

ANTROPOTEHNIČKI IMPERATIV. UZ SLOTERDIJKOVU FILOZOFIJU VJEŽBI

Hrvoje Petrušić

Sveučilište u Splitu
Katolički bogoslovni fakultet
hpetrusic@net.hr

UDK: 1Sloterdijk.P.
141.319.8
39:572

Izvorni znanstveni rad
Rad zaprimljen 6/2018.

Sažetak

Rad je usredotočen na dva temeljna i suodnosna pojma: 1) pojam imunoloških sustava u antropologiji; 2) pojam antropotehničkih vježbovnih praksi. Njihovom raščlambom bit će ponuđena, nadamo se, cjelovita i informativna analiza temeljnih postavki i pojmova Sloterdijkove filozofije vježbi, u kojoj je ponuđeno autorovo valoriziranje i receptiranje asketologije kao središnje antropološke paradigme za razvijanje filozofije kulture.

Ključne riječi: asketologija, antropotehnika, imunološki sustavi, vježba

1. TEORIJA IMUNOLOŠKIH SUSTAVA

Kako bismo što bolje razumjeli idejni kontekst unutar kojega Sloterdijk razvija svoju filozofiju vježbi, neophodno je pobliže objasniti pojam imuniteta na kojemu počiva čitav misaoni sustav ekspliciran u autorovoj trilogiji *Sfere* (1998. - 2004.). Pritom je uputno napomenuti da se Sloterdijk uvelike oslanja na Heideggerovo mišljenje temeljnog ustrojstva u-svjetnosti tubitka¹ (*In-der-Welt-sein*), razvijeno u *Bitku i vremenu* kao fundamentalno ontološko izlaganje svih osnovnih egzistencijalija, pri čemu se originalnost njegova pristupa sastoji u pomicanju perspektive analize tubitka s vremena na sam prostor kao ključnu kategoriju (podnaslov *Sfera* mogao

¹ Čovjek i svijet su, konstitutivno, u bitnoj sprezi suodnosnosti i nerazlučivosti. Svijet je neizostavno mjesto čovjekova postojanja. Stoga je nemoguće misliti ga izvan ili mimo svijeta, jer ljudsko u njemu obitava pjesnički – svjetotvoreći tvoreći sebe. O tomu, vidi: Stuart Elden, *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Present of a Spatial History*, Continuum, London, 2001., osobito poglavlje: „Prostor i povijest u *Bitku i vremenu*”, 8-28.

bi glasiti: *Sein und Raum*).² Upravo je toj prostornoj smještenosti tubitka svojstvena skrb oko očuvanja sigurnosti prebivanja u svijetu pred možebitnim i aktualnim ugrozama izvana ili iznutra. Mehanizmi zaštite, učinkovita protekcija ili životni štitovi samo su neki od sinonima za imunosne sustave – „institucionalizirana očekivanja povređivanja i oštećivanja koja počivaju na razlikovanju vlastitoga i tuđega”.³ Proširujući pojam imuniteta sa strogo fiziološkog/biološkog područja na ono društveno – kulturno, Sloterdijk ukazuje na činjenicu da se njime jednako uspješno mogu razumjeti fenomeni kao što su gradnja nastambi, okupljanje vojske, oblikovanje svjetonazora ili donošenje zakona.⁴ Biološke sustave zaštite organizma čovjek nadopunjuje artificijelnima, koji se primjenjuju na sasvim drukčija područja šireći tako protekcijsku zonu na okruženja koja običavamo zvati socijalnima, kulturnima ili pak duhovnima. Tako, svaka sfera ljudskoga postojanja ima vlastiti unutarnji sklop samoodržanja oblika života. U tom smislu, pod zajednički nazivnik možemo svesti leukocite koji štite naš organizam od stranih mu tijela, policiju koja jamči pravnu i fizičku sigurnost građana pred nasilnicima ili kriminalcima i pedagoga koji kultivira i izgrađuje ljudskih duh čuvajući ga od ugroze neznanja i opasnosti nedozrelosti.

U svom ontološkom pristupu autor polazi od apriorne pozicije čovjekove otvorenosti, koja se sastoji od imuniziranja čovjekova položaja u svijetu preko razmjene našega i onoga što na(i)lazi izvana, pri čemu se uvijek nameće određena vrsta otuđenja. Ontološki govoreći, ljudsko biće je autsajder u svijetu, svojevrsno strano biće koje se održava u sruzu sa svime što kao sebi izvanjsko u svijetu susreće. Za razliku od nekog predmeta ili životinje, čovjek – iznebuha bačen u svijet – nema određeno mjesto u prirodi. Njegova ga primordijalna neudomljenost nuka da se tu nastani kako već zna i umije. Već su antropolozi poput Gehlena i Plessnera rečenu nesituiranost povezali s ekscentričnošću i neodređenošću ljudske prirode. Zbog toga po-stoji u otvorenosti spram svijeta; biva u položaju biti-va-

² Bivanje u svijetu prvenstveno znači zajedničko (pre)bivanje u atmosfersko-simboličkim mjestima koje autor naziva sferama. Stoga je radikalno pitanje koje autor postavlja nije tko smo, već *gdje smo* kada egzistiramo.

³ Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Athropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, ³2016., 709. Ovo djelo dalje navodimo kao: DLA.

⁴ U određenom smislu Sloterdijk svojom antropološkom kategorijom imunološkog sustava usvaja i donekle prerađuje antički filozofski pojam *paraskheue* kojime se označava opremljenost pojedinca za prevladavanje svih mogućih iskušenja i ugroza koje ga mogu zateći tijekom njegova života. Usp. Michel Foucault, *Hermeneutika subjekta. Predavanja na Collège de France (1981. - 1982.)*, Sandorf & Mizantrop, Zagreb, 2017., 88.

ni-u-svijetu izložen svojim tijelom i sviješću svemu onomu što to izvanjsko samog svijeta sa sobom nosi. Iz te ranjive *conditio humana* proizlazi nužnost imuniziranja u svim onim sferičnim mikro- i makro-oblicima koji su se iskristalizirali tijekom povijesti, u svagda istoj varijaciji stvaranja ovoja oko nezaštićenoga golaća. Imuniziranje, u svojem najočitijem obliku, odaje svoju obilježenost prostorom. Ljudi su umnogome efekt prostora koji stvaraju.⁵ Gradeći sebi skloništa i nastambe, čovjek se izolira. Odajom se odvaja iz okoline, osamljuje i distancira od onoga što ga okružuje. U odnosu na prirodno stanište neke životinje, ljudi žive u heterotopijama počevši od špilja i sojenica pa sve do konačišta, nebodera i svemirskih postaja. U tim „arhi-inkubatorima” sebe pripitomljuju, kultiviraju i očovječuju.⁶

Nakon gubitka sigurnosti maternice (tog arhetipskog skloništa) ljudi stvaraju umjetne proteze kojima nadomještaju taj prvotni, zauvijek napušteni stan. Bivajući odsječeni od izvornog oblika suživota s majkom, primorani su neprestano tražiti surogate te u sprezi s drugima graditi nove imunološke oblike prostornog zajedništva – zajedničke svjetove.⁷ Sfere su izvorni proizvod ljudskoga biti-zajedno. Biti-s-nekim znači uvijek biti unutar nekoga stana (nastanjivati nešto), tj. biti u nekoj od sfera. Svekolika civilizacijska dostignuća, a poglavito ona koja se tiču urbanizma, motrena pod vidom priskrblijanja proteza nužnih za život, predstavljaju produkt stvaranja imunoloških sustava koji oponašaju uvjete prenatalnog života na tehnološki reproducibilan, ponovljiv i potrebama prilagodljiv način. Sve kuće, prostori, simbiotičke platforme koje nastanjujemo, u kojima ko-egzistiramo u svojoj su biti pomagala za nadoknadu gubitka sigurnog skloništa majčine utrobe koja figurira kao stanoviti primordijalni eden. Svi oni funkcioniraju kao kvazi-uterusi. Ti artifičijelni oblici utočišta, različite udomljujuće sfere tvore konvivijalne

⁵ Sloterdijk temeljnu tezu svojega glavnog djela obrazlaže: „Namjera ove trodijelne knjige jest pokazati kako je bivanje-u-sferi zapravo temeljni odnos kada se radi o čovjeku – svakako onaj koji od samog početka biva dodirivan i narušavan ne-unutarnjim svijetom, i koji se, suočen s provokacijom vanjštine, mora stalno potvrđivati, ponovno uspostavljati i uvećavati. U tom su smislu sfere morfoimunološke tvorevine.” Peter Sloterdijk, *Sfere. Mikrosferologija*. Mehurovi, Tom 1, Fedon, Beograd, 2010., 46-47. Dalje kao: *Sfere I*.

⁶ „Tako su ljudi, u osnovi i isključivo, tvorevine vlastitog enterijera i produkti svog rada na formi imanencije koja je njihova i od njih neodvojiva. Oni cvjetaju samo u staklenicama svoje autogene atmosfere.” *Sfere I*, 47.

⁷ Tema rođenja, dospjeća u svijet zauzima značajno mjesto u Sloterdijkovoj filozofiji. Usp. Peter Sloterdijk, Sokratovska majeutika i porođajna zaboravnost filozofije, u: *Isti, Doći na svijet, dospjeti u jezik. Frankfurtska predavanja*, Naklada MD, Zagreb, 1992., 39-63.

dimenzije, pogodne klime i mjesta koja ljudi mogu zauzeti osjećajući se kao kod kuće.

