

Sloterdijkova kritika ciničkog uma

Prahin, Darija

Master's thesis / Diplomski rad

2012

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:142:840962>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-09-20**



Repository / Repozitorij:

[FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek](#)



Sveučilište J.J. Strossmayera u Osijeku
Filozofski fakultet
Diplomski studij filozofije

Darija Prahin

Sloterdijkova Kritika ciničkog uma

Diplomski rad

Mentor: Izv. prof. dr. sc. Željko Senković

Osijek, 2012.

Sažetak

U ovome radu se polazi od Sloterdijkove interpretacije moderne, pri čemu se kao glavni problem izdvaja »iskrivljeno prosvjetiteljstvo« koje je omogućilo prodor ciničke svijesti u suvremeno doba. U radu se nadalje razrađuje i utjecaj cinizma na religiju, politiku i moral, ali i posljedice koje je cinička svijest imala po ljudski život, znanje i filozofiju. U svijetu koji je obilježen apatijom, depresijom i shizofrenijom, Sloterdijk prepoznaje trud modernih individua da svoj život organiziraju kao potragu za istinom i pravim sopstvom. On ujedno ukazuje i da je rješenje ove duboko ukorijenjene krize modernog doba sadržano u povratku antičkoj tradiciji cinizma. Stoga je rad nastojao jasno prikazati na koji način smijeh, satira i opuštanje mogu pridonijeti ponovnom potvrđivanju i vitaliziranju života, ali i odmicanju od njegove pretjerane ozbiljnosti.

Ključne riječi:

moderna, prosvjetiteljstvo, cinizam, kinizam

SADRŽAJ

Uvod.....	3
1. Dionizijski materijalizam.....	4
1.1. Prosvjetiteljstvo.....	9
2. Kritika ciničkog uma.....	13
2.1. Kome još koristi religija?.....	17
2.2. Kritika morala.....	24
2.3. Neka jedu kolače!.....	28
2.4. Algodiceja ili pitanje boli.....	32
3. Djeca kinizma.....	36
3.1. Jesmo li uistinu kulturno odviše stari?.....	40
Zaključak.....	43
Literatura	

UVOD

»Suvremeni cinik daje se razumjeti kao granični slučaj melankolika, koji svoje depresivne simptome može držati pod kontrolom i do stanovite mjere ostati radno sposoban.«¹ Ovim riječima 1983. godine Peter Sloterdijk opisuje prototip modernog cinika. Danas, 29 godina kasnije, njegov cinik i dalje živi, te je prisutan možda čak i više nego ikad prije.

Nakana je ovoga rada slijediti Sloterdijka u njegovu naumu izgradnje nove »Radosne znanosti«, pri čemu se nužno nameće pitanje: *kakvo je njegovo viđenje moderne?* Različiti autori su modernu različito i interpretirali, pa se o njoj, primjerice, govorilo kao o »nedovršenom projektu« (Habermas), »modusu i stavu odnošenja spram aktualiteta« (Foucault), prolaznosti i modi (Baudelaire), te je ukazivano da moderno doba dolazi do svojega kraja (Vattimo). Sloterdijk nudi jedan novi pristup u analizi moderniteta, a koji se, zbog stanja u kojemu zatičemo suvremeni svijet, pokazao itekako aktualnim.

Sam rad podijeljen je u tri međusobno povezane cjeline zbog preglednijeg iznošenja ključnih pojmova i tema njegovog filozofskog diskursa.

Prvo će poglavlje, najprije, tematizirati život kao potragu za istinom, mogućnosti samospoznaje, te problem prosvjetiteljstva. Pri tome će se, najvećim dijelom, polaziti od Sloterdijkova djela *Mislilac na pozornici*.

U drugom će se poglavlju analizirati pojam »cinizam« u kontekstu triju različitih pristupa, a s posebnim naglaskom na kritikama religijskog, moralnog i političkog privida, te pitanju boli.

Treće poglavlje će, naposljetku, ukazati na mogućnost jedne drugačije slike svijeta. Naime, Sloterdijk vidi modernu kao razdoblje povijesti u kojemu se, kao dominantna, javlja svijest koja je depresivna, razočarana i apatična. Unatoč tome, on i dalje vjeruje, ne samo u mogućnost već i nužnost promjene. Terapeutiku i olakšanje simptoma ciničke svijesti pronalazi u povratku antičkoj tradiciji kinizma, te time otvara prostor za ponovni prodor smijeha i satire u svijet.

Premda vrlo često prozivan zbog kontroverznih ideja, Sloterdijk modernoj individui nudi upravo ono što joj je, prema mojemu mišljenju, bilo prijeko potrebno – provokaciju kao poticaj za promišljanje, te izazov na aktivno sudjelovanje u svjetskim zbivanjima.

¹ Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma* (Zagreb: Globus, 1992), str. 21.

1. DIONIZIJSKI MATERIJALIZAM

Da bismo mogli odgovoriti na osnovno pitanje ovoga rada, a koje, podsjećam, glasi: »kakvo je Sloterdijkovo viđenje moderne?«, neophodno je krenuti od njegova čitanja Friedricha Nietzschea. Naime, analiziranjem Sloterdijkovih djela, dolazimo do spoznaje da on misli unutar horizonta i pod utjecajem Nietzscheovih misli.

U radu ćemo se posebno osvrnuti na djelo *Mislilac na pozornici* koje je Sloterdijk primarno zamislio kao komentar Nietzscheova *Rođenja tragedije iz duha glazbe*.² U navedenom Nietzscheovu djelu Sloterdijk pronalazi ono što je imenovao »dionizijskim materijalizmom«, a koji je za njega daleko više od pukog vitalizma.³ Dionizijski materijalizam ima dvije bitne odrednice: dionizijsku dimenziju, te život kao potragu za istinom. Dionizijska dimenzija slavi i uzdiže sve ono što unapređuje život, što služi njegovu jačanju; ali je ujedno i neodvojivo povezana s materijalnim uvjetima mogućnosti ljudskog života.

Kako bi postalo jasnim što se točno pod time podrazumijeva, potrebno je ukratko izložiti Nietzscheovo viđenje apolonskog i dionizijskog nagona. Pojašnjavajući kroz metaforu odnos dvaju suprotstavljenih umjetničkih nagona, Nietzsche se koristi terminima: apolonski i dionizijski.⁴ Apolon za njega predstavlja boga jasnoće, mjere, forme i proporcije; Dioniz, s druge strane, predstavlja boga kaosa, disproporcije i mahnitosti. S Apolonom je povezana likovna umjetnost, a s Dionizom glazba. Nietzsche navedenu analogiju prenosi i na psihologijske pojave, te slijedom toga uspostavlja razliku između svijeta sna i opijenosti. Tako san, kao nesvjesnu ljudsku snagu, pripisuje Apolonu kojega bi se moglo nazvati i »divnom božanskom slikom načela individuacije«. ⁵ Prauzrok sve patnje Nietzsche smješta upravo u kontekst individuacije na koju je svaki život osuđen, a uslijed čega čovjek može doći u opasnost da »čezne za budističkim nijekanjem volje«. ⁶ Za razliku od apolonskog nagona, dionizijski omogućuje da se individua »očituje članom jednog višeg zajedništva«. ⁷ On, drugim riječima, predstavlja ekstatički impuls u kojemu individua istupa iz sebe same, sve ono osobno ostavlja u prošlosti, te biva uronjena u beskonačno more zajedništva sa svim drugim bićima. No, nakon što iskusi dionizijski zanos i do njega ponovno dopre apolonska zbilja -

² Peter Sloterdijk, *Mislilac na pozornici* (Sarajevo: Radio Sarajevo, 1989), str. 3.

³ Usp. Stuart Elden i Eduardo Mendieta, »Being-with as making worlds : The 'second coming' of Peter Sloterdijk«, *EPD : Society and Space*, God. 27, br. 1 (2009), <http://dro.dur.ac.uk/6822/1/6822.pdf> (03. rujna 2012).

⁴ Usp. Friedrich Nietzsche, *Rođenje tragedije* (Zagreb: Matica hrvatska, 1997), str. 27-59.

⁵ F. Nietzsche, *Rođenje tragedije*, str. 30.

⁶ Isto, str. 58.

⁷ Isto, str. 31.

užas i apsurd samoga bitka - u čovjeku se javlja osjećaj mučnine. Znajući da svojim djelovanjem ne može ništa izmijeniti, njemu se gadi bilo što i poduzimati. Jedino što ga tada može spasiti Nietzsche pronalazi u umjetnosti kao radosnoj nadi da se »okovi individuacije mogu slomiti – kao slutnji ponovno uspostavljenog jedinstva«.⁸ Sloterdijk stoga pojašnjava da se odnos između apolonskog i dionizijskog nagona ne može shvatiti nikako drugačije nego kao simetrija.⁹ Iako se vječno bore, oni upravo kroz suprotstavljenost ostvaruju ravnotežu - te se, naposljetku, na vidjelo iznosi njihov kompromis. Iz tog razloga mi ne možemo promatrati apolonsko kao datost samu po sebi, već samo u odnosu spram dionizijskog i obrnuto.

Sloterdijk smatra da iz ove Nietzscheove interpretacije proizlaze spoznaje da je umjetnost neophodna da bi mogli preživjeti istinu.¹⁰ Na temelju toga zaključuje kako Nietzsche u svojem djelu ne prosvjeduje protiv naglog prodora znanstvenog duha u grčko mišljenje već protiv onog nedionizijskog, onoga što je umjetnosti tuđe. On ističe da Nietzsche ne želi oprostiti Sokratu, kao predstavniku »teorijskog samonerazumijevanja filozofije«,¹¹ to što je upravo on razorio jedinstvo umjetnosti i filozofije.

Nastojeći dalje razraditi tezu o samospoznaji i samoostvarenju, odnosno o životu kao potrazi za istinom, Sloterdijk koristi dva ključna pojma: *pozornica* i *potraga*. Premda pozornica za njega označava nešto trajno izmičuće i ne-jednoznačno, Sloterdijk ujedno ukazuje na nju kao na bitno dvostruki prostor.¹² Ona je prostor na kojemu mislilac traga za sobom i na kojemu razotkriva svoje »sopstvo«.¹³ No, pozornica je također i prostor na kojemu drugi isprobavaju primjenjivost te istine na svojem životu. Prema njegovu mišljenju, moderne individue progonjene su stalnim preispitivanjem i nastojanjem da prozru kroz vlastite maske. Stoga zaključuje da za njih nema drugih pitanja do: »Tko sam ja?«; »Što je moja sudbina?«; »Zašto ja moram biti *Ja*?«.¹⁴

Smatram da taj poriv za razotkrivanjem vlastita značenja proizlazi iz njihove svijesti i iz odnosa koji ostvaruju sa svijetom što ih okružuje. Naime, držim nedvojbenim da je jedno od dominantnih obilježja suvremenog društva usmjerenost na potrošnju. Premda je razvoj društva, tehnike i tehnologije čovjeku uvelike olakšao život, on ga je ujedno i osudio na ono što Marcuse naziva

⁸ Isto, str. 75.

⁹ Usp. P. Sloterdijk, *Mislilac na pozornici*, str. 19-23.

¹⁰ Isto, str. 30.

¹¹ Isto, str. 42.

¹² Isto, str. 14-17.

¹³ Djelo *Mislilac na pozornici* s njemačkog izvornika preveo je Ranko Sladojević, te je prijevod izdan u Sarajevu 1989. godine. Prevoditelj termin »selbst« prevodi rječju »sopstvo« (u engleskoj inačici Jamie Owen Daniel ga prevodi rječju »the self«). U nastavku rada koristit ću se Sladojevićevim prijevodom.

¹⁴ Isto, str. 17.

»ugodnom neslobodom«.¹⁵ Moderne se individue sve češće prepoznaju u »svojim robama; nalaze svoju dušu u automobilima, hi-fi setovima, kućama u kojima prostorije za dnevni boravak i spavaonice nisu na istoj prostornoj razini, u kuhinjskim aparatima«.¹⁶ Smatram da suvremeno društvo priznaje samo jedan način života – konzumeristički, te izvan njega nitko i ništa ne može opstati. Drugačiji način života i mišljenja, načelno, nisu zabranjeni, ali za njih jednostavno više nema mjesta. Na taj se način čovjek našao u situaciji u kojoj ga društvo nastoji utisnuti u točno određeni i za to predviđeni kalup. Pri tome, ono smjera dokidanju svake naznake vlastitosti, kreativnosti i identiteta. Suvremeno društvo glorificira osrednjost, te se koristi različitim strategijama ne bi li povećalo broj svojih kloniranih poltrona. Ono uči čovjeka, od njegove prve riječi i prvog koraka, slijepoj poslušnosti i konformizmu. Uči ga voljeti lijepe iluzije i panorame kojima ga okružuje, te u čovjeka potencira sklonost apatiji, lijenosti i beznađu. Ono svim silama nastoji odvratiti čovjeka od kritičkog propitivanja svijeta, od razmišljanja uopće.

No, mišljenja sam i da, usprkos svim naporima, društvo ne može spriječiti da se u čovjeku jave nemir i previranja, te da on osjeti takav život kao nešto sebi strano. Individua tada kreće u potragu za svojim sopstvom, te riskira sve, pa i sebe samu. Ona se nastoji izboriti s tom odveć umirujućom melodijom kojom ju društvo želi uspavati, te držati oči otvorenima pred onime što se otkriva. Iz tog razloga ona dopušta da ju egzistencijalna pitanja pokreću. Sloterdijk ukazuje da individue streme prema stanju u kojemu će moći podnositi sebe, ali da one pri tome moraju biti spremne preuzeti i odgovornost za svoju predstavu. Kao izraz jednog dubokog samoosvješćivanja, potraga kojom se one kreću nikako ne može biti bezopasna, ali ni dobroćudna. Smatram da je Oscar Wilde već davno naslutio dalekosežne posljedice takve drame kada je izrekao da »čovjeku koji želi da bude nešto drugo nego što jest (...) redovno uspijeva da postane ono što želi. To mu je kazna. Oni koji žele masku, moraju ju nositi. Ljudi koji jedino žele da se ostvare, nikad ne znaju kuda idu i ne mogu znati!«¹⁷

Dakako, postoje i one individue u kojima će, neovisno o toj prvotnoj hrabrosti, ponovno oživjeti stare navike, te će se one zaljubiti u obmane uvjeravajući sebe da je to ono što su tražile, da su to one same. Sloterdijk pojašnjava da se pri tome neuspjeh potrage očituje u podlijeganju ranama zadobivenim u borbi s vlastitim dilemama, pa individue stradaju zbog nesposobnosti da same sebe

¹⁵ Usp. Herbert Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1968), str. 21-27.

¹⁶ Isto, str. 28.

¹⁷ Oscar Wilde, *De profundis* (Zagreb: Biblioteka Vitrail, 2001), str. 112.

razumiju.¹⁸ U strahu od neizvjesnosti koja prati potragu, one se odlučuju na povratak u sigurnost svoga zatvora. Individue na taj način nastoje ponovno uspraviti unutrašnji poziv na pobunu, umiriti oluju koja bjesni u njima.

