

UDK 378.18:323.2(497.4)"1968"

Cvetka Hedžet Tóth\*

*Uporništvo generacije 68 – etizacija sveta***1. Peter Sloterdijk – špilferderberski egoman**

Nemški filozof Peter Sloterdijk (1947), ki je s svojo popularnostjo v marsičem izrinil Jürgena Habermasa (1929), še edinega živečega filozofa iz znamenite frankfurtske šole,<sup>1</sup> kamor spada tudi Theodor W. Adorno (1903–1969), je v svojem zdaj že dokaj odmevnem delu *Kritika ciničnega uma* iz leta 1983 izrazil tole zanimivo misel: »Od konca študentskega gibanja doživljamo zastoje teorije. Sicer obstaja danes več učenosti in 'nivoja' kot kadar koli prej, vendar so inspiracije gluhe. Optimizem od 'takrat', ko so se mogli posredovati življenjski interesi z družbenoteoretičnimi napori, je zvečine izumrl. Brez njega se hipoma pokaže, kako dolgočasna je lahko sociologija.«<sup>2</sup> Radi bi razumeli, zakaj je tako, kajti ne samo da se je po letu 1989 sesula praksa organizirane solidarnosti, še teorija je postala krhka in lomljiva.

Zakaj je izguba neke organizirane solidarnosti imela tak tragičen učinek, ki nič več ne potrjuje teze *življenje dol, teorija gor*? Morda beremo tega nenavadnega in spornega Sloterdijka, trmastega Adornovega učenca, tudi zato, da bi se lažje znašli v svetu, ki si ga nismo izbrali po želji, kot da bi ta svet ne bil več naš, kajti želeli smo drugačnega, in vsa akademska teorija ni nič drugega kot gluha inspiracija in učenost.

Bralci Sloterdijkovih besedil ugotavljajo, da v njegovem pisanju »prevladuje ironična zlomljenost in satirična ost, ponekod celo določen cinizem«.<sup>3</sup> V pogovoru o tej temi je Sloterdijk sam povedal, da ni »idealist, še manj pa cinik, kvečjemu *ad hoc*. Obema oznakama se izmuznem s preprostim premislekom. Filozofa opredeljujem kot nekoga, ki se ne more upreti uvidom v velike po-

\* Dr., redna prof., Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Aškerčeva cesta 2, SI-1000 Ljubljana; e-naslov: cvetka.toth@ff.uni-lj.si

<sup>1</sup> Pričujoči prispevek je nastal na podlagi mojih stališč, ki sem jih posredovala v delu *Hermenevtika metafizike*, še posebej v poglavju *Avtobiografija spolitiziranega stoletja* (str. 317–368) in *Dekantirana metafizika – metafizika iz življenja* (str. 435–499). Gl. Cvetka Hedžet Tóth: *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*, Ljubljana 2008.

<sup>2</sup> Peter Sloterdijk: *Kritika ciničnega uma*. Ljubljana 2003, str. 17.

<sup>3</sup> Peter Sloterdijk – Hans-Jürgen Heinrichs: *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*. Frankfurt am Main 2001, (dalje Sloterdijk, Heinrichs, *Die Sonne und der Tod*) str. 27.

vezave. To popolnoma zadošča za nadomestitev idealizma.«<sup>4</sup> Sloterdijk ločuje med kinizmom, tj. antičnim cinizmom, in poznejšim, modernim, meščanskim cinizmom, vendar problemi, ki so v sodobnem svetu pred človeštvom, zahtevajo soočenje, s precejšnjo mero idealizma. Filozofija je po njegovem »danes *super-work-out* za komunikativne energije, ki vsepovsod najdejo stike«, zato se mora odreči »subjektocentričnim strategijam«<sup>5</sup> in ne more več pojasnjevati sveta, ne da bi tega spoznavala poblizje in konkretno. Tu ne skriva svoje naklonjenosti do Friedricha Nietzscheja, kajti avtor *Vesele znanosti* je akademski filozofiji obrnil hrbet, tako kakor ga je ona življenju, in bil je »'špilferderberski egoman', ki se ni ustrašil nobene posledice«.<sup>6</sup>

Povejmo kar v Sloterdijkovem jeziku: 'špilferderberska egomanija' je Sloterdijkov priljubljeni stil vse do danes in to dejstvo konec koncev ni navdušilo samo Sloterdijka, tudi Jaspersa je, ki je imenoval Nietzscheja – podobno kot Kierkegaarda – »nepogrešljiv kalilec miru, ki ga potrebujemo tako dolgo, dokler imamo lažni mir«.<sup>7</sup> Sloterdijk sam je kot filozof nekdo, ki ga »najprej beremo kot neoničejevca«,<sup>8</sup> in ničejevsko – ne ničejevsko – občutenje sveta je njegova drža, ki jo je osebno razumel kot dionizični materializem in jo soočal z mislijo – Albert Camus, Georges Clemenceau –, kako je skrivnost Evrope v tem, da nima več rada življenja.<sup>9</sup> Tako je branje Sloterdijka privlačno, ponekod celo zelo, namreč vprašanje, zakaj se je Evropi to zgodilo, je pri Sloterdijkovih besedilih nenehno soočeno s protivprašanjem, ali se bo življenje, ki ne živi več, še uspelo regenerirati.

Kje se je začel proces zatajevanja življenja, kje torej začeti? Kot izhaja iz Sloterdijkovih razmišljanj, ne vedno dodelanih, marsikdaj nedorečenih in še zdaleč ne sistematičnih, se je med drugim treba upreti moči politizacije in prestižu idealizma, zato je več kot primeren kinizem, ki se je s svojo »plebejsko refleksijo«<sup>10</sup> uspel upreti aroganci in prevzetnosti idealizma, ki sta ga posebljala Sokrat in Platon in poznejši sodobni cinizem kot skrajno subjektivna rezerva proti načinu življenja, ki ga nam, ljudem, vsiljuje politika s svojimi institucijami.

Kaj naj torej izberemo? Recimo, da izberem vrt in se odločim za benjaminovske perunike, toda to je še vedno cinizem, nas svari Sloterdijk, ravno tako kot pasolinijevske rože zla ali freudovske volčje češnje, toda na srečo nas Arthur Schopenhauer (1788–1860) vedno znova uspešno prepričuje, da sta si cinizem in stoicizem zelo blizu. Recimo, da spravljamo Sloterdijkov cinizem v kar se da neposredno bližino stoicizma. Tu postane razlika med cinizmom in

<sup>4</sup> Prav tam, str. 28.

<sup>5</sup> Prav tam, str. 32.

<sup>6</sup> Peter Sloterdijk: *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen*. Frankfurt am Main 1988, str. 69.

<sup>7</sup> Karl Jaspers: *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. München 1976, str. 173.

<sup>8</sup> Sjoerd van Tuinen: *Peter Sloterdijk. Ein Profil*. Paderborn 2006, str. 10.

<sup>9</sup> Sloterdijk, Heinrichs, *Die Sonne und der Tod*, str. 33–35.

<sup>10</sup> Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main 1983, str. 207.

stoicizmom vidna, kajti stoicizem premore vednost o tem, kaj je prav in kaj ne, ločuje med dobrim in zlim, to pa so razlike, ki, če vztrajamo samo pri cinizmu, nimajo vedno jasno prepoznavnih meja. Sloterdijk ima pronicljivo moč prepoznavanja tega, kar ni prav, kar je narobe, negativno; skratka, resnico lahko izreka negativno, ne more pa več po vzoru tradicionalnih metafizikov in razsvetljenske tradicije povedati tega, kar je prav ali kar naj bi bilo dobro. V sodobnem času se to ne da več, nas prepričuje njegov vsak dan obsežnejši prispevek in osupli smo solidarni z njegovimi mislimi o tem, da niti »teror ni nič drugega kot konsekventni idealizem«.<sup>11</sup>

Kako brati avtorje, ki so še v nedavni preteklosti pomenili alternativo vsemu obstoječemu, je vprašanje, ki Sloterdijka zaposluje zelo pogosto. Ob izteku tisočletja se nismo znašli onkraj kapitalizma in komunizma, kar naj bi mnogi levičarji, še posebej ti povezani z generacijo 68, želeli; svet je zašel v turbo-kapitalizem in možnosti za skorajšnji konec tega tako zelo nepotrebnega zgodovinskega zavoja tako rekoč ni. Nekdanji paternalistični družbi z vzhoda stoji danes nasproti družba z volčjimi zakoni na zahodu; v prvem primeru gre za premoč politike, v drugem za premoč ekonomije, ki zaradi tega prevzema nase vso umazanijo sodobnega sveta. Nauk o enakosti v družbi bodisi krščanskega ali povojno utopičnega levega zanosa se je izpel.<sup>12</sup> Vse, povezano z Marxom, je kratke sape in vsaj ta trenutek ne premore obnovitvene moči. Celó levičarstvo je postalo čudna mora preteklosti in obljubljena demokracija z zahoda postaja spona, ki je mnogim zelo nadležna. Toda spregovoriti o tem je še večja muka in že blizu političnega tveganja – kar vsi vemo in vidimo, ni za nikogar sporno, zelo grd in nesramen pa je tisti, ki si upa kaj takega na glas povedati. Danes velja večstrankarski politični sistem skupaj z neomejeno tržno ekonomijo za prisposodbo ta prave demokracije in onkraj te paradigme naj ne bi bilo nikakršnega napredka. Kako dolgo še, se sprašujemo nejeverneži, ki smo včasih še glasni.

Glasni izpovedovalci so ljudje, ki so bodisi večni nezadovoljneži ali, kot nas prepričuje Sloterdijk v svojem *Evrotaoizmu*, ljudje, ki nosijo v sebi samo malo več paničnega občutja kot večina. Naša kultura je torej v svojem jedru panična, kot vsakemu filozofu dopoveduje, je celo tako zelo čaščena in zanj nepogrešljiva metafizika eno samo nezadovoljstvo s svetom. Zgodovino metafizike bi po tej plati veljalo dojemati kot zgodovino nezadovoljstva s svetom – in odkar je človek, je tega zelo veliko. Po Adornovem vzoru, ki mu Sloterdijk zelo pogosto sledi, je prav vse, kar je tu, v sebi bistveno posredovano, nič neposredovanega ni v svetu, v katerem živimo. Nič ni tukaj od vekomaj, posredovano je z zgodovino, še najnovejšo, kot, recimo, Černobil, nedavna vojna v Bosni, 11. september 2001 in še kaj bi se našlo, kar smo si povzročili samo mi, ljudje, in za kar smo odgovorni – nihče drug. Izgovarjati vse to, uravnavati

<sup>11</sup> Prav tam, str. 205.

<sup>12</sup> Peter Sloterdijk: *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*. München 1993, (dalje Sloterdijk, *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*) str. 126.

srečo mišljenja po tem, koliko je to sploh še zmožno izgovarjati vsesplošno nesrečo, bolečino, trpljenje je nekaj, kar je svojevoljnega in nenavadnega Adornovega učenca očitno trajno nagovorilo.

