

Sloterdijk in vogelvlucht

Pieter Lemmens, Hub Zwart

In november 2003 was de Duitse filosoof Peter Sloterdijk (1947-) bijna een week lang te gast in ons land vanwege het verschijnen van de Nederlandse vertaling van de eerste twee delen van zijn *Sphären*-trilogie, het indrukwekkende *magnum opus* van deze inmiddels internationaal bekende maar ook controversiële, volgens sommigen zelfs 'onmogelijke' auteur (Van de Ven 2002), waarin de geschiedenis van de mensheid op grootse en meeslepende wijze wordt herschreven als het epos van de 'sferenbouwers', zoals Sloterdijk de mens in meest fundamentele zin karakteriseert. Mensen verschijnen in het licht van deze herschrijving als wezens die hun leven permanent, vanaf hun vroegste levensfase als embryo in de baarmoeder tot aan hun laatste ademtocht, doorbrengen in wat hij aanduidt als 'sferen' en die zonder zulke omhulsels niet zouden kunnen bestaan als de bijzondere wezens die ze zijn. Zowel de levensloop van een individu als de hele geschiedenis van de menselijke soort - zowel de menselijke *ontogenese* als de menselijke *fylogeneze*, om biologische termen op een meer ontologische wijze te gebruiken - kunnen op zeer fundamenteel niveau, zoals Sloterdijk op magistrale wijze laat zien, worden beschreven als bewegingen van een voortdurend betrekken en weer verlaten van steeds weer nieuwe sferische omhullingen. De fundamentele premisse van Sloterdijks sferenproject is dan ook 'daß überall, wo menschliches Leben ist, gleichgültig ob nomadisch oder seßhaft, bewohnte Kugeln entstehen, wandernde oder ortsgebundene, die in einer gewissen Hinsicht runder sind als alles, was sich mit Zirkeln zeichnen läßt.' (1998, 12). De mens weet zich, waar hij zich ook bevindt, altijd omhuld door sferen die hem immuniseren tegen het bedreigende buiten. Menselijk leven is wezenlijk een 'leven-in-sferen' en een algemene theorie over de menselijke bestaanswijze zou bijgevolg de vorm moeten hebben van een sferologie ofwel een *Innenraumtheorie* (2001, 144) en dat is precies wat Sloterdijk in zijn driedelige werk onderneemt. Het eerste deel (*Blasen*) beschrijft de kleine, intieme sferen (microsferologie), het tweede deel (*Globen*) handelt over de grote alomvattende sferen (macrosferologie) en komt in wezen neer op een immunologische herinterpretatie van de geschiedenis van de metafysica. Het derde, net verschenen deel (*Schäume*) staat in het teken van de

polysferologie en gaat expliciet over onze eigen tijd, die volgens Sloterdijk wordt gekenmerkt door een versplintering van de alomvattende macrosferen – erfenis van de metafysica – waarin de mens zich tot voor kort geborgen waande.

De betekenis van sferen

De geometrische uitdrukking ‘sferen’, afgeleid van het Griekse woord *sphaira* (bol), staat in het werk van Sloterdijk voor het hele spectrum aan beschermende omhullingen en overkoepelingen waarin het bestaan van de mens op aarde zich van begin af aan afspeelt, ongeacht of het gaat om biologische fenomenen (zoals de baarmoeder waarin het nog ongeborn en onzelfstandige leven een soort van totaalverzorging geniet) of om sociale ensembles zoals de familie, vriendschapsbanden of de intieme psycho-akoestische vereniging die er volgens Sloterdijk bestaat tussen moeder en kind, of om politieke instituties zoals het volk of de staat, of om symbolische systemen als religies, metafysische systemen en wereldbeschouwingen. Het sferenbegrip omvat alle vormen – en het vormaspect is voor Sloterdijk erg belangrijk – waarin de mens ‘in de wereld’ is en vorm geeft aan zijn in-de-wereld-zijn, alle wijzen waarop de mens tegenover de hem omringende werkelijkheid binnenruimtes creëert dan wel aantreft, ‘sferen’ die hem van het directe, ‘naakte’ contact met de buitenwereld afschermen, maar ook communicatie tot stand brengen. Sferen bemiddelen tussen het binnen en het buiten. Het zijn binnenruimtes of binnenwerelden die het de mens mogelijk maken de buitenwereld te bewonen.