S ustrojstvom potrage za egzistencijalnom istinom Sloterdijk neodvojivo povezuje i podvojenost subjekta na »tragajuće i traženo, pitajuće i odgovarajuće«,¹⁹ odnosno na sadašnju sopstvenost i tek ostvarujuće *Ja*. Naime, samo one individue koje su ujedno prožete osjećajem korjenite boli zbog svojega sopstva, te neiscrpnom žudnjom za istim, mogu započeti potragu.²⁰ Pred njima se tada razotkriva najveća od svih dvojbi - izbor između nepodnošljivog i nemogućeg. On, naposljetku, zaključuje da mislilac, kroz proces postajanja onim što jest, rađa istinu svoje sopstvenosti na svjetlu pozornice.

Međutim, kada je riječ o istini, Sloterdijk upozorava i na to da bi prema Nietzscheu postojale dvije istine - *strašna* i *podnošljiva*.²¹ Kroz ovo razlikovanje, on nastoji izraziti i analizirati paradoksalnost same potrage. Budući da se istina sastoji u pra-bolu - u samoj je njezinoj naravi da je ona za nas nepodnošljiva. Zbog te bi nas nepodnošljivosti strašna istina uvijek iznova tjerala od sebe i zahtijevala distancu koja jest i ostaje nepremostiva. Promišljanje o identitetu i jedinstvu Sloterdijk prepušta filozofima i sanjarima, jer ističe da mislioci budućnosti znaju bolje. Stoga je fokus interesa nove spoznajne teorije usmjeren na distancu, dualnost i razliku.

Ukoliko je točno da znanje o istini podrazumijeva udaljenost od onog nepodnošljivog, utoliko se nameće pitanje nije li onda svaka potraga za sopstvom nužno osuđena na neuspjeh?

Prema Sloterdijku, ono što je *Rođenje tragedije* donijelo na svijet jest činjenica da se »velike teme« više ne tiču ljudi.²² On navodi da je moderni mislilac svjestan da ne bi preživio posljednje suočavanje i uvid u strašnu istinu. Za njega samospoznaja ima negativnu strukturu, te se potraga uvijek iznova vraća na svoj početak. I premda moderna individua ne može doći do temelja svojega identiteta, Sloterdijk tvrdi da mislilac kroz spoznaju o distanci »stiče orijentacionu točku na koju se da upraviti opći teatar samoobmanjivanja i lažljiva igra života«. ²³ Tom spoznajom on shvaća da je sve samo drama i metafora, igra u kojoj treba ustrajati – ali ujedno i napustiti razmišljanje o onome što je odsutno, što je bilo i što će tek biti. Za njega ostaje nesumnjivim da je Nietzsche pokazao kako

¹⁸ P. Sloterdijk, *Mislilac na pozornici*, str. 27.

¹⁹ Isto, str. 18.

²⁰ Isto, str. 26.

²¹ Isto, str. 29-32.

²² Isto.

²³ Isto, str. 30.

su institucionalne istine i zbilja upravo zbilja umjesto zbilje, apolonske simbolizacije, odnosno ukrašavanje svijeta po principu podnošljivosti.²⁴ Više nije moguće zamisliti život bez iluzija, pa su moderne individue osuđene na simulaciju od strane same istine. Sloterdijk navodi i da individui pojedina apolonska reprezentacija ne može nikada postati ekskluzivnom. To nipošto ne bi značilo da su »dioniski budne individue« bjegunci iz zbiljnosti, već su to one individue koje imaju snage izdržati blizinu strašne istine - a da od nje ne sagore. Kako sve ono što se doista tiče čovjeka mora biti apolonska predstava, podnošljiva bi istina imala ulogu nužnog privida, te bi ona bila najprimjereniji način odnošenja spram strašne istine. Ona bi bila istinita laž života samoga. Naposljetku, Sloterdijk zaključuje da su posve područjavljivi subjekti oni koji su se pokazali najuspješnijima u sudjelovanju u organiziranim i općeprihvaćenim iluzijama.

Akademik, filozof i esejist Abdulah Šarčević ističe da se Sloterdijk ovakvim pristupom izravno suprotstavlja modernom znanstvenom racionalizmu, a koji odbacuje mogućnost postojanja skrovnite i hermetičke istine.²⁵ Smatram da argumente koji potkrepljuju navedenu tezu možemo pronaći u (najmanje) dva Sloterdijkova djela. Naime, on već u *Kritici ciničkog uma* (1983) napominje da »kada bi stvari uopće bile ono što na njima odmah naziremo, tada bi moralo biti suvišnim svako istraživanje i znanost. Ne bi bilo ničega za traženje, pretraživanje, pokušavanje«.²⁶ Time daje prve naznake da, osim onoga što o stvarima možemo zaključiti na prvi pogled, postoji i ona druga skrivena dimenzija koju čovjek ne možemo obuhvatiti. Na dotični stav Sloterdijk ponovno podsjeća i u *Mislilocu* (1986), ali u nešto jasnijem i eksplicitnijem obliku. »Kako bi naše mišljenje, ako propituje granice svog učinka, moglo zaobići uvid da se ne može sve učiniti dostupnim pronicanju? Priznanjem okolnosti da je racionalni svijet stavljen pred jednu a-racionalnu pozadinu (...).«²⁷ Mišljenja sam da kada bi čovjek smatrao da je svijet posve istumačiv i da je sve, u svojoj biti, doista onakvo kakvim se čini – ne samo da ne bi bilo potrebe za bilo kakvim istraživanjima ili promišljanjima već bi to vodilo u pretjeranu sigurnost, i konzekventno, lijenost. Kao što je, uostalom, i Jaspers istaknuo: onaj tko »misli da sve može prozreti, taj više ne filozofira. (...) Tko više ne zna ni za jednu tajnu, taj više ne traži«.²⁸

²⁴ Isto, str. 19-58.

²⁵ Abdulah Šarčević, »Nietzsche i radikalni modernizam«, pogovor knjizi Petera Sloterdijka *Mislilac na pozornici* (Sarajevo: Radio Sarajevo, 1989), str. 57-69.

²⁶ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 16.

²⁷ P. Sloterdijk, *Mislilac na pozornici*, str. 64.

²⁸ Karl Jaspers, *Uvod u filozofiju* (Beograd: Prosveta, 1967), str. 230.

1.1. PROSVJETITELJSTVO

Kada je u pitanju vremensko određenje, prosvjetiteljstvo se primarno veže uz 18. stoljeće koje se naziva još i »stoljećem prosvjetitelja«. Gledano u cjelini, prosvjetiteljstvo je svoje napore uvelike usmjerilo na razbijanje mitova, odbacivanje do tada apsolutno važećih istina, tradicije i autoriteta; te je, nedvojbeno, označilo prekretnicu u povijesti čovječanstva.²⁹

Važno je napomenuti da Sloterdijk pod pojmom prosvjetiteljstva ne podrazumijeva samo jedan, univerzalni pokret; on već u *Kritici ciničkog uma* slijedi prosvjetiteljske napore od antike pa sve do moderne.³⁰ Dotična će se primjedba pokazati ključnom pri tematiziranju odnosu između cinizma i kinizma.³¹

Prema njegovu mišljenju, prosvjetiteljstvo je polazilo od utopijske pretpostavke da je čovjek biće koje je otvoreno za dijalog i širenje znanja.³² Iako su ljudi skloni vjerovanju da je ono tradicionalno - samim time što je duboko ukorijenjeno i što se stoljećima nije mijenjalo – apsolutno točno i moralno vrijedno, prosvjetiteljstvo se vodilo mišlju da će se oni odlučiti za napuštanje svojih predrasuda jednom kada uvide ispravnost novih argumenata. No Sloterdijk navodi da se u stvarnosti situacija pokazala nešto drugačijom. Ljudi ne samo da nisu bili skloni mijenjanju svojih stajališta već nisu bili otvoreni ni za stjecanje novih znanja. Kako promjene zahtijevaju i određeni napor, njima je bilo lakše svemu novom i nepoznatom odreći vrijednost. On ističe da je prosvjetiteljstvo željelo razgovarati o idejama jednakosti i pravde, o istini i slobodi, odnosno o stvarima o kojima je tradicija radije šutjela ne bi li na taj način zadržala *status quo*. Budući da su ga ljudi dočekali »naoružani« ukorijenjenim navikama i ritualiziranim ponašanjima, te da je kontinuirano doživljavalo udarce i napade, u prosvjetiteljstvu se shvatilo da se neće puno postići samo putem dijaloga. Sloterdijk smatra da se stoga i ono odlučilo naoružati, i to: satikom, različitim metodama »deziluzioniranja« i razotkrivanjem maski. No tu dolazi do prijelomnog trenutka. Naime, oni koji prije nisu htjeli biti prosvijećeni, sada kada su pred svima razotkriveni kao protivnici prosvjetiteljstva, kao oni koji su u zabludi – htjeli su to još i manje. Iz tih je razloga kritika morala

²⁹ Usp. Stefan L. Sorgner, »In search of lost cheekiness: An Introduction to Peter Sloterdijk's Critique of Cynical Reason«, *Tabula Rasa* br. 20 (prosinac 2003), <http://www.tabularasa.de/20/sorgner.php> (16. listopada 2012).

³⁰ Peter Sloterdijk, *Critique of cynical reason* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), str. 76, <http://www.scribd.com/doc/19243796/Critique-of-Cynical-Reason-Sloterdijk> (20. kolovoza 2012).

³¹ Ova je tema detaljnije razrađena u poglavlju: 2. Kritika ciničkog uma.

³² Isto, str. 10-18.

početi djelovati čovjeku iza leđa, na skrivene načine. Ljuti zbog razotkrivanja, i protivnici prosvjetiteljstva su s vremenom pokrenuli svoje vlastite prosvjetiteljske napore.

Smatram da se u Sloterdijkovoj interpretaciji povijesnog razvoja prosvjetiteljskih kritika može uočiti motiv »vječnog vraćanja istog«, a kojega je nasljedovao iz Nietzscheove filozofije. Naime, iz njegova tumačenja proizlaze spoznaje da povijest nema unaprijed određeni cilj prema kojemu njezin razvoj stremlji - već da je riječ o stalnom izmjenjivanju protuprosvjetiteljskih predrasuda s prosvjetiteljskim naporima, o prodiranju ciničkih motiva, ali i vječno suprotstavljenih kiničkih nagona. Dakle, unatoč tome što Sloterdijk priznaje da je prosvjetiteljstvo imalo ogroman učinak na svijet, on ujedno ističe i da su kritike koje su se iz njega razvile u konačnici postale »sam svoj neprijatelj«. ³³ Od kritika koje su razotkrivale laži, oslobađale čovjeka od predrasuda i okova tradicije – one su se pretvorile u kritike koje imaju za cilj stvaranje kulisa, tkanje novih koprena i skrivanje istine iza konvencija i laži.

Slično kao Nietzsche i Lyotard prije njega, Sloterdijk zaključuje »velike teme, to su bile izlike i poluistine. Ti, navodno, lijepi izleti u visine – bog, univerzum, teorija, praksa, subjekt, objekt, tijelo, duh, smisao, ništa – sve to je ništa.« ³⁴ Sve su te »velike teme« karakteristične za ljudsku svijest prije prosvjetljenja. No jednom kada je prosvijećena, svijest uviđa da su one bile samo prevare. Iz tog se razloga izmjenio i naš odnos spram znanja. Iako je u antici znanje još uvijek imalo erotičku dimenziju, mi danas više ne možemo govoriti o ljubavi spram mudrosti. Čovjek je stekao znanja koja su odviše strašna da bi ih ljubio. Budući da je shvatio da je predugo bio okružen iluzijama i da ono što je do tada smatrao posve sigurnim uopće nije istinito - čovjeku nije preostalo ništa drugo nego pitati se o istinitosti svega s čime se susreće. »Budući da sve postaje problematično, sve je nekako, i na neki način, svejedno.« ³⁵ Drugim riječima, čovjek je prosvijećen - ali je u isto vrijeme i apatičan, sumnjičav i nezadovoljan. Sloterdijk navodi da je prosvjetiteljstvo, premda je prvotno znanjem nastojalo smanjiti strah, sada na sebe preuzelo posve suprotnu zadaću. ³⁶ Danas prosvjetiteljstvo služi upravo produkciji straha, odnosno onome što je trebalo spriječiti. Stoga on ističe da je opravdano govoriti o »iskrivljenom prosvjetiteljstvu«, koje je među ljude unijelo nepovjerenje, sumnju i strah za samoodržanjem.

³³ Isto, str. 329-331.

³⁴ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 5.

³⁵ Isto, str. 10.

³⁶ P. Sloterdijk, *Critique of cynical reason*, str. 329- 331.

Suprotnost takvom »iskrivljenom prosvjetiteljstvu«, Sloterdijk pronalazi u Nietzscheovoj filozofiji. Naime, on ističe da se u *Rođenju tragedije* može uočiti odbacivanje epske strukture povijesnog razvoja, te inzistiranje na njegovoj dramskoj strukturi.³⁷ Zbog toga se, smatra Sloterdijk, mislilac nužno mora uključiti u svijet kao sudionik napredovanja, kao žrtva uslijed propasti – odnosno kao medij promjene. Prema tome, prosvjetiteljstvo mora biti dramatičko i performativno. Ono se ne može odvijati kao pasivno predavanje i naracija, već samo kao dramska intervencija govornika. Zahtjev što ga je Sloterdijk postavio pred prosvjetiteljstvo, Šarčević dodatno pojašnjava navodeći da je za razotkrivanje istine i stjecanje znanja potrebno uložiti trud. Držim da se pod time razumijeva da prosvjetiteljstvo ne može računati s pukim prenošenjem znanja, već da u njemu čovjek mora aktivno sudjelovati, odupirati se lažima i iluzijama, te kritički promišljati o informacijama i znanjima koja mu se nude.

