

Regler for menneskeparken

Et svar på Heideggers "Brev om humanismen"

PETER SLOTERDIJK

Bøger, har digteren Jean Paul engang bemærket, er tykkere breve til venner. Med denne sætning har han yndefuldt benævnt kvintessensen af humanismens væsen og funktion: at være venskabsstiftende telekommunikation ved hjælp af skrift. Hvad der fra Ciceros dage kaldes *humanitas*, er i snævrere og bredeste forstand en følge af alfabetiseringen. Efter at filosofien opstår som litterær genre, rekrutterer den sine tilhængere ved på infektuos vis at skrive om kærlighed og venskab. Den er ikke blot en tale om kærligheden til visdom – den vil også bevæge andre til denne kærlighed. At den skrevne filosofi fra sin begyndelse for over 2500 år siden frem til i dag overhovedet kunne forblive virulent, skylder den sin succesrige evne til at skabe sig venner gennem teksten. I skriftens form lod den sig formidle videre som et kædebrev gennem generationerne, og trods alle kopieringsfejl, ja, måske takket være sådanne fejl, trak den kopisterne og fortolkerne med ind i sin af venskabet dikterede tryllekreds.

Det vigtigste led i denne brevkæde var uden tvivl romernes modtagelse af den græske forsendelse. Først den romerske tilegnelse har åbnet den græske tekst for imperiet og – i hvert fald middelbart, også efter det vestromerske riges forfald – gjort den tilgængelig for de senere europæiske kulturer. Utvivlsomt ville de græske forfattere have undret sig over de venner, der en dag meldte sig som modtagere af deres breve. Det hører til skriftkulturens spilleregler, at afsenderne ikke kan forudse deres egentlige modtagere. Ikke desto mindre indlader forfatterne sig på det eventyr at sende deres breve af sted til ukendte venner. Uden kodificeringen af den græske filosofi på transportable skriftruller, ville den post, som vi

kaldet traditionen, aldrig kunne være ekspederet; men uden de græske lektorer (lektor: egl. den, der læser, o.a.), der stillede sig til romernes rådighed og bistod med afkodningen af brevene fra Grækenland, ville de samme romere ikke have formået at knytte venskabsbånd med afsenderne af disse skrifter. Venskabet, der rækker ud i det fjerne, behøver altså begge – brevene selv og deres budbringere eller fortolkere. Men ikke nok med det. Uden de romerske læsers villighed til at gøre sig fortrolige med de græske fjernforsendelser ville der ikke have været modtagere, og hvis romerne med deres udviklede receptivitet ikke var gået med på legen, så ville de græske forsendelser aldrig være nået frem til det vesteuropæiske område, som humanismens nutidige interessenter stadig bebor. Der ville ikke være noget, der hed humanisme eller overhovedet nogen latinske filosofiske taler, i hvert fald ingen, der kunne tages alvorligt, så lidt som der senere ville være opstået nationalsproglige filosofikulturer. Når foredraget her i dag og på det tyske sprog drejer sig om humane forhold, så skyldes denne mulighed ikke mindst romernes villighed til at læse de græske lærers skrifter som var de breve stilet til venner i Italien.

Tager man de epokale følger af den græsk-romerske post i betragtning, bliver det indlysende, at der knytter sig en særlig sammenhæng til denne skriven, forsendelse og modtagelse af filosofiske skrifter. Øjensynligt sender afsenderen af denne form for venskabsbreve sine skrifter ud i verden uden at kende modtagerne – eller i fald han kender dem, er han sig dog bevidst, at brevforsendelsen viser ud over disse og formår at fremkalde et ubestemt

antal venskabsforbindelser med navnløse, ofte endnu ufødte læsere. Fra et erotologisk synspunkt ligner bog- og brevskriverens hypotetiske venskab med modtagerne af hans forsendelser et eksempel på afstandskærlighed – og dette helt i Nietzsches forstand, han, der vidste, at skriften er magten til at forvandle kærligheden til næsten og den første den bedste til kærligheden til det ukendte, fjerne, kommende liv; skriften bevirker ikke kun en telekommunikativ brobygning mellem faktiske venner, som på det tidspunkt, hvor brevet afsendes, lever på rumlig afstand af hinanden, men den iværksætter en operation i det endnu ikke erklærede, en forførelse på afstand, i den gammel-europæiske magis sprog en *actio in distans*, med det formål at afsløre den ukendte ven som en sådan og bevæge ham til at lade sig optage i vennekredsen. Faktisk kan læseren, der udsætter sig for det tykkere brev, forstå bogen som en invitation, og lader han sig begejstre af lekturen, så melder han sig ind i medlemskredsen for der at bekræfte modtagelsen af forsendelsen.

Man kunne følgelig betragte dette bag alle humanismer liggende kommunitaristiske fantasme i lyset af modellen for et litterært selskab, hvor deltagerne gennem deres beskæftigelse med kanonisk lektüre åbenbarer deres fælles kærlighed til inspirerende afsendere. I kernen af en således forstået humanisme opdager vi en sekt- eller klubfantasi – drømmen om den skæbnebestemte solidaritet mellem dem, der er udvalgt til at kunne læse. For den gamle verden, ja, frem til tiden umiddelbart før den nutidige nationalstat betød evnen til at læse i realiteten noget i retning af medlemskabet af en af mystik ombølget elite – grammatisk kunnen forbandtes engang mange steder med indbegrebet af trolddom: Faktisk bliver allerede i middelalderengelsk ordet *glamour*¹ (trolddom) udviklet af *grammar* (grammatik): For den, der kan læse og skrive, vil også andre umuligheder falde let. De humaniserede er i begyndelsen simpelthen sekten af alfabetiserede, og som i mange andre sekter åbenbarer sig også her ekspansionistiske og universalistiske projekter. Hvor alfabetismen blev fantastisk og ubeskeden, opstod den grammatiske eller litterale (el. bogstavtro) mystik, kabbalaen, hvis sværmeri består i at skaffe sig indsigt i verdensfor-

fatterens skrivemåder.² Hvor humanismen derimod blev pragmatisk og programmatisk, som i de borgerlige nationalstaters gymnasieideologier i det 19. og 20. århundrede, dér udvidede mønsteret for det litterære samfund sig til normen for det politiske samfund. Fra da af organiserede folkene sig som gennemalfabetiserede tvangsvenskabsforbund, som var forpligtede på den til enhver tid obligatoriske, nationale læsebogskanon. Ved siden af de fælleseuropæiske antikke forfattere bliver derfor nu også de nationale og moderne klassikere mobiliseret – hvis breve til publikum via bogmarkedet og de højere skoler bliver ophøjet til virksomme motiver for skabelsen af nationen. Hvad er nutidens nationer andet end de virkningsfulde fiktioner af læsende offentligheder, der gennem de samme skrifter skal blive et samstemt venskabsforbund. Den almindelige værnepligt for den mandlige ungdom og den almindelige pligt for unge af begge køn til at læse klassikerne kendetegner den klassiske borgerlighed, eller rettere sagt hin bevæbnede og belæste humanitets tidsalder, som de nye og gamle konservative af i dag ser tilbage på, på én gang nostalgisk og afnægtigt og helt ude af stand til medieteoretisk at gøre sig selv rede for meningen med en litterær kanon – den, der ønsker et aktuelt indtryk heraf, kan slå efter og læse, hvor sørgeligt resultaterne af en nylig forsøgt national debat om den formodede nødvendighed af en ny litterær kanon er faldet ud.

Nej, det var fra 1789 til 1945, at de læseglade nationalhumanismer havde deres storhedstid; i deres midte residerede magtbevidst og selvtilfreds kasten af gammel- og nyfilologer, der vidste sig den opgave betroet at føre efterslægten ind i modtagerkredsen af de normdannende (massgeblichen) tykkere breve. Lærernes magt og filologernes nøglerolle på denne tid skyldtes deres privilegerede kendskab til de forfattere, der kunne komme på tale som afsendere af fællesskabsstiftende skrifter. I sin substans var den borgerlige humanisme simpelthen fuldmagten til at påtvinge ungdommen klassikerne og til at hævde nationallitteraturenes universelle gyldighed.³ Med andre ord fremtrådte de borgerlige nationer til en vis grad selv som litterære og postale produkter – fiktioner om et skæbnebestemt venskab med fjerne

landsmænd og om sympatetisk forbundne læsere af slet og ret betagende fælles-egne forfattere.

Når denne epoke i dag synes uigenkaldeligt forbi, skyldes det jo ikke, at menneskene som følge af et dekadent lune ikke mere er parate til at opfylde deres litterære pensum; den nationalborgerlige humanismes epoke er forbi, fordi kunsten at skrive inspirerende kærlighedsbreve til en nation af venner – uanset hvor professionelt den blev udøvet – ikke mere er tilstrækkelig til at knytte det telekommunikative bånd mellem indbyggerne i et moderne massesamfund. I kraft af den mediale etablering af massekulturen i Den Første Verden efter 1918 (radioen) og efter 1945 (fjernsyn) og endnu mere i kraft af de aktuelle netværksrevolutioner beror menneskers samskik i de nuværende samfund på nye grundlag. Disse er, som det uden synderlig anstrengelse lader sig påvise, decideret postlitterære, postepistolografiske og derfor posthumanistiske. Hvis man betragter forstavelsen 'post' som for dramatisk, kan man udskifte den med ordet marginal – således at vores tese lyder: moderne storsamfund kan kun i marginalt omfang endnu frembringe deres politiske og kulturelle syntese via litterære, skriftlige, humanistiske medier. Det betyder ikke, at litteraturen på nogen måde er ved vejs ende, men den har uddifferentieret sig i en subkultur *sui generis*, og tiden for overvurderingen af den som bærer af den nationale ånd er forbi. Den sociale syntese er ikke mere – heller ikke tilsyneladende – i hovedsagen et bog- og brevanliggende. I mellemtiden har nye medier for den politisk-kulturelle telekommunikation taget føringen, medier, som har trængt mønsteret for de skriftberoende venskaber tilbage i en beskeden position. Den moderne humanismes æra som skole- og dannelsesmodel er udløbet, fordi det ikke længere er muligt at opretholde illusionen om, at politiske og økonomiske storstrukturer kan organiseres efter det litterære selskabs venskabsmodel.

