

Τίτλος πρωτοτύπου: PETER SLOTERDIJK
Regeln für den Menschenpark.
Ein Antwortschreiben zu Heideggers
Brief über den Humanismus

Πρώτη έκδοση: 1999
Copyright © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999

ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ – ΚΡΙΤΙΚΗ

PETER SLOTERDIJK: *Κανόνες για το ανθρωποπάρκο – Μια απάντηση*
στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγκερ

© Για την ελληνική γλώσσα, εκδόσεις SCRIPTA
Λσκληπιού 10, Αθήνα 106 80, τηλ.: 3616528, fax: 3616529

ISBN 960-7909-36-4

PETER SLOTERDIJK

Κανόνες για το ανθρωποπάρκο

Μια απάντηση στην
Επιστολή για τον ανθρωπισμό του Χάιντεγκερ

Μετάφραση: ΛΕΥΤΕΡΗΣ ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΥ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ SCRIPTA

ΑΘΗΝΑ 2001

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Κανόνες για το ανθρωποπάрко	9
Επίμετρο	57
Σημειώσεις	63

Τα βιβλία, παρατήρησε κάποτε ο συγγραφέας Ζαν-Πωλ, δεν είναι παρά ογκώδεις επιστολές προς φίλους. Με αυτή τη ρήση κατονόμασε με ακρίβεια και χάρη την πεμπτούσια της φύσης και της λειτουργίας του ανθρωπισμού: Είναι μια τηλεπικοινωνία μέσω της γραφής και δημιουργεί φιλία. Αυτό που από την εποχή του Κικέρωνα λέγεται *humanitas* [ανθρωπιά] ανήκει υπό την πιο στενή και την πιο ευρεία έννοια στις συνέπειες του αλφαριθμητισμού. Αφότου υπάρχει η φιλοσοφία ως γραμματολογικό είδος στρατολογεί τους οπαδούς της γράφοντας με μεταδοτικό τρόπο για την αγάπη και τη φιλία. Δεν αποτελεί μόνο λόγο για την αγάπη προς τη σοφία, αλλά θέλει να παρακινήσει και άλλους προς αυτή την αγάπη. Το γεγονός ότι η γραπτή φιλοσοφία από τις απαρχές της πριν από δύομισι χιλιάδες και πλέον χρόνια μπόρεσε να διατηρήσει μέχρι σήμερα τη μεταδοτικότητά της το οφείλει στην αποτελεσματική της ικανότητα να αποκτά φίλους μέσω των κειμένων. Μπορούσε να γράφεται και να ξαναγράφεται, σαν μια αλυσιδωτά-δίκτυωτά αντιγραφόμενη και επαναποστελλόμενη επιστολή, διαμέσου των γενεών και παρ' όλα τα λάθη στην αντιγραφή, ίσως και χάρη σ' αυτά, προσείλκυε τους αντιγραφείς και ερμηνευτές στον φιλικό της μαγικό κύκλο.

Ο σημαντικότερος κρίκος αυτής της επιστολιμαίας αλυσίδας ήταν χωρίς αμφιβολία η λήψη της ελληνικής αποστολής από τους Ρωμαίους, διότι μόνον η αφομοίω-

σή του από αυτούς έκανε το ελληνικό κείμενο προσιτό στην αυτοκρατορία και, τουλάχιστον έμμεσα, πέρα από την παρακμή της Δυτικής Ρώμης, βατό για τους μεταγενέστερους ευρωπαϊκούς πολιτισμούς. Οι Έλληνες συγγραφείς θα απορούσαν ασφαλώς αν ήξεραν τι είδους φίλοι θα ήταν αυτοί που θα εκδήλωναν μια μέρα ενδιαφέρον για τις επιστολές τους. Ένας από τους κανόνες στο παιχνίδι του γραπτού πολιτισμού είναι ότι οι αποστολείς των επιστολών δεν μπορούν να προβλέψουν τους πραγματικούς παραλήπτες των επιστολών τους. Και όμως οι συγγραφείς μπαίνουν στην περιπέτεια να αποστείλουν τις επιστολές τους σε φίλους χωρίς να εξακριβώσουν την ταυτότητά τους. Χωρίς την κωδικοποίηση της ελληνικής φιλοσοφίας σε φορητούς κυλίνδρους οι ταχυδρομικές αποστολές, που εμείς τις αποκαλούμε παράδοση, δεν θα είχαν παραδοθεί ποτέ αλλά χωρίς τους Έλληνες λέκτορες, που προσέφεραν τις υπηρεσίες τους στους Ρωμαίους ως βοηθοί για την αποκρυπτογράφηση των επιστολών από την Ελλάδα, αυτοί οι Ρωμαίοι δεν θα μπορούσαν να γίνουν φίλοι των αποστολέων εκείνων των κειμένων. Η φιλία που πηγαίνει μακριά χρειάζεται λοιπόν και τα δύο — τις ίδιες τις επιστολές και εκείνους που τις επιδίδουν ή τις ερμηνεύουν. Χωρίς την προθυμία των Ρωμαίων αναγνωστών να εξοικειωθούν με τις επιστολές των Ελλήνων που έρχονταν από μακριά δεν θα υπήρχαν παραλήπτες και αν οι Ρωμαίοι με την εξαιρετική δεκτικότητά τους δεν είχαν μπει στο παιχνίδι, οι ελληνικές επιστολές δεν θα είχαν φθάσει ποτέ στον δυτικοευρωπαϊκό χώρο, στον οποίο κατοικούν ακόμη και οι σημερινοί ενδιαφερόμενοι για τον

ανθρωπισμό. Δεν θα υπήρχε ούτε το φαινόμενο του ανθρωπισμού ούτε γενικά μια σοβαρή μορφή λατινικών φιλοσοφικών λόγων, όπως δεν θα υπήρχε ούτε η μεταγενέστερη καλλιέργεια της φιλοσοφίας στις διάφορες εθνικές γλώσσες. Αν σήμερα γίνεται λόγος εδώ, στη γερμανική γλώσσα, για ανθρωπιστικά ζητήματα, αυτή τη δυνατότητα τη χρωστούμε μεταξύ άλλων και στην προθυμία των Ρωμαίων να διαβάσουν γραπτά των Ελλήνων δασκάλων, σαν να ήταν επιστολές σε φίλους στην Ιταλία.

Αν λάβουμε υπόψη τις συνέπειες του ελληνορωμαϊκού ταχυδρομείου, που άφησαν εποχή, είναι φανερό ότι με τη συγγραφή, την αποστολή και τη λήψη των φιλοσοφικών γραπτών συμβαίνει κάτι ιδιαίτερο. Προφανώς ο αποστολέας των φιλικών επιστολών αυτού του είδους στέλνει τα γραπτά του στον κόσμο χωρίς να γνωρίζει τους παραλήπτες — ή, αν τους γνωρίζει, έχει εντούτοις επίγνωση ότι η αποστολή παραπέμπει πέρα από αυτούς και μπορεί να προκαλέσει έναν απροσδιόριστο αριθμό ευκαιριών για σύναψη φιλίας με ανώνυμους αναγνώστες, πολλοί από τους οποίους δεν έχουν γεννηθεί ακόμη. Από ερωτολογική σκοπιά η υποθετική φιλία του συγγραφέα και επιστολογράφου με τους παραλήπτες των επιστολών του αποτελεί μια περίπτωση αγάπης του πιο μακρινού! — και αυτό απολύτως υπό την έννοια του Νίτσε, ο οποίος ήξερε ότι η γραφή είναι η δύναμη που μεταμορφώνει την αγάπη προς τον πλησίον και τον πρώτο τυχόντα σε αγάπη προς την άγνωστη, μακρινή, μελλοντική ζωή: η γραφή δεν στήνει μόνο μια τηλεπικοινωνιακή γέφυρα μεταξύ απο-

δεδειγμένων φίλων, που τη στιγμή της αποστολής ενός γράμματος ζουν ο ένας μακριά από τον άλλον, αλλά θέτει σε κίνηση μια λειτουργία στον μη αποδεδειγμένο, επιχειρεί να τον αποπλανήσει από μακριά στη γλώσσα της παλαιευρωπαϊκής μαγείας αυτό είναι μια *actio in distans*,² που αποσκοπεί να αποκαλύψει τον άγνωστο φίλο ως τέτοιο και να τον παρακινήσει να προσχωρήσει στον κύκλο των φίλων. Και πράγματι ο αναγνώστης που εκτίθεται σε αυτή την «ογκώδη» επιστολή μπορεί να θεωρήσει το βιβλίο σαν πρόσκληση, και αν η ανάγνωση θερμάνει το ενδιαφέρον του, θα παρουσιασθεί στον κύκλο εκείνων στους οποίους απευθύνεται για να ομολογήσει τη λήψη της επιστολής.

Έτσι λοιπόν θα μπορούσε κανείς τη χίμαιρα του κοινοτισμού, που βρίσκεται στη βάση όλων των ανθρωπισμών, να την αναγάγει στο μοντέλο μιας γραμματολογικής εταιρείας, στην οποία οι συμμετέχοντες μέσα από την ανάγνωση βιβλίων που περιλαμβάνονται στον Κανόνα ανακαλύπτουν την κοινή αγάπη τους προς τους αποστολείς ως πηγές έμπνευσης. Στον πυρήνα του έτσι εννοούμενου ανθρωπισμού ανακαλύπτουμε μια φαντασία που προσιδιάζει σε αιρέσεις ή λέσχες — το όνειρο για τη μοιραία αλληλεγγύη των διαλεχτών που έχουν την προνομιακή ικανότητα να διαβάσουν. Για τον παλαιό κόσμο, ακόμη και μέχρι το κατώφλι του νεώτερου εθνικού κράτους, η ικανότητα ανάγνωσης σήμαινε πραγματικά κάτι σαν την ιδιότητα του μέλους μιας αφρόκρεμας περιβαλλόμενης από μυστικά — οι γνώσεις της γραμματικής

θεωρούνταν κάποτε σε πολλούς τόπους ως η πεμπουσία της μαγείας: από τη λέξη *grammar* είχε παραχθεί ήδη στα μεσαιωνικά αγγλικά η λέξη *glamour*.³ Όποιος μπορεί να διαβάσει και να γράφει θα είναι εύκολο να καταφέρει και άλλα αδύνατα πράγματα. Οι εξανθρωπισμένοι δεν είναι κατ' αρχάς τίποτε περισσότερο από την αίρεση των γραμματισμένων, και όπως σε πολλές άλλες αιρέσεις εμφανίζονται και σε αυτή επεκτατικά και οικουμενικά σχέδια. Εκεί όπου η εγγραμματοσύνη έλαβε φανταστικό και μη μετρίοφρονα χαρακτήρα δημιουργήθηκε και ο μυστικισμός της γραμματικής ή των γραμμάτων, ή καββάλα, η οποία φαντασιώνεται ότι ρίχνει φως στους τρόπους γραφής του συγγραφέα του κόσμου.⁴ Όπου όμως ο ανθρωπισμός έλαβε πρακτικό προσανατολισμό και προγραμματικό χαρακτήρα, όπως στις γυμνασιακές ιδεολογίες των αστικών εθνικών κρατών του 19ου και 20ού αιώνα, ο τύπος της γραμματολογικής κοινότητας διευρύνθηκε σε κανόνα της πολιτικής κοινωνίας. Στο εξής οι λαοί οργανώθηκαν ως πλήρως γραμματισμένοι σύνδεσμοι καταναγκαστικής φιλίας, οι οποίοι πείσθηκαν να ακολουθούν τον δεσμευτικό στον εκάστοτε εθνικό χώρο Κανόνα αναγνωσμάτων. Πλάι στους πανευρωπαϊκά ισχύοντες αρχαίους συγγραφείς κινητοποιούνται πλέον και οι εθνικοί και νεώτεροι κλασσικοί — των οποίων οι επιστολές προς το κοινό υπερυψώνονται μέσω της αγοράς βιβλίων και των ανώτερων εκπαιδευτικών ιδρυμάτων σε αποτελεσματικά κίνητρα της γένεσης των εθνών. Τι άλλο είναι τα νεώτερα έθνη αν όχι αποτελεσματικές επινοήσεις της εκάστοτε δημοσιότητας που διαβάσει και που

μέσω των ίδιων βιβλίων έμελλε να γίνει ένας σύνδεσμος φίλων με κοινή διάθεση; Η γενική στρατιωτική θητεία για τους νεαρούς άντρες και το γενικό καθήκον ανάγνωσης των κλασικών για τους νέους και των δύο φύλων χαρακτηρίζουν την κλασική αστική εποχή, δηλαδή εκείνη την εποχή της εξοπλισμένης και διαβασμένης ανθρωπότητας, προς την οποία είναι στραμμένα τα βλέμματα των σημερινών παλαιοσυντηρητικών, που, νοσταλγικοί και ταυτόχρονα αβοήθητοι, είναι εντελώς ανίκανοι να εξηγήσουν με όρους της θεωρίας των μέσων το νόημα ενός Κανόνα αναγνωσμάτων – όποιος θέλει να αποκτήσει μια ζωντανή εικόνα αυτής της πραγματικότητας μπορεί να διαβάσει για τα οικτρά αποτελέσματα μιας δημόσιας εθνικής συζήτησης που επιχειρήθηκε πρόσφατα για τη δήθεν αναγκαιότητα ενός νέου γραμματολογικού Κανόνα.

Πραγματικά από το 1789 μέχρι το 1945 οι φιλαναγνώστες εθνικοί ανθρωπιστές μεσουρανούσαν στο κέντρο τους είχε την έδρα της, με συνείδηση της δύναμής της και γεμάτη αυτοϊκανοποίηση, η κάστα των φιλόλογων αρχαίων και νεώτερων γλωσσών, που ήξεραν ότι ήταν υπεύθυνοι για το έργο της μύησης της νέας γενιάς στον κύκλο των παραληπτών των καθοριστικής σημασίας ογκωδών επιστολών. Η εξουσία των εκπαιδευτικών αυτής της ιστορικής περιόδου και ο καθοριστικός ρόλος των φιλόλογων οφείλονταν στην προνομιακή τους γνώση των συγγραφέων που μπορούσαν να λαμβάνονται υπόψη ως αποστολείς κειμένων τα οποία προωθούσαν την κοινότητα. Ουσιαστικά ο αστικός ανθρωπισμός σήμαινε απλώς την πληρεξουσιότητα επιβολής των κλασικών στους νέους

και την υποστήριξη της οικουμενικής ισχύος των εθνικών αναγνωσμάτων.⁵ Έτσι λοιπόν τα ίδια τα αστικά έθνη θα μπορούσαν ως ένα βαθμό να θεωρηθούν γραμματολογικά και ταχυδρομικά προϊόντα – επινοήσεις μιας μοιραίας φιλίας με μακρινούς συμπατριώτες και συνδεδεμένους με δεσμούς συμπάθειας αναγνώστες δικών τους συγγραφέων που προκαλούν οπωσδήποτε ενθουσιασμό.