Kada je riječ o prosvjetiteljstvu, smatram bitnim ukazati i na razliku između »doba prosvjetiteljstva« i »prosvijećenog doba«, kao što je to učinio Immanuel Kant 1784. godine u spisu *Što je prosvjetiteljstvo?*. »Ako se sada postavi pitanje: živimo li mi danas u prosvijećenom dobu, onda odgovor glasi: ne, ali sigurno u dobu prosvjetiteljstva.«³⁸ Iako navodi da su ljudi još uvijek jako daleko od toga da se u religioznim pitanjima služe vlastitim razumom, istovremeno zaključuje da prepreke prosvjetiteljstvu i »izlasku iz njihove samoskrivljene nezrelosti postupno postaju sve manje, o tome ipak imamo jasne nagovještaje.«³⁹ Mišljenja sam da se Kantov stav o dobu prosvjetiteljstva više ne može primjeniti na moderno doba. Naime, smatram da se broj tih prepreka prosvjetiteljstvu ne smanjuje, već da se on, štoviše, povećava. Stoga pronalazim vjerniji opis suvremenog društva u Sloterdijkovu »iskrivljenom prosvjetiteljstvu«. Držim da danas još rijetko tko doista priželjkuje prosvjetiteljstvo. Smatram da predvodiocima ovog »iskrivljenog prosvjetiteljstva« odgovara postojeće stanje neznanja, straha i jeftine rasonode. Bi li društvo moglo funkcionirati kada bi se razotkrile sve obmane koje je politika tisućama godina gradila? Bi li ljudi preživjeli surovost svijeta kada bi znali da su njihovi bogovi samo fantazme? A medicina? Brojne farmaceutske tvrtke zarađuju svoje bogatstvo upravo na neznanju i strahu ljudi. Što se čovjek više boji bolesti, starosti i smrti – to će više trošiti. No, mišljenja sam da ni sami ljudi nisu zainteresirani za prosvjetljenje, budući da bi ono podrazumijevalo da se više ne mogu vratiti u stanje »blaženog

³⁷ P. Sloterdijk, *Mislilac na pozornici*, str. 16-17.

³⁸ Immanuel Kant, *Pravno-politički spisi* (Zagreb: Politička kultura, 2000), str. 40.

³⁹ Isto.

neznanja«. Znanje za sobom povlači i određene odgovornosti, a samim time i krivnju – ono što gotovo svaki čovjek nastoji izbjeći.

Jednako tako, smatram da ni prosvijećenom dobu nismo ništa bliže nego što smo bili 1784. godine. Za razliku od Kanta, držim da se prosvijećeno doba ne bi poglavito odnosilo na emancipaciju od religioznih autoriteta i pitanja religije. Glavna karakteristika prosvijećenog doba bila bi tolerancija i iskazivanje jednakog poštovanja u odnosu na svaki život. Držim da bi takvo doba zahtijevalo korjenitu izmjenu našeg odnosa spram svih drugih bića, te prirode uopće. Imajući na umu sklonost čovjeka prema stvaranju predrasuda, smatram da prosvijećeno doba mora biti ideja kojoj će čovječanstvo težiti, odnosno zadaća i cilj kojemu će se ono približavati.

2. KRITIKA CINIČKOG UMA

Opisujući suvremenost, Sloterdijk navodi da je dominantno stanje svijesti poprimilo karakter univerzalnog i sveprožimajućeg cinizma.⁴⁰ Pri tome ističe kako postoje tri različita koncepta pojma »cinizam«; odnosno, moguće je govoriti o povijesnom, fenomenološkom i logičkom pristupu navedenom pojmu.

Povijesni pristup pojmu

Sloterdijk ukazuje da cinizam nije pojam skovan tek u moderni, već da on svoje začetke ima još u antici, pri čemu je označavao kritiku civilizacije i svijeta.⁴¹ On navodi da je u antici cinik nastupao kao intelektualac i autsajder, kao onaj koji ne treba druge ljude i kojega nitko drugi ne voli budući da ih sve razotkriva kao lažne i prijetvorne. Bitno je napomenuti da su cinici tada bili individualci koji su se nastojali oduprijeti iskvarenom društvu, te ujedno opstati kao »umna bića«. Sloterdijk ističe da je pri tome bila riječ o opstojanju u »otporu, u podsmjehu, u odricanju«.⁴²

No, on upozorava i da u kontekstu povijesnog pristupa dolazi do rascjepa unutar samog pojma cinizma.⁴³ Stoga je moguće govoriti o razlici između »kinizma« (antička tradicija) i »cinizma« (moderno doba). On navodi da u modernom dobu cinik više nije samotnjak, već se cinički pogled na svijet pokazuje kao »svijest koja slijedi iza naivnih ideologija i njihove prosvjete«.⁴⁴ Prema Sloterdijku, cinizam nije ništa drugo nego »drskost koja je promijenila stranu«,⁴⁵ odgovor vladajuće klase na kiničku pobunu. On ističe da je u suvremenu svijetu cinizam gotovo univerzalna pojava.

Unatoč tome što su oba oblika svijesti kontinuirano prisutna u ljudskoj povijesti, Sloterdijk smatra da se kinizam javlja kao otpor u vremenima koja su obilježena krizom civilizacije.⁴⁶ Stoga možemo zaključiti i da je prosvjetiteljstvo započelo kao kinizam, te se tijekom razvoja pretvorilo u svoju suprotnost - cinizam. Pri tome smatram bitnim istaknuti kako je ovo još jedan ključni trenutak njegova tumačenja, a na temelju kojega, prema mojemu mišljenju, možemo utvrditi da za Sloterdijka povijest nema niti početka niti određenog cilja kojemu se približava – već da je riječ o stalnom izmjenjivanju kinizma i cinizma.

⁴⁰ P. Sloterdijk, *Critique of cynical reason*, str. 3.

⁴¹ Isto, str. 217-218.

⁴² P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 252.

⁴³ P. Sloterdijk, *Critique of cynical reason*, str. 218.

⁴⁴ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 19.

⁴⁵ Isto, str. 117.

⁴⁶ P. Sloterdijk, *Critique of cynical reason*, str. 218.

Fenomenološki pristup pojmu

Pri fenomenološkom razmatranju cinizma primarni je naglasak na pitanju istine.⁴⁷ Sloterdijk ističe da se cinizam može pojaviti samo tamo gdje ima prostora za polemiku, gdje postoje dvije verzije istine. U svijetu u kojemu nas stalno lažu, Sloterdijk smatra da čovjek više ne želi saznati istinu – već »golu« istinu. Čovjek inzistira na razotkrivanju onoga što je iza kulisa i iluzija, a to postaje moguće tek onda kada je »individuum za sebe zakoračio izvan dobra i zla«,⁴⁸ odnosno, tek u sferi amoralizma. Sloterdijk navodi da je povijest obilježena stvaranjem i produciranjem istine; stoga možemo govoriti o istini koja »uopće nije istina«. Prema njegovu mišljenju, »vladati« i »lagati« na neki način čine sinonime, pa je jasno da istina gospodara i istina sluga nisu iste. U svezi s time držim da o istini ne možemo govoriti kao o nečemu što je neovisno o nama samima, našem tumačenju i interpretaciji. Iz tog razloga smatram i da ne postoje objektivne, apsolutno važeće istine, koje su u stvari unaprijed upisane i jednake za sve.

Na kraju kratkog prikaza fenomenološkog pristupa, Sloterdijk ukazuje na činjenicu da možemo razlikovati 6 kardinalnih cinizama koji portretiraju odnos između kinizma i cinizma, i to u domenama vojske, politike, seksualnosti, medicine, religije i znanja.⁴⁹

Logički pristup pojmu

Prema Sloterdijkovu mišljenju, riječ je o pristupu koji iskazuje osobnu nelagodu, razočaranost, besmisao i lažne nade, te, u konačnici, razdor između onoga što čovjek zna i onoga što čovjek čini.⁵⁰ On navodi da modernu karakteriziraju pesimizam i osjećaj duboke ogorčenosti.

Sloterdijk ukazuje da, na neki način, ne čudi što ljudi više nemaju strasti za životom.⁵¹ Prema njegovu mišljenju, suvremeno je doba doba obilježeno »sumrakom«, odnosno specifičnom egzistencijalnom dezorijentiranošću. On ističe da čovjek, po svoj prilici, živi od danas do sutra, od praznika do praznika, od orgazma do orgazma, od udarnih vijesti do udarnih vijesti, od problema do problema.

Slično kao i Sloterdijk, smatram da se čovjek našao u procjepu između onoga što »više nije« i onoga što »još uvijek nije«. Oni koji još uvijek imaju posao – svako se jutro bude i odlaze na radno mjesto, a samo kako bi se što prije vratili kući i zaspali; te tako bili još jedan dan bliže vikendu. Onima koji imaju »sreće« da su i plaćeni za posao koji odrađuju - ta naknada sve teže pokriva

⁴⁷ Isto.

⁴⁸ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 195.

⁴⁹ P. Sloterdijk, *Critique of cynical reason*, str. 218.

⁵⁰ Isto, str. 217.

⁵¹ Isto, str. 98-99.

osnovne troškove života. Budući da mu je sadašnjost obilježena pesimističkim raspoloženjem kao posljedicom brojnih katastrofa koje ga izravno pogađaju, te da mu se život sveo na puko preživljavanje - čovjek traži izlaz. Pri tome on i pati, jer je svjestan da prošlost nikako ne može vratiti, dok budućnost za njega ne može doći dovoljno brzo. Stoga držim da ljudi egzistiraju u onome »između«, čekajući da konačno svane i započne »pravi« život, odnosno onaj život koji su za sebe priželjkivali i dugo planirali.

Sloterdijk nadalje navodi da je suvremenom društvu svojstvena pojava cinizma kao posljedice prosvjetiteljstva.⁵² Cinici, kao oni koji su prosvijetljeni, vide u kojemu se smjeru stvari odvijaju, time su duboko razočarani, te se okreću u smjeru »samodostatnog egoizma«. ⁵³ On ističe da su cinici oni na čijoj je svijesti »prosvjetiteljstvo radilo istodobno uspješno i uzaludno«, te zaključuje da je cinizam, stoga, »prosvijećena kriva svijest«. ⁵⁴ Prema njegovu mišljenju, moderne cinike karakterizira duboki raskorak između onoga što znaju i onoga što čine, te iz tog razloga možemo zaključiti da je njihova svijest - »shizoidna« svijest. Iako znaju da ono što čine nije ispravno, oni to svejedno rade. Usljed toga, vode se mislju da, ako oni to ne učine, netko drugi svakako hoće. Sloterdijk navodi da cinici na taj način svoje djelovanje opravdavaju kao žrtvovanje. »Ja ću to učiniti, da netko drugi to ne bi učinio na još gori način.« Pri tome vrlo veliku ulogu ima i njihov, do ekstrema razvijen, nagon za preživljavanjem.

Međutim, Sloterdijk navodi i da se kroz njihovo djelovanje ujedno očituju očaj i žalovanje za izgubljenom nevinošću, iluzijom i naivnošću. ⁵⁵ Cinička svijest je, dakle, obilježena paradoksom koji je pratio prosvjetiteljski pokret. ⁵⁶

Smatram da je Sloterdijk dao vrlo reprezentativan primjer takve shizoidne svijesti, i to u liku Goetheova Fausta koji je, prema njegovu mišljenju, cinik. ⁵⁷ S jedne strane, Faust jest sretan što ga je Mefistofel oslobodio »okova« – jer je na taj način dobio priliku otkriti svijet, znanja koja su mu do tada bila nedostupna, doživjeti seksualnu revoluciju. Za njega se u navedenom kontekstu,

⁵² Isto, str. 5.

⁵³ Louisa Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon* (Baltimore: John Hopkins University Press, 2010), str. 147, <http://aaaaarg.org/sites/aaaaarg.org/files/text02/Shea-Louisa-Cynic-Enlightenment-Diogenes-Salon.pdf> (02. studenoga 2012).

⁵⁴ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 21.

⁵⁵ P. Sloterdijk, *Critique of cynical reason*, str. 5.

⁵⁶ Prema Sloterdijk, cinici nisu izolirani pojedinci već su oni dio različitih grupa i institucija. Međutim, oni više ne mogu smatrati vrijednosti tih institucija nužnima ni apsolutnima – budući da su prosvijetljeni. Unatoč tome, cinici i dalje pristaju na te vrijednosti, te ih to čini dodatno potištenima i razočaranima. Usp. S. L. Sorgner, »In search of lost cheekines«.

⁵⁷ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 354.

neprijeporno, isplati biti zao, »svinjski živjeti«, pa i prodati dušu vragu – ako se time otvori posve nova sfera iskustava i života. No, s druge strane, Faust proklinje svojega prosvjetitelja jer mu je zadao bol da u sebi prepozna »đavoljeg suradnika«. ⁵⁸ On je nesretan jer su za njega sada »zatvoreni svi putovi povratka u naivnost; on je zadobio mefistofelsku svijet, koja zahtijeva: ono što čovjek može znati o sebi, to on i treba znati; ona razara ukletost nesvjесnosti«. ⁵⁹

Prema tome, Sloterdijk ističe da su cinici ljudi koji su odrasli, koji su realni, koji više nisu obilježeni dječjom naivnošću i »ružičastim« pogledom na svijet. ⁶⁰ U njih se cinička svijest razvila kao obrambeni mehanizam i osiguranje da ih više nitko neće varati. To su ljudi koji svoju melankoliju i depresiju drže pod kontrolom, a kako bi i dalje mogli ispunjavati radne obveze. U skladu s time postaje jasno da su cinici prihvatili stav pragmatičkih oportunističkih, te uslijed toga svu svoju energiju troše na samoodržanje i vlastiti probitak. ⁶¹

Kao što sam već napomenula, prema Sloterdijku postoji 6 kardinalnih područja unutar kojih se može tematizirati specifičnost i djelovanje ciničke svijesti. U nastavku rada bavit ćemo se kritikama cinizma u okviru religije, morala i politike; jednako tako, pitanjem boli koja se javlja u suvremenom svijetu.

⁵⁸ Isto, 186.

⁵⁹ Isto.

⁶⁰ P. Sloterdijk, *Critique of cynical reason*, str. 3-7.

⁶¹ L. Shea, *The Cynic Enlightenment*, str. 109.

2.1. KOME JOŠ KORISTI RELIGIJA?

Sloterdijk navodi da se, prilikom prosvjetiteljskog razmatranja pitanja o bogu, nije pokazalo problematičnim pitanje postoji li bog, već što točno »imaju u vidu ljudi koji tvrde da on egzistira, te da je njegova volja takva i takva«. ⁶² On ističe da se prosvjetiteljstvo u svojoj kritici religije koristilo dvjema strategijama: razotkrivanjem božjih projekcija, te »teorijom popovske zavjere«. ⁶³

S obzirom da boga ne možemo empirijski spoznati, Sloterdijk smatra da kritiku religije treba započeti povezivanjem božjih atributa i ljudskih iskustava. ⁶⁴ Iako se u Bibliji tvrdi da je bog stvorio čovjeka, dotični se odnos može tumačiti i obrnuto. Pri tome se antropomorfizam može vrlo jasno uočiti na slikama i ikonama na kojima su prikazivani bogovi, te su zbog toga one i zabranjene u većini religija. Prema Sloterdijkovu mišljenju, čovjek projicira zemaljski svijet na nebo, odnosno stvara božji svijet na temelju vlastita iskustva.

Slično stajalište pronalazimo i kod brojnih drugih filozofa i mislioca. Primjerice, Nietzsche u *Rođenju tragedije* navodi da su Grci izmislili »blistav porod snova« ne bi li na taj način učinili svoj život podnošljivijim. ⁶⁵ Ti su im bogovi trebali pružiti nadu, smisao i izbjavljenje od ovozemaljskog života. On navodi da su grčki bogovi opravdavali ljudski život tako što su ga i sami živjeli, te je za njega to jedina dostatna teodiceja.