Denne desillusionering, der senest efter Den første Verdenskrig venter (står parat til at blive taget til efterretning af) de endnu humanistisk dannede, har en ejendommelig udstrakt historie, præget af kovendinger og omveje (Verdrehungen). For mærkeligt nok skulle den humanistiske model med den

grelle afslutning på den nationalhumanistiske æra, i de meget dystre år efter 1945, opleve en efterblomstring; det drejede sig i den forbindelse om en iværksat og refleksagtig renæssance, der leverer mønsteret for alle senere små genoplivninger af humanismen. Havde baggrunden ikke været så mørk, havde man måttet tale om et kapløb mellem sværmeri og selvbedrag. Under de fundamentalistiske stemninger i årene efter 1945 var det for mange af forståelige grunde ikke nok fra krigens grusomheder at vende tilbage til et samfund, der igen præsenterede sig som et pacificeret publikum af læsesvenner – som om en Goethe-Jugend kunne få os til at glemme en Hitler-Jugend. Dengang forekom det mange muligt ved siden af den på ny udgivne romerske lekture at undgå at slå den anden op, europæernes bibelske basislekture, og at fremmane grundlagene for det nu igen som aftenland benævnte Vesten i den kristelige humanisme. Denne nyhumanisme, der fortvivlet via Weimar skuede mod Rom, var en drøm om redningen af den europæiske sjæl via en radikaliseret bibliofili – et tungsindig-håbefuldt sværmeri for klassikernes civiliserende, menneskeliggørende magt – hvis vi for et øjeblik tager os den frihed at opfatte Cicero og Kristus som sideordnede klassikere.

Uanset hvor store illusioner de var født af, forråder der sig i disse efterkrigshumanismer hele tiden et motiv, uden hvilket den humanistiske tendens overhovedet aldrig lader sig gøre forståelig – hverken i den romerske oldtid eller i de borgerlige nationalstaters æra: Humanisme rummer som begreb og anliggende altid en indbygget modstand, for dens engagement består i at hente mennesket tilbage fra barbariet. Det er indlysende, at netop hin tidsalder, der har gjort sine særlige erfaringer med det barbariske potentiale, som bliver frisat i voldelige sammenstød mellem mennesker, også tilhører de perioder, hvor råbet efter humanisme plejer at blive højere og mere krævende. Spørger man i dag efter humanitetens og humaniseringsmidlernes fremtid, vil man dybest set vide, om der endnu er håb om at blive herre over de aktuelle forvildelsestendenser hos mennesket. I den forbindelse vejer det foruroligende tungt, at forvildelser – i dag som altid – ple-



jer at bryde ud ved stor magtudfoldelse, det være sig som umiddelbar krigerisk og imperial brutalitet eller som den daglige bestialisering af menneskene i mediernes hæmningsløse underholdning. For begge deles vedkommende har romerne leveret de europæiske modeller – den første med deres altgennemtrængende militarisme, den anden med deres blodige lege, der foregriber en senere underholdningsindustri. Humanismens latente tema er altså at befri mennesket fra dets vildskab, og dens latente tese lyder: Ordentlig lektüre gør tam.

Fænomenet humanisme fortjener især i dag opmærksomhed, fordi det – uanset hvor skjult og ufrigt – erindrings om, at mennesker i højkulturen hele tiden bliver konfronteret med kravet fra to dannelsesmagter – vi vil her for forenklingens skyld kalde dem de hæmmende og de frisættende indflydelser. Til humanismens credo hører overbevisningen om, at mennesker er “dyr under indflydelse”, og at det derfor er nødvendigt at underkaste dem den rigtige form for påvirkninger. Etiketten humanisme erin-

drer – med falsk harmløshed – om det vedvarende slag om mennesket, som udfolder sig som en kamp mellem bestialiserende og tæmmende tendenser.

I Ciceros epoke er de to magter endnu lette at identificere, for hver af dem besidder sit eget karakteristiske medium. Hvad de bestialiserende indflydelser angår, så havde romerne med deres amfiteatre, dyrekampe, gladiator kampe indtil døden og henrettelsesskuespil installeret den gamle verdens succesrigeste massemediale netværk.

På de larmende stadioner rundt om Middelhavet fik det frisatte *homo inhumanus* som næppe nogen- sinde før og sjældent siden noget for pengene.⁴ Under kejsertiden var de romerske massers forsyning med bestialiserende fascinationer blevet en uundværlig, rutinemæssigt udbygget herskertechnik, som takket være den Juvenal'ske ‘brød-og-skuespil-formel’ er blevet husket til i dag. Man kan kun forstå den antikke humanisme, hvis man også forstår den som partitagen i en mediekonflikt – dvs. som bogens modstand mod amfiteatret og som den menneske-

liggende, tålmodighedsskabende og besindighedsfremkaldende lektures opposition mod stadionernes umenneskeliggørende, utålmodigt opbrusende sug af sensation og beruselse. Hvad de dannede romere kaldte *humanitas*, ville have været utænkeligt uden fordringen om afkald på massekulturen i grusomhedens teatre. Skulle det ske, at humanisten selv en gang forvildede sig ind i den brølende mængde, var det kun for at fastslå, at også han er et menneske og derfor kan blive inficeret af bestialiseringen. Han vender hjem fra teatret, beskæmmet over sin egen spontane deltagelse i de smitsomme sensationer og er nu tilbøjelig til at indrømme, at intet menneskeligt er ham fremmed. Men deri ligger, at menneskelighed består i at vælge de tæmmende medier til udviklingen af ens egen natur og give afkald på de frisættende. Meningen med dette medievalg ligger i at vænne sig af med ens egen mulige dyriskhed og at lægge afstand mellem sig selv og de umenneskeliggørende excesser fra teatrets brølende horder.

Disse antydninger gør klart, at der med humanisme-spørgsmålet menes mere end den bukoliske formodning, at det at læse danner. Det drejer sig om intet mindre end en antropodicé – dvs. en bestemmelse af mennesket, ansigt til ansigt med dets biologiske åbenhed og moralske ambivalens. Frem for alt lyder spørgsmålet, hvordan mennesket kan blive et sandt eller virkeligt menneske, herefter uundgåeligt stillet som et mediespørgsmål, hvis vi ved medier også forstår de kommunikative og kommunikative midler, ved hvis hjælp menneskene selv danner sig til det, de kan og vil blive.

I efteråret 1946 – i den europæiske efterkrigs-krisens mørkeste tid – skrev filosofen Martin Heidegger sin senere berømte artikel om humanismen – en tekst, der ved første øjekast også lod sig forstå som et tykkere brev til venner. Men den måde at skabe venner på, som dette brev greb til (egl. anvendte til sin fordel), var ikke mere bare den borgerlige skønånds kommunikationsform, og det begreb om venskab, som gennem denne mindeværdige filosofiske skrivelse blev lanceret, var på ingen måde mere det kommunikative mellem et nationalpublikum og dets klassikere. Da han formulerede dette brev, vidste Heidegger, at han ville være nødt til at tale med

brudt stemme eller skrive med tøvende hånd, og at den præetablerede harmoni mellem forfatteren og hans læsere i ingen henseende mere kunne tages for givet. På det tidspunkt var det ham heller ikke muligt at fastslå, om han overhovedet stadig havde venner, og var dette tilfældet, måtte grundlaget for disse venskaber under alle omstændigheder bestemmes på en ny måde, hinsides alt, hvad der hidtil havde gjaldt som grundlag for venskab mellem dannede mennesker i Europa og i nationerne. I hvert fald står ét klart: Hvad filosofen hint efterår i året 1946 satte på papiret, var ikke en tale til nationen og heller ikke nogen tale til et fremtidigt Europa; det var et flertydigt, på én gang forsigtigt og dristigt forsøg fra forfatterens side på overhovedet endnu at forestille sig en velvillig modtager af hans budskab – og det opstod derved, sælsomt nok for en mand af Heideggers regionalistiske naturel, som et brev til en ud-lænding, en mulig ven i det fjerne, en ung tænker, der havde taget sig den frihed under tyskernes besættelse af Frankrig at lade sig begejstre af en tysk filosof.

Altså en ny venskabsstiftende teknik? En alternativ post? En ny måde at samle indforståede og andre tænksomme om et skrift sendt ud i det fjerne? Et andet humaniseringsforsøg? En ny samfundskontrakt mellem bærere af en ukendt, ikke mere nationalhumanistisk tænksomhed? Heideggers modstandere har naturligvis ikke forsømt at pege på, at den snu lille mand fra Messkirch her med sikkert instinkt har grebet den første chance, som bød sig for ham efter krigen til at arbejde på sin rehabilitering: Således skal han listigt have udnyttet en af sine franske beundreres imødekommenhed til at flygte fra den politiske tvetydighed til den mystiske efter-tænksomhed i højlandet. Disse mistænkeliggørelser kan måske lyde suggestive og vægtige, men går dog fejl af den tankemæssige kommunikationsstrategiske begivenhed, som det i første omgang til Jean Beaufret stiledede, senere selvstændigt offentliggjorte og oversatte brev om humanismen udgør. For idet Heidegger i dette skrift, som ifølge sin form vil være et brev, blotlægger og rejser spørgsmålet om betingelserne for den europæiske humanisme, åbner han et transhumanistisk eller posthumanistisk tankerum,

hvori en væsentlig del af den filosofiske tænkning over mennesket siden har bevæget sig.

