

str. 22) da (raz)otkriva i objavljuje opstanak (*Dasein*) (umjesto njegova obrazlaganja i objašnjavanja) te jer iznosi kritiku kantovskoga idealizma (koji zastupa lik Clerdon) sa stajališta života (koje zastupaju Cläre i Allwill).

U nedostatke inače vrsna i uzorna prijevoda Darije Domić može se ubrojiti izostanak oznaka paginacije izvornika, pogotovo važno kod prvoga, drugoga i/ili trećega izdanja spisa *O Spinozinu nauku*, jer se brojne referencije (primjerice u osmerima priložima, a u odnosu na glavni tekst) upravo na njih odnose, no kako u hrv. prijevodu nisu označene, čitatelj ih pješke mora tražiti. Nedostatak koji se s vremena na vrijeme osjeti jest pomalo mehanički karakter prevođenja, pa se zbog neobraćanja pažnje na kontekst ili pravi i puni smisao on u doslovnu prijevodu čak zastre ili izgubi. Povrh toga, pojavi se neka prevoditeljska dosjetka koja prekine inače dosljedno prevođenje nekoga nazivka. Tako se je *Dasein* uglavno dosljedno prevodio kao »opstanak«, »opstojnost« ili »opstojanje«, a *Sein* kao »bitak«, što je oboje dakako dobro, ali na str. 28 (i opet 125 i 180), u rečenici u kojoj se oboje javljaju, *Dasein* odjednom postaje »tubitak«, pa Jacobi za Spinozina Boga kaže da je »čisti princip bitka u svem tubitku«. Na str. 22 pak obratno *Dasein* postaje »bitak«, pa Jacobi kaže da je »najveća zasluga istraživača da razotkriva bitak i da ga objavljuje«, što bi u neke heideggerovske djelu moglo stajati, ali ovdje jednako malo ili još manje spada nego u Ladanov prijevod *Metafizike* gdje se kao predmet prve filozofije u knjizi *I* odjednom javlja »bitak kao bitak« (τὸ ὄν ἢ ὄν »suće kao suće«, ili po Ladanovu nazivlju: »biće kao biće«), jer Jacobi doista misli na (ljudski) opstanak ili egzistenciju (»čovječanstvo kakvo jest«) koju onda prikazuje ili »razotkriva« u svojim filozofijskim romanima. No takvi su propusti ipak malobrojni, a prijevodi veoma upotrjebljivi i visoko preporučljivi i svima onima koji hoće upoznati Jacobijevo djelo bez poznavanja njemačkoga izvornika. Ovom se je knjigom sustavno i kvalitetno počelo prevoditi »obada njemačkoga idealizma«, kojemu već Hegelova povijest filozofije s pravom posvećuje zasebno poglavlje u »Najnovijoj njemačkoj filozofiji« – uz bok samo poglavljima o Kantu, Fichteu i Schellingu. A poznavanje ovih Jacobijevih djela također nam otvara put u dublje razumijevanje čitavoga razdoblja i motiva razvoja njegove misaono zahtjevne, ali plodne i moćne filozofije.

**Ljudevit Fran Ježić**

doi: [10.21464/fi37214](https://doi.org/10.21464/fi37214)

## Peter Sloterdijk

### Die schrecklichen Kinder der Neuzeit

#### Über das anti-genealogische Experiment der Moderne

Suhrkamp Verlag, Berlin 2014.

Nakon 1983. godine kada je objavljena *Kritika ciničkog uma*, jedno od najprodavanijih filozofskih djela 20. stoljeća, Petera Sloterdijka gotovo da i ne treba dodatno predstavljati. Objavio je oko četrdesetak knjiga, a njegovo posljednje djelo, *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit* slovi za jedno od njegovih najboljih, no ujedno i najpesimističnijih djela. Filozofsko djelo koje nailazi na svesrdno prihvaćanje, ali i surovu kritiku s obje strane političkog spektra, posebice u Njemačkoj.

Djelo je podijeljeno u osam poglavlja, redom: »Von Erbe, Sünde und Moderne«, »Die Permanente Flut. Über ein Bonmot der Madame Pompadour«, »Dasein im Hiatus oder: Das moderne Fragen-Dreieck: De Maistre – Tschernyschewski – Nietzsche«, »Dieser beunruhigende Überschuss an der Wirklichkeit Vorausgreifende Bemerkung zum Zivilisationsprozeß nach dem Bruch«, »Leçons d’histoire. Sieben Episoden der Geschichte der Drift ins Bodenlose: 1973 bis 1944/1971«, »Das Über-Es: Vom Stoff, aus dem Sukzessionen«, »Die große Freisetzung«, »Im Delta«.

