

Labusove opservacije o Sutlićevu poimanju vremena, suvremenosti, povijesnosti te značenju Hegela, Marxa, Heideggera itd., a koje se temelje, prije svega, na svojedobnoj kulturnoj Sutlićevoj knjizi *Bit i suvremenost* (u njezinu slijedu do *Kako čitati Heideggera?*) mogu se zaključiti Labusovom konstatacijom:

»Filozofija je ukinuta u ovom *jedinstvu* teorije, prakse i *poiesis*. Namjesto tradicionalne filozofije, sada je na djelu *teoretička praksa*, a na mjestu pojma pjesništva *poietička praksa*.« (str. 115)

Labus objelodanjuje mišljenje Nikole Skledara kako znanost nije svrha sama sebi niti bi ona trebala biti u funkciji nečijih privatnih interesa, nego, budući da je prihvatljiva u svojoj filozofskoj utemeljenosti, njezin je značaj u osmišljavanju čovječnosti i njezinu ozbiljavanju. Zagonetka čovjeka središnji je problem Skledarova filozofskog, antropološkog i sociološkog interesa u otkrivanju trijade *dobro – istina – ljepota* kao bitne čovjekove egzistencijalne odrednice. Labus poetički oslikava sklop Skledarova razmišljanja:

»Ono dionizijsko nije tek prirodni stav radosti spram svijeta, nego način bitka kao cjelovitog mišljenja sebe samog, u prozračnom, blještavom, ushićenom susretu sa svijetom: on je u svojoj čistoći svjetla, umnog obasjanja smisla kao cjelovitog postojanja, stajalište filozofskog stava (u čuđenju), kao najvišeg osjećanja i znanja, kao blistavog ispunjenog postojanja.« (str. 129)

Sociologija religije tema je koja u velikoj mjeri povezuje angažman Skledara i Čimića. I zlosretna povijesno-politička artikulacija tog osobito izazovnog predmeta razlog je da se pri istraživanju njegove fenomenologije u rasponu od teoloških spekulacija i manifestacija u svakodnevnoj običajnosti do divergentne uloge u sveopćoj kulturi nastoji na potvrdi onoga po čemu se nadilazi ono što jest i otkriva horizont onoga što bi trebalo biti, naime, da se inzistira na osmišljavanju ljudskog bivstvovanja i uspostavljanju društva po toj mjeri. Kako zbog toga Čimić i Skledar pripadaju školi znanstvenika koji ne zastaju samo na potrebnoj eksplikaciji znanstvenog postupka, nego naspram tog pozitivističkog zahtjeva, ulažu napore da predstave kako znanost treba gledati u spektru duhovnosti oni, što se tiče sociologije, postavljaju njezin filozofski (etički) temelj. Vrlina je znanstvenika (sociologa) da bude odgovoran prema ideji čovječnosti u njezinu ozbiljavanju. Naposlijetku, Labus naglašava – gledom Čimića – način izražavanja koji se najprimjerenije iskazuje u esejistici, u kojoj se sažimaju svi elementi značajni u tumačenju i razumijevanju dosega znanstvenih postignuća:

»Cjelovitost i intenzitet spoznaje izražena je u konkretnom bogatstvu i stilu esejističkog književnog izraza, *izraza koji nije tek forma, nego je fenomenološki put do spoznaje biti*.« (str. 156)

Labus je u tih nekoliko prigodnih prikaza o spomenutim filozofima (tekstovi su nastali spontano, sudjelovanjem u stanovitim prilikama, svojim istupima na simpozijima i u pisanju zborničkih članaka) otkrio mogućnost i potrebu da se obradi i iznese na vidjelo prinos (i mnogih drugih) hrvatskih filozofa raspravljanju o tom ključnom filozofskom problemu – stvaralaštvu. Pritom je i sam Labus konstituirao svoj pojam stvaralaštva kao konceptualno i metodičko sredstvo za prodor u srž filozofije.

Vinko Grgurev

doi: [10.21464/fi37414](https://doi.org/10.21464/fi37414)

Peter Sloterdijk

Was geschah im 20. Jahrhundert?

Suhrkamp Verlag, Berlin 2016.

