

# Kritika ciničnega uma: Telo vs. bomba

Kritika ciničnega uma, ki se je je lotil nemški filozof Peter Sloterdijk, se ne ukvarja - kot bi lahko pomislil neobvešččen bralec - z analizo nesramnosti, drznosti, grobe odprtosti ali drugih sestavin tiste države, ki jo običajno imenujemo cinizem. Nasprotno, vključuje se v širok teoretski tok, ki tematizira nekaj nadosebnega in obsežnejšega. Gre za *kritiko razsvetljenstva*.

Pri tem pokriva etiketa razsvetljenstva vsekakor več od same francoske filozofije 18. stoletja. Ta filozofija namreč - skupaj z velikima zunajfilozofskima historičnima dogodkoma, *reformacijo* in *francosko revolucijo* - predstavlja svojevrsten epohalni prag, prek katerega se afirmira nek bistveno nov čas: čas *moderne* (Habermas, 1988: 22).

Hegel je bil prvi filozof, za katerega je moderna postala filozofski problem *par excellence*; temeljno načelo tega novega časa je razbral v strukturi samonanašanja, ki jo je poimenoval subjektivnost.<sup>1</sup> Tako je kategorija *subjekta*<sup>2</sup> dobila častno mesto pojma, ki v sebi povzema bistvo moderne. Za našo temo je zanimivo, da je Hegel primarno, refleksivno določilo subjekta kot "nanašanje nase" razvil tako, da je pojem subjekta postal označevalec *nadindividualnih* tvorb. S to operacijo je individuum, četudi nesporno izhodišče in domovanje subjektivnih form zgodovinskega življenja, ostal v svoji posamičnosti zgolj reprezentant, nepopolni predstavnik subjekta in tembolj goli material, iz katerega se v svoji splošnosti konstituira subjekt. Tako je Heglovo koncipiranje spoznavnega, moralnega in

<sup>1</sup> Pregnantno formulacijo tega stališča najdemo v par.124 Orisa filozofije prava: "Pravica posebnosti subjekta, da se pokaže zadovoljnega, ali, kar je isto, pravica do subjektivne svobode tvori preobrat in središče v razliki med starim vekom in modernim časom. Ta pravica je v svoji neskončnosti ... napravljena za obči dejanski princip neke nove oblike sveta." (G.W.F.Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, Reclam, Stuttgart 1981, str. 235-236).

<sup>2</sup> Habermas razloča v Heglovem pojmu subjektivnosti štiri temeljne "konotacije": individualizem, pravico do kritike, avtonomijo delovanja in samo idealistično filozofijo. Omenjeni historični dogodki so

*afirmirali identični premik: z Luthrom postane religijsko verovanje reflektivno - nasproti veri v avtoriteto in gotovost oznanjenja stoji subjekt, ki se sklicuje na svoj vpogled, Deklaracija o človeških pravicah pa vidi substancično podlago države v principu svobodne volje (nasproti zgodovinsko podedovanim pravicam). Princip subjektivnosti nato določa tudi vsa oblikovanja moderne kulture (znanosti, moralnih pojmov, moderne umetnosti itd.) (prim. Habermas, 1988: 21-23).*

<sup>3</sup> "Bujenje subjekta se plača s priznavanjem moči kot principa vseh odnosov." **Dialektik der Aufklärung**, Fischer, Frankfurt/M. 1989, str. 15). Gospostvo, s katerim se konstituira takšno sestvo (Selbst), se ne obrača samo proti zunanji, ampak tudi proti notranji, lastni naravi, zato v tem samoprevladovanju in samodeterminiranju izginja tisto, kar je konstitutivno za sestvo - spontanost.

<sup>4</sup> Posebej v **Negativni dialektiki**, v kateri je avtor tako rekoč z močjo samega subjekta - z radikalno "samokritiko" pojmovnega mišljenja, principa identitete, logične in družbene občosti itd. - poskušal razbiti videz konstitutivne subjektivnosti, in ki jo je zaradi tega treba najpoprej razumeti kot "zelo ambiciozen poskus imanentne kritike subjekta" (Burger, 1990: 156).

npravnega ali pravnega subjekta imelo daljnosežen vpliv, saj je teoretsko "obračunalo" s posebnostjo posameznika ter jo odpravilo v občosti subjektivnih tvorb (prim. H.Burger, 1990: 31-39).

