

**NI AROGANCIA NITI DEFETIZAM ZLO I
FATALISTIČKO AKCEPTIRANJE REALNOSTI, PRASCENA
EGOCENTRIZMA, VISOKA KULTURA ISTINE – DO PUTA U
SREDIŠTE DRUŠTVENE ODGOVORNOSTI¹**

**NEITHER ARROGANCE NOR DEFEATISM EVIL AND THE
FATALISTIC ACCEPTANCE OF REALITY/THE UR-SCENE
OF DANGER THE HIGH CULTURE OF TRUTH – TO THE
PATH TO THE CENTRE OF SOCIAL RESPONSIBILITY²**

Sažetak

Tek je priželjkivana ili očekivana katastrofa, jer svijet moderne nije ispunio svoje ideje ili nadanja vezana uz napredak znanosti, tehnike i industrije, uz napredak znanstveno-tehničke civilizacije. Nije polučio moralni napredak, život u slobodi, miru i pravednosti, u prosperitetu i sreći. Naprotiv, doveo nas je do apokalipse, a ne do života koji bi bio u skladu sa principom stvaranja ili tačnije: samooblikovanja.

Čemu kritika moderne? “Što valja činiti?”

Doveo nas je do najnemilosrdnije kritike moderne, do iskustva: “Izabрати život ili zajednički slaviti na samoubilačkoj party.”³ Moderna je na optuženičkoj klupi. Napose kod Th. W. Adorna i G. Andersa i drugih mislilaca. Moderna sa svim svojim konstitutivnim moćima dospijeva do krize svijeta; veliki monolog kojeg su mogle predstavljati znanosti, koje svoje porijeklo imaju u duhu Evrope, u svojem idealnom dovršenju – da ne kažemo: na kraju – učinio nas je slijepim. Mi nismo u stanju da spoznamo i da učimo granice rasta znanja i znanosti, da sebe učinimo odgovornim za napredak znanosti u različitim sferama. Mi smo zaboravili pitanje: “Što valja učiniti? Napustiti ili sudjelovati?”⁴

1 U ovom broju “Pregleda“ objavljujemo drugi dio teksta (19–30. str.)

2 In this issue of *Pregled*, the second part of the text (pgs. 19–30) is published.

3 P. Sloterdijk, *Ibid.*, str. 237.

4 P. Sloterdijk, *Ibid.*, str. 236. “Was ist zu tun? Aussteigen oder Mitmachen? “Flüchten oder

Drugo kao uvjet samosusretanja i identiteta

Zaboravili smo – evo, na kraju 20. stoljeća u viorima nacional-fašističkih afekata – hermeneutički nauk: i u drugom i u drugotnosti možemo naći način da dosegemo samosusretanje, vlastiti identitet, ljudsko dostojanstvo, pravo na slobodu.⁵ Opijenost strahom od apokalipse odavno je splasnula; najsretnija ura evropskih naroda, koja je otkrila radosti straha i radosti kolektivnog poremećaja vitalnosti, odzvanja u zaboravu apokalipse. Tako Anson Rabinbach demonstrira tu ideju da moderna ne samo da nije zaustavila epohalni slom civilizacije, nego ga je tek omogućila. Stoga je slijepa za svoje sudioništvo i u zaboravu apokalipse. To on demonstrira na nekim nama dobro znanim tekstovima: na Blochovom i Benjaminovom mesijanizmu u “Geist der Utopie” (E. Bloch). U ezoteričnim spisima o filozofiji jezika on se suočava sa djelom Kritik der deutschen Intelligenz (Kritika njemačke inteligencije) što ga je napisao Hugo Ball.

On počinje sa bolnim denunciranjem karijere Hugo Balla; ona mu je najrječitija. On s pravom podsjeća da su u 20. stoljeću bujali ekstremi: biti dadaist, pacifist, katolik, ”invertirani nacionalist”, kakvih je u nas bilo sijaset, i konačno biti antisemit, kršćanski ili nekršćanski. Biti demokrata, onaj koji treba da uništi duh, dušu ljudima da ne bi bili u stanju prepoznati ideologiju koja ponižava duše, rastura ljudsko dostojanstvo, i na nesreću ljudi koji put su u tome uspijevali⁶

Ključne riječi: *Biti demokrata, ”invertirani nacionalist”, svjetska arogancija i defetizam, filozofija i kritika moderne, razlikovanja u pojmu odgovornosti, ljudska prava, Istok i Zapad, prosvjetiteljstvo i sloboda, ”građani dvaju svjetova”, svi smo mi drugi, isključivanje ili suradnja, otuđenje, što znači kritika multikulturalnog društva, smisao duhovnih i kulturalnih znanosti, “između znanosti i etike”, skrivene opasnosti, svečanosti pojednostavlivanja i diobe, umjetnost traženja istine.*

Summary

Disaster is merely hoped for or expected, for the modern world has not fulfilled its ideas or hopes concerning the advancement of science, technology and industry along with that of scientific and technological civilization. It has

Standhalten?“

5 Usp. Hans-Georg Gadamer, “Bürger zweier Welten”, u: K. Michalski/Ed. /, Der Mensch in den modernen Wissenschaften, Castalgandolfo-Gespräche 1983, Stuttgart 1985, ili u: Hans-Georg Gadamer, Das Erbe Europas, str. 125.

6 Usp. A. Camus, Ibid., str. 15.

failed to achieve moral progress, life in liberty, peace and justice, prosperity and well-being. Quite the contrary, it has brought us to the brink of apocalypse, not to a life in harmony with the principle of creation or, more accurately, self-formation.

What is the critique of modernism for? “What should be done?”