Na ovitku knjige susrećemo se s ocjenom Sloterdijka kao pisca dokazano visokog ranga, briljantnog govornika i, mogli bismo dodati, zavidne erudicije. Tekstovi i govori koji čine sadržaj knjige nastali su iz različitih perspektiva i povoda u razdoblju između 2005. i 2014. godine. Za ovo objavljivanje bili su podvrgnuti svojevrsnoj reviziji. Tekst kojim započinje knjiga, »Antropocen – stanje procesa na rubu Zemljine povijesti«, kombinacija je dvaju eseja; jedan je pod istim naslovom prvotno objavljen na engleskom, a drugi je kao predavanje održan u Kopenhagenu 2009. u sklopu UN konferencije o promjeni klime. Kad je nizozemski kemičar atmosfera Paul J. Crutzen predložio 2000. izraz »antropocen« (*Anthropozän*) posegnuo je, ističe Sloterdijk, za analognim pojmom talijanskog geologa Stoppena (1824.–1891.) da bi današnji vijek označio s prirodno povijesnog motrišta. Pretpostavljalo se da će on ostati unutar hermetičnog diskursa geo-fizike. Kroz nepoznatu seriju slučajeva dogodilo se da se proširio u svijet života, u njegova sofisticirana područja poput poučnih feljtona, muzeja, makro sociologije – zbililo se bujanje s jednom moralno političkom zadaćom:

»Čovjek je u cjelini postao odgovoran za nastanjivanje i poslovođstvo Zemlje, otkada se njegova prisutnost na njoj ne izvršava duže na način više ili manje nevidljive integracije.« (str. 7)

S ovom odgovornošću čovjeka označena je istodobno i adresa za moguće optužbe. Kad kažemo »antropocen«, to prije upućuje, ističe Sloterdijk, na sudnicu u kojoj u glavnoj raspravi kao prvo treba biti razjašnjena čovjekova ubrojivost, negoli na geo-znanstveni seminar. No što znači odgovornost jedne vrste koja naspram glavne mase gaia-sistema i svjetskih voda ne predstavlja skoro ništa? Sloterdijk podsjeća na prezirnu opasku Schopenhauera koji je ljudsku rasu usporedio s nestalnim plijesnima na površini planete Zemlje. S pojmom *antropocen* ugrabila je današnja geologija epistemologijski habitus 19. stoljeća što znači svaki predmet učiniti historijskim i takva historijskim učinjena polja raščlaniti na razdoblja svijeta ili epohe. Stoga su u suglasju sa svojom epohom u *Njemačkoj ideologiji* Marx i Engels mogli tvrditi da poznajemo samo jednu jedinu znanost, znanost povijesti. Prema njima, humana povijest samo je poseban slučaj povijesti prirode utoliko ukoliko čovjek želi osigurati vlastitu egzistenciju proizvodnjom. Ono što je Spinoza imenovao impulsom (*conatus*) za samoodržanje po svaku cijenu. Aktualno upletanje čovjeka u povijest prirode dokazuje točnost Heideggerova izvornog uvida da se bitak shvati kao vrijeme. Od 14. stoljeća pokazale su likovne umjetnosti u Europi potpuno novu organizaciju. Imenima poput Tiziana, Caravaggia ili Rembrandta prodrila je artistska moć u stratosferu.

Mogućnost iscrpljenja resursa razmatrana je tek kasnije. Njemački kemičar Wilhelm Oswald (1853.–1932.) upozorava u svom spisu »Energetski imperativ« eksplicitno na mogućnost iscrpljenja resursa. Energetski imperativ nalaze štedljivost:

»Ne rasipaj energiju, koristi je.« (str. 21)

Esej Maxa Webera *Protestantska etika i duh kapitalizma* sadrži, ističe Sloterdijk, prikriveni odgovor na Oswaldovu etiku štednje. U razgovoru s Wernerom Sombartom (Werner Sombart, *Gospodarski život u vremenu visokog kapitalizma*, München, Leipzig 1927.) Weber je rekao da nećemo doći do kraja kapitalizma dok »se ne preradi posljednja tona rude s posljednjom tonom ugljena« (str. 21). Čovjekov bitak u svijetu o kojem je govorila filozofija 20. stoljeća otkriva se time kao bitak na palubi nesigurne kozmičke lađe. Istinski pojam za *conditio humana* znači autodidakt života i smrti. Autodidakt je onaj koji presudne lekcije mora učiti bez učitelja. Dolazi do zamjene tradicionalne ontologije ekologijskom logikom koja seže duboko u 19. stoljeće. S njom na scenu stupaju apokaliptičari čiji je predmet umna politika budućnosti, spremni na najgore kao realnu mogućnost. Sloterdijk

