



UDK 17:1:929 Sloterdijk P.
Cvetka Hedžet Tóth
Filozofska fakulteta v Ljubljani

DRUŽNI GOVOR CINIZMA IN METAFIZIKE

Članek razpravlja o nekaterih stališčih sodobnega nemškega filozofa Petra Sloterdijka, še posebej teh, ki so povezana z zastojem teorije po izteku študentskega gibanja. Nelagodje kulture v postmoderini dobi je povezano z naraščajočo močjo cinizma in dovzetnostjo za nihilizem. Po Sloterdijku se je to zgodilo zaradi preveč poudarjenega pomena historizma, ki se je razvil v 19. stoletju. Teorija je postala depresivna in melanholična, kajti prišlo je do neozdravljive naveličanosti življenja, zato je že Nietzsche moral opozoriti na škodljivost zgodovine za življenje. Sloterdijk skuša s pomočjo starogrških vzorov ozavestiti teorijo, da mora biti dobrohotna in negovati pojem sreče. Antična teorija ustvarja vedrino, moderna teorija zbežnost in neprisebnost. Po simbolnem letu 1989, ko postaja po Sloterdijku vedno bolj vidno, kako se je ideja svetovne zgodovine izčrpala, skuša politični zasvojenosti svoje dobe oporekati najprej samo z življenjem samim. Gre za verodostojnost življenja, ki po Sloterdijkovi politični antropologiji manjka politiki, življenje je oropano vsakršne spontanosti.

The article discusses some viewpoints of the contemporary German philosopher Peter Sloterdijk, particularly the ones related to the stagnation of theory after the end of the student movement. The uneasiness of culture in the post-modern era is related to the growing level of cynicism and the proclivity for nihilism. According to Sloterdijk, this is a consequence of the overly emphasized historicism that had developed in the 19th century. The theory became depressing and melancholic after the permanent weariness of life had set in; Nietzsche had been compelled to point out the harmful effect of history on life. With the help of ancient Greek models Sloterdijk attempts to make the theory aware that it must be well-intentioned and cultivate the sense of happiness. Ancient theory creates serenity, while modern theory creates confusion and insanity. After the symbolic year 1989, when it became increasingly evident how the idea of world history had been exhausted, he first attempted to dispute the political addiction of his era with the life itself. The authenticity of life is what is in question, which is, according to Sloterdijk's political anthropology, lacking in politics, i.e., life has been robbed of all its spontaneity.

Ključne besede: filozofija zgodovine, metafizika, utopija, antropologija politike, etika.

Key words: philosophy of history, metaphysics, utopia, anthropology of politics, ethics

1 Peter Sloterdijk – nelagodni mislec

Kar nekaj v slovenščino prevedenih del nemškega filozofa Petra Sloterdijka (rojen leta 1947 v Karlsruheju) je v krepko oporo pri poskusu razumevanja misleca, ki najprej privlači zaradi drugačnosti, ker se o tem, o čemer govori zgodovina filozofije, dá še sploh govoriti tako, da ne vzbuja odpora – nasprotno, zveni celo zanimivo in nas nagovarja. Torej: pomembno je morda vsaj v prvem trenutku ne to, kar govoriš, ampak predvsem, kako znaš spregovoriti o nečem, kar že tako vsi vemo ali vsaj mislimo – tudi o tem, kje in s čim začeti. Zato se filozofu ne zdi zamalo in odveč poudariti, da danes univerzalizem ni prepoznaven samo akademsko, ampak še mnogo bolj že na ulici, celo v restavracijah, kjer vidimo, kako so kuhinje s svojo hrano postale univerzalne. Tako



fast food zdaj povezuje svet mnogo bolj kot kaka retorično izpopolnjena deklaracija o enakosti vseh ljudi.

Že naslovna formulacija knjižice *Prihajati k svetu – prihajati k jeziku* iz leta 1988, ki je nastala na podlagi njegovih predavanj na univerzi v Frankfurtu, kjer je bil takrat gostujoči profesor, opozarja na pomen jezika, in Sloterdijk ukinja vse meje in tradicionalno zaznamovane prehode med pesništvom in filozofijo, med bitjo in bistvom, med povečavo biti in povečavo bistva, med nadčasovnostjo in časovnostjo, tj. med zgodovino, estetiko in etiko. Če hočemo razvozlati klobčič začetka, moramo po Sloterdijku jasno povedati, da se kot filozofi ne odločamo za rešitve, ampak mnogo bolj za to, da vidimo obstoj problemov. Iz tega seveda izhaja, da je filozofija mnogo bolj sprašujoča kot odgovarjajoča. Toda če sodobna misel želi odgovarjati na nekatera najtežja vprašanja stvarnosti, potem ji to ne more uspeti »tako dolgo, dokler ostajajo nejasna njena logika in ontologija«. ¹ Kakršna koli bo že nekega dne sklenjena podoba Sloterdijkove misli, uvod v njeno razumevanje je podan z ontologijo, ki jo je skušal podati povsem na novo v primerjavi s tradicionalno, kajti stvarnost, s katero se sooča njegova misel, nikakor ne more biti nadgradnja tradicije; iztek prejšnjega stoletja nas je soočil z dejstvi, ki jih ni mogoče primerjati s tem, kar se je dogajalo nekoč.

Neposrednega začetka ni, kar je očiten Adornov vpliv, ki se ga Sloterdijk ne sramuje, kajti heglovstvo nas je prepričalo, da je vsak začetek že posredovan, in najbolj spontani začetek je vendar ta, da začnemo pri sebi. Samó spontanost pripelje do avtonomije in Adorno je v svojem razmišljanju znal izjemno združevati dve prvini, namreč *spontanost* v razmišljanju in trdoto *avtonomije* misli, ki mora vsak trenutek teoriji preprečevati, da bi jo kdo uporabljal kot sredstvo za manipulacijo. Toda deducirati spontani začetek bi bilo po Sloterdijku isto kot zahtevati od hudiča, da bi iz peska stkal močno vrv. Vrv, ki je presneto čvrsta, pa je moč tradicije: »Tako je naša sedanost prekrita s hieroglifi starejših začetkov, ki jih je treba razvozlati in prenesti v sedanost, če hočemo imeti kaj povedati.« ² Dešifracija oziroma razvozlanje obstoječega je morda manj naporno, kot si mislimo, naporno pa je zato, ker nam tega dokončno nikdar ne uspe.

Pogosti nastopi Petra Sloterdijka in pogovori na nemški televiziji po kanalu 3 SAT nam omogočajo kar najbolj neposreden stik z njim, in tako soočenje s človekom, ki ga omogoča sodobna tehnika, ko nam govori, v preteklosti nima primerjave. Mi mu lahko vsaj preko televizijskega ekrana gledamo v oči in opazujemo utrip njegovega motrenja sveta. Nikdar prej v zgodovini tega nismo mogli in tudi ne takó neposredno kakor danes postavljati vprašanj, na katera nam pred kamerami odgovarja. Vsekakor čuti našo navzočnost, čeprav je med štirimi stenami kje v studiu, znotraj stavbe, kamor nepovabljeni s ceste ne more in ne sme. Ne dvomimo v njegovo iskrenost, kajti resni-coljuben je, misli in dojema sam s svojo pametjo, po mnenju nekaterih celo preveč; priznati mu je pogum, da se ne boji preizkušenj in zaveda se, da ga akademska znanost ignorira. Bo zaradi takšnega novega načina komunikacije, ki jo omogočajo dosežki sodobne tehnike, v prihodnje odpadla vsem znana potreba po raziskovanju biografije, celo pisanja avtobiografij? Tu bo treba počakati. Neposredni pogovor je vedno izpo-

¹ Peter Sloterdijk, *Das Menschentreibhaus. Stichworte zur historischen und prophetischen Anthropologie. Vier große Vorlesungen*, Weimar: VDG, 2001, 77.

² Peter Sloterdijk, *Prihajati k svetu – prihajati k jeziku*, Ljubljana: Društvo Apokalipsa, 1999, 12.



stavljen nevarnosti polemike, ki ima to čudno lastnost, da deluje kot mehanizem podtikanja stališč, ki jih kdo sicer sam ne bi izoblikoval; avtobiografija je vedno najprej samorefleksija – o vsem odloča samo človekov lastni jaz, moč lastnega doživljanja in refleksije, ki nastajata v samoti.

Dejstvo je, da vse v zvezi s Sloterdijkom učinkuje nekam čudno polemično, toda Sloterdijk je mislec, ki stopa na sceno že po kakem izgotovljenem tekstu. Pri branju vzbuja občutek, kot da gre za nas same in našo, samó še nedavno preteklost, in prepričuje nas, da je vse samo ena sama sedanost. Sloterdijkova neverjetna moč je v tem, da nam preteklost opisuje kot zdajšnjost, ki ni samo časovna, ampak celo uprostorjena, jemlje in zahteva precejšen prostor – že v nas samih, in odkrijemo, ta zaradi eksistencializma tako zelo odrinjeni pojem, namreč *dušo*.

Zdaj je srečanje s preteklostjo lažje in ni nam več sovražna. Tudi ne čutimo potrebe, da bi jo enostavno razstrelili s pomočjo kake levičarske ideologije, desničarju pa je Adorno prehud zalogaj. Toda ravno Sloterdijk nas z mnogimi svojimi stališči opozarja, da je danes treba dojemati in razmišljati onkraj »levega« in »desnega«. Zato učinkujejo njegova dela že skoraj samopolemično: enkrat nas prepričuje, da je daleč najpomembnejše naše rojstvo in prihajanje na svet, drugič ga prevzame izkušnja smrti in strah pred njo. Pa spet je pri čem mesijanskem, kar se je sesulo konec prejšnjega stoletja, in študentska gibanja opozarjajo na cinizem, ki je posledica tega, ker ni jasnega uvida v to, kaj je prav in kaj ni; tako po adornoško se ne da niti več izreči, kaj je pojem »pravilnega življenja«. Zaton in izguba utopičnega nas sooča z nečim apokaliptičnim, kajti: »Odkar je historičnemu mesijanstvu potekel čas, spet bije ura paničnega izkustva sveta.«³ Cinizem je prešel v paničnost, zgodovina ni več sosledje, ki bi se iz preteklosti in sedanosti znašlo v prihodnosti. Tako je panika zdajšnja, »pokrščanska, novopoganska različica apokaliptičnosti; prihaja z reaktualizacijo grških motivov iz antičnega fonda in zaseda prostor, ki ga puščajo odprtega umikajoče se judovsko-krščanske razlage poslednjih reči.«⁴ Ne odrekamo se zgodovini, kajti po Sloterdijku je zgodovina metafizike zgodovina nezadovoljstva s svetom, pri uveljavljanju metafizike »igra odločilno vlogo izkušnja smrti in časovnosti vsakega posameznega življenja.«⁵

Bo Sloterdijk nekega dne zapustil filozofijo, ki bi ji uspelo spraviti utopijo in post-utopijo s tem, kar je ciklizem antične filozofije? Kjer zahteva učasovanje bivajočega, ki ne sme biti žrtvovano kultu historičnega uma, tam Sloterdijk zavpije, da se to da samo z malo več in ne malo manj metafizike.