It has led us to the most ruthless critique of modernism, to the experience of “choose life or celebrate the suicidal party together.”⁷ Modernity is in the dock, especially as regards Th. W. Adorno, G. Anders and other thinkers. Modernity, with all its constituent powers, has resulted in global crisis; the great monologue that could have been presented by the sciences, that has its origins in the spirit of Europe, in its ideal completion – not to say the end – has blinded us. We are unable to recognize and to set limits to the growth of knowledge and science, to make ourselves responsible for the advancement of science in different domains. We have forgotten the question: “What should be done? Get out or participate?”⁸

The other as the prerequisite for self-encounter and identity

*Here, at the end of the 20th century in the whirlwind of national fascist passions, we have forgotten the hermeneutic doctrine: we can find ways to attain self-encounter, our own identity, human dignity and the right to freedom in the other and different.⁹ The intoxication of fear of the apocalypse has long since abated; the happiest hour of the peoples of Europe, which revealed the joy of fear and of the collective disorder of vitality, echoes in oblivion of the apocalypse. Thus Anson Rabinbach demonstrates the idea that modernity has not only failed to halt the epochal collapse of civilization, but has even made it possible. It is thus blind to its own part in our oblivion of the apocalypse. He demonstrates this in some familiar texts: Bloch’s and Benjamin’s messianism in “Geist der Utopie” (E. Bloch). In esoteric writings on the philosophy of language, he addresses Hugo Ball’s *Kritik der deutschen Intelligenz* (Critique of German intelligence).*

He begins with a painful denunciation of Hugo Ball’s career, which to him is most eloquent. He rightly recalls that extremes flourished in the 20th cen-

7 P. Sloterdijk, *Ibid.*, p. 237.

8 P. Sloterdijk, *Ibid.*, p. 236. “Was ist zu tun? Aussteigen oder Mitmachen? “Flüchten oder Standhalten?”

9 Cf. Hans-Georg Gadamer, “Bürger zweier Welten”, in K. Michalski (ed.), *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*, Castalgandolfo-Gespräche 1983, Stuttgart 1985, or in Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas*, str. 125.

ture: to be a Dadaist, a pacifist, a Catholic, an “inverted nationalist” of the kind that was legion among us, and finally to be antisemitic, Christian or non-Christian. To be a democrat, the one who was to destroy people’s spirit and soul so that they became incapable of recognizing the soul, to rout human dignity, and – to our misfortune – at times to do so successfully.¹⁰

Key words: *To be a democrat, “inverted nationalist,” global arrogance and defeatism, philosophy and the critique of modernity, distinctions in the notion of responsibility, human rights, East and West, Enlightenmen and liberty, “citizens of two worlds,” we are all other (H. G. Gadamer), exclusivity or cooperation, alienation, what does criticism mean for multicultural society, the meaning of the spiritual and cultural sciences, “between science and ethics,” hidden dangers, the celebration of simplification and division, the art of seeking the truth.*

Američke Cultural Studies

Da li Amerikanci odmiču u filozofiji od Nijemaca? To pitanje ne postavljamo samo mi u Evropi. Ono počiva i na ispitivanju, vrlo ozbiljnom, njemačkih filozofa.”Die Amerikaner sind heute führend; niemand in Deutschland hält da mit”, kazuje poznati njemački filozof Manfred Frank. Prije svojeg leta do New Yorka, u kojemu će predavati jedan semestar. Suvremenu filozofiju stiliziraju i određuju filozofi kao što su: Quine, Rorty, Davidson, Rawls, Putnam i Shoemaker. Manfred Frank misli da je to posljedica jednog vremena – katastrofalnog i katastrofilnog duha (eine Folge der NS-Zeit). Drugim riječima: oni se, sami Nijemci, nisu oporavili od dramatičnog krvavog i mračnog doba. Mislioci, koji su emigrirali iz Evrope, nisu se vratili. A filozofija u Njemačkoj još živi od rekonstrukcija i reinterpetacija iz tradicije: velikih mislilaca: Kanta, Fichtea, Schellinga i Hegela. I sada se osvjedočavamo da u Americi postoji dobra literatura o Kantu, na primjer, misli Manfred Frank. Tome se na drukčiji način priključuje njegov kolega iz Heidelberga, Rüdiger Bubner. On kazuje: u Americi postoje generacije dobrih znalaca i istraživača Hegelove filozofije. Ne treba posebno isticati mjesto Hansa-Georga Gadamera u Americi, njegovo jako približavanje američkoj filozofiji. “Wir sind an der Schwelle zur Internationalisierung der Philosophie” (“Mi smo na pragu internacionaliziranja filozofije.”), ustanovljuje R. Bubner. Thomas Leinkauf, voditelj der Leibniz-Forschungsstelle u Münchenu priznaje njemačkoj filozofiji još uvijek svjetski priznati *niveau*. Deficit vidi u istraživanju srednjovjekovlja u filozo-

10 Cf. A. Camus, *Ibid.*, str. 15.

fiji: sa nekim izuzecima mi smo već dugo izgubili internacionalnu vezu. Na kraju ovog ispitivanja dolazi sud koji autora ovog teksta nimalo ne iznenađuje: Peter Slotterdijk je najznačajniji filozof, Nijemac, u Americi. Odavno, još 1984. g. njegova tek publicirana “Kritika ciničnog uma, I, II” bila je u planu za prevođenje u filozofskoj biblioteci “Logos”, u kojoj sam tada bio urednik. Sve to spominjem da bih doveo u vezu pojam komunikativne slobode i mišljenja rođenog u Evropi koje je povrh Evrope.

Apokaliptično / transcendentalno /Derrida

Nije slučajno da se taj motiv agenta životnih interesa situira i u američke *Cultural Studies*. I dispozitivi klasične seksualne opozicije muško-žensko i to se etnizira. I postaju “diferencije diferencija”; specifično razlikovanje između etničkih, seksualnih i socijalnih diferencija se poništava. To nas podsjeća na to da je kritika zapadne episteme, koju je predstavio Derrida, doživljena kod protagonistkinja *Gender Studies* kao nepozvano i nepoželjno uplitanje u poslove feminizma. Bio je to gnjev pogođenosti. Iako se zna da je francuski filozof ponudio nit, vodilju za etničko pretumačenje seksualne polarnosti.¹¹

Derrida u drugom kontekstu govori o kastraciji uma. Riječ je o refleksijama o apokaliptičnom diskursu, o apokaliptičnom tonu u filozofiji, o pitanju: Postoji li jedna paradigma, jedna fundamentalna scena eshatologijskih strategija? U tekstu što ga je bio ponudio za njemačko izdanje, koje do tada nije objavljeno u Francuskoj, pod naslovom “No Apocalypse, not now”, on je postavio pitanje: ”Je li apokaliptično možda transcendentalni uvjet svakog diskursa?”¹² Ovdje je riječ o središnjoj formi rasprave o metafizici u Heideggerovom smislu: kao sudbe Zapada, kao zaborava istine bitka ili diferencije između bitka i bića, kao nihilizma: Jer se metafizika pita o bitku i Ništa drugo. To je prijedor oko ”poetike: između poezije i filozofije, o smrti ili budućnosti filozofije.”¹³

11 Derrida kaže: “When we speak here of sexual difference, we must distinguish between opposition. Opposition is two, opposition is man/woman. Difference, on the other hand, can be an indefinite number of sexes.” U: Alice Jardine/Paul Smith/Ed., *Men in Feminism*. London: Methuen, 1987.