Politizacija je generacijo 68 neverjetno prevzela, celo zasvojila in zelo svojevrstno sta se združevala skupaj idealizem in politika v času, ki ga še danes ne razumemo in ne vemo, zakaj smo sploh rabili toliko politike, da smo v ozadje postavili etiko. S politikom smo postali utrujeni od življenja in zdaj, ko nismo več mladi, skušamo razmišljati o idealih, za katere smo nekoč uporabljali politična sredstva, in vsaj zame osebno trajno ostaja vprašanje, koliko politike ljudje pravzaprav potrebujemo takrat, kot gre za ideale, ki smo jim trajno zvesti in se jim nikdar ne odrekamo.

Če vzamemo čas med 1968 in 1989, je to obdobje, v katerem se je počasi pripravljala teren za konec neke Velike zgodbe (1789–1989), ko se je pomnožena ideja svobode (Dostojevski) oziroma doba revolucij končala. V posthistorični, postutopični, postupanjski, skratka v postmoderni dobi smo, celo pometafizični. S koncem velikih zgodb in njihovih mojstrov mišljenja ostaja teorija v določenih trenutkih skorajda nemočna glede tega, kako misliti pojem napredka, kajti neka zelo določena ideja organizirane solidarnosti se je po letu 1989 izpela in povsem sesula v nekaj tednih, kot da bi klic nazaj k naravi (*cikličnost*) povsem izpodrinil nekdanjo zaverovanost v zgodovino (*linearičnost*) kot napredujoče gibanje.

Videti je, da v tej dobi, ko je marksizem samo še mora preteklosti, Marx nikakor ni več alternativa Nietzscheju. Generacijo 68 spremlja močan teoretični vzgib, ki je po koncu študentskih gibanj stagniral, tako da ostaja trajno vprašanje, zakaj je prišlo do zastoja teorije, potem ko je upornišvo, prežeto z močjo utopije vesoljne razsežnosti, postalo samo še obeležje spomina ter lepe in romantične mladosti. Samo leto 1968 tega še ni nakazovalo, kajti socializem je takrat po mnenju mnogih še bil in pomenil alternativo kapitalizmu, in to v svetovnih razmerah. Toda danes vidimo, da je bilo drugače, kajti socializem, ki je nastal kot herojsko dejanje zgodovine, je zelo neherojsko kot kak velik kit nasedel na obali brezizhodnosti in nezgodovinskosti. Njegov čas je minil, ostalo je pogorišče zgodovine, mora preteklosti. Kaj torej z njo?

## **2. Eric Hobsbawm – torijski komunist in član Angleške kraljevske akademije**

Ko danes že na začetku 21. stoletja razmišljamo o tej tipični strasti 20. stoletja, namreč o politični zavzetosti, s katero je človeštvo skušalo udejanjati ideal organizirane solidarnosti, moram opozoriti na karizmatični lik Erica Hobsbawma (roj. 1917), uglednega angleškega socialnopolitičnega zgodovinarja, ki ima tudi nemško verzijo imena Eric John Ernest Hobsbaum in je svoje otroštvo preživel na Dunaju. Po letu 1933 je moral zaradi nacizma emigrirati v Anglijo, kjer živi še danes. O tem, zakaj je bilo 20. stoletje tako zelo spolitizirano,

razmišlja zelo osebnoživljajsko, analitično, zgodovinsko, potopisno, filozofsko in sociološko v svojem delu *Zanimivi časi: Moje doživetje 20. stoletja* (*Interesting Times: A Twentieth-Century Life*, 2002). Še pred tem smo lahko brali dve njegovi deli, prevedeni v slovenščino, in sicer *Obdobje revolucije 1789–1848* (izšlo leta 1968) in *Čas skrajnosti: Svetovna zgodovina 1914–1991* (izšlo leta 2000). To je, kot sam pove, njegova najuspešnejša knjiga, tako glede sprejema pri kritikih »po vsem ideološkem spektru globusa«<sup>13</sup> kot tudi glede prodaje. Nazadnje je v slovenskem prevodu izšlo še njegovo delo *Nacije in nacionalizmu po letu 1789*, v katerem nas sooča z renesanso nacionalizmov po letu 1989 in z razvojnimi tendencami v nekaterih nekdanjih socialističnih vzhodnoevropskih državah, kjer so nacionalizem<sup>14</sup> razumeli kot pot do demokracije.

Omenjena dela in še vrsto drugih je izdal že precej v letih, zato ne preseneča s svojim odkritosrčnim priznanjem: »Moj imidž, ko sem vstopal v svoje osmo desetletje, je bil podoba ekscentričnega starejšega veljaka zgodovinskega poklica, ki je po naključju vztrajal pri tem, da je marksist, ki pa je nadaljeval s polno produkcijo.«<sup>15</sup> Nekomu, ki je sam marksist že zaradi tega, ker noče postati antimarksist, je njegov zgled več kot dobrodošel. Čeprav je Hobsbawm zgodovinar, so njegova razmišljanja za nekoga s filozofskega področja zanimiva predvsem zaradi filozofije zgodovine, ki vidno izstopa iz vseh njegovih del, in zelo prepoznavnega levičarstva brez spolitiziranega in ideološkega priokusa. Velja mu prisluhniti – prepričljiv je. To ni življenjska zgodba nekoga, ki bi ga usmerjali oblastniški in še manj zarotniški nameni, ni se drenjal pri prepolni mizi boljše vizma kot terorja oblasti. V *Zanimivih časih* iz leta 2002 izstopa osebni ton razmišljanj; delo kot celota učinkuje v smislu avtobiografije, kar pomeni, da gre za osebno vključenost avtorja v dogajanje zdaj že preteklega stoletja. Pred nami je torej človek, priznan intelektualec, ki odkrito priznava, da je bil politično dejaven, angažiran, in ta angažma ga je precej stal, saj ga je že zelo zgodaj in za dolgo obdobje »zgrabila tipična strast 20. stoletja, politična zavzetost«.<sup>16</sup> Življenjski iztržek tega angažmaja je bil in ostaja zaznamovan z dejstvom, da je najprej – med letoma 1939 in 1960 – socializem s svojo ekonomijo še bil globalna alternativa kapitalizmu; mnogi so celo verjeli, da ga bo prekosil. Tako na zadnjih straneh *Zanimivih časov* pri svojih dobrih petinosemdesetih letih priznava: »Ne preseneča me, da sem se znova znašel med generacijo, ki ne zaupa več kapitalizmu, čeprav ne verjame več v našo alternativo.«<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Eric Hobsbawm: *Zanimivi časi. Moje doživetje 20. stoletja*. Ljubljana 2004, (dalje Hobsbawm, *Zanimivi časi*) str. 330.

<sup>14</sup> Eric J. Hobsbawm: *Nacije in nacionalizem po letu 1780*. Program, mit in resničnost. Ljubljana 2007, str. 16.

<sup>15</sup> Hobsbawm, *Zanimivi časi*, str. 330.

<sup>16</sup> Prav tam, str. 15.

<sup>17</sup> Prav tam, str. 442.

Kljub nemirnemu in negotovemu življenju je Hobsbawm uspel ohraniti kar najbolj živahen odnos do stvarnosti, v kateri je bil prisiljen bivati. Njegovi opisi krajev, kjer je živel, so zanimivi tudi zato, ker opisuje svoj preživetveni mehanizem kot način življenja, ko si kar se da ustvarjal in so nekatera okolja seveda primernejša kot druga. Ves čas se je intelektualno razvijal in njegovo levičarstvo je zgodba o intelektualizmu, ki je enakovredno ohranjal in negoval čut za teorijo kot tudi za konkretnost in politizacijo, celo za umetnost in estetiko, in pri tem »razvil instinkte torijskega komunista v nasprotju z uporniki in revolucionarji, ki jih je k Stvari privlačil sen popolne svobode posameznika in družbe brez pravil«. <sup>18</sup> To je zanj v takratnih časih vere v socializem pomenilo, naj bi skupnost temeljila na jasnih pravilih, trdni in utemeljeni strukturi pričakovanj, skratka na »socialističnem dogovoru«, ki bi vse dobro iz tradicije upošteval, celo negoval in ohranjal te prednosti.

Tako v nazorih Hobsbawma komunista ni zaslediti kakih hudih prevratniških misli, ki bi ga spravljal v bližino čistk, terorja, revolucionarnih pokolov ali česa podobnega. Njegovo angleško obdobje je zelo študioso, ogromno je bral in prebranemu skušal dati marksistično, kar pomeni pretežno zgodovinsko razlago. Filozofske dimenzije Marxa takrat niso segle čez Rokav, tudi zahodni marksizem, Georg Lukács in frankfurtska šola vse do petdesetih let ne. Njegov marksizem se osredotoča še na poskus razumevanja umetnosti, kako je nadgradnja, povezana z bazo, kako družbeni vplivi bistveno sooblikujejo umetnost in nasploh ideje. Zelo resno se je posvetil preučevanju džez, z naklonjenostjo in naklonjenostjo do njegovih protagonistov, kajti džez je bil glasba odrinjenih in diskriminiranih in v njej je prepoznal mnogo usedlin družbenega trpljenja in zatiranja.

To je čas njegove politične radikalizacije, »partija je bila kajpada moja največja strast«, toda akademizem in politizacija sta enakovredna; priznati si mora, da lahko deluje samo osebno politično, kajti hitro je uvidel, da kariera, ki si jo je želel, namreč biti poklicni, kar je pomenilo partijski revolucionar, ni zanj. Najvišja politična funkcija, ki jo je kdaj imel, je bilo njegovo članstvo v tričlanskem sekretariatu v študentski sekciji komunistične partije v Cambridgeu. Vse, kar nam posreduje komunist Hobsbawm, je zato zelo osebno in v tem je dragocena plat njegovih *Zanimivih časov*, namreč da nekaj političnega lahko neguješ izrazito osebno in ne samo in izključno kolektivno, v tem je tudi razlog, zakaj ostaneš svoji drži in nazorom trajno, celo »živalsko« zvest. Je pa to tudi pot, ki nikogar takšnega ne more ustvariti za politika.

Še enkrat: Kaj je pomenilo biti komunist? Pri Hobsbawmu, ki je, kot že rečeno, po lastni izjavi *torijski komunist*, je šlo za nekaj, kar je odlikovala izjemno močna samoorganizacijska sposobnost na podlagi določene idejne opredelitve, kar je, kot vemo, trajna privlačnost leninizma ne glede na to, če nam je ime danes všeč ali ne. Pri komunistu Hobsbawmu se pridružuje

---

<sup>18</sup> Prav tam, str. 87.

intelektualizem najvišjih akademsko teoretskih dosežkov in zavidljivo ohranjanje pozitivne plati tradicije, celo nekaj aristokratskega.