Niti tak zagnan postizem nas ne prepriča, da bi se nehali vračati v preteklost, tudi h komaj ohranjenim ostankom dinozavrov. Čudno je le to, da je zelo malo filozofij, ki niso že skoraj obsedene s postizmom, fenomenološko usmerjene filozofije, morda tudi eksistencializem, pa kot da bi tega *post* sploh ne poznale. Nihče nas ne more prepričati, da je to njihova prednost, čeprav vsi vemo, da to ni njihova slabost. In zato, kot da bi nas Sloterdijk med vrsticami povabil, da si, četudi imamo vse razloge za občudovanje Adorna, ki je bil njegov učitelj, ogledamo še kaj od tega, kar je Adorno sicer – verjetno – upravičeno demoniziral, vendar za ceno lastnega trpljenja in bolečine.

³ Peter Sloterdijk, *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 2000, 84.

⁴ Prav tam.

⁵ Prav tam, 111.

V pogovoru s filozofom in pisateljem Carlosom Oliveirom je Sloterdijk poudaril, kako se po njegovem ljudje pri tem panično bolečem soočenju s svetom ne bi smeli izgubljati, in njegova prva knjiga iz leta 1983 *Kritika ciničnega uma* obravnava samoohranjanje do skrajnosti. Ravno ta motiv samoohranjanja je po lastnem priznanju prevzel od Adorna skupaj z motivom t. i. žalostne znanosti, predstavljene v aforistično skoncentrirani obliki v Adornovem delu z naslovom *Minima Moralia* in podnaslovom *Refleksije iz okrnjenega življenja*. Vendar je Sloterdijk skušal »vižo žalostne znanosti prevesti v veselo in tragikomično znanost«. ⁶ To je morda delček njegovega obsežnega opusa, ki ta trenutek še ni sklenjen, in nam, ki ga beremo v teoretsko pomoč in podporo, da bi ga razumeli, saj v njegovih razmišljanjih o mesijanizmu, cinizmu in paniki vsaj malo prepoznavamo sebe in pota svoje mladosti, ki je že za nami. Še vedno se ne odrekamemo svojemu uporništvu, in Sloterdijk nam ponekod dopoveduje, da ga ne politizirajmo brez potrebe, kajti samo tako ga bomo trajno ohranili.

Ocene, ki jih dobiva Sloterdijk, so prej neugodne kot ugodne; zelo očitna je ignoranca njegovih del in stališč, toda Sloterdijk ni mislec, ki bi se ga dalo – ali celo smelo – odrivati v rubriko anonimnosti ali namenskega preziranja. Brati njegova dela pomeni soočati se z nekim zelo močnim vodotokom misli sredi puščave, in ta tok nikdar ne izgine, nasprotno: vedno bolj intenziven je in te jemlje s seboj na potovanje, ki se začneja vsepovsod, tudi tam, kjer smo že bili, in ko mislimo, da o vsem že vse vemo in vse poznamo. V tem je Sloterdijk privlačen, ker iz branja njegovih del doteka neka neverjetna energija in moč – zato z njim samó pridobivamo.

Sloterdijk je filozof, ki s svojimi deli sproža kar najintenzivnejše gibanje misli, in teorija kot *vesela znanost* nudi ugodje, podobno zatočišču onih, ki jim je uspelo uteči iz kakih vojnih razmer na varen Zahod. Svet, v katerem živimo, pa je »vse, s čimer mi eksperimentiramo tja do razbitja«, in v takem svetu je »samoohranjanje plus samoeksperiment enako samointenziviranje«. ⁷ V najnovjšem času bi to samointenziviranje pomenilo znati negovati vedrino po antičnem vzoru, in z veseljem sežemo k branju Nietzschejevega teksta *Schopenhauer kot vzgojitelj* iz leta 1874, kjer Nietzsche ravno pri Schopenhauerju vidi to izjemno lastnost. Tudi temu Nietzschejevemu zapisu v istem tekstu velja prisluhniti, saj iz njega izhaja odločna prepoved politizacije, kajti: »Vsaka filozofija, ki verjame, da bo s političnim dogajanjem premaknila ali celo razrešila problem bivanja, je posmeh in zadnjična filozofija (Afterphilosophie).« ⁸ Vendar danes ne verjamemo v ideal bivanja brez politike, ne po anarhistično in tudi ne po malomeščansko – vedno bolj pa se sprašujemo o možnosti svetovne etike na podlagi konsenza, in tu ni jamstva, da nam bo to uspelo.

Vprašajmo se, kaj sproža gibanje misli, idej. Kolikor več je sprememb v svetu, toliko bolj je na delu misel, in udarna moč tega, kar se je dogajalo v zadnjih treh stoletjih, teorijo še vedno zelo zaposluje. Dogajanje v svetu nas mobilizira in poriva ven iz duhovne otrplosti – in dobro je, da je tako. Toda dati duha vsemu, še tako brezdušnemu in nesmiselnemu, je povsem druga stvar. V terorju, ki ga lahko opazujemo kar preko

⁶ Peter Sloterdijk, *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, München: Hanser, 1993, 16.

⁷ Prav tam, 14.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1, 365, nav. iz *Kritische Studienausgabe* (KSA 1–15), ur. Giorgio Colli inazzino Montinari, München – Berlin: DTV – de Gruyter, 1999.



televizijskih ekranov, ni duha. Želja romantikov, da bi svet spremenili v pristno domovanje, kar pomeni, da bi v vsakem kotičku sveta prebivali varno, z občutkom, kot da smo doma, se ni izpolnila. Še vedno negujemo grekomanijo – ideal *domovanja* v svetu – in počutimo se varne, vsaj v svoji notranjosti. Zunanost sveta je urejena danes tako, da lahko potujemo in pridemo v vsak, še tako oddaljen kraj, vendar ne v domovanje. Toda potovanje je naša zmožnost, s katero prostor v svetu zmanjšamo do skrajnosti, in verjetno bomo o tem dojemanju prostora, ko je vse v hipu na doseg, še dolgo soočeni, kajti pojav globalizacije je samo drug izraz za stanje sodobnega človeštva. Kot da bi še zjutraj moderna in aktualna postmoderna, zdaj – recimo opoldne – onemela, in namesto prerakanj o izteku moderne in postmoderne je tu samo še globalizacija.

Le kakšen utopični cilj navdihuje globalizacijo? Bi se ga dalo recimo odkriti?

Sloterdijk nas sooči z banalno jasnostjo in pove tole: »Vsaj enega od svojih utopičnih ciljev je moderna uresničila, in sicer cilj popolne avtomobilizacije, stanje, v katerem se vsakdo, ki je polnoleten, za volanom samega sebe gibajočega se stroja sam giblje. Ker si v moderni sebstva brez *njegovega* gibanja sploh ne moremo zamišljati, spadata Jaz in njegov avtomobil metafizično skupaj kot duh in telo iste gibalne enote.«⁹ Ubogi človek, ki ne zna voziti avtomobila in je brez voznškega dovoljenja, kajti avto je »najbolj sveto v moderni, je kulturna sredina kinetične svetovne religije, kotaleči se zakrament, ki nam omogoča udeležnost pri nečem, kar je hitrejše od nas samih. Kdor vozi avto, se približuje numinoznemu, čuti, kako se njegov majhni Jaz razširi v višje Sebstvo, ki nam za domovino daje ves svet hitrih cest in nas ozavešča, da smo vpoklicani k nečemu boljšemu, kot pa k napol živalskemu življenju pešcev.«¹⁰ Zato smo po Sloterdijku, gledano vsaj z avtomobilskega stališča, živeli določen čas v odrešenjskem, »mesijanskem, izpolnjenem času, kjer so dvotaktniki miroljubno parkirali ob dvanajstvaljnem motorju – mesija je vladal v svojem kraljestvu z malo škodljivimi snovmi; z elektronskim vbrizgavanjem in sistemom proti blokiranju zavor, z vgrajenim katalizatorjem in turbopolnilnikom je spravil svoje izbranice do nebeške vožnje.«¹¹ Toda nekateri od nas se nismo dali prepričati v mesijanstvo, »da je ta avtomobilski končni raj že tudi paradiz na zemlji.«¹²

Ne nadoma je na cestiščih in sredi velemestne osvetljave prišlo do negibnosti, vse je otrpnilo, enkrat zaradi izpada električnega toka, drugič zaradi prepolnih cestnih vozniških pasov. Ko vse obmiruje in je negibno, ko smo priče, kako v hipu vsesplošno samogibanje preide v svoje nasprotje, nam negibnost sporoča nekaj filozofsko-zgodovinskega. Po Sloterdijku gre za sporočilo, ki ima v sebi ne samo filozofsko, ampak celo zgodovinsko religiozno vrednost. V čem naj bi ta bila?

Enotna enačba med duhom in telesom v trenutku razpade, kajti če je zmožnost gibanja otrpnila, potem je nekaj narobe z metafiziko – in tu je zoprno vprašanje: mar je ta sploh bila navzoča? Mesijanstvo resnice pomeni, da je čas izpolnjen s tem, čemur pravimo napredek, oziroma z napredujočim gibanjem, in ciklizem kot večno vračanje s svojo čudno nedovzetnostjo za napredek je soočen z aktivom moderne, ki premore

⁹ Peter Sloterdijk, *Evrotaoizem*, 36.

¹⁰ Prav tam, 37.

¹¹ Prav tam.

¹² Prav tam.

metafiziko. Toda po zastoju v poznih popoldanskih urah vidimo, da »modernejši aktiv prehaja v postmodernejši pasiv«,¹³ in zdaj aktiviramo filozofijo kulture, da sproži nekaj teoriji podobnega, kajti samo pobeg v teorijo nas še prepričuje potem, ko nas je včerajšnja levičarska politizacija izigrala in je premoč politike nadomestila premoč ekonomije. Ta s svojo svetovnotržno metafiziko globalizacijo spreminja v globalizem. Je zdaj spet trenutek za filozofe v Nietzschejevem smislu, kajti po njegovem prepričanju je filozof *zdravnik kulture* in trenutno je vsa humanistika že domala obsedena s kulturološkimi študijami in pristopi, kajti najnovejši funkcionalistično naravnani izobraževalni trendi humanistiki kot taki niso naklonjeni – povrhu pa živimo še v pometafizični dobi.

Sloterdijk je nedvomno metafizik, samo da po Schopenhauerju in Adornu sledi prizemljeni, totranski metafiziki, ki povsem opušča platonistično zasvetovje. Ker metafizika povzema vase materialistično zarezo, Sloterdijk še za transcendentni subjekt poišče nekaj povsem konkretnega, in »avto je tehnični dvojnik principiello aktivnega transcendentnega subjekta.«¹⁴ To je konstitutivna subjektivnost in ta dragocena pridobitev moderne dobe je pobratena z metafiziko, ki se ji postmoderna ne more izogniti. Kot da bi bil Sloterdijk pred nami kot nekakšen metafizik postmoderne in reševal njeno čast z odkrivanjem metafizike zato, da bi ne postala izdaja nad človekom in človeštvom in s tem – postmoderna namreč – njegova sramota. Stanje, ki nas pripelje do metafizičnega vzgiba, ni dokaz za urejenost duha ali celo privilegij kake lepe duše. V vsakem obdobju nas usmerja nekaj materialnega in docela konkretnega, predvsem je to nezadovoljstvo s svetom značilno za vse čase in v tem vidi Sloterdijk zelo pomembno dejstvo: »Vsako nezadovoljstvo s svetom, ki se je zavedlo sebe, nosi v sebi zarodek kulture.«¹⁵ To je celo kot stanje objektivnega duha, in za sodobni čas je značilno panično občutje, ki je po Sloterdijku nastopilo, ko se je izpela doba historičnega mesijanstva, v trenutku, ko je bila razkrita ena najbolj temeljnih resnic zdajšnjega časa, namreč krhkost sodobne eksistence, ki je soočena z nečim apokaliptičnim.