V znameniti Adornovi in Horkheimerjevi *Dialektiki razsvetljenstva* se polje veljavnosti kategorije subjekta razširja za nazaj, na celotno (moderno in predmoderno) zgodovino Zahoda. Ta se je - kritično preizprašana na eksemplaričnih družbenih, kulturnih in miselnih modelih - izkazala za "prazgodovino subjektivnosti" oziroma za medij geneze *gospodujočega* subjekta.<sup>3</sup> Tako definirane filozofsko-zgodovinske koordinate so določile vse nadaljnje miselne napore omenjene dvojice (in seveda mnogih drugih): medtem ko je Adorno kritiko subjekta razvijal dalje imanentno filozofsko<sup>4</sup>, je Horkheimer nadaljeval ta posel predvsem v socialnem in zgodovinskem kontekstu, največ skozi kritiko *instrumentalnega* (=subjektivnega) uma oziroma moderne racionalnosti.<sup>5</sup>



Kot že rečeno, se tudi Sloterdijkova kritika ciničnega uma giblje znotraj zgoraj skiciranih koordinat. Gre torej za še en poskus premišljanja svetovnozgodovinske drame vzpona in samorazkroja subjekta. Takšni ambiciji ustreza tudi širina posega: tudi Sloterdijk po eni strani poskuša na obsežnemu gradivu analitično-kritično osvetliti temeljne značilnosti zahodnoevropske duhovne zgodovine in civilizacije, po drugi pa želi ključno razsežnost zavesti, ki je lastna razsvetljeno-izobraženemu duhu modernega življenja in sodobnosti, razkriti kot njen končni proizvod. To usodno, celotni zahodnoevropski zgodovini in prevladujoči sodobni zavesti skupno dimenzijo, razloči v modusu nastrojenosti in nanašanja, ki ga imenuje *ciničnim*. S tem pri njem oznaka "cinizma" izgubi običajen, kolokvialen pomen, ter je preparirana tako, da se dvigne na raven zgodovinsko-sistemskega pojma; teoretski konstrukt "ciničnega uma" se nanaša na nič manj kot na ključno središnico celotne zahodnoevropske zgodovine. S takšnim posegom je torej cinizem preobražen v transzgodovinski, (kvazi)transcendentalni princip. Ta temeljni pojem poskuša Sloterdijk definirati na več ravneh. Najpoprej ga določa kot "razsvetljeno napačno zavest"<sup>6</sup>, tj. kot zavest samonegacije razsvetljenstva. Gre za zavest, ki ve, da ni dosegla prvotno zastavljenega cilja. Uspelo ji je namreč naučiti se svojo razsvetlensko lekcijo, ne pa je tudi udejanjiti. To, za kar tu, po avtorjevem mnenju, "v končni instanci" gre, so "socialne in eksistencialne meje razsvetljenstva. Prisile preživetja in želje po samopotrjevanju so ponižale razsvetljeno zavest" (22). Ta je tako rekoč zbolela zaradi prisile, naj bo "realistična", naj sprejme aktualne okoliščine in razmerja, ki so "tesno povezana ob družbeno dinamično buržoazije v vzponu in z novoveško državo" (324) in ki precej odstopajo od razsvetlenskega "programa", ter z njimi celo sklene pogodbo.

Poleg tega se je danes razblinila v kolektivno mentaliteto in postala univerzalna ter difuzna. To razblinjenje izhaja iz dejstva, da v današnjem, "poliperspektivno oskubljenem svetu" (11) vsemogočnega pa vendarle hkrati tudi samorazpadlega subjekta niso več možni "veliki", poenotujoči pogledi na celoto. Tam, kjer je mnoštvo perspektiv konsenzualnih diskurzov odpravilo vsakršno središčno točko zora, odlikuje vera v resničnost celote zgolj še preprostejše duše.

Sloterdijk vsekakor poudarja, da njegovo delo izrecno opušča subjektivni, psihološki pojem cinizma in poskuša razviti ta fenomen objektivistično, tj. "primarno socialno-filozofsko" (118); razumeti ga hoče "v realnem in relativno-občem družbeno-duhovnem procesu tako, da ... cinična bit ne prihaja od individumov ..., ampak se individumom vsiljuje, v njih raste in se razvija *skozi* nje, *skozi* pomeni z njihovo močjo, vendar naprej, čeznje" (310).

