

近幾世紀無智者
—彼得·斯勞特戴克所探討的中心主題

漢駿緯
台灣大學外國語文學系

中文摘要

彼得·斯勞特戴克(1947-)是德國現代哲學領域裡其中一位極具影響力的哲學家。因為他的挑釁理論，斯勞特戴克不久就成為現代歐洲流行文化思想的哲學作家。雖然大學的哲學系統並不重視他，但因斯勞特戴克常在媒體—報紙、廣播、電視發表他的理念，因此要對他沒有印象是不可能的。斯勞特戴克的書是分析同時代的社會與思想。他的哲學思想中一個重要理論是：近幾世界無智者。從他的第一本書《玩世理性批判》與《人類公園管理規定》到《球體三部曲》加上他的演講，斯勞特戴克把德國哲學家海德格(1889-1976)與尼采(1844-1900)視為大家應該要學習的偶像—最後兩位智者。此篇作文是在分析：是否現代世界需要智者？而智者的角色在現代社會中應屬哪一種？斯勞特戴克想利用智者重施魔法於二十一世紀的清醒世界。問題是，是否冷戰後的社會還有空間容納斯勞特戴克所要求的智者。

關鍵詞：現代哲學、批評現代主義、清醒的世界、智慧、流行文化、博奕論。



The Tragic Absence of the Sage in Modernity On a Central Motif in the Works of Peter Sloterdijk

CHRISTIAN HEIN

Department of Foreign Languages and Literatures, National Taiwan University

Abstract

Peter Sloterdijk (1947-) is considered one of the most outspoken German contemporary intellectuals. Provocative comments and theses have earned the, in his own words, philosophical writer a firm place in Europe's intellectual world. Despised by academic philosophy but worshipped by the culture industry Sloterdijk's omnipresence in the media makes it almost impossible not to at least have come across the philosopher's name.

In his huge oeuvre, which dedicates itself to the diagnosis of the times, one motif constantly reemerges: Sloterdijk bemoans the absence of the sage in the modern world. Starting from his lengthy study *Kritik der zynischen Vernunft* over his enormous *Sphären*-trilogy Sloterdijk does not tire of presenting to his audience his philosophical pantheon in which the names Martin Heidegger (1889-1976) and Friedrich Nietzsche (1844-1900) take the most prominent positions as philosophical and human role models—as viable candidates for the last sage that modernity is in desperate need of. The question is, however, to what extent modernity is in need of sages that show the way and whether Sloterdijk's struggle for the return of antiquated figure of the wise man might be nothing more than an illusory endeavour to reenchant a disenchanted world.

Keywords: Modern philosophy, criticism of modernism, disenchantment of the world, wisdom, popular culture.



Die tragische Abwesenheit des Weisen in der Moderne Über ein zentrales Motiv in den Schriften Peter Sloterdijks

CHRISTIAN HEIN

Department of Foreign Languages and Literatures, National Taiwan University

Abstract

Peter Sloterdijk (1947-) gilt als einer der wortgewaltigsten deutschsprachigen Intellektuellen der Gegenwart. Mit provokanten Thesen hat sich der – nach eigenen Worten – philosophische Schriftsteller einen unverrückbaren Platz in der Geisteswelt Europas erschrieben. Von der akademischen Philosophie verachtet – von der Kulturindustrie verehrt macht Sloterdijks ständige Präsenz in Presse, Funk und Fernsehen macht es beinahe unmöglich, den streitbaren Publizisten nicht wenigstens dem Namen nach zu kennen.

In seinem gewaltigen Werk, das sich der Zeitdiagnostik verschreibt, taucht ein Motiv immer wieder mit nicht nachlassender Vehemenz auf: Sloterdijk beklagt die Abwesenheit des Weisen in der modernen Welt. Von seiner ersten umfangreichen Studie Kritik der zynischen Vernunft über seine gewaltige *Sphären*-Trilogie bis zu seinen Reden und Vorträgen wird Sloterdijk nicht müde, seinem Publikum sein philosophisches Pantheon, in dem die Namen Martin Heidegger (1889-1976), Friedrich Nietzsche (1844-1900) als philosophische und menschliche Vorbilder die höchste Stellung als Kandidaten für die letzten Weisen einnehmen, derer die Moderne auch jetzt wieder bedarf, zu präsentieren. Fraglich ist nun, inwiefern die Moderne überhaupt noch wegweisender Weiser bedarf und ob Sloterdijks Ringen um eine Rückkehr der antiquierten Figur des Weisen nicht einem illusorischen Unterfangen gleicht, mit dem der Philosoph sich eine Wiederverzauberung der entzauberten Welt erhofft.

Leitbegriffe: Moderne Philosophie, Modernismuskritik, Entzauberung der Welt, Weisheit, Populärkultur.



Die tragische Abwesenheit des Weisen in der Moderne Über ein zentrales Motiv in den Schriften Peter Sloterdijks

1. Der Provokateur auf der Bühne

In den letzten zehn Jahren hat kein anderer Philosoph in Deutschland für mehr Schlagzeilen gesorgt als Peter Sloterdijk. Mit seiner im Oktober 1999 gehaltenen Rede *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, in der sich der Philosoph mit den positiven Aspekten und Chancen, die aus der Eugenik erwachsen, beschäftigt, entfachte er ein Feuer der Entrüstung. Seither gilt Sloterdijk als wortgewaltiger Provokateur, brillianter Stilist und feste Größe der Philosophie der Gegenwart – ein deutscher Žižek gewissermaßen, der allerdings eher dem konservativen Spektrum zuzuordnen ist. Eine der wenigen Studien über den Philosophen charakterisiert Sloterdijk als schwer zu fassenden Autoren:

„Seine Texte fordern sehr undogmatische Leser, die bereit sind, den Unterschied zwischen Form und Inhalt auf dynamische Weise anzuwenden und sich von einem nahezu unvergleichbaren Diskurs, der zwischen Philosophie und Literatur, Psychoanalyse und Politik, Mythologie und Wissenschaft, subtilen Abstraktionen und augenscheinlich banalen Witzen schwankt, mitreißen zu lassen.“ (van Tuinen 2007, 7)

In diesem Abschnitt kommt deutlich zum Ausdruck, wie schwierig die genaue Verortung Sloterdijks im zeitgenössischen Kulturbetrieb ist, in dem er nichtsdestotrotz seinen festen Platz hat.

Tatsächlich ist es kaum nachvollziehbar, weshalb derart wenige seriöse Studien zum Werk Peter Sloterdijks vorliegen. An Kritik von Seiten diverser Intellektueller mangelt es jedoch nicht.¹ Einer der wortgewaltigsten Gegner Sloterdijks ist Detlef Hartmann, der die Schriften des neuen Stars der Populärphilosophie lediglich als pseudo-esoterische

¹ Eine bizarre Kritik, welche vorgibt, sich auf die Seite des frühen Christentums zu schlagen und dessen Werte zu verteidigen, bezeichnet Sloterdijk als „modernen Teufel“ und seine Philosophie als „Küche des Teufels“. (Vitalis 2008, 16) Derart lächerliche Publikationen beweisen nun nicht die irrationale und religiös-naive Sicht des Verfassers, sondern sind als Anzeichen dafür zu werten, dass Sloterdijk mit seinen Schriften ein breites Publikum erreicht und durch seine Ansichten stark polarisiert. Ferner wird deutlich, wie viele unterschiedliche Systeme innerhalb der Gesellschaft Sloterdijks Philosophie rezipieren.

Pamphlete wertet: „Sloterdijk entwickelte sich philosophisch im Dunstkreis der „kritischen Theorie“ und hatte die Positionen linker Mündigkeit unter der „Einstrahlung“ seines „spirituellen Meisters“ Baghwan verlassen.“ (Hartmann 2002, 191) Klaus Theweleit zweifelt sogar den skandalös-provokanten Charakter von Sloterdijks *Menschenpark*-Rede an:

„von Plato bis zu ihm war Funkstille in diesem Bereich, unterbrochen von ein paar Takten Nietzsche und einem (eher zufällig) richtig tickenden Heidegger – wo man zu *fast jedem* von S.’s Sätzen einen (ungenannten) näherliegenden Urheber angeben kann. Langsam hab ich die Nase voll von dem Kerl. Endlich wieder’n Plato?? Sloterdijk hat alles noch mal zusammengeklau(b)t und (milchschnittenhaft) übersetzt in „The latest News“ vom Denk-Pol. Wau! – Wau!“ (Theweleit 1999, 3)

Sloterdijk selbst bezeichnet seine philosophisch-ideologische Position als nahe an der Grenze zu den sogenannten „neo-cons“ – den neukonservativen Intellektuellen der USA, wie aus folgendem Abschnitt klar wird:

„Prof. Jochen Schulte-Sasse (Minneapolis) verdanke ich wertvolle Anregungen zum Verständnis von Strukturen neokonservativer Ideologiebildungen in den USA, Anregungen, die mittelbar in meine Konstruktion des Zynismus-Begriffs und in die Denkfigur des Selbstdementis eingegangen sind.“ (Sloterdijk 1983, 954)

Peter Sloterdijk verortet sich durch den zitierten Abschnitt dezidiert in der Moderne – ja, als Neukonservativer macht er sich selbst zu einem Anhänger einer Schule der Moderne des späten 20. Jahrhunderts.² Jürgen Habermas charakterisiert die Neukonservativen in