Als Stephen Dedalus, de jonge hoofdpersoon uit James Joyce's *A Portrait of the Artist as a Young Man*, zich aan het begin van deze roman op naïeve wijze een voorstelling probeert te maken van *waar* hij zich precies bevindt in deze wereld, door op het voorste schutblad van zijn schoolatlas de volgende opsomming te noteren:

Stephen Dedalus
Class of Elements
Clongowes Wood College
Sallins
County Kildare
Ireland
Europe

The World
The Universe

dan moet dat in Sloterdijks termen worden gelezen als een sferische zelfsituering.

Het Tweede Deel van zijn trilogie begint met een *Proloog* getiteld 'intensieve idylle'. Net als bijvoorbeeld Michel Foucault in *Les Mots et les Choses* laat Sloterdijk zijn gedachtegang beginnen bij een kunstwerk. Het betreft een mozaïek te Pompeï waarop een samenkomst, een gedachtewisseling van filosofen staat afgebeeld. Dat het een gesprek onder geleerden, preciezer nog: onder filosofen betreft, is te zien aan de typisch filosofische attributen van de personages: baarden en boeken, alsmede hun geconcentreerde houding. Het is alsof een idee, een fundamentele gedachte zich van hen meester maakt. Wat het kunstwerk vereeuwigt is, aldus Sloterdijk, een gezamenlijke fascinatie, "eine gemeinsame Bestürzung". Een fundamentele gedachte dringt zich op, iets dat niet eerder gedacht werd. Het is een gedachtewisseling, maar er wordt weinig gezegd, er wordt vooral, en heel nadrukkelijk, gezwegen en gekeken - het betreft een in hoge mate contemplatief gesprek. De denkers, zo lijkt het, worden plotseling geconfronteerd met een fundamentele evidentie die zich aan hen openbaart en een onweerstaanbare aantrekkingskracht op hun intellect lijkt uit te oefenen. Wat het kunstwerk zichtbaar maakt is, aldus Sloterdijk, "eine Ausnahmezustand des Denkens" (p. 14). Een collectief enthousiasme maakt zich van hen meester. Het voorwerp van deze bewonderende beschouwing of beschouwende bewondering is een bol (*sphaira*), als symbool van het zijnde in zijn geheel. Dit denkobject *bij uitstek*, dat alle andere objecten in zich verenigt, wordt vereerd en onderzocht ("verehrende Forschung"). Wat hier wordt afgebeeld, aldus Sloterdijk, is de hervorming van de filosofie die door Plato werd bewerkstelligd: de overgang van spreukenwijsheid naar argumenteren. De filosofie die hier geboren wordt, is een wetenschap die een grote gelijkenis en verwantschap vertoont met wiskunde (*more geometrico*). Alleen zij die wiskundige scholing hebben genoten, krijgen toegang tot Plato's filosofische tuin. Deze nieuwe filosofen (*Academici*) buigen zich over een bol. Een intellectuele huivering ("Schauder") maakt zich van hen meester. Ze worden met een evidentie (Gewißheit) geconfronteerd die eeuwenlang het denken zal domineren. De wereld heeft in wezen een perfecte geometrische structuur, en dit wordt belichaamd door de perfecte uitgebreidheid van de bol, een beeld van de