Heidegger tager først og fremmest én formulering i Jean Beaufrets breve op: *Comment redonne-t-on sens au mot 'Humanisme'?* Brevet til den unge franskmænd rummer en let tilrettevisning af spørgeren, en tilrettevisning, som tydeligst røber sig i de to umiddelbare replikker:

Dette spørgsmål opstår af den hensigt at fastholde ordet 'humanisme'. Jeg spørger mig selv, om det er nødvendigt. Eller er den ulykke, som alle sådanne betegnelser anretter, endnu ikke åbenlys nok?

(...) Deres spørgsmål forudsætter ikke blot, at De vil fastholde ordet 'humanisme', men det indeholder også den indrømmelse, at dette ord har mistet sin mening.

(*Et brev om 'humanismen'*, 1988, s. 26 og 56)

Dermed bliver allerede en del af Heideggers strategi manifest: Ordet humanisme må opgives, hvis den virkelige opgave for tænkningen, som i den humanistiske eller metafysiske tradition allerede ville fremtræde som løst, skal generfares i sin oprindelige enkelhed og uundgåelighed. Eller skarpere: Hvorfor på ny anbefale mennesket dets toneangivende filosofiske selvfremsættelse i humanismen som løsningen, hvis det netop i den aktuelle katastrofe har vist sig, at mennesket selv inklusive dets systemer med deres metafysiske selvophøjelse og selvforklaring er problemet. Denne tilrettevisning af Beaufrets spørgsmål finder ikke sted uden mesterlig ondskabsfuldhed, for den foreholder på sokratiske vis eleven det i spørgsmålet indeholdte falske svar. Den finder samtidig sted med tankemæssig alvor, for de tre vigtigste kurante lægemidler under den europæiske krise i 1945: kristendom, marxisme og eksistentia-lisme bliver i lige grad karakteriseret som varianter af humanismen, varianter, som kun på overfladen skiller sig ud fra hinanden – eller rettere sagt: som tre arter og måder til at undgå den endelige radikalitet i spørgsmålet om menneskets væsen.

Heidegger tilbyder at sætte en stopper for den europæiske tænkningens umådelige undladelsessynd – nemlig den manglende formulering af spørgsmålet om menneskets væsen på den eneste passende, dvs.

eksistential-ontologiske måde; eller i det mindste antyder forfatteren – i hvor foreløbige vendinger det end kan blive – sin parathed til at bidrage til udformningen af det endelig korrekte formulerede spørgsmål. Med disse tilsyneladende beskedne udtryk blotlægger Heidegger bestyrrende konsekvenser: Såvel i sin antikke, sin kristne og sin oplysningsfilosofiske skikkelse fremstår humanismen som agent for en totusindårig ikke-tænkning; det bliver foreholdt den, at den med sine hurtigt afgivne, tilsyneladende selvindlysende og uafviselige tydninger af menneskets væsen har spærret for adgangen til det egentlige væsensspørgsmål. Heidegger erklærer, at der i hans forfatterskab siden *Sein und Zeit* er blevet tænkt mod humanismen, ikke fordi denne har overvurderet humaniteten, men fordi den ikke satte den højt nok (*Et brev om 'humanismen'*, s. 42). Men hvad vil det sige at sætte menneskets væsen højt nok? Det betyder for det første at give afkald på en vanemæssig falsk nedsættelse. Spørgsmålet om menneskets væsen kommer ikke på det rigtige spor, før man tager afstand fra den ældste, mest hårdnakkede og fordærvelige øvelse i den europæiske metafysik: at definere mennesket som *animal rationale*. I denne tydning af menneskets væsen bliver mennesket forstået på grundlag af en via åndelige tilføjelser udvidet animalitas (dyriskhed). Herimod revolterer Heideggers eksistential-ontologiske analyse. For ham kan menneskets væsen aldrig udsiges i et zoologisk eller biologisk perspektiv, selv om der hertil regelmæssigt føjes en åndelig eller transcendent faktor.

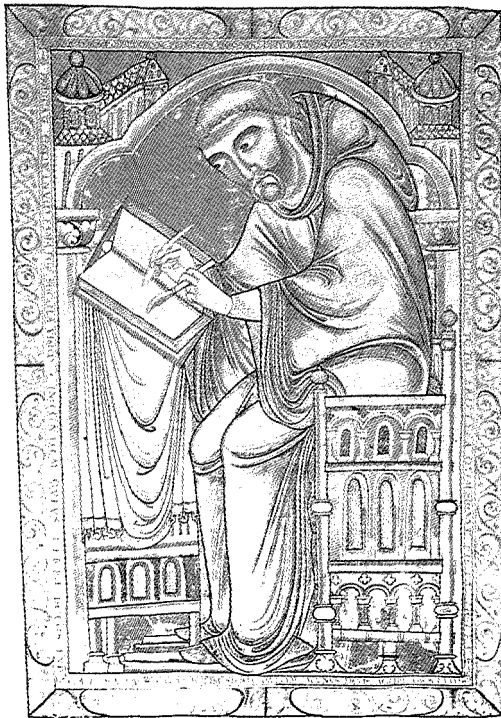
På dette punkt er Heidegger ubønhørlig, ja, han træder som en vred engel med draget sværd mellem dyret og mennesket for at hindre ethvert ontologisk fællesskab mellem dem. I sin anti-vitalistiske og anti-biologistiske affekt lader han sig forlede til næsten hysteriske ytringer, fx når han erklærer, at det kunne synes "som om det guddommeliges væsen var os nærmere end det fremmedartede ved de levende væsener" (*Et brev om 'humanismen'*, s. 38). I kernen af denne anti-vitalistiske patos virker den erkendelse, at mennesket står i ontologisk differens til dyret, ikke i specifik eller generisk differens, hvorfor det under ingen omstændigheder må opfattes som et

dyr med et kulturelt eller metafysisk plus. Snarere er selve det menneskelige værensart forskelligt fra den (værensart), der essentielt og efter sit ontologiske grundtræk gælder for alt øvrigt vegetabilsk og animalsk væsen; for mennesket 'har' verden og er i verden, mens planter og dyr kun er sat i spænd i deres forhåndenværende omverdener.

Når der filosofisk er grund til at tale om menneskets værdighed, da er det fordi netop mennesket er det af væren selv tiltalte og – som Heidegger som pastoralfilosof ynder at sige – det til værens røgt beskikkede. Derfor har mennesker sproget – men de besidder ifølge Heidegger ikke i første række dette for at gøre sig forståelige for hinanden og for gensidigt at tæmme hinanden med disse forståelser.

Snarere er sproget værens hus. Boende deri ek-sisterer mennesket, idet det, vogtende værens sandhed, tilhører denne sandhed. Således kommer det ved bestemmelsen af menneskets som ek-sistens udtrykte menneskelighed an på, at ikke mennesket er det væsentlige, men væren som dimensionen for det ekstatiske ved ek-sistensen.

(Et brev om 'humanismen', s. 45).



Ved at lytte til disse i første omgang hermetiske formuleringer dukker en anelse op om, hvorfor Heideggers humanismekritik mener sig så sikker på ikke at munde ud i en inhumanisme. For samtidig med at han tilbageviser humanismens krav om allerede at have udlagt menneskevæsenet i tilstrækkelig grad og heroverfor sætter sin egen onto-antropologi, holder han dog indirekte fast ved den klassiske humanismes vigtigste funktion, nemlig ved menneskets gøren sig fortrolig med den andens ord – ja, han radikaliserer dette venskabsmotiv og flytter det fra det pædagogiske område ind i centrum for den ontologiske tænkning.

Det er meningen med den ofte citerede og stærkt latterliggjorte talemåde om mennesket som værens hyrde. Under anvendelse af billeder fra pastoralens og idyllens motivkreds taler Heidegger om menneskets opgave, som er dets væsen, og om menneskevæsenet, som dets opgave udspringer af: nemlig at vogte væren og svare til væren. Nej, mennesket vogter eller passer ikke væren som den syge sengen, snarere som en hyrde sin hjord i lysningen, med den vigtige forskel, at det her i stedet for en kvæghjord gælder om roligt at mærke sig verden som åben omstændighed – og endvidere, at denne vogten ikke forestiller nogen frit og i egen interesse valgt bevogtningsopgave, men at menneskene af væren selv ansættes som vogtere. Stedet, hvor denne ansættelse gælder, er lysningen eller det sted, hvor væren åbner sig som det, der er der.