Biti aristokrat in komunist, je za nekoga, ki je znanstvenik, drža, odločitev, sicer zelo osebna, predvsem želja posvetiti svoje življenje stvári, v katero verjameš – in verjameš v to, da je pravičnost dosegljiva, in »komunizem je predstavljal ideal preseganja egoizma in služenja vsemu človeštvu brez izjeme«. <sup>19</sup> Vendar ta ideal ni dosegljiv s terorističnimi sredstvi in tudi ni primeren za avanturizem, prav tako komunistične partije niso primerne za romantike. Zakaj je bila partija smisel življenja neke generacije komunistov, ki so ji tako kot Hobsbawm dajali vse, kar so imeli? Če se sprašujemo, kaj so ti ljudje dobili nazaj, potem nam Hobsbawm spet naravnost odgovarja: »V povračilo smo dobili gotovost svoje zmage in izkušnjo bratstva.« <sup>20</sup>

Hobsbawmova zgodba je tako izpoved življenja »o komunistih brez oblasti«, teh, ki niso sodili k izbrani družbeni eliti, skratka, niso nikdar bili oblast, ta, ki se je po letu 1989 povsem sesula, ne moremo pa ga imenovati salonski levičar, čeprav je imel to izjemno prednost, da je varno bival znotraj akademske znanosti. Svoje deveto poglavje knjige v *Zanimivih časih*, naslovljeno kot *Biti komunist*, sklene s temi mislimi: »Ali more človeštvo preživeti brez ideala svobode in pravičnosti ali brez tistih, ki temu idealu posvetijo življenje? Ali morda celo brez spomina na tiste, ki so to storili v 20. stoletju?« <sup>21</sup> Ne, ne more, je edini možni odgovor, tudi s Hobsbawmovo pomočjo – in ne sme. Svet, v katerem živimo, je soočen z naraščajočo socialno bedo, tako kot da bi imeli pred seboj filmski posnetek tega ali onega poglavja Marxovega *Kapitala*. To je stvarno življenje, konkretna beda v njem, nezaposlenost in ne dogma, še manj leporečje kake ideologije.

Leta 1946 se Hobsbawm kot 29-leten vrne v London v »človeško življenje«, vendar je tu kaj kmalu zavela hladna vojna, ki je zanj kot komunista in marksista pomenila nov boleč izziv, diskriminacijo in vsesplošno odrivanje, kajti to je bil čas izključevanja partijcev s položajev, povezanih z britanskim javnim življenjem, »čeprav izvedba tega ni bila niti tako histerična niti tako temeljita kot v ZDA, kjer so sredi petdesetih let komunisti in celo ljudje, ki so zase samo rekli, da so marksisti, tako rekoč izginili iz pouka na kolidžih ali univerzah, je bil to vendar slab čas za komuniste v intelektualnih poklicih. Uradna politika je spodbujala diskriminacijo in nas obravnavala kot potencialne ali dejanske izdajalce, bili pa smo tudi skrajno sumljivi svojim delodajalcem in kolegom.« <sup>22</sup>

Ob branju teh besed se človek nasmehne, kajti vsem je znana usoda ameriškega filmskega komika Charlieja Chaplina, ki je, obtožen komunizma, iz ZDA emigriral v Švico in tam vpil Ameriki, naj pomni, da ni komunist, ampak

<sup>19</sup> Hobsbawm, *Zanimivi časi*, str. 143.

<sup>20</sup> Prav tam, str. 139.

<sup>21</sup> Prav tam, str. 164.

<sup>22</sup> Prav tam, str. 187.

komik. Zelo mnoge in zelo tragične usode zasledimo v tem obdobju. Liberalni antikomunizem Velike Britanije ni docela onemogočil intelektualcev Hobsbawmovega kova, na akademski ravni je dopuščal določeno mero strpnosti; tako je leta 1947 Hobsbawm dobil mesto predavatelja na kolidžu Birkbeck univerze v Londonu in kolidž, ki je med drugim bil dobra šola, »da si se naučil komunicirati«,<sup>23</sup> mu je »dajal neprisiljeno, toda vgrajeno zaščito pred pritiski hladne vojne«.<sup>24</sup>

Pozneje je predaval še na univerzi v Cambridgeu. Komunistični intelektualci so bili preganjani in sovražna retorika liberalcev »je bila tako neznosna, ker so bili prepričani, da smo vsi komunisti kratko malo agenti sovjetskega sovražnika, in so zanikali, da bi mogel biti sploh kateri koli komunist ugleden član intelektualne skupnosti«,<sup>25</sup> vendar je to bil čas, ko je vera v socializem še trajala: »Nismo izgubili vere ali zaupanja v končno premoč socializma nad kapitalizmom, niti prepričanja, da potencial partijske discipline lahko spremeni svet, toda naša, ali vsaj moja pričakovanja so bila zdaj obremenjena z občutkom neizbežne tragedije 'angela zgodovine' Walterja Benjamina. Paradokсно je postalo lažje ali, za številne, sploh mogoče vzdrževati staro vero, bolj kot zaradi česar koli drugega zaradi križarske vojne globalnega antikomunizma Zahoda v hladni vojni.«<sup>26</sup> In že so bili tu sumi, ki mu jih je še okrepil Markus Wolf, šef vzhodnonemške obveščevalne službe, ki je Hobsbawmu naravnost povedal, »da sistem NDR ne bo deloval«,<sup>27</sup> kljub temu da je sam vztrajal, celo kot reformator komunizma, vse do konca.

Določeno zgodovinsko obdobje se je iztekalo, mednarodno komunistično gibanje je kot ogromen kit nasedlo na obali, »s katere se je voda umaknila«.<sup>28</sup> Kot leta 1980, v času, ko je bil Hobsbawm od leta 1971 redni profesor na univerzi v Londonu in častni član akademij po svetu, so stvari že tekle v nezaustavljivem toku. Za iztek vemo, kot tudi zdaj vidimo, da sodobni čas ni prinesel pričakovanega v dobi, ki so jo nekateri intelektualci v pomenu ideala razumeli kot čas *onkraj socializma in kapitalizma*.

V svojem dolgem življenju je Hobsbawm moral zelo pogosto pojasnjevati, zakaj je sploh bil, predvsem pa ostajal v komunistični partiji tudi po letu 1956. Pri novinarjih je bil znan kot profesor, ki ima rad džez in ki je partijec. Kljub svojim kritičnim pogledom in že skoraj disidentskim nazorom o tem, kaj se je dogajalo znotraj komunizma, še posebej v času hladne vojne, je vztrajal in ni prenesel misli, da bi bil v družini »bivših komunistov, ki so postali fanatični antikomunisti, ker so se zmogli posloviti od službe 'bogu, ki mu ni uspelo',

---

<sup>23</sup> Prav tam, str. 323.

<sup>24</sup> Prav tam, str. 195.

<sup>25</sup> Prav tam, str. 197.

<sup>26</sup> Prav tam, str. 193.

<sup>27</sup> Prav tam, str. 164.

<sup>28</sup> Prav tam.



samo tako, da so ga spremenili v satana«. <sup>29</sup> Ni bil levičarski šminker, *left-wing painter* <sup>30</sup> in ob 150. obletnici Marxovega rojstva je opazoval nemirna pozna šestdeseta leta kot človek, ki ni nikoli oblekel kavbojk, doživljal pa »tako enotnost kot nekompatibilnost« svoje generacije levičarjev, se pravi starih z novimi, mladimi.

Le kakšen bo iztržek te dobe, ki je neprizanesljiva s svojim ekonomizmom, kar pomeni celo izrazito premoč ekonomije nad politiko? Postavimo si vprašanje, zakaj vztrajati – tako kot Hobsbawm sam. To je vprašanje, ki ves čas spremlja celoto dela, in Hobsbawm tu izpostavlja dvojje: »Komunizma se nisem oprijel kot mlad Britanec v Angliji, temveč kot Srednjeevropejec v propadajoči Weimarski republiki. In vstopil sem, ko biti komunist ni pomenilo samo boja proti fašizmu, temveč svetovno revolucijo. Še vedno pripadam skrajnemu koncu prve generacije komunistov, tistih, ki jim je oktobrska revolucija središčna referenca v političnem univerzumu.« <sup>31</sup> Odločitev torej na podlagi zavestne izbire, ki jo je utemeljeval objektivno, nihče ga ni silil in zadostnih razlogov, da bi tej svoji mladostni odločitvi pokazal hrbet, jo zapustil in odšel, ni imel. Je pa tukaj še subjektivna plat, ko spregovori kot človek, ne kot zgodovinar, namreč čisto osebno čustvo, ki mu pravimo *ponos*. Kot intelektualec bi se lahko umaknil elegantno čisto potih in ne imel več težav, ko je hodil predavat v ZDA – toda vztrajal je. V tem pa je nemajhen razlog za njegovo samozavestno držo, ki je zanj pomenila resničen blagoslov, in ker ga pri tem ni zanašalo kakšno zadržto sledništvo, je njegova biografija veličastna. Biti in ostati zvest predvsem samemu sebi, mu je v angleško govorečem prostoru prineslo vzdevek »*komunist, ki se ni skesal*«, bil je in ostaja »*lev na levici*«, čeprav njegova neposredna politična dejavnost po letu 1956 peša.

### 3. Nova in stara levica

Kaj je želela svetu dopovedati generacija študentskih upornikov, ki je v Latinski četrti v Parizu spontano postavljala barikade ravno tam, kjer so stale v pariški vstaji proti Nemcem leta 1944? Še pred tem so bile podobne barikade v revolucijah leta 1830, 1848 in leta 1871 v Pariški komuni, revolucionarna tradicija se je nadaljevala, samo da je najnovejša imela lastno sporočilo, ki ga je starejša generacija levičarjev težko razvozlala.

Hobsbawm je skušal in pri tem odkrival smisel napisov, ki so takrat spravili v zadrego uradno marksistično ideologijo vzhodnega bloka, kajti nič od tega, kar je veljalo za revolucionarni subjekt, ni bilo prepoznavno od Berkeleyja in Ciudad de México vse tja do Varšave, Prage in celo Beograda. Proletariat ni bil več *ready made* subjekt, onemel in zatajil je. Sporočilo te – se pravi moje

<sup>29</sup> Prav tam, str. 232.

<sup>30</sup> Eric Hobsbawm: *Interesting Times: A Twentieth-Century Life*. London 2002, str. 248.

<sup>31</sup> Hobsbawm, *Zanimivi časi*, str. 232.

generacije 68 – ni bilo »zares politično v tradicionalnem pomenu besede«,<sup>32</sup> ugotavlja Hobsbawm.

Danes vem, da je to bila revolucija »od spodaj«, ki je skušala dopovedati revolucijam »od zgoraj«, da je resnična sprememba sveta proces, ki zdaleč presega izključno politično področje. Da bi svet in razmere v njem spremenili v pristno domovanje, prebivali v svetu vsepovsod kot doma, zato je treba storiti še ogromno in z veseljem pritrjujem Hobsbawmu, ki je zapisal tole: »Študentski uporniki so teoretike spominjali na že zdavnaj pozabljeni Bakuninov anarhizem, ampak če čemu, so bili najbližje 'situacionistom', ki so anticipirali 'revolucijo vsakdanjega življenja' s spremembo osebnih odnosov.«<sup>33</sup> S tem je seveda revolucija bistveno kaj več kot pa samo politični cilj. Med odklonilnimi ocenami tega gibanja generacije 68, kot jo je zapisal Raymond Aron, vidimo, da gre za psihodramo in verbalni delirij, ki je predstavljal »orjaško sprostitvev zatrtih občutkov«. <sup>34</sup> Iz drugih pozitivnih ocen, kot jih je podal sociolog Alain Touraine – gre po Hobsbawmu za eno najboljših del o gibanju generacije 68 –, naj bi bil cilj vračanje k utopičnim idejam še pred letom 1848, vendar kot ugotavlja Hobsbawm, iz popularnega gesla *prepovedano je prepovedovati* ni razvidna utopija in kaj utopičnega, je pa to geslo, »ki je bržčas izražalo približno tisto, kar so mladi uporniki občutili – najsi bo o vladi, učiteljih, starših ali vesolju«. <sup>35</sup>

Če je po sodbi t. i. kompetentnih manjkal politični cilj – k vragu z njim –, potem moram sama kot udeleženka tega gibanja izraziti svojo docela solidarnostno držo s tem, kar se je dogajalo, ko je moja generacija študirajočih z veseljem in navdušenjem prepoznavala kar se da obilno podporo in solidarnost v idejah in delih Herberta Marcuseja.