12 Vidjeti: Jacques Derrida, *Apokalypse*, Hrsg. von Peter Engelmann, Edition Passagen 1985, str. 47. i dalje.

13 Ibid.

Klima etniziranja polarnosti

Ova razlaganja su nužna da bi se u odgovarajuće svjetlo stavio i kasni Derrida i pojam kastracije uma. Pretvaranje odnosno "iščezavanje" polariteta polova iza seksualne kombinatorike mogućnosti, na čudesan način koincidira sa onim što nas zanima: sa etniziranjem mnogostrukosti; i ono uvire u analogiju sa etničkim diferencijama, u preferirane konfiguracije "hibridnog", "pri čemu je svako jednoznačno seksualno pripisivanje ugašeno".¹⁴

Foucaultova analiza diskursa, koja nalazi svoj suvereni izraz kod Amerikanke Judith Butler, čiji je poziv filozofija, pokazuje da je ženski identitet, u stvari, svojevrsni efekt kulture. U tom se diskursu shvatilo ono što je na sceni: da u doslovnom smislu ništa ne postoji, što ne bi bila kultura. I seksualnost je kulturni artefakt, kao što je inteligencija ili duh uopće "slobodno lebdeći artefakt". Ne treba biti prešućeno da je ovaj kulturni artefakt svagda kontingentan. Čak u Saidovom smislu, po kome su "društvo i kultura heterogeni produkt heterogenih ljudi unutar enormne mnogostrukosti kultura, tradicija i situacija".¹⁵

Iz svega ovoga, ako se prihvati kao istinito, postaje jasno da su staroevropski ili tradicionalni kriteriji u teoriji i znanosti radikalno pomjereni ili čak iskrivljeni: nije ispravnost, nego estetička originalnost; nije racionalna mogućnost ostvarivanja, nego "hermetička iritacija umjetnosti"; nije načelna mogućnost razumijevanja ili razumljivost nego nerazumljivost: ono što je grčki: σκοτώω skoteinos; latinski: abstrusus; nije valjanost, temeljitost ili nepobitnost, nego nadržavanje do sada bilog. Sve to sada postaje kriterij duhovnog ili intelektualnog stupnjevanja ili rangiranja.¹⁶

Filozofija teško priznaje ova radikalna pomjerenja ili čak iskrivljavanja. Iznova se mora definirati kulturalni diskurs, koji bi morao biti nadržavanje "sistema moći; diskurs, to nas podsjeća na nešto što se dogodilo u 19. stoljeću, a, evo, nadrasta 20. stoljeće: "Nietzsche je bio valjda prvi koji je spoznao da riječ "istina" u jeziku filozofa znači skoro uvijek toliko kao: nadomjestak, alibi, izlika, surogat, reprezentacija."¹⁷

14 Wolfgang Müller-Funk, Ibid., str. 1080.

15 Usp. *Hybride Kulturen*.

16 Ibid., str. 1080.

17 P. Sloterdijk, *Dre Denker auf der Bühne*, 1986, str. 116.

Senzibilnost za povijesni kontekst / Slobodna moralna ozbiljnost

Teorija nije ono što je bila u Grčkoj metafizici, za Aristotela: istinska ljudska djelatnost. To nije mišljenje u Heideggerovom smislu koje bi još zahtijevalo engagement (engleski: arrangement, commitment, obligation, job, position, work etc.), jer je mišljenje već djelatnost. Teorija se u moderni opršta od “smisla” i “značenja”. Ona hita k sudbini koju je sama prognosticirala. Ona ništa ne prenosi jer je zaboravila za što je u svom iskonu bila formirana. Nadolazeći bog je – hibriditet. Posvuda su eksperti mnogostrukog, eksperti višeznačnog. Zapravo, to su ekspert darmara. Čitaocima se nudi – umjesto onih staromodnih provincijalnih “istina”, rođenih u nekim zabitima i krajolicima – svetkovina heterogenog, opojnost neodređenog (u kvantnoj fizici se to zove Unschörfe). Opojnost mnogostrukog! Gramsci u Disneylandu! Tu ponešto: Gramsci, Derrida, postkolonijalizam i “Cybertheorie”. Nastala je jedna “teorija”, koja jasno ustanovljuje da je i polaritet spolova efekt dispozitiva kulture, koji je također moć. Filozofija u svojoj ne samo američkoj verziji razvija pojam kulture interkulturalista i interseksualista. Nalazi se rješenje makrofena- mena kulture; sugerira se da je “heterogenost” tako razumljena da je u stanju da razriješi svaku univerzalnu značajku, koja “prema konvencionalnom shva- ćanju određuje “rad” kulture na “granicama” egzistencije”.¹⁸

Treba čuti ton ovih iskaza! Kulture – a to znači i multikulturalizam, koji je poziv interkulturalnih mislilaca i teoretičara – postale su drukčije. A ipak iste, jer se na različite načine, ne samo u “parodističkom duhu karnevaliz- ma” (Sloterdijkov izraz)¹⁹, odnose na “velike realnosti” kao što su: ”moć”, ”promjena”, religija, potčinjavanje, rad, strast, autoritet, ljepota, sila, ljubav, prestiž (Geertz).²⁰ Mi u filozofiji počinjemo da hodimo u susret dramatičnim budućnostima ili sadašnjostima. Na primjer, to je, ako je ispravno reći, ono što kaže Butler da je žena isključivo pronalazak jednog specifičnog dispozitiva; ili ako zaoštrimo iskaz Edwarda W. Saida: da je Orijent samo jedna projekcija Okcidenta. Njenim posredovanjem – već u starom Hegelovskom stilu – kon- stituira se zapadnoevropski identitet.