Na drugi ravni se pojem cinizma obravnava iz historične perspektive: odkriva se napetost, ki se je prvič izrazila v antični kritiki civilizacije z imenom *kinizem*. Gre za plebejsko repliko na atenski gosposki idealizem, ki je porojena iz nagiba individumov, da se ohranijo kot "polno-umna-živa bitja nasproti sprevernjenosti in polumnosti njihovih družb" (217), iz želje po obstanku, definiranem z individualnim odporom, ki se sklicuje na celotno prirodo in polno življenje.

Grški kinizem je pri tem presegel okvire golega teoretskega zanikovanja in je za argumente prevzel "animalno človeško telo in njegove geste" ter tako razvil "pantomimični materializem" (110). Kinični nauk je bil tako dobesedno *utelešen*; telo ni bilo zgolj njegov temeljni argument in norma, ampak tudi osnovna norma njegovega obstoja in posredovanja. Telo kot argument, telo kot orožje - to je bil udarec v antiteoretski smeri. Stališče telesa, "kritika iz telesne življenjskosti" (12), zagotavlja perspektivo za "resnično ostro kritiko", pri kateri ne gre za perspektivo distanciranosti in vzvišenosti, s katero se pride do "velikih" pogledov, temveč za stališče skrajne bližine. To stališče Sloterdijk imenuje tudi "apriori bolečine" (11).<sup>7</sup>

Kinični izpad je, po Sloterdijku, prvič postavil alternativo, ki zadeva temeljno dilemo ustroja življenja tudi današnjih ljudi - *utelesitev* ali *razcepitev* (prim. 126). Pri tem gre, ne zgolj figurativno, za življenje ali smrt, kajti "utelešeno je tisto, kar hoče živeti" (125).

Po drugi plati je kinična inteligenca - za njeno označevanje se je Sloterdijk od Nietzscheja izposodil etiketo "vesele znanosti" - definirana kot "lebedča, igriva, esejistična" (285), tj. kot inteligenca, ki ni diskurzivna niti usmerjena k dokončnim utemeljitvam in poslednjim principom, ampak preferira pantomimično in nenadno izrekanje resnice. Uporabljati svojo inteligenco na kinični način "pomeni prej parodirati kot poudarjati kakšno teorijo, pomeni prej moči najti bridke odgovore kot razbijati si glavo z nerešljivo

<sup>5</sup> *Samopostavljanje subjekta odčitava Horkheimer skozi prizmo moderne racionalnosti oziroma novoveške usode uma. V tej optiki usa stvar izgleda kot "sotrak" uma, tj. kot njegov razpad na dve reduktivni verziji - na subjektivni in objektivni um, pri čemer je prvi hipostaziran na račun drugega. Ves ta proces pa je razumljiv in izpeljiv le iz obsesnega gradiva zahodne zgodovine, ker se "subjektiviranje uma ... mora razviti iz celotnega življenjskega procesa človeštva kot nekaj zgolj parcialnega ..."* (Horkheimer, 1988: 292).

<sup>6</sup> Peter Sloterdijk, **Kritika ciničnog uma**, Globus, Zagreb, str. 21, 217.

<sup>7</sup> *Glede na tematiziranje spoznavne vrednosti bolečine (ter telesnosti nasploh) je korektno priznana inspiracija s strani kritične teorije in posebej Adorna. Po Sloterdijku predstavlja ta teorija "elitarno predpostavko nerazrušene senzibilnosti", katere pojem senzibilnosti je bil vendarle definiran z najvišjo duševno vzdražljivostjo in estetskim šolanjem ter zato prestrog in "ekskluzivno zožen" (12), pa vendar kljub temu neizbežen.*

<sup>8</sup> *Dialektiki se očita tako imenovani ontološki puč (362), tj. zasedba celotnega bitja kot lastne domene. Po drugi plati se vsa njena "beda ... koncentrirana ... v funkciji sinteze" (364), ki - kot lažna sprava nasprotij - prikriva tlačenja tistega Drugega. Nič bolje se ne godi Adornovi verziji dvočlene, negativne dialektike, ker je ni, po Sloterdijkovem mnenju, v zadovoljivi, racionalno urejeni formi "očistil" ontologije (prim. 366).*