Sfere, živodajni komunitarni prostori, osim protektivne, posjeduju i performativnu moć oblikovanja zajedničke percepcije i iskustava, čime se stvara bitna povezanost među ljudima, prvenstveno zahvaljujući identitetu formiranom zajedničkim nastanjivanjem nekoga mjesta. Idejom *dividualnosti* ljudske naravi, Sloterdijk se suprotstavlja kartezijanskom *cogitu* za koji drži da je u osnovi solipsistički koncept. Dioba prostora omogućuje participiranje na zajedničkom smislu. Granice naših sfera ujedno su i granice našega jezika. Funkcionirajući kao psiho-socijalni kontejner ili svojevrsni „staklenik” za ljude, svaka sfera ima svoju atmosferu, pripadajuće životno ozračje koje pojedincu omogućuje da se razvija i cvjeta u domaćinskoj klimi pogodnoj za život. Bitno je naglasiti da su one društveno-kulturni, a ne isključivo prostorni entiteti. Sloterdijk ih poima kao morfoimunološka zdanja koja omogućuju simboličku klimatizaciju zajedničkoga prostora.⁸ Kapacitet građenja zaštitnih sfera ne uključuje samo gradnju kuća i naselja (tehnološka imunizacija), već se odnosi i na zaštićujuće ideološke strukture, shvaćene kao nadgradnja biološke razine imuniteta, poput metafizičkih teorija ili religija, stoga što ljudi „ne egzistiraju samo u materijalnim okolnostima, nego i u simboličkim imunoznim sistemima”.⁹

Uočavamo kako postoji klasifikacija posebnih vrsta imunoloških sustava koji su „kooperativno prepleteni i funkcionalno se nadopunjavaju operirajući u slojevima”.¹⁰ Na tjelesnoj, fiziološkoj razini automatizirano djeluje *biološki imunitet* zaštite organizma. Tijekom čovjekova duhovnog i sociokulturnog razvoja pojavila su se druga dva komplementarna sustava za anticipativnu obradu povređivanja:

1) *socio-imunološki* sustav u koji spadaju pravne, vojne i ostale sigurnosne prakse unutar društva.

2) *simbolički*, odnosno *psiho-imunološki* sustav, koji uključuje religiju, metafiziku, politiku i umjetnost, a djeluje „u obliku imaginarnih anticipacija i duhovnog oklopa”.¹¹

⁸ Usp. Inge Mutsaers, *Immunological Discourse in Political Philosophy. Immunisation and its Discontents*, Routledge, London – New York, 2016., 75-94. Autorica razmatra imunizaciju kao središnji pojam kojim se dađu objasniti dominantne političke tendencije današnjice (opsesija sigurnošću i zaštitom u eri terorizma i možebitnih ekoloških katastrofa).

⁹ DLA, 13.

¹⁰ DLA, 22.

¹¹ Isto.

Za razliku od biološkog, spomenuta dva sustava imaju umjetni karakter, budući da su po naravi konstruirani kao autogeni i autopoietični.¹² Socio-imunološki sustav je poput zaštitne membrane koja brani domaćina od napada nekog oblika agresije ili od anomalije koja nagrizava tkivo samoga društva. Simbolički imunostani sustav u cijelosti je „*man-made*“, a služi za obranu od invazije malignih kognitivnih stranih tijela kojima je čovjek, kao biće otvorenosti, neprestano izložen. Zadaća mu je učiniti duh sterilnim od toksičnih elemenata kakve sadrže, primjerice, destruktivne ideologije sa zaraznim učinkom. Ljudsko se postojanje održava zahvaljujući tim trostrukim morfo-imunološkim štitovima, ali i ono samo ima neotklonjivu obvezu njihova unaprjeđenja i stalnoga održavanja.¹³ Zdravlje i sigurnost podrazumijevaju odgovoran stav brižnog rada na sustavima osiguranja života (*Lebenssicherungssysteme*) bez kojih je naše preživljavanje nemoguće. Pozivajući se na etiku odgovornosti Hansa Jonasa i teoriju rizika društva Urlicha Becka, Sloterdijk pledira za ko-imunizam, obuhvatan projekt solidarnog oblikovanja globalnog imuniteta iniciran prvenstveno ekološko-političkim razlozima pred alarmantnim nastupom razdoblja antropocene.¹⁴

Sfere, nalik Spenglerovim organskim ciklusima kulture, imaju vlastitu životnu povijest od rađanja do opadanja. Nietzscheov govor o smrti Boga može se tako dešifrirati kao proglašavanje o kolapsu jedne makrosfere, gdje je zakazao psiho-imunološki sustav temeljen na kršćanskim vrijednostima. Neovisno o tomu što su područja protekcije, sfere imaju vlastitu patologiju. Podložne su dekompoziciji, raspadanju vlastite konstitucije, štoviše, i samorazaranju, kao nekakva autoimuna bolest. Moguće ih je zamijeniti nekim učinkovitijim oblicima zaštite, novim, poboljšanim inačicama. Sraz prosvjetiteljstva i kršćanske srednjovjekovne tradicije moguće je razumjeti kao doba sukoba dviju sfera i njihovih simboličkih imunostanih sustava kada

¹² U tom je uočljiva Sloterdijkova nadahnutost Luhmannovom obuhvatnom teorijom sustava od kojega preuzima taj *terminus tehnicus*, koji je izvorno skovao čileanski biolog Humberto Maturana.

¹³ Sloterdijk pobliže razjašnjava što bi značio kolaps imunostanih sustava za čovječanstvo: „Poput bioloških imunostanih sistema, i solidaristički i simbolički mogu prolaziti kroz faze slabosti, čak gotovo i neuspješnosti. Takve se faze u samoiskustvu ljudi i njihovu iskustvu svijeta izražavaju kao labilnost vrijednosne svijesti i kao neizvjesnost u pogledu opteretivosti naših solidarnosti. Njihov slom je isto što i kolektivna smrt.“ DLA, 709.

¹⁴ „No kako je ‚svjetsko društvo‘ došlo do limesa i Zemlju zajedno s krhkim sistemima njezine atmosfere i biosfere jednom zauvijek prikazalo kao ograničeno zajedničko poprište ljudskih operacija, praksa eksternaliziranja nailazi na apsolutnu granicu. Od tog trenutka protekcionizam cjeline postaje zapovijed imunostanog uma.“ DLA, 712.

se očitovala želja da se tradicionalna vjerovanja i metafizičke teorije (*Illusion-immunität*) zamijene, tobože, učinkovitijim imunizacijskim strategijama znanosti (*Technisierung von Immunität*) i tehnologije (*Macht-Immunität*). Jednako tako, globalizacija je ishod kolapsa dotrajalih imunoloških struktura kao što su države-nacije. Otkriće galaksija i uvid u nepregledno prostranstvo svemira ljude izlaže pomalo jezovitoj beskonačnosti i tjera ih da napuste naivnu priču o Zemlji-središtu kozmosa. Slabljenje velikih metafizičkih priča tek je jedan u nizu simptoma bolesti postmoderne u kojoj se sve sfere čine nedovoljno sigurnima, iluzornima i krhkima.

2. ANTROPOTEHNIČKA FILOZOFIJA VJEŽBANJA

Kasniji Sloterdijkov opus obilježen je pomakom od topološke, morfološke *teorije sfera* i deskripcije lokalizacije tubitka k antropološki fundiranom duhovno-povijesnom promišljanju oblikotvornih *formi života*.¹⁵ Kreće se od problema biotehnološkog, biomedicinskog zadiranja u ljudsku narav prema njezinoj praktičnoj modifikaciji i preobrazbi pomoću vježbovnih tehnika. To je ujedno i odmak od ranije faze usredotočene na afirmaciju kiničkoga uma i njegovog povratka prirodi odvrćanjem od društvenih konvencija i ismijavanjem ćudorednih normi.¹⁶ Ono što je promaklo prosvjetiteljskom kultu ljudskoga razuma i dobroćudne mu prirode, uspjelo je odavno drevnim asketima, antičkim atletima i vještim majstorima stila u umjetnosti, a to je: zadobivanje željene forme postojanja transformativnom moći vježbanja. Ne bismo pogriješili kada bismo taj idejno-sadržajni skok u Sloterdijkovoj filozofiji nazvali obratom od ontologije životnih prostora k antropologiji životnih formi. Antropotehničkim zaokretom¹⁷ (obuzetim opisima repetitivnih tehnika

¹⁵ Interes za životne forme nalazimo i kod Wittgensteina (*Filozofska istraživanja*) te Agambena (*Najviše siromaštvo*). Ipak, odlučujući utjecaj na Sloterdijkovu teoriju imala je Foucaultova posljednja faza mišljenja u kojoj u žarište dolazi proučavanje genealogije modernog subjekta preko analize tehnologija sebstva u razdobljima od antike do ranoga kršćanstva.

¹⁶ Usp. Peter Sloterdijk, *Kritika kiničkoga uma*, Globus, Zagreb, 1992.