kosmos als zodanig. Zeven filosofen verzamelen zich rondom een 'sfeer', een beslissend moment, een beginmoment in de geschiedenis van het denken, op de grens van cultus en discours. Ze denken over en staren naar de zijnsbol, de kosmos, de God der filosofen, *Sphaira*, de God die te denken geeft. Deze bol is object van bewondering, maar ook van analyse, van *akribeia*. Zij wordt met gevoel voor precisie opgemeten. Aan de hand van de bol worden wiskundige en metafysische bewijzen geformuleerd. Wat het kunstwerk zichtbaar maakt, is de vroomheid van het denken, het toegewijde intellect. Een vorm van ruimtelijkheid (de antieke kosmos, opgevat als een serie concentrische bollen) wordt ontsloten. De filosofen bevinden zich zowel binnen als buiten de bol. Enerzijds bevinden zij zich aan de binnenzijde, als denkende wezens opgenomen in een sferische wereld. Anderzijds beschouwen ze deze sferische wereld vanaf een zekere afstand. En vanuit die (bijna goddelijke) positie blikken zij neer ("wie von einem gemeinsamen Geisthauch durchzittert") op de wereldsfeer (p. 16). Het is, aldus Sloterdijk, het pinksterfeest van het denken. Een evidentie verbreidt zich onder de denkenden, een intieme, maar machtige gedachte wordt manifest. Het is een beslissende, gedeelde denkervaring. Een gemeenschappelijk probleembewustzijn vormt vanaf nu het vertrekpunt van hun intellectuele activiteiten. Vanaf nu wijden zij hun leven, ascetisch en solidair, aan een fundamenteel onderzoek naar de waarheid van de bol, van het bolvormige geheel. Een logische gemeenschap heeft zich gevormd, een tegengemeenschap, een polis van denkenden, een *mundus academicus*.

Daar blijft het echter niet bij. Vanaf dit moment begint de sferische idee haar opmars door de wereld. De idee zal zich ook in de gewone wereld, buiten de kring der filosofen, vestigen en nestelen. Het Pantheon te Rome staat voor dit moment model, aldus Sloterdijk. Dat is architectuur die haar eigen tijd in een bouwwerk weet te vatten. Het pantheon symboliseert het moment waarop heel de wereld zich binnen de Romeinse invloedsfeer – letterlijk - bevindt. Heel de wereld vindt onderdak in de sferische ruimte van de Romeinse machtsstolp. Het Pantheon is een gebouw met de vorm van een bol dat probeert de hele wereld in zich op te nemen. Daarom vinden alle goden, zelfs vergeten of onbekende goden, in dit gebouw een plaats. De gedachte van de bol ligt ten grondslag aan, motiveert en legitimeert het Romeinse imperialisme. Tegelijkertijd is het Pantheon, als

ultieme materialisatie van de oorspronkelijke platoonse gedachte, de aankondiging van een andere, monotheïstische denkwereld. Het pantheon is, en hier citeert Sloterdijk een auteur in wiens voetsporen hij nadrukkelijk wil treden, namelijk Oswald Spengler, de eerste moskee. Het is niet alleen de voltooiing van de platoonse conceptie maar ook de omslag naar een nieuwe monotheïstische denken die op dat moment haar opmars al is begonnen.

Met name in het tweede deel van *Sphären* legt Sloterdijk een bijzondere aandacht en fascinatie aan de dag voor Plato en diens school. Het werk waarmee Sloterdijk in de jaren tachtig naam maakte daarentegen, was juist aan Plato's concurrenten, de cynici (beter gezegd: *kynici*) gewijd. Tussen beide publicaties hebben zich enkele belangrijke verschuivingen in Sloterdijks denken voltrokken. Hoewel we in dit themanummer de aandacht primair op de recente, sferologische Sloterdijk willen vestigen, is het van belang om in deze inleiding ook kort stil te staan bij twee eerdere, belangrijke publicaties van zijn hand.

Kynisme versus cynisme

In *Kritik der zynischen Vernunft* (1983), zijn weergaloze 'coming out', beoogt Sloterdijk een belangrijke denkwijze te rehabiliteren die hij "kynisme" noemt en uitdrukkelijke van het hedendaagse 'cynisme' (een pejoratieve term) wil onderscheiden. Kynisme, aldus Sloterdijk, is een vrijmoedige, volkse en groteske vorm van kritiek. Tegenover het hooghartige academisme van Plato en de zijnen, manifesteerde het Griekse kynisme zich als *Frechheit*. Grondlegger van de kynische stijl was Diogenes, die de gevestigde moraal van zijn tijd uitdaagde op provocerende, theatrale en aanschouwelijke wijze, bij voorkeur met behulp van *practical jokes*, maar in de loop van de geschiedenis leeft deze eigenzinnige filosofische stijl nog enkele malen op, met name ten tijde van de Middeleeuwen (in de humor van personages als Harlekijn, Hans Worst, Tjil Uylenspiegel, etc.), in de Renaissance (*Lof der zotheid*), en in het werk van Nietzsche ('vrolijke wetenschap'). Een enkele keer weet zij door te dringen tot het formele filosofische discours. Uit het hedendaagse filosofische bewustzijn echter lijkt het kynisme (in tegenstelling tot het cynisme) zo goed als verdwenen. Dat is een verarming: een belangrijk kritisch instrument ontbreekt, kritischer dan de kritiek van de Kritische School waaruit Sloterdijk zelf is voortgekomen. Het is deze authentieke, kynische