To je već ulazak filozofije u svijet mutacija, u sfere kompenzatorskog duha ili simulacija. On posvjedočuje da je i ovaj kulturni model obrazovan na tra- dicipiji. I nije nastao pokretom čarobnog štapića. Značili ovo samo tek jednu varijaciju Spenglera i drugih filozofa bioestetičkih cikličkih teorija kulture?

18 Usp. *Hybride Kulturen*.

19 P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. I, 1983. str. 232.

20 Usp. *Hybride Kulturen*.

Kulture/istina ljudskog govora i djelovanja/različita poimanja istine

Prije bi se moralo kazati: ono jednostavno: kulture su zaista polifone ili mnogostruke, jedinstvene i uzajamno nesvodive na jednoznačnost, koja bi se mogla imenovati kao univerzalnost. One su dakle kontingentne, sa elementima nesretne svijesti o kojoj govori Hegelova *Fenomenologija duha*. Sa ozbiljnim tendencijama da se petrificiraju ili da lebde u vlastitoj shizofreniji, u “ciničnoj zajednici samoubica” (na što ukazuje opasnost atomske bombe).²¹ Ako su kulture zaista heterogene i ujedno kontingentne, to ne znači da bi bilo sve moguće ili sve dopušteno; i da je sve varijacija čiste slobodne volje.

Mi dakako imamo na umu i melanholične verzije; svaka kultura stvara svoje vrijednosti, ne samo različite veličine nego i različite pojmove veličine; ne samo likove istine nego različite predstave likova istine. I kulture se konstituiraju ujedno posredstvom iskustva granica. Hegel je uvijek u verziji dijalektike povlačio demarkacione linije između različitih kultura i povijesnih svjetova. Na primjer, u staroj Kini, Indiji, Perziji, Egiptu, Grčkoj ili u kršćanskoj Evropi.²² S pravom se primjećuje da tamo gdje ova pretpostavka propada, tamo se kultura oprašta od sebe same, od kulture “koja sebe poima kao laboratorium samoproizvođenja”.

Drugo kao konstitutivni moment identiteta i sopstva

Nije teško shvatiti insistiranje na pojmu hibrida; on je Bogu nalik samostvoreno, forma permanentnog procesa znakovlja seksualnih ili etničkih identiteta. Nalaz je nova muzikalnost za polifono u svakom liku. Vraća nas na mitski pojam. Možemo se prisjetiti da je taj uzor, sam Hybris, on je programski umjetnički “hladna” i u isto doba veoma prisna i bliska, sentimentalna konfiguracija beskrajno, bezgraničnog.²³

21 Usp.: Günther Anders (1902–1992). *Die atomare Drohung*, Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter. (1981) Neuausgabe von: *Endzeit und Zeitende*, 1972. “Ono protiv čega se borimo, nije ovaj ili onaj protivnik, koji atakira atomskim sredstvima ili nas može uništiti, nego je atomska situacija kao takva. Budući da je ovaj neprijatelj svih ljudi, morali bi se oni koji su se dosada posmatrali neprijateljima, sabrati kao saveznici protiv zajedničke opasnosti. “

22 Najdublje je o tome govorio Albert Camus: “To znači da današnji svijet zahtijeva od kršćana da ostanu kršćani. Neki dan je jedan katolički svećenik javno izjavio na Sorbonni, obraćajući se predavaču marksistu da je i on klerikalac. Ne volim svećenike antiklerikalce, a još manje filozofije koji se same sebe stide. Neću, dakle, ni pokušavati da pred vama budem kršćanin. Dijelim s vama istu odvratnost prema zlu. Ali ne dijelim vašu nadu i nastavljam borbu protiv ovog svijeta u kojem djeca pate i umiru. “ (Ibid., str. 106).

23 Vidjeti: Wolfgang Müller-Funk, Ibid. str. 1081.

Zato mora naše ustrojstvo života – i ljudskih prava i ljudskih odgovornosti – otkloniti od sebe shizoidni proces koji svagda iskrivljuje odnos prema drugom u njegovoj drugosti. Ono što pak predstavlja, u izvjesnom smislu, hipertrofirani osjećaj slobode, koji je vezan uz tu konfiguraciju beskrajno neograničenog, nosi sa sobom, preko svake zamislive mjere i očekivanja, tragove moderne ili estetičke moderne kojoj je Th. W. Adorno kritički posvetio svoju Estetičku teoriju. Filozofski univerzum je stoga multiverzum; implicira čudesno ispreplitanje umjetnosti i politike. Kaže se, da politika diferencije postupno postaje autopoetskim umjetničkim djelom. Et vice versa.

Međutim, u jednoj iskošenoj suprotnosti naspram onog shvaćanja u smislu lijepog duha, o kojem Hegel ironično govori u *Fenomenologiji duha*, jer se ne usudi prispjeti u zbiljnost kao zbiljnost, odvagnuti drugo, njegovu moć, oblikovati samog sebe u formi umjetnosti, odnosno u formi ljepote, u toj suprotnosti tehnika se pojavljuje kao drugo kulture, u oštrom razlikovanju, tehnika ukazuje na drugu sada već planetarnu mogućnost. Ona obrazuje inovativni centar, u svojem fantazmatičnom izobilju”.²⁴

Onda je, čini se, lako shvatiti čudesne tehnicističke avangarde u 20. stoljeću: talijanski futurizam ili ruski suprematizam. Lakše ih je razumjeti nego njihove kritičare kojih je također bilo u izobilju. Tu je porijeklo one slobode koja je znala reći Ne građanskim konvencijama, onom instinktivnom konformizmu koji lahko nalazi svoje teorijsko opravdanje. Nije riječ o koketiranju sa vlastitim shizofrenijama, iako je to tako moglo izgledati. Svuda su bila iznenađenja i udari, drama umjesto drame, orgije umjesto orgija, istina umjesto istine.