Hvad der giver Heidegger sikkerhed for med disse vendinger at have sikret og overbudt humanismen, er den omstændighed, at han inddrager mennesket, forstået som værens lysning, i en tæmning og venskabeliggørelse, som går dybere end enhver dannet kærlighed til den tekst, der taler om kærlighed, nogensinde ville kunne nå. Idet han bestemmer menneskene som værens hyrder og naboer og betegner sproget som værens hus, binder han mennesket i en modsvarighed til væren, der pålægger det en radikal tilbageholdenhed og holder ham – hyrden – fast i husets nærhed eller indbefatten (Umgriff); han udsætter det for en besindelse, som gør krav på mere holden-inde og stille-hørighed (Stille-Hörig-

keit), end den mest omfattende dannelse nogensinde ville formå. Mennesket bliver underkastet en ekstasisk tilbageholdenhed, der rækker videre end den tekstfromme læsers civiliserede holden inde foran det klassiske ord. Den heideggerske sig selv beherskende beboen i sprogets hus er bestemt som en afventende lytten på det, som vil blive pålagt at sige af væren selv. Den besværges en lytten ind i det nære, hvorved mennesket må blive mere stille og tamt end humanisten ved at læse klassikerne. Heidegger vil et menneske, som er hørigere end en blot god læser. Han ønsker at indstifte en venskabeliggørelsesproces, hvori heller ikke han selv mere kun vil blive modtaget som klassiker eller som forfatter blandt andre forfattere; bedst ville det vel foreløbig være, hvis publikum, der i sagens natur kun kan bestå af få anelsesfulde, blev klar over, at væren selv gennem ham, værensspørgsmålets mentor, er begyndt at tale på ny.

Dermed ophøjer Heidegger væren til eneste forfatter af alle væsentlige breve og indsætter sig selv som dennes aktuelle pennefører. Den, der taler i en sådan position, må også gerne optegne stammen og udgive tavshed. Væren afsender altså de afgørende breve, eller rettere sagt findes der vink til åndsnærværende venner, til modtagelige naboer, til koncentreret stille hyrder; dog så vidt vi kan se, lader der sig af kredsen af disse værens medhyrder og venner ikke danne nogen nationer, ja, ikke engang alternative skoler – ikke mindst fordi der ikke kan etableres nogen offentlig kanon af værens-vink – det skulle da være, at man indtil videre ville lade Heideggers *opera omnia* gælde som målestok og stemme for den navnløse hovedforfatter.

I betragtning af disse dunkle kommunier forbliver det indtil videre fuldstændig uklart, hvordan et samfund af værensnaboer kunne være forfattet – det må vel, inden noget tydeligere viser sig, opfattes som en usynlig kirke af spredte enkeltpersoner, hvor hver på sin måde lytter ind i det vældige og afventer de ord, i hvilke det bliver lydt, hvad der gives den talende at sige af sproget selv.⁶ Det er her overflødig at gå nærmere ind på de heideggerske meditationsfigurers kryptokatolske karakter. Det afgørende er blot, at der gennem hele Heideggers hu-

manismekritik propagerer sig en holdningsforvandling, der henviser mennesket til en kontemplativ askese, som rækker langt ud over alle humanistiske dannelsesmaal. Kun i kraft af denne askese ville et samfund af kontemplative kunne formere sig hinsides det humanistiske litterære selskab; det ville være et samfund af mennesker, som rykkede mennesket bort fra midten, fordi de havde forstået, at de kun eksisterer som "værens naboer" – og ikke som egenindige husbesiddere eller som møblerede herrer i et uopsigeligt lejemål. Til denne askese kan humanismen intet bidrage, så længe den forbliver orienteret mod idealet om det stærke menneske.

De humanistiske venner blandt de menneskelige forfattere går fejl af den nåderige svagheit, i hvilken væren viser sig for de berørte og taltale. For Heidegger fører der fra humanismen ingen vej til denne skærpede ontologiske øvelse i ydmyghed; han mener endog snarere i den (humanismen) at se et bidrag til subjektivitetens oprustningshistorie. Faktisk tyder Heidegger Europas historie som de militante humanismers teater; den er den mark, hvorpå den menneskelige subjektivitet med skæbnsvanger følgerigtighed udagerer sin magtovertagelse over alt værende. I dette perspektiv må humanismen tilbyde sig som naturlig allieret i alle de kun mulige grusomheder, der kan begås i det menneskelige bedstes navn. Også i det tragiske titanopgør (Titanomachie) ved 1900-tallets midte mellem bolsjevisme, fascisme og amerikanisme stod fra Heideggers synspunkt kun tre varianter af den samme antropocentriske magt⁷ og tre kandidaturer til et med humanitære fraser pyntet verdensherredømme over for hinanden – hvor fascismen gik sine egne veje, idet den mere åbenlyst end sine konkurrenter stillede sin foragt for hæmmende freds- og dannelsesværdier til skue. Faktisk er fascismen frisættelsens metafysik – måske også en metafysikkens frisættelsesfigur. Fra Heideggers synspunkt var fascismen en syntese af humanisme og bestialisme – dvs. det paradoksale sammenfald af hæmning og frisættelse.

I betragtning af sådanne uhyrlige forkastelser og fordrejninger var det nærliggende på ny at stille spørgsmålet om grunden til mennesketæmningen og menneskedannelsen, og når Heideggers hyrdespil –

der allerede dengang lød mærkelige og anstødelige – i dag virker fuldstændig anakronistiske, så bevarer de dog den fortjeneste, at de trods deres pinlighed og kejtede besynderlighed har artikulert epokespørgsmålet: Hvad tæmmer endnu mennesket, når humanismen slår fejl som skole for mennesketæmningen? Hvad tæmmer mennesket, når dets hidtidige anstrengelser i retning af at tæmme sig selv dog i hovedsagen kun har ført til dets magtovertagelse over alt værende? Hvad tæmmer mennesket, når det efter alle hidtidige eksperimenter med opdragelsen af menneskeslægten er forblevet uklart, hvem eller hvad opdragerne opdrager hvortil? Eller lader spørgsmålet om menneskets røgt og formning inden for rammerne af rene tæmnings- og opdragelsesteorier sig slet ikke mere stille på kompetent vis?

Vi vil i det følgende afvige fra Heideggers anvisninger om at blive stående ved den kontemplative tænknings afslutningsfigurer, idet vi foretager forsøget på historisk mere præcist at karakterisere den ekstatiske lysning, hvori mennesket lader sig tiltale af væren. Det vil vise sig, at det menneskelige ophold i lysningen – heideggerisk udtrykt menneskets ståen inde i eller dette at det er holdt inde i værens lysning – på ingen måde er et ontologisk grundforhold, som ikke ville være tilgængeligt for en yderligere diskussion. Der findes en af Heidegger resolut ignoreret historie om menneskets udtræden i lysningen – en socialhistorie om menneskets påvirkelighed (Berührbarkeit) gennem værensspørgsmålet og en historisk reaktion (Bewegtheit) på det svælg, der åbner sig ved den ontologiske differens.

Der er for det første tale om en tålmodighedens naturhistorie, i kraft af hvilken mennesket formåede at blive det verdensåbne, verdensduelige dyr, for det andet om en tæmningens socialhistorie, hvorigenem menneskene oprindelig oplever sig som de væsener, der samler sig⁸ for at svare til helheden. Lysningens realhistorie – hvori en uddybet besindelse på mennesket hinsides humanismen må tage sit udgangspunkt – er altså sammensat af to større fortællinger, der konvergerer i et fælles perspektiv, nemlig i fremlæggelsen af, hvordan der af sapiensdyret blev et sapiens-menneske. Den første af disse to fortællinger gør rede for hominiseringsens even-

tyr. Den beretter om, hvordan der i den førmenne-skelig-menneskelige urhistories lange perioder af det levendefødende pattedyr menneske opstod en art af for tidlig fødte væsener, som – hvis man må udtrykke sig så paradoksalt – med et voksende overskud af animalsk ufærdighed trådte ud i deres omverden. Her fuldbyrder den antropogenetiske revolution sig – sprængningen af den biologiske fødsel til kommen-til-verden-akten. Denne eksplosion har Heidegger i sin stædige reservation over for al antropologi og i sin iver for at bevare udgangspunktet i menneskets tilværen og væren-i-verden ontologisk rent langt fra taget tilstrækkelig notits af. At mennesket kunne blive det væsen, der er i verden, har artshistoriske rødder, der lader sig antyde af de gådefulde forestillinger om menneskets fortidligfødt, neoteni og kroniske animalske umodenhed. Man kunne gå så vidt som til at betegne mennesket som det væsen, hvis dyre-væren og dyre-bliven er mislykkedes. Ved at mislykkes som dyr styrter det ubestemte væsen ud af omverdenen og erhverver på den måde verden i ontologisk forstand. Denne ekstatiske kommen-til-verden og denne “overdragelse” til væren har mennesket som en artshistorisk arv fået i vuggegave. Mennesket er i verden, fordi det er del af en bevægelse, som bringer det til verden og udsætter det for verden. Det er produkt af en hyperfødsel, der af pattebarnet skaber et verdensbarn.

Denne exodus ville kun frembringe psykotiske dyr, hvis der ikke samtidig med udgangen i verden foregik en indflytning i det, Heidegger kaldte værens hus. Menneskeslægten traditionelle sprog har gjort ekstasen ved at være i verden mulig at leve, idet de viste mennesket, hvorledes dets væren-ved-verden samtidig kan erfares som væren-ved-sig-selv. For så vidt er lysningen en begivenhed på grænsen mellem natur- og kulturhistorie, og den menneskelige kommen-til-verden antager tidligt en kommen-til-sprogets træk.⁹

Men lysningens historie kan ikke kun udvikles som en fortælling om menneskets indtog i sprogenes huse. Thi så snart de talende mennesker lever sammen i større grupper og ikke blot binder sig til sprogenes, men også de byggede huse, kommer de ind i de bosiddende værensmåders kraftfelt. De la-

der sig nu ikke mere blot redde af deres sprog, men også tæmme af deres beboelser. I lysningen hæver sig – som dens mest påfaldende markeringer – menneskenes huse (inklusive deres guders templer og deres herrers paladser). Kulturhistorikere har klarlagt, at samtidig og sammen med bosættelsen kom forholdet mellem dyr og menneske under nye fortegn. Med menneskets tæmning via huset begynder samtidig eposet om husdyrene. Deres binding til menneskenes huse er dog ikke blot en historie om tæmning, men også om afretning og opdræt.

