

ПЕТЕР СЛОТЕРДАЈК

ВРЕО ЖИВОТ, ХЛАДНЕ МИСЛИ

Разговор водио Ерик Алије

Ерик Алије: Почнимо на најзори моћући начин: *иакозваном „Слојтердајк афером”*.¹ *Најзори моћући иочетак, како зод да окренетие. Афера која носи ио име своди филозофски рад Пејтера Слојтердајка на једно једино предавање: Правила за људски врт,*² *предавање које је, заправо, објављено након избијања афере како би се иоказало неодрживим његово иумачење. Јер одмах морамо ириметиии неодрживоси – када је реч и о форми и о садржају – дијалога са чииаоцем Хабермасом. Дијалог је неодржив јер Хабермас одбија да учесивује у њему: Ви више не ирииадетие кружу инишлекииуалаца здравог разума – и овде се можемо осврнуии на ирасцену у IV књизи Метафизике у којој Аристотел избацује софистие са филозофске иозорнице... Али, немоћућ је иакоће и ако се ирисетиимо на који начин се развијао дијалог који је Хабермас заичео иочетиком 80-их са Фукоом, Деридом или Лиоитаром, јер оно ииио недосиаје јесие заједнички иросиор за иолемику, минимални заједнички скуи мисли иособан да одржи иакав дијалог... Јер овде је у иииању сама дефиниција филозофије (која ипревазилази урећен иок „арџуменаиа”), сама дефиниција иолиитике (која ипревазилази ироизводњу „консензуса”)... Дакле, ио ипревазилажење је за Хабермаса јединсивени и неизосиавени иоказатиељ*

¹ Овај интервју је водио Ерик Алије путем мејла и био је завршен у јануару 2000. Прво је објављен у часопису *Multiitudes 1* (2000). Алије овде алудира на Бергсоново дело *Les Données immédiates de la conscience* преведено на енглески као *Време и слободна воља* (*Time and Free Will*, 1996).

² На српском језику, текст је у објављен у часопису *Реч*, бр. 53, март 2000. (Прим. прев.)

недосћаиќа, одусћајања од демократије поисћовећене са неоконзерваћизмом. У вези са „Слотердајк афером”, било је чак и тврђи да је у ишћању радикални неоконзерваћизам, уз позивање на „најдискућабилније” редове најнеодћоворнијећ од свих филозофа: Ничеа. *Quod erat demonstrandum.*

Морамо, дакле, преисћићати оићће значење „Слотердајк афере”, пошавци поново кроз чићав њен шок како бисмо уићили чићаоца који није са немачкоћ ћоворноћ подручја. Имајући у виду да су чићаоци већ моћли бићи запрећацићени скраћеним верзијама које су објављивали неки колумнисћи, цићирам, не сасвим насумично, шексић одићамћан масним црним словима: „Бивци немачки улира-левичар је прећао на радикални неоконзерваћизам. Али мржња према демократији је и даље присућна. Суочавајући се са њим, човечансћиво није разоружано...”

Петер Слотердајк: Почињање од актуелних догађаја би било најгора ствар за филозофа класичног опредељења. Али, није ли то најбољи могући почетак за филозофа који се бави временом у ком живи? Ако, као што предлагете, морамо да се вратимо кроз „Слотердајк аферу” – или „Слотердајк–Хабермас скандал”, како га понекад називају – дозволите ми да укратко објасним због чега мислим да је та афера, коју видим као манифестацију узнемирености слојева интелигенције на националном и европском нивоу, идеална почетна тачка за нашу дискусију. То је због тога што сам уз Ничеа увек мислио да је слободно мишљење у суштини афера и да ће то увек бити. Афера у сваком могућем смислу те речи: драма, догађај, пројекат, прекршај, преговор, глас, ангажовање, узбуђеност, емоција, колективна конфузија, борба, комешање, мимеза, бизнис и спектакл. Због тога, уколико постоји „Слотердајк афера” у немачким медијима и француској штампи, са епицентрима у Израелу и Бразилу (утврђењима глобалног хабермасијанства), и ако је изазвала распрострањене и жучне дебате о ономе што је у питању – и у опасности – код нове биотехнологије, дебате које су покренуте мојим изјавама у Елмау и Базелу, не могу и нећу побећи од своје одговорности, чак и ако свеукупно, са тачке гледишта мог филозофског пројекта, жалим због тога што је моја суштинска дискусија скренута са центра на периферију. Што се тиче овог раскорака односно фокусирања на мање-више маргиналан аспект мог рада, то није пука грешка и безазлена херменеутичка незгода, већ овај феномен заслужује да му се посвети пажња. Прецизно сте лоцирали порекло „полемичког комплекса” који је на снази у поменутој афери: ухваћен сам, заправо, у немогућем спору са противником који је свеприсутан и одсутан у

исто време. Тако је у септембру, октобру и новембру 1999. немачка јавност имала прилику да учествује у асиметричном дијалогу између правог филозофа, узвишеног и тихог, по имену Јирген Хабермас, и знаног софисте Петера Слотердајка, који је, у очигледном одсуству свог противника, сам наставио свој мали разговор са тим немогућим Другим. Отуд прасцена из Аристотелове академије коју сте поменули у свом питању. Сцена коју овде можемо посматрати из оквира потраге за истином, како би се осигурала неприкосновена контрола територије за господаре и власнике истинског дискурса. Додаћу и то да се иза једне прасцене може скривати друга: иза Аристотеловог прста вреба претећа сенка васпитног кампа „у унутрашњости” који је Платон у својим *Законама* наменио разјареним, непоправљивим атеистима. Процедуре екскомуникације су данас, наравно, другачије, али нису ништа блаже... Да би постигао ефикасно избацавање софисте, истински филозоф нашег времена послужио се тајним лукавством које би засигурно допринело извршењу те његове деликатне мисије кад би могло остати тајно, али које би неизбежно произвело фаталан ефекат када би јавност сазнала за њега. Прочитавши, дакле, и оцрнивши текст предавања овог софисте, *Правила за људски врџ*, филозоф истине ће наредити једном другом софисти, новинару повезаном са братством истинског дискурса, сараднику хамбуршког недељника *Die Zeit*, односно свом верном ученику Томасу Асхојеру – да осуди софисту Слотердајка. Оптужница је прочитана јасно и гласно, садржавајући управо оне оптужбе које се филозоф није усуђивао да јавно изнесе. Две недеље касније, скандал који је наручио господар Старнберга му је и приређен – и то уз најжешћу интелектуалну олују која је задесила Немачку још од завршетка студентских протеста и ултра-левичарских превирања седамдесетих. Али у том тренутку млади софиста Асхојер, који је несумњиво тежио да буде примљен и признат међу правим филозофима, морао је да се суочи са суровом истином: Хабермас – који није пропустио да чита Карла Шмита – никад није ни узео у разматрање сулуду идеју да се лично спусти у арену. Да ли је заиста потребно борити се у двобоју да би се јасно разликовали пријатељи од непријатеља? Зар не може прави филозоф да пошаље свог представника као праву замену? У том тренутку, онај други постаје свестан сплетке свог господара: филозоф се неће појавити да брани свој став, а ученик неће бити позван да буде десна рука истине.