Povijest je ponudila iskustvo shizoidne melanholije, a svagda “umorna, shizoidno preplašena inteligencija igra realizam, ukoliko samu sebe sjetno zažiduje u tvrde datosti”.²⁵ Prisjećamo se da se ova gesta “ponavlja” u postmodernom kontekstu kao potpuno novi projekt nove kulture artificijelno digitalne biti.²⁶ No, ne treba se varati u pogledu statusa novog diskursa o kulturi koji, čini mi se, obuhvata i diskurs o ljudskim pravima i ljudskim odgovornostima. Taj diskurs o kulturi se danas razumije kao političko-kulturalno, revolucionarni; kao vrsta tako traženog otrežnjenja, kao simptom mogućih dramatičnih promjena u 21. stoljeću, i pervertiranja prava na ove kako globalne tako

24 Ibid.

25 P. Sloterdijk, Ibid., Bd. I, str. 235.

26 O američkom Cyborgu govori Toni Denise u jednom tekstu: “She is not just a guy who warps into a woman’s body by surgical cuts, but the first of all the virtual bodies, that point where Disney World becomes flesh: a double movement involving the endless remaking of sexual identity and abandonment of the (gendered) past.” Ibid., S. 1081.

ujedno i marginalne kulturne situiranosti.²⁷ Sada se da pokazati, ironično govoreći, nedovoljnost kritike ideologije, koketiranje sa kritikom ideologijskih koncepata u 20. stoljeću. Odviše razgovijetno se tu čuje žustrina “profeta nove svjetski raširene hibridne kulture, čiji skroviti totalitarni moment dolazi na vidjelo da je odstranjen tip stranog, i kroz njega internalizirani pogled prema spolja...”²⁸

Nedovoljnost kritike ideologije/univerzalizam

Smatra se zbog toga s pravom: ona je utoliko politička, ukoliko omogućuje da se afirmira osnova jedne (genetički: “evropocentrične”) kulture, koja “omogućuje znanost, refleksiju i racionalnost”. Nasuprot – globalističkoj, multikulturalističkoj Rimskoj imperiji, priziva se gesta svetog Pavla: njegov kršćanski univerzalizam. Kritika moderne se u svakom slučaju ne smije ostvarivati na način moderne: kao supermoderna, kao antimoderna, kao postmoderna; ne smije se supstancijalizirati nalik staroevropskoj dijalektici, napose onoj Hege-lovoj u *Fenomenologiji duha*.

Zato i ovaj univerzalizam boli. Čak i kada izbacuje iz sebe sve simbole ili alegorije moderne ili metafizike u njenom kraju ili krajoliku. Kako bismo se mogli pouzdati u konvencionalnu kritiku ideologije, ideologije koja je već stoljećima poprište nesmiljene borbe, cinične zajednice ubica i samoubica, kada ona nije u stanju da odvagane značenje ovih simptoma.

Ovaj univerzalizam, s kojim se povezuje i pojam pravednosti, pravo na istinu i traženje suverenog izraza za nju, uzima se kao “postmoderni”. Ono što danas želimo reći, jest da je on to samo ukoliko zna svoju vlastitu povijesnost ili uvjetovanost. Inače će se duh izgubiti pred silom ili voljom za zloćom. U tom smislu ljudska prava mogu i da se ne pojave kao izvor pravednosti, istinskog dijaloga i komuniciranja, jer se “dijalogu protivi laž kao i šutnja”, jer mi znamo “da nema, dakle, dijaloga koji bi bio moguć među ljudima koji ostaju ono što jesu i koji kazuju istinu.”²⁹

Ljudska prava ne mogu biti parodija samih sebe, ne smiju se pervertirati u altruističko nasilje, revolt ili pak altruističku ravnodušnost. Ko poput novih profeta multikulturalizma ljudska prava petrificira, onda ih čini dovoljnim da opravdaju jednaku važnost, ravnodušnost (u njemačkom: die Gleich-Gül-

27 Vidjeti o svemu: Wolfgang Müller-Funk, Ibid., str. 1081.

28 Ibid.

29 Albert Camus, Ibid., str. 106.

gkeit, što znači sve je svejedno, ravnodušno, podjednako značajno) mnogostrukih kultura Istoka i Zapada.

Duh ili pošast relativizma / moralna ravnodušnost

U ovoj interpretaciji ljudska prava, ona dopuštaju relativiziranje svih kultura. U toj pošasti relativizma priznaje se da je pitanje o istini zaista obsolet: da je nepovratno zastarjelo. Time se bar prešutno, deificira “superfinoća” tolerancije, bestidnost razlikovanja i diobe koja je, kaže se, u osnovi *Civil society*. Upravo sam naznačio da je u osnovi novog diskursa *Cultural Studies*, ovoj američkoj verziji kulturnih znanosti ili onoga što se imenuje kao humanities, jedan prešutni dvoznačni odnos prema ideji jedne globalne kulture ljudskih prava i ljudskih odgovornosti.

Zato i ideja jedne stalno uvjetovane autonomije subjekta od sada predusreće svoju sudbinu; kao i insistiranje ma kako maskiranog “evropocentrizma”. On uskrsava iz vlastitog « pepela »; u filozofiji “postmoderne”, koja nije pervertirana, u formi bolnog i tragičkog spoznanja; sa zahtjevom radikalnog prioriteta samoiskustva u odnosu na moral i sreću.³⁰ Radi se o tome ili da se pusti da opet svjesno raste ono već razdrto, ili da se ono rascijepljeno nesvjesno prepusti shizoidnom procesu.

“Integracija ili shizofrenija”. “Izabрати život ili zajednički slaviti na samoubilačkoj party (auf der Selbstmorderparty). To može zvučati kao duhovna dijeta za pojedince, i ko to tako shvaća, ispravno je čuo.”³¹ To nije uvid usko-grudne dijalektike koja uvijek predusreće kao novo ono što je anticipirala u bilosti, i tako se svagda susreće sa vlastitom voljom za moći i sa pojmom pravednosti.