Αν αυτή η εποχή σήμερα φαίνεται αμετάκλητα περασμένη, ο λόγος δεν είναι ότι οι άνθρωποι, από μια παρακμιακή ιδιοτροπία, δεν θα μπορούσαν πια να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις ενός τέτοιου γραμματολογικού προγράμματος: η εποχή του εθνικοαστικού ανθρωπισμού έχει φθάσει στο τέλος της, επειδή η τέχνη να γράφει κανείς επιστολές που εμπνέουν αγάπη και να τις απευθύνει σε ένα έθνος φίλων, όσο επαγγελματικά και αν την ασκούσε κανείς, δεν θα αρκούσε πια για τη σύναψη του τηλεπικοινωνιακού δεσμού μεταξύ των κατοίκων μιας σύγχρονης μαζικής κοινωνίας. Με την εμπέδωση του μαζικού πολιτισμού στον πρώτο κόσμο χάρη στα μαζικά μέσα που πρωτοεμφανίζονται μετά το 1918 (ραδιόφωνο) και μετά το 1945 (τηλεόραση) και ακόμη περισσότερο με τις σημερινές επαναστάσεις δικτύωσης, η συνύπαρξη των ανθρώπων στις σημερινές κοινωνίες έχει τεθεί σε νέες βάσεις, οι οποίες, όπως εύκολα μπορεί κανείς να δείξει, είναι μεταγραμματολογικές, μεταεπιστολογραφικές και κατά συνέπεια μεταανθρωπιστικές. Όποιος θεωρεί την πρόθεση μετά πολύ δραματική σε αυτές τις αναφορές θα μπορούσε να την αντικαταστήσει με το επίρρημα οριακά, οπότε η θέση μας διατυπώνεται ως εξής:

Οι σύγχρονες μεγαλοκοινωνίες θα μπορούσαν να παράγουν την πολιτική και πολιτιστική σύνθεσή τους μόνον οριακά με τη βοήθεια των γραμματολογικών, επιστολογραφικών, ανθρωπιστικών μέσων. Η γραμματεία δεν έφθασε έτσι κατά κανέναν τρόπο στο τέλος της, αλλά στη διαδικασία διαφοροποίησης αποσπάστηκε και μετατράπηκε σε έναν υποπολιτισμό⁶ ιδίου τύπου και οι μέρες της υπερτίμησής της ως φορέα του εκάστοτε εθνικού πνεύματος έχουν περάσει. Η κοινωνική σύνθεση δεν είναι πια —ούτε φαινομενικά πλέον— κυρίως μια υπόθεση βιβλίων και επιστολών. Στο μεταξύ προπορεύονται νέα μέσα πολιτικής-πολιτιστικής τηλεπικοινωνίας, τα οποία περιόρισαν το σχήμα της γεννημένης με τη γραφή φιλίας σε μέτριες διαστάσεις. Η εποχή του ανθρωπισμού των νεώτερων χρόνων ως σχολικού και μορφωτικού μοντέλου έχει περάσει, διότι δεν μπορεί πια να διατηρηθεί η ψευδαίσθηση ότι οι πολιτικές και οικονομικές μεγαλοδομές θα μπορούσαν να οργανωθούν σύμφωνα με το αξιαγάπητο μοντέλο της γραμματολογικής κοινότητας.

Αυτή η ανάνηψη από την ψευδαίσθηση, για την οποία οι ανθρωπιστικά μορφωμένοι μπορούσαν να πληροφορηθούν το αργότερο από τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο και εξής, έχει μια παρατεντωμένη ιστορία, σηματοδομημένη από αναστροφές και διαστρεβλώσεις, καθώς μάλιστα ακριβώς στο εντυπωσιακό τέλος της εθνικοανθρωπιστικής εποχής, στα τόσο συννεφιασμένα χρόνια μετά το 1945, το ανθρωπιστικό μοντέλο έμελλε να ξαναζήσει μια όψιμη άνθηση: επρόκειτο για μια σκηνοθετημένη και ανακλαστι-

κή Αναγέννηση που από τότε προσφέρει το μοντέλο για όλες τις μικρές αναζωογονήσεις του ανθρωπισμού. Αν το φόντο δεν ήταν τόσο σκοτεινό, θα έπρεπε να μιλούμε για μια ενθουσιώδη φαντασιοκοπία και έναν ανταγωνισμό αυταπάτης. Στις φονταμενταλιστικές διαθέσεις των ετών μετά το 1945 για πολλούς ανθρώπους, και για ευνόητους λόγους, δεν ήταν αρκετό να επιστρέψουν από τις θηριωδίες του πολέμου σε μια κοινωνία η οποία εμφανιζόταν πάλι ως ειρηνευμένο κοινό φιλιανγωνιστών — λες και μια νεολαία του Γκαίτε μπορούσε να κάνει τους ανθρώπους να ξεχάσουν τη νεολαία του Χίτλερ. Πολλοί θεωρούσαν τότε ότι ταιριάζει, πλάι στους ανατυπωμένους Ρωμαίους, να ανοίξουν πάλι και τη Βίβλο, το βασικό ανάγνωσμα των Ευρωπαίων, και να επιβεβαιώσουν τα θεμέλια της Δύσης, όπως την έλεγαν πάλι, στον χριστιανικό ανθρωπισμό. Αυτός ο νεοανθρωπισμός, που στην απόγνωσή του έστρεφε το βλέμμα του μέσω της Βαϊμάρης προς τη Ρώμη, ήταν ένα όνειρο για τη σωτηρία της ευρωπαϊκής ψυχής μέσω μιας ριζοσπαστικοποιημένης βιβλιοφιλίας —έναν βαρύθυμος και γεμάτος ελπίδες ενθουσιασμός για την εκπολιτιστική, εξανθρωπιστική δύναμη της ανάγνωσης των κλασικών—, αν λάβουμε για μια στιγμή το θάρρος να αντιληφθούμε τον Κικέρωνα και τον Χριστό, τον έναν πλάι στον άλλον, ως κλασικούς.

Σε αυτούς τους μεταπολεμικούς ανθρωπισμούς, όσο και αν είναι γεννήματα της ψευδαίσθησης, φανερώνεται πάντως ένα μοτίβο, χωρίς το οποίο ποτέ δεν γίνεται κατανοητή η ανθρωπιστική τάση γενικά — ούτε στις μέρες των Ρωμαίων ούτε στην εποχή των νεώτερων αστικών

εθνικών κρατών: ο ανθρωπισμός ως λέξη και πράγμα εναντιώνεται πάντοτε σε κάτι, διότι είναι μια δέσμευση επαναφοράς του ανθρώπου από τη βαρβαρότητα. Είναι ευνόητο ότι εκείνες ακριβώς οι εποχές που είχαν ιδιαίτερες εμπειρίες από το βαρβαρικό δυναμικό, το αποδεσμευμένο σε βίαιες διαδράσεις μεταξύ ανθρώπων, είναι και οι καιροί στους οποίους η κραυγή για ανθρωπισμό συνήθως γίνεται πιο ηχηρή και πιο απαιτητική. Όποιος ρωτάει σήμερα για το μέλλον της ανθρωπιάς και των μέσων εξανθρώπισης, κατά βάθος θέλει να ξέρει αν υπάρχουν ελπίδες να ελέγξουμε τις σημερινές τάσεις εξαγρίωσης του ανθρώπου. Το σημαντικό και ανησυχητικό είναι ότι οι εξαγριώσεις, σήμερα και πάντοτε, εκδηλώνονται ακριβώς όταν αναπτύσσεται σε μεγάλο βαθμό η εξουσία, είτε ως άμεση πολεμική και αυτοκρατορική ωμότητα είτε ως καθημερινή αποκτήνωση των ανθρώπων στα μαζικά μέσα της διασκέδασης που αίρει τις αναστολές. Οι Ρωμαίοι προσέφεραν και για τις δύο εκδοχές τα μοντέλα που σφράγισαν την Ευρώπη – για την πρώτη με τη στρατοκρατία που διαπερνούσε τα πάντα, για τη δεύτερη με την πολιτιστική της βιομηχανία των αιματηρών θεαμάτων που παρέπεμπε στο μέλλον. Το λανθάνον θέμα του ανθρωπισμού είναι λοιπόν η άρση της εξαγρίωσης του ανθρώπου και η λανθάνουσα θέση του είναι: τα σωστά αναγνώσματα εξημερώνουν τον άνθρωπο.

Το φαινόμενο του ανθρωπισμού αξίζει να προσεχθεί σήμερα, προπάντων επειδή –όσο και αν είναι συγκαλυμμένο και διστακτικό– θυμίζει ότι τους ανθρώπους στον ανεπτυγμένο πολιτισμό τους απασχολούν συνεχώς και

ταυτόχρονα δύο διαμορφωτικές δυνάμεις – απλοποιητικά θα τις αποκαλέσουμε ανασταλτικές και αποδεσμευτικές επιρροές. Στο πιστεύω του ανθρωπισμού συγκαταλέγεται και η πεποίθηση ότι οι άνθρωποι είναι «ζώα υπό επιρροή» και ότι γι' αυτόν τον λόγο είναι απαραίτητο να δέχονται το σωστό είδος επιδράσεων. Η ετικέτα ανθρωπισμός θυμίζει –με ψευδή αθωότητα– τη διαρκή μάχη για τον άνθρωπο, που λαμβάνει τη μορφή της πάλης μεταξύ αποκτηνωτικών και εξημερωτικών τάσεων.

Για την εποχή του Κικέρωνα αυτές οι δύο δυνάμεις επιρροής μπορούν ακόμη και σήμερα να αναγνωρισθούν εύκολα, καθώς η καθεμιά τους έχει το δικό της χαρακτηριστικό μέσον έκφρασης. Όσον αφορά τις αποκτηνωτικές επιρροές, οι Ρωμαίοι, με τα αμφιθέατρά τους, τις θηριομαχίες τους σε αυτά, τις μονομαχίες και τους αγώνες μέχρι θανάτου καθώς και τις θεαματικές εκτελέσεις τους, είχαν εγκαθιδρύσει το πιο επιτυχημένο δίκτυο μαζικών μέσων του αρχαίου κόσμου. Στα μαινόμενα στάδια γύρω από τη Μεσόγειο ικανοποιούνταν όσο ίσως ποτέ πιο πριν και σπάνια αργότερα οι προσδοκίες του αποδεσμευμένου από οποιεσδήποτε αναστολές *homo inhumanus* [απάνθρωπος άνθρωπος].⁷

Την εποχή της αυτοκρατορίας ο εφοδιασμός των ρωμαϊκών μαζών με αποκτηνωτικά σαγηνευτικά θεάματα είχε μια απαραίτητη τεχνική κυριαρχία, ανεπτυγμένη σε επίπεδο ρουτίνας, που διατηρείται ακόμη και σήμερα στη μνήμη χάρη στην πάγια έκφραση του Ιουβενάλιου «άρτος και θεάματα». Για να κατανοήσουμε τον αρχαίο

ανθρωπισμό πρέπει να τον δούμε και ως μεροληπτική θέση σε μια σύγκρουση μεταξύ μαζικών μέσων — δηλαδή ως αντίσταση του βιβλίου κατά του αμφιθεάτρου και ως αντίθεση των φιλοσοφικών αναγνωσμάτων, που εξανθρωπίζουν τους ανθρώπους, τους κάνουν υπομονετικούς και ικανούς για περισυλλογή, κατά της δίνης του εντυπωσιασμού και της μέθης στα στάδια, που κάνουν τον άνθρωπο απάνθρωπο, ανυπόμονο και ευέξαπτο. Αυτό που οι μορφωμένοι Ρωμαίοι αποκαλούσαν *humanitas* θα ήταν αδιανόητο χωρίς την επιταγή για αποχή από τον μαζικό πολιτισμό στα θέατρα της απάνθρωπης σκληρότητας. Αν ο ίδιος ο ανθρωπιστής, χάνοντας τον δρόμο του, βρεθεί κάποτε μέσα στο κραυγαλέο πλήθος, θα διαπιστώσει ότι είναι και αυτός άνθρωπος και έτσι μπορεί να προσβληθεί από την αποκτήνωση. Θα επιστρέψει από το θέατρο στο σπίτι του, ντροπιασμένος για την ακούσια συμμετοχή του στους μεταδοτικούς εντυπωσιασμούς, και θα είναι πρόθυμος να ομολογήσει ότι τίποτε το ανθρώπινο δεν του είναι ξένο. Αυτό όμως σημαίνει ότι ανθρωπιά είναι να επιλέγει κανείς για την ανάπτυξη της φύσης του τα εξημερωτικά μέσα και να παραιτείται από εκείνα που τον αποδεσμεύουν από τις αναστολές. Το νόημα αυτής της επιλογής των μέσων είναι να ξεσυνηθίσει την πιθανή του κτηνωδία και να τηρεί αποστάσεις από τις απανθρωπιστικές κλιμακώσεις της κραυγάζουσας αγέλης των θεάτρων.

Αυτές οι νύξεις κάνουν φανερό ότι με το ζήτημα του ανθρωπισμού εννοούμε κάτι περισσότερο από τη βουκολική εικασία ότι το διάβασμα μορφώνει. Το ζητούμενο είναι, ούτε λίγο ούτε πολύ, μια ανθρωποδικία* — δηλαδή

ένας ορισμός του ανθρώπου που είναι βιολογικά ανοικτός, μη προκαθορισμένος, και ηθικά αμφίροπος. Προπάντων όμως το ερώτημα τίθεται στο εξής αναπόδραστα ως ζήτημα μαζικών μέσων, αν με αυτά εννοούμε τα μέσα με τα οποία οι άνθρωποι κοινωνούν και επικοινωνούν και με τη χρήση τους οι ίδιοι μορφώνονται, δηλαδή πλάθονται ως αυτό που μπορούν να είναι και θα είναι.

Το φθινόπωρο του 1946 —στο έσχατο σημείο εξαθλίωσης που γνώρισε η μεταπολεμική κρίση στην Ευρώπη— ο φιλόσοφος Μάρτιν Χάιντεγγερ έγραψε το περίφημο δοκίμιο του για τον ανθρωπισμό,* ένα κείμενο που με την πρώτη ματιά μπορούμε να το θεωρήσουμε επίσης ως μια «ογκώδη» επιστολή προς φίλους. Αλλά η διαδικασία σύναψης φιλίας στην οποία κατέφυγε για λογαριασμό της αυτή η επιστολή δεν ήταν πια εκείνη της αστικής, πνευματικά καλλιεργημένης επικοινωνίας, όπως και η έννοια της φιλίας στην οποία στηρίχθηκε αυτή η αξιομνημόνευτη φιλοσοφική ανοικτή επιστολή δεν ήταν πια ο τύπος της κοινωνίας (μετάληψης) μεταξύ ενός εθνικού κοινού και του κλασσικού του συγγραφέα. Όταν διατύπωνε αυτή την επιστολή, ο Χάιντεγγερ ήξερε ότι έπρεπε να μιλήσει με σπασμένη φωνή ή να γράψει με διστακτικό χέρι και ότι η προκαθορισμένη αρμονία¹ μεταξύ του συγγραφέα και των αναγνωστών του δεν μπορεί να θεωρηθεί δεδομένη. Για τον ίδιο δεν ήταν τότε καν βέβαιο

* *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, μετάφραση-εισαγωγή Γιώργου Ξηροπαΐδη, Ροές, 1987, 2000. (Σ.τ.Μ.)

ότι εξακολουθούσε να έχει φίλους, και αν μπορούσαν να βρεθούν φίλοι, η βάση αυτής της φιλίας θα έπρεπε να ανακαθορισθεί πέρα από όσα μέχρι τότε στην Ευρώπη και αλλού θεωρούνταν λόγος φιλίας μεταξύ μορφωμένων ανθρώπων. Φανερό ήταν τουλάχιστον το ακόλουθο: Αυτά που έγραψε ο φιλόσοφος εκείνο το φθινόπωρο του 1946 δεν ήταν ένας λόγος προς το δικό του έθνος ή προς τη μελλοντική Ευρώπη, ήταν μια πολύσημη, προσεκτική και ταυτόχρονα τολμηρή προσπάθεια του συγγραφέα να φαντασθεί ακόμη έναν ευνοϊκά διατεθειμένο αποδέκτη του μηνύματός του και το αποτέλεσμα —αρκετά αξιοπερίεργο για έναν άντρα όπως ο Χάιντεγγερ με το αποκεντρωτικό-περιφερειακό φυσικό του— ήταν μια επιστολή προς έναν αλλοδαπό — έναν δύναμι φίλο στο εξωτερικό, έναν νεαρό στοχαστή που είχε λάβει το θάρρος στην κατεχόμενη από τους Γερμανούς Γαλλία να εκτεθεί στη γοητεία ενός Γερμανού φιλοσόφου και να ενθουσιασθεί.