Sloterdijk prvo poglavlje započinje svojevrsnom definicijom suvremenog čovjeka: »Čovjek je životinja kojoj morate pojasniti situaciju«; misao koja je ujedno nit vodilja samog djela. Biće koje, podigne li glavu i usmjeri pogled preko horizonta *očito*, zapada u stanje nelagode i uznemirenosti (str. 9). Prvotne interpretacije čovjekovog stanja očituju se kroz pitanja o početku, cilju i smislu ljudske egzistencija. Kasnije, posebice u djelima romantičara, zapaža Sloterdijk, poimanje čovjeka zapada u mistifikaciju i ne razrješuje se sve do egzistencijalne filozofije. Egzistencijalistička filozofija započet će svoj proboj stavom da početke ne poznamo, cilj je zamračen, a negdje između njih nalazi se svijetu izloženi čovjek. Biće koje je opterećeno nelagodom pri bitku-u-svijetu (*In-der-Welt-Sein*). Metafizički debakl koji će se početi rješavati tek u filozofiji Aurelija Augustina, no bez obrata od metafizičkog (str. 12). Augustin razrješenje daje kroz fundiranje nelagode/uznemirenosti u još dubljem *padu*, otu-

denju čovjeka od Boga. Sloterdijk će Augustina nazvati »histeričarom iz Hippa«, koji iz vlastitog dara za stvaranje osjećaja grešnosti i krivnje pomiče problem iz mističnog i nastoji ga reaktualizirati u životu svakog pojedinca (str. 13). Stoga Sloterdijk svoja razmatranja usmjerava prema analizi teologije, prvenstveno pojmu iskonskog grijeha (Erbsünde), kroz koji nastoji prikazati staro-europsku *psihu*, i za nju određujuće komplekse. Problem iskonskog grijeha prikazuje se u dva dijela, logički i moralno-seksualnopatološki. Pod logičkim smatra progresiju grijeha, odnosno prenošenje grijeha s Adama na svakog njegovog potomka. Psihološki invazivna doktrina koju ne treba poimati samo kao prenošenje tereta grijeha na potomke nego i opterećenje koje zadaje pasivnost izvan-rajskih bića. Grijeh nije samo u njegovoj nasljednosti nego i pasivnosti grešnika (str. 15). Ovdje se ujedno otvara i pitanje ostvarivanje prava na ulaz u Božji dvor, na što će Sloterdijk odgovoriti da prema Augustinovo interpretaciji Sveto pismo nije knjiga za svakoga, nego za nikoga jer je postavljen kriterij koji biće koje nije *izravno od Boga* (andeli i sl.) ne može zadovoljiti. Iz logičkog momenta direktno proizlazi moralno-seksualnopatološki. Što Sloterdijk pod tim misli? U stanju u kojem je zatečen, stanju grijeha, perverzije, pada i krivnje, čovjek ne može stvoriti odnos s Bogom i osuđen je da sebe uvijek stavlja ispred njega. Čovjek »instrumentalizira apsolutno i obožanstvuje instrumente« pa je pad u iskonski grijeh reverzibilan samo za nekolicinu odabranih (str. 17). Interpretacije Augustinove misli u Sloterdijkovoj filozofiji više su no upitne, no predstavljaju provokativni nagovor na pokušaj novog čitanja Augustinove filozofije u suvremenom kontekstu. Put koji autor izabire je preko Rousseaua, odnosno tvrdi da kod njega nalazimo moment koji nastupa nakon protjerivanja iz raja. Bezvlasništvo u kojem je čovjek zatečen nakon izlaska iz raja postajem kamenom temeljca za građansko društvo, tj. rečenicom: *Ceci est à moi!* (Ovo je moje!) počinje povijest građanskog društva koja predstavlja jedan jedinstveni slijed otuđenja i poumjetnjivanja (str. 19), čime je ujedno ostvarena direktna veza između ovomezaljskog djelovanja, stvaranja i tereta te Adama. No iako sekularizacija iskonskog grijeha neutralizira otrove metafizike, ujedno nastupa kao osloboditeljica okovanih ljudskih težnji za gomilanjem vlasništva (str. 24). Kri-tičke teorije društva preuzimaju biblijski, ili točnije augustinovski, žargon i prilagođavaju ga pojmovima prava, društvenih znanosti ili teorije medija na zajedničkim temeljima promišljanja *conditio humana*. Povezivanje kroz »novo-otkriveni« stari teret otvara prostor za