uvodi pojam kinetičkog ekspresionizma koji predstavlja egzistencijalni stil moderne uvjetovan lakom dostupnošću fosilne energije. Ta dostupnost uključuje riskantno ubrzanje, dozezanje najudaljenijih ciljeva, pretjerivanje, konačno slobodu za eksploziju i samouništenje. Taj kinetički ekspresionizam, prema Sloterdijku, susrećemo već kod mladog Goethea koji 1776. u jednom pismu *Sturm und Drang* Lavateru piše:

»Sada sam ukrcan na val svijeta-potpuno odlučan: otkriti, osvojiti, svadati se, propasti, ili se u zraku raznijeti sa svim teretom.« (str. 27)

Taj kinetički ekspresionizam nalazimo i u Nietzscheovom *Ecce homo*:

»Nisam čovjek, ja sam dinamit.« (»Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.«; str. 27)

Ekspresionizam moderne počiva na pretpostavci da priroda predstavlja beskonačno nadmoćni svijet koji se može bezgranično opteretiti i da stoga ignorira sve ljudske pljačke. Međutim, ističe Sloterdijk, ekspresionistička crta životnog stila današnjih bogatih civilizacija pokazala je da priroda nije ravnodušna kad je u pitanju ljudsko djelovanje. Otkad su istraživači klime dokazali da atmosfera ima sjećanje, da još nije zaboravljen dim iz tvorničkih dimnjaka ranije industrijske revolucije, kao što neće zaboraviti što danas proizvode elektrane na ugljen razvijenih zemalja, zrakoplovi, brodovi, automobili bogatih i bezbrojna otvorena vatra siromašnih na svim kontinentima. Meteorolozi pedesetih godina dobili su za to ulogu reformatora. Traže *modus vivendi* koji se neće temeljiti na uporabi fosilne energije. Današnji zahtjevi za promjenom mišljenja podsjećaju, ističe Sloterdijk, na suptilno opažanje Platona u dijalogu *Sofist*, opisujući svađu između prijatelja ideja (vulgarno idealista) i ljubitelja tijela koja opažamo (vulgarno materijalista). Iz navedenog proizlazi da je ta borba između čovjeka i prirode stara koliko i čovjek sam. Nameće se zahtjev za obratom dosadašnjeg smjera civilizacije. Traži se smanjenje gdje je dosada bilo povećanje i širenje, suzdržavanje gdje se dosada dopuštala eksplozija. Zahtjeva se štedljivost umjesto dosadašnjeg rasipanja. Tako se na crti meteorološke reformacije dopijeva do neke vrste meteorološkog kalvinizma. On se temelji na aksiomu: da čovjeku stoji na raspolaganju samo ova zemlja. Od nje se ne smije tražiti više nego što ona može pružiti, kazna je samouništenje. U procesu globalizacije koji se zasniva na ekspanziji, Sloterdijk vidi ugrozu tog temeljnog zahtjeva time što teži generalizaciji blagostanja. Zahtjev mora biti globalan: skromnost, frugalnost za sve. Doživjet ćemo hrvanje između ekspanzionizma i minimalizma, između etike vatrometa i etike

askeze. U 20. stoljeću pojavio se novi lik ap-solutnog imperativa:

»Moraš promijeniti svoj život.« (»Du mußst sein Leben ändern.«; str. 34)

To znači zastupati *modus vivendi* koji odgovara ekolozijsko-kozmpolitskim uvidima naše civilizacije. Detaljnije promotreno, iluzorni su zahtjevi za globalnom etikom obuzdavanja ili nada u klimatski socijalizam. Kao što, prema Spinozi, još nitko nije pronašao što sve tijelo može, isto vrijedi i za ono zemlje. Nije *a priori* isključeno da nastupe efekti koji će biti jednaki umnožavanju, multipliciranju zemlje. Tehnika još nije rekla svoju zadnju riječ. Tekst o antropocenu zaključuje mišlju: da pojam antropocena implicira brigu zbog kohabitacije građana zemlje u humanom kao i u nehumanom liku.