Остатак приче је боље познат у Немачкој него у Француској. Млади софиста планира освету. Неколико недеља након што је избила афера, у издању дневних новина *Frankfurter Allgemeine*

Zeitung од 16. септембра објављени су одломци Хабермасовог писма Асхојеру који у потпуности компромитују пошиљаоца. Писмо је садржало оштру критику предавања у Елмау. Ти одломци најубедљивије доказују оно што је Хабермас негирао у свом одговору недељнику *Die Zeit* – наиме, да је извршио притисак на свог хамбуршког поручника да лансира напад на „изворно фашистички” софизам говорника из Елмауа, који се, према изјавама господара Старнберга,³ више није могао сматрати особом „здравог разума”. Узбуна и запрепашћење међу преосталим Хабермасовим пријатељима: Господар „укључења другог” – како гласи наслов једног од његових дела – је раскринкан у прављењу једне од најсвирепијих стратегија искључења у послератној Немачкој и у развијању ексцентричног – да не кажемо потпуно сулудог – тумачења филозофског текста. Кажем „једне од” имајући на уму једну која јој је претходила и коју би сада требало анализирати. Као и ви, и ја мислим на битку коју су Хабермас и његови следбеници водили против француских мислилаца, који су, згодно и упрошћено, названи „пост-структуралисти” или „нео-структуралисти” и који су Хабермасу пружили савршену прилику да још једном уђе у рат са својим вечитим непријатељем, Ничеом, и свима онима који одбијају да филозофа из Силс Марије третирају као мртвог пса. Срећном случајношћу, немачки телевизијски канал ARD је у програму којим се обележавала седамдесет пета годишњица од оснивања Института за друштвена истраживања у Франкфурту (митском седишту истоимене филозофске школе) – која је 20. септембра – приказао писмо које су Хабермас и његови следбеници очајнички покушавали да сакрију и којим је доказано да је његова званична верзија ове афере лаж: бестидно је „лагао” јавност умањујући своју улогу у изазивању скандала.

Овде долазимо до самог политичког средишта афере: јер Хабермас није лагао кад је лагао. Он је просто – можда мало превише – бранио, по њему оправданим средствима, с обзиром на захтеве милитанте демократије, оно што му се чинило као простор споразумне истине од оног што он доживљава као навалу софистичке речи, поливалентног, есејистичког, заводљивог, штетног, француског и неодговорног дикурса. Кад смо већ код тога, јасно је да се поново враћамо – као и почетком 80-их – у епицентар борбе за дефинисање и редефинисање саме филозофије. Без обзира, хајде да – зато што морамо – дефинишемо област филозофије тако што ћемо нешто разабрати у узбурканим водама „прихватљивог” и „неприхватљивог”. Ради се о томе да сам од

³ Слогедрајк овде алудира на Хаберманса. (Прим. прев.)

својих филозофских почетака био превише задубљен у Марксова, Фројдова, Ничеова, Адорнова, Блохова, Сартрова, Фукоова, Канетијева и предавања других врхунских мислилаца да не бих био уверен у постојање следеће нужности: игре истине филозофског типа, уколико се не расплину у бљутаве салонске разговоре, не могу и не смеју бити ограничене унутар оквира епистемолошког естаблишмента или унутар институција политике знања која је дата једном за свагда, чак и ако је та политика дата уз најбоље препоруке и садржи најчистије моралне и политичке намере. Ако постоји заједничка доктрина ка којој могу тежити и горепоменути учитељи и ови поносни истраживачи, она би несумњиво гласила овако: модерна филозофија у својим плодним временима постаје део заједничког метаболизма са нечим што не спада у филозофију – друштвеним превирањима, лудилом, болом, уметношћу, политиком, несрећама, болничком праксом и технологијом. Токм 200 година све што је покретало аутентично мишљење произилазило је из провале не-филозофије у филозофију – покрета који су започели Шопенхауер и млади хегеловци. Слоган тих времена је био да идеје треба изврнути на праву страну, поставити их на њихове „стварне” темеље. Отуд добро позната схема „базе” и „надградње”. Мишљење би, стога, требало да значи војевање битке за значење „стварно”. Али битка за „стварно” није готова, чак ни након слабљења марксистичке теорије (која је била логично средиште те битке читав један век). Више него икад је присутна у нашим активностима и конструкцијама света. Први пут у историји менталитета сви желе да буду „реалисти”... Убеђен сам да у садашњем времену не можемо рећи да нам је потребна још једна дефиниција филозофије: већ их имамо превише и све су корисне и бескорисне. Оно што морамо да урадимо је да докажемо да *la pensée de la différence*, мишљење без епитета, још увек постоји. Морамо прекинути скоројевићко коло смрти (франц. *arrivistes 'danse macabre*) реализма. По мом мишљењу, права опасност по данашњу мисао лежи у експанзији нео-академизма који нормализује читаву академску продукцију, који коезистира у опасној вези са свеприсутном медијатизацијом, појавом која је заменила мишљење (у прошлости би се рекло егзистенцијално мишљење), а теоријски рад заменила квази озбиљним ставом и/или антиконформистичким конформизмом. Оно што је опасно јесте та врста „умереног тоталитаризма” која је оставила траг на *Zeitgeist* широм западног света. Имајући то у виду, много више бих се занимао не за дефинисање филозофије, већ за њено де-дефинисање, де-академизацију, де-конформизацију, заправо, чак и за де-професионализацију мишљења, под