Δηλαδή μια νέα τεχνική σύναψης φιλίας; Ένα εναλλακτικό ταχυδρομείο; Ένας άλλος τρόπος να συγκεντρώνει κανείς συμφωνούντες και συστοχαστικούς γύρω από ένα γραπτό που αποστέλλεται μακριά; Μια άλλη απόπειρα εξανθρωπισμού; Ένα άλλο κοινωνικό συμβόλαιο μεταξύ φορέων μιας ανέστιας, όχι πια εθνικανθρωπιστικής στοχαστικότητας; Οι αντίπαλοι του Χάιντεγγερ δεν παρέλειψαν φυσικά να επισημάνουν ότι ο πονηρός ανθρωπάκος από το Μέσκιχ¹⁰ άρπαξε τότε με ασφαλές ένστικτο την πρώτη ευκαιρία που του προσφέρθηκε μετά τον πόλεμο για να εργασθεί για την αποκατάστασή του: έτσι εκμε-

ταλλεύθηκε με πανουργία την ευνοϊκή στάση ενός από τους Γάλλους θαυμαστές του για να βγει από την πολιτική του αμφισημία και να διαφύγει στο υψίπεδο της μυστικιστικής περισυλλογής. Αυτές οι ενοχοποιητικές υποψίες ακούγονται ίσως υποβλητικές και βάσιμες, αλλά χάνουν από τα μάτια τους το γεγονός από τη σκοπιά της σκέψης και της επικοινωνιακής στρατηγικής, το δοκίμιο για τον ανθρωπισμό, που αρχικά απευθύνθηκε στον Ζαν Μπωφρέ στο Παρίσι και αργότερα δημοσιεύθηκε και μεταφράστηκε. Καθώς ο Χάιντεγγερ σε αυτό το κείμενο, που ως προς τη μορφή του ήθελε να είναι επιστολή, αποκάλυψε καθαρά και εξέτασε τις προϋποθέσεις του ευρωπαϊκού ανθρωπισμού, άνοιξε έναν υπερανθρωπιστικό ή μεταανθρωπιστικό¹¹ χώρο σκέψης στον οποίο από τότε κινήθηκε ένα ουσιώδες μέρος του φιλοσοφικού στοχασμού πάνω στον άνθρωπο.

Ο Χάιντεγγερ παίρνει από ένα κείμενο του Ζαν Μπωφρέ προπάντων το ερώτημα: «Comment redonner un sens au mot “Humanisme”? [Πώς να ξαναδώσουμε ένα νόημα στη λέξη “ανθρωπισμός”];». Η επιστολή προς τον νεαρό Γάλλο περιέχει μια ελαφρά επίπληξη προς τον ερωτώντα, η οποία γίνεται ευκρινής κυρίως στις δύο άμεσες απαντήσεις:

«Αυτό το ερώτημα απορρέει από την πρόθεση να διατηρηθεί η λέξη “ανθρωπισμός”. Διερωτώμαι αν αυτό είναι αναγκαίο. Ή μήπως η συμφορά που προκαλούν τέτοιοι τίτλοι δεν είναι ήδη αρκετά οφθαλμοφανείς;»

«Το ερώτημά σας δεν προϋποθέτει μόνον ότι θέλουν να διατηρήσουν τη λέξη “ανθρωπισμός”, αλλά περιέχει και την ομολογία ότι αυτή η λέξη έχει χάσει το νόημά της». (*Über den Humanismus*, 1949, 1981, σσ. 7 και 35).

Αυτό κάνει ήδη φανερό ένα μέρος της στρατηγικής του Χάιντεγγερ: Η λέξη ανθρωπισμός πρέπει να εγκαταλειφθεί, εάν θέλουμε να ξαναγνωρίσουμε το πραγματικό πρόβλημα της σκέψης, το οποίο στην ανθρωπιστική ή μεταφυσική παράδοση ήθελε να εμφανισθεί ήδη ως λυμένο, στην αρχική του απλότητα και στον αναπόφευκτο χαρακτήρα του. Σε πιο χαρακτηριστική διατύπωση: Προς τι να εξυμνούμε τον άνθρωπο και την καθοριστική φιλοσοφική αυτοπαρουσίασή του στον ανθρωπισμό ως λύση, όταν ακριβώς στην παρούσα καταστροφή φάνηκε ότι ο ίδιος ο άνθρωπος μαζί με τα συστήματά του μεταφυσικής αυτοϋπερύψωσης και αυτοεξήγησης είναι το πρόβλημα; Μήπως αυτή η επιτιμητική απάντηση στο ερώτημα του Μπωφρέ δεν δίδεται χωρίς αριστοτεχνική κακία, καθώς επιρρίπτει, με σωκρατικό τρόπο, στον μαθητή την εσφαλμένη απάντηση που περιείχε το ερώτημά του; Η επιτιμητική απάντηση δίδεται ταυτόχρονα με στοχαστική σοβαρότητα, καθώς τα τρία κύρια αντίδοτα που κυκλοφορούσαν στην ευρωπαϊκή κρίση του 1945 (: ο χριστιανισμός, ο μαρξισμός και ο υπαρξισμός), χαρακτηρίζονται, το ένα πλάι στο άλλο, ως εκδοχές του ανθρωπισμού, οι οποίες μόνο στην επιφανειακή δομή τους διαφέρουν μεταξύ τους — πιο χαρακτηριστικά: ως τρεις

τρόποι ώστε να αποφευχθεί η έσχατη ριζοσπαστικότητα του ερωτήματος για την ουσία του ανθρώπου.

Ο Χάιντεγγερ προσφέρεται να θέσει τέλος στην απροσμέτρητη παράλειψη της ευρωπαϊκής σκέψης — δηλαδή στη μη έγερση του ερωτήματος για την ουσία του ανθρώπου — με τον μόνο πρόσφορο τρόπο, που κατ' αυτόν είναι ο υπαρκτικός-οντολογικός: ο συγγραφέας υποδηλώνει τουλάχιστον την προθυμία του, έστω με προσωρινές διατυπώσεις, να υπηρετήσει την ανάδειξη αυτού του ερωτήματος, που επιτέλους πρέπει να τεθεί σωστά. Με τις φαινομενικά μετριόφρονες εκφράσεις ο Χάιντεγγερ αποκαλύπτει μερικές καταπληκτικές συνέπειες: Πιστοποιεί ότι ο ανθρωπισμός —στην αρχαία, τη χριστιανική και τη διαφωτιστική του μορφή— είναι ο παράγων μιας δισχιστικού μη σκέψης. Τον κατηγορεί ότι με τις γρήγορα δοσμένες, φαινομενικά προφανείς και αδιαμφισβήτητες ερμηνείες της ανθρώπινης ουσίας εμπόδισε την ανάδειξη του αυθεντικού ερωτήματος σχετικά με την ουσία του ανθρώπου. Ο Χάιντεγγερ δηλώνει ότι στο έργο του, από το *Είναι και χρόνος* και εξής, η σκέψη εκτυλίσσεται σε αντίθεση προς τον ανθρωπισμό, όχι επειδή αυτός υπερτίμησε την ανθρωπιά, αλλά επειδή δεν την τοποθετεί αρκετά ψηλά (*Über den Humanismus*, σελ. 21). Τι σημαίνει όμως αυτή η υψηλή τοποθέτηση της ουσίας του ανθρώπου; Πρώτον, σημαίνει την παραίτηση από μια συνήθως ψευδή υποβίβαση. Το ερώτημα για την ουσία του ανθρώπου δεν θα βρει τη σωστή τροχιά του αν δεν αποστασιοποιηθούμε από την πιο παλαιά, πιο επίμονη και πιο βλαβερή άσκηση της ευρωπαϊκής μεταφυσικής: να ορίζεται ο άν-

θρωπος ως *animal rationale* [έλλογο ζώο]. Σε αυτή την ερμηνεία της ουσίας του ανθρώπου ο άνθρωπος παραμένει κατανοούμενος με αφετηρία μια ζωικότητα διευρυμένη με πνευματικές προσθήκες. Εναντίον αυτής της αντίληψης εξεγείρεται ο Χάιντεγγερ με την υπαρκτική-οντολογική του ανάλυση, διότι γι' αυτόν η ουσία του ανθρώπου δεν μπορεί ποτέ εκφραστεί σε μια ζωολογική ή βιολογική προοπτική, ακόμη και αν σε αυτή κατά κανόνα προσυπολογίζεται ένας πνευματικός η υπερβατικός παράγων.

Σε αυτό το σημείο ο Χάιντεγγερ είναι ανένδοτος, και μάλιστα μπαίνει σαν οργισμένος άγγελος με διασταυρωμένα ξίφη ανάμεσα στο ζώο και τον άνθρωπο για να εμποδίσει κάθε οντολογική κοινότητα μεταξύ τους. Στον αντιβιταλιστικό και αντιβιολογικό του θυμό παρασύρεται σε σχεδόν υστερικές εκφράσεις, λόγου χάρη όταν δηλώνει ότι φαίνεται «ωσάν η ουσία του θείου να μας είναι πιο κοντινή από την παράξενη φύση των έμβιων όντων» (*Über der Humanismus*, σελ. 17). Στον πυρήνα αυτού του αντιβιταλιστικού πάθους ενεργεί η γνώση ότι η διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώου είναι οντολογική και όχι μια διαφορά είδους ή γένους, οπότε ο άνθρωπος δεν επιτρέπεται να θεωρείται ως ζώο με μια πολιτιστική ή μεταφυσική προσθήκη. Αντίθετα, το είδος τού είναι του ίδιου του ανθρώπου είναι ουσιαστικό και ως προς τον βασικό οντολογικό χαρακτήρα διαφορετικό από εκείνο όλων των άλλων φυτικών και ζωικών όντων, διότι ο άνθρωπος έχει κόσμο και είναι μέσα στον κόσμο, ενώ τα φυτά και τα ζώα είναι δεσμευμένα μέσα στα εκάστοτε περιβάλλοντά τους.

Αν από φιλοσοφική άποψη υπάρχει λόγος να μιλούμε για την αξιοπρέπεια του ανθρώπου, αυτό συμβαίνει επειδή ο άνθρωπος ακριβώς είναι εκείνος στον οποίο απευθύνεται το ίδιο το είναι και, όπως προτιμά να λέει ο Χάιντεγγερ ως ποιμενικός φιλόσοφος, είναι επιφορτισμένος με τη φύλαξή του. Γι' αυτόν τον λόγο έχουν οι άνθρωποι τη γλώσσα – αλλά δεν την έχουν, σύμφωνα με τον Χάιντεγγερ, κατά κύριο λόγο μόνο για να συνεννοούνται μεταξύ τους και κατά τη συνεννόησή τους να εξημερώνει ο ένας τον άλλον.

«Μάλλον η γλώσσα είναι το σπίτι τού είναι, μέσα στο οποίο κατοικώντας ο άνθρωπος εξ-ίσταται, καθώς ανήκει στην αλήθεια τού είναι, που τη φυλάσσει.

Έτσι λοιπόν το σημαντικό κατά τον ορισμό της ανθρωπιάς του ανθρώπου ως έκστασης είναι ότι το ουσιαστικό δεν είναι ο άνθρωπος, αλλά, το είναι ως η διάσταση του εκ-στατικού της έκστασης». (*Über der Humanismus*, σελ. 24)

Ακούγοντας προσεκτικά αυτές τις κατ'αρχάς ερμητικές εκφράσεις προαισθάνεται κανείς γιατί η χαιντεγγεριανή κριτική του ανθρωπισμού φέρεται τόσο βέβαιη ότι δεν θα καταλήξει σε έναν απανθρωπισμό. Αποκρούοντας τους ισχυρισμούς του ανθρωπισμού ότι έχει εξηγήσει ήδη επαρκώς την ουσία του ανθρώπου και αντιτάσσοντας σε αυτούς τη δική του οντοανθρωπολογία, εμμένει εν τούτοις έμμεσα στη σπουδαιότερη λειτουργία του κλασικού ανθρωπισμού, δηλαδή στη σύναψη φιλίας του ανθρώ-

που με τον λόγο του Άλλου – μάλιστα ριζοσπαστικοποιεί αυτό το μοτίβο της φιλίας και από το παιδαγωγικό πεδίο το μεταθέτει στο κέντρο του οντολογικού στοχασμού.

Αυτό είναι το νόημα της συχνά παρατιθέμενης και ειρωνικά σχολιαζόμενης έκφρασης που θέλει τον άνθρωπο ποιμένα τού είναι. Χρησιμοποιώντας εικόνες από τη βουκολική και ειδυλλιακή ποίηση, ο Χάιντεγгер μιλάει για το καθήκον του ανθρώπου, που είναι η ουσία του, και για την ουσία του ανθρώπου, από την οποία απορρέει το καθήκον του. Δηλαδή να φυλάσσει το είναι και να είναι ομόλογος τού είναι. Ο άνθρωπος δεν φυλάσσει ασφαλώς το είναι όπως ο άρρωστος το κρεβάτι του,¹² αλλά μάλλον όπως ένας βοσκός το κοπάδι του στο ξέφωτο, με τη σημαντική διαφορά ότι εδώ αντί για ένα κοπάδι ζώων πρέπει να αντιλαμβάνεται κανείς, παρατηρώντας ήρεμα, τον κόσμο ως ανοικτή κατάσταση και επιπλέον ότι αυτή η φύλαξη δεν είναι ένα ελεύθερα επιλεγόμενο καθήκον επαγρύπνησης προς το συμφέρον του ίδιου του φύλακα, καθώς οι άνθρωποι διορίζονται ως φύλακες από το ίδιο το είναι. Ο τόπος στον οποίο ισχύει αυτός ο διορισμός είναι το ξέφωτο ή η θέση στην οποία το είναι αναδύεται ως αυτό που υπάρχει.

Εκείνο που δίνει στον Χάιντεγгер τη βεβαιότητα ότι με αυτές τις εκφράσεις έχει σκεφθεί καλά τον ανθρωπισμό και ότι τον έχει υπερκεράσει είναι το γεγονός ότι, αντιλαμβανόμενος τον άνθρωπο ως ξέφωτο τού είναι, τον ενσωματώνει σε μια εξημέρωση και μια σύναψη φιλίας που είναι βαθύτερες από κάθε δυνατή ανθρωπιστική άρση της αποκτήνωσης και από κάθε λόγια αγάπη για το

κείμενο που μιλάει για αγάπη. Ορίζοντας τον άνθρωπο ως ποιμένα και γείτονα τού είναι και χαρακτηρίζοντας τη γλώσσα ως το σπίτι τού είναι, δεσμεύει τον άνθρωπο σε μια ομολογητή θέση προς το είναι, η οποία του επιβάλλει μια ριζική συγκράτηση και –ως ποιμένα– τον καθιλώνει κοντά ή μέσα στον περίβολο του σπιτιού· τον εκθέτει σε μια περισυλλογή η οποία απαιτεί περισσότερη ακινησία και ησυχία-πρόσδεση από όση θα μπορούσε ποτέ να επιτύχει η πιο περιεκτική μόρφωση. Ο άνθρωπος υποβάλλεται σε μια εκστατική συγκράτηση πολύ πιο προχωρημένη από το πολιτισμένο σταμάτημα του ευλαβικά υπάκουου απέναντι στα κείμενα αναγνώστη μπροστά στον κλασσικό λόγο. Το συγκρατημένο χαϊντεγгерιανό κατοικεί στο σπίτι της γλώσσας ορίζεται ως μια στάση αναμονής του ανθρώπου που κρυφακούει για να πιάσει αυτό που λέγεται με εντολή του ίδιου τού είναι. Επιβεβαιώνει ένα στήσιμο του αυτιού στο κοντινό περιβάλλον, όπου ο άνθρωπος πρέπει να γίνεται όλο και πιο ήρεμος και ήμερος από τον ανθρωπιστή όταν διαβάσει τους κλασσικούς συγγραφείς. Ο Χάιντεγгер θέλει έναν άνθρωπο που θα ήταν πιο προσδεδεμένος – πιο υποτελής από έναν απλώς καλό αναγνώστη. Θέλει να υποκινήσει μια διαδικασία σύναψης φιλίας, στην οποία και ο ίδιος δεν θα προσλαμβανόταν πια μόνον ως κλασσικός ή ως ένας συγγραφέας μεταξύ άλλων· το καλύτερο θα ήταν ασφαλώς αν το κοινό, που φυσικά μπορεί να αποτελείται μόνον από λίγους, στην αρχή λάμβανε γνώση του γεγονότος ότι το ίδιο το είναι έχει αρχίσει πάλι να μιλάει μέσα από αυτόν, τον δάσκαλο-σύμβουλο στο ερώτημα του είναι.