² Sloterdijks Bewunderung für den reaktionären US-Historiker Francis Fukuyama beweist diese neukonservative Einstellung. Der deutsche Philosoph kommentiert Fukuyamas *The End of History* – ein Buch, das den Sieg des Kapitalismus über den Kommunismus als Tat der Vorsehung feiert – mit Überschwang: „Ich mache kein Geheimnis aus meiner Ansicht, diese Publikation gehöre – trotz ihrer leicht zu entdeckenden kritikwürdigen Aspekte – zu den wenigen Arbeiten der zeitgenössischen politischen Philosophie, die an den Nerv der Epoche rühren. Sie hat bewiesen, dass akademisches Denken und Geistesgegenwart sich nicht immer gegenseitig ausschließen.“ (Sloterdijk 2008, 62) Auf der anderen Seite hat Sloterdijk für Jacques Derridas Kritik an Fukuyamas Buch wenig lobende Worte übrig, da der französische Dekonstruktivist Fuyuamas Buch in *Spectres of Marx (Marx’ Gespenster)* als wirren und schlecht durchdachten Text liest. Sloterdijk argumentiert, da Derrida „(wohl zu Unrecht) eine Form von liberal-technokratischem Evangelismus und eine etwas überstürzte, vielleicht sogar unverantwortliche Version amerikanischer Endsiegrhetorik zu erkennen glaubt.“ (Sloterdijk 2007b, 15) Es scheint, dass Derrida durch seine Kritik an Fukuyama seine Aura der Weisheit und sein Recht auf den Titel eines Weisen

folgender Passage präziser:

„Die Neukonservativen verhalten sich zu den Errungenschaften der Moderne noch am ehesten affirmativ. Sie begrüßen die Entwicklung der modernen Wissenschaft, soweit diese ihre eigene Sphäre nur überschreitet, um den technischen Fortschritt, das kapitalistische Wachstum und eine rationale Verwaltung voranzutreiben. Im übrigen empfehlen sie eine Politik der Entschärfung der explosiven Gehalte der kulturellen Moderne.“ (Habermas, *Die Moderne ein unvollendetes Projekt* 463-64)

Sloterdijk gibt sich in folgendem Abschnitt klar als Neukonservativer zu erkennen, wenn er den Philosophen Theodor W. Adorno und die kritische Philosophie der Frankfurter Schule verrißt:

„Die Gewißheit, daß das Wirkliche in einer Handschrift von Leid, Kälte und Härte geschrieben ist, prägte den Weltzugang dieser Philosophie. Zwar glaubte sie kaum an Änderung zum Besseren, gab aber der Versuchung, sich abzustumpfen und ans Gegebene zu gewöhnen, nicht nach. Empfindsam bleiben war eine gleichsam utopische Haltung – die Sinne für ein Glück geschärft zu halten, das nicht kommen wird, jedoch uns im Bereitsein für es vor den ärgsten Verrohungen schützt.“ (Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft* 22-23)

verspielt habe. All dies durch seine – in Sloterdijks Augen – unberechtigte Kritik am Sendungsbewusstsein des US-Kapitalismus. Tatsächlich erweist sich Derridas Kritik sehr viel tiefergehend und präziser als jene Sloterdijks, da Derrida direkt an der Sprache arbeitet und Fukuyamas Wortwahl einer radikalen Interpretation unterzieht. Dies gilt besonders der evangelikalischen Dimension von Fukuyamas Sprache, die auf den klaren fundamentalistisch-christlichen Tenor des Texts und die eigentliche Motivation Fukuyamas verweist – nämlich jene, den Sieg des US-Kapitalismus als gottgewollt zu erklären. Sloterdijk führt hingegen an, Derrida habe sich selbst verloren sowie seine „Reputation mit dem Procedere der „Dekonstruktion“, dem sorgfältigen Abbau metaphysischer Hyperbeln und gewaltfördernder Einseitigkeiten, verbunden ist, [...] sich hier den Exkurs in eine der pathetischsten Übertreibungen, die von einem Philosophen der jüngeren Vergangenheit zu hören waren.“ (vgl. ebd. 15-16) Derrida – so Sloterdijks Behauptung – dekonstruiere Fukuyamas Text nicht gründlich genug. An dieser Stelle unterschlägt Sloterdijk dem Leser die ganze Dimension von Derridas kritischer Analyse des von Fukuyama benutzten Vokabulars. Termini wie „constatation juste“ und „important truth“ offenbaren die quasi-religiöse Sphäre, in der Fukuyama sich mit seinem apokalyptischen Pamphlet bewegt. Derridas Dekonstruktion beweist, dass Fukuyama als neukonservativer Denker ein eschatologisches Programm verfolgt und versucht, die historischen Ereignisse als prädestiniert zu erklären. Derrida bemerkt zu Fukuyamas religiöser Terminologie: „Sie übermitteln hinreichend die gekünstelte Naivität oder den groben Trugschluß, die einem solchen Buch seinen Antrieb und seinen Ton verleihen. Sie berauben es ebenfalls jeder Glaubwürdigkeit.“ (Derrida 2004, 93)

Sloterdijk bezeichnet den philosophischen und sozio-historischen Ansatz der kritischen Theorie insgesamt als „weinerlich“ (ebd. 20). Seine Kritik zielt dabei hauptsächlich auf den moralisierenden Gestus der kritischen Theorie – eine Haltung, die Sloterdijk als rundheraus diktatorisch definiert:

„Denn weil die kritischen Theorien über die Anklage, den Alarm und die Geste der Exkommunikation verfügen, spielen sie ständig an auf den Ernstfall, der die moralische Auslöschung des Gegners fordert: „Wen solche Lehren nch erfreun / Verdient es nicht, ein Mensch zu sein.“³ (Sloterdijk 2001, 118)

Die extreme Empfindlichkeit in Adornos Denken ist Sloterdijk verdächtig, weil er vermutet, dass die Frankfurter Schule nichts als illusorische Ziele verfolge. Daher wirft Sloterdijk den Frankfurter Denkern vor, ihre moralische Basis stehe auf keinem soliden Fundament. Durch seinen Bruch mit Adornos Denken distanziert sich Sloterdijk nun auch von der in Deutschland vorherrschenden linksintellektuellen Mentalität.⁴ Einer der Hauptgegner Sloterdijks ist Jürgen Habermas, der als stärkster und bekanntester lebender Vertreter der Frankfurter Schule zu werten ist. In Habermas erkennt Sloterdijk den „anti-Heidegger“ schlechthin und findet in ihm konsequenterweise den klassischen Antagonisten zu seinem auf Heidegger basierenden philosophischen Konzept, das sich damit brüstet, eine neue Form eines radikal neuen Heideggerianischen

3. Vgl. im Kontext dieser Kritik ferner Sloterdijks wenig subtile Attacke auf die permanente Kritik der Frankfurter Schule an der modernen (kapitalistischen) Gesellschaft: „Im besten, schwächsten, gültigsten Grund der Nation, wo die Formulierer ihrem subversiven Werk nachgehen, da entdecken wie sie, die Sprachradikalen, die deutsche Sektion der roten Zelle Blödelei, für die keine Revolution zu Ende sein kann, solange die Umstände weiter von uns verlangen, daß wir uns einen Reim auf sie machen.“ (Sloterdijk 1998, 53)

4. Sloterdijk schreibt: „Die Fitness-Trainer haben die Generale in den Hintergrund gedrängt, die mobilisierten Nationen haben die Stiefel mit den Luftpolsterlaufschuhen vertauscht. Ein gründlich reformierter Nationalstress-Standard hat sich im Lauf der letzten zehn Jahre auf breiten Fronten durchgesetzt – lanciert durch jene Agenturen der Massenkultur, die auf allen Schauplätzen den athletischen, neo-liberalen, modellschönen Siegertypus favorisieren.“ (ebd. 43) Sloterdijk richtet seine Kritik speziell an den liberalen US-Intellektuellen Richard Rorty, dessen – Sloterdijk zufolge – einzig positiver Zug seine Nähe zu Nietzsches Denken sei: „Dies unterscheidet ihn von dem globalen und erbitterten Antinietzschanismus eines Habermas oder eines Luc Ferry; denn während der amerikanische Philosoph ohne Scheu zu Protokoll gibt, daß die menschliche Gattung nicht mehr viel bedeute, wenn ihr die Fähigkeit verloren ginge, tanzende Sterne zu gebären, verfolgen diese Autoren eine Linie, die auf die Unterwerfung der Kunst durch die Moral, die unumschränkte Herrschaft des Argwohns und die Kontrolle des Denkens durch den Konsens ausgeht.“ (Sloterdijk 2000, 58)

Linksintellektuellentums in klarer Opposition zur Frankfurter Schule zu sein.⁵ In jeder Hinsicht kann Sloterdijks Projekt als bewusste Provokation bezeichnet werden – ein Konstrukt, das sich weder durch die Geistesgeschichte noch durch theoretische Diskurse stützen lässt: Sloterdijk „hatte seine illusionäre „neo-kynische Linke“ als *Heideggersche Linke* inauguriert auf dem Grunde eines Heidegger immer willkommenden Mißverständnisses: die „wahre“ Ethik sei bereits in *Sein und Zeit* beschlossen.“ (Ebeling 1987, 166) Ferner führt Ebeling aus, dass es eine solche *Heideggersche Linke* „nicht gibt und nicht geben wird.“ (ebd. 152) Sloterdijk definiert die Moderne am Anfang der achtziger Jahre, indem er die Moderne des späten 20. Jahrhunderts klar von der *klassischen* Moderne abgrenzt:

„Wir leben heute in einem Zynismus, aus dem absolut keine Blumen des Bösen sprießen, keine großen kalten Blicke und Feuerwerke am Abgrund. Statt dessen Betonstädte, Bürodemokratie, Lustlosigkeit, endlose Mediokrität, Verwaltung von Mißständen, klägliches Verantwortungsgeschwätz, mickriger Pessimismus und schale Ironien. Es kann sein, daß man mit diesem „Geist“ noch lange aushalten muß. Das ist eine nicht einmal mehr dekadente Mentalität, die dekadent deswegen nicht sein kann, weil ihr keine Höhe vorausging, von der sie herabfällt.“ (Sloterdijk 1983, 701)