Mennesket og husdyrene – historien om denne monstrøse kohabitation er endnu ikke blevet fremstillet på en tilfredsstillende måde, og filosofferne har indtil i dag ikke for alvor villet indrømme, hvad de selv må søge midt i denne historie.¹⁰ Kun få steder er sløret for filosofernes tavshed om huset, mennesket og dyret som biopolitisk kompleks revet bort, og hvad der da lod sig høre, var henvisninger til problemer af så svimlende karakter, at de indtil videre er for vanskelige at bearbejde. Blandt disse er endnu det mindste den intime sammenhæng mellem hjemmeliv og teoridannelse – thi der er intet i vejen for at bestemme teorien som en variant af husar-

bejde eller snarere som en art hjemmeliv; thi hvad teorien var ifølge dens antikke definitioner, ligner et roligt blik ud ad vinduet – den er i første række genstand for kontemplation, mens den i nyere tid – efter at viden skal være magt – endegyldigt har antaget karakter af arbejde. I denne forstand kunne vinduerne sige at være murenes lysninger, bag hvilke menneskene blev teoretiske væsener. Også spadsereture, der lader bevægelse og eftertanke smelte sammen, er afledninger af hjemmelivet. Selv Heideggers berygtede tankevandringer på mark- og skovveje er typiske bevægelser hos en, der har et hus i ryggen.

Dog rammer denne lysningens afledning af det trygge hjemmeliv kun det mere harmløse aspekt af mennesketilblivelsen i husene. Lysningen er samtidig en kampplads og afgørelsens og selektionens sted. Med hensyn hertil hjælper ingen vendinger hentet fra en filosofisk pastorale. Hvor der står huse, må det afgøres, hvad der skal blive af de mennesker, der bebor dem; det bliver i og gennem handling afgjort, hvilken slags husbyggere, der bliver fremherskende. I lysningen viser det sig, hvilke indsatser mennesker kæmper om, så snart de træder frem som grundlæggere af byer og riger. Hvad det her for alvor drejer sig om, har den farlige tænkings mester, Nietzsche, i den tredje del af *Also sprach Zarathustra* under overskriften "Om den formindskende dyd" omskrevet i beklemmende antydninger:

Thi han (Zarathustra) ville gerne vide, hvordan det i mellem-tiden var gået mennesket: om det var blevet større eller mindre. Og en gang så han en række nye huse; da undrede han sig og sagde:

Hvad er vel disse huse til? Sandelig, ingen stor sjæl skabte dem i sit billede!...disse stuer og kamre: kan mænd gå ud og ind af dem?

–

Og Zarathustra blev stående og grundede. Endelig sagde han sørgmodig: "Alt er blevet mindre.

Overalt ser jeg lavere døre: mennesker af min slags kan vel endnu gå gennem dem, men – de må bukke sig!

Jeg går min vej gennem folket og holder øjnene åbne: de er blevet mindre og bliver bestandig mindre – det volder deres lære om lykke og dyd.



Nogle blandt dem vil, men de fleste bliver kun viliede

Runde, retsindige og godslige er de mod hverandre, som sandskom er runde, retsindige og godslige mod sandskorn.

At favne en beskeden lykke – det kalder de hengivelse!

De vil i grunden i deres enfold kun ét: at ingen gør dem noget ondt.

Dyd er for dem alt det, som gør beskeden og tamt. Med den gjorde de ulven til hund og mennesket selv til menneskets bedste husdyr.

Utvivlsomt skjuler der sig i disse rhapsodiske aforismer en teoretisk diskurs over mennesket som tæmmende og opdrættende magt. I Zarathustras perspektiv er nutidsmenneskene først og fremmest succesrige opdrættere, der har formået af det vilde menneske at skabe det sidste menneske. Det er indlysende, at dette ikke kun kunne ske ved hjælp af humanistiske, tæmmende-afrettende-opdragende midler. Med tesen om mennesket som opdrætter af mennesket bliver den humanistiske horisont sprængt, for så vidt humanismen aldrig kan og må tænke videre end til tæmnings- og opdragelsesspørgsmålet: Humanisten lader mennesket komme til sig og anvender så sine tæmmende, dresserende, dannende midler – overbevist som han er om den nødvendige sammenhæng mellem at læse, sidde og neddæmpe.

Nietzsche, der lige opmærksomt har læst Darwin og Paulus, mener derimod bag den skolende mennesketæmnings muntre horisont at iagttage en anden, dunklere horisont. Han vejrer et rum hvori uundgåelige kampe om menneskeopdrætningens retning bliver påbegyndt – og i dette rum er det, at lysningens andet, tilslørede ansigt viser sig. Når Zarathustra går gennem byen, hvor alt er blevet mindre, iagttager han en hidtil succesrig og uomtvistet opdrætspolitik: Det er lykkedes menneskene, forekommer det ham, ved hjælp af en dygtig sammenknytning af etik og genetik at opdrætte sig selv til at blive mindre. De har selv underkastet sig domesticeringen og hos sig selv påbegyndt en selektion i retning af husdyrlignende omgængelighed. Fra denne formodning stammer Zarathustras ejendommelige humanismekritik i form af tilbagevisning af den falske harmløshed, som nutidens gode menneske omgiver sig med. Faktisk ville det ikke være

harmløst, hvis mennesker opdrættede mennesker i retning af harmløshed. Nietzsches mistanke mod al humanistisk kultur insisterer på at løfte sløret for menneskehedens domesticeringshemmelighed. Han vil omtale de hidtidige indehavere af opdrætsmonopolet – præsterne og lærerne – ved deres rette navn og fortiede funktion og lancere en i verdenshistorien hidtil ukendt kamp mellem forskellige opdrættere og opdrætsprogrammer.

Dette er den af Nietzsche postulerede fremtidige grundkonflikt: kampen mellem menneskets småopdrættere og storopdrættere – man kunne også sige mellem humanister og superhumanister, menneskevenner og overmenneskevenner. Emblemet overmenneske repræsenterer i Nietzsches overvejelser ikke drømmen om en hurtig frisættelse eller en undvigemanøvre ind i det bestialske – sådan som de støvleklædte og dårlige Nietzschelæsere i 1930'erne troede. Udtrykket repræsenterer heller ikke ideen om en tilbageføring af mennesket til dets *status* før husdyr- og kirkedyrtiden. Når Nietzsche taler om overmennesket, så profeterer han om en tidsalder langt hinsides nutiden.¹¹ Han tager mål af de tilbagelagte tusindårige processer, hvori der hidtil takket være intime sammenknytninger af opdræt, tæmning og opdragelse blev bedrevet menneskeproduktion – ganske vist i en bedrift, der i vid udstrækning vidste at gøre sig usynlig, og som under skolens maske havde projektet domesticering som genstand.

Med disse antydninger – og mere end antydninger er på dette felt hverken muligt eller tilstedeligt – afstikker Nietzsche et kolossalt område, hvor bestemmelsen af fremtidens menneske nødvendigvis vil foregå, ligegyldigt om man i den forbindelse vil gribe tilbage til begrebet om overmennesket eller ej. Det kan udmærket være, at Zarathustra var et talerør for en filosoferende hysteri, hvis infektuøse virkninger i dag og måske for altid er fordampet. Men diskursen over forskellen mellem og sammenknytningen af tæmning og opdræt, ja overhovedet henvisningen til tilblivelsen af en bevidsthed om menneskeproduktioner og mere alment udtrykt: om antropologiske teknikker, er bestemmelser (Vorgaben), som nutidens tænkning ikke kan lukke øjnene for, med mindre den på ny vil hengive sig til dyr-

kelsen af det harmløse. Sandsynligvis havde Nietzsche spændt buen for hårdt, da han udsprede det rygte, at menneskets omdannelse til husdyr havde været en pastoral opdrætsforenings velovervejede værk, dvs. et projekt udsprunget af det klerikale, paulinske instinkt, der vejrer alt, hvad der hos mennesket kan blive egensindigt og selvherligt og straks sætter sine frasorterings- og destruktionsmidler ind på at bekæmpe det. Dette var utvivlsomt en hybrid tanke, for det første fordi den giver den potentielle opdrætsproces en alt for kort frist – som om nogle generationers præsteheredømme var tilstrækkeligt til af ulve at skabe hunde og af urmennesker Basel-professorer;¹² den er imidlertid i endnu højere grad hybrid, fordi den forudsætter en planlæggende udøver, hvor der snarere må regnes med et opdræt uden opdrættere, altså en subjektløs biokulturel tendens. Men også efter at de overspændte og mistroisk-antiklerikale momenter er fjernet fra Nietzsches idé bliver der en tilstrækkelig hård kerne tilbage til at fremprovokere en senere tænkning over humaniteten hinsides den humanistiske harmløshed.