Jedan od najznačajnijih fizičara na svijetu, Albert Einstein, ukazuje da je u primitivnim ljudskim zajednicama glavni poticaj za razvijanje religije bio upravo strah. ⁶⁶ On smatra da su ljudi - budući da su bili preslabi i nemoćni u odnosu na prirodu - živjeli u stalnom strahu od gladi, bolesti, divljih životinja, naravno i smrti. Iz tog su razloga izmislili superiorna bića o čijoj je volji sve ovisilo i pod čijim se utjecajem sve odvijalo. Ne bi li osigurali njihovu naklonost i time si olakšali život, ljudi su se koristili različitim ritualima i žrtvama, a koje su u kontekstu tradicije i kulture prenosili dalje na svoje potomstvo.

Sigmund Freud ide još i korak dalje. On nam skreće pozornost na stav prema kojemu se svaki čovjek »u nekom pogledu ponaša slično paranoiku i stvaranjem želje ispravlja neku sebi nepodnošljivu osobinu svijeta i tu sumanutost ubacuje u realnost«. ⁶⁷ Religiju vidi kao izraz jednog

⁶² P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 39.

⁶³ Isto, str. 41.

⁶⁴ Isto, str. 39-40.

⁶⁵ Usp. F. Nietzsche, *Rođenje tragedije*, str. 37-38.

⁶⁶ Usp. Albert Einstein, *The world as I see it* (San Diego: Book Tree, 2007), str. 24-25.

⁶⁷ Sigmund Freud, *Iz kulture i umetnosti* (Novi Sad: Matica Srpska, 1981), str. 283.

takvog ludila, a kroz koji si čovjek nastoji osigurati sreću i zaštitu od patnji. Naravno, »ludilo ne uviđa nitko kada i sam sudjeluje u njemu«.⁶⁸

Sloterdijk ističe da u religijama možemo prepoznati tri karakteristične projekcije: projekciju obitelji i rađanja, projekciju stvaralaštva, te projekciju pomagalaštva.⁶⁹ On smatra da je u brojnim religijama moguće uočiti motive obiteljskih veza, komplicirane odnose među božanstvima, te afere rađanja. Kao primjer možemo navesti mit o Zeusu.⁷⁰ Naime, prema grčkoj je mitologiji bog Zeus svrgnuo svoga oca Krona s prijestolja, te time postao vrhovnim bogom na Olimpu. Nakon toga je oženio svoju sestru Heru s kojom je imao potomke, te kojoj je vrlo često bio nevjeran. I premda je ovdje riječ o primjeru iz mitologije, Sloterdijk navodi da dotična projekcija nije karakteristična samo za politeističke religije i mitologiju već se ona pojavljuje i u kršćanskom nauku (Sveto trojstvo).

Uz ovakve je afere rađanja, prema njegovu mišljenju, blisko vezana i projekcija stvaralaštva.⁷¹ Sloterdijk pojašnjava da se u religijama i mitologiji sposobnost stvaranja pripisuje bogu (odnosno vrhovnim bogovima u politeističkim religijama), te da se pri tome, u činu stvaranja, uvelike reflektira ljudsko iskustvo ratarstva i obrtništva. Inke su, primjerice, vjerovala da je bog sunca Pachacamac prvog čovjeka isklesao iz kamena i stijene; odnosno, prema drugoj verziji mita - oblikovao iz gline.⁷² Prema tome, možemo zaključiti da bog stvara ljude prema istome principu prema kojemu oni stvaraju umjetni svijet stvari oko sebe. Sloterdijk napominje i da je s razvojem svijeta, te napretkom tehnologije, ideja o bogu kao stvaraocu svijeta sve više odmicala od predodžbe »rađalačkog boga« prema predodžbi »praiskonskog producenta«.⁷³

Za Sloterdijka bi ipak od najvećeg značenja za religiozni život bila treća projekcija - projekcija pomagalaštva.⁷⁴ Naime, on smatra da se čovjek najčešće obraća bogu kada se nađe u teškoćama iz kojih ne vidi izlaza. Stoga Sloterdijk u ovoj projekciji prepoznaje ljudsko iskustvo »čuvanja, zbrinjavanja i upravljanja«, a što je u kršćanstvu evidentno iz slike Krista kao »dobrog pastira«.⁷⁵ Do takvog zaključka dolazi i Bertrand Russell, te navodi da se religija, s jedne strane, utemeljuje u

⁶⁸ Isto, str. 284.

⁶⁹ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 40.

⁷⁰ David A. Leeming, *Creation myths of the world: an encyclopedia*, 2. izdanje (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010), str. 118, http://books.google.hr/books?id=aNKOo94tO6cC&printsec=frontcover&hl=hr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (06. Studenog 2012).

⁷¹ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 40.

⁷² D. A. Leeming, *Creation myths of the world*, str. 140.

⁷³ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 40.

⁷⁴ Isto.

⁷⁵ Isto.

strahu, a s druge, na potrebi čovjeka da ima »velikog brata« koji će se brinuti za njega.⁷⁶

Druga strategija kojom se prosvjetiteljstvo koristilo je, podsjećam, »teorija popovske zavjere«. Sloterdijk napominje da se u toj teoriji očituje moderna cinička svijest, ali i činjenica da je religija imala ulogu »legitimacije potlačivalačkih društvenih poredaka«. ⁷⁷ Prosvjetitelji su isticali da se oni koji se koriste religijom kao instrumentom za ostvarivanje svojih ciljeva razlikuju od mase vjernika. »Svijest silnika« jest areligiozna svijest koja, dakle, ne vjeruje – ali dopušta vjerovati. Sloterdijk navodi da je ova teorija označila bitno otkriće. Ona je ukazala da mehanizam prevare ima dvojaki karakter: mi možemo biti prevareni ili možemo varati druge, a da pri tome sami nismo prevareni. Potonje je označavalo svijest koja je, prema njegovu mišljenju, ujedno rafinirana i tašta. Veličanje takve svijesti pronalazimo još kod Machiavellia, koji je ukazao na to da je za vladare najbitnije da se doimaju kreposnima, te iznad svega religioznima – ali da nikada ne smiju doista biti takvi.⁷⁸ Iz toga proizlaze spoznaje da se cinička svijest vodila idejom da mora biti »mnogo glupih kako bi malo njih ostalo mudrima«. ⁷⁹ U odnosu na ove cinike koji su znali, a svejedno činili; prosvjetitelji se javljaju kao metacinici i satirici. To drugim riječima znači da su prosvjetitelji – kako bi mogli reproducirati njihove mehanizme varanja, te ih time ujedno razotkriti i razoriti - morali biti rafiniraniji i od samih varalica. Pri tome je riječ o kritici koja se spram svojih protivnika nije odnosila svisoka već im je priznavala zavidan stupanj inteligencije i snalažljivosti.

No, Sloterdijk upozorava da legitimacija tlačenja nije jedina uloga što ju je religija imala u ljudskome društvu – već da se ona očitovala i kao pomoć pri svladavanju straha.⁸⁰ Čovjek je u početku, na temelju prirode, mogao uočiti da sve stvari nužno nastaju i nestaju, odnosno da je i smrt dio životnog ciklusa. Međutim, kako tijekom povijesti dolazi do promjene u poimanju smrti, u razvijenijim se civilizacijama počinje sve više zazirati od nje. Sloterdijk navodi da se stoga na smrt više nije gledalo kao na mirno gašenje života. Ona sada postaje monstrozno događaj koji je podrazumijevao nasilje, borbu i ubojstvo. Smrt postaje sve mistificiranijom, te u ljudima sve više i više izaziva zaziranje i strah. Prema Sloterdijkovu mišljenju, religija u takvim okolnostima nije primarno označavala opijum za masu već »spomen na to da u nama ima više života, nego što ovaj

⁷⁶ Bertrand Russell, »Zašto nisam kršćanin«, str. 9, www.scribd.com/doc/48599214/Bertrand-Russell-Zasto-nisam-krscanin (23. kolovoza 2012).

⁷⁷ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 42-43.

⁷⁸ Usp. Niccolo Machiavelli, *Vladalac* (Novi Beograd: IP knjiga, 2003), str. 164-165.

⁷⁹ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 42.

⁸⁰ P. Sloterdijk, *Critique of cynical reason*, str. 276-278.

život živi«. ⁸¹ Na taj je način ona nastojala dokinuti strah od ovozemaljskog života, bolesti i smrti; pružiti utjehu, te »osloboditi individue do goleme snage otpora i kreativnosti«. ⁸²

Smatram da je na ovome mjestu potrebno napraviti bitan odmak od Sloterdijkova stajališta, jer za razliku od njega držim da religija ⁸³ ni u kojem pogledu ne oslobađa od straha – već ga producira. Mišljenja sam da kršćanstvo u svijesti religiozne osobe sustavno razvija osjećaj straha, a koji se očituje u tome da će - ako ne bude poštovala božje zakone – i u vječnosti ostati razdvojena od boga. Držim da za religioznu osobu nema većeg straha niti veće kazne od ove. Nju se kontinuirano uvjerava da nije dovoljno dobra, da nije dostojna boga, te da su bolest, patnja i smrt kazne zbog počinjenih grijeha.

Sloterdijk navodi da se u suvremenom dobu jasno »pokazuje da je zapadna civilizacija iznosila svoj kršćanski kostim«. ⁸⁴ On ukazuje da novija društva više nisu željna religije, već da su ona lišena religioznog sna. ⁸⁵ Smatram da je to, vjerojatno, daleko minornija pojava nego što bismo mi to možda htjeli, ali je svakako logičan slijed nerealnih zahtjeva što ih religija postavlja pred čovjeka. Držim i da je napuštanje religije, nadalje, rezultat određene razočaranosti usred sve veće informiranosti javnosti o onome što se događa unutar samih crkvenih redova i među ljudima koji su trebali biti odabrani od samoga boga.

Naime, mišljenja sam da je čovjek platio previsoku cijenu da bi održao boga na životu. Držim da kršćanstvo sistematično umanjuje čovjeka, te ga smatram ne samo problematičnim – već najčešće i štetnim. Čovjek iz dana u dan mora dokazivati svoju poslušnost i ljubav spram boga, te si uslijed toga neprestano mora odricati brojna zadovoljstva. Prema mojemu mišljenju, kršćanstvo u čovjeku potiče poniznost i konformizam, stvara osjećaj krivnje, te ga uči da bude pokoran i da kleči. Russell navodi da je takvo ponižavanje čovjeka »vrijedno prezira i nedostojno ljudskih bića koja imaju samopoštovanje«. ⁸⁶ Kršćanstvo prisiljava čovjeka da prati i poštuje rituale bez propitivanja njihove smislenosti i ispravnosti; te mu ono pokazuje da nikada, što god činio, nije dovoljno dobar - odnosno da nije bez grijeha. Smatram i da kršćanstvo čovjeku propisuje pravila koja više nije moguće pratiti i zadatke koje više nije moguće ispuniti. Nadalje, držim problematičnim i to što se

⁸¹ Isto, str. 275.

⁸² P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 276.

⁸³ Budući da bi rasprava o svim religijama bila preopširna, te da bi zahtjevala cjeloviti rad posvećen isključivo navedenoj temi - u nastavku rada ću se ograničiti samo na kršćanstvo.

⁸⁴ Isto, str. 6.

⁸⁵ P. Sloterdijk, *Critique of cynical reason*, str. 285.

⁸⁶ B. Russell, »Zašto nisam kršćanin«, str. 9.

ono odbija prilagoditi zahtjevima suvremenog svijeta i što inzistira na tome da se čovjek, u posve drugačijem vremenu i društvu, i dalje ponaša kao da živi u dalekoj prošlosti.

U nastavku rada ću izložiti nekoliko primjera na kojima ću nastojati pokazati kako kršćanstvo već unaprijed osuđuje čovjeka na propast i grijeh.

Smatram da je najbolje započeti s 10 Božjih zapovijedi, pri čemu bih se posebno željela osvrnuti na 9. i 10. zapovijed koje glase: »*Ne poželi tuđeg ženidbenog druga*«, te »*Ne poželi nikakve tuđe stvari*«. ⁸⁷ Naime, smatram da upravo ove dvije zapovijedi predstavljaju najstože zabrane. Dok preostale zapovijedi zabranjuju određene radnje, odnosno propisuju što valja činiti – navedene zapovijedi zahtijevaju od čovjeka da kontrolira svoje misli, želje i nagone. Iako smatram da čovjek ima slobodu i mogućnost djelovati u skladu s vlastitim željama ili se suzdržavati od postupanja na temelju istih, držim da ni u kojemu pogledu nema kontrolu nad time hoće li se te misli i želje uopće i pojaviti. Iz ovih dviju zapovijedi proizlazi spoznaja da je čovjek, neovisno o tome koliko se trudio činiti dobro, predodređen za grijeh.

Nadalje, držim da se u kršćanskom nauku mogu pronaći brojne zamke za čovjeka i njegovu ćudorednost, a posebno kada je u pitanju službeni stav Crkve spram ljubavi, braka i obitelji. Tako se, primjerice, u *Humanae vitae* (1968) tematizira o braku, odgovornom roditeljstvu, te ispravnoj regulaciji rađanja. ⁸⁸ Papa Pavao VI. je u ovoj enciklici ukazao na ispravno poimanje bračne zajednice kao potpuno ljudske, posvemašnje, vjerne, isključive i plodne ljubavi. Budući da je u samome pojmu bračne zajednice implicirana plodnost, on uvodi razliku između dopuštenih i nedopuštenih metoda za regulaciju rađanja. Ukoliko za regulaciju rađanja postoje ozbiljni i opravdani razlozi, jedina je dopuštena metoda praćenje plodnih ciklusa žene. S druge strane, svaki onaj zahvat kojemu je svrha onemogućavanje prokreacije i rađanja – protivan je Božjem naumu i Njegovu viđenju ljudske zajednice, te samim time i grešan. Prije svega, smatram diskriminirajućim u definiciju braka uključiti pojam *plodnosti*. Mišljenja sam da ovakvo tumačenje bračne zajednice degradira brojne parove koji nastoje živjeti religioznim životom, ali zbog neplodnosti jednog ili oba partnera ne mogu imati djecu. Jednako tako, držim da zabrana korištenja kontracepcije potiče neodgovorno ponašanje, dovodi u zabludu, te izravno šteti čovjeku. Naime prema rezultatima istraživanja iz 2012. godine, a provedenog u okviru UNAIDS projekta, broj oboljelih od HIV virusa iznosio je krajem 2011. godine 34 milijuna. Budući da ne postoji niti jedna druga metoda zaštite od

⁸⁷ Katolički molitvenici, <http://molitvenici.net/molitve.php?page=obraci-vjere> (03. studenoga 2012).