susret novih i starih institucija. Umjesto prkosna spram Stvoritelja, pričamo o štetnim odnosima među generacijama (str. 25–26). *Die schreckliche Kinde der Neuzeit*, tj. stravična djeca/potomci novog doba predstavljaju se u liku roditelja. Suvremena misao nije više otvorena konceptu iskonskog grijeha, što ne znači da ne trebamo detaljnije razmotriti odnose među generacijama na koje nas upućuje, posebice one koji pridonose prodiranju korumpiranih elemenata u prenošenje genetskog i simboličkog dobra (str. 26). Korupcija tako postaje simbolom, koji više nije samo pravni, poreznički ili politološki pojam, i predstavlja protutežu miru koji u kršćanskoj tradiciji nastupa nakon pada i nanovo-uspostavljanja čovjeka.

Zatražimo li, kao što Sloterdijk piše u drugom poglavlju, od visoko razvijenih zemalja da se slože oko jedne rečenice koja iskazuje njihov zajednički stav, dobili bismo odgovor koji se pripisuje Marquiseu de Pompadour: *après nous le déluge* (str. 31). Stav svojstven današnjim političarima, ali i drugim pripadnicima društva, jest da im nije bitno što će se dogoditi nakon njihova vremena. Valja imati na umu da bezbrižnost nije bezuvjetna, tj. da uvijek ima svoju cijenu (str. 32). Bezbrižnost, i neopterećeno ispoljavanje volje bez razmišljanja o posljedicama u budućnosti često ima loše posljedice jer je puko korištenje ne-reflektirane moći koja ne staje i ne razmišlja (str. 33). Kao primjer takvog događaja navodi Francusku revoluciju koja je unutar starog reda stvari čekala svoj trenutak, no nakon što se ostvarila ostaje upitnim što je za sobom ostavila. (str. 35–36). Sloterdijk kaže da se Europa probudila i počela misliti povijesno, vrijeme je prodrlo u mišljenje. Revolucionarni *hiatus* (jaz) razdijelio je epohu na dva dijela, prije i poslije (str. 37–38). Preko noći tradicionalne institucije pretvaraju se u teatar improvizacije, a glavni akteri su akcija i reakcija – utjelovljenje stava Marquis de Pompadour. No mi danas razumijemo da je njena misao imala proročki karakter i da se nalazimo u permanentnom *délugeu*, velikoj poplavi. Kao i u vrijeme Marquis de Pompadour čini se da se sreća privilegiranih sastoji u tome što usprkos padova i uspona društveno-ekonomskih odnosa sve ostaje pri starom (str. 40–42). Francuska i danas slovi za sfinđu među nacijama, iako je sfinđa uništena i njena zagonetka bez težine ili jer se još uvijek prikazuje kao opasna i subverzivna želja koja se još nije uspjela ostvariti (str. 47). No nada u moć želje će se vratiti u moderni i postmoder-ni, kao njima svojstven misterij. Vrijeme koje će pokazati kako se kroz ostvarivanje želja ljude može učiti strahu (str. 53).