Με αυτό ο Χάιντεγγερ αναγορεύει το είναι μοναδικό συγγραφέα όλων των ουσιαστικών επιστολών και διορίζει τον εαυτό του τωρινό γραμματέα αυτού του συγγραφέα. Όποιος μιλάει από μια τέτοια θέση μπορεί να καταγράψει και τραυλίσματα, όπως και να δημοσιεύει σιωπές. Το είναι στέλνει λοιπόν τις αποφασιστικές επιστολές ή, ακριβέστερα, κάνει νεύματα σε φίλους με ετοιμότητα, σε δεκτικούς γείτονες, σε συγκεντρωμένους και ήσυχους ποιμένες, αλλά, αν κρίνουμε από όσα βλέπουμε, από τον κύκλο αυτών των συμποιμένων και φίλων τού είναι δεν μπορούν να σχηματισθούν έθνη ή έστω εναλλακτικές σχολές —μεταξύ άλλων και επειδή δεν μπορεί να υπάρξει ένας δημόσιος κανόνας των νευμάτων τού είναι—, εκτός αν αναγνωρίσουμε τα Άπαντα του Χάιντεγγερ προς το παρόν ως γνώμονα και φωνή του ανώνυμου υπερσυγγραφέα.

Ενόψει αυτών των σκοτεινών μεταλήψεων παραμένει προς το παρόν εντελώς ασαφές πού θα μπορούσε να είναι συντεταγμένη μια κοινωνία γειτόνων τού είναι —ασφαλώς, μέχρι να εμφανισθούν ευκρινέστερα σημεία, πρέπει να την αντιληφθούμε ως μια αόρατη Εκκλησία διάσπαρτων ατόμων, καθένα από τα οποία με τον δικό του τρόπο κρυφακούει στα πέρατα αναμένοντας τα λόγια που εκφράζουν ό,τι από την ίδια τη γλώσσα είναι εντεταλμένος να πει ο ομιλητής.¹³ Είναι άσκοπο να υπεισέλθουμε περισσότερο στον κρυπτοκαθολικό χαρακτήρα των σχημάτων του χαϊντεγγεριανού διαλογισμού. Σημαντικό είναι τώρα μόνον ότι διαμέσου της χαϊντεγγεριανής κριτικής του ανθρωπισμού διαδίδεται μια αλλαγή στάσης που

παραπέμπει τον άνθρωπο πέρα από όλους τους στόχους μιας ανθρωπιστικής αγωγής σε έναν ασκητισμό περισυλλογής. Μόνο δυνάμει αυτού του ασκητισμού θα μπορούσε να συγκροτηθεί μια συντροφιά των στοχαστικών πέρα από την ανθρωπιστική γραμματολογική κοινότητα: θα ήταν μια συντροφιά ανθρώπων που απομάκρυναν τον άνθρωπο από το κέντρο, διότι θα είχαν κατανοήσει ότι μόνον ως «γείτονες τού είναι» υπάρχουν — και όχι ως ιδιογνώμονες ιδιοκτήτες σπιτιών ή ως ενοικιαστές επιπλωμένων κατοικιών κύριας και μη καταγελλόμενης μίσθωσης. Σε αυτόν τον ασκητισμό δεν μπορεί να συνεισφέρει τίποτε ο ανθρωπισμός ενόσω παραμένει προσανατολισμένος προς το μοντέλο του ισχυρού ανθρώπου.

Οι ανθρωπιστές φίλοι των ανθρώπων-συγγραφέων χάνουν από τα μάτια τους την προικισμένη αδυναμία με την οποία εμφανίζεται το είναι σε εκείνους που αγγίζει και προσαγορεύει. Για τον Χάιντεγγερ δεν υπάρχει κανένας δρόμος που από τον ανθρωπισμό θα μπορούσε να οδηγήσει σε αυτή την οξύτερη οντολογική άσκηση ταπεινότητας. Πιστεύει μάλλον ότι ο ανθρωπισμός συμβάλλει ακόμη και στην ιστορία εξοπλισμού της υποκειμενικότητας. Πραγματικά ο Χάιντεγγερ ερμηνεύει τον ιστορικό κόσμο της Ευρώπης ως θέατρο επιχειρήσεων των μαχητικών ανθρωπισμών είναι το πεδίο στο οποίο η ανθρώπινη υποκειμενικότητα εκτυλίσσει την κατάληψη της εξουσίας πάνω σε όλα τα όντα με μοιραία συνέπεια. Υπό αυτή την προοπτική ο ανθρωπισμός πρέπει να προσφέρεται ως φυσικός συνένοχος σε όλες τις νοητές φρικαλεότητες που μπορούν να διαπραχθούν στο όνομα της ανθρώπινης ευ-

τυχίας. Ακόμη και στην τραγική τιτανομαχία στα μέσα του εικοστού αιώνα, μεταξύ του μπολσεβικισμού, του φασισμού και του αμερικανισμού —σύμφωνα με τη σκοπιά του Χάιντεγγερ—, βρέθηκαν αντιμέτωπες τρεις εκδοχές της ίδιας ανθρωποκεντρικής εξουσίας¹¹ και τρεις υποψηφιότητες για την ανθρωπιστικά συγκαλυμμένη παγκόσμια κυριαρχία — ενώ ο φασισμός ξεχώρισε καθώς επέδειξε την περιφρόνησή του προς τις ανασταλτικές αξίες της ειρήνης και της μόρφωσης πιο ανοιχτά από τους ανταγωνιστές του. Και όντως ο φασισμός είναι η μεταφυσική της αποδέσμευσης από αναστολές — ίσως μάλιστα είναι και μια μορφή αποδέσμευσης της μεταφυσικής από αναστολές. Από τη σκοπιά του Χάιντεγγερ ο φασισμός ήταν μια σύνθεση ανθρωπισμού και κτηνωδίας — δηλαδή μια παράδοξη σύμπτωση αναστολής και αποδέσμευσης από αναστολές.

Ενόψει τέτοιων τερατωδών απορρίψεων και αντιστροφών ήταν εύλογο να τεθεί εκ νέου το ερώτημα σχετικά με τον λόγο της εξημέρωσης και της μόρφωσης των ανθρώπων, και αν τα οντολογικά ποιμενικά παιγνίδια του Χάιντεγγερ —τα οποία και στην εποχή τους ακούγονταν παράξενα και ενοχλητικά— σήμερα φαίνονται εντελώς αναχρονιστικά, πρέπει ωστόσο να τους αναγνωρισθεί ότι, χωρίς να είναι λιγότερο οδυνηρά και παρά την αδέξια εξαιρετικότητά τους, άρθρωσαν το πρόβλημα της εποχής: Τι μπορεί πια να εξημερώσει τον άνθρωπο όταν ο ανθρωπισμός ως σχολείο εξημέρωσης του ανθρώπου αποτυγχάνει; Τι εξημερώνει τον άνθρωπο όταν οι μέχρι τώρα προσπάθειές του για αυτοεξημέρωση κατά κύριο λόγο

οδήγησαν απλώς στην επιβολή της εξουσίας πάνω σε όλα τα όντα; Τι εξημερώνει τον άνθρωπο όταν μετά από όλα τα μέχρι τώρα πειράματα αγωγής του ανθρώπινου γένους δεν έχει διευκρινισθεί ποιος ή και με ποιον στόχο ανατρέφει τους ανατροφείς; Ή μήπως το ερώτημα σχετικά με την προστασία και διάπλαση του ανθρώπου δεν μπορεί πια να τεθεί με αρμόζοντα τρόπο στο πλαίσιο απλών θεωριών εξημέρωσης και αγωγής;

Στο εξής θα αποκλίνουμε από τις οδηγίες του Χάιντεγγερ για σταμάτημα σε τελικά σχήματα περισυλλογής, κάνοντας την προσπάθεια να χαρακτηρίσουμε με περισσότερη ιστορική ακρίβεια το εκστατικό ξέφωτο, όπου το είναι μπορεί να απευθυνθεί στον άνθρωπο. Θα φανεί ότι η ανθρώπινη διαμονή στο ξέφωτο — στη γλώσσα του Χάιντεγγερ: όταν ο άνθρωπος σταματά ή παραμένει στο ξέφωτο τού είναι — δεν είναι κατά κανέναν τρόπο μια πρωτογενής οντολογική σχέση η οποία δεν θα ήταν πια προσιτή σε παραπέρα ερωτήματα. Υπάρχει μια ιστορία εξόδου του ανθρώπου προς το ξέφωτο την οποία ο Χάιντεγγερ αγνοούσε με αποφασιστικότητα — μια κοινωνική ιστορία του δυνητικού αγγίγματος του ανθρώπου από το ερώτημα τού είναι και μια ιστορική κινητικότητα στο χάσμα της οντολογικής διαφοράς.

Εδώ πρέπει να μιλήσουμε αφενός για μια φυσική ιστορία της ηρεμίας, δυνάμει της οποίας ο άνθρωπος μπόρεσε να γίνει το ανοικτό στον κόσμο και ικανό για τον κόσμο ζώο, και αφετέρου για μια κοινωνική ιστορία των εξημέρωσεων χάρη στις οποίες οι άνθρωποι πρωταρ-

χικά αντιλαμβάνονται ότι είναι όντα που συκρατούνται¹⁵ ώστε να αποκρίνονται στο όλον. Η πραγματική ιστορία του ξέφωτου — από την οποία πρέπει να ξεκινήσει ένας στοχασμός πάνω στον άνθρωπο, που θα εμβάθυνε περισσότερο από τον ανθρωπισμό — αποτελείται λοιπόν από δύο μεγαλύτερες αφηγήσεις, που συγκλίνουν σε μια κοινή προοπτική, στον στόχο τους να εξηγήσουν πώς το σοφό (sapiens) ζώο έγινε σοφός (sapiens) άνθρωπος. Η πρώτη από αυτές τις αφηγήσεις εκθέτει την περιπέτεια της εξελικτικής γένεσης του ανθρώπου. Αναφέρει πώς στις μακροχρόνιες περιόδους της προανθρώπινης-ανθρώπινης προϊστορίας από το ζωτόκο θηλαστικό άνθρωπος γεννήθηκε ένα είδος όντων που έρχονται στον κόσμο με πρόωρο τοκετό, τα οποία — αν μπορούσε κανείς να μιλήσει τόσο παράδοξα — έβγαιναν στους περιβάλλοντες κόσμους τους με ένα αυξανόμενο πλεόνασμα ζωικής ανετοιμότητας. Εδώ συντελείται η ανθρωπογενετική επανάσταση — η διάρρηξη της βιολογικής γέννησης σε μια πράξη έλευσης στον κόσμο. Αυτή την έκρηξη ο Χάιντεγκερ, με την πεισματική του επιφύλαξη απέναντι σε κάθε ανθρωπολογία και με τον ζήλο του να διατηρήσει οντολογικά καθαρή την αφετηρία του, δηλαδή την ύπαρξη και το είναι-μέσα-στον-κόσμο, δεν θέλησε να τη λάβει σοβαρά υπόψη. Πάντως το γεγονός ότι ο άνθρωπος μπόρεσε να γίνει το ον που είναι μέσα στον κόσμο έχει τις ρίζες του στην ιστορία του είδους και σε αυτές παραπέμπουν οι δυσεξιχνίαστες έννοιες πρόωρος τοκετός, νεοτομία¹⁶ και χρόνια ζωική ανωριμότητα του ανθρώπου. Θα μπορούσαμε μάλιστα να χαρακτηρίσουμε τον άνθρωπο ως

το ον που απέτυχε να είναι και να παραμείνει ζώο. Αποτυγχάνοντας ως ζώο, το ακαθόριστο ον πέφτει από το περιβάλλον και έτσι αποκτά τον κόσμο υπό την οντολογική έννοια. Αυτή η εκστατική έλευση στον κόσμο και αυτή η «μεταβίβαση» στο είναι είναι έμφυτες στον άνθρωπο, μια φυλογενετική κληρονομιά. Αν ο άνθρωπος είναι μέσα στον κόσμο, αυτό συμβαίνει επειδή ανήκει σε μια κίνηση που τον φέρνει στον κόσμο και τον εκθέτει στον κόσμο. Ο άνθρωπος είναι προϊόν μιας υπεργέννησης που κάνει το μωρό άνθρωπο του κόσμου.

Αυτή η έξοδος θα γεννούσε μόνο ψυχωτικά ζώα, αν ταυτόχρονα με τον ερχομό στον κόσμο δεν γινόταν και η είσοδος σε αυτό που ο Χάιντεγκερ αποκαλούσε σπίτι τού είναι. Οι παραδοσιακές γλώσσες του ανθρώπινου γένους έκαναν την έκσταση του είναι-μέσα-στον-κόσμο βιώσιμη δείχνοντας στους ανθρώπους πως το είναι τους στον κόσμο μπορούν να το βιώσουν και ως είναι-στον-εαυτό-τους.¹⁷ Κατ' αυτά το ξέφωτο είναι ένα γεγονός στα όρια της φυσικής ιστορίας και της ιστορίας του πολιτισμού. Και η ανθρώπινη έλευση στον κόσμο λαμβάνει νωρίς τα χαρακτηριστικά μιας έλευσης στη γλώσσα.¹⁸

Αλλά η ιστορία του ξέφωτου δεν μπορεί να αναπτυχθεί ως αφήγηση της εισόδου των ανθρώπων στα σπίτια των γλωσσών, διότι όταν οι ομιλούντες άνθρωποι ζουν μαζί σε μεγαλύτερες ομάδες και δεν συνδέονται μόνο με γλωσσικά σπίτια, αλλά και με χτισμένα, εισέρχονται στη δυναμική των τρόπων τού είναι που προσιδιάζουν στη μόνιμη εγκατάσταση. Δεν αφήνουν πια μόνο τη γλώσσα να τους προστατεύει, αλλά και τις κατοικίες τους να τους

εξημερώνουν. Πάνω στο ξέφωτο ανεγείρονται —ως τα πιο χτυπητά σημάδια του— τα σπίτια των ανθρώπων (μαζί με τους ναούς των θεών τους και τα παλάτια των κυρίων τους). Οι ιστορικοί του πολιτισμού αποσαφήνισαν ότι με τη μόνιμη εγκατάσταση τέθηκε σε νέα βάση και η συνολική σχέση μεταξύ ανθρώπου και ζώου. Με την εξημέρωση του ανθρώπου από το σπίτι αρχίζει και το έπος των κατοικίδιων ζώων. Αλλά ο δεσμός τους με τα σπίτια των ανθρώπων δεν είναι απλώς μια υπόθεση εξημερώσεων, αφού σε αυτές πρέπει να προστεθεί και κάθε είδους εκγύμναση και εκτροφή.