⁸⁸ Papa Pavao VI., »*Humanae Vitae: encyclical letter*«, www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_en.html (23. studenoga 2012).

spolno prenosivih bolesti osim kontracepcije – čovjeku u tom slučaju ostaje jedino izbor između apstinencije i nezaštićenih spolnih odnosa. Jedan od argumenata kojim kršćanstvo opravdava osudu kontracepcije tiče se stava da takva sredstva već u svome naumu imaju pobačaj. Međutim, ono pri tome ne naglašava kako postoje brojna kontraceptivna sredstva koja sprječavaju ovulaciju, te se u skladu s time ne mogu ubrojiti u skupinu abortivnih sredstva – jer do začeca niti ne dolazi. Zanimljivo je također da enciklika odbacuje sva ona sredstva koja onemogućavaju rađanje, ali dopušta Ogino-Knausovu metodu. No nije li glavni motiv iza ritmičke metode isto tako sprječavanje prokreacije i onemogućavanje rađanja? U suprotnome, ne bi niti bilo potrebe pratiti plodne i neplodne cikluse. Također, da bi mogla primjeniti Ogino-Knausovu metodu, žena mora imati redoviti menstruacijski ciklus, pri čemu treba uzeti u obzir da na njega utječe širok spektar različitih čimbenika: od stresa i prehrane, preko bolesti, do putovanja. Prema tome, postavlja se pitanje što preostaje za žene koje ne mogu koristiti prirodne metode reguliranja rađanja, a žele se voditi idejom o razboritom i odgovornom roditeljstvu?

Mišljenja sam i da kršćanstvo povećava jaz između ljudi. Ono producira i naglašava razlike ne samo u odnosu vjernika na nevjernike – već i među vjernicima samim. Premda zapovijed ljubavi glasi »*Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe!*«, vrlo je upitno tko bi taj *bližnji* mogao biti. No posve je jasno da taj termin ne obuhvaća ljude koji nisu punopravni članovi Crkve. On se čak ne odnosi ni na sve vjernike ukoliko, primjerice, nisu iste seksualne orijentacije (homoseksualci, biseksualci, itd.). Nadalje, ako prihvatimo ideju da je bog stvorio čovjeka na svoju sliku, tada ne možemo reći da je određene ljude stvorio sličnijima sebi, a druge manje sličnima. U tome bi se slučaju svakome čovjeku jednako obraćao, te bi svaki čovjek u istoj mjeri osjećao njegovu prisutnost – naravno, pod uvjetom da to želi (tj. pod uvjetom da vjeruje da postoji takvo jedno biće). Još je Kierkegaard upozorio da je vjera privatni odnos čovjeka i boga. Stoga držim da čovjeku koji se odlučio na život u vjeri ne treba posrednik između njega i boga, te iz tog razloga Crkvu smatram posve nepotrebnom i redundantnom. Posebno zbog činjenice da je u suvremenom svijetu ona postala iskvarena, arogantna i bešćutna, enormna korporacija, odnosno mašinerija za stvaranje krivnje, produkciju straha i stjecanje novca.

I sam Sloterdijk navodi primjere problematičnosti koja se javlja u kršćanskoj religiji. Naime, on navodi da kršćanstvo već u samoj svojoj biti sadrži neiskrenost.⁸⁹ Prema njegovu mišljenju, ta se neiskrenost javlja iz razloga što suvremeno kršćanstvo više ne označava slijeđenje Krista. Ono je

⁸⁹ P. Sloterdijk, *Critique of cynical reason*, str. 282-283.

prije metareligija, odnosno religija o religiji kojoj je Krist bio začetnik. Sloterdijk pojašnjava da se suvremeno kršćanstvo neprijeporno razlikuje od primarnog nauka, budući da su originalni spisi bili fragmentirani. Stoga postoji opravdan razlog za sumnjanje u njegovu autentičnost. Da je tome doista tako, ukazuje i činjenica da postoje različite tradicije i tumačenja kršćanstva, a svako od njih pronalazi uporište u Kristovom nauku.

2.2. KRITIKA MORALA

Prema Sloterdijkovu mišljenju, kritika morala polazi od pretpostavke da čovjek nije onakav kakvim se prikazuje.⁹⁰ Primjer takve kritike on pronalazi u Novom zavjetu, pri čemu ističe kako navedena kritika ima psihologijske temelje. Naime, ona polazi od toga da moralist nije uistinu moralan. Drugim riječima, lažni moralist ukazuje na nemoral drugih ljudi kako se njegova vlastita (ne)moralnost ne bi dovodila u pitanje. Psihologijski moment projekcije Sloterdijk vidi u konstrukciji »moralisti s brvnom u očima«,⁹¹ a koja označava da moralisti pripisuju drugima ono što ih, zapravo, smeta kod njih samih. U kontekstu takve lažne moralnosti on stavlja naglasak na revolucionarnost izvornog Kristova nauka o samorefleksiji: krenuti od sebe, te drugima, ako je to potrebno, prethoditi vlastitim primjerom.⁹²

Sloterdijk ukazuje na to da kritika morala obuhvaća tri bitne strategije: otkrivanje dvostrukih moralnih pravila, obrtanje bitka i privida, te redukciju na realistički pramotiv.

Prema njegovu mišljenju, najjednostavnije je raskrinkati dvostruki moral, budući da se on može uočiti već kroz samo promatranje.⁹³ On smatra da se dvostruka moralna pravila posebno jasno očituju kada su sumnjivi moralisti na okupu, odnosno kada misle da ih nitko drugi ne promatra. Mišljenja sam da gotovo svaki čovjek ima dvostruki set moralnih pravila: ona pravila koja primjenjuje na sebe i svoje bližnje, te ona koja primjenjuje na sve ostale ljude. U skladu s time držim da društvo obiluje primjerima dvostrukog morala. Jedan je od takvih primjera taj da se muškarca koji je spolno općio s velikim brojem žena, po svoj prilici, smatra idolom, osobom na koju se treba ugledati i o kojoj se pišu čitave knjige. Ženu s identičnom poviješću se, s druge strane, naziva širokim spektrom pogrđnih imena. Sljedeći se primjer, a koji je Sloterdijk istaknuo, tiče problematike dvostrukih pravila kada je u pitanju ubojstvo. Iako se ubojstvo čovjeka smatra nemoralnim, te je zabranjeno kako ljudskim zakonima tako i božijim zapovijedima, on ističe da se za vrijeme rata te zapovijedi obrću i glase »ubij što više možeš«. ⁹⁴ U svezi s time možemo ukazati i na problem smrtne kazne. Ako se složimo s odredbom da je ubojstvo čovjeka nemoralno, onda se nameće pitanje opravdanosti izricanja smrtne kazne kao presude za navedeni zločin. Kao još jedan

⁹⁰ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 52.

⁹¹ Isto.

⁹² Isto, str. 53.

⁹³ Isto, str. 56.

⁹⁴ Abdulah Šarčević, ur., *Filozofija u vremenu: Filozofija modernog doba II*. (Sarajevo: Veselin Masleša, 1991), str. 212, hr.scribd.com/doc/30772742/Abdulah-Sarcevic-Filozofija-u-vremenu-filozofija-Modernog-Doba-II (05. srpnja 2012).

primjer ciničkog dvostrukog morala, Sloterdijk navodi i upitan odnos kršćanstva spram tjelesnosti.⁹⁵ Ne bi li pojasnio što pod time misli, on navodi da je kršćanstvo oduvijek nastojalo tijelu odreći vrijednost, a nauštrb besmrtnosti duše. Pri tome se dvostrukost morala iskazuje u sakramentu pričesti i u uskršnjoj liturgiji, odnosno u kontekstu slavljenja Kristova tijela. Jednako tako, Sloterdijk ističe i da postoje spisi koji ukazuju da su se u kršćanskoj religiji prakticirale orgije, »sveto-divlje opuštanje«,⁹⁶ te uzdizanje tjelesnosti i niskih strasti.

Kritika morala, nadalje, odvaja privid od bitka, ne bi li tu unutrašnjost mogla napasti kao izvanjskost.⁹⁷ Prema Sloterdijkovu je mišljenju ključni trenutak kritike - napad na kršćansku etiku milosrđa i altruizma. U svezi s time navodi da je prosvjetiteljstvo isticalo kako se iza svakog altruističkog čina krije egoizam, te da je u konačnici »svatko sam sebi onaj bližnji«. ⁹⁸ Mišljenja sam da je kršćanstvo nepravedno osudilo egoizam, te ga jednoznačno odredilo kao nešto nemoralno pripisujući mu izrazito negativne konotacije. Za razliku od takvog stajališta, smatram da egoizam treba promatrati i kao jedan vid nagona za samoodržanjem. Ukoliko čovjek prije svega ne zadovolji vlastite egzistencijalne potrebe, utoliko neće biti ni u mogućnosti pomoći drugima. Primjer takvog ponašanja možemo pronaći i u sigurnosnim uputama u zrakoplovima. Naime, prije samoga polijetanja, stjuardese komuniciraju s putnicima tako da ovi u slučaju potrebe trebaju prvo sami sebi staviti masku s kisikom, pa tek nakon toga vlastitom djetetu, suprugu ili suputnicima. Međutim, Sloterdijk ukazuje da u modernom dobu građanski moral želi pod svaku cijenu održati upravo privid bezrezervnog altruizma. No, čak i ako altruizam promatramo iz vizure postojanja života poslije smrti i besmrtnosti duše, smatram da doista možemo reći da je svako altruističko djelo, po svojoj prilici, tek »prikupljanje bodova« kod boga. To, drugim riječima, ne znači ništa drugo, nego da altruizam i u ovome kontekstu proizlazi iz egoističkih poriva. Sloterdijk obrazlaže da je i Nietzsche zamjerio kršćanstvu to što je ono nastojalo »izvrnuti odnose naglavce«, ⁹⁹ odnosno poreći činjenicu da svaki čovjek uvijek misli prvo na sebe.

Mišljenja sam da se samome problemu prividne moralnosti može pristupiti s dva različita stajališta. Smatram da ljudi vrlo često nastoje ostaviti utisak moralne osobe, ne bi li na taj način prikrili vlastitu iskvarenost. Sve dok ih drugi percipiraju kao dobre, altruistične, religiozne i moralne – ljudi će u privatnoj sferi moći činiti što ih je volja. Stoga oni nastoje očuvati određeni privid i sliku

⁹⁵ Isto, str. 167.

⁹⁶ Isto, str. 169.

⁹⁷ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 56.

⁹⁸ Isto.

⁹⁹ Isto, str. 57.

u javnosti, a svoje stvarno lice zadržati skriveno tamo gdje ga nitko drugi neće pronaći. Na dotično je ukazao i Machiavelli, navodeći da svi vide privid koji gradimo i vanjsku stranu naše osobnosti.¹⁰⁰ Tek manjina vidi kakvi doista jesmo, ali se oni ne usuđuju suprotstaviti stavu većine i javnom mnijenju. No, jednako tako smatram i da ljudi nastoje održati privid moralnosti kao svojevrsni obrambeni mehanizam i odgovor na netolerantno društvo. Naime, držim da živimo okruženi ljudima koji se vode mišlju da je apsolutno, objektivno dobro samo ono što je *za njih i po njihovoj definiciji* dobro i moralno, te pri tome s neodobravanjem i netolerancijom gledaju na svaku natruhu različitosti. Brojne primjere ovakvog ponašanja - koji nerijetko uključuju i otvoreno vrijeđanje, ponižavanje, te fizičko zlostavljanje – možemo uočiti kada je u pitanju ljudska seksualnost.

Zadnja strategija kritike morala sastoji se u razotkrivanju realističkih pra-motiva.¹⁰¹ Sloterdijk ukazuje na različite analize pra-motiva: od samoljublja, preko volje za moć, pa sve do poimanja pra-motiva u obliku nagona za životom i nagona za smrću (moderna teorija nagona).

Smatram da se pitanje morala vrlo često nastoji povezati s pitanjem boga i religije. Kršćanstvo se, primjerice, utemeljuje na ideji da je Bog objavio čovjeku što je dobro, s time da se njega samoga (Boga) promatra kao najviše dobro. Iz takvog nauka proizlazi ono što je i Dostojevski zaključio: kada bog ne bi postojao, sve bi bilo dozvoljeno. Drugim riječima, bog predstavlja vrhovni princip u osiguravanju ljudske moralnosti. U svojem djelu *Iluzija o Bogu*, Richard Dawkins posvećuje čitavo poglavlje pitanju: »Ako nema Boga, čemu biti dobar?«.¹⁰² Prema njegovu mišljenju, religiozne se osobe ravnaju prema principu da samo bog i religija mogu odrediti što je dobro, a što loše; odnosno, bog predstavlja svojevrsni moralni kompas. U suprotnosti s time, Dawkins ističe kako čovjeku nije potreban nadzor kako bi se moralno ponašao. On želi pokazati da ni u slučaju da vjera u boga posve iščezne - ne bi svi ljudi postali nemoralni. Smatram da bi se tek u takvom svijetu pokazalo koliko su ljudi doista moralni. Pa čak i da svi postanu lopovi i ubojice, to bi opet bio iskreniji svijet od onoga u kojemu su ljudi moralni samo zbog boga, odnosno zbog straha od kazne. Na tragu toga, držim da moralnost nema nikakve veze s božanstvima, već da je ono posve ljudski konstrukt.

Sloterdijk ukazuje da je tijekom povijesti kršćanstvo opozvalo »vlastitu moralnu strukturu«.¹⁰³ Umjesto nauka zasnovana na ljubavi, te koji daje smjernice za ispravno ponašanje, on navodi da je

¹⁰⁰ N. Machiavelli, *Vladalac*, str. 164-165.

¹⁰¹ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 58.

¹⁰² Usp. Richard Dawkins, *Iluzija o bogu* (Zagreb : Izvori, 2007), str. 208-214, pdfcast.org/pdf/richard-dawkins-iluzija-o-bogu (17. listopada 2012).

¹⁰³ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 54.

kršćanstvo postalo »organizacijom prisile«, »najdvoličnijom ideologijom što ju je svijet vidio«. ¹⁰⁴
Prema njegovu se mišljenju, od kasnog srednjeg vijeka dio ljudi više ne da zavaravati – te prepoznaje u crkvenim redovima lažljivce, pohotljivce, cinike i lopove.

U konačnici, Sloterdijk upozorava da se kritika morala pokazuje posebno razornom kada svoj pogled usmjeri na moral onih koji su na vlasti. ¹⁰⁵

¹⁰⁴ Isto.

¹⁰⁵ Isto, str. 58.