Univerzalistička verzija kulturnih znanosti

Zato jedna, već spomenuta verzija univerzalističke kulturne znanosti nije ni supstancijalistička niti pak za svoj ethos oslobođenja zahtijeva hibride kao svoj *conditio sine qua non*. Protiv volje takva verzija univerzalističke kulturne znanosti, znanosti duha i njegove nove fenomenologije, propušta da sebe predstavi u formi apsolutne zbiljnosti. Ona se manifestira u cijeloj svojoj neizrecivoj i nepojmljivoj kompleksnosti nikada zaključenog dijaloga.

30 Usp. P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. I, 1983, str. 237. i dalje.

31 P. Sloterdijk, *Ibid.*, str. 237.

Moguće je da je njena veličina bila u ovoj novoj “recipročnoj hermeneutici”, koja implicira dvoje: razumijevanje i nerazumijevanje. Ili: razumijevanje i metaforiku koja znači da postoje likovi koji se ne mogu prisposodobiti svemoći pojma ili poimanja.

Jedno od velikih posvjedočenja samoiskustva je i u području kulture znanosti, ”u kojoj religiji pripada monopol crkveno shvaćene teologije a etnologija vegetira kao egzistencija na rubu akademskog spektra”. Tu se otvara novo gledanje i nova koncentracija na kulturne fenomene. Tada bismo morali priznati da se ono zrcali, lišeno ideološkog balasta Cultural Studies.³²

Ono u što bismo ozbiljno željeli vjerovati, to je mogućnost etnologije u njenoj legitimnoj spoznaji, u njenom pravu na traganje za egzistencijalnom istinom naroda, rasa ili kultura. U svakom slučaju, s pravom se kaže da nam je ona podsticajnija nego spoznajno ili znanstveno omeđivanje na trostrukost “race, class and gender” (“rase, klase i spola”).

Rizik imanentan društvu / napredak

Nije li napokon u duhu ljudskih prava da se istraže ontologijske osnove onog: ekspanzionistička slika svijeta versus ontologija stvaranja. Na ovom mjestu u toku argumentacije znanje o tome, o granicama rasta i granicama iskustva postaje konstitutivni dio filozofskog pojma polifonog uma. Novi obrat konsekventno vodi kulturu ljudskih prava do teorije moderne ili kritike moderne. Na ovom mjestu Peter Koslovski dovodi na vidjelo pitanje o društvu opterećenom velikim rizikom, o krizi ideje gospodarenja prirodom, unutarnjom i vanjskom, o biotehnologiji kojom se nadvladava mehanističko gospodarenje prirodom, o granicama genetičke tehnike.³³

Kritika multikulturalnog društva / u sjeni katastrofe

No, prije no što se upustimo u kritiku jedne verzije multikulturalnog društva, prihvaćanja kulturne mnogostrukosti, potrebno je podsjetiti na provalu apokaliptičnog duha ili pak na gubitak apokalipse. Sebi ćemo olakšati ako ukažemo u što se danas zapliće filozofsko mišljenje u znaku apokalipse. Anson

32 Vidjeti: Wolfgang Müller-Funk, Ibid., str. 1082.

33 Um je sam na raskršću. O tome: Peter Koslovski, Risikogesellschaft als Grenzerfahrung der Moderne. Für eine postmoderne Kultur, (1989) u: Philosophie als Zeitdiagnose. Ansätze der deutschen Gegenwartsphilosophie (Ed. Hans-Ludwig Ollig), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, str. 121–147).

Rabinbach u svom djelu *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*³⁴ dovodi nas na trag ove filozofije. A sada nam se sugerira da ni budućnost kao ni propast svijeta nije ono što je nekoć bila; promijenila je svoj smisao. Misaona figura apokalipse, kao i na drukčiji način *big bang* kojemu smo za prvi put umakli, kaže se, postala je pukom metaforom.

Pridošla je nova opijenost. I od nas se zahtijeva veliki napor da razjasnimo mogući nadolazak apokalipse, koja bi bila izvor novog revolta, političke volje za moći, od opiranja atomskoj smrti preko dolaženja do eko-katastrofe i do ponovnog naoružavanja u svijetu. Koju bismo istinu morali čuti? Filozofija teško želi priznati gubitak apokalipse, ili gubitak realiteta u određenim mentalitetima; čak i kod onih veoma dobroćudnih. Novi uvidi, kakav je svakako A. Rabinbachov, profesora povijesti u Princetonu, koji uspoređuje postratne epohe ovog stoljeća na osnovu “simptomatičnih tekstova”, predstavljaju čudo nove kulture ravnodušja, pragmatičko otrežnjenje, koje je također prolazilo bez opažanja. Čini se da nismo sposobni biti žalosni.³⁵

Nevjerovatno: počelo se pomišljati da bi moglo pomoći odlučno historizirati na kraju 20. stoljeća, “kompleks iz očekivanja kraja vremena i protesta”. Bez sadističkih vizija, malodušnosti i smiješne nezrelosti. Ako se to prihvati kao istinito, što sugerira Jorg Lau³⁶, onda nam Anson Rabinbach nudi jednu oštromnu predstudiju u svojem djelu koje se nedavno pojavilo u USA. Riječ je o *In the Shadow of Catastrophe* (U sjeni katastrofe). Moralo bi se kazati da se za posljednjih tri desetljeća radikalno promijenilo iskustvo apokalipse ili kraja vremena. I to se čini veoma značajnim u ovim epohalnim lomovima ljudske historije.

34 *U sjeni katastrofe. Njemački intelektualci između apokalipse i prosvjetiteljstva*, University of California Press, Berkeley 1998, str. 263.

35 Vidjeti: Alexander und Margarete Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*. Piper, München/Zürich, 23. Aufl. 1994. Svi apokaliptični događaji od nacifašizma u doba Hitlera do novijeg nacifašizma kazuju opravdanost teze o “nesposobnosti da se bude žalostan”, o propasti znanja o povijesti, o životu u sjeni potisnutog znanja o strahotnoj istini, o osporavanju događaja kao da se nikad nisu ni dogodili. I u Njemačkoj, i u Evropi cijeljoj, napose u u Bosni, ostaje i dalje aktuelna tema: “Nesposobnost da se tuguje”. Mi se nadamo da se ovo djelo i danas može razumjeti kao kritička psihologija ili kao “paradigma jedne psihohistorije” (Ibid., august 1977, str. III).