¹⁷ Za Sloterdijka je antropologija uvijek funkcionirala kao program za oblikovanje ljudi ili kao nacrt za provedbu antropotehnologije. U to spadaju tehnike odgoja i obrazovanja (*Bildung*), opismenjavanja ljudi, oblikovanje karaktera putem inih pedagoških praksi. Ukratko, sav asortiman humanističkih programa u sebi krije vlastitu volju za moć oblikovanja čovjeka po svojoj ideološkoj slici-matrici. Promjena koja označuje prijelaz s kulturno-pedagoškog oblikovanja na genetičko-antropološko planiranje tematizirana je u glasovitom i kontroverznom predavanju „Pravila za ljudski vrt. Odgovor na Heideggerovo Pismo o humanizmu”

koje čovjek izvodi na samomu sebi kako bi se poboljšao te promijenio svoj život nabolje i naviše) autor postavlja pitanje onoga „kako” živjeti, nakon što je u *Sferama* razvio teoriju onoga „gdje” ljudskoga života. Obitavati ili biti-u-svijetu neophodno znači održavati se, biti u željenoj kondiciji postojanja. U antropologiji omiljenom kategorijskom bestijariju čovjek se najočitije izdvaja od životinjskoga baš po svojem umijeću vježbanja. Ili, preciznije, on je vježbajuća životinja koja se time kultivira, odgaja i educira.

U svojem recentnom istraživanju Sloterdijk poseže za nosivim pojmom vježbanja koji smatra ključnim u razumijevanju čovjekova položaja u svijetu.¹⁸ Odjednom čovjek iskrsava kao biće koje nužno egzistira u određenoj formi koju sebi stvara i održava zahvaljujući ponavljanjima. Onaj tko „govori o samoproizvođenju čovjeka (Selbsterzeugung des Menschen), a da ne spominje njegovo formiranje u životu vježbanja (seiner Formung im übenden Leben), unaprijed je promašio temu. Moramo, dakle, gotovo sve što je bilo rečeno o čovjeku kao biću rada suspendirati te prevesti na jezik vježbanja odnosno ponašanja koje formira i pojačava samo sebe”.¹⁹ Vježbanje je fundamentalno ljudsko obilježje, poput jezika, mišljenja ili rada. Ono je gotovo pa naša sudbina: „Ljudi koji vježbaju razvijaju vlastitu formu. Ali moramo shvatiti da su ljudi bića koja nisu u mogućnosti ne vježbati: oni su osuđeni na ponavljanje.”²⁰ Čak i pasivne, rutinske navike zapravo predstavljaju nesvjesne vježbe. Discipliniranim opetovanjem vježbovni tehnika, čiji je cilj unaprjeđenje samoga njihovog izvođenja, ljudi bivaju akrobati vlastitih života na različitim poljima kao svojevrsnim arenama demonstriranja vještine, od radnika u tvornicama do vjernika u hramovima.

U Sloterdijkovoj antropologiji nalazimo i *elemente etičkoga* diskursa, jer iako je prvenstveno riječ o simboličkim, obrednim imunskim sustavima čije se funkcioniranje naziva ‚antropotehnikom’, autor smatra da spomenuta teorija pruža jedini plauzibilan etički govor za vrijeme u kojem živimo, upravo zato što odgovara rizicima

iz 1997. Usp. Jochen Hörisch, *Teorijska apoteka. Pripomoć upoznavanju humanističkih teorija posljednjih pedeset godina, s njihovim rizicima i nuspojavama*, Algoritam, Zagreb, 2007., 47.

¹⁸ Time se kritički distancira od klasične sociološke i antropološke teorije djelovanja koja se usredotočila na problem rada, produkcije (Marx, H. Arendt) ili na problem jezika, odnosno komunikacije (J. Habermas, K. O. Apel).

¹⁹ DLA, 14.

²⁰ Peter Sloterdijk, *Humans in Repetition. The Twenty-first Century will Be Acrobatic. For an anthropology of exercises*, u: Isti, *Selected Exaggerations: Conversations and Interviews 1993-2012.*, UK Malden - Polity Press, Cambridge, 2016., 311.

koje to vrijeme nosi. To da se život mijenja vježbom, nije samo indikativna tvrdnja učene antropologije već gotovo pa kategorički imperativ koji od nas zahtijeva korjeniti zaokret u načinu življenja. On je intoniran alarmantnim glasom koji upozorava da se više ne smije živjeti po staromu te da loše navike valja zamijeniti boljima. Taj kasandrinski opominjući glas trebao bi čuti slabo pripremljen sportaš jednako kao i neodgovoran političar.

2.1. Antropotehnika ili opća asketologija

Čovjek proizvodi čovjeka tako što trenira ili se daje uvježbati. Obitava na planetu raznovrsnih vježbača. Materijalni i duhovni (pred)uvjeti njegova egzistiranja stvaraju se kreativnim „životom u vježbama”.²¹ Autor pod vježbom definira „svaku operaciju kojom se održava ili poboljšava kvalificiranost onoga koji djeluje (die Qualifikation des Handelnden) za sljedeću provedbu iste operacije, bila ona deklarirana ili ne”.²² Iz tog određenja izvodimo bitan uvid o autoreferencijalnosti i autooperativnosti vježbe kao takve. Vježba upućuje na sebe samu. Ne postoji ništa izvan vježbe što bi bilo svrhom njezina izvođenja. Vježbamo isključivo radi što boljeg izvođenja same vježbe, kako bismo uvijek iznova umjeli što bolje vježbati. Sve drugo biva tek nusproduktom te kvalificiranosti, odnosno njezin uzgredni efekt. To je sebe-unaprjeđujuće djelovanje koje optimizira izvedbu samog aktera. Pomoću nje sam subjekt biva promijenjen radom na sebi. Riječ je o kolateralnoj dobrobiti koja se izvlači iz repetitivnosti vježbe.²³ Postaje se boljim, vrsnijim vježbačem. Klasa tek po naporu izrasta iz forme. Iz ponuđene definicije vidljivo je autorovo inzistiranje na samosvrsti te djelatnosti.²⁴ Kondicioniranje,

²¹ DLA, 14.

²² Isto. Vrijedi napomenuti da Sloterdijk ovdje koristi, ponešto parafraziranu definiciju superkompenzacije iz područja kineziologije. Riječ je o sposobnosti tijela da se tijekom vježbanja adaptira kako bi izdržalo stres koji pred njega stavljamo i tako nadišlo homeostazu. Ishod tog procesa je povećanje snage, sposobnosti i mišićne mase, tj. skok u višu formu.

²³ Sporedni proizvod vježbanja je raznolik: dobra kondicija, ispravan habitus, stjecanje vrline, forma života, znanje, snaga, moć, spasenje, samoostvarenje, transformacija jastva itd. Sve navedeno učinak je poboljšanja same vještine kao glavne svrhe vježbanja.

²⁴ Teleologija vježbanja počiva na apriornom vjerovanju u obvezujući cilj te radnje koji se tim činom anticipira i zadaje kao njezin razlog postojanja. No na primjeru Cioranove filozofije apsurdna autor razlaže i mogućnost čisto besciljnog, nesvrhovitog vježbanja u kojem ni samo vježbanje radi vježbanja nije cilj. Usp. DLA, 118-132.

koje iz toga proizlazi, stoji u službi što perfektnije izvedbe. Ukratko, vježbanje je umijeće radi samoga umijeća. Ako bismo vježbu instrumentalistički pojmlili kao pripravu kojom se polučuje neki njoj izvanjski rezultat, tada bismo joj krivotvorili narav. Sportaš prvotno ne trenira radi postizanja rezultata (pobjede, rekorda, prestiža), već kako bi poboljšao samo umijeće koje ga čini sportašem. Povoljan ishod u obliku osvajanja nekoga trofeja popratna je pojava postignutog unaprjeđenja.²⁵ Slično vrijedi i za svirača nekoga glazbala čija virtuoznost primarno ne služi za dobivanje aplauza ili pak za pisca kod kojega umijeće pripovijedanja ne bi trebalo biti podređeno broju prodanih primjeraka njegovih djela. Ako netko od njih vježba da bi postao priznat, bogat ili slavan, onda je opravdano govoriti o vježbačima za popularnost ili za novac, a nipošto o sportašima ili umjetnicima. Antropotehnički imperativ po tomu nalikuje Kantovu kategoričkom imperativu, jer isključuje mogućnost da se obveza vršenja dužnosti radi dužnosti - u ovom slučaju vježbanja radi vježbe - pretpostavi nekom interesu, koristi ili izvanjskom motivu. Brže, više, jače - imperativi su za samu vještinu uvježbanosti u sferi sporta. Ljepše, uzvišenije, skladnije - obvezujući su nalozi inherentni umjetničkoj vještini. Krjeposnije, čestitije, svetije - bezuvjetne su zapovijedi za umijeće valjanoga religioznog života. Sve ih je moguće obuhvatiti univerzalnom kategorijom vježbe.

Kroz fenomenologiju vježbe postaje razvidno kako aktivnost reverzibilno djeluje na svoga aktera. Kao svojevrsna *vita performativa* vježba čini vježbača povratno djelujući na njega. Ponekad to biva sasvim neprimjetno, gdjekad sasvim eksplicitno i transparentno putem jasnih manifestiranja vježbanja kao takvoga. Egzistencija boravi u tom širokom krugu askeze. Čovjek sebe tvori nizom disciplina, dragovoljnih ili nametnutih. Pomoću njih izumljuje samoga sebe kao nekakav auto-demijurg. Sloterdijk se trudi afirmirati stvaralačku moć discipliniranog života ostavljajući po strani njegov represivni vid koji je tematizirao Foucault u djelu *Nadzirati i kažnjavati*.²⁶ Cilj mu je od obuzdanog čovjeka dresiranog nadzorom i kažnjavanjem uspeti se sredstvom antropotehničkih vježba do višeg bića auto-artista, akrobata koji vješto nadilazi ono obično i puko ljudsko nošen vertikalnom napetošću samouzdanja. Antropotehnički imperativ promjene života ponešto svojega duguje estetskom imperativu lijepoga uobličjenja. Nadljudski stvaralački napor

²⁵ Rečeno potvrđuje i uzrečica iskusnih sportskih trenera: Treba naporno trenirati pa će i rezultat doći. Rezultat je učinak treninga.