Ο άνθρωπος και τα κατοικίδια — η ιστορία αυτής της ασύλληπτης συγκατοίκησης δεν έχει γραφεί ακόμη με αρμόζοντα τρόπο και ακόμη περισσότερο οι φιλόσοφοι δεν θέλησαν μέχρι σήμερα να ομολογήσουν τι γυρεύουν μέσα σε αυτή την ιστορία.¹⁹ Μόνο σε λίγα σημεία σχίσθηκε το πέπλο της σιωπής των φιλοσόφων σχετικά με το σπίτι, τον άνθρωπο και το ζώο ως βιοπολιτικό σύμπλεγμα, και αυτά που μπορούσαμε τότε να ακούσουμε ήταν ιλιγγιώδεις επισημάνσεις προβλημάτων που προς το παρόν είναι πολύ δύσκολα για τον άνθρωπο. Το πιο μικρό από αυτά είναι η στενή συνάρτηση μεταξύ της οικιακής ζωής και της διαμόρφωσης μιας θεωρίας — αφού θα μπορούσαμε να ορίσουμε τη θεωρία ως μια παραλλαγή της κατ' οίκον εργασίας ή μάλλον ως ένα είδοςσχόλης στο σπίτι αυτό που ήταν η θεωρία σύμφωνα με τους αρχαίους ορισμούς της μοιάζει με ένα γαλήνιο βλέμμα από το παράθυρο —κατά κύριο λόγο είναι μια υπόθεση άπρακτης θεώρησης, ενώ στους νεώτερους χρόνους — από τότε που

υποτίθεται ότι η γνώση είναι δύναμη — έλαβε καθαρά χαρακτήρα εργασίας. Υπό αυτή την έννοια τα παράθυρα θα ήταν φωτεινά ανοίγματα στους τοίχους, πίσω από τους οποίους οι άνθρωποι έγιναν όντα ικανά για θεωρία. Παράγωγα της οικιακής ζωής είναι και οι περίπατοι, στους οποίους η κίνηση και η περισυλλογή συγχωνεύονται. Ακόμη και οι περιβόητες νοητικές οδοιπορίες και περιπλανήσεις μέσα από λιβάδια και δάση είναι χαρακτηριστικές κινήσεις ενός ανθρώπου που έχει ένα σπίτι πίσω του.

Αλλά αυτή η παραγωγή του ξέφωτου από την ασφαλή οικιακή ζωή ευσταθεί μόνον ως προς την πιο αθώα πλευρά της γένεσης του ανθρώπου μέσα σε σπίτια. Το ξέφωτο είναι ταυτόχρονα ένα πεδίο μάχης και ένας τόπος απόφασης και επιλογής. Σε σχέση με αυτές τις πλευρές δεν μπορεί κανείς με όρους και εκφράσεις της ποιμενικής ποίησης να κάνει καμμιά αναγνώριση. Όπου υπάρχουν σπίτια πρέπει να αποφασισθεί τι θα γίνουν οι άνθρωποι που θα κατοικούν σε αυτά: στην πράξη και μέσω της πράξης αποφασίζεται ποιου είδους οικοδόμοι θα έχουν την επικυριαρχία. Στο ξέφωτο αποδεικνύεται για ποιες μίζες αγωνίζονται οι άνθρωποι όταν εμφανίζονται ως πολεοδομικά και πλούσια όντα που ανεγείρουν σπίτια. Εδώ πρόκειται για ένα σοβαρό ζήτημα που ο δάσκαλος της επικίνδυνης σκέψης, ο Νίτσε, το σκιαγράφησε υπαινικτικά στο τρίτο μέρος του *Τάδε έφη Ζαρατούστρας* με την επιγραφή «Για τις αρετές που κάνουν τους ανθρώπους πιο μικρούς»:

«Διότι [ο Ζαρατούστρας] ήθελε να μάθει τι έγινε στο μεταξύ με τον άνθρωπο: αν έγινε μεγαλύτερος ή μικρότερος. Και κάποτε είδε μια σειρά καινούργιων σπιτιών· απόρησε τότε και ρώτησε: Τι σημαίνουν αυτά τα σπίτια; Αληθινά, δεν τα έστησε εκεί μια μεγάλη ψυχή, για να την εκφράζουν αλληγορικά!... αυτά τα δωμάτια και οι κάμαρες: μπορούν εδώ να μπαινοβγαίνουν άντρες;

Και ο Ζαρατούστρας στάθηκε και σκέφθηκε. Στο τέλος είπε λυπημένος: “Όλα έγιναν πιο μικρά!”.

Παντού βλέπω χαμηλές πύλες: όποιος είναι του είδους μου μπορεί βέβαια να περάσει, αλλά πρέπει να σκύψει! [...]

Περπατάω ανάμεσα σε αυτόν τον λαό και έχω τα μάτια μου ανοιχτά: έγιναν πιο μικροί και μικραίνουν όλο και πιο πολύ: και αυτό το προκαλεί η διδασκαλία τους για την ευτυχία και την αρετή.

[...] Μερικοί από αυτούς θέλουν, τους περισσότερους όμως απλώς τους θέλουν [...]

[...] Στρογγυλοί, έντιμοι και καλοσυνάτοι είναι μεταξύ τους, όπως στρογγυλοί, έντιμοι και καλοσυνάτοι είναι οι κόκκοι της άμμου με τους κόκκους της άμμου.

Να αγκαλιάζουν με μετριοφροσύνη μια μικρή ευτυχία —αυτό το λένε “εγκαρτέρηση!” [...]

Κατά βάθος, στην απλοϊκότητά τους, ένα πράγμα θέλουν πάνω από όλα: κανέναν να μην τους προκαλεί πόνο [...]

Αρετή είναι γι’ αυτούς ό,τι τους κάνει μετριόφρονες

και ήμερους: έτσι μετέτρεψαν τον λύκο σε σκύλο και τον ίδιο τον άνθρωπο στο καλύτερο κατοικίδιο του ανθρώπου». (KSA, τόμ. 4, σσ. 211-214)

Χωρίς αμφιβολία αυτή η χαλαρή εν είδει ραψωδίας ακολουθία ρήσεων κρύβει έναν θεωρητικό λόγο για τον άνθρωπο ως μια δύναμη που εξημερώνει και τρέφει. Από τη σκοπιά του Ζαρατούστρα οι σημερινοί άνθρωποι είναι προπάντων τούτο: αποτελεσματικοί εκτροφείς που κατάφεραν να μετατρέψουν τον άγριο άνθρωπο σε τελευταίο άνθρωπο. Είναι αυτονόητο ότι αυτό δεν μπορούσε να γίνει μόνο με ανθρωπιστικά, εξημερωτικά-εκγυμναστικά-παιδαγωγικά μέσα. Με τη θέση η οποία αντικρίζει τον άνθρωπο ως εκτροφέα του ανθρώπου σπάζει ο ανθρωπιστικός ορίζων, εφόσον ο ανθρωπισμός ποτέ δεν μπορεί και δεν επιτρέπεται να σκεφθεί πέρα από το πρόβλημα της εξημέρωσης και της αγωγής: Ο ανθρωπιστής παραλαμβάνει τον άνθρωπο και εφαρμόζει πάνω του τα εξημερωτικά, εκγυμναστικά, μορφωτικά μέσα του — πεπεισμένος, όπως είναι, για την αναγκαία συνάρτηση μεταξύ της ανάγνωσης, της καθιστικής στάσης και του κατευνασμού.

Ο Νίτσε όμως —που διάβασε εξίσου προσεκτικά τον Δαρβίνο και τον Απόστολο Παύλο— πιστεύει ότι πίσω από τον αίθριο ορίζοντα της σχολικής εξημέρωσης των ανθρώπων στα σχολεία αντιλαμβάνεται έναν δεύτερο, πιο σκοτεινό ορίζοντα. Οσφραίνεται έναν χώρο στον οποίο θα αρχίσουν αναπόφευκτοι αγώνες για τις κατευθύνσεις της εκτροφής των ανθρώπων και σε αυτόν τον χώρο ακρι-

βώς θα φανεί το άλλο, το κρυμμένο πρόσωπο του ξέφωτου. Όταν ο Ζαρατούστρας περπατάει μέσα στην πόλη, στην οποία όλα έγιναν πιο μικρά, διαπιστώνει το αποτέλεσμα μιας επιτυχούς μέχρι τώρα και αδιαμφισβήτητης πολιτικής τής εκτροφής: Οι άνθρωποι – αυτή είναι η εντύπωσή του – κατόρθωσαν με τη βοήθεια ενός επιδέξιου συνδυασμού ηθικής και γενετικής να κάνουν τον εαυτό τους πιο μικρό. Καθυπέταξαν τον εαυτό τους στην εξημέρωση μεταβαλλόμενοι σε κατοικίδια όντα και δρομολόγησαν μέσα τους μια φυσική επιλογή προς την κατεύθυνσή μιας συμπεριφοράς κατοικιδίων. Από αυτή την εικασία πηγάζει η ιδιάζουσα κριτική του ανθρωπισμού που ασκεί ο Ζαρατούστρας, μια απόρριψη της εσφαλμένης αθωότητας που περιβάλλει τον σύγχρονο καλό άνθρωπο. Και όντως δεν θα ήταν κάτι αθώο το να εκτρέφουν οι άνθρωποι άλλους ανθρώπους προς την κατεύθυνση της αθωότητας. Η υποψία του Νίτσε απέναντι σε όλον τον ανθρωπιστικό πολιτισμό επιζητεί να αποκαλύψει το μυστικό που κρύβει η εξημέρωση της ανθρωπότητας. Θέλει να κατονομάσει όλους τους μέχρι τώρα κατόχους των μονοπωλίων εκτροφής –τους παπάδες και τους δασκάλους, που εμφανίζονται ως φιλόανθρωποι– και την αποσιωπημένη τους λειτουργία και να προκαλέσει μια κοσμοϊστορική έριδα νέου τύπου μεταξύ διαφόρων εκτροφέων και διαφόρων προγραμμάτων εκτροφής.

Η βασική σύγκρουση του μέλλοντος σύμφωνα με τον Νίτσε θα είναι ο αγώνας μεταξύ των μικροεκτροφέων και των μεγαλοεκτροφέων του ανθρώπου – θα μπορούσαμε

να πούμε μεταξύ των ανθρωπιστών και των υπερανθρωπιστών, των φιλανθρώπων και των υπερφιλανθρώπων. Το έμβλημα υπεράνθρωπος δεν αντιπροσωπεύει στις σκέψεις του Νίτσε το όνειρο μιας γρήγορης αποδέσμευσης από αναστολές ή μιας υπεκφυγής στην κτηνωδία –όπως φαντάζονταν οι αρβυλοφόροι κακοί αναγνώστες του Νίτσε στη δεκαετία του 1930. Η έκφραση δεν αντιπροσωπεύει επίσης την ιδέα μιας σωφρονιστικής επαναφοράς του ανθρώπου στο καθεστώς πριν από την εποχή των κατοικιδίων και της εκκλησιαστικής αγέλης. Όταν ο Νίτσε μιλάει για τον υπεράνθρωπο, σκέφτεται έναν αιώνα πολύ πέρα από το παρόν, σε μεγάλο βάθος χρόνου.²⁰ Λαμβάνει ως μέτρο τις χιλιετείς διαδικασίες του παρελθόντος στις οποίες παράγονταν άνθρωποι χάρη στις βαθύτερες διασταυρώσεις εκτροφής, εξημέρωσης και αγωγής – ενώ η παραγωγική λειτουργία κατάφερνε ασφαλώς να γίνεται σχεδόν αόρατη φορώντας τη μάσκα του σχολείου είχε ως αντικείμενό της το πρόγραμμα της εξημέρωσης.

Με αυτούς τους υπαινιγμούς –και πέρα από υπαινιγμούς είναι αδύνατον και ανεπίτρεπτο να προχωρήσει κανείς σε αυτό το πεδίο– ο Νίτσε χαράσσει τα όρια μιας τεράστιας περιοχής στην οποία πρέπει να πραγματοποιηθεί ο προορισμός του ανθρώπου του μέλλοντος, αδιάφορο αν παίξουν ή δεν παίξουν ένα ρόλο τυχόν αναδρομές στην ιδέα του υπερανθρώπου. Ο Ζαρατούστρας μπορεί να ήταν η μάσκα-φερέφωνο μιας φιλοσοφούσας υστερίας, οι μεταδοτικές επιδράσεις της οποίας έχουν εξανημισθεί σήμερα και ίσως για πάντα. Αλλά η συζήτηση για τη

διαφορά και τη διασταύρωση μεταξύ της εξημέρωσης και της εκτροφής και γενικά η επισήμανση του λυκόφωτος μιας συνείδησης για την παραγωγή ανθρώπων και γενικότερα για τις ανθρωποτεχνικές — αυτά είναι γνώμονες από τους οποίους η σημερινή σκέψη δεν μπορεί να απομακρύνει την προσοχή της, αλλιώς θα παραδοθεί πάλι στην αθωοποίηση. Ίσως ο Νίτσε παρατράβηξε το σκοινί όταν διέδιδε την υποβλητική ιδέα ότι η μετατροπή του ανθρώπου σε κατοικίδιο υπήρξε προμελετημένο έργο ενός ποιμενικού συνδέσμου εκτροφέων, δηλαδή ένα πρόγραμμα του ενστίκτου των κληρικών και του αποστόλου Παύλου, το οποίο μυρίζεται στον άνθρωπο καθετί που θα μπορούσε να γίνει αυτόβουλο και αυτεξούσιο και εναντίον τέτοιων τάσεων εφαρμόζει αμέσως μέτρα εξάλειψης και ακρωτηριασμού. Ήταν ασφαλώς μια υπεροπτική ιδέα, αφενός διότι συλλαμβάνει πολύ βραχυπρόθεσμα τη δυνητική διαδικασία εκτροφής — σαν να αρκούσαν μερικές γενιές ιερατικής κυριαρχίας για να μετατραπούν οι λύκοι σε σκύλους και οι πρωτόγονοι άνθρωποι σε καθηγητές του πανεπιστημίου της Βασιλείας²¹ υπεροπτική είναι αφετέρου αυτή η ιδέα προπάντων επειδή υποθέτει την ύπαρξη ενός σχεδιάζοντος δράστη, ενώ μάλλον θα έπρεπε να υπολογίζουμε με βάση μια εκτροφή χωρίς εκτροφείς, δηλαδή με βάση μια ακυβέρνητη βιοπολιτιστική πλεύση χωρίς υποκείμενο. Αλλά και αν αφαιρέσουμε τα υπερβολικά και καχύποπτα-αντικληρικά στοιχεία από την ιδέα του Νίτσε, απομένει εντούτοις ένας αρκετά σκληρός πυρήνας για να προκαλέσεις σκέψεις για την ανθρωπιά πέρα από την ανθρωπιστική αθωότητα.

Αν κατανοήσουμε ότι η εξημέρωση του ανθρώπου ώστε να γίνει κατοικίδιο είναι το μεγάλο θέμα που δεν έγινε αντικείμενο σκέψης, που δεν τράβηξε την προσοχή του ανθρωπισμού από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα, αυτό αρκεί για να βρεθούμε στα βαθιά νερά. Εκεί όπου δεν «πατώνουμε» πια μας κατακλύζει η προφανής ιδέα ότι ποτέ δεν μπορούσαν να λυθούν τα προβλήματα μόνο με την παιδαγωγική εξημέρωση και συμφιλίωση του ανθρώπου με τα γράμματα. Η ανάγνωση ήταν ασφαλώς μια μεγάλη δύναμη που μόρφωνε τους ανθρώπους — κάτι που είναι ακόμη και σήμερα σε μικρότερη κλίμακα· αλλά η διαλογή — όπως και αν γινόταν — ήταν πάντοτε μια δύναμη πίσω από τη δύναμη. Τα μαθήματα και η επιλογή σχετίζονται πιο στενά μεταξύ τους από όσο ήθελε ή ήταν ικανός να σκεφθεί οποιοσδήποτε ιστορικός του πολιτισμού. Και αν εξακολουθεί να μας φαίνεται αδύνατον να ανασυνθέσουμε με επαρκή ακρίβεια τη σχέση μεταξύ ανάγνωσης και διαλογής,²² εντούτοις ο ισχυρισμός ότι αυτή η σχέση ως τέτοια είναι πραγματική δεν στηρίζεται μόνο σε μια μη δεσμευτική διαίσθηση.