U trećem poglavlju Sloterdijk nastavlja raspravu o duhu 19. stoljeća, a on se ocrtava kroz tri pitanja. Prvo pitanje postavlja Joseph De Meistre (1753.–1821.) u svom djelu *Soireen von Sankt Petersburg*: »Kako je Bog dopustio francusku revoluciju?«, drugo se nalazi u naslovu romana Nikolaja Tschernyschewskog, *Što činiti?* (Что делать?); a treće se nalazi u *Die fröhliche Wissenschaft (Vesela znanost)* Friedricha Neitzschea: »Ne padam li neprestano?« (str. 54). Sva tri pitanja odnose se na nelagodu i razdruženost svijeta. Spomenuta razdruženost po De Maistreu rezultat je spoznaje o slobodi, ali sluša li čovjek svoju savjest čut će samo đavolji glas. De Maistre je razmatranjima povijesnih okolnost pristupio mnogo ozbiljnije od svojih suvremenika čiji pogledi su u tom trenu bili zamagljeni rastućom idejom kozmopolitanizma, ili jednostavno slijepi na politička kretanja (str. 56). Bog čovjeku govori kroz Sveto pismo, dok čovjek progovara kroz masakr i opustošenje nad svim drugim stvarima. Krvoprolića od kraja 18. stoljeća nadalje prikazuje istinu od odnosima moći i prilikama suvremenog doba. Iako je brojanje žrtava strast 20. stoljeća, potrošnja ljudskih života započela u vrijeme Napoleоновih ratova. Brojevi žrtava, zabilježeni u milijunima, postaju dio statistika koje će stranke koristiti na izborima (str. 59). Politički akteri kao Marat, Robespierre ili Napoleon prikazuju se kao automati zaslužni za krvave komedije (*Blutkomödie*) u kojima stradavaju junaci, a za njima i post-revolucionarna stvarnost koja se u konačnici prokazuje kao nedostatak, istinski manjak u bivstvovanju. Nakon revolucije iz 1789. godine započeta je era neispravljivog ne-legitimiteta, političkog, etičkog i ontološkog. Pravi legitimitet pretvara se u utopiju (str. 60). Druga knjiga koju autor spominje, ona Nikolaja Tschernyschewskog, dokazuje da roman može imati više od umjetničke vrijednost, odnosno može služiti kao nositelj kritike. Sloterdijk kaže da je već Pjotr Kropotkin tvrdio da je naivno-utopijski roman Tschernyschewskog imao veći utjecaj na stavove mladih u Rusiji od bilo kojeg djela Tolstoja ili Turgenjewa. Mladi su mahom selili na selo, gradile su se kooperative i održavale debatanne komune koje žive pod istim krovom, sve u želji da žive što sličnije likovima u romanu *Što činiti?*. Formulu »što činiti?« preuzet će Lenjin (str. 67). Posljednje pitanje, pitanje o neprestanom padu, može se kod Nietzschea čitati i kao »pad prema naprijed« (*Sturz nach vorn*). Pad u kojem čovjekova uznemirenost rezultira mahnitošću koja njegovu situaciju u svijetu čini još nestabilnijom (str. 73).

U četvrtom poglavlju Sloterdijk nastavlja razmatranje 20. stoljeća i procesa koji dolaze nakon revolucionarnog *hiatusa*, gdje će bića diskontinuiteta sama sebe postaviti kao gra-

đansko društvo. Tvrdi da postoji permanen-tna kriza prenošenje legitimiteta u građansko društvo (str. 77–78). Sve generacije nakon *hiatusa* zahvaća veći rizik od mutacija, no prethodne generacije. U većoj su opasnosti da cilj transmisije s generacije na generaciju zamijene sličnim, reprodukcijom kapitala, ponajviše jer su već labilni, napadnuti, otvoreni stalnim revizijama, protuprimjerima i sl. Sloterdijk kaže da stravičnim mladim prethode neupućeni, često perverzni, roditelji. Zbunjeni roditelji, koji za sobom ostavljaju zbunjene mlade (str. 78–79). Zaključuje da subjekt polaže pravo na slobodu tek kada možemo tvrditi da se *modus vivendi* prethodne generacije ne podrazumijeva i u idućoj generaciji (str. 80). Sloterdijk daje osnovni zakon civilizacijske dinamike:

»U svjetskom procesu nakon *hiatusa* otpuštaju se sve veće energije kao forme sposobne za prenošenja civiliziranja.« (str. 85)

Peto poglavlje zamišljeno je kao analiza glasa naroda unutar političkih procesa. Problem nastaje između vlasti pojmljene kao činovničke službe i *volonté générale*. Opća volja, kaže Sloterdijk, teorijski je promašena jer ne govori jednim glasom. Ne postoji skupno političko biće koje može formulirati jedan zajednički zahtjev, tu ulogu preuzimaju partije, tj. stranke, koje će se kasnije mistificirati u klase i klasne odnose (str. 107). Identitet između stranaka i klasa razlog je nemoći ljevice u 20. stoljeću. Gotovo svi politički procesi rezultat su improvizacije, posebice u vidu svoje nemogućnosti da pri jednom procesu bez unaprijed danog predloška vlast utemelji na legitiman način. Ostvaruju se obično kao produkt energije radikalnih aktera, ali bez predstave o formalnim uvjetima kojima bi se postigao korektan okvir političkog odnošenja. Kao improvizaciju ove vrste daje primjer Napoleona i njegovih titula nakon što je došao na vlast. Konstantnim izmišljanjem i rješavanjem problema u hodu prilagođavao je i svoje titule, od generala, preko konzula do cara. Apsurdnost njegovih improvizacija postigla je svoj vrhunac 1804. godine, kada svojim sugrađanima zabranjuje uporabu riječi »nemoguće« te kruni samog sebe kao cara (str. 108). Ovaj *modus operandi* nastavlja se i nakon Napoleona, a s njime dolazi i porast u broju žrtava (str. 127). Danas kad se žrtve broje u milijunima uzima se onaj pojedini tu-bitak mnogo ozbiljnije. No ipak nas iznenađuje činjenica da smo i dalje u stanju vječnog čekanja rata svih ratova. Sindrom takvih iščekivanja je fašizam, prvenstveno jer je zadržao »volju za idućom bitkom« nakon rata svih ratova. Fašizmu je to pošlo za rukom jer se postavio kao suglasnost s nemogućnošću demobilizacije koja se utemeljila u težnji k bivanju pod oružjem i napadom. Volja za tu-