Sloterdijks Typisierung der frühen achtziger Jahre als Präsenz ohne Zwischenfälle tritt in *Regeln für den Menschenpark* auf – einer Schrift, in der der Philosoph mit heiligem Zorn den Mangel an Weisheit und Weisen in der zeitgenössischen Gegenwart anprangert. Doch schon vorher hat Sloterdijk in seinem Roman *Der Zauberbaum* die Aufmerksamkeit auf das von ihm selbst bemerkte Faktum gelenkt, dass die moderne Zivilisation in verzweifeltermaßen auf die Hilfe sogenannter „Weiser“ angewiesen sei – in anderen Worten: auf die Hilfe eines „Erlösers“:

„Die moderne Philosophie ist verflucht. Sie ist ihrer wissenschaftlichen Ambitionen wegen dazu verurteilt, die ganze Geschichte der ganzen Welt zu verstehen, und kennt doch weder die Geschichte, noch die Welt, noch das Ganze

5. Žižek bemerkt, dass Sloterdijks „Schlussfolgerung, sein ›positives Programm‹, sich trotz der öffentlichen Unversöhnlichkeiten der beiden Philosophen nicht so sehr von dem Habermasschen unterscheidet.“ (Žižek 2009, 282) Dies lässt sich bestätigen durch Sloterdijks Gebrauch des Terminus ‚Linksfaschismus‘ – ein Ausdruck, den Jürgen Habermas im Jahr 1968 benutzte, „um gewalttätige Studenten zu brandmarken, die statt Debatten ›direktere Aktionen‹ wollten.“ (ebd.)

aus allem. Nur soviel kann die Philosophie wissen, daß die Geschichte der Welt die Geschichte eines Erwachens sein muß. (Sloterdijk 1985, 281)

Peter Sloterdijk als Philosoph und Medienpersönlichkeit, sein Denken und seine Schriften im allgemeinen müssen als Phänomen der zeitgenössischen Kulturindustrie gewertet werden. Bei näherem Blick auf die esoterischen Aspekte von Sloterdijks Philosophie sticht die New Age-Aura deutlich heraus. Daher ist es unerlässlich auf eine mögliche Verbindung von Sloterdijks Denken mit der New Age-Bewegung der sechziger und siebziger Jahre hinzuweisen. Die Tatsache, dass Sloterdijk zwei Jahre in einem Ashram der Osho-Sekte in Indien verbracht hat, erklärt einige Eigenheiten im Werk des Philosophen. Sloterdijk selbst merkt zu seinem „Meister“ Osho an:

„Um keine Zweifel aufkommen zu lassen: Ich halte Rajneesh noch immer für eine der größten Figuren des Jahrhunderts – er war ein Mann mit Geist, Energie und Spielsinn, wir werden nie wieder seinesgleichen sehen. Er war der Wittgenstein der Religionen, denn er hat die Sprachspiele der Weltreligionen radikal auseinandergenommen, bemerkenswert vollständig und mit der Grausamkeit, die aus der Vertrautheit mit den religiösen Tricks kommt.“ (Sloterdijk 1996, 105)

Detlef Hartmann gibt nähere Informationen zu Sloterdijks *Baghwan*-Episode:

„Im Bann seiner charismatischen Autorität stillte er die Sehnsucht nach neuer Gemeinschaft und neuem – zunächst esoterischem – Sinn. Von Baghwan fand er zu Nietzsche. Auf diesem Weg lud er sich mit der Aggressivität eines neuen Willens zur Macht auf und stellte sie in den Dienst eines innovativen kapitalistischen Großzyklus.⁶ (Hartmann 2002, 192)

⁶ In krassem Gegensatz zu Sloterdijks warmen Erinnerungen an Osho und dessen Sekte präsentiert der britische Publizist Christopher Hitchens den populären Guru und dessen Gefolgschaft in einem radikal anderen Licht: „For the blissed-out visitor or tourist, the ashram presented the outward aspect of a fine spiritual resort, where one could burble about the beyond in an exotic and luxurious setting. But within its holy precincts, as I soon discovered, there was a more sinister principle at work. Many damaged and distraught personalities came to Poona seeking advice and counsel. Several of them were well-off [...] and were at first urged – as with many faiths – to part with all their material possessions. Proof of the efficacy of this advice could be seen in the fleet of Rolls-Royce motorcars maintained by the Baghwan and deemed to be the largest such collection in the world. After this relatively brisk fleecing, initiates were transferred into „group“ sessions where the really nasty business began. (Hitchens 2007, 196-97)

Hartmann wirft Sloterdijk eine alles in allem „nazistische Tendenz“ (ebd. 193) vor und kritisiert ferner Sloterdijks Bewunderung für den deutschen Idealisten Johann Gottlieb Fichte (1762-1816) („Fichte-Verehrung.“). (vgl. ebd. 195-96)

Ich möchte den Philosophen Peter Sloterdijk, seine Denkweise und seine Schriften als Symptom der zeitgenössischen Kulturindustrie verstanden wissen. Sieht man sich den durchaus esoterischen Aspekt von Sloterdijks Denken an, so ist es zumindest lohnenswert, eine mögliche Verbindung der Philosophie Sloterdijks mit der New Age-Bewegung der 60er- und 70er-Jahre nahezulegen. Die Tatsache, dass Sloterdijk zwei Jahre im indischen Ashram der Osho-Sekte verbracht hat, wirft ferner ein bezeichnendes Licht auf das ideologische Umfeld, aus dem Sloterdijks Denken hervorgegangen ist. Auch die intensive Beschäftigung Sloterdijks mit der Gnosis weist in die Richtung eines tiefgehenden Interesses des modernen Philosophen an Religion und Mystik. Allein das Faktum, das Sloterdijk als Mitherausgeber der Gnosis-Studie *Weltrevolution der Seele* – einem Band von immensem Umfang – fungiert, belegt, dass es dem Philosophen im Hinblick auf das Weltbild der Gnosis durchaus ernst ist.⁷

2. Die Rolle des Weisen in der Moderne

Die Frage, die aus Sloterdijks Forderung nach einer Rückkehr der Weisen und ihrer gesellschaftlichen Autorität resultiert, muss zwangsläufig lauten, wie sich Weisheit im Informationszeitalter definieren soll. Luhmann betrachtet die problematische Stellung des Weisen in der hochentwickelten Gesellschaft der Moderne:

⁷ In *Weltrevolution der Seele* spiegelt sich das gesamte Denken Sloterdijks: „In welchen Büchern kommen sonst apokryphe Evangelien und poetische Lügengeschichten unmittelbar, als gehörten sie zu einem fortlaufenden Text, zusammen? Wo sonst stehen Texte von Johann Gottlieb Fichte und E. M. Cioran ohne Überleitung nebeneinander? Auf welchen Kolloquien könnten sich sonst Drogentherapeuten und Religionsphilosophen direkt gegenüberstehen? Das Multiversum der Gnosis – so lautet die These der Herausgeber – macht solche harten Fügungen nicht nur möglich, sondern auch nötig und fruchtbar.“ (Sloterdijk/Macho 1993, 11) In diesem Zusammenhang ist Hans Blumenbergs Diskussion der Gnosis und ihrer Beziehung zur Moderne relevant: „Die Neuzeit ist Überwindung der Gnosis. Das setzt voraus, daß die Überwindung der Gnosis am Anfang des Mittelalters nicht nachhaltig gelungen war. Es schließt ein, daß das Mittelalter als Jahrhunderte überspannende Sinnstruktur von der Auseinandersetzung mit der spätantiken und frühchristlichen Gnosis seinen Ausgang genommen hat und daß die Einheit seines Systemwillens aus der Bewältigung der gnostischen Gegenposition begriffen werden kann.“ (Blumenberg 1999a, 138)

„Autorität ist mithin immer ein systeminternes Zusatzprodukt zur ohnehin laufenden Kommunikation. Sie „rekrutiert“ gewissermaßen externe Quellen, wenn eine solche Bezugnahme (zum Beispiel auf Adel oder auf Alter) intern transportiert werden kann. Sie vermag „Weisheit“ zu etablieren, wenn zum Beispiel die Lebensführung des Weisen oder auffällige Kommunikationsweisen ihn als solchen ausweisen. Aber mindestens seit dem 17. Jahrhundert geraten solche Fremdreferenzen der Kommunikation, die akzeptanzwirksam gewesen waren, in Schwierigkeiten. Der Weise muß sich hüten, lächerlich zu wirken, muß also Kommunikation reflektieren.“ (Luhmann 2006, 177)

In der modernen Gesellschaft des Informationszeitalters muss die klassische Eremitage, wie sie beispielsweise Rousseau auf der St. Petersinsel vorlebte, eher lächerlich als vorbildlich erscheinen. In der von modernen elektronischen Medien abhängigen Gesellschaft würde eine solche Verhaltensweise zudem wenig Aufsehen erregen können, da sie nicht rezipiert – und wahrscheinlich nicht in den Medien erwähnt – würde. Der Weise im traditionellen Verständnis zeigt eine selbstzentrierte Lebensweise: „Weisheit ist genau das, was entsteht, wenn Wissen des Wissens, also selbstreferentielles Wissen, auf der Stufe der Beobachtung erster Ordnung entwickelt wird und diese Stufe nicht verläßt.“⁸ (ebd. 80) Sloterdijk führt seinen Dialog mit Heidegger, um diesen gleichsam zur Idealfigur eines letzten Weisen im klassischen Sinn zu stilisieren:

„Die Transzendentalphilosophie und mit ihr die Figur des autonomen Subjekts ist vielleicht der letzte Versuch Europas gewesen, mit dem Rückgang auf die je eigene Subjektivität und deren Bewußtseinstatsachen eine Ordnung des Wissens zu gewinnen, die kognitiv, ethisch und ästhetisch verpflichtet.“ (ebd. 81)

Die Bündelung von Wissen in einer einzigen Person widerspricht an sich schon der Wissenssituation in der Moderne, die sich durch extreme Spezialisierung von Wissensbereichen auszeichnet.⁹ Jürgen Habermas spricht von „Expertenkulturen“:

8. Vgl. in diesem Zusammenhang Sloterdijks verklärend holistisches Porträt des althinesischen Philosophen und Weltweisen Lao-Zi: „Das Kind ist es, das Mutter und Kind in sich enthält – nicht umsonst heißt Lao Tzu das Alte Kind, das Fötus und Kosmos in einem darstellt. Wenn auch der Text nicht ausdrücklich sagt, daß der Weise seine eigene Mutter sei, so steuert doch die Erzählung ihrer immanenten Logik nach unmißverständlich auf diese These zu.“ (Sloterdijk 1999, 313)

9. Zum Vergleich hier ein Beispiel einer Heranwachsenden in der Moderne des späten 20. Jahrhunderts: „Zizi verfügt vermutlich über einen Wortschatz, der im Umfang etwa dem eines Gelehrten aus dem 16. Jahrhundert entzpricht. Daß sie davon weniger als 1000 Wörter aktiv verwendet, besagt lediglich, daß

„Mit der kulturellen Rationalisierung droht vielmehr die in ihrer Traditionssubstanz entwertete Lebenswelt zu *verarmen*. Das Projekt der Moderne, das im 18. Jahrhundert von den Philosophen der Aufklärung formuliert worden ist, besteht nun darin, die objektivierenden Wissenschaften, die universalistischen Grundlagen von Moral und Recht und die autonome Kunst unbeirrt in ihrem jeweiligen Eigensinn zu entwickeln, aber gleichzeitig auch die kognitiven Potentiale, die sich so ansammeln, aus ihren esoterischen Hochformen zu entbinden und für die Praxis, d. h. für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse zu nützen.“ (Habermas 1981, 453)

In der modernen Gesellschaft, in der jede Disziplin, sei diese Wissenschaft, Kunst, Technologie etc., von durch ein spezielles Studium qualifizierten Fachleuten betreut und vertreten wird, ist dem autonomen Subjekt gar nicht mehr die Möglichkeit gegeben, Weisheit im Sinne der einstigen Universalgenies vom Schlage Sokrates‘, Leibniz‘ oder Goethes zu erwerben. Auch die Stellung des Weisen in der Welt, die allein durch eine selbstreferentielle Lebensweise des Weisens geprägt war, ist in der auf externalisierter und

sie nur so viele benötigt, um erfolgreich im Leben zu bestehen. Melanchthon verwendete nahezu alle Wörter, die er kannte. Seine Arbeit erforderte eine Beherrschung der Schriftkultur, die ihm jeden neuen Gedanken zu formulieren erlaubt, der sich aus den relativ wenigen neuen Erfahrungen im Prozeß der menschlichen Identitätsfindung ergab, derer er gewahr wurde. Er beherrschte drei Sprachen, zwei davon sind heute nur noch Gegenstand wissenschaftlicher Beschäftigung in entsprechenden Fachdisziplinen. Zizi reichen für ihren nächsten Urlaub in Griechenland oder Italien einige Sätze aus dem Reiseführer oder vom Kassettenrecorder: Reisen gehört zu ihrem Alltag. Sie kennt zahllose Rockgruppen und kann alle Lieder mitsingen, die ihre Sorgen artikulieren: Sex, Drogen, Einsamkeit. Ihre Erinnerung an Rockkonzerte und Filme dürfte wesentlich umfangreicher sein als die Melanchthons, der vielleicht die Liturgie der katholischen Kirche auswendig kannte. Wie alle, die ihre Identität jenseits der Schriftkultur finden, weiß Zizi, was sie von den Steuern absetzen kann. Ihr Lebensrhythmus ist mehr durch wirtschaftliche als durch natürliche Zyklen bestimmt. Vor allem hält sie die Basis ihres praktischen Wissens stets auf dem neuesten Stand. In einer Zeit permanenter Veränderung ist dies ihre einzige Chance, *dem System* und allen davon ausgehenden Bildungsnormen und Einschränkungen die Stirn zu bieten.

Melanchthon hätte bei all seiner Bildung schon zwischen zwei aufeinanderfolgenden Steuergesetzen die Orientierung verloren, ganz zu schweigen von den rasch wechselnden Bekleidungs- und Musikmoden, der Entwicklung der Computersoftware oder der Computerchips. Sein Orientierungssystem entsprach einer stabilen Welt mit weitgehend unveränderlichen Erwartungen.“ (Nadin 1999, 12-13) In diesem Abschnitt wird deutlich, wie radikal sich die Bildungssituation des Individuums über die Jahrhunderte gewandelt hat. Nicht nur das Ausmaß der frei erhältlichen Informationen hat immens zugenommen – nein, das allgemeine Bildungsniveau des kleinen Mannes auf der Straße an sich entspricht einem Mehrfachen jenes des gebildeten Weisen von vor einigen Jahrhunderten.

ins Extreme beschleunigter Kommunikation basierenden Gesellschaft der Moderne nicht mehr möglich. Und wie sollte auch heutzutage der eremitenhafte Weise im Stile des Diogenes als Weiser erkannt werden, wenn niemand von ihm weiß, da er sich nicht in das System der Beobachtung zweiter Ordnung einfügt? Die einzig mögliche Selbststilisierung *zum* Weisen und die einzig effektvolle öffentliche Zurschaustellung *von* Weisheit muss folglich über die modernen Massenmedien erfolgen. Und kaum jemand hat das früher begriffen als Peter Sloterdijk. Er war sich schon früh im Klaren darüber, dass in der Gesellschaft des ausgehenden 20. Jahrhunderts eine Verschiebung des gesellschaftlichen Fokus stattfand. Sloterdijk geht es nicht so sehr darum, die deutsche Öffentlichkeit zu belehren oder gar erziehen zu wollen – nein, ihm geht es um das eigene Rezipiert-Werden: „Man publiziert – nicht um zu belehren, sondern um beobachtet zu werden. Das Wissenschaftssystem ist auf einer Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung ausdifferenziert. Dasselbe gilt für das marktvermittelte Wirtschaftssystem, für die sich an „öffentlicher Meinung“ orientierende Politik, für die Kunst, ja vermutlich für alle ausdifferenzierten Funktionssysteme.“ (Luhmann 2006, 83)

Habermas hat für die Moderne in ihrer neukonservativen Ausprägung davon gesprochen, dass diese Platz biete für Traditionen, die keine Begründungsforderungen mehr stellen und Rückendeckung erhalten könnten von Kultusministerien. Diese Aussage ist interessant im Hinblick auf Peter Sloterdijks Rolle in der Kulturlandschaft der BRD und außerordentlich aufschlussreich hinsichtlich Sloterdijks hauptamtlichem Beruf als Professor an der Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe.

Niklas Luhmann hat in seiner Auseinandersetzung mit Derrida davon gesprochen, dass der Dekonstruktivismus sowie die weiteren diversen Ausprägungen moderner Wissenschaft eher unernst seien:

„Entsprechend gelten „Relativismus“, „Historismus“ usw. als beklagenswert, und die „postmoderne“ (in Wahrheit aber: moderne) Vielfalt der Diskurse, der Dekonstruktivismus und das „anything goes“ können nur als „fröhliche Wissenschaft“ Aufsehen erregen, und sie selbst stilisieren sich auch so.“ (ebd. 65)

Die Anspielung auf Nietzsches Wissenschafts-Satire unterstreicht die Patina des Unseriösen, die allen sogenannten postmodernen Disziplinen anhaftet. Ob man dabei allerdings von „Saturnalien eines Geistes, der einem furchtbaren langen Drucke geduldig widerstanden hat“ (Nietzsche 1999, 345), sprechen kann, wie Nietzsche in seiner Vorrede

zu *Die Fröhliche Wissenschaft* den Charakter seiner Schrift bezeichnet, sei dahingestellt. Mit einiger Sicherheit kann allerdings vermutet werden, dass Luhmann an folgenden Satz aus Nietzsches Vorrede gedacht hat, als er die starke Affinität zwischen Postmoderne und der fröhlichen Wissenschaft anmerkte: „Was Wunders, dass dabei viel Unvernünftiges und Närrisches an's Licht kommt [...].“ (ebd.) Ich habe bereits weiter oben davon gesprochen, dass die Ernsthaftigkeit von Derridas Dekonstruktivismus in Zweifel gezogen werden könnte. Wenn Luhmann Derridas Denkfigur als fröhliche Wissenschaft klassifiziert, ist dies Grund genug, dieser Möglichkeit einmal nachzugehen. Wie bereits erwähnt, steht in Derridas Konzept der Text über allem. Ungeachtet der zeitlichen Referenzebene soll allein der Text über sich selbst Auskunft geben. Derrida dechiffriert die wiederkehrenden Zeichen in Texten aller Art und weist auf diese Art den Funktionszusammenhang der Teile des Welt-Texts nach. Derridas dechiffrierende Arbeit am Welttext erinnert an die große Metapher vom Buch des Lebens: „Der ›chiffrierte Text‹, die ›Geheimschrift‹, ist die sinnverfälschende Assimilation einer ganz heterogenen metaphorischen Tradition an das nominalistische Konzept, nämlich der Metaphorik des *Buches der Natur*.“ (Blumenberg 1999b, 102-103) Die „Buch-Metapher impliziert, daß der Mensch als vorgesehener ›Leser‹ nicht selbst ein Element des Weltbuches, sondern der dem Naturganzen konfrontierte Partner des Autors ist [...].“ (ebd. 105) In seiner Rezeption der Werke Hegels, Freuds, Platons etc. verrät Jacques Derrida einen oftmals sehr eigentümlichen Umgang mit den Originalen. Derridas Interpretation und Kommentierung der Werke anderer Philosophen setzen die Philosophie des Rezipienten in Dialog mit jener der Rezipierten, wodurch sich nicht selten eine Weiterdichtung der Originaltexte ergibt, wie dies z. B. sehr eindrucksvoll in Derridas großer Hegel-(Wortspiel-)Studie *Glas* geschieht.¹⁰ Der Interpret wird somit nicht nur zum Partner des Autors, sondern vielmehr zum Co-Autor, der das Werk des Autors durch seine eigene dekonstruktivistische Philosophie dem modernen Leser vermittelt. Auf diese Weise fungiert der postmoderne Philosoph Derrida zugleich als Übersetzer der philosophischen Inhalte des Originals und – was im fröhlich-wissenschaftlichen Charakter der Arbeiten Derridas begründet liegt – Neu- bzw. Weiter-Dichter der Ursprungstexte. Derrida selbst findet für dieses eigentümliche Verhältnis von

^{10.} In diesem intrikaten und insgesamt sehr offenen und schwer durchschaubaren Werk verlässt Derrida die Sphäre der analytisch-interpretativen Philosophie, um sich die Welt der Metaphern und Mehrfachcodierungen der Literatur zunutze zu machen.