Ο πολιτισμός της γραφής μέχρι τον πρόσφατο επιβεβλημένο γενικό αλφαριθμητισμό είχε από μόνος του αυστηρά επιλεκτικές επιδράσεις· διέσπασε βαθιά τις κοινωνίες που τον καλλιέργησαν και ανάμεσα στους εγγράμματους και αγράμματους ανθρώπους άνοιξε ένα ρήγμα που η αδυναμία γεφύρωσής του έλαβε σχεδόν τη σκληρή μορφή μιας ειδοποιού διαφοράς. Αν μιλήσουμε πάλι ανθρωπολογικά, παρά τις αποτρεπτικές νοθεσίες του Χάιντεγγερ, θα μπορούσαμε να ορίσουμε τους ανθρώπους των

ιστορικών χρόνων ως ζώα από τα οποία τα μεν γνωρίζουν γραφή και ανάγνωση, τα δε όχι. Από αυτό το σημείο μένει μόνον ένα βήμα, αν και δύσκολο, μέχρι τη θέση ότι οι άνθρωποι είναι ζώα από τα οποία τα μεν εκτρέφουν τα ομοειδή τους, που είναι απλώς τα εκτρεφόμενα — μια ιδέα που από την εποχή των στοχασμών του Πλάτωνα σχετικά με την αγωγή και την πολιτεία έγινε μέρος της ποιμενικής παράδοσης των Ευρωπαίων. Κάτι από αυτό θυμίζει η πρόταση του Νίτσε που παραθέσαμε πιο πάνω, ότι από τους ανθρώπους που μένουν στα μικρά σπίτια μόνο λίγοι θέλουν, ενώ τους περισσότερους απλώς τους θέλουν. Αν μόνο τους θέλουν οι άλλοι, αυτό σημαίνει ότι υπάρχουν απλώς ως αντικείμενα και όχι ως υποκείμενα διαλογής.

Το πιο χαρακτηριστικό γνώρισμα της τεχνικής και ανθρωποτεχνικής εποχής είναι ότι οι άνθρωποι όλο και περισσότερο περιέρχονται στην ενεργητική ή υποκειμενική πλευρά της διαλογής, ακόμη και χωρίς να έχουν επιζητήσει με τη θέλησή τους τον ρόλο του διαλογέα. Επιπλέον μπορούμε να διαπιστώσουμε: Υπάρχει μια δυσφορία στην εξουσία του επιλέγειν και σε λίγο θα είναι μια προαίρεση της αθωότητας όταν οι άνθρωποι θα αρνούνται ρητά να ασκήσουν την εξουσία του επιλέγειν την οποία αντικειμενικά έχουν κατακτήσει.²³ Μόλις όμως σε ένα πεδίο έχουν αναπτυχθεί θετικά δυνάμεις της γνώσης, οι άνθρωποι κάνουν κακή εντύπωση όταν — όπως σε εποχές μιας προηγούμενης αδυναμίας — θέλουν να επιτρέψουν σε μια ανώτερη δύναμη, στον θεό, στην τύχη ή στους Άλλους, να ενεργεί εκείνη στη θέση τους. Επειδή η απλή

άρνηση ή η παραίτηση συνήθως αποτυγχάνει λόγω στειρότητας, το ζητούμενο στο μέλλον θα είναι μάλλον η ενεργητική συμμετοχή στο παιχνίδι και η διατύπωση ενός κώδικα ανθρωποτεχνικών. Ένας τέτοιος κώδικας θα άλλαζε αναδρομικά και τη σημασία του κλασσικού ανθρωπισμού — διότι με αυτόν θα αποκαλυπτόταν και θα καταγραφόταν ότι η ανθρωπιά δεν περιέχει μόνο τη φιλία του ανθρώπου με τον άνθρωπο, καθώς συνεπάγεται επίσης —και ολοένα πιο ρητά— ότι ο άνθρωπος είναι για τον άνθρωπο μια ανώτερη δύναμη.

Κάτι από αυτά είχε συνειδητοποιήσει ο Νίτσε όταν τόλμησε να χαρακτηρίσει τον εαυτό του αναφορικά με τις απώτερες επιδράσεις ως *force majeure* [ανώτερη δύναμη]. Μπορεί κανείς να αφήσει κατά μέρος το σκάνδαλο που προκαλεί μια τέτοια δήλωση, αφού για την εκτίμηση τέτοιων αξιώσεων θα είναι πολύ νωρίς πριν περάσουν αιώνες ή ακόμη και χιλιετίες. Ποιος μπορεί να δει τόσο μακριά ώστε να φαντασθεί μια απώτερη εποχή στην οποία ο Νίτσε θα είναι ένα τόσο ιστορικό πρόσωπο όπως ήταν ο Πλάτων για τον Νίτσε; Αρκεί να αντιληφθούμε ότι τα επόμενα μακροχρόνια διαστήματα θα είναι περίοδοι κρίσιμων πολιτικών αποφάσεων για το ανθρωπινό γένος. Θα αποδειχθεί αν η ανθρωπότητα ή οι κύριες πολιτιστικές της παρατάξεις καταφέρουν πάλι να δρομολογήσουν τουλάχιστον αποτελεσματικές διαδικασίες αυτοεξημέρωσης. Ακόμη και στον σημερινό πολιτισμό διεξάγεται η τιτανομαχία ανάμεσα στις εξημερωτικές και τις αποκτηνωτικές τάσεις και τα εκάστοτε μαζικά μέσα έκφρασής τους. Ήδη κάπως μεγαλύτερες επιτυχίες στην

εξημέρωση θα αποτελούσαν μια έκπληξη ενόψει μιας πολιτιστικής διαδικασίας στην οποία κυλάει φαινομενικά ακάθεκτο ένα πρωτοφανές κύμα αποδέσμευσης από κάθε αναστολή.³⁴ Αν όμως η μακροπρόθεσμη εξέλιξη οδηγήσει και σε μια γενετική αναμόρφωση των ιδιοτήτων του ανθρωπίνου γένους — αν μια μελλοντική ανθρωποτεχνολογία φθάσει μέχρι το επίπεδο ενός απερίφραστου σχεδιασμού των γνωρισμάτων αν η ανθρωπότητα στην έκταση ολόκληρου του ανθρωπίνου γένους μπορέσει να πραγματοποιήσει μια αλλαγή στάσης από τη μοιρολατρία της γέννησης στην κατ' επιλογή γέννηση και στην προγεννητική επιλογή³⁵ — όλα αυτά είναι ερωτήματα στα οποία ο εξελικτικός ορίζων αρχίζει να γίνεται πιο ανοιχτός μπροστά μας, αν και η κατάσταση παραμένει συγκεχυμένη και ύποπτη.

Ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της ανθρωπιάς είναι ότι οι άνθρωποι βρίσκονται αντιμέτωποι με προβλήματα που είναι πολύ δύσκολα γι' αυτούς, ενώ δεν θα μπορούσαν να αποφασίσουν, λόγω της δυσκολίας τους, να μην καταπιαστούν με αυτά. Αυτή η πρόκληση της ουσίας του ανθρώπου από το αναπόφευκτο, που ταυτόχρονα είναι άλυτο, άφησε ήδη στα πρώτα βήματα της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας ένα αλησμόνητο ίχνος πίσω της — η ίδια η φιλοσοφία είναι ίσως αυτό το ίχνος υπό την ευρύτατη έννοια. Μετά από όλα αυτά που είπαμε δεν αποτελεί πια πολύ μεγάλη έκπληξη ότι αυτό το ίχνος ειδικότερα αποδεικνύεται ως μια συζήτηση για τη φύλαξη και την εκτροφή των ανθρώπων. Στον διάλογό του *Πολιτικός* — που πολλοί αρέσκονται να μεταφράζουν:

Staatsmann [(σημαντικός) πολιτικός άντρας] — ο Πλάτων παρουσίασε τη Magna Charta [Μεγάλο Χάρτη] μιας ευρωπαϊκής ποιμενικής πολιτικής επιστήμης. Αυτό το έργο δεν είναι σημαντικό μόνον επειδή δείχνει πιο καθαρά από οποιοδήποτε άλλο πώς νοούσε πραγματικά τη σκέψη η αρχαιότητα — η κατάκτηση της αλήθειας μέσα από προσεκτική κατανομή ή κατακερματισμό εννοιολογικών και πραγματικών ποσοτήτων η ασύμμετρη θέση του στην ιστορία της σκέψης για τον άνθρωπο έγκειται προπάντων στο γεγονός ότι το κείμενο εκτυλίσσεται τρόπον τινά σαν μια επαγγελματική συζήτηση μεταξύ εκτροφέων — δεν είναι τυχαίο ότι συμμετέχει ένα προσωπικό που δεν είναι χαρακτηριστικό για τον Πλάτωνα — ένας ξένος και ένας νεώτερος Σωκράτης, λες και οι κοινοί Αθηναίοι δεν είναι κατ' αρχάς αποδεκτοί σε τέτοιου είδους συνομιλίες — σαν να επρόκειτο να εκλεγεί ένας πολιτικός που παρόμοιός του δεν υπάρχει στην Αθήνα και να εκτραφούν πολίτες που δεν υπήρχαν σε καμιά πραγματική πόλη. Αυτός ο ξένος λοιπόν και ο συνομιλητής του, ο νεώτερος Σωκράτης, αναλαμβάνουν τη γεμάτη παγίδες προσπάθεια να διατυπώσουν διαφανείς ορθολογικούς κανόνες για τη μελλοντική πολιτική ή ποιμενική τέχνη της πόλεως.

Με αυτό το σχέδιο ο Πλάτων μαρτυρεί μια διανοητική ανησυχία μέσα στο ανθρωποπάрко, που ποτέ πια δεν στάθηκε δυνατόν να καταλαγιάσει. Μετά τον *Πολιτικό* και την *Πολιτεία* κυκλοφορούν λόγοι στον κόσμο που μιλούν για την ανθρωπίνη κοινότητα σαν να επρόκειτο για ένα ζωολογικό πάρκο το οποίο είναι και θεματικό πάρκο η συντήρηση των ανθρώπων σε πάρκα ή πόλεις

εμφανίζεται πλέον ως ζωοπολιτικό πρόβλημα. Αυτά που παρουσιάζονται ως σκέψεις για την πολιτική, στην πραγματικότητα είναι βασικοί στοχασμοί πάνω σε κανόνες για τη λειτουργία ανθρωποπάρκων. Αν υπάρχει μια αξιοπρέπεια του ανθρώπου που αξίζει να συζητείται στο επίπεδο του φιλοσοφικού στοχασμού, αυτό συμβαίνει κυρίως όχι μόνον επειδή συντηρούνται άνθρωποι σε πολιτικά θεματικά πάρκα, αλλά και επειδή ταυτόχρονα αυτοσυντηρούνται σε αυτά. Οι άνθρωποι είναι αυτοπεριποιούμενα, αυτοφυλασσόμενα όντα, τα οποία —όπου και αν ζουν— δημιουργούν γύρω τους ένα χώρο πάρκου. Σε δημοτικά, εθνικά, περιφερειακά, οικολογικά πάρκα — παντού είναι αναγκασμένοι οι άνθρωποι να σχηματίζουν μια γνώμη για τους κανόνες που πρέπει να ρυθμίζουν την αυτοσυντήρησή τους.

Όσον αφορά τον πλατωνικό ζωολογικό κήπο και την αναδιοργάνωσή του, το οπωσδήποτε ζητούμενο είναι να μάθει κανείς αν μεταξύ του πληθυσμού και της διεύθυνσης υπάρχει μόνο μια διαφορά βαθμού ή μια διαφορά είδους. Υπό την πρώτη προϋπόθεση ή απόσταση μεταξύ των ανθρωποφυλάκων και των προστατευομένων τους θα ήταν τυχαία και θα οφειλόταν σε πρακτικούς λόγους — σε αυτή την περίπτωση θα μπορούσε να αναγνωρισθεί στην αγέλη ή ικανότητα να εκλέγει κατά τακτικά διαστήματα τους ποιμένες της. Αν όμως μεταξύ των διευθυντών του ζωολογικού κήπου και των ενοίκων του υπάρχει διαφορά είδους, τότε θα ήταν τόσο βασικά διαφορετικοί οι μεν από τους δε, που δεν θα ενδεικνυόταν μια αιρετή διεύθυνση, αλλά μόνο μια διεύθυνση που ενεργεί βάσει κατανόησης του ζητήματος. Αλλά οι ψευδείς διευθυντές του ζωολο-

γικού κήπου, οι ψευδοπολιτικοί και πολιτικοί σοφιστές θα αυτοδιαφημίζονταν τότε με το επιχείρημα ότι είναι ομοειδείς με την αγέλη, ενώ ο αληθινός εκτροφέας θα τόνιζε τη διαφορά και διακριτικά θα έδινε στην αγέλη να καταλάβει ότι αυτός, επειδή ενεργεί έχοντας κατανοήσει το ζήτημα, βρίσκεται πιο κοντά στους θεούς παρά στα προστατευόμενα έμβια όντα, που είναι συγκεχυμένες κεφαλές.

Το επικίνδυνο ενδιαφέρον του Πλάτωνα για επικίνδυνα θέματα βρίσκει την τυφλή κηλίδα κάθε παιδαγωγικής και πολιτικής όλων των ανεπτυγμένων πολιτισμών — την πραγματική ανισότητα των ανθρώπων ενώπιον της γνώσης, που προσφέρει δύναμη. Υπό τη λογική μορφή μιας γκροτέσκας άσκησης για τη διατύπωση ενός ορισμού ο διάλογος του Πολιτικού αναπτύσσει το προοίμιο μιας πολιτικής ανθρωποτεχνικής, η οποία δεν στοχεύει μόνο στην εξημερωτική καθοδήγηση των κοπαδιών, που είναι και από μόνα τους ήμερα, αλλά σε μια συστηματική νέου τύπου εκτροφή ανθρώπινων ατόμων που θα βρίσκονται πιο κοντά στην πλατωνική ιδέα. Η άσκηση αρχίζει τόσο κωμικά, που ακόμη και το όχι εξίσου κωμικό τέλος εύκολα θα μπορούσε να σβήσει μέσα στα γέλια. Τι είναι πιο γκροτέσκο από τον ορισμό της πολιτικής τέχνης ως ενός κλάδου που ασχολείται με τα πεζά από τα όντα που ζουν σε αγέλες; — αφού οι ηγέτες των ανθρώπων δεν ασκούν ασφαλώς εκτροφή νηκτικών ζώων, αλλά εκτρέφουν έμβια όντα της ξηράς. Ανάμεσά τους πρέπει να ξεχωρίσουμε τα πτερωτά από τα άπτερα που βαδίζουν με τα πόδια, για να φθάσουμε έτσι στους αν-