условом да то буде паметна субверзија псеудо-професионализма. Као филозофски писац који је дефинисао есеј као коначну форму привременог, имам у виду есејистички појам филозофије највишег могућег нивоа. Није ли филозофија превише деликатна и стварна ствар да би се препустила само филозофима? А сваки од нас се руга филозофији најбоље што може. Сада би требало да се вратим на формулу коју сте ми предложили, на језичку игру која би требало да сумира моју интелектуалну ентелехију између „ултра-левичарске” почетне тачке и крајње тачке зване „радикални неоконзерватизам”. Оставимо за тренутак на страну незналачке и потцењивачке аспекте такве конструкције и заборавимо на хабермасијански печат на њој. Ово је забавно поређење које много говори јер открива веома значајну илузију често присутну међу новим конформистима, без обзира на то да ли се они представљали као левичари или као промишљени представници либералног левог центра. По мом мишљењу, они халуцинирају о путањи двоструког карактера: фантазмагорички је пресликана из њихових сопствених путева (шта су друго постали него конзервативци?) и знају да ти путеви драстично одступају од императива које намеће интелигенција ослобођена баласта који су они сами себи натоварили. Та халуцинација, дакле, донекле носи одређени значај, чак и извесну истину, ако тако смем да кажем, јер они који се залажу за овакав пут признају, на индиректан али недвосмислен начин, да су у одређеном тренутку свог менталног развоја престали да мисле. А и како би друкчије могло бити пошто су већ пронашли истину и затворили се у божанском сједињењу са њом? Заправо, нису се помакли од периода након маја ’68. Нису могли да се помакну јер су успешно стигли кући – сигурни у себе, сигурни у своја права и своје власништво. Али да ли то значи да су смели да потпуно изгубе осећај за кретање када су други, некада истог кова, наставили да се померају од њих? У том тренутку било је примамљиво закључити да кретање других води од могуће заједничке и – упркос вишку (ултралевицу су одбацили) – потенцијално добре почетне тачке до суштински лоше завршне тачке, завршне тачке која никако није заједничка, која демонизује било какво одступање од њихових метода рада који подразумевају уређену производњу консензуса (екстремисти исто кажу и за Друго). Онај ко се удаљи од аксиома вечне – али ребрендирани – левице укорене у чврстим темељима чисте савести и бескрајне посвећености, неминовно је осуђен да се приближи некадашњој десници (која је историјски њихова сопствена истина) или, још горе, да се удружи са неоконзервативцима који ће, како се (по-

грешно) мисли, приредити изузетно срдачан дочек дезертерима из ултра-левице.

Свако је искусио овакву врсту дезоријентације: седите у возу који је у станици и изненада, јавља се кретање; не знате да ли је почео да се креће воз поред вас или онај у ком се налазите. Да бисте се решили вртоглавице и направили разлику између кретања, морате да повратите осећај стабилности. То је део биограма *homo presapiensa* и *homo sapiensa* још од времена кад смо живели у хордама у саванама. Програмирани смо да посветимо највећу могућу пажњу и најмањем покрету уоченом у односу на стабилни хоризонт. Овде можемо говорити о пореклу разлике кроз проламање неочекиваног присуства или развоја у односу на мирни хоризонт. Али како да се оријентишемо у свету у ком је тај хоризонт почео да се премешта? Како да размишљамо у свету у ком је сунце престало да се окреће око земље и у ком су ствари престале да се врте око субјекта?

У томе лежи читава иронија дискурса наводног неоконзерватизма оних тобож неодговорних појединаца који су одабрали да пројектују непосредне податке ултра-левичарске свести из 1968. у нешто мање... непосредним правцима. Они који се дуго времена нису помакли али који, свеједно, претендују на високе позиције на врху хијерархије идеја су у сукобу – и самим тим у сталном клинчу – са онима коју се залажу за кретање наших времена на нивоу „егзистенцијалног” експеримента и на нивоу концепта, како би извршили нову анализу те сталне револуције које се испољава кроз ненадмашан друштвени, технолошки, уметнички и научни динамизам. Успут сам приметрио да сам се заљубио у француски израз „*érouser le mouvement*”⁴ (да ли сам на њега наишао у Вирилијевом тексту?). Заиста узвишен израз који може да преведе једну од најбогатијих идеја хајдегеровске мисли – када она настоји да дефинише Биће као кретање, као „баченост” (*Geworfenheit*) и „слање” или „усуд” (*Geschick*) и као оно што одговара том кретању. Дакле, морамо испитати неслагања између оних који се залажу за „баченост” и који се тиме удаљавају од општих места (која су, у сваком случају, изгубила сваки значај), и оних који су се сместили на своје позиције и остају удобно заваљени на својим местима, стварајући у себи илузију кретања док гледају возове који пролазе. Да скратимо ову дугу анализу – не желим да се ово отегне у недоглед – осврнућу се на малу књигу дијалога са Карлосом Оливеиром, младим шпанским филозофом социјалистичке оријентације који је за себе одабрао

⁴ Пристаје уз покрет. (Прим. прев.)

пантеон састављен од заиста јединствених мислилаца – Јован од Крста, Маркс, Дерида и немачки идеалисти – која се управо појавила у преводу на француски под насловом *L'essai d'intoxication volontaire* (*Есеј о својеволјном њровању*). Пред крај ових дијалога можете наићи на низ пасуса који се баве анализом моралне и концептуалне дезоријентације „класицистичке” левице („класичне” садржи превелик део ружне речи „класа”...), заједно са извесним саветима за боље разумевање покретачких сила које стоје иза вавилонске збрке политичких језика која је данас очигледна – збрке која значи да се ни потенцијални савезници више не препознају међусобно као такви.

Упркос свим тим ризицима, *L'essai d'intoxication volontaire* је веома добро примљен у Француској. Опаске Роже-Пола Дроа у чланку *Le Monde des livres* су по мом мишљењу веома индикативне: неизбежно лаган тон тог снимљеног разговора не одузима на разумевању филозофских проблема. Помињем ову чињеницу и због тога што сам читао његов чланак *L'oubli de l'Inde* (*Заборав Индије*) са великим разумевањем јер делим његову згађеност над невероватном неупућеношћу европских филозофа у индијску филозофију и, уопштено, у мисао источњачких и не-европских цивилизација. То су теме које су ми блиске од мог повратка из Индије 1980. Више пута сам се питао под којим условима би формула Рејмонда Шваба везана за „ренесансу Оријента” (1984) могла добити ново значење у нашем времену... Остаје (суштинска) чињеница – на коју, чини се, указују и други чланци објављени од тад у Француској – као што је чланак Бруна Латура или Ваш чланак у *Le Monde des débats* – да моја анализа идеолошке конфузије и нереди старе левице може изазвати интересовање и са друге стране Рајне. Смем ли да кажем да не бих био нимало изненађен када би то био случај?...