Najnovejša alternativna gibanja so zato na težki preizkušnji, če bodo uspela oblikovati nove, prepričljive vzorce za nastanek kultur, ki bi lahko bile dostojna alternativa vsemu prejšnjemu. Vse to je dejansko samo prastara zgodba o nezadovoljstvu z zemeljskimi zadevami, in Sloterdijk nam tu, ko pričakujemo nekaj genialno novega v alternativnih gibanjih, odkrije samó večno prastaro: »Da bi ustrezno razkrili filozofsko mesto današnjih alternativ, moramo razločevati dva tipa alternativnosti – prvi ali metafizični tip nesoglasja s svetom, ki meri na transcendentne nadsvetove ali utopične protisvetove, in drugi ali poetični tip nesoglasja s svetom, ki v dejanskem samem vidi sled, ki vodi na prosto.«¹⁶

Je pred nami spet soočenje med pesniki in filozofi, torej nič novega, spet že vse samo od vekomaj in prastaro – v čem je Sloterdijk sploh izviren? Je in hkrati tudi ni, kajti še vedno je iskalec, čeprav ciničen in povrhu metafizičen, ko s pesniško samozaverovanostjo išče možnosti za protisvetove. Kar veje iz njegovih ponekod drznih zapisov ni zavest, ki bi bila izpolnjena s kakim transcendentalizmom, ampak je to anticpirajoča

¹³ Prav tam, 41.

¹⁴ Prav tam, 36.

¹⁵ Prav tam, 83.

¹⁶ Prav tam, 86–87.



zavest, ki izhaja iz nekongruentnosti – najbolj dobesednega neujemanja – zavesti z bivajočim, s svetom, v katerem sicer je.

2 Zastoj teorije

Na vprašanje, kdo je Peter Sloterdijk, ni treba po prusko natančno raziskovati njegove biografije in ji po možnosti dodati še kake avtobiografije. Kljub tej ugotovitvi se je treba zavedati, da imamo pred seboj nekoga, ki je povezan z letom 68 oziroma generacijo 68, ki ni doumljiva brez kritične teorije, tj. frankfurtske šole, Adorna še posebej. Teoretsko levičarstvo nas nagovarja, prepoznamo se in udarna moč mladosti, ki je ostala trajno navzoča v nas, se spreminja v resonanco, ki nikdar ne utihne, zveni pa tostran tradicionalno levega in desnega.

Zapis *Kaj je solidarnost z metafiziko v trenutku njenega sesutja?* o kritični teoriji in njenem poslanstvu še vedno vse opogumlja z nečim, kar učinkuje kot sodba, saj nas, prav tako udeležence generacije 68 in tragične priče sesuvanja socializma, – v pomenu ideje organizirane solidarnosti – tolaži, da se je kljub vsemu splačalo, kajti: »Kritični teoretik ni samo okultni oznanjevalec mesije, temveč je to on sam, zaviti v najglobljo neprepoznavnost, in je prišel na svet z misijo, da bi ga izmeril po njegovih najboljših možnostih.«¹⁷ Prepoznavnost možnosti torej, ki ontologijo kot nauk oziroma logos – izjavo – o bivajočem približa Grku, ki je bivajoče dojemal ne samo glede na to, kar žee, torej udejanjeno (enérgεια) in preteklo, ampak tudi kot še-ne, namreč kot možnost (dýnamis) za prihodnje, ki vključuje drugačnost od tega, kar-samo-je.

Bit ni samo bilost – in zdaj je Sloterdijk kot filozof, ki si upa odčitati takšne možnosti, ki so komaj prepoznavne. Nekaj takega seveda vedno oporeka in zavrača samo to-kar-je in tisti, ki takšno dejstvo na glas izgovarja, je nedobrodošel in neprijeten, skratka grd, in kritična teorija po njegovem prehaja v »pretirano« teorijo.

Sloterdijk nas v *Predgovoru* svoje *Kritike ciničnega uma* opozarja, da po izteku študentskega gibanja »doživljamo zastoj teorije« in radi bi razumeli, zakaj je tako, še paničnost njegovega poznejšega dela *Evrotaoizem* nadaljuje v tej smeri. Ne samo da se je po letu 1989 sesula praksa organizirane solidarnosti, tudi teorija je postala krhka in lomljiva. Zakaj je izguba neke organizirane solidarnosti imela tak tragičen učinek, ki nič več ne potrjuje teze *življenje dol, teorija gor?* Morda tudi zato beremo tega ne-navadnega in spornega Sloterdijka, da bi se lažje znašli v svetu, ki si ga nismo izbrali po želji, kot da bi ta svet več ne bil naš, kajti želeli smo drugačnega, in vsa akademska teorija ni nič drugega kot gluha inspiracija in učenost.

Recimo da izberem vrt in se odločim za benjaminovske perunike, toda to je še vedno cinizem, nas svari Sloterdijk, ravno tako kot pasolinijevske rože zla ali freudovske volčje češnje, toda na srečo nas Arthur Schopenhauer vedno znova uspešno prepričuje, da sta si cinizem in stoicizem zelo blizu. Recimo, da spravljamo Sloterdijkov cinizem v kar se da tesno bližino stoicizma. Tu postane razlika med cinizmom in stoicizmom vidna, kajti stoicizem premore vednost o tem, kaj je prav in kaj ni, ločuje med dobrim

¹⁷ Peter Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, 249.

in zlim, to pa so razlike, ki – če vztrajamo samo pri cinizmu –, nimajo vedno jasno prepoznavnih meja. Sloterdijk ima pronicljivo moč prepoznavanja tega, kar ni prav, kar je narobe, negativno, skratka lahko izreka resnico negativno, ne more pa več po vzoru tradicionalnih metafizikov in razsvetljenske tradicije povedati tega, kar je prav ali naj bi bilo dobro. V sodobnem času se tega ne da več, nas prepričuje njegov vsak dan obsežnejši prispevek.

Kako brati imena avtorjev, ki so še v nedavni preteklosti pomenila alternativo vsemu obstoječemu, je vprašanje, ki Sloterdijk zaposluje zelo pogosto. Ob izteku tisočletja se nismo znašli onkraj kapitalizma in komunizma, kar naj bi mnogi levičarji želeli; svet je zašel v turbokapitalizem in možnosti za skorajšnji konec tega tako zelo nepotrebnega zgodovinskega zavoja praktično ni. Vse z Marxom povezano je kratke sape, in vsaj ta trenutek ne premore v sebi obnovitvene moči. Celo levičarstvo je postalo čudna mora preteklosti, in obljubljeni demokraciji z zahoda postaja spona, ki je mnogim zelo nadležna. Toda spregovoriti o tem je še težja muka in že blizu političnega tveganja – kar vsi vemo in vidimo, ni za nikogar sporno, zelo grd in nesramen pa je tisti, ki si kaj takega upa na glas povedati.

Glasi izpovedovalci so ljudje, ki so bodisi večni nezadovoljneži ali, kot nas prepričuje Sloterdijk v svojem *Evrotaoizmu*, ljudje, ki nosijo v sebi samo malo več paničnega občutja kot večina. Naša kultura je torej v svojem jedru panična, kot vsakemu filozofu dopoveduje; celo tako zelo čaščena in zanj nepogrešljiva metafizika je eno samo nezadovoljstvo s svetom. Zgodovino metafizike bi po tej plati veljalo dojemati kot zgodovino nezadovoljstva s svetom – in odkar je človek, je tega zelo mnogo. Po Adornovem vzoru, ki mu Sloterdijk zelo pogosto sledi, je prav vse, kar je tu, v sebi bistveno posredovano, ničesar neposredovanega ni v svetu, v katerem živimo. Nič ni tukaj od vekomaj, posredovano je z zgodovino, celo najnovejšo, kot so recimo Černobil, nedavna vojna v Bosni, 11. september 2001 in še kaj bi se našlo, kar smo si povzročili mi, ljudje, in smo odgovorni – nihče drug. Izgovarjati vse to, uravnavati srečo mišljenja po tem, koliko je to sploh še zmožno izraziti vsesplošno nesrečo, bolečino in trpljenje, je nekaj, kar je svojevoljnega in nenavadnega Adornovega učenca očitno trajno nagovorilo.

Sloterdijk je mislec, ki mišljenje razume kot moč negacije tega, kar samó je. S svetom nezadovoljni in panični misleci so utelešenje občutljivosti, celo preobčutljivosti, toda Sloterdijk ve, da je »občutljiva teorija nekaj suspektnega«,¹⁸ tudi Adornova. Po grozljivi izkušnji Auschwitza ni bilo lahko razpravljati o pravilnem življenju, še njegova estetika je, kot opozarja Sloterdijk, komaj ušla »gnusu do vsega in vsakogar«, kajti, kot se glasi v slovenskem prevodu: »Vse je bilo nekako sosterilsko priklenjeno na 'napačno življenje', v katerem 'ni pravega'. Predvsem je kot prevaro, poslabšanje in 'napačno' sprostitev sumničila vse tisto, kar je dišalo po zadovoljnem in sporazumnem.«¹⁹ Adornove refleksije iz okrnjenega življenja zato izrečejo misel, ki je sčasoma postala ena njegovih najbolj citiranih, in sicer tale: »Nikakršnega pravilnega življenja ni v napačnem.«²⁰ Alfred Schmidt, profesor za filozofijo na univerzi v Frankfurtu, najprej

¹⁸ Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, 20–21.

¹⁹ Peter Sloterdijk, *Kritika ciničnega uma*, Ljubljana: Študentska založba, 2003, 15–16.

²⁰ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften (GS) 1–22 (ur. Rolf Tiedemann), zv. 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, 43.



Adornov študent, nato asistent od leta 1961 in po letu 1969 njegov naslednik na znamenitem *Inštitutu za socialne raziskave*, kjer je bil Adorno direktor od leta 1958 vse do svoje smrti, je ob stoti obletnici Adornovega rojstva (1903–1969) spregovoril o tem, kako je bilo Adornu tuje biti vesel in nasmejan v svetu socialne hladnosti, te napačne neposrednosti zahodnega, t. i. demokratičnega sveta. Adorno se je »smejal zadržano in redko«²¹ – in svoje slušatelje opozarjal, kako med njegovimi predavanji padajo bombe po Vietnamu in grozljivo ubijajo. Toda pri vsem tem ne otopeti, ne ostati ravnodušen je naloga refleksije, ki si mora prizadevati za nečim odrešenjskim in kar je trajna deviza Adornove filozofske misli. To je poimenoval z izrazom negativna dialektika v smislu nereduciranega izkustva v mediju pojmovne refleksije in kot dosledna zavest o neidentičnem, tudi tem še tako obrobnem, nepriznanem in izrinjenem iz vsega, kar je poosebljalo mero za sprejemljivo, tj. kot pravilno identiteto.