36 Vidjeti: Jorg Lau, *Der Verlust der Apokalypse*, u: *Die Zeit*, 14. Januar 1990. Nr. 3, str. 42.

Tek je priželjkivana ili očekivana katastrofa, jer svijet moderne nije ispunio svoje ideje ili nadanja vezana uz napredak znanosti, tehnike i industrije, uz napredak znanstveno-tehničke civilizacije. Nije polučio moralni napredak, život u slobodi, miru i pravednosti, u prosperitetu i sreći. Naprotiv, doveo nas je do apokalipse, a ne do života koji bi bio u skladu sa principom stvaranja ili tačnije: samooblikovanja.

Čemu kritika moderne? “Što valja činiti?”

Doveo nas je do najnemilosrdnije kritike moderne, do iskustva: ”Izabрати život ili zajednički slaviti na samoubilačkoj party.”³⁷ Moderna je na optuženičkoj klupi. Napose kod Th. W. Adorna i G. Andersa i drugih mislilaca. Moderna sa svim svojim konstitutivnim moćima dopijeva do krize svijeta; veliki monolog kojeg su mogle predstavljati znanosti, koje svoje porijeklo imaju u duhu Evrope, u svojem idealnom dovršenju – da ne kažemo: na kraju – učinio nas je slijepim. Mi nismo u stanju da spoznamo i da učimo granice rasta znanja i znanosti, da sebe učinimo odgovornim za napredak znanosti u različitim sferama. Mi smo zaboravili pitanje: “Što valja učiniti? Napustiti ili sudjelovati?”³⁸

Drugo kao uvjet samosusretanja i identiteta

Zaboravili smo, evo, na kraju 20. stoljeća u viorima nacionalno-fašističkih afekata – hermeneutički nauk: i u drugom i u drugotnosti možemo naći način da dosegnemo samosusretanje, vlastiti identitet, ljudsko dostojanstvo, pravo na slobodu.³⁹ Opijenost strahom od apokalipse odavno je splasnula; naj sretnija ura evropskih naroda, koja je otkrila radosti straha i radosti kolektivnog poremećaja vitalnosti, odzvanja u zaboravu apokalipse. Tako Anson Rabinbach demonstrira tu ideju da moderna ne samo da nije zaustavila epohalni *sлом* civilizacije, nego ga je tek *omogućila*. Stoga je slijepa za svoje sudioništvo i u zaboravu apokalipse. To on demonstrira na nekim nama dobro znanim tekstovima: na Blochovom i Benjaminovom mesijanizmu u “Geist der Utopie” (E. Bloch). U ezoteričnim spisima o filozofiji jezika on se suočava sa djelom *Kritik der deutschen Intelligenz (Kritika njemačke inteligencije)*, što ga je napisao Hugo Ball.

37 P. Sloterdijk, Ibid., str. 237.

38 P. Sloterdijk, Ibid, str. 236. “Was ist zu tun? Aussteigen oder Mitmachen? “Flüchten oder Standhalten?”

39 Usp. Hans-Georg Gadamer, “Bürger zweier Welten”, u: K. Michalski/Ed. /, Der Mensch in den modernen Wissenschaften, Castalgandolfo-Gespräche 1983, Stuttgart 1985, ili u: Hans-Georg Gadamer, Das Erbe Europas, str. 125.

On počinje sa bolnim denunciranjem karijere Hugo Balla; ona mu je naj-rječitija. On s pravom podsjeća da su u 20. stoljeću bujali ekstremi: biti da-daist, pacifist, katolik, "invertirani nacionalist", kakvih je u nas bilo sijaset, i konačno biti antisemit, kršćanski ili nekršćanski. Biti demokrata, onaj koji treba da uništi duh, dušu ljudima da ne bi bili u stanju prepoznati ideologiju koja ponižava duše, rastura ljudsko dostojanstvo, i na nesreću ljudi koji put su u tome uspijevali.⁴⁰

Treba čuti ovaj blagi ton sjećanja i opominjanja! Nakon Drugog svjetskog rata bilo je moguće na osnovi tri također značajna eseja dovesti u vezu ono što nikada nije bilo u vezi: Heideggerov esej *Brief über den Humanismus* (Pismo o humanizmu), Jaspersov spis *Die Schuldfrage* (Pitanje o krivnji, 1946) i Adornovu i Horkheimerovu *Dialektik der Aufklärung* (Dijalektika prosvjetiteljstva). Pitamo se: ko je "demon negativnog prosvjetiteljstva"? Rabinbach rekonstruira tekstualnu povijest *Dijalektike prosvjetiteljstva*, koja je nakon pola stoljeća njene djelotvorne povijesti otkrila dramaturgijsku slobodu mišljenja; i koja je, čini se, danas čitljivija na pravi način.

Autori "*Dijalektike prosvjetiteljstva*", Adorno i Horkheimer, u toku rada na ovom djelu imali su na umu, prije svega, pitanje antisemitizma. I ono je s pravom bilo u središtu njihovog interesa. Danas bi to bila druga ili drukčija verzija "antisemitizma". Elementi antisemitizma / granice prosvjetiteljstva / "učinili su na kraju same Jevreje odgovornim za njihovu sudbinu". Tako komentira Anson Rabinbach. On pita da li Adorno "ovdje prelazi od opisivanja paranoidnih projekcija antisemite, koji Jevreje posmatra kao otjelovljenje tabua, ka vjerovanju da su sami Jevreji bili oni koji izazivaju antisemitsku reakciju".