Slijede tekstovi: »Od domestikacije čovjeka k civiliziranju kultura«; »Sinkronizirani svijet. Filozofijski aspekti globalizacije«; »Što se dogodilo u 20. stoljeću? Na putu ka kritici ekstremističkog uma«, što je tekst čiji je naslov ujedno i naslov cijele knjige. Sloterdijk ga započinje konstatacijom da se ljudske civilizacije katkad određuju kao permanentno hrvanje između sjećanja i zaborava. »Što se dogodilo u 20. stoljeću?« Odgovor na ovo pitanje sigurno se ne nalazi u nekom historijskom izvješću. Više no stoljeće ekstrema, ono je bilo stoljeće raznih vrsta složenosti. Doba velikog civilizacijskog sloma simboliziranog Treblinkom i Auschwitzom. Glavni proces u njemu bila je titanska borba između liberalizma i egalitarizma, pritom se ovaj posljednji manifestirao kao dvostruka glava, kao komunistička i fašistička. Pedesetih godina govorilo se o »atomska doba«, o razbijanju atoma, doba dekolonizacije. Moderna se može razumjeti samo kao epoha borbe za novo određenje smisla stvarnosti. U § »Apokalipsa stvarnog, realnog« uz *logiku ekstremizma* Sloterdijk se osvrće na Alana Badioua i njegovu tezu koju iznosi u knjizi *Le siècle* da će potraga za strašću u 20. st. biti uzaludna sve dok će se misliti da se nalazi u ideologijama, mesijanstvima, fanatizmima i priviđenjima, a ne u strasti za realnim, stvarnim (*passion du réel*). U ovome Sloterdijk prepoznaje već platonsku tezu da se jedino u mišljenju može dokazati zbiljnost zbilje (*Wirklichkeit der Wirklichkeit*). Tu će gigantsku borbu oko zbiljnosti (stvarnosti) Nietzsche prenijeti u grčku tragediju.

Ponovno izranja, prema mišljenju Sloterdijka, Hegelova misao da je filozofija u mislima obuhvaćeno njezino vrijeme. Pritom misli da ta misao nema idealno tipski karakter, štoviše, zastupa tezu da u posljednjih dvjesto godina nju karakterizira upravo bijeg iz vremena. No ova odrednica 20. stoljeća, »strast

za stvarnim, realnim«, prema Sloterdijku, ne može se ograničiti samo na njega. Za istu je predložio, kako sam kaže, dramatičniji izraz »apokalipsa stvarnog, realnog« da bi upozorio na okolnost, da se s obratom moderne više dogodilo nego samo generacijska promjena u struji europske metafizičke tradicije. Njezin trag može se slijediti i do razdoblja francuske revolucije. Dok je vladala teologijski obilježena idealistička metafizika stare Europe, težište sve ezoterike držalo se u tajnosti; riječ je bila o strogo čuvanoj spoznaji o nepostojanju Boga i bogova te da su sve predodžbe o nekoj višoj onostranosti čiste izmišljotine, kule u zraku, koje su stvorene iz straha, slabosti i čežnje. Do 19. stoljeća ateizam kao životno opasna mudrost skrivao se kao istinski okultizam, kao skriveno znanje nedostupno većini. Naprotiv, metafizička teologija više je od jednog i pol tisućljeća imala ulogu javnog mišljenja. Okultnog genija modernog radikalizma vidi u de Sadeu jer je prvi demonstrirao kako će aktivisti 19. i 20. stoljeća predočiti njihovo vjenčanje s djelatnim principom zbilje. Ono što se u 20. stoljeću poznavalo kao »velika politika«, izraz potječe od Nietzschea jest zapravo oblik velikog »dobrog zločina« čiji reprezentanti su Lenjin, Staljin, Hitler i Mao Zedong. Shvaćajući religiju kao srce bezosjećajnog svijeta, Marx smatra da sva kritika počinje s kritikom religije i da ona implicira pretpostavku da je kao nadgradnju treba svesti na bazu koju čine odnosi u sferi proizvodnje. Od Saint-Simona ide era oslobađanja principa izrabljivanja čovjeka od strane drugog čovjeka i sve se više afirmira izrabljivanje zemlje od strane čovjeka. Gleda li se unatrag na 20. stoljeće, razabire se da ono u mnogostrukom smislu predstavlja vrijeme ispunjenjâ. Nasuprot Ernstu Blochu, da ga karakterizira princip nade (*das Prinzip Hoffnung*), prije bi se za njega moglo reći da ga opisuje princip onoga odmah, smjesta (*das Prinzip Sofort*) i princip nestrpljivosti (*das Prinzip Ungeduld*).

