult oleme kujutlenud, ja vaataksime kaasaegses maailmas pisut ringi? On ju tõsi, et juba pikemat aega ei suuda me saavutada vastastikust mõistmist enamiku maa-pealsete kultuuridega. Oleme kaotanud võime mõista kas või eemalt neid arvukaid ja püsivaid uhkusekultuure [*Stolzulturen*], mis maa peal olemas on, ja koos sellega kõiki elukavasid, kus inimesel on ülejääk ja ta vajab au.⁴⁶

Siin järgib Sloterdijk ilmselgelt Bataille puhta kulutuse printsiipi, mille järgi tõeline kulutus väljendab ülejääki ja saab olla ainult mittetootlik: „Luksus, leinad, sõjad, kultused, uhkete monumentide ehitamine, mängud, vaatamängud, kunstid, perversne (st genitaalsest eesmärgipärasusest eemaldunud) seksuaalne tegevus – need kõik on aktiviteedid, mis vähemasti primitiivseis tingimuses on iseenese eesmärgiks.“⁴⁷

⁴⁶ Peter Sloterdijk, *Aufbruch der Leistungsträger*. – Cicero, November 2009.

⁴⁷ Georges Bataille, *Kulutuse mõiste*. Tlk Hasso Krull. – Vikerkaar 1995, 11, lk 70.

Teisal sõnastab Bataille üldise ökonoomia eeldused väga täpselt: „Kui taimel või loomal poleks tavaliselt ülejääki, ei saaks ta kasvada ega paljuneda. Seepärast nõuabki elusaine printsiip, et elu keemilised operatsioonid, mis nõudsid energia kulutamist, oleksid helded ja looksid ülejääki.“⁴⁸ Ülejäägi kasv jõuab peagi piirideni, mis nõuavad puhast kulutust, heldet, kaunist ja suurejoonelist pillamist. Kuna puhas kulutus on vastuolus kogu tänapäeva majandusliku mõtlemisega, olenemata poliitilisest orientatsioonist, jääb selline idee väitluses mõistagi vähemusse. Sloterdijki arusaamad langevad osalt kokku juba Marcel Maussi nägemusega „totaalsete prestatsioonide süsteemist“⁴⁹, mis oli Bataille'le eeskujuks ja mille ühiskondlik kava samuti eeldas naasmist „ülla kulutuse“ põhimõtete juurde: „Nii võime ja peame me pöörduma tagasi muistse ja elementaarse juurde. Siis leiame üles need elu ja tegutsemise motiivid, mida tunnevad veel paljudki ühiskonnad ja klassid: avaliku andmise rõõmu, suuremeelse kunstilise kulutuse mõnu, heameele külalislahkusest ning isiklikest ja avalikest pidustustest.“⁵⁰ Tähelepanuväärne on küll see, et Mauss pidas just tulude ümberjagamist helduse tänapäevaseks vormiks, toetades pigem neid majanduslikke meetmeid, mida Sloterdijk

⁴⁸ Georges Bataille, *La part maudite*. Paris: Minuit 1967, lk 65.

⁴⁹ Marcel Mauss, *Essee kingist: Vahetustegevuse vorm ja mõte arhailistes ühiskondades*. Tlk Anti Saar. Tallinn: TLÜ Kirjastus 2015, lk 35. Eestikeelses tõlkes on Maussi *système des prestations totales* vahendatud kui „totaalsete andide süsteem“, kuid see ei anna siiski edasi prestatsiooni tähenduse mitmekülgust, mis sisaldab ühtaegu abi, toetust, lõivu ja kohustust.

⁵⁰ Sealsamas, lk 129.

nimetab „riigikleptokraatiaks“. Ometi näivad Mauss, Bataille ja Sloterdijk olevat ühel meel selles, et tänapäeva Lääne ühiskond peaks vabanema väiklasest egoismist ja lapsikust ahnusest: „Võtkem siis endagi printsiibiks see, mis on printsiibina alati toiminud ja toimib ka edasi: loobuda enesekeksusest, võtta endale andmise vabadus ja kohus; pole karta, et eksiksime.“⁵¹

Humanismi-teemalises väitluses 1999. aastal saavutas Sloterdijk ilmselge moraalse võidu, kõigutades tugevasti Frankfurdi koolkonna senist autoriteeti. Maksustamise-teemaline debatt värskeid loorbereid ei toonud. Segadust tekitas ennekõike Sloterdijki püüd apelleerida just rikaste heldusele: teame ju hästi, et heldus, abivalmidus ja külalislahkus on tänapäeval omased pigem vaestele inimestele. Soodsalt ei mõjunud ka au ja uhkuse mõisted, mis praeguses Euroopas kõlavad pahaendeliselt (aumõravad, rahvuslikule uhkusele viitavad genotsiidid jne).