Autor und Interpret ein unvergleichliches Bild – nämlich jenes der Postkarte, auf der Platon abgebildet ist, wie er hinter dem schreibenden Sokrates steht und diesem gleichsam diktiert. Dieses Bild spiegelt die enge Kooperation von zwei Autoren wider. Indem das Verhältnis von Diktierendem und Schreibendem umgekehrt und somit der historische Sachverhalt auf den Kopf gestellt wird, gelingt eine Neubetrachtung von philosophischer Tradition und deren Vermittlung. Derridas (karnevalesker) Postkarten-Entwurf *The Postcard* macht Gebrauch von Derridas Zeit-Paradoxie: „Zeit konnte so nur als etwas bezeichnet werden, das an zeitaffinen Phänomenen, um es mit Derrida zu formulieren: abwesend blieb.“ (Luhmann 2006, 168) Derrida verabschiedet sich in seiner Philosophie folglich vom Paradoxon der Zeit, dass allerdings durch sein Fehlen selbst wieder paradox wird und zwar dadurch, dass nun die zeitliche Distanz zwischen Texten gewissermaßen annihiliert wird. Luhmann spricht im Zusammenhang mit den Neuausformulierungen von kulturellen Bereichen auch schlicht von „Moden“:

„Wenn dann der Modewechsel schnell läuft, wie es heute nicht nur in Kleidungsmoden, sondern auch in intellektuellen Moden, in Stilmoden der Kunst oder in all dem der Fall ist, was mit Präfixen wie Post-, Neo-, Bio-, Öko usw. angeboten wird, muß man damit rechnen, daß Imitation und Nichtimitation gleichzeitig angezeigt sind (oder wie man modisch sagt; angesagt sind).“ (ebd. 192-193)

Der Umstand, dass diese Moden „angeboten“ werden, verweist auf ihren Waren- und Konsumgütercharakter. Dies betrifft nach Luhmann auch den Bereich von Kultur und Kunst, denen folglich ebenfalls eine irrealer – sich scheinbar willkürlich wandelnde – Qualität zukommt. Zum Verhältnis von Kunst und Utopie – und somit zum utopischen Charakter von Kunst generell – schreibt Adorno:

„Zentral unter den gegenwärtigen Antinomien ist, daß Kunst Utopie sein muß und will und zwar desto entschiedener, je mehr der reale Funktionszusammenhang Utopie verbaut; daß sie aber, um nicht Utopie an Schein und Trost zu verraten, nicht Utopie sein darf. Erfüllte sich die Utopie von Kunst, so wäre das ihr zeitliches Ende.“ (Adorno 1973, 55)

Adornos Verständnis von Kunst läuft darauf hinaus, dass sich im Kunstgenuss genau die Utopie beim Rezipienten einstellen kann, die zu erreichen unmöglich ist, da dadurch Kunst an sich nicht weiter möglich wäre.

Was Sloterdijk dem *Buch* mit den Worten Derridas nachsagt – nämlich dass sie Briefe seien – ließe sich in Anlehnung an Adornos *Ästhetische Theorie* für jedes Kunstwerk nachweisen: „alle Kunstwerke sind Schriften, nicht erst die, die als solche auftreten, und zwar hieroglyphenhafte, zu denen der Code verloren ward und zu deren Gehalte nicht zuletzt beiträgt, daß er fehlt. Sprache sind Kunstwerke nur als Schrift.“ (ebd. 189) Aus Adornos Definition lässt sich ableiten, dass ein jeder Künstler durch sein Kunstwerk mit der Nachwelt kommunizieren kann. Zum Verhältnis von Kunst und Philosophie findet Adorno folgende Worte: „Philosophie und Kunst konvergieren in deren Wahrheitsgehalt: die fortschreitend sich entfaltende Wahrheit des Kunstwerks ist keine andere als die des philosophischen Begriffs.“ (ebd. 197)

Der Charakter von Kunst überhaupt in der modernen Gesellschaft hat sich im Gegensatz zum 19. Jahrhundert stark gewandelt, was im entscheidenden Maße durch die Entwicklung der modernen Massenmedien bedingt ist:

„A priori wird der Akzent, wenn nicht auf den ideologischen Effekt, so zumindest auf die Konsumierbarkeit von Kunst verschoben und von all dem dispensiert, woran die gesellschaftliche Reflexion von Kunst heute ihren Gegenstand hätte: es wird konformistisch vorentschieden.“ (ebd. 372)

Adornos Diktum gilt nicht nur für Kunst und Ästhetik, sondern lässt sich auch auf den Bereich der Philosophie und den modernen Wissenschaftsapparat ausdehnen:

„Da die verwaltungstechnische Expansion mit dem Wissenschaftsapparat von Enqueten und Ähnlichem fusioniert ist, spricht sie jenen Typus von Intellektuellen an, die zwar etwas von den neuen gesellschaftlichen Necessitäten spüren, nichts aber von denen der neuen Kunst.“ (ebd.)

Für Sloterdijk als Inbegriff des neuen Intellektuellen liegt die neue gesellschaftliche „Necessität“ in einer Rückorientierung an der philosophischen Weisheit der Vergangenheit, in der bereits die Antworten auf zukünftige Problematiken codiert sind. Diese zu entziffern bedarf eines Experten für philosophische Fragen, als welcher Sloterdijk selbst in seiner Rolle als „Staatsphilosoph“ fungiert.

Es ist im Zusammenhang der Figur des Philosophen, die bei Platon als Idealbild des Königs diskutiert wird und Sloterdjks Bezug auf Platon als philosophische Autorität schlechthin von Interesse, Adornos folgende Anmerkungen zu betrachten. Adorno kritisiert vor allem Platons Haltung zu Kunst und Dichtung:

„Die Zensuren, die Platon der Kunst erteilt je nach dem, ob sie den militärischen Tugenden der von ihm mit Utopie verwechselten Volksgemeinschaft entspricht oder nicht, seine totale Rancune gegen wirkliche oder gehässig erfundene Dekadenz, auch seine Aversion gegen die Lügen der Dichter, die doch nichts anderes sind als der Scheincharakter von Kunst, den er zur bestehenden Ordnung ruft – all das befleckt den Begriff der Kunst im gleichen Augenblick, da er erstmals reflektiert wird.“ (ebd. 354)

Die Rolle der Philosophie *in* der und *für* die Gesellschaft betrachtet Adorno mit Skepsis: „Von Philosophie, überhaupt vom theoretischen Gedanken kann gesagt werden, sie leide insofern an einer idealistischen Vorentscheidung, als sie nur Begriffe zur Verfügung hat; einzig durch sie handelt sie von dem, worauf sie gehen, hat es nie selbst.“ (ebd. 382) Philosophie fehlt also eben jene Unmittelbarkeit, die dem Kunstwerk eignet. Philosophie kann nur Werkzeug zur Vermittlung von Inhalten sein. Es fehlt ihr jedoch die Konkretheit, über welchen die Kunst verfügt.

2.1. Regeln für den Menschenpark: Antike Weisheit trifft auf moderne Wissenschaft

In Sloterdijks *Menschenpark*-Rede durchdringen sich die drei Wissensbereiche von Politik, Biologie und Philosophie. Mit seinem Bezug auf Platon und die in seinem Dialog *Politikon* vorgetragenen Gedanken zum Staat, bietet sich für den neuen Stern am deutschen Philosophie-Himmel die einmalige Möglichkeit, die Philosophie als wichtige Disziplin in der modernen Diskussion um die zukünftigen Möglichkeiten und Aufgaben der Wissenschaft einzubeziehen. Die veränderte Situation in der Moderne formuliert Jürgen Habermas mit eher pessimistischer Besorgnis:

„Die Grenze zwischen der Natur, die wir „sind“, und der organischen Ausstattung, die wir uns selber „geben“, verschwimmt. Für die herstellenden Subjekte entsteht damit eine neue, in die Tiefe des organischen Substrats hineinreichende Art des Selbstbezuges. Nun hängt es nämlich vom Selbstverständnis dieser Subjekte ab, wie sie die Reichweite der neuen Entscheidungsspielräume nutzen wollen – *autonom* nach Maßgabe normativer Erwägungen, die in die demokratische Willensbildung eingehen, oder *willkürlich* gemäß subjektiven Vorlieben, die über den Markt befriedigt werden.“ (Habermas 2005, 28)

Die Technologie zur Manipulation des menschlichen Genoms liegt vor, und es ist nur eine Frage der Zeit, bis sie genutzt wird. Die Frage, die Jürgen Habermas stellt, ist, inwiefern

der Zugriff auf diese biotechnologischen Möglichkeiten dem modernen Individuum gewährt wird:

„Dabei geht es nicht um eine kulturkritische Attitüde gegenüber begrüßenswerten Fortschritten der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern allein darum, ob und gegebenenfalls wie die Implementierung dieser Errungenschaften unser Selbstverständnis als verantwortlich handelnde Wesen affiziert.“ (ebd.)