Tekst koji iza njega slijedi posvećen je Derridai: »Mislilac u sablasnom dvorcu. O Derridainom tumačenju snova«. K slici klasičnog filozofa pripadalo je do početka moderne mišljenje da je svoju struku prakticirao u formi *umijeća umiranja* (*ars moriendi*). Rani Heidegger zastupa taj stav kad tubitak označuje kao »istrčavanje u vlastitu smrt« (*das Vorlaufen in den eigenen Tod*). U tom pogledu, ističe Sloterdijk, moglo bi se klasičnu filozofiju nazvati heroizmom bez oružja. Junak, nebitno kreće li se na bojnopolju ili onom konačnosti, općenito jest onaj koji je svoj kraj preduhitrio i bez rezerve potvrdio. Naprotiv, Derrida se na koncu svog života eksplicitno izjasnio protiv arhetipa »željene« i »naučene« smrti. Nije bio jedini u modernoj koji je

sumnjao u to da se smrt može učiti i da vlastita konačnost može biti prihvatljiva. Kad se u studenom 1995. Gilles Deleuze bacio kroz prozor, naglasio je da se ta smrt ne smije uvrstiti u tradiciju filozofske smrti ili usporediti s fatalnim skokom Empedokla u Etnu, nego samo kao priznanje potrošenog životnog potencijala. U tekstu razvija Sloterdijk zanimljivu povezanost Derridae i američkog filozofa Richarda Rortyja, od bizarnog momenta da su obojica umrli od raka pankreasa (gušterače) nadalje. Rorty je kratko nadživio Derridau, Derrida je umro 2004., a Rorty 2007. Razlika između obojice mislilaca manifestirala se u ophođenju s tom sarkastičnom dijagnozom. Rorty je, inspiriran konstatacijom kćeri da je ona posljedica pretjerivanja s Heideggerovom literaturom, završio u području crnog humora. Naprotiv, Derrida je bio skloniji reakciji koja potiče na razmišljanje. Svaka smrt je djelo pakosti, zlog duha koji samovoljno prekida crtu života nekog čovjeka. U drugom kontekstu, Sloterdijk vidi vezu između Derridaa i Thomasa Manna, naime da je Thomas Mann svojom Josipovom-tetralogijom poetski pripremio fenomen Derridaa, portretirajući mladog Josipa kao darovitog autsajdera kojem je uspjelo s periferije probiti se do središnje moći postavši faraonov tumač snova i savjetodavac te koji je bolji i od samog vladara.

Slijede tekstovi: »Snažno promatranje. Za filozofiju svemirske postaje«. Riječ je o tekstu od svega nekoliko stranica, koji slijedi »Permanentna renesansa. Talijanska novela i vijesti moderne«. Od posebnog je interesa tekst »Heideggerova politika: Odogoditi kraj povijesti«. Politizacija je s tumačenjem Heideggera, prema Sloterdijku, u idejnoj povijesti dosegla dosad nezabilježen stupanj. Politička hermeneutika Heideggera ne zadovoljava se više da se događaj iz 1933. tumači samo kao epizodu, nego kao ključ za razumijevanje njegova cjelokupnog djela. Postavlja pitanje: upućuje li pojedinačan slučaj na katastrofu filozofije u cjelini, koja je nakon temeljitih promjena u 20. stoljeću izgubila povlasticu egzistiranja u nadpolitičkom? No nije posve neuvjerljiva teza da je Heidegger bio nepolitičan sve dotle, dokle se pod tim misli na svakodnevni ili pragmatični pojam politike i u tom smislu dijeli sudbinu s Platonom. Stoga ne bi bilo čudno kada bi se sutra Heideggeru postavilo pitanje: »No, gospodine Heidegger, vratite se iz Syracuse?«. Određivanjem nekog mislioca kao nepolitičnog ne činimo mu uslugu, ističe Sloterdijk, pa ako bi i imalo apologetsku funkciju jer i filozof ima pravo na svoje zablude i pogrešne odluke. Sintagma »Heideggerova politika« treba biti na trostruk način čitana; u smislu Heideggerovih vlastitih pristupa političkoj sferi, u liku »njemačkog mandari-