²⁶ Usp. Michel Foucault, *Nadzor i kazna. Radanje zatvora*, Informator, Fakultet političkih znanosti, Zagreb, 1994.

rađa čudovišnim nadčovjekom²⁷ kojega je superiornost primjereno mjerljiva jedino estetskim kriterijima, budući da je sam više nalik vrsnom, rijetkom umjetničkom djelu negoli nekom trivijalnom poimanju nadmoći tipa, rase ili individue. Smještajući eru nadčovjeka u prošlost, a ne u budućnost kao Nietzsche u *Zaratuštri*, Sloterdijk kao nadljude vidi svetog Antuna Opata, Efrema Sirijskog ili Pahomija, nalazi ih među eremitima (grč. ἔρημος, pustinja), anahoretima (grč. ἀναχωρέω, povući se), stilitima i monasima (grč. μόνος, sam, osamljen). Oni svjedoče o nadljudskoj sposobnosti pobjede i podviga nad grijehom i o suverenom vladanju vlastitim strastima i nagnućima. To su primjeri života u najstrožoj formi. Iz svakoga od njih progovara asketski *superhomo* koji je vlastiti život doslovce doveo u red, pretočio ga u pravilo, u regulu. Živjeli su u stalnoj vertikalnoj napetosti postizanja savršenstva po uzoru na samoga Boga.²⁸ Nasuprot Nietzscheovu preziranju kršćanskih askeza²⁹, autor ističe da je era nadčovjeka iza nas te da je „identična s epohom u kojoj su se ljudi za volju nekog transcendentnog uzroka htjeli najekstremnijim sredstvima uzdići iznad svojeg fizičkog i psihičkog statusa. Kršćanstvo ima neosporiva autorska prava (unabstreitbare Urheberrechte) na riječ nadčovjek iz kojih mu pripadaju i tantijeme čak i u slučaju antikršćanskih izokretanja.”³⁰

Moć ponavljanja oblikuje čovjeka u biće koje se kao takvo izvježbalo. Sloterdijkova je antropologija mišljena u pojmu egzercicija čijim se rukovođenjem izlaže obimna i slojevita građa razvoja ljudske kulture ilustrirajući ga bezbrojnim primjerima iz opće povijesti, književnosti, filma, slikarstva, sporta, teologije i filozofije. Autorov pristup je „ponovno propitivanje cjelokupnog polja ljudskoga u svjetlu opće asketologije”.³¹ Stvara neuobičajeno razigran i poletan jezik i sasvim drukčije viđenje fenomena koje je tradicija nazivala etikom, moralom, duhovnošću, askezom, pobožnošću. Vježbanje

²⁷ Govoreći o pojmu nadčovjeka, Sloterdijk ističe zanimljiv podatak o kršćansko-teološkom podrijetlu tog pojma: „Ne zaboravimo: *superhomo* je duboko kršćanska riječ (ein erzchristliches Wort) u kojoj je razvijeni srednji vijek kazivao ono do čega mu je bilo najsnažnije stalo – krajem 13. stoljeća prvi je put upotrijebljena za francuskog kralja Louisa Svetog!” DLA, 105.

²⁸ Ovdje ostavljamo po strani važnu temu načina i motiva prenošenja antičkog filozofskog asketizma na kršćanski monaški i eklezijalni način života. Tomu su posvećeni mnogobrojni radovi Pierrea Hadota. Poblize o antropologiji asketskoga života vidi Richard Valantasis, *Constructions of Power in Asceticism*, *Journal of the American Academy of Religion*, 62 (1995.) 4, 775-821.

²⁹ Usp. Friedrich Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, AGM, Zagreb, 2004., 107-189.

³⁰ DLA, 204.

³¹ DLA, 174.

omogućuje biti-u-formi. Ono tvori fenomen bića-u-obliku i po svojoj složenosti pokriva gotovo sav totalitet koji običavamo nazivati religijom.

2.2. O nepostojanju religije

Autor smatra kako pomniji antropološki uvid omogućuje spoznaju da religija kao autentična, nesvodljiva, specifična i genuina pojava uopće ne postoji, već predstavlja „samo pogrešno shvaćen sustav spiritualnog vježbanja”.³² Njezina izvornost zanjekana je svođenjem na tek jednu od inačica vježbovnog života. Govoreći o religijama općenito, autor piše: „Kršćanske ili nekršćanske, sve one kako materialiter tako i formaliter ne tvore ništa drugo nego složenosti unutarnjih i vanjskih radnji, simboličke vježbovne sustave i protokole za reguliranje općenja s višim stresnim čimbenicima i transcendentnim silama – ukratko antropotehnike u implicitnom smislu.”³³ Stoga fenomen religije spada u istu vrstu zajedno sa sportom, filozofijom, umjetnošću i pedagogijom. Ne postoji niti jedan integralan element religije koji se ne bi mogao svesti na antropotehničku praksu. Kritičari su autoru spočitavali krajnje naturalistički redukcionizam koji religiju svodi na jedan od vidova očitovanja ljudske naravi zanemarujući njezin milosni, nadnaravni karakter. Mnogi su u vezu dovodili njegove zaključke i teze koje je iznio Hume u svojim *Dijalogima glede prirodne religije* (1779.). Religija je, po uvjerenju autora, epifenomen našega vježbovnog života. Stoga nam nudi „prijevod religijskih, duhovnih i etičkih činjenica na jezik i optiku opće vježbovne teorije”.³⁴ To je pristup koji sam autor smatra prosvjetiteljskim, jer donosi nešto kognitivno novo, i konzervativnim, budući da nastoji očuvati i afirmirati slijed kumulativnog učenja stečenog kroz razne manifestacije čovjekova znanja o vježbanju.

³² DLA, 12. Autor smatra kako su glasoviti filozofi i sociolozi religije poput Feuerbacha, A. Comtea, M. Webera i E. Durkheima previdjeli vježbovnu prirodu religije. Stoga su njihova istraživanja dospjela tek do površnog karakteriziranja religije kao simbolički uređenog sustava ponašanja unutar društva. Ma koliko kritički nastrojani prema samoj pojavi, sociolozi, antropolozi, psiholozi i filozofi religije nisu odmakli ni pedlja dalje od neprosvijecene legende da religija kao takva zbilja postoji. (Bitno je istaknuti da autor pojam religija uvijek piše pod navodnicima.) Robujući toj odlučujućoj iluziji, jalovo su nastojali raščarati sav idealistički, metafizički, spiritualni dekor kojim je popraćen taj epi-fenomen vježbovnih praksi.

³³ DLA, 139.

³⁴ DLA, 17. Preteča tog pristupa je Nietzsche koji je započeo „povijest ekspliciranja religije i etike kao antropotehničkih praksi”, DLA, str. 61.

Svođenjem religije na puku antropotehničku vježbu, filozof razvija površan *formalistički* i *naturalistički pristup* samom fenomenu.³⁵ To čini pomno analizirajući jedino njezin pojavni aspekt u vidu rituala, čina koji se opetovano vrše, ispitujući pritom njihove zakonitosti i mehanizme, pravila i učinke, ne zalazeći u dublji smisao samoga fenomena, štoviše, stavljajući to pitanje u čvrste zgrade svog dogmatskog apriorizma. Ta plošna deskripcija transformacijske moći vježbi naposljetku sama poprima obrise krajnje površnog formalizma, suviše zaigranog i pomalo izvještačenog, koji se daje izvesti jedino zahvaljujući vlastitim unaprijed zadanim pravilima pristupa fenomenu. Da sam pristup uvelike kroji shvaćanje fenomena, očito je samo po sebi. Metoda kroji istinu za sebe. To čini akrobatskim skokom sa složenog sadržaja na prostu formu.

Religija je asketološki fenomen. Ili, ako ju prevedemo na jezik simboličke imunologije, ništa doli pokušaj imunizacije usmjerene protiv onoga „iznad“, „onkraj“ nas uočenog kao prijetnja ili strano tijelo koje ulijeva strahopoštovanje i zrači tajnovitošću. Vježba, ta univerzalna antropotehnička kategorija koja obuhvaća mnoge vidove kulture, reprezentira ljudska nastojanja, raznovrsne uspone ka višem, sveprisutnu vertikalnu napetost koja tjera na preobrazbu života, za koju ne možemo ustanoviti da posjeduje autentično, zasebno i ireducibilno religijsko značenje. Štoviše, motreno iz ugla dominantnih asketoloških paradigmi u današnjici, Sloterdijk uviđa kako je estetsko već nadišlo svijet religije te da i ono biva nadmašeno sportom, svijetom atletizma u kojem su, gotovo dijalektički, ujedno ukinute i sačuvane osobitosti religijske i estetske sfere. U sportu, viđenom kao područje ekstaze, možemo vjerovati, obožavati i doživjeti štošta lijepo.