V mislih spet podoživljam dobo izpred dobrih petintridesetih let, ko sem korakala s tistimi, ki so državnim ustanovam vpili – z moje strani je bila to prošnja –, naj nam pustijo samo *odprte možnosti* za življenje, z ničimer omejene možnosti, ki smo jih takrat imenovali *tisoč lotosovih cvetov*. Bili smo mladi in to so bila naša, samo naša zlata dvajsetega leta, urejeno in polikano življenje – norma in vzor – pa nam je govorilo, da sta tu samo dve predpisani možnosti za življenje – formi, ki smo jima kazali figo – ena *javna*, čim prej se izobraziti, pridobiti *poklic* in nemudoma v službo, druga *privatna*, čim prej v *zakon*, ustvariti si družino, ker se tako pač spodobi in ker, in ker, IN KER bo starost pač spraševala: *Mladost, kod si hodila?* Mi pa smo hodili na barikade in kot uporniki jurišali na nebo, kajti vzgajali smo se sami, bili smo odeti v najčistejše sanje, pripravljeni izkrvaveti, umreti tam na barikadah upanja. Ironija usode je nekoga izmed nas pokončala tako, da se je med kopanjem v kadi utopil zaradi epileptičnega napada, ki ga je pogosto doživljal odtlej, ko so proti koncu šestdesetih let nanj – kot na neprilagodljivega – streljali in je bil ranjen v glavo.

---

<sup>32</sup> Prav tam, str. 264.

<sup>33</sup> Prav tam.

<sup>34</sup> Prav tam, str. 265.

<sup>35</sup> Prav tam, str. 265–266.

*Juriš na nebo!* Le s čim je razložljiv danes, ko imamo že krepko čez petdeset let? Osebnostno mislim, da samo s tistim, kar ga je porajalo, namreč s *potrebo po poštenosti* in *svobodi* ter z *občutkom pravičnosti*. Občutenje pravičnosti ni nikdar delno, pa tudi pravica ne. Doživljal jo kot sončne žarke,<sup>36</sup> ki imajo moč, da vsako stvar povsem presvetlijo, do kraja, kot kak rentgen. V imenu tega doživljanja, ki je trajne narave, moram priznati Hobsbawmu, da je šlo za gibanje, ki ni odkrivalo velike stvari samo v rušenju kapitalizma, ki ga tako ni maralo, ampak je kot veliko razkrilo potrebo po uničenju represivnih »tradicionalnih vzorcev medčloveških odnosov in osebnega vedenja v *obstoječi družbi*«,<sup>37</sup> zato je generacija 68 odpravljala tradicionalno politiko, vključno s politiko tradicionalne levice, z eno najprivlačnejših in najbolj zgovornih parol tega časa – *zasebno je politično*.

Skratka, spremeniti je treba medčloveškost in trpljenje oddaljenih svetov smo začutili kot svoje lastno trpljenje, teh v Vietnamu, ki so se borili namesto nas, veselili smo se upanja Kubancev kot svoje lastne radosti – in zato vpili Castro, vzdrži, *¡Cuba sí, yanquis no!*. Politizacija je pomenila etizacijo sveta in Hobsbawm opozarja na misel, ki jo je izrekla Sheila Rowbotham: »Caught in that maelstrom of international rebellion, it felt as if we were being carried to the edge of the known world.«<sup>38</sup> V prevodu se ta misel glasi: »Zajeta v ta vrtinec mednarodnega upora, sem se počutila, kot da bi me neslo na skrajni rob znanega sveta.«<sup>39</sup> Svetovljanstvo takratnega časa spremlja mojo generacijo 68 trajno – danes seveda govorimo o globalizaciji, o svetovnem etosu, ne o revoluciji, saj je ta beseda iz besedišča zdajšnje mlade generacije, povedano v njihovem žargonu tako rekoč »ful izginila«. Toda mi še vedno pri sebi ugotavljamo, da so trenutki, ko radi beremo dnevnik ubitega Cheja Guevare (8. oktobra 1967 v Boliviji) in besede, ki jih je zapisal kolumbijski duhovnik, dominikanec, ki se je kot gverilec boril skupaj s komunisti, Camilo Torres, in bil pri tem prav tako ubit (15. februarja 1966 v Kolumbiji).<sup>40</sup>

Bil je pa to tudi čas, ko sta se – tudi pri nas – iskreno soočala krščanska in marksistična misel, celo kakšen jezuit nas je podučil, kako brati Marxov *Kapital*. S kakšno radostjo smo opazovali poskuse zблиževanja socializma in krščanske misli in takrat popularni evrokomunizem, v Italiji še posebej, je bil tik pred zgodovinskim sporazumom med krščansko demokracijo in komunistično partijo. Celotno sam papež Pavel VI. ga je z naklonjenostjo podpiral in spominjam se srečevanj z italijanskimi komunisti, saj smo v Italiji ob nedeljah, ko smo se dobivali v kakem prijaznem kafiču, mi, ateisti, čakali nanje, ker so oni, prav tako komunisti kot mi, bili do devete ure v katoliški cerkvi pri maši – od tam pa odšli naravnost na skupni partijski sestanek. Takšne oblike družab-

<sup>36</sup> Gl. Platon: *Kratilos*. Maribor 1980, str. 56–57.

<sup>37</sup> Hobsbawm, *Zanimivi časi*, str. 267.

<sup>38</sup> Hobsbawm, *Interesting Times*, str. 259.

<sup>39</sup> Hobsbawm, *Zanimivi časi*, str. 275.

<sup>40</sup> Gl. Richard Gott: *Gverila v Latinski Ameriki*. Ljubljana 1972, str. 197–264, 341–409.

nosti nikdar ne pozabiš in iz teh srečevanj mi je ostalo v spominu nekaj, kar je spominjalo na utelešeno etiko. Uradni marksistični ideologiji je etika bila nekam – kako naj rečem, da bom pravična – tuja v tem smislu, ker je vse sicer dobronamerno reševala s politiko, po srečanju z italijanskimi komunisti pa si hitro sprevidel, da socializmu manjkata izdelana etika in sistem vrednot. In dejansko, ko človek gleda nazaj, levica v takratnem obdobju ni imela kaj prida teoretskega interesa za etična vprašanja. Do konjunktura etičnih raziskav je prišlo šele proti koncu 20. stoletja, se pravi že potem, ko je neka politizacija propadla.

Ko je bil predsednik italijanske vlade Aldo Moro na svoji vožnji v parlament dobesedno ugrabljen – vemo, da je takrat hotel sestaviti novo vlado, v kateri bi sodelovali tudi komunisti –, je prišlo tragično sporočilo, da je bil 9. maja 1978 ubit. Prav tako je leta 1978 umrl papež Pavel VI., njegov naslednik Janez Pavel I. je moral še bolj tragično umreti po enem mesecu, nato pa je prišel kardinal s Poljske. Organiziran proces sesuvanja in uničevanja socializma je postajal vedno bolj intenziven – o svetovni revoluciji in solidarnosti svetovnih razsežnosti smo kaki romantični zanesenjaki razglabljali samo še v kaki reviji, tako da sem takrat že videla, kaj pomeni neko idejo ohranjati samo še tako, po »salonsko« – in vedno več retoričnih marksistov na položajih je začelo glasno rohneti, da so v bistvu meščanski in buržujski sinovi, ki so pač za nacionalizirano premoženje po drugi vojni dobili določeno kompenzacijo v podobi oblasti kot povojni dežurni komunisti.

Oblast je le oblast, kakršna koli že je. Mnogi, ki smo to realnost sicer videli in jo pravilno prepoznavali, pa smo vendar upali, da se bo socializem regeneriral, da je trajen in da bo ohranil svojo moč, namreč kot edina in dejanska alternativa kapitalizmu, saj druge ni. Še smo sanjali, želeli smo stvari premakniti naprej, jih reformirati – tisti pa, ki so pisali scenarije, so Stvar zapisali poginu. Zadnje poglavje Hobsbawmovih *Zanimivih časov* ima naslov *Koda*, ključ, šifra torej, s katero naj razvozlavamo našo sedanost in stopamo v prihodnost; ta ostaja nekam netransparentna, ugotavljamo mnogi.

Eric Hobsbawm nam v *Zanimivih časih* predlaga, da na novo in temeljito razmislimo o dveh zelo pomembnih pojmih, ki določata naše bivanjske razsežnosti, namreč o pojmu distance in identitete, kajti: »Zgodovina potrebuje distanco, ne samo od strasti, čustev ideologij in strahov naših verskih vojn, temveč tudi od še bolj nevarne skušnjave 'identitete'.«<sup>41</sup> Zaveda se, da zgodovina potrebuje distanco in neko enkratno zmožnost raziskovati široko področje in hkrati usposobljenost, distancirati se od svojih korenin. Že skoraj poetično in rahlo preroško svari, da nismo drevo, ampak prej ptica selivka. Če je svoje stanovske tovariše pozval, naj se nikakor ne odrečejo materialističnemu zgodovinskemu pristopu, ki ima po njegovem trajno vrednost in še mogočne raziskovalne možnosti v prihodnje, potem je okrcal ciklizme – večno vračanje – in v preteklost zagledane vizije razvoja s

---

<sup>41</sup> Hobsbawm, *Zanimivi časi*, str. 443.

tole ugotovitvijo: »Anahronizem in provincializem sta smrtna greha zgodovino-pisja, oboja izvirajoča iz čiste nevednosti o tem, kako stoji stvari drugje, kar more le redkokdaj premagati celo brezmejno branje in moč domišljije. Preteklost je kratko malo druga dežela. Njene meje morejo prestopiti samo popotniki. Toda z izjemo tistih, ki živijo nomadsko življenje, so popotniki po definiciji ljudje zunaj svoje skupnosti.«<sup>42</sup>

V svojem razmeroma dolgem življenju – morda bo dočakal še Demokritovih let, tega našega vzora materialistične filozofske tradicije, ki je idealizmu kljubovala z ugotovitvijo, da sta že od vsega začetka pobratena idealizem in nasilje, tako kot je to storil Platon, ki je lastnoročno dal sežgati Demokritove spise – je bil Hobsbawm popotnik. Tako kot Demokrit je živel brez strahu, rad pil češnjev liker in pel s svojimi kolegi pred predavalnicami univerze, kjer so ga čakali slušatelji. »Živi brez strahu« – nam dopoveduje stari antični filozof, Hobsbawm pa, da se sveta ne da spreminjati tako, da bi bil vseč samo nekaterim, in to velja tudi za preteklost. Tukaj moramo tudi mi reči, da bit ni samo bilost (to-kar-je bilo) in da si še vedno drznemo odčitati možnosti za prihodnje, ki vključujejo drugačnost od tega kar-samo-je.