na« koji želi načeti temu profane politike narodnih i idejnih sukoba; nadalje je pod njom mišljeno smještanje Heideggera u jednom povijesno-filozofijskom scenariju; i naposljetku »Heideggerova politika« uključuje i njegovu ulogu na idejno političkoj pozornici tridesetih godina. U ovom tekstu Sloterdijk stavlja ponovno u funkciju svoj izraz »apokalipsa realnog« (*Apokalypse des Realen*), o kojem šire govori u tekstu »Što se dogodilo u 20. stoljeću?«. »Apokalipsa realnog« postaje osobito akutnom nakon Hegelove smrti; ostavština majstora poprimila je lijeve metafizičke konture koja je svoju zadaću vidjela u populariziranju najviše tajne filozofije. U građanskom svijetu širila se ezoterična spoznaja da ne postoji Bog ni bogovi, stoga ni pravi svijet izvan ovog svijeta koji nastanjujemo. Ključnu ulogu u tom procesu imaju četiri mislioca: Marx, Darwin, Nietzsche i Freud. Kad govore o materijalnoj proizvodnji, ljudskoj animalnosti, volji za moć i libidu, odgajaju intelekt moderne za svemoć zbiljskog. Ovu »apokalipsu realnog«, prema Sloterdijku, možda bi trebalo datirati već od francuske revolucije jer njome ponovno stupa na scenu novo obojen oblik rimskog pragmatizma kao *modus vivendi* nakon kršćanske stanke. Što se tiče Heideggera, možemo dvadesetih godina prošlog stoljeća uočiti metamorfozu mladog skolastičara u mladog radikala pod utjecajem lektire Luthera i Kierkegaarda. U tom vremenu bitan je utjecaj na njega izvršila i lektira Dostojevskog, posebno na njegove pojmove tjeskobe i dosade. Kako su mladi realisti 19. stoljeća ubrzali apokalipsu rada i animalnosti, istaknuo se Heidegger u njegovom ranom realističnom olujnom vremenu svojom apokalipsom egzistencijalne temporalnosti, prema kojoj se smisao egzistencije otvara u bitku-k-smrti. Ako stvarno postoji tako nešto kao »Heideggerova politika«, onda se ona sastoji u njegovom sudjelovanju na osebujan način u ranom realističnom egzodusu stare Europe iz metafizičke sputanosti. Heidegger je otkrio, prema Sloterdijku, kao i nedugo iza njega pod utjecajem studija Hegela ruski mislilac Alexandre Kojève, misao o »kraju povijesti«. Postavlja pitanje od kojih premisa se povijest može misliti kao ona koja završava. S vremenom »poslije povijesti« povezuje se ponajprije teologijska ideja da će Bog stvoreni i u vrijeme bačeni svijet jednog dana ponovno uzeti natrag potpuno nevezano s ljudskom voljom. Prenese li se ovo u okvir jedne unutar svjetske logike, dolazi se do pretpostavke da povijest u cjelini teži svom kraju. Takav kraj, za razliku od teološkog, čovjek može shvatiti i ustanoviti. O takvim idejama raspravljalo se u hegelijanskoj tradiciji, pri čemu kao mogući ulazak u post povijest (*Nachgeschichte*). Ona

se trebala odvijati kao ulazak u napoleonsku pravnu državu, kao utruće klasne borbe ruskom revolucijom ili, naposljetku, ulazak u liberalni konzumeristički sistem. Heideggerove misli uspoređuje često s mislima drugih, poput Jaspersa, Diltheya, Nietzschea i Dostojevskog.

»Zapisi iz podzemlja« tekst je u kojemu se Sloterdijk osvrće na aktualne *Crne biljeznice* tumačenjem koje odudara od onih koja njihov najveći zločin vide u Heideggerovu antisemitizmu. Ne poriče da se iz nekih nemilih, nezgodnih zabilješki može lako izvesti Heideggerov antisemitizam, no da bi bilo mudrije ispitati je li Heideggerova dijagnoza plauzibilna da pomagačice-činljivosti (*Machenschafts-Komplizen*) metafizika i tehnika zaista sudbonosno vode k opustošenju, uništenju svih stvari. Nose li agenture opustošenja konkretna, historijska, kolektivna imena ili ne.