2.3. Subjekt i objekt antropotehnikе: homo immunologicus

Vezujući se na spomenutu teoriju imunoloških sustava, autor ju povezuje s pojmom antropotehnikе,³⁶ koju smješta u

³⁵ Podrobnije o kritici Sloterdijkova shvaćanja religije, vidi: Joeri Schrijvers, *Beetwen Faith and Belief. Toward a Contemporary Phenomenology of a Religious Life*, Suny Press, New York, 2016., 83-99.

³⁶ To je operativni, nosivi pojam koji sebe duguje kreativnoj razradi Foucaultova koncepta tehnologije sebstva. Prema Foucaultu to su „tehnologije koje dopuštaju pojedincima da ostvaruju vlastitim sredstvima ili uz pomoć drugih, izvjestan broj operacija na vlastitim tijelima i dušama, mislima, ponašanju i načinu življenja, s ciljem da se preobrazu kako bi stekli izvjesno stanje sreće, čistoće, mudrosti, savršenstva ili besmrtnosti“. Mišel Fuko, *Tehnologije sopstva. Spisi o poznavaj antici*

treći, psiho-simbolički imunosni sustav. Antropotehnika označava „postupke duhovnog i tjelesnog vježbanja kojima su ljudi najrazličitijih kultura pokušavali poboljšati svoj kozmički i socijalni imunosni status u odnosu na neodređene životne ugroze i akutne izvjesnosti smrti”.³⁷ Ljudi, uviđa Sloterdijk, „djeluju na same sebe, na samima sebi rade, same sebe uzimaju za primjer”.³⁸ Zato u svom radu, koji obuhvatno istražuje čovjekovo vježbovno ponašanje tijekom povijesti, nastoji pružiti bitan uvid u „autoplastičku ustrojenost (die autoplastische verfaßtheit) bitnih činjenica ljudskoga”.³⁹ Subjekt i objekt tih antropotehnika je *homo immunologicus*, koji radom na sebi vlastitom životu pruža simbolički izraz kroz borbu sa samim sobom i svojim nedostacima, pomoću volje da se postigne više, štoviše, da se dosegne ono naoko nemoguće čak i pod prijetnjom ozljede, poraza, nesreće, neuspjeha te, konačno, smrti. Vježbovni život je očitovanje brige za formu bilo da je riječ o sportu ili o religiji.⁴⁰ On predstavlja etički stav čovjeka u treningu umijeća dobrog života.

i kršćanstvu, Karpos, Beograd, 2014., 81. Antropotehnika može značiti ljudsko umijeće, ali i umijeće koje se izvodi na čovjeku samome.

³⁷ DLA, 23.

³⁸ DLA, 174.

³⁹ Isto.

⁴⁰ Vrijedi napomenuti kako u našem radu nismo pobliže analizirali Sloterdijkovo shvaćanje umjetnosti, filozofije i znanosti kao zasebnih oblika vježbovnog života. Znanstvenik slijedi pravila svoje struke i vježba se u njima. Čita, piše radove, boravi u instituciji, napreduje po pravilima struke. Onaj koji u znanosti naivno-pragmatistički vidi samo zbir rezultata i dokaza, taj ne vidi vježbu koja je to omogućila. Znanost valja razumjeti kao specifičnu formu antropotehnike, uočiti u njoj proces i asketski protokol koji onoga što stvara teoriju osposobljuje za takvo što. Vježbanje nije isključivo tjelovježba ili duhovno oblikovanje jastva, već u svoj univerzum uključuje stvaranje znanstvenih teorija, za što treba imati neophodnu kondiciju, samodisciplinu i osposobljenost. Oslanjajući se na djelo povjesničara umjetnosti Hansa Beltinga *Bild und Kult*, Sloterdijk početke slikarstva na Zapadu vezuje uz bizantsko doba i tehniku izrađivanja ikona gdje su umjetnost i askeza bili isprepleteni. Započinjući sa slikarskim vježbama na vjerskim ikonama, možemo opisati povijest europske likovne umjetnosti kao golemu akumulaciju vježbanja u vještinama ili razvijanje tehničkog asketizma s vremenom, uz modifikacije, kulminira u slavnim višim formama. Tako su svi umjetnički pravci i stilovi, pa i oni najrecentniji, tek sekularizacije teoloških, religijskih prototilova i tehnika. Ono što je u samostanima započelo kao likovna tehnika pobožnih monaha, pustinjača i podvižnika (bizantski naziv za asketa) pružilo je pozornicu za nastup i ekspanziju umjetničkih metoda i tehnika u kojima se trebalo uvježbati, usvojiti ih, preobraziti i razviti. To je svojevrsno rođenje kubizma, imażinizma, simbolizma iz duha bizantskoga pustinjaštva. O asketološkom obilježju znanosti i filozofije usp. Peter Sloterdijk, *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2010.

Antropotehnika služi kao integralan, sveobuhvatan antropološki koncept⁴¹ kojim se nadilazi jaz između bioloških i kulturalnih pojava imuniteta, tj. podjela na prirodu i kulturu, tijelo i duh koja je na djelu još od Rousseaua. Vježbovna antropologija pritom se vezuje na prosvjetiteljsku tradiciju kulta razvoja podatnog materijala ljudske prirode. Njezin je primarni objekt istraživanja vježbovni život kao *skup utjelovljenih praksi* koje sadržavaju jezik, tehničke vještine; sva ta automatizirana repetitivna umijeća (samo)zaštite i (samo)održanja života (npr. brojni fenomeni poput odgoja, običaja, navika, habitusa, treninga, egzercicija, samodiscipline, askeze...). Elemente tog života nalazimo u dijetološkim priručnicima, uputama za *fitness* i *body-building*, jednako kao i u duhovnim napisima Tome Kempenca, zabilješkama isposnika i eremita ili pak u filozofskim pismima Epikteta, Seneke i ogledima Montaignea. Stoga autor naglašava njegovu univerzalnost i sveprisutnost: „Ma gdje da se susretne pripadnike ljudskoga roda, oni uvijek očituju obilježja bića koje je osuđeno na nadrealne napore. Tko traži ljude, pronaći će akrobate.“⁴² U podnožju svih tjelesnih i duhovnih disciplina poput morala, umjetnosti, odgoja, religija leži temelj njihova generiranja kroz pogon strogih dresura – fundamentalni asketski faktor kao središnji mehanizam odvijanja igre.

2.4. Ozračje vježbovnog života: o vertikalnim napetostima

Vježbovnim životom upravlja privlačna sila koja ga generira i navodi da se uvijek iznova pokuša biti vještiji, bolji, ili, ako hoćete, svetiji i mudriji. Sloterdijk ju naziva *vertikalna napetost*.⁴³ Ona daje tonus i ritam svakoj vježbi uzdižući aktera u višu formu. To je sila

⁴¹ „Materijalna antropologija na razini onoga što se trenutno može znati može se razviti jedino u obliku opće antropotehnologije.“ DLA, 173.

⁴² DLA, 29.

⁴³ Nekoć se tako nazivalo ono od nas drukčije Više (mišljeno kao biće ili ideal) kojemu se čovjek otvara, koje ga nadilazi i preobražava u susretu s njime. Danas je ta okomica razumljiva ako ju prisposodobimo u olimpijskim imperativima (ili bezuvjetnim nalogima promjene vlastitog bića) onog što efikasnijeg, potentnijeg i savršenijeg u samom ljudskom biću ili kao heterogene normativne razlike oko kojih se, kao najviših mogućnosti ljudskoga bića, oblikuju i organiziraju kulture. To su faktori koji perpetuiraju alteracije, mijene i preinake kod ljudi. Dakle, vertikalna napetost današnjice ponajviše biva shvatljiva ako se pojmi u kategorijama koje bi tradicionalna filozofija religije označila kao svjetovne, horizontalne fenomene. Ta uspravna linija čovjekove autotransformacije nosi posve sekularne konotacije čija je sposobnost uzdignuća svedena na zajednički, posve imanentan nazivnik – vježbanje.

koja tjera naviše.⁴⁴ Možemo ju pojmiti kao mjerilo najvišega ranga, jer omogućuje hijerarhijski poredak između onoga najpoželjnijega i onoga čega se treba kloniti, jer je označeno kao nulta razina postignuća. Njezin najbolji primjer jesu uzori ili modeli života koji djeluju kao učinkoviti *atraktori*.⁴⁵ U sportu ona figurira u liku moćnog suparnika koji nas tjera da budemo što spremniji i uvježbaniji. Sloterdijk ju plastično oslikava glasom koji progovara iz kamenog kipa Apolonova torza u Rilkeovoj pjesmi *Apolonov arhaiski torzo*, kao apel iz kamena koji u jednom te istom tonu savjetujući, opominjući i naređujući progovara: Svoj život promijeniti moraš!⁴⁶ Autor nadahnuto navodi odakle i u čemu sve odzvanja taj preobražujući glas: „Kada bi se svi religijski nauci s papirusa, pergamena, pisani stilusom i perom, kaligrafski i tipografski, sva redovnička pravila i programi sekti, sve upute za meditaciju i nauci o razinama, propisi za sve treninge i sve dijetologije smjestili u jednu zajedničku radionicu, gdje bi se morali sažeti u posljednjoj redakciji: njihov krajnji koncentrat ne bi govorio ništa drugo nego ono čemu pjesnik daje da emitira iz Apolonova arhaiskog torza.”⁴⁷ U glasu tog poziva daje se čuti sportski jezik dovođenja u formu kao i religijski jezik poziva na metanoju. Onaj tko se odazove tom glasu postaje obraćenik na vježbovni život. Napušta svoje tromosti i loše habituse, daje se krotiti i oblikovati radom na sebi. Po uzoru na Apolonov kip, brigom za vlastito⁴⁸ (*cura sui*) dobiva se isklesan život promijenjen u uzvišeniji

⁴⁴ Prominentnu, znamenitu figuru života u vertikalnoj napetosti predstavlja Nietzscheov nadčovjek: „Nietzsche svojom hysteroidnom propagandom nadčovjeka naposljetku samo osigurava mogućnost da se nad glavama napinje nova užad prema kojoj se isplati dizati pogled. To ‚nad‘ ovdje označava dimenziju podizanja pogleda. Čovjek toga ‚nad‘ je artist koji pogled privlači onamo gdje on djeluje. Za njega postojanje znači – postojanje gore.” DLA, 184.