Sloterdijk Adornu priznava dovtetnost, celo odprtost za nekaj bistveno drugačnega od tega, kar samó je, in to izrazi s temle: »Kdor trpi, ne da bi otopel, bo razumel; kdor lahko glasbo *poslušá*, zre v svetlih sekundah čez na drugo stran sveta. Gotovost, da je resničnost napisana s pisavo trpljenja, hladnosti in surovosti, je zaznamovala dostopnost sveta te filozofije. Sicer je komajda verjela v spremembo k boljšemu, vendar ni popustila skušnjavi, da bi otopela in se privadila na dano. Ostati sentimentalni je bila tako rekoč utopična drža – čute imeti pripravljene za srečo, ki se ne bo zgodila, toda v pripravljenosti nas vendarle brani pred najhujšo osurovelostjo.«²² Pred nevarnostjo, da bi otopeli, nas varuje ta ali oni mislec, filozofija, kakor jo je razumel Adorno, še posebej. S svojo *materialistično zarezó* skozi svet, s teorijo, ki je tako duhu kot čutnosti dala vse pravice in pri tem ni zatajila metafizike, nas Adorno sooča s tem, kar imenuje *rana*, kot se glasi naslovna formulacija *Die Wunde Heine (Rana po imenu Heine)* iz leta 1956. Že Marx in Nietzsche sta taki rani, in Sloterdijk nam med takimi imeni, ki so rane, omenja tudi Theodorja Lessinga, Heideggerja in seveda Adorna. To so misleci, ki mnogim od nas omogočajo, da svoj zgodovinski čas dojemamo »kot zbirne točke lastnih izkušenj«.²³ Kaj je takšna »zbirna točka« Heine?

Če prisluhnemo Adornu, vidimo, da skuša dešifrirati nelagodnost, ki jo je ves čas povzročal Heine na vse strani, in njegova avra je postala mučna, kot da bi krvavela in sprožala krivdo. Nedvomno je razlog za to dejstvo v Heinejevi družbeni naravnosti, ki je nemškemu razsvetljenstvu pošla, to pa je postalo do obstoječega preveč konformno, celo »podložno afirmativno«, in tako je »Heine edini med slavnimi imeni nemške literature, ob vsej svoji naklonjenosti romantiki, ohranil nerazvodenel pojem razsvetljenstva.«²⁴ Od tod njegovo nelagodje in z »vljudno ironijo se upira temu, da bi pravkar demolirano skozi zadnja vrata – ali pa skozi kletna vrata globine – takoj spet vtihotapil nazaj«.²⁵ Še politično nezanesljiv je bil – kot kritično o njem ugotavlja

²¹ Alfred Schmidt, „Wir wollen hier nicht so drauftlos philosophieren“, nav. iz Wolfram Schütte (ur.), *Adorno in Frankfurt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, 221.

²² Peter Sloterdijk, *Kritika ciničnega uma*, 16.

²³ Prav tam, 18.

²⁴ Theodor W. Adorno, *Rana po imenu Heine*, 64, nav. iz: *Beleške o literaturi*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1999.

²⁵ Prav tam, 64–65.



Adorno, namreč »nezanesljiv tovariš: tudi socializmu. A njemu nasproti se je oklepal misli o neokrnjeni sreči v sliki pravične družbe.«²⁶ Njegov izraziti individualizem je tolikšen, da še pri Heglu prepozna zgolj individualizem, vendar se pri tem »ni uklo-nil individualističnemu pojmu notrinskosti. Njegova ideja čutne izpolnitve vključuje tudi izpolnitev v navzvenskem, družbo brez prisile in odrekanja.«²⁷ Kakšna naj bi bila ta družba?

Kakor Adorno razbere iz Heinejevega pesniškega dojemanja sveta, gre za svet, ki bi prese-gel odtujitev, kajti: »Heinejeva stereotipna tema, brezupna ljubezen, je prispodoba za brezdomstvo in lirika, ki ji je posvečena, je napor, da bi odtujitev sólo potegnili v naslednji krog izkušenj. Danes, potem ko se je usoda, ki jo je Heine občutil, dobe-sedno izpolnila, pa je brezdomstvo hkrati postalo brezdomstvo vseh; vsi so v bistvu in v jeziku tako poškodovani, kakor je bil izobčenec. Njegova beseda stoji namesto njihove besede: ne obstaja nobena druga domovina kot svet, v katerem ne bi bil nihče več izvržen, svet realno osvobojenega človeštva. Rana po imenu Heine se bo zacelila šele v družbi, ki bo dosegla spravo.«²⁸ Ideal bivanja v svetu je domovanje, nostalgija, do katere imamo ljudje pravico, namreč prebivati v svetu, v vsakem njegovem kotičku kot da smo doma. Filozof samo malo bolj glasno izgovarja to večno, torej prastaro in univerzalno pravico vseh ljudi v vseh časih in vsepovsod.

3 Sloterdijkova kritična teorija sveta kot poezija in obljuba

Pozicija moči, do skrajnosti spolitizirano sodobno življenje, nam ljudem ideala neodtujenega bivanja ne omogoča, in Adorno, podobno kot vsa kritična teorija, vehe-mentno udriha po vsaki drži moči. In Sloterdijk je že soočen s tem, kar je »cinizem v akciji«,²⁹ kajti tuja mu je vsakršna gotovost vednosti oziroma absolutna gotovost nečesa prijemljivo prvega, recimo kult »zlate dobe«.

Sloterdijk usmerja prepričanje, da je na svojstven način v človekovem delovanju hkratna dvojnost doživete-ga in anticipiranega, utilitarističnega in utopičnega, čeprav je Sloterdijk, kot ugotavlja v pogovoru z njim Carlos Oliveira, nekakšna »disidentna varianta kritične teorije frankfurtske provenience«.³⁰ Zelo očitna politizacija generacije 68 Sloterdijk ni prepričala; tako je nastopil proti blaznosti vsepolitizacije, zasvoje-nosti s politiko, ki je po njegovem šla predaleč, kajti generacija 68 sploh ni poznala eksistencialnega človeka, ampak samo sociološkega. Pojmovanje, da je človek »a priori politično bitje«, ga je odbijalo: »To je v mojih očeh najslabša ideologija, hu-dobna blaznost, ki dejanska razmerja postavlja na glavo. Kajti misliti politično in lahko delovati politično, to je zgodovinsko kot psihološko zelo pozen in neverjeten razvoj, dvomljiv rezultat redkih in specialnih dresur in nikakor ne praodnos, kakor so ga takrat predstavljali.«³¹ Celó tako daleč gre, da protagoniste študentskega gibanja –

²⁶ Prav tam, 65.

²⁷ Prav tam.

²⁸ Prav tam, 67.

²⁹ Peter Sloterdijk, *Kritika ciničnega uma*, 19.

³⁰ Peter Sloterdijk, *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, 58.

³¹ Prav tam, 59.



Dutschkeja, Cohn-Bendita, Krahla – označi za histerike. Zato prisilna politizacija in nasilna sociologizacija nista njegov teren.

Pri Sloterdijku pogrešamo analizo dogajanja leta 68, kajti še vedno ostaja vprašanje, zakaj je v času ekonomskega razcveta in družbeno dokaj lagodnega stanja v zahodnem svetu študirajoča mladina do skrajnosti spolitizirala svoje občutenje sveta. Od kod ji ta potreba – v času, ko je bilo videti, da je socializem še povsem enakovredna alternativa kapitalizmu? Je generacija 68 – moja generacija, naša mladost, ki je jurišala na nebo – želela s svojo skrajno politično ekstazo reševati to, kar je bilo očitno po načrtovanem scenariju zapisano poginu? Kljub najboljšim namenom je takšna preteklost breme, kajti kot opozarja Emil Cioran (1911–1995), francoski filozof in aforist, romunskega porekla, ki mnogo dolguje Sloterdijku za popularizacijo svojih stališč: »V politične boje se ne zapletemo nekaznovano: naša doba dolguje svojo krvavo podobo prav kultu teh bojev; tudi nedavni pretresi izvirajo iz njih, iz lahkotnosti, s katero privzemajo odklone in jih spreminjajo v dejanja.«³² In kako živeti z vsem tem, kar je povrh spodletelo?

Vse politično je postalo brezupno, od »revolucije ni ostalo čisto nič drugega kot negotovo hrepenenje po drugačnem, polnejšem življenju«³³ in Sloterdijk pri tem ne izničuje tega, kar je še najlažje imenovati nekakšna ontološka potreba po revoluciji, čeprav sam tega izraza ne uporablja, ampak govori o »radikal«, korenu revolucije. Spregovori o določenih tipih revolucije glede na motive, ki jih povzročajo in ki učinkujejo že kot kak mit. Prvi tip uteleša meščansko pravno državo z njenim formalnim in egalitarističnim patosom, kakor jo je povojni svet, po Sloterdijku žal neuspešno in neučinkovito, vzpostavil – in ni šlo. Drugi radikal oziroma koren za revolucijo je rojstvo človeka samega, njegov prihod na svet po ozkih porodnih kanalih iz materinega telesa. Po Sloterdijku je ta prihod na svet v vsakem človeku latentno navzoč kot prascena, pra-prizorišče, kot izkustvo, s katerim se človek osvobaja omejenosti, spon in zato trajno ostaja motiv za preboj iz nečesa, kar človeka utesnjuje in sili v osvobajanje, skratka je »subjektivni prototip osvobajanja«.³⁴ Torej: človek potrebo po revoluciji prinese že s seboj na svet in rojstvo je subjektivni izvor za revolucijo, ki ga narekuje potreba po svobodi. In ker gre po Sloterdijku pri revoluciji samo za reprodukcijo tega subjektivnega izvora, v bistvu »endogenega motiva« s političnimi sredstvi, praviloma vse revolucije razočarajo, kajti ne izpolnijo pričakovanj druge velike priložnosti – prebiti se do svobode. Vendar ti endogeni motivi ostajajo, in Sloterdijk ugotavlja, da se danes energija seli v zunajpolitična območja, na področje subkulture popglasbe, celo v nekatere oblike športa.

Tako za vsakega teoretika, ki se ukvarja s problematiko revolucije, ostaja sama stvarnost preizkusni kamen njegove teoretske moči, namreč razbrati krik zemlje, trpljenje teh z dna, nemočnih in izrinjenih, in tukaj Sloterdijk ni nem za sporočilo marksizma, čeprav v *Kritiki ciničnega uma* pove, da je Marx »po eni strani upornik, po drugi monarh; njegova leva polovica spominja na Dantona, njegova desna na Bismarcka«.³⁵ Vendar

³² Emil Cioran, *Zgodovina in utopija*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1996, 8.

³³ Peter Sloterdijk, *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, 60.

³⁴ Prav tam, 61.

³⁵ Peter Sloterdijk, *Kritika ciničnega uma*, 115–116.



Sloterdijk kljub svojim kritičnim izjavam o letu 68 ni disident, saj je v takratnem dogajanju prepoznal »avtentične moralne in življenjsko zgodovinske motive«.³⁶

Kaj so bili ti motivi, ki so oblikovali podobo generacije 68, je tema, s katero so se ukvarjali mnogi. Za teoretsko levico je bila to še posebej težavna naloga, kajti vsakogar, ki se je ukvarjal z vprašanjem, kaj se dogaja in v čem je smisel tega dogajanja, je postavilo pred težavno preizkušnjo glede zmožnosti njegove presoje. Tu se ne da zaobiti ime marksista Erica Hobsbawma. Velja mu prisluhniti. Skupno Hobsbawmu in Sloterdijku je to, da sta oba živela na zahodu in levičarstvo tam ni bilo oblast, ampak gibanje, upornišтво, ki je enako zavzeto nasprotovalo gospodstvu takratnega zahodnega kot vzhodnega totalitarizma.