Последњи коментар о мом наводном „радикалном неоконзерватизму”, старачкој бољки првобитне ултра-левице. Слободно признајем да је ово заиста економичан сажетак афере која носи моје име. Али зашто штедети на интелигенцији? Та изузетно штедљива особа изгледа добија сазнања о мојим дубоким мотивима из крајње окултних извора. Како би друкчије могао да изјави на основу мог предавања у Елмау, које је, може се рећи, прелетео с висине, да је „мржња према демократији још увек присутна”? Да ли је толико тешко препознати да је задатак филозофа, једна од његових улога у нашем савременом свету, да уради, за себе и своје суграђане, анализу слабости и мана нашег система организације заједничког живота? Зар значи да мрзите демократију ако мислите да она не само да може да поднесе изношење њених стварних

или потенцијалних пропуста, већ и да мора одредити, онолико колико је то могуће – јер никад не треба унапред постављати границе – правац свог будућег развоја? Да ли значи да презирете демократију ако је схватате као скуп уређења „колективне интелигенције” (асоцира на добру књигу Пјера Левија) и ако верујете – доста класично – да је то интелигента машинерија која напредује само ако је изложена сталној критици? Укратко, сигуран сам да демократија, када изнађе за себе неки други правац осим пуког преживљавања на принципу, опстаје захваљујући помоћи оних који нису склони њеном идеализовању (а врло добро знамо колико ти идеалисти знају како да је искористе као да је њихово власништво: зар не извлаче из ње значајну корист?). Врло је јасно какав недостатак демократије би се јавио ако бисмо дозволили конформистима разних врста да угуше слободно мишљење до те мере да забране преиспитивање и проблематизовање садржано у бескомпромисној критици. Бићу слободан овде да се позовем на чланак *Du centrisme toi au risque de penser (Од слабог центризма до оштрог размисљања)*, у ком сам покушао да опишем разарајући утицај које је Колова ера имала на културу дебате у нашој земљи – имплозију политичког простора, продор неограниченог конформизма који је немислећи елемент Хабермасовог система.

Од појаве Критике циничног ума (Kritik der zynischen Vernunft, 1983)⁵ и Мислиоца на позорници (Der Denker auf der Bühne, 1986)⁶ које је коментар о Рођењу трагедије, два Ваца дела преведена на француски, вероватно је да сће једини немачки филозоф који би могао понети Фукоову одредницу „једноставно ничеовски”... Хтео бих, дакле, да кажете нешто више о смислу значења таквог тумачења Ничеа, ако је могуће, о приоритетима који, чини се, дајете младом филозофу из Рођења трагедије на штећу мислиоца „воље за моћ”; о Вацој (свакако нимало једноставној) вези са хајдегерским тумачењем; и на крају, и пре свега, шта мислите под „дионизијским материјализмом”: каква врста више материјализма је овде у питању и на који начин тај термин одређује оштру категорију вијализма, ако је Ниче заиста по Вашем мишљењу врхунски филозоф животиња.

„Једноставно ничеовски”. Та фраза би ми сигурно заголица-ла машту чак и да не знам ко ју је изрекао. За мене је очигледна

⁵ *Критика циничног ума*, „Глобус”, Загреб 1992. (Прим. прев.)

⁶ *Мислилац на позорници*, Радио Сарајево Трећи програм, Сарајево 1988. (Прим. прев.)

чињеница да је појава Ничеа био онај земљотрес, она мождана олуја која је збацила читаву интелектуалну традицију старе Европе. У *Ессе Homo* налазимо веома очигледне трагове епохалне свести коју је Ниче имао о далекосежним ефектима које је са собом донео. Мислим конкретнo на познати проглас: „Људи живе пре или после мене”,⁷ који звучи као унутрашњи монолог месије који је заузет реформом календара која је постала неопходна по његовом доласку. Ако тражите пример који доказује да мегаломанија и трезвеност могу ићи заједно, ово је дефинитивно тај. Јер морате признати да је за нас то ствар за памћење: ми, заиста, живимо после Ничеа. Задржимо се на идеји да је ово истовремено постојање мегаломана и трезвене особе сама филозофија. Филозоф је оно високопарно људско биће којем се догађа да величанственост идеја до којих долази превазилази његову високопарност. Аристотеловски речено, он је *zoon logon (megalon) echon*. Наравно, могуће је заменити термин „величанственост” мање шокантним изразима: чврстина, ефикасност, важност, вредност, прецизност, креативност, моћ, оперативност. Али који год израз да употребимо, прихватамо да, у сваком случају, постоје мислећа биће кроз која се „догађа” нешто што утиче на стање стварности као такве. Што се своди на тврдњу да права мисао јесте производња. Успут, овде је, изгледа, неопходно поставити следеће питање: ако је филозофска мегаломанија стварност, не би ли било сасвим разумно претпоставити паралелно постојање типично филозофске мегало-депресије? Да ли то значи да ће се испоставити да је мисао нашег времена била у великој мери драма између патологије идеја и мислилаца? Међулудило – концепт ком се треба вратити. Дакле, „једноставно ничеовски” – шта то може да значи у контексту савремене мисли? Почнимо запажањем да је формула, пре свега, хронолошка одредница која нам говори да смо смештени у времену „после” некога. То је потпуно у складу са називом познате књиге Ђорђа Колија *Dopo Nietzsche (После Ничеа)*. Знамо да су друштвене науке и филозофија стекле навике да саме себе датирају у оквиру периода после неког великог мислиоца. Као пример падају ми на памет пост-фројдовски период код Понталиса; пост-сосировски код структуралиста; пост-фукоовски код нових генеалогa и архивара; пост-броделоскви код психоисторичара; и нешто новији пост-лумановски период (барем у Немачкој)

⁷ Ово је парафраза. Пасус из књиге *Ессе Homo* који се овде помиње у преводу гласи: „Разоткривање хришћанског морала је догађај без премца, права катастрофа. Онај који га разоткрије јесте *force majeure*, судбина – он дели историју човечанства на два дела. Људи могу живети пре или после њега.”

код аналитичара друштвених система и подсистема. Али то пуко запажање да је савремена мисао обележена својом историчношћу и да лична имена великих аутора служе као путокази у хаотичном току дискурса није довољно. Отуд се јављају следећа питања: шта је мисао (*la pensée*) ако се мисли „после Ничеа“? И како да мислимо ако мислимо унутар сфере утицаја и у хоризонту ничеовске мисли?