⁴⁵ Atraktor je sve ono što privlači i navodi na uvijek novo usvajanje vještina i ustrajno poboljšanje svojega umijeća. Recimo, u religijskom kontekstu to mogu biti sveti kao uzori za oblikovanje čistitog života, a u sportu uspješni rivali ili treneri koji svojim autoritetom duhovno-tjelesnim slabičima nalažu da postignu formu, da dospiju u propisan i primjeren oblik sportskoga života. U stanovitom smislu u sportu i porazi imaju atraktorsku moć, ako ih shvatimo kao razlog za usavršavanje. Pobjede i porazi tjeraju nas da budemo što bolji.

⁴⁶ Mислеći na Rilkea, Sloterdijk piše: „On je otkrio kamen koji utjelovljuje torzo ‚religije‘, etike, askeze uopće: tvorevinu koja odbija zrake poziva odozgo, svedenu na puku naredbu, bezuvjetan nalog, svjetlom prožeto očitovanje bitka koji se može razumjeti – i koji govori u imperativima.” DLA, 46.

⁴⁷ DLA, 47.

⁴⁸ Nemoguće je previdjeti golem utjecaj kasnog Foucaulta na Sloterdijkovu antropotehnički orijentiranu antropologiju. To se posebice odnosi na posljednju fazu Foucaultova stvaralaštva (1980. – 1984.), odnosno djela/predavanja kao što su *Vladanje sobom i drugima* i *Hermeneutika subjekta*. U svom djelu *Svoj život*

oblik postojanja. Dospijeva se u stanje statue koja ima potencijal i autoritet biti uzorom, obvezivati primjerom. Taj oslovljavajući glas apsolutnog imperativa može trojako zvučati: kao zapovijed tijelu, kao nalog duhu i kao uputa životu. Pretakanje tog imperativa u djelo rađa različitim antropotehnikama: religijskim, etičkim i asketsko-artističkim.⁴⁹ Taj trodijelni raspored označuje sfere u kojima se odvija promjena života.

Vertikalne napetosti, sile koje nukaju na promjenu života, mogu biti metafizički kodirane, kroz šifre kojima se računa zbir i doseg ljudskoga samonadilaženja, kao i posve naturalistički, kroz brojčanike kojima se mjeri količina i kakvoća (samo)potvrđivanja života. U oba slučaja, okomitost te napetosti određuje jačinu i puls životnosti visokih, zdravih kultura (u nietzscheovskom smislu te riječi). Otkucaj, čiji je ritam zadan vježbovnom samodisciplinom tolikih tijela i duhova od kojih je satkana mreža života određene kulture, izraz je kondicije duha određene epohe. Pritom, svako vrjednovanje nekoga razdoblja, u skladu s pripadajućom mu aksiologijom, nudi svoje poimanje forme, kao i vlastito shvaćanje valjane kondicije. Primjer tomu je Nietzscheovo klasificiranje askeza⁵⁰ koje nalazi da

promijeniti moraš Sloterdijk se uvelike oslanja na mnoštvo uvida iz kasne faze Michela Foucaulta iz razdoblja stvaranja njegove trodijelne *Povijesti seksualnosti* i predavanja na *Collège de France* koji prate taj nedovršeni, golemi heterogeni istraživački pothvat, gdje Foucault, proučavajući različite tehnologije sebstva iz vremena antike i ranog kršćanstva, pokušava dati genealogiju pojma ili kategorije subjekta kakvu imamo danas, osobito pod vidom odnosa subjekta i istine. To je ono što se naziva Foucaultovom hermeneutikom subjekta žudnje.

⁴⁹ Antropotehnički imperativ promjene života odasvud čujemo govoriti: s propovjedaonice, iz časopisa o zdravom životu, iz liječničke ordinacije, unutar ispovjedaonice, s psihoanalitičkog kauča, sred ureda u kojem radimo... Odasvud djeluju vertikalne napetosti nagovora na više i apela poboljšanja učinka, kondicije i načina života.

⁵⁰ Usp. Friedrich Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, AGM, Zagreb, 2004. U trećem dijelu te knjige Nietzsche govori o značenju asketskog ideala i razvija svoju poznatu teoriju o fiziološkom kriteriju razlikovanja patoloških i zdravih askeza u kulturi. Planet Zemlju vidi kao asketsku zvijezdu, koju nastanjuju različiti oblici askeza od samih početaka kulture do današnjih dana u kojima se slavi moć i učinkovitost znanosti. *Patološke askeze* začinju se iz svećeničkog ideala poricanja života, nijekanja stvaralačkih i vitalnih žudnji u čovjeku, buđenju osjećaja krivnje i samoprijezira kod čovjeka, čime se provodi ta maliciozna, otrovna volja za moć samih svećenika po načelu *ressentimenta* (franc. = bolno sjećanje koje pobuđuje želju za osvetom slabih nad jačima, bolesnih nad zdravima ili mržnjom ispunjen osjećaj obezvrijeđenosti života koji je uzrokovan nekim izvanjskim načelom koji ugrožava sam taj život). Bit asketskog ideala jest život koji se okreće protiv samoga sebe jer u ime nekoga nadosjetilnog, drugog svijeta (platonističkog svijeta ideja, vječnoga života, raja...) poriče vrijednosti ovoga svijeta odbacujući žudnje, porive, tjelesnost, strasti, užitak, snage, tj. sve ono što Nietzsche po svom filozofsko-fiziološkom mjerilu (immanentnim vrjednovanjem) smatra vital-

je kršćansko-svećenički tip po sebi patološki jer predstavlja vježbanje u bolesti, u nezdravosti su-patnje i resentimana, poričući život u ime patoloških vrijednosti nekog imaginarnog nad-svijeta. Nasuprot tomu, susrećemo dobre i zdrave askeze kao što je *umjetničko vježbanje* u uzvišenom i bezinteresnom lijepom, ili *filozofsko uvježbavanje* u radosnom, dionizijskom plesu slobode duha, *atletsko treniranje* umijeća tijela u snazi i sposobnosti, pa čak i ratničko, *agonističko vježbanje* umijeća borbe na život i smrt. U suvremenom svijetu vidimo ponovno afirmiranje i renesansu antičkih vitalističkih ideala snažnoga, brižno uvježbanog tijela i olimpizma kao i tendenciju da se asketske prakse posve despiritualiziraju lišavajući ih bilo kakvog religioznog sadržaja.⁵¹ Iz srednjovjekovnog, kršćanskog rakursa spomenute pojave svjedoče o padu u neopoganstvo.⁵²

Filozofiju također možemo shvatiti kao vježbanje u mudrosti života. Filozofi svojim teorijama, sustavima njihova razvijanja, svaki na svoj način i sebi svojstvenim tehničkim pristupom stvari mišljenja, nude svojevrsan program intelektualnog fitnesa, uvježbavanja duha, unutar kojega figuriraju kao treneri-vodiči, a njihovi spisi djeluju poput bedkera transformacije bivajući tako preteča-

nim. *Zdrave askeze* potvrđuju život promičući volju za moć u neposrednom smislu, omogućujući snažan dionizijski stvaralački poriv koji prihvaća ovaj svijet sa svime što on nosi, od boli, patnje, smrti do radosti rađanja, djelovanja i življenja, ne bježeći u neki izmišljeni, fikcionalni svijet onkraj. To su npr. disciplinarna pravila stvaralaca, filozofa, umjetnika, atleta, ratnika, odnosno njihovi životni režimi i forme djelovanja koji im omogućuju da optimalno razviju svoj stvaralački potencijal ostajući vjerni zemlji, svojoj asketskoj zvijezdi. Sloterdijk ne prihvaća Nietzscheovo strogo razlikovanje i vrjednovanje askeza smatrajući njegovu genealošku metodu „užasnim pojednostavnjivanjem“, a ondje gdje Nietzsche vidi patološko, otrovno, protuživotno i bolesno, tu nazire heroizam, ljudski podvig te mnoštvo plodnih antropotehnika, operacija samouzvisivanja i stvaranja visokih kultura pomoću duhovnih vježbi, meditacija, kroćenja sebe i razvoja svojih potencijala te samodresura i disciplina iz kojih izrastaju specifični oblici ili zasebne autogene forme života na kulturnim poljima kao što su religija, umjetnost, filozofija, sport ili ekonomija. Zaključuje kako Nietzsche „nije svoja asketološka otkrića s jednakom upornošću pratio prema njihovoj pozitivnoj strani kao što je to bilo kad bi istraživao morbidni pol“. Nietzsche vidi samo ono patološko u antropotehnici jer je u svojoj autopsiji tkiva kulture Zapada usredotočen na patološki aspekt svećeničkog asketskog ideala. Otud mu promiče pozitivni aspekt različitih atletskih, dijetoloških, estetičkih i biopolitičkih vježbovnih programa koje Sloterdijk naširoko tematizira i analizira.