4 Politična zasvojenost – zgodba o najbolj spolitiziranem stoletju

Tipična strast 20. stoletja je bila politična zavzetost, domala zasvojenost.³⁷ Zakaj je bilo 20. stoletje tako zelo spolitizirano? Ne toliko odgovor, ampak predvsem osebno doživljajsko, analitično, zgodovinsko, potopisno, filozofsko, sociološko usmerjeno razmišljanje o tem posreduje Eric Hobsbawm (roj. 1917) v svojem delu *Zanimivi časi: Moje doživetje 20. stoletja*. Pred nami je intelektualec, ki velja za enega največjih socialnopolitičnih zgodovinarjev 20. stoletja in ki odkrito priznava, da je bil politično dejaven, angažiran, in ta angažma ga je precej stal, saj ga je že zelo zgodaj in za dolgo obdobje »zgrabila tipična strast 20. stoletja, politična zavzetost«.³⁸ Življenjski iztržek tega angažmaja je bil in ostaja zaznamovan z dejstvom, da je najprej, med letoma 1939 in 1960, socializem s svojo ekonomijo še bil globalna alternativa kapitalizmu; mnogi so celo verjeli, da ga bo prekosil. Tako na zadnjih straneh *Zanimivih časov* pri svojih dobrih petinosemdesetih letih priznava: »Ne preseneča me, da sem se znova znašel med generacijo, ki ne zaupa več kapitalizmu, čeprav ne verjame več v našo alternativo.«³⁹

V svojem dolgem življenju je Hobsbawm moral zelo pogosto pojasnjevati, zakaj je sploh bil, predvsem pa ostajal v komunistični partiji tudi po letu 1956. Pri novinarjih je bil znan kot profesor, ki ima rad džez in ki je partijec. Kljub svojim kritičnim pogledom in že skoraj disidentskim nazorom o tem, kaj se je dogajalo znotraj komunizma, še posebej v času hladne vojne, je vztrajal in ni prenesel misli, da bi bil v družini »bivših komunistov, ki so postali fanatični antikomunisti, ker so se zmogli posloviti od službe 'bogou, ki mu ni uspelo', samo tako, da so ga spremenili v satana«.⁴⁰ Ni bil levičarski šminker, *left-wing painter*,⁴¹ in ob 150. obletnici Marxovega rojstva je opazoval nemirna pozna šestdeseta leta kot človek, ki ni nikoli oblekel kavbojk, doživljal pa je »tako enotnost kot nekompatibilnost« svoje generacije levičarjev, se pravi starih z novimi, mladimi.

³⁶ Peter Sloterdijk, *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, 51.

³⁷ Gl. še Cvetka Hedžet Tóth, *Autobiografija spolitiziranega stoletja*, Borec, Ljubljana 2005, št. 626–629, 80–112.

³⁸ Eric Hobsbawm, *Zanimivi časi. Moje doživetje 20. stoletja*, Ljubljana: Založba Sophia, 2004, 15.

³⁹ Prav tam, 442.

⁴⁰ Prav tam, 232.

⁴¹ Eric Hobsbawm, *Interesting Times: A Twentieth-Century Life*, London: Penguin Books, 2002, 248.



Kaj je želela svetu dopovedati generacija študentskih upornikov, ki je v Latinski četrti v Parizu spontano postavljala barikade ravno tam, kjer so stale v pariški vstaji proti Nemcem leta 1944? Še pred tem so bile podobne barikade v revolucijah leta 1830, 1848 in leta 1871 v Pariški komuni, revolucionarna tradicija se je nadaljevala, samo da je najnovejša imela lastno sporočilo, ki ga je starejša generacija levičarjev težko razvozlala. Hobsbawm je skušal in pri tem odkrival smisel napisov, ki so takrat spravili v zadrego uradno marksistično ideologijo vzhodnega bloka, kajti nič od tega, kar je veljalo za revolucionarni subjekt, ni bilo prepoznavno od Berkeleyja in Mexico Cityja vse tja do Varšave, Prage in celo Beograda. Proletariat ni bil več *ready made* subjekt – onemel in zatajil je. Sporočilo te – se pravi moje generacije 68, ki tudi junija 1968 v Ljubljani ni ostala nema – ni bilo »zares politično v tradicionalnem pomenu besede«,⁴² ugotavlja Hobsbawm.

Danes vem, da je to bila revolucija »od spodaj«, ki je skušala dopovedati revolucijam »od zgoraj«, da je resnična sprememba sveta proces, ki zdaleč presega zgolj in samo politično področje. Da bi svet in razmere v njem spremenili v pristno domovanje, prebivali v svetu vsepovsod kot doma, za to je treba storiti še ogromno, in z veseljem pritrjujem Hobsbawmu, ki je zapisal tole: »Študentski uporniki so teoretike spominjali na že zdavnaj pozabljeni Bakuninov anarhizem, ampak če na kaj, so bili najbližje 'situacionistom', ki so anticipirali 'revolucijo vsakdanjega življenja' s spremembo osebnih odnosov.«⁴³ S tem je seveda revolucija bistveno kaj več kot pa samo politični cilj. Med odklonilnimi ocenami tega gibanja generacije 68, kot jo je zapisal Raymond Aron, vidimo, da gre za psihodramo in verbalni delirij, ki je predstavljal »orjaško sprostitutev zatrtih občutkov«.⁴⁴ Iz drugih pozitivnih ocen, kot jih je podal sociolog Alain Touraine – gre po Hobsbawmu za eno najboljših del o gibanju generacije 68 –, naj bi bil cilj vračanje k utopičnim idejam še pred letom 1848, vendar, kot ugotavlja Hobsbawm, iz popularne parole *prepovedano je prepovedovati* ni razvidna utopija in kaj utopičnega, je pa to parola, »ki je bržčas izražala približno tisto, kar so mladi uporniki občutili – najsi bo o vladi, učiteljih, starših ali vesolju«.⁴⁵ Če je po sodbi t. i. kompetentnih manjkal politični cilj – k vragu z njim –, potem moram sama kot udeleženka tega gibanja izraziti svojo docela solidarnostno držo s tem, kar se je dogajalo, ko je moja generacija študirajočih z veseljem in navdušenjem prepoznavala kar se da obilno podporo in solidarnost v idejah in delih Herberta Marcuseja.

V mislih spet podoživljam dobo izpred dobrih petintridesetih let, ko sem korakala s tistimi, ki so državnim ustanovam vpili – z moje strani je bila to prošnja –, naj nam pustijo samo *odprte možnosti* za življenje, z ničimer omejene možnosti, ki smo jih takrat imenovali *tisoč lotosovih cvetov*. Bili smo mladi in to so bila naša, samo naša zlata dvajsetega leta, urejeno in polikano življenje – norma in vzor – pa nam je govorilo, da sta tu samo dve predpisani možnosti za življenje – formi, ki smo jima kazali figo –, ena *javna*, čim prej se izobraziti, pridobiti *poklic* in nemudoma v službo, druga *privatna*, čim prej v *zakon*, ustvariti si družino, ker se tako pač spodobi in ker in ker

⁴² Eric Hobsbawm, *Zanimivi časi*, 264.

⁴³ Prav tam.

⁴⁴ Prav tam, 265.

⁴⁵ Prav tam, 265–266.



bo starost pač spraševala: *Mladost, kod si hodila?* Mi pa smo hodili na barikade in kot uporniki jurišali na nebo, kajti vzgajali smo se sami, bili smo odeti v najčistejše sanje, pripravljeni izkrvaveti, umreti tam na barikadah upanja. Ironija usode je nekoga izmed nas pokončala tako, da se je med kopanjem v kadi utopil zaradi epileptičnega napada, ki ga je pogosto doživljal odtlej, ko so proti koncu šestdesetih let nanj – kot na nepri- lagodljivega – streljali in je bil ranjen v glavo.

Juriš na nebo! Le s čim je razložljiv danes, ko jih imamo že krepko čez petdeset? Osebo mislim, da samo s tistim, kar ga je porajalo, namreč *s potrebo po poštenosti* in *svobodi* ter z *občutkom pravičnosti*. Občutenje pravičnosti ni nikdar delno, pa tudi pravica ne. Doživljalš jo kot sončne žarke,⁴⁶ ki imajo moč, da vsako stvar povsem presvetlijo, do kraja, kot kak rentgen.⁴⁷ V imenu tega doživljanja, ki je trajne narave, moram priznati Hobsbawmu, da je šlo za gibanje, ki ni odkrivalo velike stvari samo v rušenju kapitalizma, ki ga tako ni maralo, ampak je kot veliko razkrilo potrebo po uničenju represivnih »tradicionalnih vzorcev medčloveških odnosov in osebnega vedenja v obstoječi družbi«,⁴⁸ zato je generacija 68 odpravljala tradicionalno politiko, vključno s politiko tradicionalne levice, z eno najprivlačnejših in najbolj zgovornih parol tega časa, in sicer s parolo *zasebno je politično*. Skratka, spremeniti je treba medčloveškost, in trpljenje oddaljenih svetov smo začutili kot svoje lastno trpljenje, teh v Vietnamu, ki so se borili namesto nas, veselili smo se upanja Kubancev kot svoje lastne radosti. Pri tem smo upali, da se bo socializem obnovil in ohranil, da je trajen in da bo – kot utelešenje demokracije – ohranil svojo moč, namreč kot edina in dejanska alternativa kapitalizmu, saj druge ni. Še smo sanjali, želeli smo stvari premakniti naprej, jih reformirati – tisti pa, ki so pisali scenarije, so Stvar zapisali poginu.

Eric Hobsbawm je vse to mirno opazoval in uspel ohraniti kar najbolj živahen odnos do stvarnosti, v kateri je bil prisiljen bivati. Njegovi opisi krajev, kjer je živel, so zanimivi tudi zato, ker opisuje svoj preživetveni mehanizem kot način življenja, ko si kar se da ustvarjal, in nekatera okolja so seveda primernejša kot druga. Ves čas se je intelektualno razvijal in njegovo levičarstvo je zgodba o intelektualizmu, ki je enakovredno ohranjal in negoval čut za teorijo, pa tudi za konkretnost in politizacijo, celo za umetnost in estetiko, in pri tem »razvil instinkte torijskega komunista, v nasprotju z uporniki in revolucionarji, ki jih je k Stvari privlačil sen popolne svobode posameznika in družbe brez pravil«. ⁴⁹ To je zanj v takratnih časih vere v socializem pomenilo, naj bi skupnost temeljila na jasnih pravilih, trdni in utemeljeni strukturi pričakovanj, skratka na »socialističnem dogovoru«, ki bi vse dobro iz tradicije upošteval, celo negoval in ohranjal te prednosti. Tako v nazorih Hobsbawma komunista ni zaslediti kakih hudih prevratniških misli, ki bi ga spravljale v bližino čistk, terorja, revolucionarnih pokolov ali česa podobnega. Vse, kar nam posreduje komunist Hobsbawm, je zato zelo osebno in v tem je dragocena plat njegovih *Zanimivih časov*, namreč da nekaj političnega lahko neguješ izrazito osebno in ne samo in izključno kolektivno; v tem je tudi razlog,

⁴⁶ Gl. Platon, *Kratilos*, Maribor: Založba Obzorja, 1980, 56–57.

⁴⁷ Gl. Cvetka Tóth, *O novem humanizmu*, 2000, Ljubljana 2000, št. 132–134, 153.

⁴⁸ Eric Hobsbawm, *Zanimivi časi*, 267.

⁴⁹ Prav tam, 87.



zakaj ostaneš svoji drži in nazorom trajno, celo »živalsko« zvest. Je pa to tudi pot, ki nikogar takšnega ne more ustvariti za politika.

Še enkrat: kaj je pomenilo biti komunist?