bitak u neprekinutom stanju opsade (str. 147). Kao sljedeći primjer improvizacije uzima Staljina, Lenjina i Hitlera te pokazuje kako su takvi projekti uvijek srodni u svojim ideološkim nastojanjima da stvore novi govor, novi red, ostvare se ekspanzijom i stvaranjem nove povijesti roda, bio on ruski, njemački, kineski ili talijanski (str. 195–197). Nadalje, čovjek je počeo pojmiti kako se prividno najracionalniji oblik ljudskog djelovanja, ekonomija, upravlja iracionalnim veličinama kao što je ona o »sudbini«, odnosno očekivanim padovima i usponima (str. 206). Gospodarska politika poslijeratnog razdoblja preuzela je za svoj *modus operandi*, ranije spomenuti, pad prema naprijed. Permanentna inflacija očito je samo jedna od izražajnih formi *hiatusa*, koji moderni svijet guraju u nesigurno naprijed (str. 211–212).

Sloterdijk se u šestom poglavlju vraća na razmatranje jaza između generacija. Ono što se od *starih* prima i trpi mora pod svaku cijenu nastaviti živjeti u mladima. U ranim kulturama nitko nije sumnjao u taj aksiom. Za ljude starih reproduksijskih lanaca su istina i mogućnost ponavljanja njihovog *modi vivendi* ista stvar (str. 222). Roditelji preuzimaju na sebe ulogu misionara koji najstranijem od svih naroda, svojoj djeci, prenose istinu o pravom načinu života. To su društva u kojima *normalni* nemaju mogućnost izbora, kao što i u svremenom društvu pojedinci mogu postupati drugačije od norme, pretvarajući se da zadovoljavaju nužnosti. U prošlosti, onaj koji nije mogao biti prenositeljem kulture nije mogao sudjelovati u reprodukciji stvarnosti (str. 224), što je ujedno rezultiralo i regulacijom odnosa, naravno, na relativno prizemnoj razini: pojedinci koji se pridržavaju svih normi i uključeni su u društvene procese i pojedinci koji se ne pridržavaju te su zbog toga izdvojeni i izloženi. Čovjek od svojih početaka egzistira između dvije traume. Prvu trpi prilikom dresure, odgoja koji će ga formirati kao pojedinca, dok mu druga izrasta iz spoznaje da je moguć i drugačiji svijet (str. 225–226). Stvarnost modernog čovjeka postavlja se tek mimikom oglednog primjerka suvremenika. Sloterdijk smatra kako je tu primjedbom već mnogo ranije dao Gabriel Tarde (1843.–1904.) u svom djelu *De l'imitation* iz 1890. godine kroz poznatu tezu da je moderni čovjek ćudoređe zamijenio modom. Mode postaju dijelom kulture, dok ta kultura, kao životni oblik, svojim pripadnicima nameće određenu vrstu predaje u prisilu totalnog pripadništva. »Du bist nichts, dein Volk ist alles«. Ćudoređe i zakonitost svoju temelj za prisilu nalaze u nametanju kolektivne zapovjedne moći, ili kao što Sloterdijk pojašnjava, »čovjek uvijek ljubi cipelu prenošenja« (str. 231–238). Pojam bri-

ge bio je dugo rezerviran samo za društvo, a konvencija diktirala što je dobro, a što loše. Tek se u drugoj fazi prenošenja kulture, fazi patrijarhata, prokazuje gotovo globalni kompromis između strukture srodnosti i imperativa autoriteta pred-državnih i državnih kolektiva (str. 242–243). Jedan od prvih koji će nastupiti kao protivnik strogo patrijarhalnog društva bit će Isus Krist. Sloterdijk ga izdvaja kao pojedinca koji se svojim bićem protivi pojmu obitelji (str. 285). On će nastupiti kao nova paradigma u prenošenju, prenošenju koje se ne događa preko obitelji, nego preko sljedbenika. Tek pojavom kršćanstva nakon Isusove smrti kroz priče apostola započet će zapadnjačka povijest (str. 297).