Paremini on Sloterdijki käsi käinud monoteismi-teemalises diskussioonis, millega tegi algust Jan Assmanni „Egiptlane Mooses“ („Moses der Ägypter“, 1997, ee 2017) ja mille suurepäraseks tulemuseks on käesolev raamat. „Jumalahullus“ („Gottes Eifer“, 2007) on küpse mõtiskluse vili ja koondab endasse mõttekäike, mille haare on ainulaadne ja aktuaalsus vaieldamatu. Mujal pole Sloterdijk religioonist sama põhjalikult kirjutanud, kuigi tuleb sellele teemale juurde põgusalt tagasi mahukas askeesi-käsitluses „Sa pead muutma oma elu“ („Du mußt dein Leben ändern“, 2009).

⁵¹ Sealsamas, lk 132.

Siin kritiseerib ta „religiooni tagasituleku“ äraeierdatud motiivi ja leiab, et pigem on laienemas askeesi vald (askeesi alla kuulub ka kunst ja kehaline treening). Oma lähenemist religioonile, askeesile ja eetikale nimetab ta „valgustus-konservatiivseks“ (*aufklärungskonservativ*).⁵² Valgustust ennast mõistab ta seejuures jätkuvalt kui implitsiitsuse eksplitseerimist, mis Sloterdijki arvates on tänapäeval „saatuse kognitiivne vorm“.⁵³ Askees aga paigutub tegelikult laiemasse raamistikku, mille kohta ta kasutab ka mõistet „harjutamiselu“ (*übende Leben*): „Üleminek loodusest kultuuri ja ümberpöördult seisab õigupoolest pärani lahti juba ammusest ajast peale. Ta viib üle silla, millele on hõlpus astuda: üle harjutamiselu. Inimesed on selle ehitamisega tegelenud sestpeale, kui nad on olemas olnud – veel enam, inimesed ongi olemas just sellepärast, et nad on ennast tarvitanud mainitud sillaehituseks.“⁵⁴ Sfäärade-triloogias oli inimene ennekõike nesioot, saari moodustav olend, nüüd aga on temast ühtlasi saanud sildu ehitav olend, kes sellele vaatamata „möödapääsmatult allub vertikaalsele pingele, kõikidel ajastutel ja kõigis kultuuriruumides“.⁵⁵ Võib muidugi küsida, kas siin pole jõutud punkti, kus sfäroloogia võiks eksistentsiaalsest fenomenoloogiast viimaks vabaneeda ja teha otsustava sammu uue ilmanägemise poole, kus sfäärid (ja saared) hõlmaksid ka loomi ja taimi, isegi

⁵² Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2009, lk 17.

⁵³ Sealsamas, lk 18.

⁵⁴ Sealsamas, lk 25.

⁵⁵ Sealsamas, lk 27.

mitteinimlikke olendeid üleüldse? Kas pole siin osalt takistuseks „vertikaalse pinget“ ühesuunaline mõistmine, mida Sloterdijk ikka esitab nietzscheliku kõrguspepüuna, lakamatu tungina alt üles? Vertikaal võimaldab ju mõlemasuunalist liikumist, niihästi pinget kui pingelõdvendust, ja teatavatel võtmelistel momentidel võib veel sedagi vastandust leevendada diagonaal, ekstaasi kõige mahedam ja produktiivsem vorm.

Viimase kümmeaasta jooksul on Sloterdijkilt ilmunud veel ridamisi uusi teoseid, mida siinne tagasi-vaade enam ei puuduta.