θρώπινους πληθυσμούς, που, όπως είναι γνωστό, δεν διαθέτουν φτερά και φτερούγες. Ο ξένος στον διάλογο του Πλάτωνα προσθέτει τώρα ότι αυτά ακριβώς τα πεζά όντα μεταξύ των ήμερων από τη φύση υποδιαιρούνται με τη σειρά τους σε δύο σαφώς χωριστά μέρη – καθώς «μερικά είναι σύμφωνα με το γένος τους ακέρατα, άλλα είναι κερασφόρα». Αυτό δεν χρειάζεται να το ακούσει δυο φορές ο ευμαθής συνομιλητής του. Στα δύο πλήθη αντιστοιχούν πάλι δύο είδη ποιμενικής τέχνης, δηλαδή ποιμένες για αγέλες κερασφόρων και ποιμένες για ακέρατα. Είναι ολοφάνερο ότι τους αληθινούς ηγέτες της ομάδας των ανθρώπων θα τους βρούμε μόνον αν αποχωρίσουμε τους ποιμένες των κερασφόρων. Αν αφήναμε ποιμένες κερασφόρων να φυλάσσουν ανθρώπους, τι άλλο θα μπορούσαμε να περιμένουμε εκτός από υπερβάσεις εκ μέρους ακατάλληλων ή ψευδοκατάλληλων φυλάκων! Οι καλοί βασιλιάδες, οι βασιλείς, όπως λέει ο ξένος, είναι κατ' αυτά βοσκοί ενός κουτσουρεμένου κοπαδιού χωρίς κέρατα (265d). Αλλά δεν φθάνει αυτό· πρέπει επιπλέον να φυλάσσουν μη μιξογενή έμβια όντα – δηλαδή πλάσματα που δεν ζευγαρώνουν με αντιπροσώπους άλλου είδους, όπως κάνουν λόγου χάρη τα άλογα και τα γαϊδούρια –, πρέπει δηλαδή να επαγρυπνούν για την τήρηση της ενδογαμίας και την αποφυγή της νοθογένειας. Αν σε αυτά τα άπτερα, ακέρατα όντα, που ζευγαρώνουν μόνο με ομοειδή, προσθέσουμε και το γνώρισμα της διποδίας – σήμερα θα λέγαμε: όρθιο βάδισμα –, τότε η τέχνη της φύλαξης άπτων, ακέρατων, μη μιξογενών δίποδων θα ήταν πραγματικά μια αληθινή τέχνη, διακριτή από κάθε ψευ-

δοαρμοδιότητα. Αυτή η προνοητική τέχνη της φύλαξης πρέπει όμως να υποδιαιρεθεί σε δύο κατηγορίες: τη βίαιη-τυραννική και την εκούσια. Αν τώρα αποχωρισθεί η τυραννική μορφή ως αναληθής και ως προϊόν ψευδαίσθησης, απομένει η πραγματική πολιτική τέχνη, η οποία ορίζεται ως «εκούσια ποιμαντική ... επί εκούσιων έμβιων όντων» (276e).²⁶

Μέχρι αυτό το σημείο ο Πλάτων κατάφερε να ντύσει τη διδασκαλία του για την τέχνη του πολιτικού μόνο με ποιμενικές και αγελαίες εικόνες και από δεκάδες προϊόντων ψευδαίσθησης αυτής της τέχνης διάλεξε τη μοναδική αληθινή εικόνα, την έγκυρη ιδέα του συζητούμενου πράγματος. Τώρα όμως, καθώς ο ορισμός φαίνεται αποπερατωμένος, ο διάλογος μεταπηδάει σε έναν άλλο κύκλο μεταφορικών εκφράσεων – αλλά αυτό, όπως θα δούμε, δεν το κάνει για να εγκαταλείψει αυτά που κατάφερε ως τώρα, αλλά για να πιάσει από μια μετατεθειμένη οπτική γωνία ακόμη πιο αποφασιστικά το πιο δύσκολο μέρος της ποιμαντικής ανθρώπων, τη διεύθυνση της αναπαραγωγής. Εδώ είναι η θέση της περίφημης παρομοίωσης του πολιτικού με τον υφαντή. Η πραγματική και αληθινή βάση της βασιλικής τέχνης δεν βρίσκεται, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, στην ψήφο των συμπολιτών, με την οποία παρέχουν ή αποσύρουν την εμπιστοσύνη τους στους πολιτικούς, κατά βούληση δεν βρίσκεται επίσης στα κληρονομικά προνόμια ή τις νέες υπεραξιώσεις τους. Ο πλατωνικός άρχοντας βρίσκει τον λόγο της αρχοντίας του μόνο στη βασιλική του γνώση όσον αφορά την εκτροφή, δηλαδή στο σπανιότατο και

φρονιμότητα είδος γνώσης ενός ειδήμονα. Εδώ εμφανίζεται το φάντασμα μιας βασιλείας ειδημόνων που αντλεί το δικαίωμά της από την κατανόηση του προβλήματος, καθώς γνωρίζει ποιος είναι ο καλύτερος τρόπος διαλογής, κατηγοριοποίησης και σύνδεσης των ανθρώπων — χωρίς να παραβιάζεται ποτέ ο εκούσιος χαρακτήρας της σύμπραξής τους. Η βασιλική ανθρωποτεχνική απαιτεί από τον πολιτικό να ξέρει τον πιο αποτελεσματικό τρόπο με τον οποίο πρέπει να υφανθεί ο ιστός των πιο ευνοϊκών για την κοινότητα ιδιοτήτων των εκούσια καθοδηγούμενων ανθρώπων, οπότε κάτω από τους χειρισμούς του το ανθρωποπάρκο επιτυγχάνει τη βέλτιστη ομοίωση.²⁷ Αυτό συμβαίνει όταν τα δύο σχετικά βέλτιστα όρια της ανθρώπινης διαμόρφωσης, η πολεμική ανδρεία αφενός και η φιλοσοφική-ανθρώπινη φρόνηση αφετέρου, συνυφαίνονται ισοσθενώς στον ιστό της πολιτείας.

Επειδή όμως αυτές οι δύο αρετές στη μονομέρειά τους μπορούν να προκαλέσουν ειδικά εκφυλιστικά φαινόμενα — η πρώτη τη στρατοκρατική πολεμοχαρή διάθεση μαζί με όλες τις καταστρεπτικές συνέπειες για τις πατρίδες, η δεύτερη την ιδιώτευση των πνευματωδών αλλά σιωπηλών ανθρώπων, που μπορούν να γίνουν τόσο χλιαροί και να αποξενωθούν τόσο πολύ από την πολιτεία, ώστε να περιέλθουν στη δουλεία χωρίς να το αντιληφθούν— ο πολιτικός πρέπει να εκκαθαρίσει τους ακατάλληλους χαρακτήρες, προτού αρχίσει να υφαίνει την πολιτεία χρησιμοποιώντας τους κατάλληλους. Μόνο με τους απομένοντες ευγενείς και οικειοθελείς θα δημιουργηθεί η καλή πολιτεία — ενώ οι ανδρείοι είναι πιο κατάλληλοι για τα πιο αδρά

στημόνια, οι φρόνιμοι για το «πιο παχύ, πιο μαλακό πλέγμα του υφιδιού» —όπως λέγεται στη γλώσσα του Σλαιερμάχερ—, κάπως αναχρονιστικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι φρόνιμοι προσρίζονται για τα πολιτιστικά.

«Αυτό λοιπόν, θέλουμε να πούμε, είναι η αποπεράτωση του ιστού της πρακτικής πολιτικής, ότι δηλαδή συνυφαίνονται και διαπλέκονται οι χαρακτήρες των ανδρείων και των φρόνιμων ανθρώπων, όταν η βασιλική τέχνη με τη συμφωνία και τη φιλία, συνενώνοντας τους δύο βίους σε έναν κοινό βίο, διαμορφώνοντας τον πιο υπέροχο και έξοχο όλων των υφασμάτων, περιλαμβάνοντας όλους τους άλλους ελεύθερους και δούλους στις πολιτείες, τους συγκρατεί κάτω από αυτό το πλέγμα ...» (311b, c).

Ο σύγχρονος αναγνώστης —που κοιτάζει πίσω προς την ανθρωπιστική παιδεία των γυμνασίων της αστικής εποχής και προς τη φασιστική ευγονική, αλλά ταυτόχρονα κοιτάζει μπροστά στη βιοτεχνολογική εποχή— δεν μπορεί να παραγνωρίσει την εκρηκτικότητα αυτών των σκέψεων. Αυτά που ο Πλάτων λέει μέσα από το στόμα του ξένου του είναι το πρόγραμμα μιας ανθρωπιστικής κοινωνίας την οποία ενσαρκώνει ένας και μόνο πλήρης ανθρωπιστής, ο άρχοντας της βασιλικής ποιμαντικής τέχνης. Το έργο αυτού του υπερανθρωπιστή δεν θα ήταν άλλο από τον σχεδιασμό των ιδιοτήτων της αφρόκρεμας, η οποία πρέπει να εκτραφεί ειδικά για χάρη του όλου.

Απομένει ακόμη να συλλογισθούμε μια περιπλοκή: Ο

πλατωνικός ποιμένας μπορεί να είναι αξιόπιστος φύλακας των ανθρώπων μόνον επειδή αντιπροσωπεύει το επίγειο ομοίωμα του μοναδικού και πρωταρχικού αληθινού ποιμένα – του θεού, που στους προϊστορικούς χρόνους, υπό την κυριαρχία του Κρόνου, ήταν ο άμεσος φύλακας των ανθρώπων. Δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι και στον Πλάτωνα μόνον ο θεός μπορεί να θεωρηθεί πρωταρχικός φύλακας και εκτροφέας των ανθρώπων. Τώρα όμως, μετά τη μεγάλη μεταβολή, καθώς υπό την κυριαρχία του Δία οι θεοί έχουν αποσυρθεί και άφησαν τους ανθρώπους να μεριμνήσουν για την αυτοφύλαξή τους, ως πιο άξιος φύλακας και εκτροφέας απέμεινε ο σοφός, στον οποίο είναι πιο ζωντανή η ανάμνηση των ουράνιων ενοράσεων του αρίστου. Χωρίς το πρότυπο του σοφού η περιποίηση του ανθρώπου από τον άνθρωπο παραμένει ένα μάταιο πάθος.

Δυόμισι χιλιάδες χρόνια μετά τη διδασκαλία του Πλάτωνα φαίνεται πλέον πως δεν αποσύρθηκαν μόνον οι θεοί, αλλά και οι σοφοί, αφήνοντάς μας σε όλα μόνους με την ασοφία μας και τις μισές μας γνώσεις. Αυτά που μας έμειναν στη θέση των σοφών είναι τα βιβλία τους με τη σκληρή τους λάμψη και την αυξανόμενη σκοτεινότητά τους: εξακολουθούν να διατίθενται σε λιγότερο ή περισσότερο προσιτές εκδόσεις, θα μπορούσαν ακόμη να διαβασθούν, αρκεί να ξέραμε γιατί θα έπρεπε να διαβάζουμε. Είναι η μοίρα τους να στέκονται σε ήσυχα ράφια, σαν επιστολές ποστ ρεστάν, που κανένας δεν έρχεται να τις πάρει –ομοιώματα ή απατηλές εικόνες μιας σοφίας στην οποία οι σύγχρονοι άνθρωποι δεν κατορθώνουν να πιστέψουν– σταλμένες από συγγραφείς για τους οποίους

δεν ξέρουμε πια αν μπορούν να είναι ακόμη φίλοι μας.

Γράμματα που δεν επιδίδονται πια παύουν να είναι ταχυδρομικές επιστολές σε πιθανούς φίλους – μεταμορφώνονται σε αντικείμενα αρχείων.

Ακόμη και το γεγονός ότι τα καθοριστικά βιβλία του μακρινού παρελθόντος σταδιακά έχουν πάψει να είναι επιστολές προς φίλους και ότι δεν βρίσκονται πια πάνω στα γραφεία και τα κομοδίνα των αναγνωστών, αλλά έχουν βυθισθεί στα άχρονα αρχεία – ακόμη και αυτό λοιπόν έκοψε κατά το μεγαλύτερο μέρος τον παλμό που είχε άλλοτε το ανθρωπιστικό κίνημα. Όλο και πιο σπάνια κατεβαίνουν οι αρχειοφύλακες στις κειμενικές αρχαιότητες για να αναζητήσουν παλαιότερες παρατηρήσεις για σύγχρονα λήμματα. Πού και πού συμβαίνει ίσως σε τέτοιες έρευνες μέσα στα νεκρά υπόγεια του πολιτισμού να αρχίζουν τα επί πολύ καιρό αδιάβαστα χαρτιά να τρεμολάμπουν, σαν να πέφτουν πάνω τους μακρινές αστραπές. Μπορεί να γίνει και το υπόγειο αρχείο ένα ξέφωτο; Όλα δίνουν την εντύπωση ότι οι αρχειοφύλακες και οι αρχειολόγοι έγιναν οι διάδοχοι των ανθρωπιστών. Οι λίγοι που αναδιφούν ακόμη στα αρχεία αντιλαμβάνονται πια ότι η ζωή μας είναι η συγκεχυμένη απάντηση σε ερωτήματα για τα οποία έχουμε ξεχάσει πού έχουν τεθεί.

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

Το παρόν κείμενο, που κυκλοφορεί σε αυτοτελή έκδοση, τον Σεπτέμβριο και τον Οκτώβριο του 1999 απέκτησε στη γερμανική δημοσιότητα το επισφαλές προνόμιο να σταθεί αφετηρία για μια ευρεία και ζωντανή συζήτηση ετεροφρονούντων. Αναγνωρίζοντας ότι σε αυτή την περίπτωση το δημόσιο ενδιαφέρον βαρύνει περισσότερο από τα συγγραφικά δικαιώματα και ότι ένα ημιτελές δοκίμιο έλαβε τον χαρακτήρα μιας μαρτυρίας που υπό τις παρούσες συνθήκες δεν θα ήταν σκόπιμο να υποστεί αλλαγές, παραιτήθηκα από το ενδιαφέρον μου για μια παράπέρα ανάπτυξη και ολοκλήρωση του κειμένου και έτσι το άφησα λέξη προς λέξη στη μορφή που είχε όταν αιφνιδιάστηκε από τον συναγερμό — με εξαίρεση μερικές υφολογικές διορθώσεις δευτερεύουσας σημασίας. Σε αυτή την κατάσταση έχω κατανόηση για τις αντιρρήσεις εκείνων που επικρίνουν στον λόγο μου ορισμένες ελλειπτικές και συντεταγμένες διατυπώσεις και ζητούν πιο διεξοδικές αναφορές. Επίσης μπορεί να κατανοήσω τις κατηγορίες εκείνων που παρατηρούν ότι θα έπρεπε να είχα σκεφθεί περισσότερο τις δυνατότητες να παρεξηγηθώ. Αλλά είναι μια γνωστή αδυναμία των συγγραφέων, ότι γράφοντας δεν απευθύνονται προς τους κατά πάγια συνήθεια ή κατ' επάγγελμα παρανοούντες. Μερικά σοβαρά

μαζικά μέσα της Γερμανίας απέδειξαν παραταύτα ότι και ενόψει μιας ρητά διεγερτικής δημοσιογραφίας μπορεί κανείς να υπερασπισθεί μορφές επιχειρηματολογίας που επιμένουν στην αντικειμενική πλευρά.

Και όμως δεν μπορούμε να αποσιωπήσουμε τη βαρύτητα εναντιόδρομων συμπτωμάτων. Η εισβολή του κιτρινισμού στην περιοχή της επιφυλλίδας — διοργανωμένη από τους συνήθεις μη ύποπτους — είναι ένα φαινόμενο κρίσης το οποίο προδίδει μια ακαταμάχητη τάση αναπροσανατολισμού των μαζικών μέσων από την πληροφόρηση στην παραγωγή διέγερσης. Αντί να εννοεί τη διάκριση μεταξύ διακριτών, αυτή η κατηγορία του Τύπου εκμεταλλεύεται την ευκαιρία για να προκαλέσει μέσω εντυπωσιασμού μαζικές ψυχώσεις απλοποιητικού τύπου.

Αυτή η εκτροπή δεν ήλθε ξαφνικά: Εκείνο που αποτέλεσε θέμα της ομιλίας μου — το επικίνδυνο τέλος του γραμματολογικού ανθρωπισμού ως μιας ουτοπίας για τη διάπλαση ανθρώπων μέσω της γραφής και μέσω της ανάγνωσης που καλλιεργεί την υπομονή, την επιφυλακτικότητα της κρίσης και το άνοιγμα των αυτιών — φανερώθηκε πάλι υποδειγματικά με αφορμή τη διάλεξή μου. Βλέπε σχετικά [την εβδομαδιαία εφημερίδα] Die Zeit της 23ης Σεπτεμβρίου 1999.