Habermas verdeutlicht die Folgen, die für das selbständig handelnde Subjekt aus der bewussten Manipulation seines Erbguts während des Embryonalstadiums durch Dritte erwachsen:

„Gegenüber unserem Sozialisationsschicksal behalten wir grundsätzlich eine andere Freiheit als die, die wir gegenüber der pränatalen Herstellung unseres Genoms haben würden. Der heranwachsende Jugendliche wird eines Tages *selbst* die Verantwortung für seine Lebensgeschichte und für das, was er ist, übernehmen können. Er kann sich nämlich reflexive zu seinem Bildungsprogramm verhalten, ein revisionäres Selbstverständnis ausbilden und auf sondierende Weise die asymmetrische Verantwortung, die Eltern für die Erziehung ihrer Kinder tragen, *retrospektiv* ausgleichen.“ (ebd. 31)

Habermas sieht im natürlich gewachsenen Menschen, dessen Möglichkeit, durch freien Willen gewisse Erziehungsdefekte rückwirkend auszugleichen: „Diese Möglichkeit einer selbstkritischen Aneignung der eigenen Bildungsgeschichte ist gegenüber genetisch manipulierten Anlagen nicht in derselben Weise gegeben.“ (ebd.) Die Fortschritte in der Gentechnik haben die Moderne seit Ende des letzten Jahrtausends entscheidend geprägt, da jetzt der Mensch zu einem potenziellen Mitspieler der Evolution geworden ist – ja, mehr noch: er befindet sich auf dem Weg, den Verlauf der Evolution selbst lenken zu können. Die Auswirkungen dieser veränderten menschlichen Situation auf die Philosophie erläutert Habermas folgendermaßen:

„Gewiss, auch an wild gewordenen Spekulationen fehlt es nicht. Eine Hand voll ausgeflippter Intellektueller versucht, aus dem Kaffeesatz eines naturalistisch gewendeten Posthumanismus die Zukunft zu lesen, um an der vermeintlichen Zeitmauer doch nur – „Hypermoderne“ gegen „Hypermoral“ – die sattsam bekannten Motive einer sehr deutschen Ideologie weiterzuspinnen.“ (ebd. 43)



Als deutlichen Seitenhieb auf Peter Sloterdijks *Regeln für den Menschenpark* spricht Habermas in folgendem Abschnitt vom schaumschlägerischen Charakter der als Wegweiser der zukünftigen menschlichen Natur auftretenden Intellektuellen:

„Die nietzscheanischen Phantasien der Selbstdarsteller, die im „Kampf zwischen den Kleinzüchtern und den Großzüchtern des Menschen“ den „Grundkonflikt aller Zukunft“ sehen und den „kulturellen Hauptfraktionen“ Mut machen, „die Selektionsmacht auszuüben,“ reichen einstweilen nur zum Medienspektakel.“ (ebd. 43-44)

Sloterdijk verfolgt mit seinem Anruf an die antike Philosophie und mit seinem Ruf nach archaischer Weisheit eine Wiederverzauberung der Moderne. An Gleichgesinnten fehlt es dabei nicht:

„Wer den Fallabilismus der Wissenschaften durch ein nicht fehlgehen könnendes, auf die Traditionsform der Lehre angewiesenes Wissen ergänzen und gleichsam heilen will [...], der tritt mit großer Präntention auf – am Ende nicht weniger präntentiös als Peter Handke, der sich inzwischen anschickt, der Dichtung die Qualität des verkündenden Gesangs, des Seherischen zurückzugeben.“ (Habermas 1998, 275)

Was Handke in der Dichtung sieht, findet Sloterdijk in der Philosophie und dort vor allem in Person und Autorität des (Welt-)Weisen. Sloterdijk stellt sich deutlich in die Tradition Nietzsches, der ebenfalls das Verschwinden von Weisheit alter Schule aus der Welt als „Verlust an Würde“ beklagt: „Das Nachdenken ist um all seine Würde der Form gekommen, man hat das Ceremoniell und die feierliche Gebärde des Nachdenkens zum Gespött gemacht und würde einen weisen Mann alten Stils nicht mehr aushalten.“ (Nietzsche 1999, 378) Und wie würde der weise Mann neuen Stils – ja, der weise Mann der Moderne aussehen? Eine Definition des modernen Weisen wagt Nietzsche nicht. Doch er entwirft den Antipoden des Weisen – den beifallssüchtigen Denker: „Der Denker bedarf des Beifalls und des Händeklatschens nicht, vorausgesetzt, dass er seines eigenen Händeklatschens sicher ist: dies aber kann er nicht entbehren.“ (ebd. 557) Dem modernen Denker Sloterdijk jedoch geht es um nichts anderes als den Applaus des mediengenerierten Philosophie-Publikums. Betrachtet man die Definition des Philosophen, die Platon in seinem *Sophistes*-Dialog gibt, so lässt sich dieses Bild des Weisen schwerlich auf die modernen Vertreter der philosophischen Wissenschaft anwenden:

„Beim Philosophen dagegen, der in ununterbrochener Denkarbeit der Idee des Seienden nachhängt, ist es gerade umgekehrt die Helligkeit der Stätte, die ihn nichts weniger als leicht erkennbar macht. Denn das geistige Auge der meisten hält es nicht lange aus, auf das Göttliche hinzuschauen.“ (Platon 1998a, 110)

Die Lichtmetapher, die bei Platon für den divinatorischen Aspekt des weisen Denkers steht, wird in der Moderne durch die Helligkeit der Studioscheinwerfer *ad absurdum* geführt. Denken läuft auf der Bühne ab und gerät somit eher in die Richtung des Gauklerspiels, das Platon ebenfalls im *Sophistes*-Dialog als Metier des Sophisten erkennt, jenen Pseudophilosophen, dessen Redekunst – „dies „Sichdarstellen“ und „Scheinen“, und doch nicht „Sein“, und dies „etwas Sagen und damit doch nicht die Wahrheit Sagen“¹¹ (ebd. 65-

11. Eine (wie auch immer geartete) absolute philosophische Weisheit bzw. Wahrheit scheint ein eher illusorisches Konzept darzustellen, da philosophischen Systemen die exakten Messinstrumente fehlen, die nötig sind, um faktisch unwiderlegbare Ergebnisse zu liefern. Dieser Umstand wirkt sich ferner auf die Möglichkeit zur Definition absoluter Wahrheiten aus. In diesem Zusammenhang lohnt es sich, einen Blick auf Peter Janichs Ausführungen zu werfen, in denen der Marburger Philosoph selbst die Verbindlichkeit bzw. Wahrheit von Messungen wissenschaftlich-technischer Instrumente anzweifelt. Janich hält den Absolutheitsanspruch der Wissenschaft selbst für pure Ideologie: „Der (psychologisch durchaus naheliegende) Einwand, die Physik habe gerade bei natürlichen Regularitäten Naturgesetze konstatiert, die nicht vom Menschen künstlich erzeugt sind – man denke an die geistesgeschichtlich wichtigen Keplersetze der Planetenbewegung – verkennt, daß sich die Annahme der *Wahrheit solcher auf Naturvorgänge bezogenen Gesetze* wieder dem erfolgreichen technischen Know-how verdankt, menschlich erzeugte Kunstgegenstände wie Kreise, Ellipsen, Winkelgeschwindigkeiten usw. zu einem – wiederum an technisch produziertem Gerät auf Passung kontrollierten – technischen Bewegungsmodell der Himmelsbewegungen zu machen.“ (Janich 1996, 91) Bedeutet Janichs Behauptung nun – vor dem Hintergrund von Sokrates' Kritik an den Sophisten gelesen –, dass das Konzept von Weisen und Weisheit an sich letztlich nichts anderes repräsentiert als eine voreilige Schlussfolgerung basierend auf menschlicher Eitelkeit und Naivität? Wären damit die sogenannten Weisen nichts mehr als jene Heuchler, die Sokrates als Verbreiter illusionärer Wahrheiten bezeichnet – Wahrheiten, die durch rein rhetorische Mittel aufgestellt werden? Selbst Sloterdijks philosophisches Vorbild Martin Heidegger zweifelt an der Möglichkeit einer absoluten und ewigen Wahrheit: „Daß es „ewige Wahrheiten“ gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, daß in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. Solange dieser Beweis aussteht, bleibt der Satz eine phantastische Behauptung, die dadurch nicht an Rechtmäßigkeit gewinnt, daß sie von den Philosophen gemeinhin „geglaubt“ wird.“ (Heidegger 2001, 227) Es lohnt sich an dieser Stelle, einen Blick auf Luhmanns Äußerungen zur Wahrheitsbildung in Gerichtsprozessen zu werfen, da es bei diesen nicht um absolute Wahrheiten geht, sondern lediglich um konext- und verfahrensrelevante „Überzeugungen“: „Die Beweisführung vor Gericht zielt nach Lévy-Bruhl nicht auf Wahrheit, sondern darauf, innerhalb begrenzter Zeit relevante Überzeugungen zu bilden.“ (Luhmann 1983, 18) Diese limitierte Wahrheit – man könnte fast von einer Halbwertszeit für Wahrheiten sprechen – lässt sich auf die Gesamtsituation von Wahrheit(en) in philosophischen bzw. ontologischen Konzepten projizieren. Wahrheit als Referenzkategorie wäre mehr oder weniger ein Mittel zum Zweck mit beschränkter Haltbarkeit, da Überzeugungen sich stets ändern – je nach Systemlogik. Die Frage, inwiefern Wahrheit

66) gleichsam die Verkehrung der „göttlichen“ Philosophie markiert. Platon unterscheidet am Ende des *Sophistes*-Dialogs klar zwischen wahren und heuchelnden Philosophen:

„Der eine stellt sich mir dar als fähig öffentlich und in langen Reden vor großen Versammlungen als Heuchler aufzutreten, der andere als einer, der in Privatkreisen und in kurzen Reden den Mitunterredner in die Zwangslage bringt sich selbst zu widersprechen.“ (ebd. 128)

Der letztgenannte Philosoph vertritt den Dialektiker Sokratischen Zuschnitts, der im Redewettstreit seinen Gegner durch logische Argumente widerlegt – der zuerst genannte Heuchel-Philosoph ist durch seine sophistische Rede dazu privilegiert, das Publikum – also eine Masse von Menschen – an der Nase herumzuführen:

„Weiser kann er unmöglich heißen, da wir ihn für einen Nichtwissenden erklärten. Aber als Nachahmer des Weisen wird er offenbar einen mit ihm verwandten Namen erhalten und ich bin nun kaum noch irgendwie im Zweifel darüber, daß man ihn in Wahrheit eben für jenen unwidersprechlich echten Sophisten erklären muß.“ (ebd.)