Одговор на прво од ових питања треба да укаже због чега је та мисао у средишту модерне цивилизације. Јер, после Ничеа мислимо (углавном то и не схватајући) о условима могућности и условима стварности живота. Покушавамо да разумемо на који начин су живот, један живот, наши животи (и наше размишљање о тим животима) могући – и међу понуђеним одговорима на та питања, јавља се један који је повезан са филозофијом. (Дефинишимо, за тренутак, филозофију као посредника мудрости чији је задатак да се избори са питањем истине унутар напредне цивилизације.) Одговор се састоји у претпоставци да је живот, један живот, наш заједнички живот могућ захваљујући чињеници да су људска бића обдарена чулом за истину. То шесто чуло им омогућава да живе живот мање или више успешно и буду део развоја: прво, јер им омогућава средства за прилагођавање сопственом окружењу (прилагођавање интелекта стварима) и, друго, зато што у њима изазива поштовање према правилима која чине религију племена (прилагођавање понашања „божанском“ закону). Ето због чега се, после Ничеа, теорија истине – стара краљевска дисциплина филозофије – претвара у елемент проширене метаболичке рефлексике. (Овде би, опет, било zgodно применити систем де-дефиниције: живот и теорија су превише важне ствари да би биле препуштене само биолозима.) У свом новијем раду сам се посветио обједињавању психоанализе, историје идеја и слика, теорије система, социологије, урбанизма итд. у метапарадигму коју сам назвао Општа имунологија или Теорија сфере. Ако узмемо нову дефиницију живота (једног живота) коју су дали имунологи крајем прошлог века, по којој је живот, један живот, успешна фаза имуног система, истог тренутка постаје јасно на који начин та тврдња доприноси ничеовској реформулацији питања истине. Са становишта ничеовске или пост-ничеовске метабиологије, „истина“ је схваћена као функција виталних система која служи за оријентацију у „свету“ и културно, мотивационо и комуникационо аутопорграмирање. Овде већ имамо посла са филозофом/биологом Ничеом, творцем чувене фразе: „Имамо потребу за лажи-

ма... да бисмо живели”.⁸ Речено мојим језиком, рекло би се да су истине (које ћу назвати „прворазредне”) симболчки имуни систем. Животи су осуђени да улажу стални напор како би подигли штитове против микробиолошких инвазија и семантичких лезија (њих зовемо „искуства”) којима су изложени. Дакле, мислим да такав начин схватања система ставова поједница има широк морални утицај. Учи нас, не обавези узимања свега са резервом, већ одлуци да деламо с резервом. У постконсензусном друштву, такву врсту етике сматрам неизостваном. Ако се вратимо на друго питање – које гласи „како” или који је методички приступ правог ничеовског мишљења – одмах примећујемо да постоји други ниво ничеовског размишљања о истини, који је потпуно различит од оног првог. Овде је Ниче филозоф-авануриста: напушта терен дефинисан интересовањем за витални систем и имунолошки илузионизам, појединачног или друштвеног тела. Прелази у област у којој открива (другоразредне) истине, које немају ефекта на виталне интересе људских бића или, још горе, које су у потпуној супротности са тим интересима. Постоји, дакле, друго лице истине. Ако је прво било лице заштитничке мајке, друго узима обличје Медузе. Суочен са првим, појединац се топи; суочен са другим, слеђава се. Мета-имуна или контра-имуна функција (другоразредне) истине изазива унутрашњу кризу људских бића која су отишла предалеко у облицима знања који превазилазе живот или су дефинитивно штетни по њега. Можемо се усудити да претпоставимо да модерна филозофија (филозофија која је убила Бога, последњи израз воље који је уграђен у непокварљиви простор) у оквиру когнитивних система одговара ономе што лекари називају ауто-имуним болестима. (Овде Сокал и Брикмон могу да извуку своје нотесе не би ли допунили издање своје књиге. Јер не верујем да би прихватили позив на мој семинар о улози научне метафоре у развоју најновијих теорија...) Мисао овде достиже највиши ниво непријатности, јер овај изазов је упућен директно по носу животиње обдарене логосом. Ако знамо да можемо да мислимо само о неподношљивим стварима, да ли то значи да треба да одустанемо од подухвата мисли јер већина „тешких истина” није као таква прилагођена људским бићима, свим људским бићима? Да ли из тога треба извући закључак да живот по сваку цену треба да тежи да избегне истине које су му „стране”? *Midi-Minuit* је час састанка са другим Ничеом, метафизичарем који се бави уметничком функцијом живота, који је формулисао бојно поље „нељудских” истина у две реченице. Прва: Имамо уметност да не

⁸ *Воља за моћ*, одељак 853.

бисмо умрли од истине; и: Нек знање напредује, нек живот нестане!⁹ Нећемо се овде више бавити анализом конфликта између замисливог и подношљивог. Постоји веома корисна књига Ридигера Зафранског која може послужити као увод у ову конкретну проблематику. Само желим да истакнем да овај прилично површан преглед садржи све елементе одговора на питање зашто дајем предност најранијем Ничеу. Заправо, млади базелски филолог је тај који је започео битку дивова нашег времена око суштине показујући да дионизијско није само по себи подношљиво, него да сам живот није у стању да поднесе себе самог таквог каква је, и да због тога измишља „пријатније” представе – представе које нам „пријају”. Речено језиком „Рођења трагедије”, живот „преображава” сам себе. Могло би се рећи да улази у „секундарни процес”. (С тим у вези: ко није приметио да се у тексту младог Ничеа налазе сви принципи бечког психоаналитичара, укључујући и кључну реч, прасцена, употребљену у множини *Urszenen des Leidens*, [прасцене патње] које бисмо могли сматрати „архедрамама патње”?) Уз помоћ прилично бизарног митолошког средства, које није најбоље прихваћено од стране грчких учењака, Ниче подвлачи да наука која долази – наука која би могла понети име виталистичког конструктивизма (који је у одређеном тренутку препознат у расправи око Ничеовог рада под медиокритетним називом „активини нихилизам”). Углавном ме занима тај „тешки” Ниче, филозоф који је покушао да мисли без икаквог обзира на стабилизовање сопственог система виталних илузија. Такав Ниче нуди болно тумачење идеје да је филозоф лекар цивилизације, јер да би се обучио за тај опасни позив, филозоф упада у радикални експеримент на живо на систему илузија на ком је заснован његов живот – а можда и људски живот уопште. То је оно што подразумевам под термином *Selbstversuch*.¹⁰ Оно што би једноставно ничеовски мислиоци генерације помпезније од наше назвали *la pensée du dehors* (мишљење спољашности). У мојој новијој књизи, другом делу Сфера која се бави макросферама или куглама (не заборавимо да је у старој Европи сфера свих физичких сфера више од 2.000 година носила име „Космос”, а да се сфера свих менталних или виталних сфера називала „бог”), упустио сам се у пара-ничеовску тврдњу: Сфера је мртва. Покушао сам да издвојим програм „виталстичког” и „супервиталистичког” фило-

⁹ „*Fiat veritas, pereat vita*”. Ова изрека је цитирана у IV делу „Предговора” Ничеовој књизи *О користи и цивилној историји за животи*.

¹⁰ „Оглед на самом себи”; „самоокушај” у смислу „окушати се на самом себи”, „самог себе испитивати”. (Прим. прев.)