vorm van filosofiebeoefening die Sloterdijk in op grandioze wijze in stelling brengt tegenover de tot cynisme vervallen Westerse cultuur en denktraditie.

In dit lijvige werk, dat indertijd onmiddellijk een bestseller werd, profileert Sloterdijk zich echter nog voornamelijk als een erfgenaam - zij het een uiterst recalcitrante - van de *Kritische Theorie*, een neomarxistische school waarvan Max Horkheimer, Theodor W. Adorno en Herbert Marcuse de belangrijkste woordvoerders waren en die momenteel in een sterk gematigde, communicatie-theoretische vorm wordt voortgezet door Jürgen Habermas en Axel Honneth. Heidegger, die in Sloterdijks recente werk zo'n belangrijke plaats inneemt, speelt in *Kritik der zynischen Vernunft* nog geen grote rol.

Kort samengevat constateert Sloterdijk in dit uiterst leesbare en van academische gewichtigheid volkomen gespeende boek dat de grote ontmaskeringsprojecten van de Westerse cultuur (verlichting, psychoanalyse, (neo-)marxisme etc.) in de huidige tijd aan emanciperende kracht hebben ingeboet. We zijn inmiddels volledig *aufgeklärt* en elke naïviteit en elk geloof aan illusoire idealen lijkt effectief uit de weg te zijn geruimd. Het kritische project van de moderniteit heeft een verzadigingspunt bereikt omdat alle grote leugens, alle illusies, alle onbewuste drijfveren, alle verborgen willen tot macht en alle ideologieën reeds zijn blootgelegd en er bijgevolg geen naïviteiten meer resteren waarop de kritiek nog zou kunnen aangrijpen. De ideologiekritiek is het slachtoffer geworden van haar eigen succes, zo zouden we kunnen zeggen. Helaas hebben deze ideologiekritische exercities niet de bevrijding gebracht die ze in het vooruitzicht stelden. Het verlichte subject is ongelukkiger dan ooit en weet zich ondanks het lucide inzicht in de factoren die het (samen)leven bepalen een gevangene van zijn eigen bestaan, in hogere mate nog dan in vroegere, 'naïevere' tijden. Een onverbiddelijke, berekenende rationaliteit beheerst het doen en laten van de apathische burger en de alom heersende mentaliteit is die van het *cynisme*. Dit is de meest in het oog springende psychosociale karakteristiek van de laatmoderne samenleving, aldus Sloterdijk in 1983: "Das Unbehagen in der Kultur hat eine neue Qualität angenommen: es erscheint als universaler diffuser Zynismus. Ratlos steht vor ihm die traditionelle Ideologiekritik. Sie sieht nicht, wo am zynisch wachen Bewußtsein der Hebel für Aufklärung anzusetzen wäre." (33). Wie hedentendage nog ideologiekritiek wil beoefenen, zal met een beroep

op de ratio weinig effect sorteren. Het hedendaagse - universele en diffuse - cynisme, dat Sloterdijk in dit boek naast de leugen, de dwaling en de ideologie als een vierde, *verlichte* vorm van 'vals bewustzijn' typeert, vereist dat men zich van een andere tactiek zal moeten bedienen dan de traditionele 'hermeneutiek van de achterdocht' à la Ricoeur. Achterdocht is er immers genoeg en de adressanten van de kritiek zijn vaak minder naïef dan degenen die het op de ontmaskering van hun vermeende valse illusies begrepen hebben. Een zoveelste verlichtingsoffensief zou bij de betrokkenen slechts op een meewarig grinnikende ontvangst kunnen rekenen.