<sup>9</sup> *Uporaba Marxove kvalifikacije za Heglovo varianto dialektike (iz predgovora k drugi izdaji Kapitla I) ni naključna: s postopkom, analognim Marxovemu trganju mistične ovojnice s Heglove dialektike, Sloterdijk poskuša osvoboditi tisto, kar ima za "racionalno jedro" Marxove različice dialektike. Kajti Marxova inauguracija, četudi neuspešna, obče polemike je preprosto neizbežna: "Preiskujoč produkcijo presežne vrednosti, se nahajamo sredi področja obče polemike" (314), zato pa nimamo nobene druge izbire, kot da "na umen način nadaljujemo" (366, 367) ta poskus.*

globokim vprašanjem" (285). Kinizem, zaostri Sloterdijk, tudi ne more biti teorija - do teorije se nanaša samo tako, da jo odpravlja. Tisto, kar bi lahko imeli za kognitivni kinizem, je pravzaprav *oblika ukvarjanja z znanjem* (in ne samo znanje): oblika njegovega relativiziranja, ironiziranja, uporabe in odpravljanja (prim. 289, 290). Če pa se vpraša, *v čem* bi bilo treba relativizirati, ironizirati, odpravljati znanje, potem je odgovor: "V z duhom prisebnem, k naravi in umu hkrati naravnanim življenju" (510).

Na tej analitični ravni je pojem cinizma razcepljen v nasprotje kinizma in cinizma (ali: po eni strani samoutelešenja v uporu in po drugi samorazcepljenosti v represiji), kjer od tedaj cinizem pomeni repliko tistih na oblasti in vladajoče kulture na kinično provokacijo. S tem se fenomeni cinizma in kinizma hkrati rešijo svojih izhodiščnih historičnih točk in se stilizirajo v tipe; rečeno drugače, postanejo konstante naše zgodovine, tipične oblike vselej soočenih "polemičnih" zavesti tistih "spodaj" in "zgoraj". Cinizem so uspešno razvijali naprej pogoni moči, kinizem pa je, četudi Diogen ni imel pravih učencev, postal ena najmočnejših (četudi "podzemnih", 113) spodbud duhovne zgodovine.

Tretjo raven preizpraševanja cinizma poimenuje Sloterdijk fenomenologija polemičnih oblik zavesti. Gre za svojevrstno "kombatno zgodovino duha" (219), v kateri se pokaže, kako si na šestih velikih "področjih vrednosti" - v vojski, politiki, seksualnosti, zdravniški spretnosti, religiji in znanju (teoriji) - vselej zoperstavljajo kinične in cinične zavesti. Cilj fenomenologije polemik je po eni strani razsvetliti "polemični realizem, ki napoveduje vojno pojavom" (324), kot jedro razsvetljenstva, po drugi pa pripraviti teren za tako imenovano transcendentalno polemiko.

Vsekakor je tudi pojem polemike v Sloterdijkovi optiki preoblikovan: z njim namreč misli na svojevrstnega naslednika dialektike, ki jo zavrača v vseh različicah.<sup>8</sup> Še več, "obča polemika" je "racionalno jedro"<sup>9</sup> dialektike (368) oziroma "racionalna teorija spora", ki rešuje tisto veliko v dialektični tradiciji tako, da ga "dviga na višjo raven". To dviganje pa za Sloterdijka pravzaprav pomeni "spuščanje, pozitivno rečeno prizemljitev, realistično in za vsakogar jasno zasidranje ... v argumentih, ki jih je mogoče obče upoštevati" (364). Obča polemika bi morala biti sposobna prežeti temeljni spor razsvetljenstva "v njegovi socialni dinamiki in evolucijski funkciji" (366).