Pri Hobsbawmu, ki je, kot že rečeno, po lastni izjavi *torijski komunist*, je šlo za nekaj, kar je odlikovala izredno močna samoorganizacijska sposobnost na podlagi določene idejne opredelitve, kar je, kot vemo, trajna privlačnost leninizma, ne glede na to, če nam je ime danes simpatično ali ne. Pri komunistu Hobsbawmu se pridružuje intelektualizem najvišjih akademsko teoretskih dosežkov in zavidljivo ohranjanje pozitivne plati tradicije, celo nekaj aristokratskega. Biti aristokrat in komunist je za nekoga, ki je znanstvenik, drža, odločitev, sicer zelo osebna, predvsem želja posvetiti svoje življenje stvāri, v katero verjameš – in verjameš v to, da je pravičnost dosegljiva, in »komunizem je predstavljal ideal preseganja egoizma in služenja vsemu človeštvu brez izjeme«. ⁵⁰ Vendar ta ideal ni dosegljiv s terorističnimi sredstvi in tudi ni primeren za avanturizem, prav tako komunistične partije niso primerne za romantike. »Nasprotno, bile so za organizacijo in rutino. Zato so lahko skupine nekaj tisoč članov – kot vietnamska KP na koncu druge svetovne vojne – postale, če se je ponudila priložnost, ustvarjalke držav. Skrivnost leninistične partije ni bila v sanjarjenju o boju na barikadah ali celo o teoriji marksizma. Povzamemo jo lahko v dveh frazah: 'odločitve je treba izvršiti' in 'partijska disciplina'. Privlačnost partije je bila v tem, da je izpeljala stvari, ki jih drugi niso.« ⁵¹ Če v času ponovne parlamentarne demokracije in večstrankarstva razpravljamo o tem, kako neko stranko »držati skupaj« in jo kot uspešno ohranjati, skoraj razumemo, zakaj bo leninizem – kot organizacijsko načelo – po tej plati verjetno imel trajno veljavo, kajti: »Leninistična 'avantgardna partija' je bila kombinacija discipline, delovne učinkovitosti, popolne čustvene identifikacije in občutka *totalne* predanosti.« ⁵² Zakaj je bila partija smisel življenja neke generacije komunistov, ki so ji, tako kot Hobsbawm, dajali vse, kar so imeli? Če se sprašujemo, kaj so ti ljudje dobili nazaj, potem nam Hobsbawm spet naravnost odgovarja: »V povračilo smo dobili gotovost svoje zmage in izkušnjo bratstva.« ⁵³

To je to bil čas, ko vera v socializem še traja: »Nismo izgubili vere ali zaupanja v končno premoč socializma nad kapitalizmom, niti prepričanja, da potencial partijske discipline lahko spremeni svet, toda naše, ali vsaj moje nadeje so bile zdaj obremenjene z občutkom neizbežne tragedije 'angela zgodovine' Walterja Benjamina. Paradokсно je postalo lažje ali, za številne, sploh mogoče vzdrževati staro vero, bolj kot zaradi česar koli drugega, zaradi križarske vojne globalnega antikomunizma Zahoda v hladni vojni.« ⁵⁴ In že so bili tu sumi, ki mu jih je še okrepil Markus Wolf, šef vzhodnonemške obveščevalne službe, ki je Hobsbawmu naravnost povedal, »da sistem NDR ne bo deloval«, ⁵⁵ kljub temu da je sam vztrajal, celo kot reformator komunizma, vse do konca. Določeno zgodovinsko obdobje se je iztekalo, mednarodno komunistično gibanje je kot

⁵⁰ Prav tam, 143.

⁵¹ Prav tam, 138.

⁵² Prav tam, 139.

⁵³ Prav tam.

⁵⁴ Prav tam, 193.

⁵⁵ Prav tam, 164.

ogromen kit nasedlo na obali, »s katere se je voda umaknila.«⁵⁶ Ko v letu 1980, v času, ko je bil Hobsbawm od leta 1971 redni profesor na univerzi v Londonu in častni član akademij po svetu, izide knjiga z zelo značilnim naslovom *Ekonomija pomanjkanja* madžarskega avtorja po imenu Janos Kornai, so stvari že v nezaustavljivem toku.

Za iztek vemo, kot tudi zdaj vidimo, da sodobni čas ni prinesel pričakovanega v dobi, ki so jo nekateri intelektualci v pomenu ideala razumeli kot čas *onkraj socializma in kapitalizma*. Le kakšen bo iztržek te dobe, ki je neprizanesljiva s svojim ekonomizmom, kar pomeni celo izrazito premoč ekonomije nad politiko? Hobsbawm si suvereno upa izreči tole misel: »Svet bo nemara še obžaloval, da se je, soočen z alternativo Rose Luxemburg – socializem ali barbarstvo –, odločil proti socializmu.«⁵⁷

5 Srečna teorija (ekstaza oči-sveta) in moderna teorija

In – kako nadaljevati nekaj in z nečim, kar se je v sebi sesulo, po Sloterdijku celo tako zelo, da smo se naveličali hrupa zgodovine. Še klic mnogih levičarjev najnovejše dobe se glasi *nazaj k naravi*, da bi lažje prenašali moro preteklosti, svoje lastno nekdanje levičarstvo.

Vendar Sloterdijk sredi vseh gigantskih sprememb ne opušta koncepta revolucije, nasprotno, poudarja, da »dela na ne-marksistični teoriji revolucije, in trdim, da je revolucija še nadalje glavna tema pravega razmišljanja.«⁵⁸ Meni, da je to toliko bolj potrebno, ker živimo v svetu velikih sprememb in nas je treba obvarovati pred napačnimi preobrti: »Zato sem po polomu stare levice pričel z neke vrste arheologijo revolucije, njene izvore in motive na novo študiral in skušal izslediti, kdaj in kje se je pojavila ideja velikega obrata, preobrata vseh stvari.«⁵⁹ Pri tem je naletel na religiozno zgodovinske sledi, še posebej poznoantično gnozo in judovsko apokaliptiko,⁶⁰ ideje mu je dal tudi judovski filozof religije Jacob Taubes (1923–1987). Njegovo soočenje s teoretsko levico se seveda omejuje na zahodno levico in njene teoretske protagoniste, mojstre in velikane mišljenja, ki so učinkovali že kot nekakšni preroki, tako Sartre, Habermas, Marcuse. To so imena, ki nedvomno spadajo h klasični levi hermenevtiki revolucije, toda danes ne govorimo več o revoluciji, ampak o različnih razvojnih trendih. Znotraj teh mnoga klasična imena revolucije, tako Marx kot Marcuse v zdajšnjem trenutku, na pragu tretjega tisočletja ne premorejo obnovitvene moči, njuna dela so se znašla v zabojih po kletah ali na podstrešju.

Najzanimivejša Sloterdijkova razglabljanja o revoluciji so povezana s filozofijo in nekaterimi duhovnimi gibanji in za vse je skupna značilnost, da skušajo razmišljati o pravem in pravilnem življenju, ki naj nas usmerja, skratka so sredstvo za orientacijo v svetu in življenju. Tukaj si Sloterdijk kritično zastavlja vprašanje, kako sploh dojemamo svet in življenje v njem, in ne more se odtegniti čaru antike. Ta je po njegovem

⁵⁶ Prav tam.

⁵⁷ Prav tam, 297.

⁵⁸ Peter Sloterdijk, *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, 54.

⁵⁹ Prav tam.

⁶⁰ Gl. Peter Sloterdijk / Thomas H. Macho (ur), *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Zürich: Artemis Verlags-AG, 1995.



mного manj zavezana *naporu pojma* kot moderna teorija in nenadoma nam misel, ki pravi, da *napredek pojma ni napredek sreče*, postane breme, ki se ga želimo znebiti, še Adornova »žalostna znanost« odbija. Mnogo preveč je bilo te znanosti, ki nam otrpne nasmešek v nekaj neizrekljivo bolečega, in tu je trenutek, ko tega ne želimo več. Hoče se nam vesele znanosti, po Sloterdijku *jovialne teorije*. Sloterdijku moramo priznati vsaj to, da nas skuša napotiti v drugačnost in da nas poziva, naj se upremo strašni moči navade. In dokler bo živel in ustvarjal, nam nič ne more preprečiti, da ga ne bi brali na ta način, toliko bolj, ker imamo samo za seboj intenziven študij Adorna. Sloterdijk je tveganje, že zaradi tega, ker ni jamstev, da bi se učitelj (Adorno) svojemu učencu (Sloterdijku) lahko priklonil, tako kot se je lahko Schopenhauer Nietzscheju.

Sloterdijk si prizadeva za diagnosticiranje časa, v katerem živimo, in ko se dotakne »najbolj občutljive točke sodobne krize«, ugotavlja: »dokler modernost ne prizna, da se je diskretno, vendar nepopustljivo uveljavila kot kraljestvo konca časov, tako dolgo se z nezavedno nasilnostjo krčevito oklepa svoje zahteve, da po njej noben drug čas ne sme več tvoriti epohe.«⁶¹ Je torej problem v tem, ker iščemo ali vsaj skušamo poiskati alternative, ki niso nič samoumevne? Se je zgodba o času ali učasovanje bivajočega izpelo tako, da bi potrebovali nekaj, kar bi bilo 'onkraj' časa? Odprto ostaja, kako je z učasovanjem bivajočega kot *časa brez konca v nič*, in *časa brez konca v večnost*, kajti še vedno se nismo pripravljene odpovedati svoji deležnosti pri večnosti. Tudi dileme o nesmrtnosti ostajajo in s tem naša dovzetnost za te iz Frankfurta, Horkheimerja, Adorna, Habermasa, kajti ideji nesmrtnosti se nočemo odreči, ostajamo opredeljeni, vendar sporočilom iz Freiburga (Martin Heidegger) ne obračamo več – tako po levičarsko – hrbita. Sloterdijk nas v tem zelo opogumlja in hvaležni smo mu. Med kritično teorijo obstoječe družbe in kritično teorijo bivajočnosti bivajočega je kljub vsemu prehod, in to zato, ker smo ta prehod samó mi sámi najprej, nihče drug, in za ta uvid smo slovenski – fenomenološki – filozofiji dolžni dati priznanje.

Zgodovina, ki je vsaj po Sloterdijku potekala kot *metafizika v akciji*, je soočena z zamenjavo narave s tehniko, v imenu pojma napredka je bila narava ponižana, izrinjena in pripoznana za manjvredno. Posledice so tu, kajti razvoj tehnike je ogrozil naravo, tudi to v človeku samem, še etika je nastopala kot človekova protinarava in bila permanentni sistem ponotranjene represije. »Šele v trenutku, ko grozi nevarnost, da bo igra uničila oder, so igralci prisiljeni k novemu samozaznavanju. Zgodovinsko vzgibano človeštvo je moralo počakati na imperializme novega veka, na obdobje industrializacije in planetarno civilizacijo medijev, preden mu je bila zaradi krize njegovih temeljev predočena resnica o njegovem lastnem projektu. Moralo je poroditi informacijski panteizem kulture poročil in merkantilni panteizem denarno posredovane totalne cirkulacije, da bi doživelo, kako zmeraj trči nase, če prekorači mejo – vse transcendence vodijo v pospešeni avtizem.«⁶² Nujna je torej spremenjena recepcija oziroma samozaznavanje, ki naj ne izključuje narave in sveta, toda s tradicionalnim apokaliptično mesijanskim časom to ne bo šlo. Zato Sloterdijk z gotovostjo izreče tole misel: »Že zdaj pa lahko rečemo, da je 'svetovna zgodovina' kot časovni projekt za izvajanje duhovno-moralnih

⁶¹ Peter Sloterdijk, *Evrotaoizem*, 244.