Hoe kan de cynische tijdgeest dan wel doorbroken worden? Volgens Sloterdijk is het hoog tijd om terug te keren naar de vroegste bronnen van de maatschappijkritiek in onze cultuur en die treft hij aan bij de kynicus Diogenes van Sinope, de 'hondse filosoof' uit de Antieke tijd die op spottende en onbeschaamde wijze de decadentie en hypocrisie van zijn overgeciviliseerde Atheense medeburgers aan de kaak stelde, in het bijzonder van het filosofische establishment. Uit de bekende anekdotes over deze kleurrijke figuur - die ons met name via de geschriften van Diogenes Laertius zijn overgeleverd - destilleert Sloterdijk een aantal elementaire programmapunten voor de ontwikkeling van een nieuwe, post-kritische, anti-serieuze en lichamelijk-vitale ideologiekritiek die geschikt is om het hedendaagse cynisme op de korrel te nemen. Het enige adequate antwoord op het gepantserde cynisme van een door en door generationaliseerde samenleving is een kynische bewustmaking, naar het voorbeeld van de antifilosof Diogenes. Alleen een kynische intelligentie kan het tot cynisme vervallen 'aufklärungsranken Bewußtsein' (39) nog pareren. Een tijd die in een cynische verkramping gevangen zit, vraagt om een 'kritiek van de cynische rede' (die de 'kritiek van de instrumentele rede' moet vervangen), en dit betekent voor Sloterdijk, naar analogie met Kants kritiek van de zuivere rede, in de eerste plaats een onderzoek naar de grenzen, de beperkingen en het bedrog van de cynische rationaliteit, een rationaliteit die uit naakte overlevingsdrang het leven zelf uit het oog heeft verloren. Op grond van een rehabilitatie van de kynische levenswijsheid, archetypisch belichaamd door Diogenes, probeert hij de ideologiekritiek nieuw leven in te blazen. In laatste instantie gaat het daarbij om

een bezinning – die persé niet diepzinnig wil zijn - op de sociale en existentiële grenzen van het verlichtingsproject (39).

Van Frankfurt naar Freiburg

In *Eurotaoïsme*, zijn tweede grote boek (verschenen in het 'postpolitieke' as-jaar 1989), neemt Sloterdijk nog nadrukkelijker afstand van zijn vroegere 'Frankfurter leermeesters' dan in de *Kritik der zynischen Vernunft* en bekennt hij zich nadrukkelijk tot de 'Freiburger Schule' (lees: Heidegger), die op dat moment in zijn ogen over een kritischere theorie beschikt dan de Kritische Theorie van de Frankfurters. Als *Kritik der zynischen Vernunft* verlichtingskritiek was, dan zouden we *Eurotaoïsme* eerder een oefening in moderniteitskritiek kunnen noemen en we zouden kunnen zeggen dat dit boek Sloterdijks visie op de *condition postmoderne* vertegenwoordigt, hét filosofische thema van de jaren tachtig. Volgens Sloterdijk komen we het wezen van de moderniteit het meest nabij als we haar begrijpen als een kinetisch fenomeen: de moderne tijd is de tijd waarin alles in *beweging* wordt gezet, de tijd van de universele mobilisering van de wereld ofwel de *Totale Mobilmachung*, zoals Sloterdijk het met een term van Ernst Jünger uitdrukt. Wat Heidegger in zijn *Beiträge zur Philosophie* als één van de vele symptomen van de zijnsverlatenheid van de moderne tijd heeft gekarakteriseerd, namelijk de *Schnelligkeit*, de versnelling die zich op alle terreinen van het leven manifesteert, wordt in dit boek gepromoveerd tot het grondproces van de moderniteit. De meest essentiële trek van de moderniteit is mobilisering, het in-beweging-brengen van de werkelijkheid op alle gebieden, een proces dat planetair om zich heen grijpt met een welhaast fataal karakter, als een schijnbaar onstuitbare lawine die geen rekening houdt met het eigen karakter van datgene wat in deze beweging wordt meegesleurd. De moderniteit is de tijd van de permanente revolutie op alle fronten, in de politiek, in de wetenschap, in de techniek, in de kunst, op het vlak van de liefde en de erotiek. Het *movens* van al deze over elkaar heen rollende revoluties, de motor achter alle mobilisering, is de tot *subject* geworden mens. De moderniteit is de tijd van het (actieve) subject, zo constateert Sloterdijk met Heidegger. Moderniteit is 'Sein-zur-Bewegung' en de aanjager van alle beweging is de mens als subject. De utopie van de moderniteit is een 'kinetische utopie' en het sacrale object in een dergelijke utopie is dan ook de auto, aldus Sloterdijk (42).