⁵¹ O de Coubertinovu neoolimpizmu, vidi čitavo poglavlje: DLA, 133-172.

⁵² U razduhovljenom svijetu, koji gotovo da uopće ne računa s Bogom, ljudima jedino preostaje profana varijanta pobožnosti prema vlastitom tijelu kao posljednjem hramu usred kojega se prakticiraju tolike, u osnovi neučinkovito kompenzacijske, artistske i kvazi-asketske vježbe počevši od tjelovježbi, bildanja mišića pa do *make-upa*. Takav raščarani svijet opravdava se jedino kao spektaklom opčinjeni estetski fenomen.

ma recentnih internetskih video tutorijala za preobrazbu vlastitoga tijela i duha. Već je antička filozofija naglašavala metanoetičku narav same spoznaje, jer istinska spoznaja je, ma kako apstraktna i spekulativna bila, uvijek popraćena promjenom načina života onoga koji spoznaje. Možemo kazati da se u antici filozofija prakticirala s uvjerenjem da stečena mudrost služi življenju valjanoga života.⁵³ Nisu li etika i teološka moralka u svojoj osnovi nalik strogoj, nepopustljivoj korektivnoj ortopedskoj praksi učenja i usađivanja navika ispravnog hoda kroz život, čije provođenje ne ide bez mukotrpnih vježbi nespoticanja o grijeh, od kojih su duhovne vježbe tek jedan u nizu kurativnih načina ispravljanja krivoga hoda kroz život? Sloterdijk u središte pozornosti stavlja egzistencijalnu potrebu i etički nalog da se čovjek neprestano mora vježbati učiti živjeti, jer s darom rođenja nije u isti mah dobio potpunu obučenosť u njegovu korištenju. Izostaje ta urođena obdarenost da valjano živimo bez napor-nog vježbanja u životnoj mudrosti. Otud prijeka potreba građenja naše druge (kulturne) prirode povrh gologa, narodenoga života; potreba koja nam pokazuje da je čovjek „neutvrđena, otkočena životinja osuđena na majstorije”.⁵⁴

2.5. Kratak pregled povijesti vježbovnog života

Prateći zavojiti razvoj i mijene vježbovnog života kroz povijest, Sloterdijk zapaža kako su do 20. stoljeća na djelu bile metafizički motivirane askeze (grč. *askesis* = vježba, osobito tjelesna) da bi početkom prošloga stoljeća nastupilo doba despiritualiziranih askeza kojima dominira sustav sporta. Kao što se između 5. i 13. stoljeća u znaku redovničke kulture dogodio premješťaj atletizma iz arena u samostane, oko godine 1900. zbililo se obrnuto. Autor od Nietzschea preuzima uvid „da poželjno propadanje asketskih ideala nipošto za sobom ne povlači nestanak pozitivnog vježbovnog života”.⁵⁵ Dogodio se obrat s askeze na akrobatiku „u kojem su moderni izašli iz sustava religijski kodiranih vertikalnih napetosti koji je djelovao tisućljećima”.⁵⁶ Primjetna je tendencija populariziranja askeza za šire mase (uzmimo samo recentan fenomen atraktivnosti teretana, rekreacijskih i amaterskih bavljenja sportom poput *jogginga* i *fitnessa*) pri čemu elitarni počeci asketizma više ne igraju gotovo nikakvu

⁵³ Usp. Pjer Ado, *Filozofija kao način življenja*, Fedon, Beograd, 2011., 154-185.

⁵⁴ DLA, 100.

⁵⁵ Isto.

⁵⁶ DLA, 104.

ulogu. Autor zapaža kako: „Renovirani treninzi vremenom pretvaraju ‚društvo‘ u cjelini u vježbački klub zahvaćen stresom potenciranja – ono čime su se prije bavili samo bjegunci iz svijeta sada dospijeva u središte sustava.”⁵⁷ Sveci, monasi i pustinjaci, nekoć primjeri nadljudskih i najviših napora, zamijenjeni su akrobatima različitih vrsta među kojima prednjače vrhunski sportaši, planetarne zvijezde najviših postignuća, rušitelji i postavljači rekorda, nenadmašni virtuozi svojih igara. U razduhovljenom svijetu oni figuriraju kao privlačeci vektori na nadzemaljsku razinu veličine postojanja. Onda su sportaši modeli i egzemplari tehniciranja sobom kako bi se vlastito na određen način i u posebnom vidu unaprijedilo. Aureola je kompenzirana lovorikama, a ikona zamijenjena posterima popidola. Davanje medalja i pokala, prinošenje tih znakova pobjede i velemajestorske umješnosti postaje sekularni ceremonijalni pandan podjeli sakramenata.

Sportom danas vlada aura koju je umjetnost s vremenom izgubila. On privlači mase, regrutira privrženike i pridobiva posvećenike i adepte. Generira spektakle i proizvodi svoju publiku bez koje sportska igra ili meč gube bitnu dimenziju. Igra teži biti viđena i popraćena. U tom leži njezin eidološki (grč *eidōs* = izgled, pojava) karakter performansa. Muzej, izložba i koncertna dvorana mogu zavidjeti stadionima i arenama s obzirom na posjećenost i fanatičnost atmosfere. Oko sporta se uzdiže jedan pseudoreligijski odnos pripadnosti i povezanosti koji uključuje staro i mlado. Slikar ili pisac nikada neće imati toliko fanova kao jedan nogometaš ili košarkaš. On ima svoje agonističko ozračje i svoje „sveto”, izdvojeno vrijeme u kojem nastupaju igrači kao spektakularni bogovi trenutka. „To su bogovi za koje ne treba nikakav dokaz jer postoje samo u trajanju svojega manifestiranja i u njih se ne vjeruje, već se oni doživljavaju.”⁵⁸ Vrijeme igranja je vrijeme posebne prigode. Nalik je svetkovini. Sretnom trenutku - kairosu. Uz slavljenički, praznički i karnevalski karakter to vrijeme ima svoju liturgiju praćenu tipičnim ritualima: skandiranja, šalovi, zastave, transparenti, pokliči i geste. Uzmimo na primjer čin otvaranja Olimpijskih igara i sav ceremonijal koji ih prati. On kao da se odvija pod geslom: *Incipit vita nova*. Za Pierrea de Coubertina⁵⁹ (1863. - 1937.), osnivača modernog olimpizma kao „religije atleta”,

⁵⁷ DLA, 528.

⁵⁸ DLA, 144.

⁵⁹ De Coubertin, pedagog i inicijator pokreta vježbanja i natjecanja, uvidio je važnu ulogu sporta i fizičke kulture u psihofizičkom razvoju mladih. Stoga davno ugasle helenske olimpijske igre (394. godine) ponovno zasniva kao Igre prve Olimpijade modernog doba, a održane su 1896. u Ateni.

sport je bio poput izolatora koji „probija svakodnevicu i uništava brige”.⁶⁰ Relaksira neuroze, biva benigan ventil agresivnih nagnuća i stvara lagodnost u kulturi. Izdvajajući nas iz sfere uobičajenoga, sport nas uvodi u posebno izvanredno stanje i ekstatičan doživljaj u kojem se javljaju kairotični bogovi čije slavljenje traje koliko i jedna utakmica ili sraz suparnika. Namjera koja je ležala iza revitalizacije antičkoga olimpizma bila je gotovo pa religijska, liturgijsko-katarzična želja „izbiti ljude iz njihova običnog života na nekoliko nesumjernih trenutaka kako bi ih preobražene, uzdignute i pročišćene opet pustio u svijet”.⁶¹ Na temelju tog karakterističnog obilježja sporta, Sloterdijk donosi već spomenuti sud o nepostojanju religije „kao zasebne kategorije čovjekova djelovanja i doživljavanja”.⁶² „Pogleda li se fetiš religije do temelja, prepoznat će se samo antropotehničke procedure”.⁶³ Između njih, kao između Wittgensteinovih jezičnih igara, postoji upadljiva obiteljska sličnost.

2.6. Metanoetički obrat na vježbovni život

U vježbovni život ne stupa se spontano. Inicijacija se odvija prema zaslugi. To nalikuje ulasku u meritokratsko društvo izabраниh. Potreban je poziv odozgo iz vertikale za kojim onda slijedi obraćenje i mukotrpan napor ponavljanja vježbi. Osoba time uspijeva izgnati iz sebe demone loših navika i strasti koje su je opsjedale. Vладаjući sobom, ovladava njima. Nakon što je oslobođeno od robovanja tim navezanostima koje život čine tromim i slabim, jastvo može gospodariti (*enkrateo*) sobom.⁶⁴ Sloterdijk ocrta *metano-etiku* (etiku preobrazbe života) egzistencijalne orijentacije u svijetu između tendencijskih sila koje vuku nadolje i naviše. Riječ je o snalaženju između njih, kao i o svijesti o razlici između onoga gore (sfera odlučnih mjenjača života) i onoga što je dolje (sfera prosječnih, najčešće štetnih navika).