At domesticeringen af mennesket er det store utænkte, som humanismen fra antikken til nutiden lukkede øjnene for – indsigten heri er tilstrækkelig til at komme ud på dybt vand. Hvor vi ikke mere kan bunde, dér stiger os over hovedet det indlysende, at projektet aldrig kunne være realiseret alene ved hjælp af den opdragende tæmning og menneskets fortrolighed med bogstaverne. Givetvis var læsningen en menneskeformende stormagt – og den er det i mere beskedent omfang stadig; udvælgelsen (ty.: *das Auslesen*) – hvordan den så end kan have fundet sted – var hele tiden i spil som magten bag magten. Lektioner og selektioner har mere med hinanden at gøre end nogen kulturhistoriker har været villig og i stand til at indse, og når det indtil videre også forekommer os umuligt at rekonstruere sammenhængen mellem læsning og udvælgelse tilstrækkeligt præcist, så er det dog mere end en uforpligtende anelse, at denne sammenhæng som sådan besidder en realitet.

Skriftkulturen selv har indtil den nyligt gennemførte almindelige alfabetisering haft stærkt selektive virkninger; den har kløvet sine værtssamfund og

mellem det bogstavkyndige og bogstavukyndige menneske skabt et svælg, hvis uoverstigelighed næsten nåede en artsforskels strenghed. Skulle man til trods for Heideggers advarsler endnu engang tale antropologisk, så lader de historiske tiders mennesker sig definere som de dyr, hvoraf nogle kan læse og skrive og de andre ikke. Herfra er der kun ét – om end krævende – skridt til den påstand, at mennesker er dyr, af hvilke nogle opdrætter deres artsfæller, mens de andre er de opdrættede – en tanke, der siden Platons opdragelses- og statsrefleksioner tilhører europæernes pastorale folklore. Noget herfra høres i Nietzsches ovenfor citerede sætning, at nogle få af menneskene i de små huse vil, mens de fleste kun er vilde. Kun at være villet vil sige at eksistere som rent objekt, ikke som subjekt for udvælgelse.

Det er den tekniske og antropotekniske tidsalders signatur, at mennesker mere og mere kommer over på den aktive eller subjektive side af selektionen, også uden at de med vilje har påtaget sig den udvælgendes rolle. Man må endog fastslå: Der findes et ubehag ved magten til valget, og det vil snart være en option for uskyld, hvis mennesker eksplicit vægrer sig ved at udøve den magt til selektion, som de faktisk har tilkæmpet sig.¹³ Men så snart der på et område er udviklet vidensmagter, gør mennesker en dårlig figur, hvis de – som i tidligere mere magtesløse tider – vil lade en højere magt, det være sig guden eller tilfældet eller de andre, handle i deres sted. Da blotte vægringer eller frivillige aftrædelser i deres sterilitet plejer at slå fejl, vil det vel i fremtiden komme an på at tage aktivt del i spillet og formulere en antropoteknisk kodeks. En sådan kodeks vil med tilbagevirkende kraft også forandre betydningen af den klassiske humanisme – thi med den vil det blive lagt åbent frem og nedskrevet, at *humanitas* ikke kun indebærer menneskets venskab med mennesket; *humanitas* implicerer også altid – og stadig mere eksplicit – at mennesket repræsenterer den højere magt for mennesket.

Noget heraf var nærværende for Nietzsche, da han i et udblik på sine fjernvirkninger vovede at betegne sig selv som en *force majeure*. Man kan lade den forargelse, der med denne udtalelse blev sat ind i

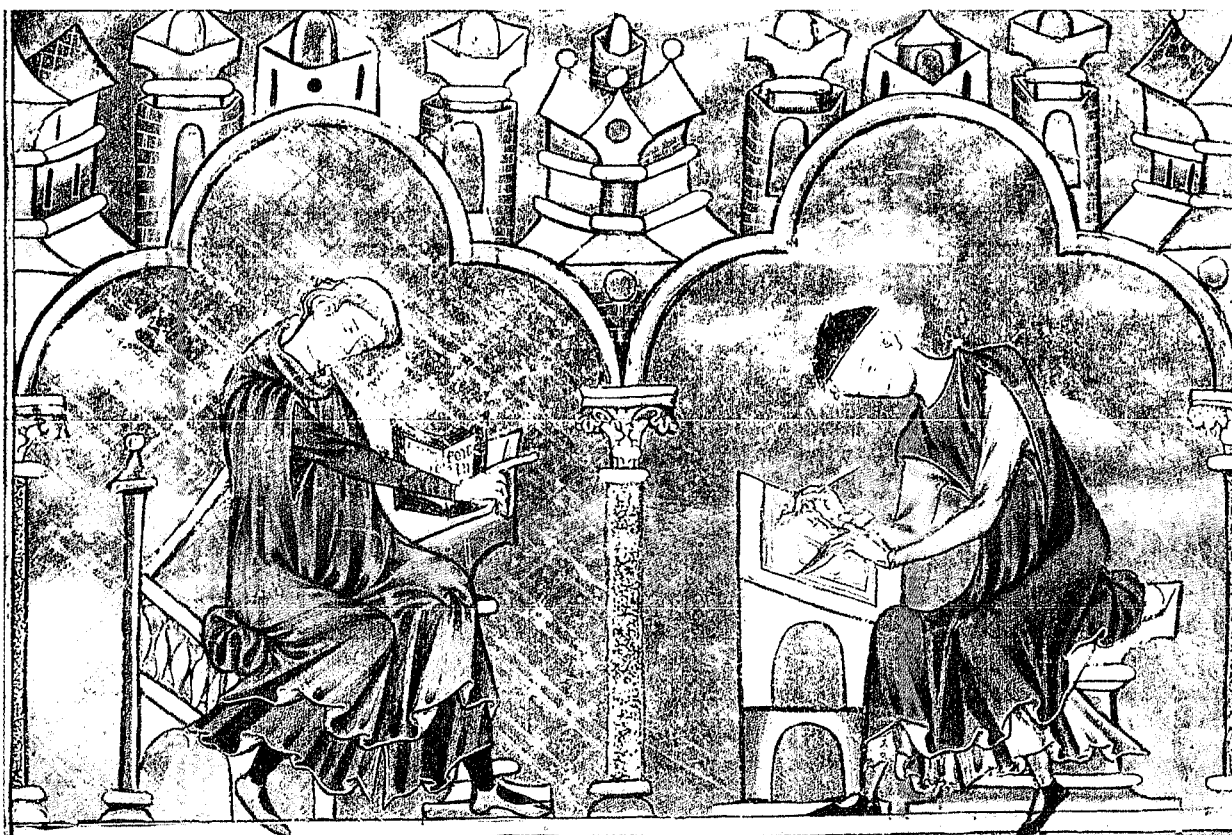
verden, bero på sig selv, da det om mange århundreder, hvis ikke om årtusinder, er for tidligt med en bedømmelse af sådanne præntioner. Hvem har tålmodighed nok til at forestille sig en epoke, hvor Nietzsche vil være lige så historisk, som Platon var det for Nietzsche. Det er tilstrækkeligt at gøre sig klart, at de næste lange tidsspannd for menneskeheden vil blive perioder med artspolitiske afgørelser. I dem vil det vise sig, om det atter lykkes menneskeheden eller dens kulturelle hovedfraktioner i det mindste at introducere virkningsfulde procedurer for selvtæmning. Også i nutidens kultur udkæmpes et slag mellem de tæmmende og bestialiserende impulser og deres respektive medier. Dog ville større succeser for de tæmmende impulser være overraskelser midt i en civilisationsproces, hvor en hidtil uset frisættelsesbølge uophørligt ruller frem.¹⁴ Om imidlertid udviklingen på langt sigt vil føre til en genetisk reform af artsegenskaberne – om en fremtidig antropologisk teknologi trænger frem til en direkte planlægning af bestemte træk; om menneskeheden for hele artens vedkommende vil kunne iværksætte en omstilling fra fødselsfatalisme til fødselsvalg og prænatal selektion¹⁵ – dette er spørgsmål, der, uanset hvor tågede og uhyggelige, lader den evolutionære horisont foran os begynde at gå i opløsning.

Det er et grundtræk ved humanitas, at mennesker bliver stillet over for problemer, der er for vanskelige for mennesker, uden at de af den grund kan bekvemme sig til at lade dem ligge. Denne provokation af menneskevæsenet i kraft af det uomgængelige, som samtidig er det uoverkommelige, har allerede ved begyndelsen til den europæiske filosofi efterladt et uforglemmeligt spor – ja måske er filosofien selv dette spor i bredeste forstand. Efter det sagte kan det ikke overraske, at dette spor især viser sig at være en diskurs om menneskerøgt og menneskeopdræt. Platon har i sin dialog *Politikos* (Statsmanden) fremlagt en europæisk pastoralpolitologisk Magna Charta. Dette skrift er ikke kun betydningsfuldt, fordi det i dette klarere end andre steder viser sig, hvad antikken egentlig har forstået ved tænkning – opnåelsen af sandhed ved omhyggelig inddeling eller opsplitning af begrebs- og sagforhold; dets enestående stil-

ling i historien om mennesket som genstand for tænkningen ligger frem for alt i, at det ligner en arbejdsamtale mellem opdrættere – ikke tilfældigt med deltagelse af en for Platon atypisk personkonstellation – en fremmed og en yngre Sokrates, som om almindelige athenere som sådanne ikke kunne have adgang til samtaler af denne art – hvordan skulle det også kunne tænkes, når det gælder om at selekttere en statsmand, som ikke forekommer i Athen, og om at opdrætte en bystatsbefolkning, som endnu ikke kan findes i nogen empirisk by? Altså denne fremmede og hans partner, Sokrates junior, hengiver sig til det forfængelige forsøg at underkaste den fremtidige politik eller by-hyrdekunst gennemsigtige rationelle regler.