Politični zasvojenosti svoje mladosti zdaj, ko nismo več mladi, oporekamo samo z življenjem samim – toda »rana« Karl Marx, ki je ostala, nas opozarja, da je svet treba še vedno spreminjati, da bi ga spremenili v pristno domovanje za vse ljudi, za vse nas, skratka, da bi vsepovsod v svetu bivali kot doma. Domovanje v svetu je bil naš ideal – in ni nam žal. Svoji nekdanji levičarski politizaciji priznavamo, da nam je pomagala izostriti čut za verodostojnost življenja in kakšnemu zdajšnjemu kritiku – ki s polnim gobcem demokracije vpije, da tu gre spet za postkomunizem – se samo še nasmehnemo. Nihče od nas ne čuti potrebe odgovarjati tovrstnim »demokratom« antitotalitarizma.

#### 4. Etika ali politika

In kako živeti z vsem tem, kar se je dogajalo in nas očitno trajno zaznamovalo? Tu velja prisluhniti Petru Sloterdijku in njegovi kritiki levičarske frankfurtske šole. Kje je problem? Dvajseto stoletje, ki je bilo bolj kot katero koli drugo politično zasvojeno, pomeni izziv za teorijo, ki po Sloterdijku mora premagati prevladujoči pesimizem, melanholijo, tragičnost, celo nihilizem. Generaciji 68, ki je še verjela v emancipacijsko poslanstvo politike, ostaja po Sloterdijku nemoč, kajti: »Kdor je preстал politiziranje, obdrži zase samo svoj glas, s katerim se ne da izraziti nič od tega, kar tvori obilje in ost življenja. Ta glas je togo enozložen, ne pove nič drugega kot *da* in *ne*; o svojem življenju nikdar ne govori spontano, samo reagira na volilne predloge, napravi križec in ostane redkobesedno omejen na minimum znakov strinjanja ali zavračanja.«<sup>43</sup> Zato je smisel pometafizične

<sup>42</sup> Prav tam.

<sup>43</sup> Peter Sloterdijk: *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*. Ljubljana 2000, (dalje Sloterdijk, *Evrotaoizem*) str. 194.

kulture da, če želi biti dejanska alternativa brezizhodnosti času po letu 1989, prisluhne najbolj spontanim tendencam življenja »od spodaj« in ne več temu »od zgoraj«, namreč načelom – takšnim ali drugačnim.

Odnos med etiko in politiko bi po Sloterdijku moral najti prostor za povsem drugače pojavljajočo se izkušnjo samega sebe kot samo vsem znano tradicionalno uveljavljanje načel. Takšna pometafizična politizacija kot *antropologija politike* bi potem še vedno lahko opravljala svojo emancipacijsko poslanstvo v času, ki je soočen z ogroženostjo obstoja vse svetovne biti in življenja v njej – najbolj dobesedno po Sloterdijku v razmerah, ko sta visoka tehnika in poslanstvo človekovih pravic destabilizirala stvarnost v njeni nosilnosti.

Vzemimo še en vidik Sloterdijkovega razumevanja in ocene kritične teorije, povezane s trpljenjem in bolečino, kar smo kot študirajoči in sami pripadniki generacije 68 označevali z izrazom pesimizem kritične teorije, namreč njeno dovzetnost za svetobolje. Tu je najbolje prisluhni Sloterdijku samemu: »Kritična teorija je slonela na predpostavki, da v 'svetobolju' ta svet *a priori* poznamo. Kar o njem zaznavamo, se uredi v psihosomatičnem koordinatnem sistemu bolečine in zadovoljstva. Kritika je mogoča, če nam bolečina pravi, kaj je 'prav in kaj narobe'. Pri tem je kritična teorija slej ko prej 'elitarni' pogoj neuničene senzibilnosti. To označuje njeno moč in njeno šibkost; utemeljuje njeno resničnost in omejuje njeno območje veljavnosti.«<sup>44</sup> Kritična teorija kot jokajoča in cmerava, ki žalosti ni zmožna preseči, kar pa je marsikdo, izšolan v filozofiji s pomočjo te šole in njenih protagonistov, pričakoval. Čakal je na določene signale, četudi še tako minimalno in komaj simbolno nakazane, da bodo žalosti kljubovali z nečim živahnim, vedrino in kančkom optimizma, ki bi sicer potrjevali deklariranemu materializmu in njegovi deklarirani zahtevi po sreči in ne samo po svobodi, usmerjeni izključno navznoter, kakor je to počel idealizem v razmerah vsesplošne, zunanje nesvobode. Konec koncev je nesreča vedno eno in isto, večno vračanje istega, čista cikličnost, ki jo je burjevestniška misel teh iz Frankfurta s svojo linearnostjo in mesijanstvom že v načelu odklanjala, samo da tega poslednjega očitno ni zmogla dosledno izpeljati. Hej, vi iz Frankfurta, kaj ste napravili z nami – in očitno je Sloterdijk sam zavpil, da je končno zadosti.

Vklenjena v vsa ta dejstva se je kritična teorija začela obnašati živčno in nemirno in se je zatekala po pomoč k politiki, temu krucialnemu sredstvu, ki je filozofa Georga Lukácsa osiromašilo in oropalo marsičesa vse do danes. Občutljivost, ki ni našla poti do nečesa afirmativnega, bodisi da je to etika ali optimizem kot vsaj minimalna lovka, ki bi življenju rekla da. Bo Sloterdijku uspelo negativizem kritične teorije, potem ko ga je teoretsko razstrelil, soočiti s čim afirmativnim, ne več s hudobno močjo, in kar naj bi obetala njegova jovialna teorija? Za klasično filozofijo je bilo odločilno uvajanje v radost (*Jo-*

---

<sup>44</sup> Prav tam.

*vialität*)<sup>45</sup> – in dejansko bi bili mi, filozofi, če bi svoje delo še dobro opravljali, filojovialni, ljubitelji Zevsa. Do tod nam ne nese.«<sup>46</sup> Filozofija torej kot sredstvo za doseganje sreče in teorija, kot »čudovita priložnost« motriti vse v veselju kot lepo. To so značilnosti srečne teorije, kakor antiko poimenuje Sloterdijk v primerjavi z moderno teorijo. Človekovo dožemanje se širi, izpolnjeno je z čudenjem (*to thaumázein*), duša je prepolna, še oči kažejo to razpoloženje in suverenost je na vrhuncu, dobesedno božanska.

Kaj nam ponuja Sloterdijk? Pozicija moči, do skrajnosti spolitizirano sodobno življenje, nam, ljudem, ne omogoča ideala neodtujenega bivanja in Sloterdijk je, kot ugotavlja v pogovoru z njim Carlos Oliveira, nekakšna »disidentna različica kritične teorije frankfurtske provenience«.<sup>47</sup> Zelo očitna politizacija generacije 68 Sloterdijka ni prepričala; tako je nastopil proti blaznosti vsepolitizacije, zasvojenosti s politiko, ki je po njegovem šla predaleč, kajti »gibanje '68 je poznalo samo sociološkega človeka, ne eksistencialnega. Na plemenitih perutih je tedaj sicer jadral tudi *homo aestheticus*, ki je v samotni kontemplaciji podoživljal velike umetnine, da bi v njih razbral signaturo padlega sveta. Toda leto 1968 je na splošno predpostavljalo to, česar ne bi nikoli smeli predpostavljati, namreč da naj bi bil človek vselej že javna in mestna žival, politično bitje *a priori*.«<sup>48</sup>

Pojmovanje, da je človek »*a priori* politično bitje«, ga je odbijalo: »V mojih očeh je to najhujša ideologija, zlovešča norost, ki dejanske povezave prevrne na glavo. Kajti sposobnost političnega mišljenja in političnega delovanja pomeni tako zgodovinsko kot psihološko zelo pozen in neverjeten razvoj, je negotov izid redkih, posebnih urjenj, nikakor ni neki praodnos, kot so to tedaj prikazovali.«<sup>49</sup> Celó tako daleč gre, da si upa priznati, čeprav je bil sam zraven, tole: »Akcijška plat '68 se mi je čustveno vedno zdela sumljiva, protagoniste študentskega gibanja – Krahla, Dutschkeja, Cohn-Bendita in podobne like – sem vselej dojemal kot histerike. Tedaj so se mi zdeli kot bitja z neke druge psihološke zvezde, kot cirkusanti – tip človeka, ki bo zame vselej uganka; te šolarčke, ki so iz učilnice hiteli za govorniški oder in so ljudi razsvetljevali, kaj potrebujejo.«<sup>50</sup> Zato prisilna politizacija in nasilna sociologizacija nista njegov teren, vendar se Sloterdijk nenehno zapleta in pada v nedoslednosti, ko gre za vprašanje, koliko politizacije in sociologizacije filozofija kljub vsemu mora upoštevati. Končno mora filozofija kot alarmni sistem znati tudi na političnem področju razbrati nevarnosti nastanka kakšnega novega pojava totalitarizma.

<sup>45</sup> *Jovialität* – radost, jovialnost. Gre za radost, ki vključuje še radoživost kot veselje do življenja, tj. dobesedno življenjsko radost, ljubiteljstvo in ljubeznivost. Te razsežnosti so v prevladujoči sodobni filozofiji kot diagnosticiranju aktualnosti (kot se izraža Sloterdijk, *mürrische Rede* ali *moroser Diskurs*) skorajda sramotne in smešne, v najboljšem primeru naivne.

<sup>46</sup> Sloterdijk, *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, str. 40.

<sup>47</sup> Prav tam, str. 58.

<sup>48</sup> Prav tam, str. 59.

<sup>49</sup> Prav tam.

<sup>50</sup> Prav tam.

Pri Sloterdijku pogrešamo analizo dogajanja leta '68, kajti še vedno ostaja vprašanje, zakaj je v času ekonomskega razcveta in družbeno dokaj lagodnega stanja v zahodnem svetu študirajoča mladina do skrajnosti spolitizirala svoje občutenje sveta. Od kod ji ta potreba – v času, ko je izgledalo, da je socializem še povsem enakovredna alternativa kapitalizmu? Je generacija 68, moja generacija, naša mladost, ki je jurišala na nebo, želela s svojo skrajno politično ekstazo reševati to, kar je bilo očitno po načrtovanem scenariju zapisano poginu? Kljub najboljšim namenom je takšna preteklost breme, kajti kot opozarja Emil Cioran (1911–1995), francoski filozof in aforist romunskega porekla, ki za popularizacijo svojih stališč mnogo dolguje Sloterdijku: »V politične boje se ne zapletemo nekaznovano: naša doba dolguje svojo krvavo podobo prav kultu teh bojev; tudi nedavni pretresi izvirajo iz njih, iz lahkotnosti, s katero privzemajo odklone in jih spreminjajo v dejanja.«<sup>51</sup> In kako živeti z vsem tem, kar je povrhu še spodletelo? Smo kaznovani vse do danes?