Iz polemične zgradbe dejanskosti, tj. iz načina, na katerega se v njej konstituira subjekt, Sloterdijk izpeljuje tudi polemični značaj znanja (prim. posebej 343-349). Primat subjekta v svetu se nazadnje (na vrhuncu moderne) prikazuje kot *oboroženost* (prim. 371). "Tako bomba v bistvu uteleša poslednjo, najbolj energično prosvetljevalko." (136) Za Sloterdijka sta subjektivnost in oboroženost sinonima, ker se v volji do znanja vedno stekajo "interesi, ki se ne izčrpajo v znanju kot takšnem, ampak služijo oboroževanju subjekta proti

objektu" (344). Od tod je izpeljana teza, da ima objektivno znanje (= znanje o objektih) vedno značilnosti *orožja* (ne pa orodja), s katerim se potem odpravlja kot nezadostno tudi Horkheimerjevo kritiko instrumentalnega uma: "Kritika instrumentalnega uma sili k temu, da postane do konca privedena kritika ciničnega uma." (211) Po Sloterdijkovem mnenju je nezadostno tudi Habermasovo razlikovanje komunikativnega in instrumentalnega ravnanja, ker polemčno-strateško ravnanje in mišljenje tvorita dimenzijo, ki "presežno obsega tako aktivnost dela in vladanja kot tudi komunikativno aktivnost" (350).

Oporo za uporabo proti obstoječemu stanju stvari Sloterdijk seveda najde v "kritičnem impulzu", ki - najbolj plastično utelešen že v Diogenu -, kot že rečeno, ni nikoli izginil, ampak ves čas živi v prostoru resnih evropskih filozofij in evropske kulture v celoti, tako rekoč kot njihova "skrivnostna diagonala" (510). Še več, po avtorjevem mnenju se izkaže za "odlično prilegajočega se" današnjim potencialom socialnega odpornišva (prim. 111, op.). Zato za nas kot nekakšno svetovnonazorsko navodilo sledi nasvet: treba je pojmovati Diogenovo dediščino in slediti "kiničnemu impulzu" - namesto cinizma sredstev je na vrsti *kinizem smotrov* oziroma "ločitev od duha oddaljenih ciljev, vpogled v izvorno nesmotrnost življenja, omejevanje moči želje in želje moči" (198). Kinični um dosega vrhunec v "spoznanju ..., da moramo odpraviti velike cilje" (198). Šele, kolikor se v kiničnem smislu odpravijo vsi tako imenovani cilji in vrednote, se prispe do možnosti razbitja peklenskega kroga instrumentalnega uma in do vpogleda, da konec koncev, "nima življenje izgubiti nič drugega kot samo sebe" (199).

S svojo kritiko se Sloterdijk obrača zgolj na posameznike, ker so ti edini pravi naslovniki razsvetljenstva (126/127). Kljub vsemu vztraja pri razsvetljenstvu. Po avtorjevem mnenju se mora ohraniti trajno živa misel nanj, kajti šele ta lahko pripomore posameznikom, ki se, ne da bi odnehali igrati določene vloge v družbi, vseeno izmaknejo zvezam "slepe družbenosti" (126). Pri tem seveda ne gre za kakršnokoli razsvetljenje. Ker ga razumeva ambivalentno in kot "potrjevanje vseh antihizoidnih gibanj" (127), torej kot integrativni proces, v katerem se zavestno zrašča tisto, kar je bilo predhodno razdrto in raztrgano, Sloterdijk optira za *utelešeno* razsvetljenje. To edino, v znaku kritike ciničnega uma, "lahko obnovi svoje priložnosti in ostane zvesto svojemu najbolj notranjemu projektu: z zavestjo preobraziti bit" (91).

Subjekt, ki se izkaže za zabredlega v cinizmu, se mora kinično razkrojiti. Gre za nalogo njegove "razplinitve" (372) - kajti gre za to, "da se razorožimo kot subjekti - na vsaki ravni, v vsakem smislu" (371). Na mesto strdelega, aktivističnega, podrejajočega, z voljo do moči oboroženega subjektivnega uma mora stopiti "pasivni um integrirajočega dopuščanja" (516).

<sup>10</sup> Pri tem atribut integrirajočega ne implicira samo združevanja, zaraščanja, zaceljenja itd., ampak tudi svojevrstno ponižnost; to pomeni biti sposoben odkriti svoje teme "povsem spodaj: v usakdanjosti, v tako imenovanem nepomembnem, v tistem, kar ponavadi ni vredno opombe, v drobnarijah" (146).

<sup>11</sup> Radikalnost vpogledov, do katerih je prišlo v **Dialektiki razsvetljenstva**, je suspendirala družbo kot možno podlago kritike. Zaradi tega je kot možni nosilec emancipacijskega potenciala in zahteve preostala samo še človeška narava (prim. H. Burger, 143-155).