Iza ovog teksta slijedi tekst »Sofist Odisej. Rođenje filozofije iz duha stresa na putovanju«; zatim kraći tekst »Gotovo sveti spis. Pokušaj o temeljnom zakonu«. Knjigu zaključuje tekst »Drugi logos ili: um lukavstva. Uz idejnu povijest indirektnoga«. Kratko ćemo se osvrnuti na ovaj posljednji. Tekst sadrži sljedeće paragrafe: »Normalizacija logosa«; »Lukavstvo bogova, lukavstvo filozofa«; »Nadmudreni ljudski um«; »Nadmudrivanje u korist nadmudrenog«; »Hegel: lukavstvo uma«; »Nadmudrena priroda: gradnja strojeva«; »Schopenhauer: lukavstvo volje«; te »Nadmudreni sudrug [Mitmensch]«. »Drugi logos« počinje s Platonovim delegitimiranjem pjesničkih govora o božanskim stvarima i reklamiranjem istinskog govora o Bogu i božanskom kakav je razvijen u njegovoj Akademiji. Platonizam je sa svojim patosom spram onostranosti, svojim latentnim egiptizmom u izvjesnom smislu ostao strano tijelo usred grčke kulture i tek je s kršćanstvom našao njemu primjeren milje. Vladavinu filozofa mogao je, prema Sloterdijku, dići jer je postulirao prijelaz od retoričke demokracije k epistemologijskoj aristokraciji. Toj epistemo-kraciji suprotstavio se Aristotel. Stoga bi se moglo govoriti o epistemijškoj domestikaciji logosa, zaključuje Sloterdijk. Prije filozofije bogovi su bili u pred-epistemijškim ukočenim

oblicima znanja i umjetnostima, što se može egzemplarno iščitati na figurama Apolona, Atene, Asklepija i, prije svega, Hermesa. Njih karakteriziraju razne vrste lukavstva, primjerice Zeusa erotično, strategijsko Aresa, trgovačko Hermesa, čak atletsko poluboga Herakla. S filozofijom logos biva disciplinirana djelatnost samog uma. Lukavstvo uma pobjeđuje sofistu time što isporučuje pravi pojam sofiste. U ovom paragrafu Sloterdijk daje pregnantnu analizu sofiste kako ga u dijalogu Sofist određuje sam Platon. Najpoznatija figura koja čovjeka upreže kao sredstvo za različite visoke svrhe jest ona koju je uveo Hegel u uvodu svojih *Predavanja o filozofiji povijesti (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 1822.–1831.)*; riječ je o poznatoj sintagmi »lukavstvo uma« (*List der Vernunft*). Citira odlomak iz dodataka Hege-lovim *Berlinskim predavanjima*:

»Lukavstvom uma imenuje se, da ideja pušta da strasti djeluju za nju (...). Ideja ne plaća danak opstanka i prolaznosti iz sebe, nego iz strasti individua (...).« (str. 326)

Prema Sloterdijku, taj iskaz ne izriče ništa novo o nadmudrivanju ljudskog intelekta. Ne izriče ništa više od poslovice »čovjek misli, a Bog upravlja«. Ideju Hegel uzdiže na vodeći princip povijesti. Ako um neće ostati nemoćan, nad-svjetovan i nezbiljski, nego će se inkarnirati kao svjetovan i historijski, mora raditi sa svjetovnim i historijskim snagama. Nadalje, piše o lukavstvu volje kod Schopenhauera; nadmudrivanju prirode i nadmudrivanju sudruga (*Mitmenschen*).

Što reći u zaključku o Sloterdijkovoj knjizi? Tekstovi sabrani u njoj, nastali u razdoblju od desetak godina, predstavljaju zahtjevno, teško prohodno štivo u misaonom, tematskom i jezičnom smislu. Sporo se napreduje no trud se isplati. Već je na početku rečeno, tekstovi potvrđuju Sloterdijka kao mislioca, erudita i pisca visokog ranga. On je svakako istaknuta filozofska figura u drugoj polovici 20. Stotljeća. To najbolje u svojoj knjižici *Was ist deutsch?* opisuju Peter Trawny koji za njegovu knjigu *Kritika ciničnog uma* kaže da je početkom osamdesetih godina pokrenula dotada dosadno mišljenje (*gelangweiltes Denken*).

Vesna Batovanja