⁶² Prav tam, 256.

poslanstev pred naravno-fizikalnim zakulisjem izčrpana ideja. Če naj bi bila filozofija zgodovine še za kaj dobra, potem verjetno za komentiranje smisla izčrpanosti zgodovintvorne ideje.⁶³ In kakšne zahteve po Sloterdijku izhajajo iz vsega tega za spremenjeno logiko mišljenja – in tu njegovi odgovori ne izostanejo.

Disidentstvo njegove kritične teorije je vidno že v njegovem dojemanju pojma in brezpojmovnega. Njegov učitelj Adorno je skrajno vehementno poudarjal, kako je filozofija obveza prevzeti nase napor pojma, in vsak poskus vračanja mišljenja na predparmenidovsko, tj. brezpojmovno raven je odločno odklanjal, celo z očitki, da gre pri tem za regresijo zavesti. Tudi Adorno govori o sreči mišljenja in izrecno o pravici ljudi do sreče, kar je po njegovem prednost materializma, in ne samo do svobode, na čemer je vztrajal idealizem, vendar jo je po Adornovem kritičnem uvidu napačno usmerjal samo navznoter, zapiral v svet čiste subjektivnosti – toda njegov vedno bolj popularni učenec Sloterdijk si upa reči ne samo pojem (Begriff), ampak še kaj.

Ta *kaj* pa je nekaj, kar prinaša in ohranja srečo, celo neguje jo. Filozofija naj bi bila usposobljenost za doseganje sreče: »Filozofsko mišljenje je predvsem tehnika sreče, šele nato pridejo problemi.«⁶⁴ Adornova *materialistična zarezka skozi celoten svet*, ki si je sama prizadevala za srečo, zdaj prejme odziv v mislecu, ki teorije ni več dojemal kot napotilo za neposredno akcijo in aktivizem, ampak prej v pomenu templja miru, ki ustvarja z lastnim nemiro in ne s krikom ulice. Filozofija je »kot ekstaza oči-sveta«, skupaj s študijem, argumentiranjem in razmišljanjem, najprej motriteljska dejavnost, in tu se Sloterdijk ni mogel izogniti čaru starih Grkov in povedati, kako so nam še vedno vzor glede pojmovanja filozofije kot usposobljenosti oziroma »uvajanja v jovialnost«. Filozofija torej kot sredstvo za doseganje sreče in teorija, kot »čudovita priložnost« motriti vse v veselju kot lepo. To so značilnosti srečne teorije, kakor antiko poimenuje Sloterdijk v primerjavi z moderno teorijo. Človekovo dožemanje se širi, izpolnjeno je s čudenjem, duša je prepolna, še oči kažejo to razpoloženje in suverenost je na vrhuncu, dobesedno božanska.

V tem je smisel in poslanstvo teorije, da je sama mogočna kot kak bog na Olimpu, premore božanski pogled na svet. Za ta pogled na celoto sveta, ki je hkrati še dobrohoten in dobrovoljen, v sodobnem svetu ni razmer: »Jovialna teorija je iz najglobljih temeljev postala nemogoča.«⁶⁵ Po Sloterdijku jo mora negovati utopično mišljenje, sreča mora biti »postulat utopičnega horizonta«,⁶⁶ ne sme je izgubiti izpred oči. Odnos med srečno in moderno teorijo je kot dobrohotnost nasproti melanholiji, antična teorija ustvarja vedrino, moderna zbežanost in neprisebnost, o kateri poročajo dela Emila Ciorana, ki ga je Sloterdijk zelo pogosto omenjal in poudarjal pomen njegovih stališč. Teorija, za katero si prizadeva Sloterdijk, naj bi združevala oboje – tako srečno kot moderno teorijo. Glede na to, da je Sloterdijk še v polnem zagonu ustvarjalnosti in njegova dela še izhajajo, bi veljalo nekega dne njegovo misel v celoti presojati po tem, kako je to dvojje uspel kar se da produktivno podati v svoji sloterdijkovski sintezi, čeprav se zaveda, da želi nemogoče.

⁶³ Prav tam, 258.

⁶⁴ Peter Sloterdijk, *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, 40.

⁶⁵ Prav tam, 43.

⁶⁶ Prav tam.



Od kod razlogi za melanholijo in otožnost teorije, če si skušamo na to vprašanje odgovoriti s pomočjo Sloterdijka? Tu seveda ne gre brez Nietzschejeve pomoči, kajti z njegovimi analizami postane razumljiv pojav nihilizma kot posledica pretiranega dojemanja pomena in vpliva zgodovine na naše življenje – življenja smo namreč postali utrujeni in: »Nietzschejevo posebno mesto v zgodovini novejšje filozofije je, da se od njega naprej učimo razumeti soodvisnost med zgodovinskim mišljenjem in melanholijo. V tem odkritju tiči kvintesenca dediščine 19. stoletja.«⁶⁷ To, da »je 19. stoletje kasneje rojene vzgojilo k historičnemu mišljenju, jih je neozdravljivo okužilo z naveličanostjo življenja. Njegov historizem je uničil imunski sistem, ki naivno življenje varuje pred tem, da bi samo sebe videlo zgodovinsko«, tako »nauk, ki ga ima zgodovina za sedanjost, ni nič drugega kot to, da iz nje izkusimo razloge za obup nad njo. Zato je zgodovinskost filozofsko geslo za depresivnost, to nam je jasno, odkar je mladi Nietzsche jasnovidno opozoril na škodljivost zgodovine za življenje.«⁶⁸

Kaj so torej dojeli romantiki, ki so doživeli iztek francoske revolucije – skrajno škodljive posledice zgodovinske mobilizacije, če razumemo Sloterdijka najbolj dobesedno? In mi – moja, naša generacija? Predvsem to, da spet beremo Nietzscheja in nekdaj odvrtni nihilizem nam postaja domač, kajti kot da bi se prepoznali v nečem, kar je samo del nas, že nezaveden, in temu bi se veljalo odreči, ali rečeno manj trdo, znati se soočati z nihilizmom. Zavreči, soočati, s čim – najbolj naivni odgovor bi se glasil z življenjem samim s tem, da mu ne jemljemo moči, ki ga osredinjajo in do skrajnosti stopnjujejo. To bi seveda lahko pomenilo, da človeka dojemamo na podlagi enotne enačbe med duhom in telesom in da človeka ne podvajamo v bitje dveh svetov, enega čutnega, telesnega in drugega netelesnega – kar koli že to je, od religioznega zasvetovja do kakšne povsem nereligiozne utopije, in tu nam je Nietzsche v oporo, saj zaničevalcem telesa kar se da odločno zabrusi, da so »jezni na življenje in zemljo. Nezavedna zavist je v krivem pogledu vašega zaničevanja. Ne grem po vaši poti, vi zaničevalci telesa!«⁶⁹

6 Subverzivne vaje proti absolutizmu zgodovine in podružabljanju

Pojem odtujitve, ki smo ga kot generacija 68 nekoč kot študirajoči tako navdušeno sprejemali – zdaj študirajoči samo še čudno gledajo, kaj to sploh je, kajti odkar je v našem prostoru Marx onemel, je ta pojem dobesedno v trenutku izpuhtel – in v njegovi odpravi videli možnost za odpravo spora med človekom in naravo kot tudi človekom in družbo, nedvomno je povezan z zgodovinskim mišljenjem. S tole daljšo mislijo Sloterdijk skuša pojasniti, zakaj: »Historično misliti pomeni odtlej prilagoditi se stanju, v katerem življenje ni več doraslo lastni refleksiji. Tudi s tem se od Heglovih učencev naprej ukvarja evropska filozofija odtujitve. Njena kritika zaokroži strukturo, v kateri življenje odkrije, da vsebuje več morale kot vitalnosti, več spominov kot podjetniškega duha, več zavor kot pobud. Šele s historizmom postane otipljiva mora prejšnjih rodov, ki pritiska na zdajšnje generacije. V okviru te strukture – razen kakšne majhne sreče

⁶⁷ Peter Sloterdijk, *Evrotaoizem*, 140.

⁶⁸ Prav tam.

⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana: Slovenska matica, 1984, 38.



učenjakov – obstaja komajda kakšno mišljenje brez jeze na rezultat zgodovine. Zmeraj se znajdemo v njej kot v ogromni zaviralni napravi, ki se čez nas povezne kot civilizacija, izobrazba, spomin, vest, učni načrt, kapital, objektivni duh. V historizmu ima vsako življenje občutek, da prihaja prepozno. Znajde se v položaju dediča, ki naknadno opazi, da ga njegova dediščina, ki naj bi ga bogatila, dejansko preobremenuje in uničuje. To odkritje se pri upornih duhovih spreminja v pobesnel beg naprej.«⁷⁰

V daljši opombi k temu delu teksta beremo: »S tega zornega kota obstaja skupni imenovalec med marksistično revolucionarno teorijo in Nietzschejevim naukom o ustvarjalni pozabi. Obe doktrini želita zapadlost življenja preteklosti razstreliti s sredstvi aktivnega nihilizma, obe stavita pri tem na samointenziviranje, Marx s projektom, ki živemu delu spet daje prednost pred mrtvim, s sprostitvijo 'levje' volje do sebe, z mislijo na drugo otroško nedolžnost.«⁷¹ Toda naš čas ni ne Marxov in ne Nietzschejev, zakorakali smo v tretje tisočletje – vsaj po gregorijanskem koledarju –, pustili za seboj revolucije (1789–1989) in se po mnenju mnogih znašli v najraznovrstnejših postizmih, ki so nekam čudno nelagodni.

Soočeni s turbokapitalizmom in očitno premočjo ekonomije nad politiko opravljamo obračun s svojo komaj nedavno politizacijo, ki ogromno stane. Človek ne ve, kaj pravzaprav preplačuje: nekaj, v kar je napak in preveč investiral, samo se namreč ni obrestovalo, ker se je sesulo, ali pa je utopični protisvet šele v prihajanju, v kar želimo trmasto verjeti nekateri, ki ne pristajamo na to, da pojav utopije v zgodovini reče življenju *ne*. Tudi v drugem primeru je cena zelo visoka in ni jamstva, da bo trenutna brezizhodnost sveta poplačana s čim spodbudnim, tako da o zgodovini ne bi govorili kot o mori preteklosti. O tem, ki je še vedno »nepopoljšljivi ljubitelj utopij«, je Emil Cioran nekoč zapisal: »Utopija pa je groteska v *rožnatem*, potreba po povezanosti sreče, torej neverjetnega, s prihodnostjo, in gnanje optimistične, eterične vizije do točke, kjer ujame svoje izhodišče: cinizem, ki ga je hotela potolči. Skratka monstrozna čarovnija.«⁷²

Nietzschejev trenutek torej, ko razkrinkani pakt med historizmom in nihilizmom pokaže poskus revolucionarnega odčaranja sveta kot ponovno začaranje, ki pripelje svet do takšne brezizhodnosti, da Emil Cioran, ki je, kot že rečeno, zelo vplival na Sloterdijka, ni nič kaj spodbudno povedal: »Danes, ko smo dosegli spravo z groznim, smo priča okuženosti utopije z apokalipso: 'novi svet', k nam ga napovedujejo, kaže vse več potez novega pekla. Toda ta pekel pričakujemo, zdi se nam celo, da moramo pospešiti njegov prihod.«⁷³ Vendar ta pekel smo najprej mi sami, natančneje: to, kar smo ponotranjili v sebi, in Sloterdijku moramo priznati, da vidi probleme, samo pokazati je treba nanje in predvsem na dejstvo, da premoremo napačno impregniranega duha, kajti vse preveč smo se prepustili metafizičnemu šamanizmu, ki učinkuje že kot kakšen izganjalec življenja. Logika življenja pa je taka, da zahteva več življenja in nikakor manj. V tem se lahko Nietzsche svojemu svojevoljnemu učencu Sloterdijku samo pokloni.