Het project van de moderniteit stuit echter steeds vaker op haar grenzen en ze bevindt zich dan ook al geruime tijd in een serieuze crisis. De belangrijkste crisis waar Sloterdijk in dit boek voortdurend aan refereert is de ecologische crisis, en in dit opzicht is *Eurotaoïsme* een typisch product van zijn tijd (hetgeen overigens geldt voor Sloterdijks werk in zijn geheel, dat steeds een intieme dialoog met de actualiteit onderhoudt) en als zodanig ook een interessant tijdsdocument. De jaren tachtig waren niet alleen de jaren van het postmodernismedebat, het waren ook de jaren van de grote doorbraak van de milieubeweging en van een in brede kring gedragen bezorgdheid over de toekomst van de aarde. De planetaire mobilisering is de hoofdoorzaak van de ‘allgegenwärtige Katastrophendrift’, waarin de meest verschrikkelijke doemscenario’s tot de alledaagse realiteit zijn gaan behoren, een hachelijke situatie waarvoor niemand meer de ogen kan sluiten: ‘Das Katastrophische’, zo schrijft Sloterdijk, ‘ist eine Kategorie geworden, die nicht mehr zur Vision, sondern zur Wahrnehmung gehört.’ (103). Het ‘rampenjaar’ 1986 - het jaar van Harrisburg, Tsjernobyl en de ramp met de Challenger – heeft onomstotelijk het ‘eigentümliche *Mischverhältnis von Natur und Gesellschaft*’ onder moderne condities aan het licht heeft gebracht, zoals de Duitse socioloog Ulrich Beck in datzelfde jaar in de inleiding van zijn inmiddels klassieke boek *Risikogesellschaft* schreef (p. 9).

Er is een nieuwe moderniteitskritiek nodig, aldus Sloterdijk, en wel een die radicaal breekt met de mobiliseringsdrang die heimelijk werkzaam was in alle maatschappijkritiek tot nu toe, in de eerste plaats het marxisme, dat hij omschrijft als ‘produktive Mobilmachung in humanistischer Absicht.’ (57). Hij wil een *nieuwe* kritische theorie ontwikkelen die zich weerhoudt van elke impuls tot mobilisering, een *post-moderne* kritische theorie dus die precies het activisme van de moderniteit onder kritiek stelt. Daartoe zoekt Sloterdijk aansluiting bij de ‘Freiburger Schule’, die een ‘Schule der Gelassenheit’ is (54). De ‘Frankfurter Schule’ beschikt niet over een kritisch principe dat wezenlijk verschilt van datgene wat ze bekritiseert. Ze behoort in feite nog volledig tot het subjectivistisch-activistische project van de moderniteit zelf. De ‘Freiburger Schule’ beschikt daarentegen wel over zo’n kritisch principe: Heideggers *Gelassenheit*. Dit is een attitude die lijnrecht staat tegenover de fatale mobiliseringsdrang van de