Sedmo poglavlje nastoji razmotriti već spomenute pojmove i koncepte te ih razraditi prema jednoj konačnoj sintezi. Veći dio poglavlja usmjeren je razumijevanju kasne antike, tj. pravog prodora kršćanstva i srednjeg vijeka, kao odmaka u mističko. Mistici su zaslužni za napad na genealogijski sustav stare Europe, a polazi od pretpostavke da Bog stvara prvenstveno »prirodne sinove« i »prirodne kćeri« (str. 368–369). Nakon religijskih ratova doći će do promjene u političkoj sferi. Iz trena u tren konstituiraju se novi kolektivi, sličnima narodu, bez da su zaseban narod (str. 396). Ono što ostaje otvorenim je skok iz modernih kolektiva u pojedinca, koji će Sloterdijk pronaći u djelu Maxa Stirnera *Der Einzige und sein Eigentum* (*Jedini i njegovo vlasništvo*). Stirnerov manifest dao je modernom društvu metafiziku konzumerizma. Konzumerizam je *alpha* i *omega* post-historije, u kojoj povijest nastupa kao carstvo odricanja dobara za konzumiranje (str. 465). U Stirnerovom djelu će pojam stravičnih potomaka novog doba dobiti svoje zrcalo. Čovjek kod njega nastupa kao *posljednji potrošač* šansi, dobara i odnosa, a njegov prvi podražaj postaje potreba da nikome ne duguje zahvalnost (str. 468).

Posljednje poglavlje započinje metaforom aktualnog svijeta. Svijet je predstavljen kao gigantska delta u kojoj struje grade hiper-labirint različitih brzina strujanja.

»Sve teče, dok sve stagnira.« (str. 483)

Sloterdijk kaže da su entropijske konsekvence civilizacijsko-dinamičkih zakonitosti za dolazeće evidentne: mobilizacija, sinkronizacija, aspiracija, urbanizacija, osiguranje i kao posljednje navodi monetizaciju, mediatorni moment svim procesima (str. 484). Veći dio ljudskog roda u delti izgubio je orijentaciju u generacijskom procesu. Vjerovali su u etnicitet koji se prenosi iz starih vremena zahvaljujući moći reprodukcije i predstavlja suprotnost smrtnom pojedincu. Čovjek kao da je izgubio volju za razlikovanjem i vred-

novanjem besmrtnosti društva i smrtnosti pojedinca (str. 486).

Zaključno, izdvojio bi dva bitna momenta u samom Sloterdijkovom djelu. Dva bitno različita, no ipak povezana momenta: antropološki moment i politički moment. Antropološki moment u ovom Sloterdijkovom djelu fokusira se na četiri glavna pojma: a) Iskonski grijeh, b) *hiatusi*, jaz nastao između generacija, c) pad prema naprijed, d) civilizacijsko-dinamička zakonitost. Politički moment prožima cijelu knjigu iako se često čini kao da je sakriva iza teoloških ili antropoloških rasprava. Sloterdijk se u ovoj knjizi posvetio mnogim temama, od konstrukcije sirovog *citoyena*, razmatranje hipertrofije prava, ideologije i odnosa između

pojedince, društva i strukture kapitala. Mnogi suvremenici iskazali su svoje neslaganje sa Sloterdijkovim tezama odmah po objavljivanju knjige. Krenuvši od gustog i teško probojnog stila, nadalje. No pitanje je kome bi ovaj filozof pisao četrdesetak knjiga, ako bi kod svakog čitatelja nailazio na odobravanje. Sloterdijkova knjiga je poziv na raspravu o suvremenom subjektu i njegovom načinu bivanja u svijetu. Ova knjiga predstavlja važan prilog suvremenoj filozofiji. Svesrdno se nadam će ovo iznimno filozofsko djelo uskoro pronaći svog prevoditelja na hrvatski jezik.

**Marko Kos**