Med dette projekt bevidner Platon en intellektuel uro over menneskeparks, som aldrig mere helt kunne dæmpes. Siden *Politikos* og siden *Politeia* er der en tale i verden om menneskefællesskabet som om en dyrepark, der samtidig er en tema-park; at holde mennesker i parker eller byer fremtræder fra nu af som en zoologisk opgave. Hvad der giver sig ud for at være tænkning over politik, er i virkeligheden en grundlagsrefleksion over reglerne for driften af menneskeparker. Hvis der findes en menneskelig værdighed, som fortjener at bliver formuleret i filosofisk tænkning, så skyldes det først og fremmest, at mennesker i de politiske tema-parker ikke kun bliver holdt, men holder sig selv. Mennesker er væsener, som plejer og vogter sig selv, og som – uanset hvor de lever – skaber et parkrum omkring sig. I byparker, nationalparker, provinssparker (kantonale Parken), økoparker – overalt må mennesker danne sig en mening om, hvordan deres måde at holde sig selv på skal reguleres.

Hvad nu angår den platoniske zoo og nyindretningen af den, så gælder det for alt i verden om at finde ud af, om der mellem population og direktion kun består en graderet eller en specifik forskel. Ifølge den første antagelse ville afstanden mellem menneskevogterne og de vogtede jo kun være tilfældig og pragmatisk – man kunne derfor udmærket tilskrive hjorden evnen til at vælge sine hyrder af sin egen midte efter en turnusordning. Består der imidlertid en specifik forskel mellem zoo-ledere og



zoo-beboere, så ville de være så grundlæggende forskellige fra hinanden, at et valgstyre ikke ville være tilrådeligt, men kun et styre, der hvilede på indsigt. Kun de falske zoo-direktører, pseudostatsmændene og de politiske sofister ville da agitere for sig selv ved at sige, at de dog var af samme art som hjorden, mens den sande opdrætter ville satse på forskel og diskret lade forstå, at han ved at handle ud fra indsigt står guderne nærmere end den forvirrede skabning, som han drager omsorg for.

Platons farlige sans for farlige temaer rammer alle højkulturelle pædagogikkens og politikkers blinde plet – menneskers faktiske ulighed over for den viden, der giver magt. Under en grotesk definitionsøvelses logiske form udvikler dialogen om statsmanden præamblerne til en politisk antropoteknik; i denne handler det ikke kun om den tæmmende styring af den allerede af sig selv tamme hjord, men om et systematisk nyopdræt af mere forbilledlige menneskeeksemplarer. Øvelsen begynder så komisk, at selv den ikke helt så komiske slutning let

kunne drukne i latter. Hvad er mere grotesk end definitionen af statskunst som en disciplin, som har at gøre med fodgængerne blandt de i flokke levende væsener? – thi guderne skal vide, at menneskeførere udøver ikke opdræt af hav-, men af landdyr. Blandt de sidste må man skelne mellem de bevingede og dem, der bevæger sig på fødderne, hvis man vil frem til menneskeflokkene, der som bekendt mangler fjer og vinger. Den fremmede tilføjer nu, at også dette fodfolk blandt de af natur tamme igen er ordnet i to tydeligt opdeltede delmængder – nemlig “at nogle efter deres art er uden horn, mens andre bærer horn”. Det lader en lærevillig samtalepartner sig ikke sige to gange. Til de to mængder svarer igen to former for hyrdekunst, nemlig hyrder for flokke med horn og hyrder for flokke uden horn – det må være indlysende, at man kun finder menneskegruppens sande førere, hvis man udskiller hyrderne fra dem med horn. Thi ville man lade hornkvæghyrder vogte mennesker – hvad måtte man forvente andet end overgreb fra de uegnedes og tilsyneladende eg-

nedes side. De gode konger eller *basileis* vogter derfor en stynet flok uden horn – (265d). Men ikke nok med det; de varetager endvidere den opgave at vogte ublandede skabninger – dvs. skabninger, som ikke parrer sig uden for arten, sådan som fx heste og æsler plejer at gøre – de må altså våge over artens renhed og prøve at undgå bastardiseringer. Føjes der til disse ubevingede, hornløse, som kun parrer sig med deres egen art, endelig kendetegnet tofodethed, med et mere moderne udtryk oprejst gang, så ville den vogterkunst, som har relation til ubevingede, hornløse, ublandede tofodede, allerede ret godt udvalgt som den sande kunst og stillet i kontrast til alle skinkompetencer. Denne forebyggende vogterkunst må nu på sin side igen inddeles i en magtfuld-tyrannisk eller i en frivillig. Bliver den tyranniske form atter udskilt som usand, illusorisk, så bliver den egentlige statskunst tilbage: Den bestemmes som “den frivillige hjordpleje ... af frivillige skabninger” (276e).¹⁶

Indtil dette punkt har Platon forstået helt at omsætte sin lære om statsmandens kunst i hyrde- og hjordbilleder – og han har ud fra snesevis af gøglebilleder af denne kunst udvalgt det eneste sande billede, den aktuelle sags gyldige idé. Men nu, da definitionen synes afsluttet, springer dialogen pludselig over i en anden metaforik – som vi skal se, sker dette dog ikke for at opgive det allerede opnåede, men for med så meget større energi fra en forskudt synsvinkel at inddrage den vanskeligste side af menneskevogter-kunsten, den opdrætsmæssige styring af reproduktionen. Her har den berømte væverlignelse om statsmanden sin plads. Den virkelige og sande grund til den kongelige kunst lader sig nemlig ifølge Platon ikke finde i medborgernes votum, disse medborgere, som efter behag giver og fratager politikeren deres tillid; den ligger heller ikke i nedarvede privilegier eller nye anmasselser. Den platoniske herre finder alene grunden til sin herreværdighed i en opdrætsmæssig kongeviden, altså en ekspertviden af den mest sjældne og mest besindige art. Her dukker fantomet om et ekspertkongedømme op, hvis legitimitet beror på indsigten i, hvordan mennesker – uden nogensinde at krænke deres frivillighed – bedst lader sig sortere og parre. Den konge-

lige antropoteknik forlanger nemlig af statsmanden, at han på den virkningsfuldeste måde forstår at flette de for fællesskabet gunstigste egenskaber hos frivilligt styrbare mennesker ind i hinanden, sådan at menneskeparken under hans hånd når frem til en optimal homøostase. Denne ligevægt opnås, når de to relativt bedste sider af menneskets væsen, den krigeriske tapperhed og den filosofisk-humane besindighed i lige grad slås i fællesskabets væv.

Men fordi begge dyder i deres ensidighed på artsplan kan medføre udartninger – den første den militaristiske krigslyst og dennes ødelæggende konsekvenser for fædrelandet, den anden privatiseringen hos de åndrigt kontemplerende på landet, der kan blive så uengagerede og fremmede for staten, at de risikerer at ende i slaveri uden at mærke det. Derfor må statsmanden frasortere de uegnede naturer, før han går i gang med at væve staten med de egnede. Alene med de tilbageværende ædle og frivillige naturer bliver den gode stat frembragt – hvor de tapre tjener for det grovere kædegarn, de besindige for det med Schleiermachers ord “federe, blødere, islæt-agtige spind”; man kunne lidt anakronistisk sige, at de besindige anbringes i den kulturelle virksomhed (Se Statsmanden 311 b,c).

For den moderne læser, der ser tilbage på den borgerlige periodes humanistiske gymnasier og på den fascistiske eugenik og samtidig skuer frem mod den bioteknologiske tidsalder, er det umuligt at gå fejl af disse overvejsers eksplosive potentiale. Med den fremmede som talerør fremlægger Platon et program for et humanistisk samfund, der legemliggøres i én eneste fuldt uddannet humanist, den kongelige hyrdekunsts herre. Denne overhumanists opgave er ene og alene planlægningen af egenskaberne hos en elite, der ene og alene for helhedens skyld må opdrættes.

En komplikation står tilbage at overveje: Den platoniske hyrde kan kun blive en troværdig vogter af menneskene, fordi han inkarnerer det jordiske billede af den eneste og oprindelige sande hyrde – guden, der i fortiden under Kronos’ herredømme havde været menneskenes umiddelbare vogter. Man må ikke glemme, at også hos Platon kommer alene guden på tale som oprindelig vogter og opdrætter af

mennesket. Men nu, efter den store omvæltning (*metabole*), hvor guderne under Zeus' førerskab har trukket sig tilbage og overladt mennesket omsorgen med at vogte sig selv, bliver den vise – hos hvem erindringer om den himmelske skuen af det bedste er mest levende – tilbage som den værdigste vogter og opdrætter. Uden den vise som forbillede bliver menneskets pleje af mennesket en frugtesløs lidenskab.

To et halvt årtusind efter Platon synes det nu, som om ikke blot guderne, men også de vise har trukket sig tilbage og ladet os alene med vores uvished og halve kendskab til alt. I stedet for de vise findes deres skrifter i deres rå glans og voksende dunkelhed; stadig foreligger de i mere eller mindre tilgængelige udgaver, stadig kan de læses, hvis man blot vidste, hvorfor man endnu skulle læse dem. Det er deres skæbne at stå på stille reoler som poste restante breve, der ikke mere bliver afhentet – spejl- eller gøglebilleder af en visdom, som samtiden ikke mere kan tro på – afsendt af forfattere, om hvem vi ikke mere ved, om de stadig kan være vores venner.