Vse politično je postalo brezupno in Sloterdijk ugotavlja: »Sredi sedemdesetih let sem dojel, da je mit o revoluciji mrtev, bolje rečeno, nisem dojel, temveč sem to zavohal; med nami je na sredi ležal ogromen kadaver, ki je začel zaudarjati in tudi njegovi govorci niso ravno dišali. Politično je bilo od tedaj dolgo časa področje brez upanja, od takrat naprej ni bilo nič več, kar bi bilo mogoče pričakovati. Od revolucije torej ni ostalo nič drugega kot nejasno hrepenenje – želja po drugačnem, polnejšem življenju. To lahko mirno tako naivno izrazimo, kajti četudi bi to želeli bolj učeno povedati, bi pomen še vedno ostal isti.«<sup>52</sup> Vendar Sloterdijk pri tem ne izničuje tega, kar je še najlažje imenovati nekakšna ontološka potreba po revoluciji, in kljub svojim kritičnim izjavam o letu '68 ni disident, saj je v takratnem dogajanju prepoznal »avtentične moralne in življenjske zgodovinske motive«.<sup>53</sup>

Kaj so bili ti motivi, ki so oblikovali podobo generacije 68, je tema, s katero so se ukvarjali mnogi. Za teoretsko levico je bila to še posebej težavna naloga, kajti vsakogar, ki se je ukvarjal z vprašanjem, kaj se dogaja in v čem je smisel tega dogajanja, je postavilo pred težavno preizkušnjo glede zmožnosti njegove presoje. Sloterdijk je živel in študiral na Zahodu in levičarstvo tam ni bilo oblast, ampak gibanje, uporništvo, ki je enako zavzeto nasprotovalo gospostvu takratnega zahodnega kot vzhodnega totalitarizma. In kako nadaljevati nekaj in z nečim, kar se je v sebi tako sesulo, po Sloterdijku celo tako zelo, da smo se naveličali hrupa zgodovine. Še klic mnogih levičarjev najnovejše dobe se glasi *nazaj k naravi*, da bi laže prenašali moro preteklosti, svoje lastno, nekdanje levičarstvo.

Tukaj si Sloterdijk kritično zastavlja vprašanje, kako sploh dojemamo svet in življenje v njem, in ne more se odtegniti čaru antike. Ta je po njegovem mnogo manj zavezana *naporu pojma* kot moderna teorija in nenadoma nam misel, ki

<sup>51</sup> Emil Cioran: *Zgodovina in utopija*. Ljubljana 1996, str. 8.

<sup>52</sup> Sloterdijk, *Selbstversuch*. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira, str. 60–61.

<sup>53</sup> Prav tam, str. 51.



pravi, da *napredek pojma ni napredek sreče*, postane breme, ki se ga želimo znebiti, še Adornova »žalostna znanost« odbija. Mnogo preveč je bilo te znanosti, ki nam otrpne nasmešek v nekaj neizrekljivo bolečega, in tu je trenutek, ko tega ne želimo več. Hoče se nam vesele, radostne znanosti, po Sloterdijku jovialne teorije.

Disidentstvo njegove kritične teorije je vidno že v njegovem dojemanju pojma (*Begriff*) in tega brezpojmovnega. Njegov učitelj Adorno je skrajno vehementno poudarjal, kako je filozofija obveza prevzeti nase napor pojma, in vsak poskus vračanja mišljenja na predparmenidovsko, tj. brezpojmovno raven je odločno odklanjal, celo z očitki, da gre pri tem za regresijo zavesti. Tudi Adorno govori o sreči mišljenja in izrecno o pravici ljudi do sreče, kar je po njegovem prednost materializma in ne samo do svobode, na čemer je vztrajal idealizem, vendar jo je idealizem po Adornovem kritičnem uvidu napačno usmerjal samo navznoter, zapiral v svet čiste subjektivnosti – toda njegov čedalje popularnejši učenec Sloterdijk si upa reči ne samo pojem (*Begriff*), ampak še kaj. Ta *kaj* pa je nekaj, kar prinaša in ohranja srečo, celo neguje jo. Filozofija naj bi bila usposobljenost za doseganje sreče: »Filozofsko mišljenje je predvsem tehnika sreče, šele nato nastopijo problemi. Za to je šlo v idealizmu, ki je v osnovi sinonim za veliko filozofijo.«<sup>54</sup> Adornova *materialistična zareza skozi celoten svet*, ki si je sama prizadevala za srečo, zdaj prejme odziv v mislecu, ki teorije ni več dojemal kot napotilo za neposredno akcijo in aktivizem, ampak prej v pomenu templja miru, ki ustvarja z lastnim nemiro in ne s krikom ulice, in pri tem povzema še klasične vzore.

Po Sloterdijku mora radost negovati utopično mišljenje, sreča mora biti »postulat utopičnega horizonta«,<sup>55</sup> ne sme je izgubiti izpred oči. Odnos med srečno in moderno teorijo je kot dobrohotnost nasproti melanholiji, antična teorija ustvarja vedrino, moderna teorija zbežnost in neprisebnost, o kateri poročajo dela Emila Ciorana, ki ga je Sloterdijk zelo pogosto omenjal in poudarjal pomen njegovih stališč. Teorija, za katero si prizadeva Sloterdijk, naj bi združevala oboje, tako srečno kot moderno teorijo. Glede na to, da je Sloterdijk še v polnem zagonu ustvarjalnosti in da njegova dela še izhajajo, bi veljalo nekega dne njegovo misel v celoti presoјati po tem, kako je to dvoje uspel produktivno podati v svoji sloterdijkovski sintezi, čeprav se zaveda, da želi nemogoče.

Od kod razlogi za melanholijo in otožnost teorije, če si skušamo na to vprašanje odgovoriti s pomočjo Sloterdijka? Tu seveda brez Nietzschejeve pomoči spet ne gre, kajti z njegovimi analizami postane razumljiv pojav nihilizma kot posledice pretiranega dojetanja pomena in vpliva zgodovine na naše življenje – življenja smo se namreč utrudili in: »Nietzschejevo posebno mesto v zgodovini novejših filozofij je, da se od njega naprej učimo razumeti soodvis-

<sup>54</sup> Prav tam, str. 40.

<sup>55</sup> Prav tam, str. 43.

nost med zgodovinskim mišljenjem in melanholijo. V tem odkritju tiči kvintesenca dediščine 19. stoletja.«<sup>56</sup> To, da »je 19. stoletje kasneje rojene vzgojilo k historičnemu mišljenju, jih je neozdravljivo okužilo z naveličanostjo življenja. Njegov historizem je uničil imunski sistem, ki naivno življenje varuje pred tem, da bi samo sebe videlo zgodovinsko«, tako »nauk, ki ga ima zgodovina za sedanjost, ni nič drugega kot to, da iz nje izkusimo razloge za obup nad njo. Zato je zgodovinskost filozofsko geslo za depresivnost, to nam je jasno, odkar je mladi Nietzsche jasnovidno opozoril na škodljivost zgodovine za življenje.«<sup>57</sup>

Kaj so torej dojeli romantiki, ki so doživeli iztek francoske revolucije – skrajno škodljive posledice zgodovinske mobilizacije, če razumemo Sloterdijka najbolj dobesedno? In mi – moja, naša generacija? Predvsem to, da spet beremo Nietzscheja in nekdanje zapovedane odvrtni nihilizem nam postaja domač, kajti kot da bi se prepoznali v nečem, kar je samo del nas, že nezaveden, in temu bi se veljalo odreči, ali rečeno manj trdo, gre za to, da se znamo soočiti z nihilizmom. Zavreči, soočiti s čim – najbolj naivni odgovor bi se glasil: z življenjem samim s tem, da mu ne jemljemo moči, ki ga osredinjajo in do skrajnosti stopnjujejo.

### 5. Antropologija politike – samoosvetlitev življenja

Pojem pojma odtujitve, ki smo ga kot generacija '68 nekoč kot študirajoči tako navdušeno sprejemali – zdaj študirajoči samo še čudno gledajo, kaj to sploh je, kajti odkar je v našem prostoru Marx onemel, je ta pojem dobesedno v trenutku izpuhtel – in v njegovi odpravi videli možnost za odpravo spora med človekom in naravo kot tudi človekom in družbo, nedvomno je povezan z zgodovinskim mišljenjem.

S tole daljšo mislijo Sloterdijk skuša pojasniti, zakaj: »Historično misliti pomeni odtelj prilagoditi se stanju, v katerem življenje ni več doraslo lastni refleksiji. Tudi s tem se od Heglovih učencev naprej ukvarja evropska filozofija odtujitve. Njena kritika zaokroži strukturo, v kateri življenje odkrije, da vsebuje več morale kot vitalnosti, več spominov kot podjetniškega duha, več zavor kot pobud. Šele s historizmom postane otipljiva mora prejšnjih rodov, ki pritiska na zdajšnje generacije. V okviru te strukture – razen kakšne majhne sreče učenjakov – obstaja komajda kakšno mišljenje brez jeze na rezultat zgodovine. Zmeraj se znajdemo v njej kot v ogromni zaviralni napravi, ki se čez nas povezne kot civilizacija, izobrazba, spomin, vest, učni načrt, kapital, objektivni duh. V historizmu ima vsako življenje občutek, da prihaja prepozno. Znajde se v položaju dediča, ki naknadno opazi, da ga njegova dediščina, ki naj bi ga bogatila, dejansko preobremenjuje in uničuje. To odkritje se pri upornih duhovih spreminja v pobesnel beg naprej.«<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Sloterdijk, *Evrotaoizem*, str. 140.

<sup>57</sup> Prav tam.

<sup>58</sup> Prav tam, str. 140–142.

Kaj torej – z zgodovino proti zgodovini sami. Sesuti jo, ne restavrirati, da bi življenje zaživel v neki nam že dolgo več ne poznani prvinskosti. S politizacijo tu ne bo več šlo, morda prej z etizacijo, kamor spada tudi kakšna pravšnja porcija nihilizma, ki ima to moč, da ne reče *ne* samo življenju, ampak še mnogo bolj zgodovini, predvsem pa politiki.

V daljši opombi k temu delu besedila beremo: »Iz tega zornega kota obstaja skupni imenovalec med marksistično revolucionarno teorijo in Nietzschejevim naukom o ustvarjalni pozabi. Obe doktrini želita zapadlost življenja preteklosti razstreliti s sredstvi aktivnega nihilizma, obe stavita pri tem na samointenziviranje, Marx s projektom, ki živemu delu spet daje prednost pred mrtvim, s sprostitvijo 'levje' volje do sebe z mislijo na drugo otroško nedolžnost.«<sup>59</sup> Toda naš čas ni ne Marxov in ne Nietzschejev, zakorakali smo v tretje tisočletje, pustili za seboj revolucije (1789–1989) in se po mnenju mnogih znašli v najraznovrstnejših postizmih, ki so nekam čudno nelagodni. Soočeni s turbokapitalizmom in očitno premočjo ekonomije nad politiko, opravljamo obračun s svojo komaj nedavno politizacijo, ki ogromno stane. Človek ne ve, kaj pravzaprav preplačuje; nekaj, v kar je napak in preveč investiral, samo se namreč ni obrestovalo, ker se je sesulo, ali pa je utopični protisvet šele v prihajanju, v kar želimo trmasto verjeti nekateri, ki ne pristajamo na to, da pojav utopije v zgodovini reče življenju *ne*. Tudi v drugem primeru je cena zelo visoka in ni jamstva, da bo trenutna brezizhodnost sveta poplačana s čim spodbudnim, tako da o zgodovini ne bi govorili kot o mori preteklosti.