Na ravni ravnanja pa morajo *dejavnost* - ki nikakor ni najvišji modus ravnanja - zamenjati ne-praksa, dejavnost izpuščanja, dopuščanja dogajanja in nezajemanje, tj. bistveno nov način razmerja subjekta in objekta, ki ga Sloterdijk imenuje *dopuščanje* (ali dopuščanje-z-dejanjem, prim. 514-516).

Navkljub zgoraj nakazani kinični drži ter odnosu do filozofije in teorije nasploh pa Sloterdijk ne misli, da je treba filozofijo kar tako odpraviti; še več, priznava, da sledi sanjam, "da se umirajoče drevo filozofije še enkrat vidi v razcvetu ... kot tedaj v grškem svitu" (16). Gre zgolj za to, da se ta, vodena po načelu utelešenja in z nalogo razplinjenja subjekta - kot "integrirajoča" filozofija (146)<sup>10</sup> ali, bolj enostavno, kot kritika ciničnega uma - vrne k *telesu*, tj., da se prek glave spet "zavleče" vanj, da postane znanost "o zavestnosti z mesom in kostmi (in zobmi)" (10). Kajti šele "odkriti živo telo kot čutilo sveta pomeni filozofskemu znanju zagotoviti realistično podlago sveta" (12).



Če primerjamo Sloterdijkovo branje zgodbe o subjektu s tistim "starejšim", zlahka razberemo, da nas ne razsvetljuje s kakšnimi bistveno novimi vpogledi. Obsežne analize razsvetljenske "črne empirije" so v tem smislu naredile le korak od vzemimo jih za primer Horkheimerjevih razčlenjevanj problematike instrumentalnega uma, ki sicer z vpeljevanjem metafore orožja, meditacijami o bombi kot koncu zahodnega subjekta (138) itd. ali pa s snubljenjem "zelenih" in ekološke misli (s tezami o politični metalurgiji (346), o izkoriščevalsko-uničevalni vojni naprednih civilizacij proti biosferi (344) itd. itd.). Treba je priznati, da je Sloterdijk izvrsten stilist, vendar v njegovi furiozni, na nekaterih mestih resnično bravurozno orkestrirani ofenzivi slik in metafor često trpi prav solidnost argumentacije. Tako se je npr. zgodilo, da se je mnoštvo zanimivih in intrigirajočih tez izmaknilo temeljiti elaboraciji, zaradi česar bi, kot se zdi, morali prepričljivo pokazati še prednosti njegove "racionalne teorije protislovja", tako imenovane obče polemike.

Podobno kot Adorno in Horkheimer<sup>11</sup> tudi Sloterdijk pripisuje potenciale odpora proti obstoječemu stanju stvari zgolj posamezniku, čigar življenjski krog vidi v sklopu samoreferenčnih temeljnih nagonov in potreb in ki je po njegovem trdno zasidran v vsakdanjosti ter zato jasno obrnjen proti zapleteni posredovanosti in neskončni odvisnosti sodobnih življenjskih razmerij. Skrojen tako rekoč *od zunaj in proti* družbi je ta uporni in največkrat anarhoidni individuum gotovo najprimerneje predstavljen s *telesom* in načelom telesnosti.

Temu telesu vsekakor ni odvzet duh; kot je že nakazano, je življenje, h kateremu se usmerja, prisebno z duhom ter enakomerno orientirano k naravi in umu. Optira za celovitost vzajemnega

delovanja logosa in fizisa ter proti razcepljenosti in nasilju občosti, samostilizirane v absolutu.

Indikativno je, da je moral Sloterdijk za svetovnonazorsko podkrepitev takšnega koncepta seči daleč nazaj, vse do človeka iz soda. Ker ni nikakor mogel najti iskanega ravnotežja med fizisom in logosom na ravni družbe - kajti tudi genezi subjektivnosti v ključu kritike ciničnega uma ni uspelo odkriti izvirnih družbenih potencialov in predpostavke za kaj takega -, je moral Sloterdijk polje njene možnosti omejiti na individualni obstoj. Rečeno bolj banalno: če ne morete spremeniti sveta, lahko (ali pa morate) spremenite sebe! Ne preostane nič drugega kot pobegniti, izstopiti (*aussteigen*) iz neupogljive, samosmotrno-avtonomne družbe, ki je odporna proti vsakemu poskusu popravka.