On to iznosi na slijedeći način: narod koji je u povijest unio zabranu slike, na sebe je privukao mržnju upravo onih koji ustaju protiv takvog zahtjeva. Otuda je nastala opsesija antisemitizma sa jednom određenom "slikom" Jevreja. "Ukoliko su Jevreji odgovorni za zabranu odslika/vanja, oni istodobno evociraju tabu kod svojih protivnika, koji ponovo koriste tehnike mimesisa da bi ih poništili." Naravno, ovo nije samo jedna varijacija Adornove dijagnoze antisemitizma koji je prapovijest svakog drugog njemu nalik "antisemitizma" koji se odnosi na druge narode.⁴¹

No, prije bi se moralo kazati: "Antisemitizam je danas za neke sudbonosno pitanje čovječanstva, a drugi ga smatraju pukom izlikom. Za fašiste Židovi

40 Usp. A. Camus, *Ibid.*, str. 15.

41 Usp. Jorg Lau, *Der Verlust der Apokalypse*, u: *Die Zeit*, 14. Januar 1999, Nr. 3., str. 42.

nisu manjina, nego *proturasa*, negativni princip kao takav; po njima, sreća svijeta ovisi o njihovom istrebljenju. Tome je ekstremno suprotstavljena teza da Židovi, oslobođeni nacionalnih ili rasnih osobenosti, tvore grupu posredstvom religioznog mnijenja i tradicije i ni na kakav drugi način. Židovske osobenosti bi se po tome odnosile samo na istočne Židove, svakako samo na one još ne sasvim asimilirane. Obje su doktrine ujedno i istinite i neistinite.

Prva je istinita u smislu u kojem je fašizam učinio istinitom. Židovi su danas grupa koja i praktički i teoretski navlači na sebe volju za uništavanjem koju iz sebe proizvodi krivi društveni poredak. Apsolutno zlo žigoše ih kao apsolutno zlo.... U slici Židova koju nacisti pokazuju svijetu, oni izražavaju svoju vlastitu bit. Njihova je žudnja isključivo posjedovanje, prisvajanje, moć bez granica, po svaku cijenu. Oni na krst pribijaju Židova, opterećenog tom njihovom krivnjom, kao gospodara izvrnutog ruglu, ponavljajući tako beskonačno onu žrtvu u čiju snagu ne mogu vjerovati.

Facit:

... Danas je rasa samopotvrđivanje građanske individue integrirane u barbarski kolektiv. Harmoniju društva koju su liberalni Židovi prihvaćali oni će na kraju morati doživjeti kao harmoniju narodske zajednice na sebi samima. Oni misle da tek antisemitizam izopačuje poredak koji u istini ne može živjeti bez izopačivanja čovjeka. Proganjanje Židova i proganjanje uopće ne mogu se odijeliti od takvog porijekla. Njegova je bit, ma kako se ona povremeno skrivala, nasilje koje se danas očituje.”⁴²

Sad se da pokazati kako kultura ljudskih prava, prava slobode, iznevjerava sebe u razdoblju nacional-socijalizma, “psihopolitike shizoidnog društva”.⁴³ Tamo gdje se probija volja za moći kao volja za gospodarenjem, tamo je na djelu strategija pojednostavljanja ili neumitne redukcije kompleksnosti novih društava. Antisemitska paranoja je bila “izgovor njemačkog fašizma pojednostavljanja, koji je anonimne učinke sistema projicirao u demonske “namjere”, kako i iritirani malograđanin ne bi izgubio ‘pregled’ ”.⁴⁴

Ostvarivanje ljudskih prava i pluralističkog društva uopće povuklo se u ono teško i bolno, u onu kobnu strategiju pojednostavljanja ili poricanja kompleksnosti, koje se rado i danas prikazuje objektivnim. Ono što susrećemo, to je um u slijepoj društvenosti, “profinjena ružnoća”, “rafinirana brutalnost

42 M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Prijevod: Nadežda Čačino-
vić Puhovski, biblioteka Logos, Sarajevo 1989, str. 173–175.

43 P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. I, str. 238. i dalje.

44 P. Sloterdijk, *Ibid.*, str. 228–229.

i kalkulirana nerazumljivost". Odviše razgovijetno pravo slobode i argumentativnog diskursa, zacijelo, nije.

Brutalnosti počinju sa ideologijama, sa očekivanjima. Apsolutizirana polemologija počinje sa pervertiranjem prava na spoznaju istine, na viziju dobra, na samoblikovanje života koje je uvijek otvorenost i sloboda. Samo teorija povrijeđenog života nudi kritiku kolektivnih suludosti i poremećaja vitalnosti, patologiju moralnog uma. Gotovo se čini da cijelo 20. stoljeće, evo, do njegovog zalaska, nudi dokaz da se i "svjetski ratovi pripremaju u duševnim napetostima neke nacije".

"Glavni psihopolitički simptom je otežalost društvene atmosfere, koja se do neizdrživosti puni shizoidnim napetostima i ambivalencijama. U takvoj klimi zrije potajna pripravnost na katastrofu; aludirajući na Ericha Fromma, nazivam je katastrofilnim kompleksom; on svjedoči o kolektivnom poremećaju vitalnosti, kroz koji se energije onog životnog skreću u simpatiju s katastrofalnim, apokaliptičnim i nasilno-spektakularnim."⁴⁵

S pravom je Theo Sommer, izdavač tjednika Die Zeit, podsjetio na izložbu o tragičnoj sudbini jevrejske zajednice u Hamburgu. Ona i danas svjedoči koje su brutalnosti, koje strahote i koje zločine su učinili Nijemci prije 60 godina ; prevareni, slijepi ili okrutni; pokazuju za što su bili sposobni. Nijedan Nijemac koji se suočio s tim ne bi mogao podleći ideji tog zločina. I za Evropljane, koji su u stanju predočiti samima sebi neizrecive užase, koje su učinili narodi jedni drugima, u građanskim ratovima, u Starom svijetu, u toku pet ili šest stoljeća, to su zauvijek opustošena duša i srce. Te brutalnosti u evropskim ratovima nisu nešto čemu bi Evropljani mogli podleći, što bi ih moglo obuzeti.

Izvjescno je: "Historičar zna da politička povijest ne može biti mjestom ljudske sreće."⁴⁶ Opijenost sudbinom ne čini veličinu čovjeka. Naprotiv, ona je, da kažem riječima Camusovim, u čovjekovoj odluci da bude jači od svoje sudbine; a ako mu je sudbina nepravedna "jedini način da je savlada jest da sam bude pravedan". To je ona istina koja – i nama danas – s pravom donosi olakšanje, tragičnu vedrinu podnošljivosti i radost budućnosti.

45 P. Sloterdijk, Ibid., str. 239.

46 P. Sloterdijk, Ibid., str. 239.