Sloterdijki senise loomingu võib seega põhijoon-tes jagada kolme ossa: 1. katse luua uut kriitilist teooriat, 2. sfäroloogiline projekt, 3. tümootiliste ilmingute analüüs. See jaotus kattub osalt ka tema teoste kronoloogiaga, ehkki mitte täielikult. Kuna Sloterdijki keelekasutus on väga julge ja innovatiivne, pole teda lihtne tõlkida ning olemasolevad tõlked mõjuvad sageli kontrastselt (eriti siis, kui kõrvutame tekste prantsuse ja inglise keeles). Ise on Sloterdijk nimetanud oma keelt „hübriidkõneks“ (*Hybridsprache*), sest tegu oleval saksa keelega, mida polegi olemas.⁵⁶ Sloterdijki keel on aja jooksul mõistagi mõnevõrra muutunud, kuid tema põhiline taotlus on jäänud samaks: Sloterdijki eesmärk pole lihtsalt tehnilises mõttes filosoferida, vaid filosoofia abil midagi olulist öelda. Sellega distantseerub ta selgelt tänapäeva filosoofia peavoolust, mida ta ühes veebipostituses on irooniliselt iseloomustanud:

⁵⁶ *Die Sonne und der Tod*, lk 142.

Tänapäeval on filosoofia kõige professionaalsem siis, kui ta saab seletada, kuidas ta midagi ütleks, sel erakorralisel juhul, kui ta tõesti midagi ütleks. Aga ta on liiga refleksiivne, et midagi öelda: ta kardab mõjukaid maailmavaateid nii nagu laps kardab tuld, mida ta on korra puutunud. Kunagisest tarkusearmastusest on seetõttu saanud multinatsioonaalne kontsern, mille erialaks on vigade vältimine ja mis kuulutab oma esimeseks printsibiiks turvalisuse. Tänapäeva filosoofia saavutab oma kõrgeima eesmärgi siis, kui ta kõneleb kõige minimaalsemalt ja hoidub liiga kaugeleulatuvatest lausungitest.⁵⁷

Sloterdijki taotlus on vastupidine: ta ei püüagi vältida erutavaid, riskantseid ja helli teemasid, vaid toob need oma filosoofia keskmesse. Filosoofia ei tähenda tema jaoks kohustust, et filosoof peab paistma tark, maksu mis maksab. Filosoofia on tarkuse armastus, mitte üleolev demonstratsioon, vaid kirglik, ohtlik ja pühendunud ettevõte. Kes ootab filosoofialt lõplikke vastuseid, puhtaid määratlusi ja loogilisi viimistlusi, ei tea õigupoolest isegi, mida ta tahab. Kes aga eelistab hoogu, haaret ja väge, oletusi, avastusi ja mõistatusi, sellele sobib vestluskaaslasel Peter Sloterdijk.

Hasso Krull

⁵⁷ www.petersloterdijk.net, 23. detsembril 2012. Tsiteeritud teosest: Jean-Pierre Couture, Sloterdijk, lk 5.

Sarjas „Bibliotheca Controversiarum”

viimati ilmunud:

- Walter Burkert, **Kreeklased ja Idamaad: Homeroses maagideni**. Saksa keelest tõlkinud Jaan Lahe
- Frédéric Gros, **Kõndimise filosoofia**. Prantsuse keelest tõlkinud Mari Tarendi
- Zygmunt Bauman, Rein Raud, **Iseduse praktikad**. Inglise keelest tõlkinud Olavi Teppan
- Julia Kristeva, **Võõrad iseendale**. Prantsuse keelest tõlkinud Kaia Sisask
- Gilles Deleuze, Félix Guattari, **Anti-Oidipus: Kapitalism ja skisofreenia**. Prantsuse keelest tõlkinud Mart Kangur
- Jan Assmann, **Moosese eristus ehk Monoteismi hind**. Saksa keelest tõlkinud Olavi Teppan
- Quentin Meillassoux, **Pärast lõplikkust: Essee sattumuslikkuse paratamatusest**. Prantsuse keelest tõlkinud Anti Saar
- Rein Raud, **Tähenduste keeris: Tervikliku kultuuriteooria visand**. Inglise keelest tõlkinud Anne Lange
- Boris Groys, **Stalinismi totaalne kunstiteos**. Vene keelest tõlkinud Kajar Pruul