moderniteit. De Freiburgers beseffen tenminste dat al het menselijke doen en laten gedragen wordt door een meer fundamentele dynamiek die in laatste instantie al het louter-menselijke dynamisme insluit en overstijgt (dit is ook een van de uitgangspunten van Sloterdijks 'filosofische kinetiek') en die als zodanig onontkoombaar is. Deze 'Wiederentdeckung des Unumgänglichen' (203; een term van Heidegger) en het besef van de noodzaak zich te voegen naar – zich te laten dragen door - de 'richtige Beweglichkeit' van het Zijn (we herkennen hier Heideggers beroemde *Kehre*), maakt de theorie van de Freiburger Schule tot een theorie die kritischer is dan de Kritische Theorie - die aan 'Getragenheitsvergeessenheit' (199) lijdt, Sloterdijks kinetische vertaling van Heideggers zijnsvergetelheid. Sloterdijk is zich zeker wel bewust van de kritiek van het marxistische kamp aan het adres van de Heideggerianen: dat deze zich met hun gelatenheid feitelijk overleveren aan de nefaste dynamiek van de moderniteit, dat ze de loop der dingen (en dus de technowetenschappelijke en kapitalistische status quo) affirmeren, kortom dat ze zich lijdzaam schikken in het onheil. Deze kritiek is echter niet terecht. Heideggers aanmaning tot gelatenheid vloeit voort uit een *intellectus fati*, niet uit een *amor fati*, zo schrijft Sloterdijk (143). Vanuit modernistisch oogpunt lijkt de houding van gelatenheid op resignatie, op capitulatie, maar volgens Sloterdijk moet ze eerder begrepen worden als 'der Niederlage in einem Kampf, den zu gewinnen eine Katastrophe wäre.' (203). Willen we aan de catastrofe ontkomen dan moeten we van 'Täter der Mobilmachung' tot meer bescheiden 'Hüter der richtigen Bewegung' worden. Een heilzaam 'ontologisch eb van de subjectiviteit' is dringend geboden. In de bijdrage over Sloterdijk en Heidegger elders in dit themanummer zullen we ons afvragen in hoeverre de tegenwoordige Sloterdijk in dit opzicht nog steeds Heideggeriaan is gebleven.

Gezien het ambitieuze en dynamische (om niet te zeggen 'Faustische') karakter van zijn werk moet een themanummer over Sloterdijk noodzakelijkerwijze beginnen met de vraag: *Welke Sloterdijk?* In dit nummer wordt Sloterdijk primair gepresenteerd als de auteur van *Sphären*, zijn opus magnum. Van daaruit volgen we Sloterdijks denksporen naar Heidegger (*Nicht gerettet*) en naar de actualiteit (*Regeln für den Menschenpark*, het boek dat in 1999, samen met *Sferen I* en *II* verscheen en zoveel ophef baarde). Dat wil zeggen,

Sloterdijk wordt besproken als de auteur die de overstap reeds heeft gemaakt van de Frankfurter naar de Freiburger Schule, van Habermas naar Heidegger - die zijn 'epistemologische breuk' (Althusser) reeds achter zich heeft. Het accent ligt op de actuele Sloterdijk.

De opbouw van het themanummer is als volgt. Terwijl dit eerste artikel Sloterdijks werk 'in vogelvlucht' beschrijft, belicht het tweede artikel de mate waarin zijn (recente) werk als een dialoog met Heidegger moet worden begrepen, als een poging om zowel *met* als *tegen* Heidegger te denken. In het derde en vierde artikel komen de drie delen van Sferen (*Blasen*, *Globen*, en *Schäume*) aan de orde. Het laatste artikel ten slotte ('De Wil tot verbeteren') gaat in op Sloterdijks provocerende visie op de actuele menselijke conditie.

U. Beck (1986) *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

P. Sloterdijk (1983) *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

P. Sloterdijk (1989) *Eurotaoismus, Zur Kritik der politischen Kinetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

P. Sloterdijk (1999) *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

P. Sloterdijk (1998) *Sphären I: Blasen* (Mikrosphärologie). Frankfurt am Main: Suhrkamp

P. Sloterdijk (1999) *Sphären II: Globen* (Makrosphärologie). Frankfurt: Suhrkamp.

P. Sloterdijk & Hans-Jürgen Heinrichs (2001) *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

P. Sloterdijk (2004) *Sphären III: Schäume* (plurale Sphärologie). Frankfurt: Suhrkamp.

B. van de Ven (2002) Sferen en globalisering: ethische aspecten van Sloterdijks bijdrage aan het globaliseringsdebat. Tijdschrift voor Filosofie, 64, 479-507.