Ethos same etike je u mijenjanju čudi, a polazi od premise plastičnosti našega karaktera koji se daje protegnuti u nezamislive oblike. Sloterdijkova filozofija magnetske privlačnosti superlativa (moći onog najvišega) otima se svođenju ljudske kreativnosti na determinacijske bazične strukture, unutar kojih svaki oblik njio-

⁶⁰ DLA, 147.

⁶¹ Isto.

⁶² DLA, 148.

⁶³ DLA, 166.

⁶⁴ „Svako tehničko ophođenje s ljudima počiva na prvotnoj ideji klasične mehanike da se sile tromosti stave u službu prevladavanja tromosti”. DLA, 312.

ve nadgradnje predstavlja tek odraz moći onoga što leži na dnu tog nastojanja za nadilaženjem. Strast za najvišim tako biva raskrinkana kao unaprijed određen habitus, koji nije ništa drugo nego efekt latentne baze. Zato se kritički distancira od naslijeđa marksizma, psihoanalize, kritičke teorije i Bourdieuove misli. Sloterdijk etiku shvaća kao „artistiku dobra”,⁶⁵ a moralni stav kao habitus, trajnu dispoziciju za valjano djelovanje koje se formira vježbanjem. Onaj koji je „doista vježbao, taj prevladava malu vjerojatnost dobra i daje vrlini da se pojavi kao druga priroda”.⁶⁶

Čin kojim se ulazi u vježbovni život autor naziva secesijom (odvajanje, izolacija), recesijom (povlačenje, uzmak).⁶⁷ Recesivna pozicija je „držanje koje se razvija kao odgovor na apsolutni imperativ”⁶⁸ promjene života. To je, poslužimo se Brechtovim teatrološkim izrazom, oneobičavanje/očudenje (*Verfremdungseffekt*) života (činjenje onoga poznatoga čudnim, nepoznatim ili bliskoga stranim) jer on svojom ekscentričnošću postaje stranim zbilji iz koje istupa. Subjekt sebe konstituira činom recesije: povlačenjem iz rutina i navada svakodnevice. U skup secesionista spadaju svi nemirni stvaratelji novoga, poglavito oni koji preinačuju vlastiti život. Njih srećemo u odvojenim prostorima - heterotopijama u kojima borave predani ci svojih vježba: u pustinjačkim ćelijama, akademijama, glazbenim dvoranama, filozofskim školama, sportskim klubovima, vježbaonicama, kampovima za obuku i karantenama. Izdvojeni od ostalih, u kreativnim enklavama mogu se posvetiti samima sebi. To su mikrosfere u kojima se odvija vježbovni život.

U svemu tomu ipak ostaje nejasno i neodređeno koji je najviši mogući doseg postizanja te nadahnute i vertikalnom napetošću motivirane brige o sebi. „Poriv da se nadmašuje svojstven je umjetnosti kao što je religijskoj askezi inherentna volja za nadzbiljsko: perfekcija nije dovoljna. Manje od nemogućeg ne zadovoljava.”⁶⁹ Ono što se prilikom vježbanja stanovitog umijeća smatra mogućim i izvedivim, podređeno je izazovu da se to moguće nužno ostvari te time ujedno prekorači dosezanjem dotad nemogućega, nezamislivog postignuća – po realizaciji, paradoksalno, moguće nemogućnosti ili nezabilježnog rekorda. Vježba koja ne smjera nemogućemu, nije

⁶⁵ DLA, 291.

⁶⁶ DLA, 290.

⁶⁷ Autor misli na „povlačenje pojedinca od načina bitka uronjenog u korito svjetovnih odnosa ili, da se još jednom vratimo već više puta upotrijebljenoj slici, na izlazak iz rijeke života da bi se zauzelo mjesto na obali”. DLA, 353.

⁶⁸ DLA, 424.

⁶⁹ DLA, 110.

dostojna svog imena. Ukratko, riječ je tek o nevještim praksama koje promašuju veličanstveno nadmašivanje već dosegnutoga, zastajući pri onom što je odavno postalo činjenicom. To nevješto vježbanje pri-spodobivo je sirovom pozitivizmu (ograničenost na puko moguće), dok je otvorenost nemogućemu jasan pokazatelj asketsko-artističkog idealizma koji je uvijek pod okomitim naponom najvišega. Stoga te kvazi-vježbe rađaju običnim rutinskim izvršenjima, nipošto pravim podvizima. Iskusan trener svojem učeniku treba bezuvjetno nalogati da učini nemoguće umjesto da se zadovoljava mogućim. Da, svecu nikad dovoljno krjeposti, pa baš zato ima izoštreniji osjećaj za vlastitu grješnost od ostalih. Slično je i s vrhunskim sportašem koji ordinarno odigranu utakmicu najradije zaboravlja, jer nije bio na maksimalnoj razini izvedbe. Njihova averzija spram običnoga čini ih osebjunima, izuzetnima i gotovo čudovišnima u očima onih koji redovito čine ono uobičajeno, igrajući i živeći osrednje, u tomu nalazeći vlastito ispunjenje.

Prema autorovu mišljenju nema kategorijalne razlike između pravljenja sklekova i moljenja krunice. Naoko posve različiti, to su svojevrсни rituali vježbanja ponavljanja među kojima postoji obiteljska sličnost. Nevidljiva, ali neizostavna sprava svih tih vježba je vertikala na kojoj se kuša snaga i sposobnost života da postane viši, a samim time i vrjedniji. Taj okomiti stav etika prevodi kao čestit i pravedan, estetika kao pravilan i lijep, sport kao kondicijski uzdignut i spreman, religija kao uzvišen i svet. U svim tim stanjima na životnom putu ne uzmiče se pred korektivnim terapijskim imperativom koji poziva na poboljšavajuću promjenu. Dug i zavojit put Sloterdijkove misli možemo sažeti u tvrdnji kako imunologija nalazi saveznika u asketologiji, jer život se najbolje čuva i unaprjeđuje tako što mu se brigom o sebi daje primjeren oblik. Ta forma je *conditio sine qua non* svakoga osmišljenog, zdravog, ispunjenog i stvaralačkog života.

ZAKLJUČAK

Sloterdijkovo djelo o antropotehnici na slojevit genealoški način govori o rađanju ljudske kulture (kao druge prirode) iz duha askeze. Riječ je o obuhvatnoj antropološkoj elaboraciji koja vlastiti pristup razvija usredotočenjem na mehanizam vježbovnog života, prisutan u različitim područjima ljudske kulture. Djelovanje i efekte tog mehanizma autor prepoznaje i opisuje u heterogenim fenomenima koji odražavaju ljudsko nastojanje za preobrazbom vlastitog života posredstvom raznovrsnih oblika čovjekova rada na sebi. Oslanjajući se na ranija istraživanja M. Foucaulta o tehno-

logijama sebstva i Nietzscheovo dijakritičko vrjednovanje asketskog ideala, Sloterdijk postulira antropotehnički imperativ preinake egzistencije, koji isprva zvuči krajnje egoistički i sasvim voluntaristički, budući da se obraća pojedincu i njegovoj odlučnosti da kroz vježbanje napusti loše navike i osrednjost načina življenja, ali zahvaljujući čemu svijet postaje nastanjen drukčijim oblicima života koji svjedoče o zadivljujućem, mukotrpnom i plodnom naporu čovjekova sebenadilaženja.

Antropotehnika je mišljena kao imunološka kategorija kojom se nadilazi kruta podjela na prirodno i kulturno, biološko i duhovno, nalaženjem dodirne točke u kojima se spomenute razine spajaju u raznorodnim praksama repetitivnih umijeća stvaranja životnog ozračja kao svojevrsnog vrta u kojem se ljudsko biće kultivira, zaštićuje i oplemenjuje, krećući se onkraj habitusa pukoga narodenoga i datoga. Pravac tog rasta, privlačna sila tog pokreta uvis, naziva se vertikalna napetost, pod čijim se pritiskom kondicionira ljudska narav te shodno tomu smješta u određena polja zaslužnosti i statusne razrede životnih formi. Antropotehnika tako razotkriva istinu o ljudskom biću, objelodanjuje i eksplicitno objavljuje što oblikuje i uvjetuje njegovo biće. Ona tvori bazu nastanka ljudskoga, životni prostor iz kojega iskrsava ljudsko(st). U tom je smislu antropotehnika sinonim antropogeneze. Ljudi su uvelike proizvođači vlastite brige o sebi. Možemo ih razumjeti jedino ako, uz već postojeće antropološke pristupe koji se fokusiraju na rad, jezik i pravila dominacije, razmotrimo pravila, uvjete, oblike i režime njihove (samo)proizvodnje preko asketoloških praksi.

ANTHROPOTECHNICAL IMPERATIVE. WITH SLOTERDIJK'S PHILOSOPHY OF PRACTICE

Summary

The paper focuses on two fundamental and interconnected concepts: 1) the concept of immunity systems in anthropology, 2) the concept of anthropo-technical training practices. By their analysis we hope to offer a complete and informative analysis of basic tenets and concepts of Sloterdijk's philosophy of practice, in which the author presents the evaluation and reception of ascetology as a central anthropological paradigm for developing the philosophy of culture.

Key words: ascetology, anthropotechnics, immunity systems, practice