2.3. NEKA JEDU KOLAČE!

Iako antropološka istraživanja ukazuju da je bijeg stariji od napada, Sloterdijk navodi da je došao trenutak zamjene tih dvaju polova.¹⁰⁶ Naime, u prošlosti se pokazalo pametnijim izborom uzmaknuti i pobjeći nego se boriti. Na taj su se način pojedinoj individui povećavale šanse za preživljavanje. No Sloterdijk pojašnjava da »u procesu civilizacije mi odjednom stižemo do jedne točke kad je otpor pametniji od bijega«. ¹⁰⁷

On definira tri tipa borbenog karaktera: *junaka*, *oklijevalo* i *kukavicu*.¹⁰⁸ *Junak* jest onaj koji uočava sve prednosti napada kada je prisiljen na borbu, te on predstavlja »poluboga s oružjem«. *Oklijevalo* jest onaj koji se neće prvi upustiti u borbu, no on jednako tako od nje neće ni pobjeći – već će se znati obraniti od napada. Naposljetku, *kukavica* jest onaj koji će imati priliku preživjeti onda kada svi ostali slavno propadnu. Ali Sloterdijk upozorava da se o tome nikada ne govori, budući da kukavica mora ostati simbol srama i prezrenosti.

Sukladno navedenoj podjeli, Sloterdijk razlikuje i tri stava svijesti.¹⁰⁹ On navodi da se prvi stav odnosi na svijest junaka koji je posve siguran u sebe, te niti ne razmišlja o mogućnosti poraza. On jest onaj koji će ostvariti ne samo svoje snove već i snove cijelog naroda. Sloterdijk ističe da je junak povezan s kultom mladosti, snage i ljepote, odnosno s onime čemu se svi ljudi dive, te čemu svi teže. Drugi je stav – stav relativnog junaka. Ovaj se relativni junak ili oklijevalo bori ako je to neophodno, slijedi junaka, pridonosi pobjedi, čak će žrtvovati i vlastiti život; ali on uvijek ostaje u sjeni junaka. Drugi ga ljudi ne slave niti priređuju pirove njemu u čast. Za razliku od junaka, on ne osjeća pritisak da se kontinuirano mora dokazivati i živjeti u skladu s vlastitom famom. Iz toga je razloga on obilježen kao »jedan od«, osrednji, niti najbolji niti najgori. Posljednji se stav veže uz svijest antijunaka. Prema Sloterdijku, antijunaci su oni koji se skrivaju iza oklijevala, ne bi li se na taj način izgubili u masi. Oni nisu sigurni ni u sebe, niti su hrabri, niti su sposobni odolijevati pogibelji. Oni su tek snalažljivci i improvizatori koji vrlo često preziru ne samo sebe već i junake. Budući da ne smiju priznati da su kukavice, premda sami sebe ne zavaravaju u tome pogledu, antijunaci moraju graditi privide i iluzije kojima bi se zaštitili od omalovažavanja i gadljivih pogleda

¹⁰⁶ A. Šarčević, *Filozofija u vremenu*, str. 121.

¹⁰⁷ Isto.

¹⁰⁸ Isto.

¹⁰⁹ Isto, str. 122-124.

sredine. Stoga oni, kao majstori krinke, razvijaju kritiku društva – jer poučeni vlastitim iskustvom puno lakše proziru maske drugih.

Sloterdijk smatra da se kroz povijest uspostavila jasna hijerarhija među ovim stavovima, pri čemu je junak postavljen na sam vrh piramide. On je ideal i cilj svake države, te su stoga povijesne države nastojale pokrenuti masovnu proizvodnju ovog tipa svijesti. Iako se antijunak nalazi u svakom pojedinom čovjeku, drilom i dresurom nastojalo ga se preoblikovati u junaka.

Međutim, smatram da o tome više ne može biti riječi. Umjesto junaka koji stoje na čelu države, te društvo vode vlastitim primjerom - u suvremenom svijetu na najvišim mjestima u hijerarhiji sada susrećemo kukavice koje i sebe i druge uvjeravaju da su junaci. Smatram da junaci više nisu ti koji se slave, već oni koji su prezreni. Tijekom vremena, kukavice su pronašle način kako degradirati junake i uzvisiti sebe na bolji položaj. Sada su antijunaci ti kojima se dodjeljuju lovorike. Ti beskrupulozni, prijetvorni cinici junake produciraju još samo kao svoju zaštitu, kao one koji će im spasiti obraz kada situacija neizbježno krene po zlu.

Arhetip suvremenog političkog cinika Sloterdijk pronalazi u liku Velikog Inkvizitora, u kojemu se pojavljuju, te međusobno pobijaju i uvjetuju, dva oprečna motiva. On je istovremeno amoralist i hipermoralist, oslobođen svih skrupula, ali ne zazire od najstrašnijih okrutnosti.¹¹⁰ No, čini se da u njemu Dostojevski nije portretirao samo političkog cinika već glavninu suvremenih moralista. Prema Sloterdijku, Veliki Inkvizitor vjeruje da čovjek »hoće i mora biti prevaren«. ¹¹¹ Na taj način on utemeljuje vezu red=vlast=laž. Budući da čovjek želi red – potrebna mu je vlast koja će to i osigurati. Da bi osigurala red, vlast se neizostavno koristi s laži. »Tko hoće vladati, mora se, prema tome, svjesno služiti religijom, idealom, zavodjenjem i (u nuždi) silom.«¹¹² Sloterdijk navodi da moderni Veliki Inkvizitor u svojoj bîti nije ništa drugo nego instrumentalist. To, drugim riječima, znači da on sve koristi kao sredstva za postizanje svojih ciljeva, te pri tome ne preže ni pred čime.

Smatram da se ovaj opis može primijeniti i na suvremenu političku scenu. Danas se stranke bore samo za svoje vlastite interese, a pri tome zaboravljaju na one koji su ih izabrali i omogućili im vlast. Političari obećavaju bolje dane, napredak i poboljšanje kvalitete života - no čini se da navedene promjene obuhvaćaju samo njih same. Rafinirani cinici prosperiraju, uživaju u preobilju, te svojim ponašanjem svima drugima poručuju »Ako nemaju kruha, neka jedu kolače!«¹¹³

¹¹⁰ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 195.

¹¹¹ Isto, str. 194.

¹¹² Isto.

¹¹³ Ova se izjava pripisuje supruzi francuskog kralja Luja XVI., Marie Antoinette.

Prema Sloterdijkovu mišljenju, politika bi se mogla definirati i kao umjetnost zavodjenja. On navodi da je Adolf Hitler, slično kao i Veliki Inkvizitor, uvidio moć privida i iluzija. Pri stvaranju svojega umjetničkog djela, Hitler se koristio vrlo jednostavnom, a nadasve učinkovitom metodom: »najprije pojednostaviti, zatim beskonačno ponavljati«. ¹¹⁴ Sloterdijk pokazuje da je u tome ključ utjecaja nad masom. U svezi s time, onaj tko vrši utjecaj mora ostaviti dojam da i sam vjeruje u pojednostavljenu verziju svoje priče, te prikriti sav suvišak znanja. On smatra da je Hitler u svojoj knjizi *Mein Kampf* pokazao uspješan način na koji se može vršiti nedobrovoljno prosvjetljenje ili sustavno zaglupljivanje ljudi. Sloterdijk tvrdi da su njegovi suvremenici u Hitleru prepoznali vrhunskog oratora, budući da je on kao nitko drugi prije njega uspio izraziti one gole istine koje su dugo vremena mučile njemački narod. Smatram da na ovome primjeru možemo uočiti osnovne karakteristike jednog velikog opsjenara i iluzionista. On je na temelju svoje karizme i retoričkih sposobnosti uspio zavoditi ljude do točke samozaborava. Istinu je koristio kao svoju igračku, kao instrument i kao laž. Na tragu toga možemo uvidjeti kako se istina pokazala kao stvar uspješnog uvjeravanja ljudi, odnosno da će se i laž, ukoliko ju dovoljno često i dovoljno dugo ponavljamo, činiti kao najveća istina od svih. I dok je Kant, kao lozinku prosvjetiteljstva, istaknuo »*Sapere aude!*«, Sloterdijk zaključuje da je Hitler u svojim prosvjetiteljskim naporima zahtijevao upravo suprotno - »sugestiju protiv opažaja«.

U ovome kontekstu Sloterdijk spominje i Machiavellia, te navodi da njega nije istaknulo to što je opravdao ubojstvo kao sredstvo politike (to su činili brojni drugi i prije i nakon njega), već to što je o tome javno progovarao. ¹¹⁵ On ističe da je Machiavelliev amoralizam stvorio posve novu dimenziju morala, a koja se može pojasniti jedino kao cinizam. No, osim ubojstva, on je izravno opravdao i upotrebu laži. Sloterdijk primjećuje da »država moći pretpostavlja slijepe subjekte; ona čini sve što može kako bi spriječila djelotvornost odavna pripravnih sila refleksije«. ¹¹⁶

Smatram da živimo u zanimljivom dobu. Kao što je Sloterdijk toliko puta istaknuo, suvremene su individue malodušne, letargične i posve apatične. One nisu zadovoljne situacijom u kojoj se nalaze, ali ništa ne čine po tome pitanju. Držim da se to posebno očituje u slabom odazivu građana na biračka mjesta. Ljudi nisu zadovoljni, ali i dalje ne odlaze iskoristiti svoje pravo glasa niti iskazati svoje mišljenje i svoj stav. Oni se žale i prigovaraju, a ipak prešutno pristaju na daleko više

¹¹⁴ Isto, str. 469.

¹¹⁵ A. Šarčević, *Filozofija u vremenu*, str. 143.

¹¹⁶ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 59.

stvari nego što bi to doista htjeli. Mišljenja sam da se iz toga, u konačnici, može zaključiti samo toliko da situacija još uvijek nije dovoljno loša da bi se ljudi pokrenuli i nešto promijenili.

2.4. ALGODICEJA ILI PITANJE BOLI

Budući da je ljudski život obilježen patnjom i boli, čovjek je nastojao pronaći način na koji će opravdati svoju egzistenciju – te učiniti život podnošljivim. To je nastojanje nerijetko završavalo u pokušajima da se patnja u potpunosti dokine ili da se negira njezino postojanje. Je li doista moguće govoriti o životu koji nije dotaknut patnjom, nastojat će prikazati u nastavku poglavlja.

U svom članku »Nietzsche and the value of suffering«, George Wrisley ukazao je na postojanje tri različite vrste patnje.¹¹⁷ Prva vrsta jest psihička patnja. Pod dotičnim terminom autor podrazumijeva depresiju, strah, tugu, stres, tjeskobu, zabrinutost, nezadovoljene želje, usamljenost itd. Druga vrsta patnje koju Wrisley prepoznaje jest fizička patnja, koja obuhvaća različite oblike i stupnjeve fizičke boli. No, on navodi da se prema Nietzscheovu tumačenju problematičnost koju čovjek povezuje s patnjom uopće ne krije u njoj samoj, već u nedostatku odgovora na pitanje o njezinoj svrsi i smislu. U skladu s time, Wrisley tvrdi da možemo definirati i treću vrstu patnje, a koju naziva »patnja zbog patnje«. Čovjek ju doživljava upravo u situacijama u kojima ne može odrediti smisao svoje patnje. On smatra da »patnja zbog patnje« nikako ne čini neizostavni dio ljudskog života, ali i da ona u ljudima otvara duboku i bolnu prazninu zbog koje im se čak i smrt čini dobrodošlom. U prilog shvaćanju da kraj ovog, agonijom ispunjenog života ne može doći dovoljno brzo, govori i mudri Silen. Naime, na pitanje kralja Mide o tome što je za čovjeka od svega najizvršnije, Silen odgovara: »Ono od svega najbolje tebi je posve nedostižno: ne biti rođen, ne *biti*, biti *ništa*. Sljedeće pak za te ponajbolje jest – brzo umrijeti.«¹¹⁸

Sloterdijk ističe da su u prošlosti ljudi kroz teodiceju pokušali dati odgovor na pitanje kako zlo, bol i patnju možemo opravdati i pomiriti s postojanjem dobrog i svemogućeg Boga.¹¹⁹ No, u vremenu u kojemu se pročula vijest da je Bog mrtav, te da nema nekog višeg smisla - čovjeka zanima kako je onda uopće moguće izdržati bol. Pitanja o smislu boli i patnje posebno dolaze do izražaja kada uzmemo u obzir patnju koja se povezuje sa svjetskim ratovima. Sloterdijk navodi kako bi spoznaja da su sve strahote rata bile besmislene i uzaludne bila posve nepodnošljiva, te su iz tog razloga nacionalisti tijekom Drugog svjetskog rata isticali kako su žrtve što su ih ljudi podnosili uslijed ratnih zbivanja dobivale svoj smisao ukoliko smo ih promatrali kao žrtve za domovinu.

¹¹⁷ Usp. George Wrisley, »Nietzsche and the value of suffering«, str. 1-3, www.georgewrisley.com/Nietzsche%20and%20the%20Value%20of%20Suffering.pdf (16. rujna 2012).

¹¹⁸ F. Nietzsche, *Rođenje tragedije*, str. 37.

¹¹⁹ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 443.

Unatoč nastojanju da se na mjesto teologije postavi politika, Sloterdijk ukazuje kako se moderna nikako ne može zadovoljiti nastojanjem da ljudski život opravda bilo političkim učešćem, pukim tehničkim rasterećenjem ili ekonomskim bogaćenjem. Kao ni kršćanstvo prije nje, tako ni politika ne može pružiti odgovor na pitanje o smislu boli i patnje. Kao što sam napomenula u prethodnim poglavljima, i jedno i drugo daju lažna obećanja o sretnijem životu – no ne ispunjavaju ih.

Prema Sloterdijkovu su mišljenju pitanja teodiceje, u nešto izmijenjenom obliku, ponovno oživljena u kontekstu prosvjetiteljstva.¹²⁰ Dok su patnja, smrt i ratovi do tada bili tumačeni kao božja kazna za naše grijeha i propuste, odnosno kao božje iskušavanje ljudske vjere – sada se patnja svijeta javlja »kao nužna cijena razvitka, koja neizostavno vodi od tamnih početaka do sjajnih ciljeva«. ¹²¹ Prema tome, na mjesto teodiceje sada su stupile evolucija, budućnost i napredak. Sve što je propadalo, patilo ili umiralo - samo je pravilo mjesta za svjetliju budućnost. No, unatoč tome što je problemu patnje prilazila iz drugačije perspektive, Sloterdijk navodi da je i ova teorija, kao i prethodne, izgradila temelje novim velikim teorijama.

Stoga, kao suprotnost svim ranijim nastojanjima, Sloterdijk pred modernu postavlja zahtjev za dionizijskim opravdanjem života i to kroz *algodiceju*.¹²² Naime, on smatra kako je upravo Nietzsche omogućio čovjeku uvid koji ga oslobađa od nužnosti da pati zbog patnje. Usprkos tome što je bol prikazao kao ono životu imanentno, on ističe da je »život u temelju stvari, unatoč svim mijenama pojava, neuništivo moćan i pun radosti«. ¹²³ Nietzsche na taj način afirmira život bez da mu išta oduzima, bez da ga umanjuje, bez da traži ukidanje boli i patnje - te je stoga njegovo viđenje posve suprotno moralnoj programatici uklanjanja. On je nastojao skrenuti pozornost na potrebu da čovjek bude hrabar i snažan, prihvati život u svoj njegovoj punini, te mu u konačnici ipak kaže »Da«. Iz tih razloga Sloterdijk u Nietzscheovu stavu prepoznaje svojevrsnu »dionizijsku terapeutiku«. ¹²⁴ On navodi da kroz nju postaje očitim da boli i patnji nije moguće pobjeći, no jednako tako i da one postaju podnošljivima kroz san i opoj.