V *Gnevu in času* Sloterdijk že analizira pokomunistično stanje in ugotavlja: »Če hočemo z razdalje povzeti pridobitve komunizma, potem bi v prvi vrsti morali omeniti njegove zunanje učinke, ki so v produktivnosti večkrat prekosili notranje, vendar so bili tako protislovni, da so bili že komajda izrecno obravnavani.«<sup>60</sup> Avantura t. i. pokomunistične duše teh pridobitev ne zmore dojeti, kajti premalo je vzpostavila nujno, a vendar kritično razdaljo, ki bi mogla opraviti takšno refleksijo. Sloterdijk s pogledom zahodnega levičarja »od zunaj« opozarja: »Ironično pa je komunistična svetovna zakladnica jeze dosegla svoj najpomembnejši uspeh v modusu nenačrtovanega stranskega učinka. S tem ko je izpolnila zares strah vzbujajoči politični in ideološki potencial grožnje, je pomagala svojim nekdanjim glavnim nasprotnikom, zahodnjaško usmerjenim socialistom in socialdemokratom, da so svojo zgodovinsko zmogljivost prignali do vrhunca.«<sup>61</sup> Angažma nekdanje teoretske levice je bil zelo vprašljiv – zakaj?

Teoretsko se je nekdanja angažirana leвица v Vzhodni, socialistični Evropi bolj kot v Zahodni – s pozicije deklariranega antitotalitarizma – lotila pojava totalitarizma kot izvirnega zla, demonizirala zasvojenost s svetovnonazorskostjo, povelečevala načelo zdravega razuma, ki ima to čudno lastnost, da že po

<sup>59</sup> Prav tam, str. 142.

<sup>60</sup> Peter Sloterdijk: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt am Main 2006, (dalje Sloterdijk, *Zorn und Zeit*) str. 334.

<sup>61</sup> Prav tam, str. 335.

Heglovem uvidu – zdravi razum namreč – sploh ni zmožen podati stališč humanizma, in že spet smo pri zgodovini kot protihumanizmu. Zelo pogosto je nekdanjo radikalno levičarsko opredeljenost zamenjalo nekaj konservativnega, iz kritike, da vsaka ideologija na koncu gradi koncentracijska taborišča, je vsaj del filozofije skušal nevtralizirati s tem, da je še z Adornovo teoretsko pomočjo skušal ohranjati *solidarnost z metafiziko v trenutku njenega sesutja*, kljub zdajšnji deklarirani pometafizični dobi. Za to, zakaj je zlom teoretskega levičarstva pripeljal celo do »smrti« in »konca« metafizike, ni enoznačne razlage, tudi poskus vračanja metafizike nazaj v filozofijo, ker naj bi jo totalitarizem izgnal, nima odziva v precejšnjem delu akademske filozofije, saj ta celo deklarativno trdi, da ji to ni potrebno, ker metafizike tudi nikdar ni izgnala.

Toda v intelektualistični govorici se je porodila nova psovka, in sicer totalitarizem, ki lahko učinkuje zelo diskriminacijsko, in pojmovanje demokracije kot nekakšne univerzalne všečnosti postaja že nehote sredstvo za represijo; prvi razpoznavni znak je cinizem, ki – kot je bilo že nekajkrat poudarjeno – ne vidi razlik med tem, kaj je prav in kaj ne, kaj je in kaj ni resnica. Toda filozofije se oklepamo, da ne bi več zapadli nevarnim pastem mešanja zgodovine in politike ali celo izrinjanja humanistike s politiko. Izpeta politizacija, ki od filozofije zahteva, da na novo razmišljamo o sredstvih, ki opravljajo prenos idej v zgodovino in še bolj vprašanje o subjektu v takem procesu. In če se skušamo kot filozofi tako čisto po akademsko lotiti antitotalitarizma, ne moremo brez Nietzscheja. Sloterdijku moramo priznati, da vidi probleme, samo pokazati je treba nanje, in, predvsem na dejstvo, da je naš duh napačno impregniran, kajti vse preveč smo se prepustili metafizičnemu šamanizmu, ki učinkuje že kot kak izganjalec življenja.

Logika življenja pa je taka, da zahteva več življenja in nikakor manj. V tem se lahko Nietzsche svojemu svojevolskemu učencu Sloterdijku samo pokloni. Še tak nasprotnik filozofije Friedricha Nietzscheja se zaradi Sloterdijkovega prispevka odloči, da začne brati kaj od tega čudaškega Poljaka protestantskega porekla, ki je vsakemu, ki v svetu ni bil pripravljen videti kaj etičnega – vizija in perspektiva sveta brez etike –, zalučal v obraz tako kot pred njim Arthur Schopenhauer, da je antikrist.

Ena od vrednot antitotalitarizma naj bi bila etika – vsaj to je treba priznati, toda kako se izogniti temu, da etika spet ne bi postala tiranija dobrega in kar je v preteklosti dolgo bila. Tudi Nietzschejevo vprašanje, koliko zgodovine potrebujemo ljudje oziroma »do katere stopnje življenje sploh rabi uslugo zgodovine«, da ne bi samo izgubilo svoje najboljše in najvitalnejše plati in da zgodovina kot znanost ne bi bila »za človeštvo neke vrste zaključek življenja in obračun z njim«,<sup>62</sup> je odličen uvod v branje Sloterdijkovega *Evrotaoizma*, ki ne razočara. Tudi nekdanja popularna Marxova teza o tesni soodvisnosti med zgodovino in politiko doživlja polom in morda od filozofije že pričakujemo ta-

---

<sup>62</sup> Friedrich Nietzsche: Času neprimerna preišljevanja. Ljubljana 2007, str. 67.

ko, kot to – Alain Badiou izrazilo – počnejo nekateri sodobni francoski filozofi, da bi nas vsaj do neke mere obvarovala pred zamenjavo med zgodovino in politiko.

Če je že treba pokazati na vrednote antitotalitarizma ali celo – ničejevsko – na vrednost njegove resnice, potem je ta med drugim po Adornovem vzoru »v pobegu pred vsem totalnim«<sup>63</sup> in takrat je naše bivanje še najbolj pristno. Pobeg kam? V to, kar Adorno imenuje mikrologija, kamor se mora preseliti tudi metafizika zato, da metafizični interesi ljudi lahko »zahtevajo neprikrajšano zaznavanje njihovih materialnih«, kajti če so ti interesi prikriti in neuslišani, potem takšno življenje ni pravo in takšna prizemljena, mikrološka možnost metafizičnega izkustva »je pobratena s svobodo«<sup>64</sup> in bistveno določa negativno dialektiko, »da se ne umirja pri sami sebi, kot da bi bila totalna; to je njena oblika upanja«.<sup>65</sup>

Kakšen kanček renesanse Kanta spada k temu antitotalitarizmu, kar izrazi Adorno takole: »Avtoriteta kantovskega pojmovanja resnice je postala teroristična s prepovedjo misliti absolutno.«<sup>66</sup> Negativno dialektiko kot izrazit antitotalitarizem je omogočal Kant s prej omenjenim terorizmom in ne Hegel; in s Kantovo pomočjo Adornova zaustavljena dialektika pomeni »moment samostojnosti, ireduktibilnosti duha«, ki samo kot tak »soglaša s prednostjo objekta«<sup>67</sup> in hkrati pomeni še proces samoohranjanja uma. Zato nič več *beseda je meso postala* – to usmrjeno leglo totalitarizma, ki je pozabilo izreči do kraja, da tako, da meso čisto po inkvizicijsko skurim, v taki ali drugačni obliki, na grmadi, v koncentracijskih taboriščih in še kje.

Ne samo dialektika in metafizika, tudi politika je življenju odvzemala njegove najbolj vitalne moči in nastopala celo proti njemu. Gre za verodostojnost življenja, ki po Sloterdijkovi politični antropologiji manjka politiki. Tako politizacija pomeni izgubo verodostojnosti do življenja in Sloterdijk nas strezni, ko nam, ki smo nekoč, gnani od utopije svetovnih razsežnosti in prepolni upanj, s političnimi sredstvi jurišali na nebo, naravnost pove, da življenja ne zmoremo dojemati in si ga z radostjo prisvajati. Torej ne samo razočaranje, ker se je sesula določena utopija, ampak mnogo bolj spoznanje, da med življenjem in politiko ni povezave in soodvisnosti, ki bi življenje in njegovo pravico, da živi, ohranjala do te mere, da politika nikdar ne bi bila cilj, ampak samo sredstvo. Smo v svoji mladosti zaradi preveč očitne politizacije zaigrali spontanost? Če je tako, potem hudo preplačujemo pota svojega zgodnjega življenja in tega nam nihče ne more vrniti.

<sup>63</sup> Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften 1–22 (ur. Rolf Tiedemann), zv. 6, Frankfurt am Main 1973, str. 399.

<sup>64</sup> Prav tam, str. 389.

<sup>65</sup> Prav tam, str. 398.

<sup>66</sup> Prav tam, str. 381.

<sup>67</sup> Prav tam, str. 282.

Svojo mladostno odločitev za politiko smo razumeli kot odločitev za demokracijo z etičnimi sredstvi in po naših pričakovanjih naj bi bila politika povsem podrejena etiki. V tem je tudi smisel demokracije, namreč da je etika nad politiko, vendar naši osnutki etike po Sloterdijku niso spodbudni. Antikomunizem ga je razočaral še posebej, ko je opazoval pojave verskega nasilja in izbruha diskriminacijskih sredstev v imenu katoliške reevangelizacije po Vzhodni Evropi, nasilje, ki je že začelo kazati vse pretenzije političnega oblastništva. Zato zelo neprijetno strezni in sproža razmislek tale njegova ugotovitev: »Po padcu komunizma je moral posel svetovno zgodovinskega maščevanja, splošneje rečeno univerzalne poravnave trpljenja, vnovič spolzeti iz rok človeških agentur. Tako so se oblikovali dobri razlogi, na podlagi katerih se je Katoliška cerkev lahko povzpela na oder kot pristni postkomunizem, skoraj kot duša avtentičnega in spiritualnega komunizma – to priložnost je bilo mogoče razbrati iz teatralnega poslanstva Karola Woytile. Katoliška poslanica seveda vključuje vrnitev na klasično moralno konservativno držo, po kateri naj bi se moral tudi sodobni človek osvoboditi jeze in revolta, da bi znova našel, kar je izgubil v teku dogajanj od leta 1789: potrpežljivost in ponižnost. Ta priporočila pa spregledujejo vsaj to, da visoko doneče kreposti stojijo na trhljih nogah, če jim ne priskoči na pomoč grozeča oblast verodostojno oznanjevalne teologije poslednje sodbe.«<sup>68</sup>

Toda mi nismo več generacija, ki bi iskala resnico; že od časov francoske revolucije se človeštvo zaveda, da se resnico dela in da ona nikjer ne čaka, razen kot prisila, ki mi ukazuje, da sem pred resnico na kolenih. Temeljna določba resnice je zavezanost svobodi in zato je v resnico treba vedno prej dvomiti kot pa biti njen zaklinjalec. In to želimo tudi ostati – navsezadnje samo zato, ker življenju nočemo več delati krivice in ga pohabljeni.