Ist Sloterdijk nun letztlich eben jener Sophist – jener Nachahmer des Weisen, der nach dem echten Weisen ruft? Einiges spricht dafür. Dies insbesondere dann, wenn der Ruf nach dem Weisen nur rein rhetorischen Charakter hat, da Sloterdijk selbst sich als „Staatsphilosoph“ bereits im Amt des Weisen befindet und selbst moderne philosophische Weisheit verkörpert – ja, geradezu der Inbegriff des Medien-Philosophen ist. Am Ende läuft alles darauf hinaus, dass Sloterdijk sich selbst als Antwort auf seine Frage präsentiert.

3. Denken in der Moderne als Philosophieren im Schatten der Kulturindustrie

Philosophie ist im 20. Jahrhundert ein Bereich der Kulturindustrie, die in der Moderne die Kultur der Gesellschaft selbst verwaltet und repräsentiert. In diesem System wird die Position und Funktion des „Staatsphilosophen“ zur Verfügung gestellt – ja, zur Besetzung ausgeschrieben. Mit Verweis auf Luhmann lässt sich sagen, dass das Gesellschaftssystem

an sich selbst eher ein soziologisches Mittel ist, um in einem System die Möglichkeit zur Selbstreferenz und somit zur Stabilisierung durch Selbstreferenz zu gewährleisten, könnte in einer anderen Studie gesondert erörtert werden.

diverse Funktionen zur Verfügung stellt, zu deren Erfüllung Menschen im Erziehungssystem herangebildet werden. Luhmann betont, dass die Gesellschaft nicht aus Menschen besteht, sondern aus Personen: „Wie kann man ernsthaft behaupten, die Gesellschaft bestehe aus Menschen, wenn der Bestand innerhalb einer relativ kurzen Zeit, die sich nach der Lebensdauer der Menschen bemißt, komplett ausgewechselt wird?“ (Luhmann 2002a, 48) Die Funktionen der Gesellschaft – all jene Ämter und Positionen, über die das System verfügt – werden also von Personen besetzt und ausgeübt. Ein Mensch muss zuerst lernen, eine Person zu werden. Das Subjekt wird ersetzt durch die Vorstellung, eine Person habe sich selbst zu lernen. (vgl. ebd. 96) Durch seine publizistische Arbeit hat Peter Sloterdijk den nötigen Bildungsweg beschritten, der erforderlich ist, um das vom Gesellschaftsteilsystem Kultur-Industrie ausgeschriebene Amt des „Staatsphilosophen“ zu ersetzen. Dass dieses Amt nun gerade von Sloterdijk besetzt wird, ist der Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklung zuzuschreiben. Nach Sloterdijk werden andere Personen das Amt innehaben und nach diesen wieder andere usw.

In Sloterdijks *Menschenpark*-Rede begreift der Philosoph den Menschen nicht als Individuum, sondern in Anlehnung an die platonische Philosophie als Gattung – daher auch das Zoo-Motiv. Siehe dazu auch Luhmanns Ausführungen zum Menschenbild der „alten Ordnung“: „Die Abstraktion auf Arten und Gattungen beherrschte die gesamte Semantik.“ (Luhmann 2002b, 8) Die Suche nach Aussagen über den Zustand und die Prägung der menschlichen Natur markiert ein Charakteristikum der Ära des Humanismus:

„Dabei war auch vorausgesetzt, daß die Natur des Menschen für diesen selbst einsichtig sei, so daß jeder Mensch bei einiger Bemühung um Selbsterkenntnis (die vor allem die Philosophie ihm abverlangte) per analogiam entis zu für alle geltenden Ergebnissen kommen müßte.“ (ebd. 12)

Der in der humanistischen Tradition von ihren Anfängen in der Antike bis ins 19. Jahrhundert entwickelte Gesellschafts- und Politikbegriff erscheint aus heutiger Sicht obsolet: „Weder für den Begriff der Gesellschaft noch für den Begriff der Politik lassen sich daraus nutzbare Erkenntnisse gewinnen. Vielmehr dokumentiert dieser Begriffsgebrauch überaus deutlich das Ende der Tradition.“ (ebd. 13) Mit seinem Rückgriff auf das Vokabular der humanistischen Tradition und seiner Anwendung auf die möglichen Zukunftschancen der Gentechnik führt Sloterdijk einerseits die anachronistische platonische Tradition für die Moderne fort. Zum anderen liegt Sloterdijk daran, aus dieser

engen Verankerung von Politik in der philosophischen Tradition heraus die Zukunft auch ferner für die Philosophie offenzuhalten. Man könnte fast meinen, Sloterdijk strebe mit Umweg über Heidegger und Nietzsche ein Revival der platonischen Philosophie an. Welcher Tradition sich Sloterdijk nun genau verschreibt, darüber soll eine Betrachtung der Sloterdijkschen Terminologie Aufschluss geben, bei der besonders in *Regeln für den Menschenpark* Kritiker faschistische Gebärden und Termini witterten, die sie an das rassistische Vokabular des NS-Staates erinnerten. Betrachtet man beispielsweise folgenden Absatz, so wird deutlich, wie nah Sloterdijk in sprachliche Nähe des NS-Jargons gerät:

„Wenn Nietzsche vom Übermenschen spricht, so denkt er ein Weltalter tief über die Gegenwart hinaus. Er nimmt Maß an den zurückliegenden tausendjährigen Prozessen, in denen bisher dank intimer Verschränkungen von Züchtung, Zähmung und Erziehung Menschenproduktion betrieben wurde – in einem Betrieb freilich, der sich weitgehend unsichtbar zu machen wußte und der unter Maske der Schule das Projekt Domestikation zum Gegenstand hatte.“ (Sloterdijk 1999a, 41)

Dass ein solcher Abschnitt leicht als Anlehnung an die Begriffe der NS-Propaganda verstanden werden kann, scheint einzig Sloterdijk selbst zu überraschen. Die verwendeten Termini „Domestikation“, „tausendjährig“, „Züchtung“, „Zähmung“ sind allesamt negativ besetzt aufgrund ihrer Verwendung durch den Nationalsozialismus, der mittels seines militaristischen Erziehungsprogramms die Spuren der Domestikation aus der deutschen Jugend „herauszuzüchten“ plante. Schon vorher spricht Peter Sloterdijk im Bezug auf Nietzsches *Zarathustra* das Motiv der Züchtung an:

„Wenn Zarathustra durch die Stadt geht, in der alles kleiner geworden ist, nimmt er das Ergebnis einer bislang erfolgreichen und unumstrittenen Züchtungspolitik wahr: Die Menschen haben es – so scheint es ihm – mit Hilfe einer geschickten Verbindung von Ethik und Genetik fertiggebracht, sich selber kleinzuzüchten.“ (ebd. 39-40)

Die kontrollierte Züchtung erscheint bei Nietzsche negativ, worin sich auch eine Kritik an der Domestikation des Menschen als Form von Züchtung zeigt. Tatsächlich verwendet Nietzsche in seinem *Zarathustra* keine der ihm von Sloterdijk in den Mund gelegten Begriffe „Züchtung“, „Domestikation“ oder „Ethik und Genetik“. Sloterdijk zitiert den

betreffenden Abschnitt aus *Also sprach Zarathustra* in seiner Schrift, nur um im Anschluss gleichsam durch eigene Weiterdichtung und Ausspikung des Nietzsche-Texts mit NS-Vokabular die philosophische Autorität Nietzsches für seine eigene dubiose Haltung zur Menschengeschichte bürgen lassen zu können. Natürlich weiß Sloterdijk um die Gefahr, in die er sich mit seiner Nietzsche-Travestie begibt und weist selbst auf die möglichen Folgen hin:

„Daß die Domestikation des Menschen das große Ungedachte ist, vor dem der Humanismus von der Antike bis zur Gegenwart die Augen abwandte – dies einzusehen genügt, um in tiefes Wasser zu geraten. Wo wir nicht mehr stehen können, dort steigt uns die Evidenz über den Kopf, daß es mit der erzieherischen Zählung und Befreundung des Menschen mit dem Buchstaben allein zu keiner Zeit getan sein konnte.“ (ebd. 43)

Eine Zählung des Menschen konnte laut Sloterdijk nicht auf dem Bildungsweg möglich sein. Doch wie dann? Durch Bildung wird der Mensch darauf vorbereitet, eine Funktion in der Gesellschaft zu übernehmen.

Dass Sloterdijk mit seiner Wortwahl bewusst provozieren wollte – also einen kalkulierten Skandal beabsichtigte – ist zumindest möglich. Fakt ist, dass es mit seiner Karriere im deutschen Philosophiebetrieb nach *Regeln für den Menschenpark* steil aufwärtsging.