No, na tragu svemu navedenom, smatram opravdanim postaviti pitanje, je li Nietzscheovo stajalište doista moguće odrediti kao terapeutiku? Držim da bi terapeutika podrazumijevala izliječenje od svojevrsne bolesti ili nedostataka naše egzistencije, a što, prema mojemu mišljenju, nije slučaj. Smatram da je Nietzsche isticao važnost (samo)odgoja individua koje bi bile dovoljno

¹²⁰ Isto, str. 182-183.

¹²¹ Isto, str. 182.

¹²² P. Sloterdijk, *Mislilac na pozornici*, str. 57-65.

¹²³ F. Nietzsche, *Rođenje tragedije*, str. 57.

¹²⁴ P. Sloterdijk, *Mislilac na pozornici*, str. 65.

snažne da se odvažno nose sa svime što ih kroz igru života snađe. On nas u *Rođenju tragedije* upućuje da »zamislimo naraštaj koji stasa tako neustrašena pogleda, tako herojskog nagnuća k čudovišnom, zamislimo odvažan korak tih zmajoubojica, gordu smjelost kojom okreću leđa svim slabičkim doktrinama onog optimizma da bi rezolutno živjeli u cjelovitosti i punoći: ne bi li bilo nužno da tragički čovjek ove kulture, uz svoj samoodgoj za ozbiljnost i strahote, mora poželjeti novu umjetnost«. ¹²⁵ Jednako tako smatram da se, u svojim kasnijim djelima, i Sloterdijk opredijelio za ovakvu interpretaciju – a što možemo iščitati iz njegova djela *Filozofski temperamenti*. U navedenom djelu on navodi da je Nietzsche bio, prije svega, »psihagog« koji se bavio pojmom odgoja u modernom svijetu. ¹²⁶ Za njega Nietzscheov pojam *nadžovjeka* ne označava napredovanje u biološkom smislu već u njemu prepoznaje termin društva koje uči. Stoga *nadžovjek* za njega predstavlja nadilaženje jednog poluproizvoda, prijelaz prema samoozbiljenju individue i »umjetničko djelo koje autoplastički stvara samo sebe«. ¹²⁷

Uzimajući u obzir ne samo Sloterdijkovu interpretaciju već i navedene napomene, možemo zaključiti da se odgovor na pitanje kako podnositi bol krije u samom čovjeku; odnosno u njegovu samoodgoju za hrabrost i odgovornost. O tome svjedoči Sloterdijkov konačni zaključak da mizerija ljudskog života nije toliko posljedica čovjekovih patnji, već njegove nesposobnosti da za nju preuzme odgovornost. ¹²⁸ Budući da je čovjek biće koje uzrok svoje patnje, kao i opravdanje za ono što (ne)čini traži izvan sebe – tako ni odgovornost za patnju neće vidjeti u sebi. Smatram da se čovjek redovito skriva iza osjećaja podređenosti i nemoći, te u tome traži razloge svoga neuspjeha, boli ili patnje. Na taj način on ne može biti odgovoran, pa samim time ni kriv za ono što je pod utjecajem boga, sudbine ili spleta okolnosti. Sloterdijk navodi da samo oni koji imaju hrabrosti preuzeti odgovornost za svoja djela i za svoj život, mogu ga i prihvatiti takvim kakav jest. Život buja od prirodne raznovrsnosti; u njemu se uvijek iznova izmjenjuju trenuci odvažnog napredovanja s momentima stravične propasti – a iznimka ne može biti niti ljudski život. On tvrdi da hrabrost za sudjelovanje u životu, te odgovornost koja ju prati nikako nisu znak mazohističkog odnosa spram sebe samoga, već oznaka jake individue. Jer samo onaj tko ne traži krivca, već ima snage biti krivim, prestaje egzistirati puko teorijski.

¹²⁵ F. Nietzsche, *Rođenje tragedije*, str. 122.

¹²⁶ Usp. Peter Sloterdijk, *Filozofski temperamenti* (Zagreb: Naklada Ljevak, 2011), str. 113-114.

¹²⁷ Isto, str. 114.

¹²⁸ P. Sloterdijk, *Mislilac na pozornici*, str. 66.

Bertrand Rusell, kao i Sloterdijk, naglasak stavlja na hrabrost i prihvaćanje života bez želje da ga izmijenimo i pretvorimo u nešto što on nije. Russell ističe da »treba stati na svoje noge i pogledati svijetu u lice - u njegove dobre i loše strane, njegovu ljepotu, njegovu ružnoću; vidjeti svijet kakvim on jest i ne plašiti ga se. Svijet treba osvojiti inteligencijom, a ne samo sjediti u njemu u ropskoj pokornosti pred svojim strahom«.¹²⁹

Mišljenja sam da je čovjek sam taj koji određuje hoće li u životu patiti zbog patnje ili ne. Tek kada postane toga svjestan, te odustane od pokušaja da patnju posve progna iz svoga života, da joj utekne ili se od nje skriva – tek tada će on prestati patiti zbog patnje. Tek tada će ga patnja i bol prestati kontrolirati. Stoga smatram da čovjek mora istodobno i prkositi patnji i veseliti joj se, dopustiti joj da ga ojača, ali i oslobodi - te da se, u konačnici, mora naučiti prepustiti i živjeti zajedno s njom.

¹²⁹ B. Russell, »Zašto nisam kršćanin«, str. 9.

3. DJECA KINIZMA

Kao što sam ranije napomenula, Sloterdijk u okviru povijesnog pristupa uočava bitno diferenciranje unutar same ciničke tradicije.¹³⁰ Budući da je u prethodnom poglavlju bilo riječi o ciničkoj svijesti kao dominantnoj karakteristici modernog doba, u nastavku rada posvetit ću se tematiziranju antičke tradicije kinizma.

Za razliku od cinizma koji označava prosvijećenu krivu svijest koja je melankolična, nesretna i apatična - kinička se svijest, prema Sloterdijkovu mišljenju, očituje kao radosna drskost koja potvrđuje život i njegovu vitalnost.¹³¹ Pri tome on upozorava da bi bilo pogrešno shvaćati drskost u kontekstu koji joj je pripisivala moderna, odnosno u smislu nečega nekulturnog ili nemoralnog. Upravo suprotno, drskost je u svojem izvornom obliku označavala stvaralaštvo, odvažnost, hrabrost i svojevrsnu satiričku neposlušnost.¹³²

U svome nastojanju da se odupre vladajućem sistemu i velikim teorijama, kinizam se koristi trima strategijama: *šutnjom*, *smijehom* i *djelovanjem*.¹³³ Sloterdijk ističe da se u šutnji ne očituje samo nedostatak govora već i sloboda, jednostavnost i uvid. Kinici se ne ograničavaju samo na riječi, govor i dijalog – već se koriste cijelim svojim tijelom.¹³⁴ Drugim riječima, oni se koriste tjelesnim gestama kao argumentima. Prema Sloterdijkovu je mišljenju svijet prepun pokreta, izraza, iskaza i oblika koji se utemeljuju na neverbalnoj komunikaciji. On navodi da je prosvjetiteljstvo nastojalo osuditi tu tjelesnost na šutnju, no ona se ipak uspijevala izboriti kroz fenomen kinizma. Za Sloterdijka je kinički smijeh utemeljen u animalnosti koju pronalazi i u ljudima, te se očituje kao nekontrolirani gromki smijeh što razbija sve iluzije. Iako je riječ o divljem smijehu, to je smijeh koji u sebi sadrži element veselja. On ukazuje da se takav smijeh bitno razlikuje od ciničkog podsmijeha koji je iskrivljen, iskvaren i zlonamjeren. Sloterdijk nadalje primjećuje da su za kinike oči i pogled iznimno bitni. Kinički je pogled prodoran, te je uvijek usmjeren na ono naturalističko, golo i animalno. Držim da na temelju njegove interpretacije »fiziognomijskih« motiva možemo zaključiti kako Sloterdijk nastoji razbiti predrasude i tabue. On odbija šutjeti o onim neugodnim stvarima, te navodi kako je i o njima potrebno progovoriti. Stoga navodi da oči nisu jedine koje imaju uvid u stvarnost. Prema njegovu su mišljenju i stražnjice one koje imaju određeni pogled. Za njega to

¹³⁰ Povijesni je pristup pojmu »cinizam« detaljno razrađen u poglavlju: 2. Kritika ciničkog uma.

¹³¹ P. Sloterdijk, *Critique of cynical reason*, str. 102-103.

¹³² Isto, str. 158.

¹³³ Isto, str. 292.

¹³⁴ Usp. Isto, str. 139-154.

predstavlja plebejski pogled, odnosno realistički »pogled odozdo«. No, od svih organa u donjem dijelu tijela, Sloterdijk upravo genitalije proglašava genijima. On smatra da, kada skupe dovoljno iskustva, genitalije mogu ispričati brojne zanimljive priče o tome kako funkcionira svijet.

Ovi motivi otjelovljenja i otpora prodiru u tok organiziranog mišljenja kroz satiru.¹³⁵ U njoj se umjetnost, karneval i kritika stapaju u jedinstvenu kulturu smijeha. Sloterdijk utvrđuje da se kinici koriste smijehom i satikom ne bi li razotkrili iluzije, te ukazali na ono što je doista istinito. Naime pokazalo se kako ono lažno - za razliku od istine koja je otporna na porugu - ne podnosi satiru. Prema njegovu mišljenju, satira se odvija kroz preokretanje stvari. Ona ukazuje na proizvoljnost umjesto reda, prirodu umjesto zakona, kaos umjesto kozmosa, te fragmentiranost umjesto cjeline. Sloterdijk ističe da sve velike teorije svoju pozornost usmjeravaju samo na ono što je istinito, uzvišeno, lijepo i dobro – dok se satira orijentira i na ono što je mračno, apsurdno i iskrivljeno.

Sloterdijk navodi da kinici preziru slavu, te ismijavaju priče o bogovima i junacima.¹³⁶ On smatra da kinik ne govori protiv idealizma, već živi u suprotnosti s njime. Arhetip kiničke svijesti Sloterdijk pronalazi u Diogenu iz Sinope koji je za njega ujedno i pravi osnivač *Radosne znanosti*.¹³⁷ On ga naziva »satirikom koji je sposoban misliti«. Za njega je Diogen na neki način kao dijete i svojevrsni klaun – slobodan, iskren i neopterećen. On kroz smijeh, humor i satiru omogućava opuštanje i odmak od ozbiljnosti života. Njegova je inteligencija vesela kinička inteligencija. To je igrajuća inteligencija koja zauzima stav spram idealizma, apsolutnih istina i dogmi, te pri tome ne smjera na uspostavljanje novog sustava vrijednosti. U skladu s time, kinizam predstavlja preživljavanje, otpor, satiru i kritiku u jednome. Virtuoza kiničke ironije, osim u Diogenu, prepoznaje i u Charlie Chaplinu.¹³⁸ Za njega se satira posebno jasno očituje u Chaplinovu filmskom uratku u kojemu je kritizirao moderno društvo i otuđenje čovjeka (*Moderna vremena*). No, smatram da to nije jedino njegovo djelo na kojemu se može proučavati satirička kritika. Naime, u filmu *Veliki diktator* Charlie Chaplin u formi političke satire ovjekovječuje kritiku svjetskih zbivanja – a što ostaje posebno prepoznatljivo po njegovu zadnjem govoru.

Sigmund Freud je, prema Sloterdijkovu mišljenju, uspio razviti teoriju koja ukazuje da je svaki pojedinac čovjek, htio on to ili ne, kinik.¹³⁹ On smatra da se čovjek, kao čisto prirodno biće, rađa u svijet koji počiva na normama, običajima i ritualiziranim ponašanjima – a o kojima čovjek isprva

¹³⁵ Isto, str. 288-291.

¹³⁶ Isto, str. 103-104.

¹³⁷ Isto, str. 287-290.

¹³⁸ Isto, str. 441.

¹³⁹ Isto, str. 295-296.

ništa ne zna. Sloterdijk ističe da su u svima nama, u jednom trenutku razvoja, postojali primitivna svinja i primitivni pas. Kako bi pojasnio što točno pod time podrazumijeva, on ukazuje na pojedine zaključke do kojih je psihoanaliza došla. Naime, kao dijete, čovjek je daleko veći kinik nego što je to Diogen bio u svojoj odrasloj dobi. On navodi da je čovjek biće koje u početku vrši nuždu pred svima, koje se igra s vlastitim spolovilom i fekalijama, te u kojega se čak razvija želja da usmrti oca i oženi vlastitu majku. Smatram da je Sloterdijk u pravu kada navodi da se ljudi rađaju kao kinici, jer upravo na primjeru djece možemo uočiti kinički odnos spram svijeta. Ona još uvijek ne vide ništa sramotno i nekulturno u tijelu, niti u govorenju istine, u smijanju. Smatram da se takav stav prema svijetu, životu i tjelesnosti razvija kroz norme i običaje koje usvajamo, kroz obrazovanje i kulturu uopće. No, to jednako tako znači i da – ako smo kao djeca bili kinici – samoodgojem to ponovno možemo postati.

Sloterdijk u svojoj *Kritici* želi pokazati da kinik uspijeva nadvladati melankoliju i depresivnost, pronalazeći u društveno neprihvatljivim i nekulturnim gestama (uriniranje, masturbiranje) izvor slobode, odvažnosti i veselja.¹⁴⁰ Mišljenja sam da ljudi ulažu izniman trud kako bi se uklopili u svijet koji je iskvaren i bezličan. Svaki dan donosimo odluke kojima se umanjujemo, pristajemo na kompromise koji nas guše, a sve kako se ne bismo isticali iz mase. Smatram da čovjeka oslobađa odluka da živi neovisno o tome što će drugi misliti, što će susjedi reći, te hoće li ga netko osuđivati. Iz toga je razloga, prema Sloterdijku, Diogen urinirao i masturbirao na javnom mjestu. Naime, on je to činio na tržnici upravo zbog toga što je bila riječ o javnom prostoru i situaciji u kojoj je on predstavljao uzor. On je nastojao obezvrijediti diskriminaciju, osnažiti malog čovjeka, te ukazati da ni tjelesnost ni prirodnost nisu nešto loše niti nemoralno. Sloterdijk ističe da je na taj način, kroz smijeh i porugu, na vidjelo izlazila istina.