зофског мишљења, односно увод у типично савремену дилему која се манифестује у виду ове антитезе: (А) Мислимо да бисмо стекли имунитет (у овом случају то је ментални имуни систем који мисли – рецимо, појединачни или колективни поетичко-халуцинаторни систем; имуни cogito); (Б) Уништавамо (или превазилазимо) наш ментални имуни систем када мислимо (а овде је на снази стварна, оперативна, спољашња мисао; оно мисли, мишљење којим нико не управља). Тај двоструки модел мисли преноси традиционалну критику идеологија у област изнад *vgai paif* (наивне истине) и *faux paif* (наивне лажи). По мом мишљењу, чувена парабола из 125. параграфа *Веселе науке* у којој је изречена смрт Бога, истиче управо потребу за проналажењем нове поетике имунизације простора. А то може бити урађено само у спољашњости која ће заувек бити далеко испред било какве конструкције унутрашњости. „Како да се тешимо ми, убице свих убица?”¹¹ Вођењем љубави? Бављењем политиком? Грађењем топлих кућа и планирањем функционалних болница, које су, заиста, кључне? (У оквиру теорије религије: пошто је вероватноћа сусрета с Богом у свету постала много удаљенија од супротне претпоставке, неопходно је заменити божански, небески и лични имунитет техничким, земаљским, политичким имунитетом. Хтео бих да истакнем да је по мом мишљењу та замена сама срж процеса модернизације.) Све то нас враћа на немогући дијалог између ничеоваца и анти-ничеоваца. Предлажем следећи сценарио: ови први се загревају у животу, а теже (или подносе) мишљењу хладне главе; ови други су хладни у животу, а траже топлоту у мисли. Ови први су пробали звучни зид људског и хуманистичког илузионизма и више се не поковавају (или то чине само индиректно) традиционалним неизоставностима *Lebenswelta* (света живота); ови други се посвећују грађењу нових храмова комуникације и те храмове загревају користећи пријатне илузије које гаје нео-хуманистичке, нео-идеалистичке или нео-трансценденталистичке школе. Ово се своди на закључак да не живимо на истим изотермалним линијама.

Ошуд ња неизбежна и неоћходна ѡакћичка или сћрајћецка димензија Ваще „материјалистичке” ућоћребе раноѿ Ничеа?

Управо тако. Ако ни због чега другог, онда да се раскине било каква веза са, када је реч о овом аутору, превише једнообразном

¹¹ Фридрих Ниче, *Весела наука*, прев. Милан Табаковић, „Графос”, Београд 1984, 147. (Прим. прев.)

пажњом посвећеном истраживању доктрине „воље за моћ” која је монструозно изопачена од стране читалаца под пуном ратном опремом из 1930-их. Дакле, дела младог филолога су ме, изгледа, опчинила оним што сам назвао његовим „дионизијским материјализмом”: тај провокотавни израз ме је натерао да читам Ничеов опус као основни део субверзивне традиције оних маргиналних мислилаца који су успели да побегну од идеалистичког таласа. У 1980-им појам „материјализам” – који сам ја употребио уз дозу хумора – је задржао, упркос свему, последњи трачак своје почетне агресивности. Увек ми је деловао корисно као позициони – и опозициони – светионик интелектуалног окружења које је показивало непријатељство према свему што би могло да призове витализам са почетка века. Хоћу да кажем колико сам одушевљен издањем Тардових дела које објављујете... Био сам свестан такође да ће та „материјалистичка” терминологија изазвати коначну нелагоду међу хајдегеровцима нео-пијетистичког убеђења. Предложивши иконокластичко – и „левичарско” – тумачење Хајдегеровог дела у *Кријици циничног ума*, никако нисам желео да ме побркају са девирилизованим, конзервативним хајдегеризмом... Јер што се тиче Хајдегеровог огромног (не претерано ничеовског, морам напоменути), и са одређених аспеката вредног дивљења Ничеу, морам истаћи да никад нисам прихватио његову тврдњу да је „отишао изнад” Ничеа. Управо супротно, по мом мишљењу, у Ничеу треба тражити стазе које воде негде,¹² према отвореној будућности мисли. „Дионизијски материјализам”: формула изражава потребу за приближавањем пост-маркситичких и пост-ничеовских струја, крајње неочекиван сусрет у академском и јавном контексту времена. Тачно је да се нисам експлицитно вратио овој формули петнаест година након објављивања *Мислиоца на њозорници*. Ипак, она је за мене постала готово друга природа, и ако нисам често користио тај израз, то је због тога што сам навикао да све своје проблеме и интервенције разматрам под светлом тог концепта – без даље потребе да развијам његову чисто теоријску димензију. Носим тај појам на челу, као рударску лампу; без њега не бих могао да пратим нит која ме води напред. Дакле, да се вратимо на питање: сигурно је да постоји јака епистемолошка веза између концепата као што су „дионизијски материјализам” и „витализам”, веза која је још занимљивија тиме што су животне науке и животне технике управо ушле у нову фазу развоја. Стижемо до тачке где већина посвећених идеалиста мора да призна

¹² Алузија на *Стазе које не воде нигде* (*Chemins qui mènent nulle part*), наслов француског превода Хајдегеровог дела *Шумски љућеве* (*Holzwege*).

продуктивну и „идеопластичну” природу процеса концептуалног рада. Тачније речено, када се ради о изразу „супериорни материјализам” чију употребу предлагете у својим делима, веома ми је жао што дело Готарда Гинтера није познато у Француској. Гинтер је аутор невероватне књиге; не само њен наслов, *Свесни машина. Меџафизика кибернеџике* (1963) већ и остатак књиге, заслужују да буду преведени. Такође је написао огромно дело у неколико томова са циљем дефинисања принципа не-аристотеловске логике. То је гомила „несавладивих” идеја која је постала извор сталне инспирације за неопходну реформу филозофске граматике старе Европе. Након шока који је изазвао Ниче, шока са вишеструким ефектом, та реформа се, наравно, наставља, кроз дела савремених мислилаца: Делеза, Фукоа, Дериде, Лумана... Али у Гинтеровом делу концепт „безобличне материје” отеловљава све мисли од Хегела до Туринга на тему односа „ствари” и „ума”. Испробава тривалентну – или мултивалентну – логику која је толико моћна да би нас могла ослободити импотентног, бруталног бинаризма типа ум/ствар, субјекат/објекат, идеја/материја...