Ο αναγνώστης θα έπρεπε να γνωρίζει ότι αυτή η διάλεξη δόθηκε αρχικά μπροστά σε πολυπληθές κοινό, ως συμβολή σε έναν κύκλο ομιλιών με θέμα την επικαιρότητα του ανθρωπισμού, στις 15 Ιουνίου 1997 στη Βασιλεία, στο πλαίσιο μιας φιλολογικής ημερίδας. Αυτά εξηγούν τόσο τον τόνο της ομιλίας όσο και την επιλε-

κτικότητα των σημείων που τονίσθηκαν, καθώς –μετά τις δώδεκα διαλέξεις που προηγήθηκαν (μεταξύ άλλων των Joachim Gauck, Vittorio Hösle, Elisabeth Bronfen, Vittorio Lampugnani, Wolfgang Rihm και Annemarie Schimmel)— μπορούσα να αναμένω ότι οι ακροατές είχαν μια ευρύτερη εικόνα του θέματος και μια οξεία αίσθηση των ποικίλων δυνατοτήτων πρόσβασης σε αυτό. Αυτές οι δύο προϋποθέσεις δεν ισχύουν πια για την κατ' ανάγκη εκτός πλαισίου πρόσληψη του κειμένου μου. Τον Ιούλιο του 1999, όταν επανέλαβα, κάπως τροποποιημένη, αυτή την ομιλία στην ημερίδα του Ελμάου για τον Χάιντεγκερ και τον Λένινας παρουσία θεολόγων και φιλοσόφων από το Ισραήλ, τη Γαλλία, τις ΗΠΑ, την Αργεντινή και τη Γερμανία, μπορούσα να αναμένω ότι αυτή η ομάδα θα αντιλαμβανόταν τις δύο τεχνικά ενδιαφέροντες όψεις της διάλεξης, την υπογράμμιση της θεωρίας των μαζικών μέσων και της γραμματολογίας στην απαγωγή-παραγωγή της ανθρωπιάς και την ιστορική-ανθρωπολογική αναθεώρηση του μοτίβου του ξέφωτου του Χάιντεγκερ (τη μερική αντιστροφή της σχέσης μεταξύ οντικού και οντολογικού), σε επαγγελματικό πλαίσιο ως ερεθίσματα για σκέψη. Αυτή η προσδοκία δεν διαψεύστηκε από τους ειδήμονες, αλλά οπωσδήποτε από μερικούς τυχαία παρευρισκόμενους δημοσιογράφους, οι οποίοι δεν αντιλήφθηκαν διόλου τη λογική της ομιλίας μου, αλλά μέσα στο λεξιλόγιό της διέκριναν την ευκαιρία για καταγγελτικές ανταποκρίσεις («ρεπορτάζ»). Η υπόλοιπη ιστορία είναι η λεγόμενη δημόσια συζήτηση για τον Sloterdijk (ή το σκάνδαλο Sloterdijk-Habermas, όπως αποκλή-

θηκε στη Γαλλία) – στην οποία ο ίδιος δεν θέλω πλέον να προσθέσω τίποτε εκτός από την παρατήρηση ότι αποδεικνύει την εκρηκτική δύναμη της απόσπασης από το οικείο πλαίσιο.

Σε ένα σημείο θέλω όμως να παραπέμψω στην αδιάντροπη στρατηγική των παραναγνωστών: Σε ένα χωρίο που έγινε εντονότατα αντιληπτό (αμέσως μετά την παραπομπή στη σημ. 24) επισήμανα μερικά προβλήματα που θα μπορούσαν να προκύψουν από την εμφάνιση των νέων βιοτεχνολογικών δυνατοτήτων επέμβασης για τη μελλοντική εξέλιξη του ανθρώπινου γένους. Εκεί θέτω το ερώτημα αν μακροπρόθεσμα είναι γενικά δυνατόν να γίνει ένα είδος απεριφραστού σχεδιασμού γνωρισμάτων στο επίπεδο ολόκληρου του ανθρώπινου γένους καθώς και αν η επιλεκτική γέννηση (με την αντίστροφη πλευρά της: την προγεννητική επιλογή) στο επίπεδο του γένους θα μπορούσε να γίνει ένα νέο ήθος σε ζητήματα αναπαραγωγής (την έκφραση «στο επίπεδο του γένους» δεν θα έπρεπε να την προσπερνούμε, διότι η προγεννητική επιλογή ως δικαίωμα στην έκτρωση σε περιπτώσεις ιατρικής ένδειξης ανήκει στους νομικά αποσαφηνισμένους κανόνες πολιτισμένης συμπεριφοράς στην Ευρώπη και τις ΗΠΑ, παρά την αντίσταση της καθολικής εκκλησίας). Στο ίδιο σημείο προσθέτω ότι σε ύποπτα ζητήματα τέτοιου είδους ανοίγει μπροστά μας ο εξελικτικός ορίζων. Μερικοί δημοσιογράφοι μετέτρεψαν αυτές τις ερωτηματικές προτάσεις σε προδιαγραφές.

Η ομιλία μου στη Βασιλεία και το Ελμάου, μετά τη διάθεσή της υπό διάφορες διευθύνσεις στο internet, δη-

μοσιεύθηκε, μεταφρασμένη στα γαλλικά, στο περιοδικό *Le monde des Débats* (Οκτώβριος 1999). Μεταξύ των μέσων Σεπτεμβρίου και της 1^{ης} Οκτωβρίου στη διεύθυνση του internet, που εκτός από το κείμενο της ομιλίας προσέφερε και μερικά πρόσθετα στοιχεία για την κατανόηση του γενικού πλαισίου, απευθύνθηκαν πάνω από 60.000 χρήστες. Μετά τα μέσα Οκτωβρίου 1999 θα υπάρχει υπό την ίδια διεύθυνση (www.rightleft.net) στη διάθεσή των χρηστών και μια υπηρεσία πληροφοριών για τη χρονολόγηση του σκανδάλου.

P. Sl.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Fernstenliebe: αγάπη προς τον πιο μακρινό, ένας νεολογισμός του Nietzsche σε αντιδιαστολή προς τη χριστιανική Nächstenliebe: αγάπη προς τον πλησίον, τον πιο κοντινό, που είναι φυγή από τον εαυτό μας και εμφανίζεται ως αρετή. Αυτή την ψευδοανιδιοτέλεια την πληρώνουν οι πιο μακρινοί και οι μελλοντικοί. Βλέπε το σχετικό κεφάλαιο στον *Ζαχατούστρα*. (Σ.τ.μ.)

2. Actio in distans: μακρινή επίδραση. (Σ.τ.μ.)

3. Η έκφραση για τη μαγεία προήλθε από τη λέξη που σημαίνει γραμματική, [Glamour: γοητεία, μαγεία, μαγική δύναμη, λάμψη, αίγλη]. (Σ.τ.μ.)

4. Η στενή συνάρτηση του μυστικού της ζωής με το φαινόμενο της γραφής συνιστά ταυτόχρονα τη μεγάλη διαίσθηση του μύθου του golem. Πρβλ. Moshe Idel, *Le Golem*, Παρίσι 1992· στον πρόλογο αυτού του βιβλίου ο Henri Atlan επισημαίνει την έκθεση μιας επιτροπής διορισμένης από τον πρόεδρο των ΗΠΑ με τίτλο: *Splicing life. The Social and Ethical Issue of Genetic Engineering with Human Beings*, 1982, οι συντάκτες της οποίας αναφέρονται στον μύθο του golem. [Golem (εβρ.: άμορφη μάζα), στον εβραϊκό μυστικισμό (καββάλα) μια ανθρώπινη φιγούρα από πηλό, την οποία μπορεί να ζωογονεί κατά καιρούς όποιος γνωρίζει το μυστικό όνομα του θεού που αποτελείται από 72 γράμματα. Στην Παλαιά Διαθήκη εμφανίζεται μόνο μια φορά (Ψαλμός 138, 16), ίσως κατά παρανόηση. Στη μετάφραση των Ο' αποδίδεται ως «ακατέργαστον». Παρόμοιο είναι το μοτίβο του Homunculus (ανθρωπαριού) στο: *Φάουστ Β'* του Γκαίτε. (Σ.τ.μ.)]

5. Φυσικά και της εθνικής ισχύος οικουμενικών αναγνωσμάτων.

6. Υποπολιτισμός (Subkultur): οι ειδικές πολιτιστικές μορφές μιας κοινωνικής, εθνικής κ.λπ. μειονοτικής ομάδας μέσα σε μια πλειονοτική κοινωνία. Οι κανόνες και οι «αξίες» ενός τέτοιου υποπολιτισμού δεν πρέπει να νοούνται ως επιτεύγματα κατώτερης στάθμης (όπως υποδηλώνει η χρήση της λέξης υποκοιλτούρα, με την οποία έχει αποδοθεί και προσληφθεί ο αγγλικός όρος subculture). Απλώς τα ειδικά χαρακτηριστικά δεν είναι αντιπροσωπευτικά για τη συνολική κοινωνία. (Σ.τ.μ.)

7. Μόνο με το είδος των Chain Saw Massacre Movies [ταινιών σφαιγασμού με αλυσοπίρινο] έφθασε ο σύγχρονος μαζικός πολιτισμός στο επίπεδο της αρχαίας κατανάλωσης κτηνωδιών. Πρβλ. Marc Emundson, *Night-*

mare on Mainstreet. Angels, Sodomasochism and the Culture of the American Gothic, Καίμπριτζ, MA. 1977.

8. Ανθρωποδικία, κατ' αναλογία προς τη θεοδικία του Leibniz, δηλαδή την απολογία υπέρ του θεού ενόψει του «κακού» που υπάρχει στον κόσμο. (Σ.τ.μ.)

9. Πρόκειται για μια έννοια του Leibniz, με την οποία επιχειρείται μια εξήγηση της τάξης στο σύμπαν χωρίς αμοιβαία επίδραση των μερών («μονάδων») που το απαρτίζουν, αφού αυτές είναι «χωρίς παράθυρα». Ο θεός έχει εμψυτεύσει εξ αρχής στις μονάδες έναν σταθερό νόμο που ρυθμίζει τη δραστηριότητά τους, έτσι ώστε να επικρατεί και μεταξύ τους αρμονία. (Σ.τ.μ.)

10. Meßkirch, κομμόπολη της νοτιοδυτικής Γερμανίας, γενέτειρα του Martin Heidegger. (Σ.τ.μ.)

11. Αυτή η χειρονομία παραβλέπεται από εκείνους που στην οντοανθρωπολογία του Heidegger θέλουν να διακρίνουν ένα είδος «αντιανθρωπισμού», μια μωρή διατύπωση που υποβάλλει την ιδέα μιας μεταφυσικής μορφής της μισανθρωπίας.

12. Η πάγια έκφραση das Bett hüten (κατά λέξη: φυλάω το κρεβάτι) σημαίνει απλώς κρεβατόνομαι, μένω κλινήρης, κατάνοιτος. (Σ.τ.μ.)

13. Εξάλλου είναι επίσης αδιευκρίνιστο πώς θα μπορούσε να είναι μια κοινωνία αποτελούμενη μόνον από αποδομιστές ή μόνον από μαθητές του Λένινας, οι οποίοι δίνουν την προτεραιότητα κάθε φορά στον πάσχοντα Άλλον.

14. Πρβλ. Silvio Vietta, *Heidegger Kritik am Nationalsozialismus und der Technik*, Tübingen 1989.

15. Σχετικά με το μοτίβο της «συγκέντρωσης» πρβλ. Manfred Schneider, «Kollekten des Geistes», στο: *Neue Rundschau* 1999, τεύχος 2, σελ. 44 κ.ε.

16. Νεοτονία: η ατελής ανάπτυξη ορισμένων οργάνων, η οποία έτσι παρατείνεται. (Σ.τ.μ.)

17. Είναι στον κόσμο και είναι στον εαυτό τους σημαίνουν συνείδηση του κόσμου και αυτοσυνείδηση. (Σ.τ.μ.)

18. Σε άλλο βιβλίο μου εξήγησα κατά πόσο πρέπει να λογαριάζουμε επίσης, και μάλιστα πολύ περισσότερο, με βάση την έλευση του ανθρώπου στην εικόνα: Peter Sloterdijk, *Sphären I, Blasen, Sphären II, Globen*, Φραγκφούρτη 1998, 1999.

19. Δύο από τις σπάνιες εξαιρέσεις αποτελούν η φιλόσοφος Elisabeth de Fontenay με το βιβλίο της *Le silence des bêtes. La philosophie face à l'épreuve de l'animalité* και ο φιλόσοφος και ιστορικός του πολιτισμού Thomas Macho, «Tier» στο: Christoph Wulf (επιμ.), *Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim und Basel 1997, σσ. 62-85, και του ίδιου «Der

Aufstand der Haustiere», στο: Marina-Fischer-Kowalski κ.ά., *Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie*, Άμστερνταμ 1997, σσ. 177-200.

20. Οι φασίστες μεταξύ των αναγνωστών του Nietzsche αγνοούσαν επίμονα ότι σε σχέση με αυτούς και το παρόν γενικά επρόκειτο για τη διαφορά μεταξύ του πάρα πολύ ανθρώπινου και του ανθρώπινου.

21. Σχετικά με τη γένεση του σκύλου, τη νεοτονία κ.λπ. βλέπε Dany - Robert Dufour, *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, Παρίσι 1999. [Καθηγητής στο πανεπιστήμιο της Βασιλείας ήταν για μερικά χρόνια ο Νίτσε. (Σ.τ.μ.)]

22. Εδώ έχουμε δύο λογοπαίγνια που στη μετάφραση χάνονται: α) *lesen*: διαβάζω, και το ουσιαστικοποιημένο απαρέμφατο: ανάγνωση *auslesen*: επιλέγω, και το ουσιαστικοποιημένο απαρέμφατο: επιλογή, διαλογή, και β) *Lektion*: μάθημα *Selektion*: επιλογή. Η αναλογία των δύο λογοπαιγνίων στηρίζεται στη διπλή σημασία του *lesen* και του αντίστοιχου λατινικού *lego*: διαβάζω, διαλέγω κ.λπ., που στα σύνθετα (όπως *se+lego*: *seligo*) σημαίνει μόνον διαλέγω, εκλέγω, επιλέγω, συλλέγω κ.λπ., ό,τι συμβαίνει και με το ελληνικό λέγω. (Σ.τ.μ.)

23. Πρβλ. Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Φραγκφούρτη 1989 (Αναφορές σε ρηθικές των παραλείψεων και «τροχοπέδες» ως προοδευτική λειτουργία).

24. Παραπέμπω στο κύμα βίας που αυτή την περίοδο έχει εισβάλει στα σχολεία ολόκληρου του δυτικού κόσμου, προπάντων στις ΗΠΑ, όπου οι εκπαιδευτικοί αρχίζουν να στήνουν συστήματα προστασίας από τις επιθέσεις των μαθητών. Όπως στην αρχαιότητα το βιβλίο έχασε τη μάχη κατά του θεάτρου, έτσι και σήμερα το σχολείο θα μπορούσε να χάσει τη μάχη κατά των έμμεσων μορφωτικών δυνάμεων, της τηλεόρασης, του βίαιου κινηματογράφου και άλλων μαζικών μέσων αποδέσμευσης από αναστολές, αν δεν δημιουργηθεί μια νέα παιδευτική δομή μετριάσμου της βίας.

25. Γενικότερα: στους χειρισμούς των βιολογικών κινδύνων. (Η παρατήρηση προστέθηκε αργότερα).

26. Βρμηγνευτές του Πλάτωνα όπως ο Popper αρέσκονται να παραβλέπουν αυτό το διπλό «εκούσιος».

27. Ομοίωση (όρος της φυσιολογίας, που χρησιμοποιείται και μεταφορικά): ισορροπία των φυσιολογικών λειτουργιών του σώματος. (Σ.τ.μ.)