On, nadalje, navodi da je Diogen, promatrajući svoje sugrađane, uočio kako su stalno težili bogatstvu u kojemu ne mogu pronaći većeg veselja od onih koje bi osjetili i u najelementarnijim zadovoljstvima.¹⁴¹ Smatram da se navedena situacija sve češće može primijetiti i u suvremenom društvu. Držim da su ljudi danas sve više angažirani u suludom lovu na bogatstvo, ali u isto vrijeme imaju sve manje vremena uživati u njemu. I koliko god stekli, nikada im nije dovoljno i nikada nisu posve zadovoljni. Mišljenja sam da su ljudi mijenjali svoju slobodu za posao i potencijalno bogatstvo kojemu robuju i kojega sve više doživljavaju kao teret, za kredite i nerealno radno

¹⁴⁰ Isto, str. 166.

¹⁴¹ P. Sloterdijk, *Critique of cynical reason*, str. 159.

vrijeme, te stoga niti ne čudi što su depresivni i melankolični. Umjesto toga, Diogen je još u antici ukazao na mogućnost drugačijeg života, te se okrenuo upravo onome najosnovnijem: ležao je pod suncem, promatrao svijet i bio zadovoljan.¹⁴² On je, prema Sloterdijkovu mišljenju, svojim načinom života svojevolumino odbacio sve lažne potrebe, te se na taj način oslobodio okova i nepotrebnih utega koji su ga vukli prema dnu. No, unatoč tome što je svoj život reducirao na životni standard domaće životinje, ne bismo ga mogli okarakterizirati kao asketa. Sloterdijk smatra da termin *askeza*, barem u kontekstu u kojemu ga kršćanstvo poima, ima negativne konotacije. On ističe kako u Diogenovu slučaju ne može biti riječi o dogmi siromaštva niti o samokažnjavanju, budući da se on ironično i s veseljem odnosio spram svih zadovoljstava i potreba zbog kojih su drugi ljudi žrtvovali svoju slobodu. Prema Sloterdijkovu mišljenju, Diogen je stoga predstavljao originalnog hippija i boema!

Imajući to na umu, Sloterdijk navodi kako trebamo živjeti u suglasju i harmoniji sa svijetom, s drugima, te sa samima sobom.¹⁴³ On ukazuje da Diogen odbacuje i društvene i moralne norme, te cilja na prepuštanje i harmoniju s kozmosom. On je »radije kiničko pseto nego integrirana svinja«. ¹⁴⁴ Na taj način on zagovara stanoviti izlazak iz društva, odnosno svojevrsno žrtvovanje svojega nacionalnog i društvenog identiteta, odricanje od moći – u svrhu potvrđivanja samoga sebe kao stanovnika svijeta ili kozmopolita. Sloterdijk smatra da će se kinik ponovno moći uključiti u društvo kada ono bude predstavljalo planetarnu zajednicu. Do tada je njihova uloga subverzivna, te u takvom društvu oni opstaju tek kao psi i satirici.

¹⁴² Isto, str. 158-159.

¹⁴³ Isto, str. 162-165.

¹⁴⁴ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 531.

3.1. JESMO LI UISTINU KULTURNO ODVIŠE STARI?

Sloterdijk je već unaprijed anticipirao moguće prigovore ideji ponovnog povratka kiničkoj tradiciji. Na navode da je kinizam djetinjasta sanjarija, utopistička ideja, te da takav život (više) nije moguć – on ističe tri primjera koja nam govore suprotno.¹⁴⁵ Naime, Sloterdijk pojašnjava da su tijekom povijesti postojali dokazali da je kinički način života ostvariv i nakon antike. Takvi su dokazi *karnevali, sveučilišta i boemi*.

Karneval je, prema Sloterdijku, predstavljao svojevrsnu revoluciju za siromašne, odnosno izokrenuti svijet u kojemu više nije vladao kralj ili poglavar, već dvorska luda.¹⁴⁶ On navodi da je na karnevalu svaki čovjek mogao biti ono što jest ili nešto posve drugo, nešto što je oduvijek htio biti. Čovjek je mogao lagati ili govoriti istinu, oživljavati svoje snove, zaboravljati na sebe do točke drskosti i iskrenosti.

Od kasnog Srednjeg vijeka nadalje, *sveučilišta* su bila bitan izvor kiničke inteligencije i kreativne drskosti.¹⁴⁷ Naime, njih je pohađala inteligentna omladina koja nije bila primorana samo na puko »štrebanje«, već je imala slobodu iskusiti studentski život u njegovoj punini. Stoga sveučilišta nisu bila samo mjesta učenja i poučavanja - već simbol mladosti, slobode, te odmaka od ozbiljnosti života. Sloterdijk posebno ističe primjer Sveučilišta Sorbonne u Parizu, koje je tvorilo grad unutar grada.

Boemi su u povijesti novija pojava, te su oni za Sloterdijka imali bitnu ulogu u premošćivanju jaza između umjetnosti i buržoazije.¹⁴⁸ Za njega je boemizam prostor unutar kojega se odvijao prijelaz iz umjetnosti u umjetnost življenja. Ipak, postoji tek manji broj onih koji su u potpunosti prigrlili boemski život. On navodi da je takav stil života većini predstavljao samo usputnu stanicu, odnosno pozornicu na kojoj su se tražili i eksperimentirali prije nego što su zakoračili u ozbiljan život i posao.

No navedene neokiničke institucije, prema njegovu mišljenju, više ne ispunjavaju svoju funkciju, što je jasan znak da je društvo ušlo u fazu organizirane ozbiljnosti.¹⁴⁹ U skladu s time, Sloterdijk ističe da karnevali više ne označavaju izokrenuti svijet, već anesteziju i bijeg u siguran svijet. Sveučilišta su u modernom dobu sve drugo - samo ne ono što su nekada bila. Smatram da tu

¹⁴⁵ P. Sloterdijk, *Critique of cynical reason*, str. 117.

¹⁴⁶ Isto.

¹⁴⁷ Isto.

¹⁴⁸ Isto, str. 118.

¹⁴⁹ Isto, str. 118

više nema nikakvog života. To su mjesta koja je i inteligencija napustila, a novac je došao na njezino mjesto. Sveučilišta najvećim dijelom više nisu mjesta rasprava, kreativnosti i stvaralaštva – već mjesta ukalupljivanja i zaglupljivanja.

Za Sloterdijka nema dvojbe da je upravo rečenica »Znanje je moć« bila pogubna za filozofiju. Budući da je otvorio Pandorinu kutiju, čovjek je morao pronaći način kako nastaviti živjeti sa stravičnim spoznajama koje je prosvijećenjem razotkrio. Stoga je Sloterdijk svoju kritiku nastojao razviti kao *Radosnu znanost*, kao suprotnost onim kritikama koje su život činile slabim i depresivnim.¹⁵⁰ Na tragu toga, on želi i filozofiji vratiti njezin sjaj iz antičkih vremena, te utvrđuje da je san koji slijedi »san da se umiruće stablo filozofije još jedanput vidi u cvatu – u cvatu bez razočaranosti, posuto bizarnim misaonim cvjetovima, prelijevajući se crveno, plavo i bijelo u bojama početka, kao onda u grčkom svitanju«.¹⁵¹

On smatra da »nasuprot životu, zarobljenomu između mita i svakidašnjice, stajala je negda filozofija kao ono što je nedvosmisleno bilo mudrije«.¹⁵² Međutim, jedna od karakteristika modernog doba jest i to da je filozofija na samrti. Ona je okružena disciplinama boljega znanja, ali znanja koje za posljedicu ima cinizam. Okružena je znanjem koje pogoršava situaciju, koje ne može rezultirati ničim drugim doli melankolijom i željom da se vratimo u stanje naivnosti. Stoga Sloterdijk zaključuje da će filozofija »ponovno zaslužiti svoje ime kada bude značila sudjelovanje u sastavljanju svijeta i pasionirano uplitanje u avanturu koja se zove spoznaja«.¹⁵³ On navodi da se filozofija mora vratiti svojim korijenima: sudjelovanju u raspravama, avanturističkom mišljenju, odnosno svojoj drskoj, neustrašivoj, kiničkoj tradiciji.

Smatram da se na kraju ovoga izlaganja trebamo vratiti na sam početak Sloterdijkove *Kritike ciničkog uma*, te si postaviti isto pitanje koje si je i on sam postavio: »Jesmo li uistinu kulturno odviše stari da ponovimo takva iskustva?«¹⁵⁴ Znamo li previše o ovome svijetu da bi se prema njemu odnosili ikako drugačije nego kao cinici? Smatram da je, upravo iz razloga što smo kao kultura puno toga prošli, moguće vratiti taj satirički smijeh u naše živote. Ljudi su zaboravili živjeti, zaboravili su na smijeh i na veselje i na slobodu i na život koji nije pogonjen slijepom ambicijom i novcem. Oni su zaboravili kako izgleda samostalno misliti, te su zaboravili na vlastitu vrijednost. Stoga držim da se povratak satiričkoj neposlušnosti može ostvariti jedino kroz odgoj i samoodgoj, a

¹⁵⁰ Usp. Stefan L. Sorgner, »In search of lost cheekiness«.

¹⁵¹ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 16.

¹⁵² Isto, str. 511.

¹⁵³ P. Sloterdijk, *Mislilac na pozornici*, str. 3.

¹⁵⁴ P. Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 16.

nikako u vidu kakve globalne terapeutike. Nije život taj koji se treba izliječiti od bilo kakvih nedostataka, već je čovjek onaj koji treba izmijeniti svoj odnos spram svijeta, života i spram samoga sebe.

ZAKLJUČAK

Unatoč tome što je bilo pokušaja da se Sloterdijka prikaže kao protuprosvjetitelja, smatram neophodnim istaknuti kako on nije kritizirao prosvjetiteljstvo uopće – već je iznio prigovore »iskrivljenom prosvjetiteljstvu« koje je za posljedicu imalo prodor ciničkih motiva u suvremeni svijet.

Za Sloterdijka je suvremenost u najvećoj mjeri obilježena upravo cinizmom, a koji je poprimio univerzalni karakter. Pri tome on najoštrije nastupa protiv logike kojom se takva cinička svijest vodi, te zaključuje kako moderne individue egzistiraju kao shizoidni, nesretni, radno sposobni Fausti - istodobno sretni i ogorčeni, prosvijećeni i zatupljeni.

Iako je u radu prikazano na koji se način cinizam očituje u religiji, politici i moralu, iskrivljena logika modernih individua može se prepoznati u svim područjima ljudskog djelovanja.

Budući da je bol neizostavno povezana sa suvremenim svijetom i životom, Sloterdijk je istaknuo kako se kroz dionizijsku terapeutiku može pronaći način na koji se s tom boli možemo nositi. Prema njegovu mišljenju, svaki čovjek mora preuzeti odgovornost za vlastiti život i vlastitu bol, te životu odvažno reći »Da«. Pri tome Sloterdijk pronalazi uzor u Diogenu - izvornome boemu, satiriku, zaigranom djetetu i prvome kozmopolitu. Naime, u njemu se jasno nazire ono što Sloterdijk vidi kao alternativu i terapeutiku ciničke svijesti: kinizam, otpor, smijeh, sloboda i opuštanje.

Kroz tematiziranje moderne postaje evidentnim i da za Sloterdijka problemi istine, odgoja i vječnog vraćanja istog imaju istaknuto mjesto. Jednako tako, na pojedinim se mjestima može prepoznati Sloterdijkova bliskost s velikanima filozofije, ali i njegovo odstupanje od tradicije, te inovativan pristup temama koje još uvijek intrigiraju ljudski rod.

LITERATURA

- Dawkins, Richard. *Iluzija o bogu*. Zagreb: Izvori, 2007. pdfcast.org/pdf/richard-dawkins-iluzija-o-bogu (17. listopada 2012).
- Einstein, Albert. *The world as I see it*. San Diego: Book Tree, 2007.
- Elden, Stuart i Eduardo Mendieta. »Being-with as making worlds : The 'second coming' of Peter Sloterdijk«. *EPD : Society and Space* br. 1 (2009). <http://dro.dur.ac.uk/6822/1/6822.pdf> (03. rujna 2012).
- Freud, Sigmund. *Iz kulture i umetnosti*. Novi Sad: Matica Srpska, 1981.
- Jaspers, Karl. *Uvod u filozofiju*. Beograd: Prosveta, 1967.
- Kant, Immanuel. *Pravno-politički spisi*. Zagreb: Politička kultura, 2000.
- Katolički molitvenici*, <http://molitvenici.net/molitve.php?page=obraci-vjere> (03. studenoga 2012).
- Leeming, David A. *Creation myths of the world: an encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010. http://books.google.hr/books?id=aNK0o94tO6cC&printsec=frontcover&hl=hr&source=gb_sgesummary&cad=0#v=onepage&q&f=false (06. Studenog 2012).
- Machiavelli, Niccolo. *Vladalac*. Novi Beograd: IP knjiga, 2003.
- Marcuse, Herbert. *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. *Rođenje tragedije*. Zagreb: Matica hrvatska, 1997.
- Papa Pavao VI. »Humanae Vitae: encyclical letter«. www.vatican.va/holy_father/paulvi/encyclicals/documents/hfp-vienc25071968humanae-vitaeen.html (23. studenoga 2012).
- Russell, Bertrand. »Zašto nisam kršćanin«. www.scribd.com/doc/48599214/Bertrand-Russell-Zasto-nisam-krscanin (23. kolovoza 2012).
- Shea, Louisa. *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2010. <http://aaaaarg.org/sites/aaaaarg.org/files/textz02/Shea-Louisa-Cynic-Enlightenment-Diogenes-Salon.pdf> (02. studenoga 2012).
- Sloterdijk, Peter. *Critique of cynical reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. <http://www.scribd.com/doc/19243796/Critique-of-Cynical-Reason-Sloterdijk> (20. kolovoza 2012).

- Sloterdijk, Peter. *Filozofski temperament*. Zagreb: Naklada Ljevak, 2011.
- Sloterdijk, Peter. *Kritika ciničkog uma*. Zagreb: Globus, 1992.
- Sloterdijk, Peter. *Mislilac na pozornici*. Sarajevo: Radio Sarajevo, 1989.
- Sorgner, Stefan L. »In search of lost cheekiness: An Introduction to Peter Sloterdijk's Critique of Cynical Reason«. *Tabula Rasa* br. 20 (prosinac 2003). <http://www.tabularasa.de/20/sorgner.php> (16. listopada 2012).
- Šarčević, Abdulah, ur. *Filozofija u vremenu: Filozofija modernog doba II*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1991. hr.scribd.com/doc/30772742/Abdulah-Sarcevic-Filozofija-u-vremenu-filozofija-Modernog-Doba-II (05. srpnja 2012).
- Šarčević, Abdulah. »Nietzsche i radikalni modernizam«. Pogovor knjizi Petera Sloterdijka *Mislilac na pozornici*. Sarajevo: Radio Sarajevo, 1989.
- Wilde, Oscar. *De profundis*. Zagreb: Biblioteka Vitrail, 2001.
- Wrisley, George. »Nietzsche and the value of suffering«. www.georgewrisley.com/Nietzsche%20and%20the%20Value%20of%20Suffering.pdf (16. rujna 2012).