Breve, som ikke mere bliver bragt ud, holder op med at være forsendelser til mulige venner – de forvandler sig til arkiverede objekter. Også dette, at fortidens normsættende bøger mere og mere er ophørt med at være breve til venner, og at de ikke mere ligger på deres læseskrive- og natborde, men er sunket ned i arkivernes tidløshed – også dette har frataget den humanistiske bevægelse det meste af dens tidligere kraft. Stadig sjældnere stiger arkivarerne ned til de oldgamle tekster for at slå tidligere udtryk til moderne stikord efter. Måske sker det af og til under sådanne besøg i kulturens døde kældre, at de længe ulæste papirer begynder at flimre, som om fjerne lyn for hen over dem. Kan også arkivkældereren blive lysningen? Alt tyder på, at arkivarer og arkivister er blevet humanisternes efterfølgere. For de få, som endnu ser sig om i arkiverne, trænger den opfattelse sig på: Vores liv er det forvirrede svar på spørgsmål, som vi har glemt hvor blev stillet.



Noter

1. Udtrykket for trolddom stammer fra ordet for grammatik.
2. At livets hemmelighed hænger nøje sammen med fænomenet skrift, er også den store intuitive opdagelse i Golem-legenden. Jf. Moshe Idel: *Le Golem*, Paris 1922; i forordet til denne bog henviser Henri Atlan til en rapport fra en kommission nedsat af den amerikanske præsident med titlen: *Splicing Life. The Social and Ethical Issue of Genetic Engineering with Human Beings*, 1982, hvis forfatter henviser til Golem-legenden.
3. Naturligvis også de universelle værkers nationale gyldighed.
4. Først med splatterfilm som "Motorsavsmassakren" er den moderne massekultur kommet på niveau med det antikke bestialitetsforbrug.
5. Denne gestus bliver fejltolket af dem, som ønsker at se en slags "antihumanisme" i Heideggers onto-antropologi, et tåbeligt udtryk, som suggererer en metafysisk form for misantropi.
6. For resten er det lige så uklart, hvordan et samfund af lutter dekonstruktivister ville se ud eller et samfund af lutter Lévinas-elever, som hele tiden ville give den lidende Anden forrang.
7. Jf. Silvio Vietta: *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und der Technik*, Tübingen 1989.
8. Med hensyn til motivet "samling", se Manfred Schneider: "Kollekten des Geistes", *Neue Rundschau* 2, s. 44ff, 1999.
9. Jeg har andetsteds fremstillet, hvorvidt der også og endnu mere kan opereres med en menneskets kommentil-billede. Se: Peter Sloterdijk: *Sphären I, Blasen; Sphären II, Globen*, Frankfurt a.M. 1998, 1999.
10. En af de få undtagelser udgør filosofen Elisabeth de Fontenay med bogen *Le silence des bêtes. La philosophie face à l'épreuve de l'animalité* og filosofen og civilisationshistorikeren Thomas Macho med "Tier" i Christoph Wulf (red.): *Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim og Basel 1997, s. 62-85 og sammes "Der Aufstand der Haustiere" i Marina Fischer-Kowalski m.fl.: *Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie*, Amsterdam 1997, s. 177-200.
11. De fascistiske Nietzschelesere gjorde sig hårdnakket skyld i den fejltolkning, at det med hensyn til dem og nu-

- tiden i almindelighed kun handlede om forskellen mellem det altformenneskelige og det menneskelige.
12. Om hundens genese, neoteni osv., jf. Dany-Robert Dufour: *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, Paris 1999.
 13. Jf. P. Sloterdijk: *Eurotaoisme*, København 1991 (1989).
 14. Jeg henviser her til den voldsbølge, som for tiden i hele den vestlige verden bryder ind i skolerne, især i USA, hvor lærerne er begyndt at opbygge beskyttelsessystemer mod elever. På samme måde som bogen i antikken tabte kampen mod teateret, kan skolen i dag tabe kampen mod de indirekte dannelsesmagter, fjernsynet, voldsfilmene og andre frisættelsesmedier, hvis der ikke opstår en ny voldsdæmpende kultiveringsstruktur.
 15. Mere generelt sagt: til manipulation af biologiske risici.
 16. Platon-fortolkere som Popper overser ofte dette to gange "frivillig".



Efterskrift

Den hermed som selvstændig publikation udgivne tekst har i september og oktober måned 1999 oplevet det prekære privilegium at tjene som udgangspunkt for en ophidset og kontroversiel debat i den tyske offentlighed. I anerkendelse af, at den offentlige interesse i dette tilfælde vejer tungere end forfatterrettigheder, og at der af et uafsluttet essay er blevet et dokument, som det under de givne betingelser ikke ville have mening at røre ved, har jeg givet afkald på min interesse i at videreudvikle og afrunde teksten og ord for ord ladet den forblive i sin af alarmeren overrumplede skikkelse – bortset fra nogle stilistiske rettelser af underordnet betydning. Jeg har i denne situation forståelse for indvendingerne hos dem, der i mit foredrag påtaler visse ellipser og forkortelser og stiller krav om større udførlighed. Ligeledes kan jeg tilslutte mig bebrejdelserne fra dem, der foreholder mig, at jeg skulle have tænkt mere på muligheden af at blive misforstået. Men det er en velkendt svaghed hos forfattere, at de under skriveprocessen ikke orienterer sig efter dem, der af vanemæssige eller institutionelle grunde misforstår. Enkelte seriøse medier i forbundsrepublikken har ikke desto mindre dokumenteret, at saglige former for argumentation kan forsvares, selv over for en åbenlys sensationspresse.

Alligevel lader det sig ikke nægte, at modsat rettede symptomer vejer tungt i vægtskålen. Boulevardpressens indtog på kultursiderne – foranlediget af de sædvanlige respektable – er et krisefænomen, der røber en overmægtig tendens til at omorientere medierne fra information til produktion af pirringsmidler. I stedet for at fremme distinktioner ser denne del af pressen sin chance i at udløse forenklingens massepsykosier gennem kildrende journalistik.

Denne umådeholdenhed kommer ikke som en overraskelse: Hvad der havde udgjort temaet for mit foredrag – den farefulde afslutning på den litterære humanisme som en utopi om menneskets formning gennem skrift og gennem den neddæmpende lecture, der opdrager til at holde dommen tilbage og åbne øret – har i anledning af dette foredrag endnu

en gang eksemplarisk manifesteret sig, se “Die Zeit” fra 23. september 1999.

Læseren bør informeres om, at dette foredrag første gang blev holdt den 15. juni 1997 ved en litterær matiné i Basel som et bidrag til en foredragscyklus om humanismens aktualitet. Dette forklarer såvel foredragets tone som selektiviteten i temaer, da jeg – efter tolv forudgående foredrag (bl.a. af Joachim Gauck, Vittorio Hösle, Elisabeth Bronfen, Vittorio Lampugnani, Wolfgang Irlin og Annemarie Schimmel) – hos tilhørerne måtte forudsætte et bredt overblik over temaet og en udpræget sans for diversiteten i mulighederne for at behandle det. Ingen af delene gælder mere for den nu fremtvungne kontekstfrie tilegnelse af min tekst. Da jeg, noget modificeret, i overværelse af teologer og filosoffer fra Israel, Frankrig, USA, Argentina og Tyskland, gentog dette foredrag i juli 1999 ved Elmauermødet om Heidegger og Lévinas, måtte jeg gå ud fra, at denne gruppe ville forstå de to teknisk interessante aspekter af foredraget, den mediologisk-grammatologisk accentuerede deduktion af humanitas og den historisk-antropologiske revision af Heideggers lysnings-motiv (den partielle omvendning af forholdet mellem ontisk og ontologisk), i den professionelle kontekst som ansporing. Denne forventning har med hensyn til eksperterne ikke bedraget, men derimod med hensyn til nogle tilfældigt tilstedeværende journalister, som intet bemærkede af bidragets indre sammenhæng, men derimod i dets sprogbrug fandt en chance for at aflægge en tilsvinende “beretning”. Resten af historien resulterer i den såkaldte Sloterdijk-debat (eller Sloterdijk-Habermas-skandalen, som den bliver kaldt i Frankrig) – som jeg ikke selv har noget ønske om at bidrage yderligere til, bortset fra den bemærkning, at den afgiver bevis for sprængkraften i dekontekstueringer.

Kun på ét punkt vil jeg gøre opmærksom på en skamløs strategi hos falsklæseren: På et stærkt bemærket sted har jeg henvist til nogle problemer, der kunne stille sig for den fremtidige artsudvikling som følge af de nye biotekniske interventionsmuligheders opdukken. Jeg spørger der, om sådan noget som en direkte planlægning af træk på artsniveau overhovedet på langt sigt vil blive mulig og om fød-

selsvalget (med dets bagside: den prænatale selektion) for hele artens vedkommende kunne blive en ny habitus i forplantningsanliggender (udtrykket for hele artens vedkommende bør her ikke overses, fordi den prænatale selektion som en ret til abort efter medicinsk indikation til trods for katolske protester allerede er en del af den juridisk afklarede kulturstandard) – og det samme sted tilføjer jeg, at i uhyggelige spørgsmål af denne art åbner den evolu-

tionære horisont sig foran os. Disse spørgesætninger har enkelte journalister omdannet til forskrifter.

(...)

På dansk ved Knud Michelsen

© Trykt med tilladelse fra Suhrkamp Verlag



R.B. MARTINEAU (1826-69). *Kit's Skrivetime*. London, Tate Gallery.