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

Kljub vsemu Sloterdijk priznava levičarstvu njegov napor in prizadevanje, da ustvari vsaj jezik, ki bi bil prepoznaven po svoji zavzetosti za življenje. »Politični intelektualci, utelešeni v osebnostih, kot so Jean-Paul Sartre, Heinrich Böll ali Ernesto Cardenal, je v obdobju, ki se zdi zdaj preteklo, deloval kot politični logoped. Pred občinstvom je vodil zelo odmeven, vendar osamljen boj proti enozložnosti. Predvsem pisatelji levice so javnosti po kapljicah skušali

<sup>68</sup> Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, str. 333–334.

dajati jezike, ki naj bi bili tako kompleksni in ekscesivni, da bi se v njih spet lahko prepoznalo tudi individuirano življenje. Ta trenutek govori veliko znakov za to, da so se intelektualci od te vloge umaknili – morda zato, ker so časi za naivnost preslabi.«<sup>69</sup> Tako imen teh mislecev – veljalo bi dodati še kakšno – ne bomo nehali brati, kajti mnogi so kot stalnica, ob kateri preverjamo svoj čut za stvarnost in življenje v njej. Naučili so nas namreč prepoznavati konkretnost do te mere, da te ne more več izriniti nič več metafizično onstranskega in tudi ne politično tostranskega. V nas so izpodbili dokončnost in samogotovost nečesa absolutno prvega in hkrati poslednjega.

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

K bolečini tega trenutka, na začetku stoletja, ki se je komaj začelo, in ko v Evropi doživljamo čudne reforme univerzitetnega študija in izobraževanja, spada spoznanje, da ta čas intelektualcem ni naklonjen: »Nedvomno doživlja sedanjost neke vrste zaton intelektualcev; v njej bije ura strokovnjakov, ob hkratnem odstopu pristašev splošne morale. Inteligenca, opotekajoči se razred, vleče nove razmejitvene črte po zemljevidu dejanskega. Da obstaja med politiko in življenjem skupni imenovalec, zdaj ne verjamejo več niti intelektualci, katerih naloga je bila, da si o tem javno delajo iluzije.«<sup>70</sup> In zato si bolonjska prenova študija prizadeva izriniti humanistiko do skrajnosti, kajti humanistika je podlaga za izobraževanje intelektualcev.

Že Jean-Paul Sartre je v šestdesetih letih prejšnjega stoletja znotraj funkcionalizacije izobraževanja na akademski ravni – podpirali so jo vsi politični sistemi od Japonske in ZDA do Nemčije – prepoznal razvojni trend, ki je ukinjal klasičnega intelektualca in na njegovo mesto postavljal ideal strogo specializiranega strokovnjaka. Njegov *Obrambni govor za intelektualce*, ki ga imamo prevedenega v slovenščino,<sup>71</sup> nam je, na srečo tudi s Sloterdijkovo teoretsko pomočjo, v krepko oporo.

Sloterdijk kot močan intelektualec s svojo antropologijo politike izreka zaupnico nečemu dionizičnemu, ne da bi kot kritik tradicionalne metafizike, ki je človeka podvajala v prebivalca dveh svetov, povsem obrnil hrbet metafiziki. Noben metafizični princip ne sme biti več utelešenje »na račun vsega ostalega življenja«.<sup>72</sup> V dobi, ki se imenuje pometafizična, vendar ne protimetafizična,

<sup>69</sup> Sloterdijk, *Evrotaoizem*, str. 195.

<sup>70</sup> Prav tam.

<sup>71</sup> Gl. Jean Paul Sartre: *Filozofija – estetika – politika*. Ljubljana 1981, str. 257–246.

<sup>72</sup> Sloterdijk, *Evrotaoizem*, str. 199.

ne gre več za to, da bi beseda meso postala, »pa najsibo tudi s silo, temveč da zadostuje, če napravimo prostor spontanim težnjam mesa da pridejo do besede«. <sup>73</sup> Pri tem Sloterdijk še vedno verjame v moč filozofije, kajti: »Filozofija je danes umetnost biti naravnost prezapleten. To je nekakšna atletska panoga, ki zahteva sorazmerno vzdržljiv značaj.« <sup>74</sup> In takšna je Sloterdijkova filozofija, vzdržljiva tako, da nam je celo zgled, ki mu velja slediti in spremljati njen razvoj še v prihodnje. S kakšno že napisano študijo o Sloterdijku se vsekakor ne velja posloviti od njega, morda tudi ne zaradi kančka nečesa metafizičnega. Navsezadnje metafizična misel izraža nezadovoljstvo sveta, je uporniška, ker ji ne zadošča samo to, kar je – in filozof je človek, ki takšno uporništvu potrebuje, da se sploh ohranja.

Metafizika od spodaj oziroma prizemljena metafizika strezni napačno konzerviranega duha, kot da bi Sloterdijk samozadostnost apoliničnega miniral s krikom dionizičnega nemira zatrti telesnosti in z že dolgo ponižano in v primerjavi z duhom manjvredno naravo. Sporočilo te totranske metafizike bi bila nekakšna *onaravljena morala*, znotraj katere pride do veljave dinamika življenja samega, ki ga ne poganja več kakšen tradicionalni metafizični akumulator. Prekinjeno je nasilno utelešenje načel totalne likvidacije »mesa v korist besede« od zdaj naprej mora pometafizična naravnost odpirati »neskončne perspektive za samoosvetlitev življenja«. <sup>75</sup>

Vsako resno oživljanje morale ali celo kakšna deklarirana renesansa etike po tem, ko nas je politizacija izigrala in pustila praznih rok, mora po Sloterdijku opustiti stališče morale, izraženo kot »beseda je meso postala«, kajti gre za moralo, ki življenju pravi *ne*: »Moralizem mišljenja v pojmih utelešenja je samo privesek latentno nekrološke metafizike, ki življenje priganja do točke smrtonosnega udejanjanja.« <sup>76</sup> Tako antropologija politike, o kateri govori Sloterdijkova filozofija, zahteva novo, spremenjeno kozmologijo in etiko, zato tale odločen sklep: »Kdor poskuša moralo in politiko dovolj odločno dojeti s stališča samorazmerij inteligentnih telesnih bitij, mora opustiti misel na utelešenje načel, da bi napravil prostor povsem drugače pojavljajoči se izkušnji samega sebe.« <sup>77</sup> Seveda je treba dodati tudi še drugega, kajti gre za medčloveškost; na področju etike in politike je ta še posebej občutljiva v današnjem času globalizacije, ko je svet prostorsko obvladljiv in dosegljiv samo v nekaj urah, v vsakem kotičku.

Ta samohranitvena in tako kozmično kot antropološko naravnana etika najprej vključuje imperativ, ki pravi *pusti življenju živeti* – in biti, da je, da biva, da še-je, potem ko ugotavljamo, da sta že vsa svetovna bit in življenje v njej ogrožena. Za svetost biti in za svetost življenja gre – in kakršna koli bo že

<sup>73</sup> Prav tam.

<sup>74</sup> Sloterdijk, Heinrichs: Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen, str. 28–29.

<sup>75</sup> Sloterdijk, Evrotaoizem, str. 199.

<sup>76</sup> Prav tam.

<sup>77</sup> Prav tam.



nekega dne sklenjena podoba Slotedijkove misli, ta trenutek mu moramo priznati, da je privlačna ravno zaradi svojega poziva, da ohranjamo to, kar ne more regenerirati, če je enkrat poškodovano in uničeno.

## REVOLT OF THE GENERATION OF '68 – ETHICISING OF THE WORLD

### SUMMARY

The following contribution focuses on the leftist message, incomprehensible to the older leftist generation in the 1970s. This older generation was unable to comprehend and unravel many issues. The revolutionary tradition continued, but the difference was that the younger generation had its own message. Can we see utopia or anything utopian in the catchphrase from the end of the 1960s, *it is forbidden to forbid* – the motto which, when we were young, expressed what we as young rebels felt about the authorities, the Party, teachers, parents or the universe? If we attempt to discern the meaning of the slogans, difficult for the official Eastern bloc Marxist ideology at that time, we see that nothing that was deemed as a revolutionary subject for the leftist ideology was recognisable. For the movement from Berkeley and Mexico City all the way to Warsaw, Prague, even Belgrade and Ljubljana, the proletariat was no longer a certain, that is, a *ready-made* subject. It fell silent and stalled. And why did we, who studied in Ljubljana, respond to all of this and found ourselves in the messages from the West?

The message of this »Generation of '68« was not really political in the traditional sense of the word, even though it had political effects. The rebellion of the Generation of '68 was a revolution »from below«, trying to make the revolutions »from above« understand that the true changing of the world is a process, involving much more than merely and nothing but the political field. In order to change the world and the situation in it – the ideal of our rebellious youth – into a genuine home, so that that we could live anywhere in the world as if we lived at home – in order to achieve that, tremendous efforts were still needed.

*Storming heaven!* How can we explain this today? Only by what gave rise to that motto then, namely, *the need for honesty and freedom and the feeling of righteousness*. Righteousness is never partly felt, and neither is justice. You experience it like rays of sunshine with the power of shining through everything, completely, like x-rays. In the name of these experiences, permanent in nature, we must admit this was a movement that did not discover great things only in bringing down capitalism, which it did not care for anyway. Instead it identified an urgent need in the destruction of the repressive traditional patterns of interpersonal relations and personal behaviour in the *existing society*. Thus

the Generation of '68 tried to do away with traditional politics, including the traditional leftist politics, with one of the most attractive and most meaningful catchphrases of that time – with the motto *the private is political*.

In short, what needs to be changed is interpersonal relations and the suffering of those who are pushed from society – the discriminated, the degraded, the rejected outsiders. We felt the suffering of faraway worlds as our own: the suffering of those in Vietnam who fought instead of us, and we cheered at the hope of Cubans as if it were our own happiness. Politicisation meant the ethicising of the world, and the cosmopolitanism of that time constantly accompanies my Generation of '68. Today, of course, we talk about globalisation, about global ethos, not revolution, since this word »totally disappeared« from the vocabulary of today's youth, to put it in their words.

But back then, ethics was a somewhat foreign concept to the official Marxist ideology, in the sense that, although with good intentions, it solved everything with politics, and many of us saw that socialism lacks elaborate ethics and a system of values. And in fact, when you look back, the leftists of that time were not interested much in the theory of ethical questions. The conjuncture of ethical research did not take place until as late as the end of the 20<sup>th</sup> century – after a certain politicisation had already fallen in ruins.