⁷⁰ Peter Sloterdijk, *Evrotaoizem*, 140–142.

⁷¹ Prav tam, 142.

⁷² Emil Cioran, *Zgodovina in utopija*, 38.

⁷³ Prav tam, 110–111.



Ne samo metafizika, tudi politika je življenju odvzemala njegove najvitalnejše moči in nastopala celo proti njemu. Gre za verodostojnost življenja, ki po Sloterdijkovi politični antropologiji manjka politiki. Tudi politizacija pomeni izgubo verodostojnosti življenja in Sloterdijk nas strezni, ko nam, ki smo nekoč, gnani od utopije svetovnih razsežnosti in prepolni upanj, s političnimi sredstvi jurišali na nebo, naravnost pove tole: »Kdor je preстал politiziranje, obdrži zase samo svoj glas, s katerim se ne da izraziti nič od tega, kar tvori obilje in ost življenja. Ta glas je rigidno enozložen, ne pove nič drugega kot *da in ne*; o svojem življenju nikdar ne govori spontano, zgolj reagira na volilne predloge, napravi križec in ostane redkobesedno omejen na minimum znakov strinjanja ali zavračanja.«⁷⁴ Torej ne samo razočaranje, ker se je sesula določena utopija, ampak mnogo bolj spoznanje, da med življenjem in politiko ni povezave in soodvisnosti, ki bi življenje in njegovo pravico, da živi, ohranjala do te mere, da bi politika nikdar ne bila cilj, ampak samo sredstvo. Smo v svoji mladosti zaradi preočitne politizacije zaigrali spontanost? Če je tako, potem hudo preplačujemo pota svojega zgodnjega življenja, in tega nam nihče ne more vrniti.

Svojo mladostno odločitev za politiko smo razumeli kot odločitev za demokracijo z etičnimi sredstvi in po naših pričakovanjih naj bi bila politika povsem podrejena etiki. V tem je tudi smisel demokracije, namreč da je etika nad politiko, toda tudi naši osnutki etike po Sloterdijku niso spodbudni. Da je res tako, nas je podučil Nietzsche, ko je postavil enačaj med etiko in – ponotranjeno – represijo. Še danes je vsaj na teoretski leviči nesoglasje o tem, koliko je ali ni vsaka etika že sinonim za represijo.

V zadnjih dveh desetletjih prejšnjega stoletja je prihajalo do renesanse etike; mnogi nekdanji levičarji so se iz politizacije sveta umaknili v estetizacijo in še bolj v etizacijo sveta, da bi vsaj z njo bili bolj v bližini življenja, da bi ujeli njegov utrip, ki se jim je izmuznil – kot rečeno, spontanost je bila žrtvovana. Sloterdijkov koncept politike je s pomočjo Marxa izrekel oceno, iz katere ne izhaja čisto nič drugega kot to, da je politika opij za ljudstvo, sredstvo za odtujitev, nič manj in nič bolj kot religija: življenje je ostalo zunaj, spet v neki nikomur do kraja doumljivi onstranskosti, bolje, v nekem protisvetu, ki se nikdar ni zgodil.

Toda Sloterdijk priznava levičarstvu napor in prizadevanje, da ustvari vsaj jezik, ki bi bil prepoznaven po svoji zavzetosti za življenje. »Politični intelektualec, utelešen v osebnostih, kot so Jean-Paul Sartre, Heinrich Böll ali Ernesto Cardenal, je v obdobju, ki se zdi zdaj preteklo, deloval kot politični logoped. Pred občinstvom je vodil zelo odmeven, vendar osamljen boj proti enozložnosti. Predvsem pisatelji levece so javnosti po kapljicah skušali dajati jezike, ki naj bi bili tako kompleksni in ekscesivni, da bi se v njih spet lahko prepoznalo tudi individuirano življenje. Ta trenutek govori veliko znakov za to, da so se intelektualci od te vloge umaknili – morda zato, ker so časi za naivnost preslabi.«⁷⁵ Tako teh mislecev – veljalo bi dodati še kakšno – ne bomo nehali brati, kajti mnogi so kot stalnica, ob kateri preverjamo čut za stvarnost in življenje v njej. Naučili so nas namreč prepoznavati konkretnost do te mere, da te ne more več izriniti nič več metafizično onstranskega in tudi ne politično tostranskega. Izpodbili so

⁷⁴ Peter Sloterdijk, *Evrotaoizem*, 194.

⁷⁵ Prav tam, 195.



v nas dokončnost in samogotovost nečesa absolutno prvega in hkrati poslednjega. Eno najbolj temeljnih sporočil Nietzschejeve filozofije življenja, da je resnica *nastajajoča konstelacija*, je prešla na nas trajno in dejstvo, da je svet in mi v njem poln protislovij, še ni opora za to, da bi postali retorični prepirljivci, tako kot nam dokazuje starogrški filozof Heraklit. Filozofiji življenja spet dajemo vse pravice, tudi Sloterdijk, in zato romamo v obratno smer kot nekoč aristokrat György von Lukács (1885–1971), ki je od filozofije življenja šel k politiki in marksizmu ter kot revolucionar in ljudski komisar na čelu revolucije leta 1919 zavpil, da je politika samo sredstvo, kajti *cilj je kultura*.

K bolečini tega trenutka na začetku stoletja, ki se je komaj začelo, in ko v Evropi doživljamo čudne reforme univerzitetnega študija in izobraževanja, spada spoznanje, da ta čas intelektualcem ni naklonjen: »Nedvomno doživlja sedanost neke vrste zaton intelektualcev; v njej bije ura strokovnjakov, ob hkratnem odstopu pristašev splošne morale. Inteligenca, opotekajoči razred, vleče nove razmejitvene črte po zemljevidu dejanskega. Da obstaja med politiko in življenjem skupni imenovalec, zdaj ne verjamejo več niti intelektualci, katerih naloga je bila, da si o tem javno delajo iluzije.«⁷⁶ In zato si bolonjska prenova študija prizadeva do skrajnosti izriniti humanistiko, kajti humanistika je podlaga za izobraževanje intelektualcev.

Že Jean-Paul Sartre (1905–1980) je v šestdesetih letih prejšnjega stoletja znotraj funkcionalizacije izobraževanja na akademski ravni – podpirali so jo vsi politični sistemi od Japonske in ZDA do Nemčije – prepoznal razvojni trend, ki je ukinjal klasičnega intelektualca in na njegovo mesto postavljal ideal strogo specializiranega strokovnjaka. Njegov *Obrambni govor za intelektualce*, ki ga imamo prevedenega v slovenščino,⁷⁷ nam je, na srečo tudi s Sloterdijkovo teoretsko pomočjo, v krepko oporo. In kot močan intelektualec Sloterdijk s svojo *antropologijo politike* izreče zaupnico nečemu dionizičnemu, ne da bi kot kritik tradicionalne metafizike, ki je človeka podvajala v prebivalca dveh svetov, povsem obrnil hrbet metafiziki. Noben metafizični princip ne sme biti več utelešenje »na račun vsega ostalega življenja«.⁷⁸ V dobi, ki se imenuje pometafizična, vendar ne protimetafizična, ne gre več za to, da bi beseda meso postala, »pa najsibo tudi s silo, temveč da zadostuje, če napravimo prostor spontanim težnjam mesa, da pridejo do besede«.⁷⁹

Metafizika od spodaj oziroma prizemljena metafizika strezni napačno konzerviranega duha, kot da bi Sloterdijk samozadostnost apoliničnega mineral s krikom dionizičnega nemira zatrte telesnosti in z že dolgo ponižano in v primerjavi z duhom manjvredno naravo. Sporočilo te tostranske metafizike bi bila nekakšna *onaravljena morala*, znotraj katere pride do veljave dinamika življenja samega, ki ga ne poganja več kak tradicionalni metafizični akumulator. Prekinjeno je nasilno utelešenje načel totalne likvidacije »mesa v korist besede«; od zdaj naprej mora pometafizična naravnost odpirati »neskončne perspektive za samoosvetlitev življenja«.⁸⁰

⁷⁶ Prav tam.

⁷⁷ Gl. Jean Paul Sartre, *Filozofija – estetika – politika*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1981, 257–276.

⁷⁸ Peter Sloterdijk, *Evrotaoizem*, 199.

⁷⁹ Prav tam.

⁸⁰ Prav tam.



Vsako resno oživljanje morale ali celo kakšna deklarirana renesansa etike potem, ko nas je politizacija izigrala in pustila praznih rok, mora po Sloterdijkju opustiti stališče morale, izraženo kot »beseda je meso postala«, kajti gre za moralo, ki življenju reče *ne*: »Moralizem mišljenja v pojmih utelešenja je samo privesek latentno nekrološke metafizike, ki življenje priganja do točke smrtonosnega udejanjanja.«⁸¹ Tako antropologija politike, o kateri govori Sloterdijkova filozofija, zahteva novo spremenjeno kozmologijo in etiko, zato tale odločni sklep: »Kdor poskuša moralo in politiko dovolj odločno dojeti s stališča samorazmerij inteligentnih telesnih bitij, mora opustiti misel na utelešenje načel, da bi napravil prostor povsem drugače pojavljajoči se izkušnji samega sebe.«⁸² Seveda je treba dodati tudi še drugega, kajti gre za medčloveškost, na področju etike in politike je ta še posebej občutljiva v današnjem času globalizacije, ko je svet prostorsko obvladljiv in dosegljiv samo v nekaj urah, v vsakem svojem kotičku.

Ta samoohranitvena in tako kozmično kot antropološko naravnana etika vključuje imperativ, ki pravi *pusti življenju živeti* – in biti, da je, da biva, da še-je, potem, ko ugotavljamo, da je že vsa svetovna bit in življenje v njej ogroženo. Za svetost biti in za svetost življenja gre – in kakršna koli bo že nekega dne sklenjena podoba Sloterdijkove misli, ta trenutek mu moramo priznati, da je privlačna ravno zaradi klica, da ohranjajmo to, kar se ne more regenerirati, če je enkrat poškodovano in uničeno.

SUMMARY

Peter Sloterdijk with his philosophical thought has proved that life's most vital strength was not sapped only by the traditional metaphysics – which even went against life – but even more by politics. The twentieth century, which was more than any other addicted to politics, represents a challenge for theory, which must overcome the predominant pessimism, melancholy, tragedy, even nihilism. According to Sloterdijk, Generation '68, which still believed in the emancipating mission of politics, has been left with the inability to express "the abundance and stings of life," as it can never talk about its life spontaneously. What is left is a certain kind of reticence, limited to a few signs of agreement or disagreement. The meaning of post-metaphysical culture – if it wants to be a real alternative to the despair in the era after 1989, i.e., after the collapse of Bolshevik socialism – is in listening to the most spontaneous tendencies of life "from below" rather than "from the above," i.e., from the principles. This would be, according to Sloterdijk, the meaning of metaphysical processes that would support endless perspectives for the self-illumination of life. The relationship between ethics and politics, too, should accommodate a completely different manifestation of self-experience from the well-known traditional implementation of principles. Such post-metaphysical politicizing as anthropology of politics could then still perform its emancipating mission in the era when the existence of the entire world essence and the life in it is endangered – according to Sloterdijk in the situation when high technology and the mission of human rights have destabilized the reality in its foundations.

⁸¹ Prav tam.

⁸² Prav tam.