Сада је лакше увидети на који начин Вас је могуће смањити највише француским од свих немачких филозофа... Да ли би требало жалити због Вацеџ ослањања на оно што се назива неоструктуралистичка мисао (Манфред Франк) и „la pensée 68” (Фери и Рено), или укључити Вас „похвално” у покрећ биологичке/биофилозофске мисли која се темељи на Делезу и Фукоу. Каква је Ваца реакција на такво француско „позиционирање” Вацеџ рада? Какав је Вац однос према „шамнијем, мрачном концепту полигичког који баца поглед на скривену еколоџију универзалног бола” који помињете у својој књизи о Ничеу?¹³ Које је значење тог ајела на „експресивну еколоџију нове врсте” коју називате Психонаутика?

Чини ми се да кроз транспозицију супротности које сам управо навео између хладног мишљења и идеја које греју до нивоа „геополитике идеја” постаје одмах јасно „зашто сам толико француски”. Заправо, нисам ја крив што је француска мисао овог века произвела низ изузетних аутора који отеловљују хладну тенденцију савремене мисли у крајње импресивним облицима. Навешћу само Леви-Строса, Фукоа и Делеза. То је кристално небо изнад поретка дискурса друштвених наука на крају двадесетог века. И није случајност ако је читање Ничеа било главна прекретница за

¹³ Мисли се на књигу *Мислилац на позорници*. (Прим. прев.)

већину њих. Што се мене тиче, била је чиста срећа у мом интелектуалном животу што сам налетео на те француске ничеовце у тренутку кад је било незамисливо читати Ничеа у Немачкој. Тачније речено, сусрет са Фукоом у делу *Речи и ствари*¹⁴ (*Les mots et les choses*) је оно што ме је лансирало у свемир размишљања који је превазилазио моје првобитно филозофско образовање које је било дубоко укореењено у раном хегеловском и марксистичком мишљењу, поготово у његовој адорновској верзији. Истог тренутка сам био очаран ауrom спокоја и строгости која је исијавала из Фукоовог дела; ипак осећао сам неописиву мучнину док сам га читао. Данас схватам да је моја узнемиреност била рефлекс, или пре упозоравајући знак који ми је указивао да сам бесповратно увучен у потпуно не-хегеловски, не-кантовски начин размишљања. Правио сам прве кораке у менталном простору где више није функционисала логика помирења кроз коначну синтезу. Јер за било кога ко је одрастао на хегеловској вери, на принципу наде, уз утеху телолошке мисли и неопходност категоричког императива, на „теорији срећног завршетка” филозофије историје, на квази-месијанству Бењамина и Адорна, и у сигурности да је онај који одбија сарадњу морално супериоран у односу на „колаборанте” са подацима из искуства (што је, заправо, био духовни извор Франкфуртске школе у њеној првој инкарнацији), читање Фукоа изгледа отприлике као да вам астечки свештеник вади срце врхом обсидијана.¹⁵ Ако бих морао да окарактерисем Фукоа из тог периода моје интелектуалне прошлости, рекао бих да ми је деловао као неко ко није више филозофирао са чекићем већ са оштрицом обсидијана. Јер обсидијан има своје разлоге које разум не схвата.¹⁶ Као резултат те шок-терапије и флешбекова који су ме терали да поново преживљавам своје искуство, прелиставајући га поново с радозналешћу – овде мислим на своје путовање у Индију – одмах сам се померио од архипелага дијалектике, феноменологије, франкфуртске политичко/нео-месијанске мисли и ушао у сасвим други простор за који сада видим да је идентичан пољу концептуалног стварања које је створио Ниче. Можда је корисно подсетити читаоца да, ако таква врста мисли нужно коезистира са навиком писања, та навика нема ништа са карикатурално поједностављеним идејама оних који упорно инсистирају на веровању да је филозофија пре свега ствар садржаја, док је „остало” само реторичко

¹⁴ *Ријечи и ствари*, Нолит, Београд 1971. (Прим. прев.)

¹⁵ Оштро вулканско стакло. (Прим. прев.)

¹⁶ Алузија на Паскалово дело *Срце има своје разлоге које разум не схвата* (*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point*)

дотеривање тог истог садржаја. Ја мислим сасвим супротно, да истински модерна филозофија тежи брисању метафизичке разлике између форме и садржаја као једном од својих основних аспеката. Због тога је врло вероватно да се једна филозофија (*une pensée*) која не постоји у свом писаном облику неће рачунати као филозофија (*une pensée*). Сваком ко жели да провери ту тврдњу, могу препоручити Витгенштајнов опус, јер је тај мајстор „аналитичког” мишљења, који никад није упознао задовољство текста као тока реченица (није био у стању да ћаска), произвео само логичке кристале, у смислу да су врхунци „јасноће” које је он достигао били далеко изнад врхунаца формулације. Што има следећи парадоксалан ефекат: то што је Витгенштајн једини филозоф-писац нашег века који је успео да добије признање „најтежег” академизма своди се на то да академици нису схватили да имају посла с писцем, са концептуалним уметником који би се могао сматрати изумитељем минималистичке уметности у филозофији. Што се мене тиче, онолико колико аутор може да прича о својим намерама, ако бих морао да окарактеришем свој филозофски рад, рекао бих да је смештен – и креће се – у осциловању између невероватно меког и потпуно тврдог. Читалац првог дела Сфера ће се затећи у борби са аутором-психонаутом који силази у симбиотички пакао, у материцу Велике мајке. Такво читање се може испоставити немилосрдно нежно. Супротно томе, у другом и трећем делу читалац пролази кроз редове космичке хладноће: ради се о посети космонаутске, ванземаљске интелигенције свету људских бића. Тај посетилац Споља описује менталне махинације традиционалних и модерних друштава савршеном хладним оком, јер он се не боји да метафизичке конструкције „сигурности” у које су се људска бића сместила, назове правим именом. Између веома нежног и веома грубог се одиграва оно што сам назвао „скривена екологија универзалног бола”. Хтео бих да мислим да ће за сто година постојати аутор способан да напише књигу о општој екологији патње, технологији и илузијама, за коју бисмо могли рећи да нам је данас потребна. Што се тиче Делезовог рада, који није много удаљен од сличног пројекта, схватам да сам у том тренутку просто пропустио да се упознам с њим. Тек у последње време сам почео да га читам на један повезан начин. Иако су ми пријатељи још пре двадесет година указивали на сличности између његовог приступа и мојих намера, нисам био у стању да и сам препознам ту резонанцу. Данас је другачије. Почео сам да читам *Хилјаду њлајноа*¹⁷ (*Mille Plateaux*) и *Кришћуку*

¹⁷ „Хилјаду равни” (одломак), *Кораџи*, год. 22, књ. 22, бр. 1–2, 1987, 76–96.