V tem smislu se je kinično reduciranje potreb na tisto najnujnejše in pretrganje vseh vezi (razen tistih ostro kritičnih in zunanje negirajočih) z družbenimi normami in vrednostnimi sistemi zagotovo moralo izkazati za idealno svetovnonazorsko podlago. Drugo vprašanje - gotovo zgolj retorično - pa je, kaj pravzaprav sestavlja "resnično življenje" individuuma, oziroma, ali je mogoče to življenje danes očistiti "socialnih" primesi in vseh tistih nadindividualnih posredujočih dejavnikov, ne da bi se razrušila njegova substanca.

Odstopajoč od družbene akcije Sloterdijk tako zahteva od individuuma radikalnejši notranji rez - zavračanje temeljne matrice modernih družbenih razmerij, tako pa tudi celotne zahodne tradicije, da bi se tedaj od tako izpraznjenih, na sklop elementarnih, samoreferenčnih življenjskih potreb skrčenih posameznikov, zahtevalo, naj se posvetijo "zavestnemu življenju v glavah, telesih in dušah", naj se "vraščajo v svoje možnosti", pri tem pa vodijo "račun o željah, pred-bliščem možnega" (127) itd. itd. *No thanks*.

Sloterdijk je imel gotovo prav, ko je Horkheimerju in še posebej Adornu očital preveč zožen, elitističen pojem senzibilnosti (prim. op. 7), zaradi česar sta oba, do gnusa pogosto, trpela zaradi vsega mogočega. Tukaj mu moramo vrniti z enako mero: njegov gnus do subjekta in subjektivnosti je pripravljen - pretirano posplošujoče - odčitati *usako* moč kot slepo samovoljo in nasilje.

Zato se zdi primerneje ukloniti se treznejšemu stališču. Ko je pisal o videzu absolutne ločenosti in zoperstavljenosti subjektivnega in objektivnega uma, je Max Horkheimer ugotovil, da "sestavina neresnice ne temelji enostavno v bistvu vsakega teh dveh pojmov, ampak v hipostaziranju enega nasproti drugemu." (Horkheimer, 1988: 123). Od tod je potem izpeljan tudi napotek, da nasprotja med subjektivnim in objektivnim umom ne moremo premagati z odločanjem za eno od variant niti od zunaj s pomočjo omilitve nasprotij ali hipostaziranja idej, temveč zgolj s pomočjo vnovičnega "poglabljanja v samo protislovno stvar" (Horkheimer, 1988: 292).

Tako je naša kratka zgodba o kritiki ciničnega uma prikrajšana za srečni konec, vendar se zdi, da se je vsa stvar vrnila v bližino

začetka oziroma k točki, s katere bo treba ponovno začeti v nekem novem poskusu. Tisto, s čimer se je odmaknilo od začetka, je moč povzeti v vpogled, da odnos individua in subjekta ni izčrpan v njenem vzajemnem preskakovanju, ampak ga je treba koncipirati "bolj tesno", kot odnos, v katerem bo subjekt vrnil individuumu vsaj del od njega ugrabljenih prerogativov in moči.

**Zdenko Zeman**, izvršni urednik revije *Društvena istraživanja*.

Ukvarja se s socialno filozofijo, še posebej s tradicijo kritične teorije družbe.

#### LITERATURA

- ADORNO, Theodor W. (1979), *Negativna dialektika*, Beograd, BIGZ.  
BURGER, Hotimir (1990), *Subjekt i subjektivnost*, Zagreb, Globus.  
HABERMAS, Jürgen (1988), *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb, Globus.  
HORKHEIMER, Max (1988), *Kritika instrumentalnoga uma*, Zagreb, Globus.  
HORKHEIMER, Max, Adorno, Theodor W. (1989), *Dijalektika prosvetiteljstva*, Sarajevo, Veselin Masleša - Svjetlost.  
JAY, Martin (1974), *The Dialectical Imagination*, London, Heinemann Educational Books.  
SCHMIDT, Alfred, Rusconi, Gian Enrico (1974), *Frankfurtska škola*, Beograd, Komunist.  
SLOTERDIJK, Peter (1992), *Kritika ciničkog uma*, Zagreb, Globus.