и клинику (*Critique et clinique*) са огромним задовољством, као и књигу *Спиноза, њрактична филозофија*¹⁸ (*Spinoza, philosophie pratique*), понекад осећајући да сам више научио за сат времена читања него за годину дана уобичајеног истраживања. Што показује колико ми је тај сусрет користио да боље разумем оно што тражим у филозофији, а да никад нисам био сигуран да сам то нашао... Делезов траг ће бити приметан у трећем делу пројекта Сфера који је назван *Пене* (*Schäume*). Видећете на који начин сам покушао да комбинујем биофилозофску претпоставку француских писаца са својим идејама о општој морфо-имунологији (или сферологији). Као резултат, тема „скривене екологије универзалног бола” је даље разрађена.

Да ли желите да кажете нешто више о предавању из Елмау које је послужило као предјекс?

Дакле, завршна реч... о ономе што је овде у питању са филозофског становишта: са тачке гледишта коју сам назвао антропотехничка. Успут бих рекао, израз који је подигао буру међу немачким главоњама (израз који припада ширем концептуалном пољу у ком фигурира и његов антоним „теотехнички”, али требало би додати и изразе хипотехнички, канинотехнички, фелинотехнички, родентотехнички, наркотехнички, да би се успоставио комплетан лексикон анализа комплекса хоминизације-доместикације-биоенергије). Већина читалаца – у Немачкој, Француској и на другим местима – није сматрала да је неопходно истаћи да се у мом предавању готово и не помиње оно што је у медијском представљању „Слотердајк афере” стављено у средиште дебате. Да, то предавање – јер овде говоримо о предавању – не говори о биотехнологији, генетици, биоетици итд., и чак и ако залази на тај терен, то ради кроз алузије, кроз маргиналне белешке (онда није ни чудо што неки коментатори могу да кажу да су „незадовољни”!). Оно што ме је занимало јесте чистина о којој говори Хајдегер. Размишљао сам о суперфеноменалном „феномену” који нас преноси на отворен простор на ком се све показује: на место са ког је свет једини свет. Ко се боји чистине? Ја је замишљао као празнину или удаљеност између људске интелигенције и „околине” – то је место људског екстатсиса које указује да смо „у-свету”. Шта је тачно чистина? Како се исклесала у шуми бића – и којим техникама? То је питање које морамо да

(Прим. прев.)

¹⁸ *Спиноза, њрактична филозофија*, „Деметра”, Загреб 2011. (Прим. прев.)

поставимо, на споствену штету, да бисмо пронашли пут до филозофске и историјске антропологије која је дорасла нашем савременом знању. (Објавио сам у Немачкој кратак текст о природној историји „принципа удаљености” као везе између људских бића и природе у часопису *Geo*, септембар 1998. Моја жеља да радим на стварању новог типа филозофске антропологије може шокирати хајдегеровце: те опаске су, заправо, саставни део размишљања о темељима биокултуролошког дискурса чистине. Теорија неотеније¹⁹ има везе са тим ставом у предавању из Елмауа.) Тамо сам покушао да изразим хајдегеровску онто-антропологију кроз парافразу чија је добронамерност све, само не иронична. А Ниче и Платон су се сами позвали на „симпозијум” да коментаришу Хајдегерове идеје, да изразе своје мишљење о драми која се одиграва на чистини. Наслов те драме? Антропотехника или: Како људска бића производе сама себе. И одједном сви желе да буду позвани, сви – драматично – желе да буду део дебате, да учествују у њој. Када сам поново прочитао хрпу чланака изазваних овим предавањем, приметио сам да је типична реченица била негативно „признавање чињенице”: оно што сам рекао није ништа ново; мојим опаскама толико фали оригиналности да није јасно зашто би ико траћио време на мој текст. Учесталост тих изјава ми је била потпуно јасна: наша мишљења ће остати потпуно иста и пре и после читања филозофског текста. Желимо знање које је независно – независно од било које мисли, а поготово од било које узнемиравајуће мисли. Онда ћемо се окренути експертима, јер експерт је управо особа која више не мора да мисли: он је већ мислио. Читава тајна његове професије се састоји у томе да и ми уживамо у његовом постреклеktivном спокојству. Као чувар колективне не-мисли, он има веома либерално занимање. Отуда тај хор експерата који једногласно потврђује: Слотердајк је можда распалио дебату, али да би се дебата исправно спровела, морамо прво искључити овог провокатора који није рекао ништа ново – осим можда... ма не, оставите нас на миру! Анри Атлан је пружио једну од најзанимљивијих верзија тог клишеа у свом интервјуу за *Le Monde des débats* – чудно за декларисаног спинозисту...

¹⁹ Термин из зоологије којим се означава способност неких врста да се размножавају пре достизања биолошке зрелости. У својој књизи *Проблем постанка човека* (1926), антрополог Лудвик Болк је развио хипотезу да људска морфологија одражава фетална стања која су постала перманентна. Ова теорија је укључена у рад последњег експерта немачке социологије и историјске антропологије, Дитера Класенса (*Конкретно и ајстирактивно*, 1980). У Француској је Дани Робер Дифур водио главну реч истичући важност концепта неотеније (*Писмо о људској природи на коришћење онима који преживе*, 1999)

Невољан да троши своје драгоцене време на анаколуте моје прозе (треба запамтити да је експерт добро плаћена индивидуа), његовој медијској граматологији је очигледно била довољна антитеза, груба колико и симптоматична: када се ради о проблемима које постављају биотехнологије, можемо говорити или као филозофи (а ако је тако, не можете рећи ништа претерано значајно, с обзиром да је лакше цитирати Платона него направити клон), или као технички медицински стручњаци (у том случају ћете потпуно владати дискурсом јер, по дефиницији, експерт влада знањем: у овом случају знањем колико кошта клонирање људског бића). Укратко, Monsieur Атлан налази да му је веома тешко да призна да би могао постојати дискурс, односно, у принципу, покрет мисли који предлаже, филозофски и ригорозно, преиспитивање технологије као облика производње само-очигледних чињеница, реда стручњака као контролора знања и захтева одређених експерата (најеминентнијих) да конторлишу и њихову дисциплину и њене „филозофске премисе”...Остаје чињеница да је допринос Анрија Атлана непроценљив бар са једног аспекта – по мом мишљењу не најмање важног. Он лежи у томе што наглашава свом неопходном снагом да је немачка раздражљивост када је реч о таквим темама – производ криминалне, бедне еутаназијске „еугенике” која је део наше историје – једна ствар, а изазов будуће биотехнологије и биополитике потпуно друга. Свидело се то некоме или не, управо та драстична разлика јесте храна за мисао.*

Превела са енглеског
Тијана Сладоје

* (Изворник: *Cultural Politics*, volume 3, issue 3, 307–326, 2007)