4. Nachrichten aus der Welt der Weisen – Sloterdijk als Briefkurier

Durch den Vergleich des Werks des französischen Starphilosophen und Stammvater des Dekonstruktivismus, Jacques Derrida (1930-2004), mit den Publikationen weiterer revolutionärer Theoretiker versucht Sloterdijk, Licht in das zum Teil mysteriöse Dunkel des Derrida'schen Oeuvres zu bringen. Ein Höhepunkt in seiner Aufsatzsammlung ist die Gegenüberstellung Derridas mit dem bedeutenden Systemtheoretiker Niklas Luhmann (1927-1998). Unter dem schlichten Titel *Luhmann und Derrida* präsentiert Sloterdijk den Bielefelder Soziologen und den Vater des Dekonstruktivismus als aus der Postmoderne nicht wegzudenkende Größen – ja, gleichsam als Avantgardisten des postmodernen Denkens. (vgl. Sloterdijk 2007a)

Heideggers *Brief über den Humanismus* korrespondiert sowohl von der historischen Lage, aus der heraus er geschrieben wurde, als auch vom Adressaten¹², an den er sich richtet, mit Platons achtem Brief, den der altgriechische Philosoph gleichsam zusammen mit den Freunden des Dion an alle Syrakusaner richtet. Sizilien ist von der Tyrannenherrschaft befreit:

„Nachdem in ganz Sizilien die Tyrannenherrschaft gestürzt ist, dreht sich euer ganzer Kampf eben noch um die völlige Lösung dieser Frage; denn die eine Partei will die Herrschaft wieder an sich reißen, die andere aber die abgeschaffte Tyrannenherrschaft bis auf die letzte Spur tilgen.“ (Platon 1998b, 89)

Platons Brief schließt mit folgendem Auftrag an die Freunde des Dion:

„[...] sodann wendet euch mit eurer Überredungskraft und euren Mahnungen an Freund und Feind, freundlich und eindringlich, und werdet nicht müde, bis ihr die jetzt von mir gemachten Vorschläge als wären es Träume, an Wachende von einem Gott gesandt, zur vollen und glücklichen Wirklichkeit gemacht habt.“ (ebd. 97)

Als Motto, das über Heideggers *Brief über den Humanismus* gestellt werden könnte, käme Platons Mahnung „Nun laß dir's wohlgehen, vergiß nicht die Philosophie und treibe auch die anderen jungen Leute dazu an“ (ebd. 108) in Frage, die sich am Ende des dreizehnten Briefs findet. Sloterdijks *Regeln für den Menschenpark* betrachtet sich selbst als Antwortschreiben zu Heideggers Brief. Es nimmt daher nicht Wunder, dass Sloterdijk in die gleiche Kerbe schlägt wie Heidegger, indem er die allgemeine Abkehr von der vergessenen Philosophie beklagt:

„Zweieinhalbtausend Jahre nach Platos Wirken scheint es nun, als hätten sich nicht nur die Götter, sondern auch die Weisen zurückgezogen und uns mit unserer Unweisheit und unseren halben Kenntnissen in allem allein gelassen. Was uns an Stelle der Weisen blieb, sind ihre Schriften in ihrem rauhen Glanz und ihrer wachsenden Dunkelheit; noch immer liegen sie in mehr oder weniger zugänglichen Editionen vor, noch immer könnten sie gelesen werden, wenn man nur wüßte, warum man sie noch lesen sollte.“ (Sloterdijk 1999a, 55)

¹². Der Empfänger des Briefs ist der französische Philosoph Jean Beaufret (1907-1982). Es handelt sich bei Heidegger Humanismusbrief aus dem Jahr 1946 um ein Antwortschreiben auf einen vorausgegangenen Brief des Franzosen.

Sloterdijk nimmt Heideggers Kritik an der Diktatur der öffentlichen Meinung auf, die keine Verwendung und kein Interesse mehr an Philosophie habe. Heidegger intendiert mit seinem Brief ein offenes Schreiben, das die Leser an die Wichtigkeit der Philosophie erinnert. Sloterdijk antwortet Heidegger öffentlich und beklagt seinerseits ebenfalls das Verschwinden der Weisheit und der Weisen aus der Kultur. Die vergessenen Werke der philosophischen Kulturgeschichte bezeichnet Sloterdijk mit einer Anspielung auf Derridas Überlegungen zur „Postkarte“ als *unzustellbare Post*:

„Es ist ihr Schicksal, in stillen Regalen zu stehen, wie postlagernde Briefe, die nicht mehr abgeholt werden – Abbilder oder Trugbilder einer Weisheit, an die zu glauben den Zeitgenossen nicht mehr gelingt –, abgeschickt von Autoren, von denen wir nicht mehr wissen, ob sie noch unsere Freunde sein können.“ (ebd.)

Im Rückgriff auf Derridas Verständnis von Büchern als Briefe bzw. Postkarten fehlen den vor langer Zeit abgeschickten Schriften in der zeitgenössischen Gegenwart sowohl Empfänger als auch Überbringer. Doch genau hier eilt Sloterdijk zu Hilfe, da er – seines Zeichens von der Öffentlichkeit und der Kulturindustrie anerkannter „Staatsphilosoph“ – gleichsam als Briefträger fungiert und die unzustellbaren Schriftstücke an ihre Zieladresse liefern kann.

Sloterdijk spielt seine Rolle als philosophischer Briefträger mit großer Begeisterung. Aussagekräftigstes Produkt dieses privaten Kurierdienstes ist der Essay-Band *Derrida, ein Ägypter*. (vgl. Sloterdijk 2007) In diesem schmalen Büchlein stellt Sloterdijk die Briefe und Postkarten Derridas an vermeintliche Empfänger zu, deren Episteln Sloterdijk – wie im Falle des Derrida-Luhmann-Dialogs – in beide Richtungen geschickt werden – stets vom Argusauge des Postmanns beobachtet und kommentiert. Auch hier orientiert sich Sloterdijk am Vorbild Derridas, der selbst als Zusteller von Nachrichten Platons an Sokrates, Freud, Heidegger, Nietzsche, Poe und Joyce fungierte. Sloterdijk scheint darum bemüht zu sein, den Derridaschen Kurierdienst zu übernehmen oder aber als rechtmäßiger neuer Eigentümer der philosophischen Poststelle zu zeichnen. Peter Sloterdijk – ein Herold – ein moderner Hermes: ein Bote philosophischer Götter.

Jacques Derrida wertet das Ende der „Post“-Zustellung gleichsam als Ende von Literatur überhaupt:

„The end of a postal epoch is doubtless also the end of literature. [...] In any case, the past and present of the said institution are unthinkable outside a certain postal

technology, as are the public or private, that is secret, correspondances which have marked its stages and crises, supposing a very determined type of postal rationality, of relations between the State monopoly and the secret of private messages, as of their unconscious effects.“ (Derrida 1987, 104)

Sloterdijk geht es darum, durch seinen Antwortbrief an Heidegger die Posttradition fortzusetzen. Zwar schickt er seinen Brief in die entgegengesetzte Richtung – nämlich die Vergangenheit, dennoch setzt er damit seinen eigenen Text in ein dialogisches Verhältnis zu Heideggers Epistel. Dass ein solcher Kommunikationsversuch mit der Tradition im Zeichen des Dialogs mit der Vergangenheit als auch mit der Zukunft steht, geht aus der folgenden Bemerkung Michail M. Bachtins hervor:

„[...] es gibt keine Grenzen für den dialogischen Kontext (er dringt in die unbegrenzte Vergangenheit und in die unbegrenzte Zukunft vor). Selbst ein vergangener, das heißt im Dialog früherer Jahrhunderte entstandener Sinn kann niemals stabil (ein für allemal vollendet, abgeschlossen) werden, er wird sich im Prozeß der folgenden, künftigen Entwicklungen des Dialogs verändern (indem er sich erneuert).“ (Bachtin 1979, 357)

Aus Sloterdijks Dialog mit der Tradition ergibt sich die Konsequenz, dass der Philosoph durch seinen Kommunikationsversuch die Tradition zunächst verändert. Die aus dem Dialog Sloterdijks mit Heidegger erwachsenen Alterationen wirken sich ferner auf die zukünftige Rezeption des Werks Heideggers aus. In gewisser Weise formt Sloterdijk durch seinen Eingriff den Text des Heideggerschen Briefs neu und ermöglicht auf diese Weise ein alternatives Lesemodell. Sloterdijks Vorgehensweise ist die eines offenen Briefes, durch den der Leser zu einer erneuten Lektüre Heideggers herausgefordert wird. Diese neuerliche Lektüre wird allerdings auf den von Sloterdijk vorgegebenen Bahnen erfolgen, da durch das dialogische Verhältnis des Heidegger-Textes und der Sloterdijk-Rede die formalen Lektüre-Grenzen vorgegeben sind. Ferner erhält Sloterdijk durch seine Korrespondenz mit Heidegger zur gleichen Zeit Anschluss an die „ehrenwerte“ philosophische Tradition. Sloterdijks verzweifelter Ruf nach Weisheit und den unauffindbaren Weisen richtet sich an den prominenten Schwarzwaldgänger Martin Heidegger. Indem Sloterdijk nun von Heidegger gleichsam brieflich die Erlaubnis zum Fortschreiben seiner philosophischen Post erhält, verwaltet Sloterdijk gewissermaßen die Weisheit des Ontologen und kann sich selbst den Titel eines Weisen der neuen Zeit

verleihen und sich auf diese Weise selbst zur personifizierten Antwort seiner eigenen Frage nach dem Verbleib der Weisen stilisieren.

Sloterdijk versucht mit seinem Anruf an die verschollenen Weisen eine Rettung der aus der modernen Gesellschaft verschwundenen philosophischen Kultur:

„Die Evolution hat immer schon in hohem Maße selbstdestruktiv gewirkt. Kurzfristig oder langfristig. Wenig von dem, was sie geschaffen hat, ist erhalten geblieben. Das gilt für die Mehrzahl der einst vorhandenen Lebewesen. Und ebenso sind fast alle Kulturen, die das menschliche Leben bestimmt haben, verschwunden. Der Sinn, den sie für die mit ihnen Lebenden gehabt haben, läßt sich kaum noch verstehen – bei allem archäologisch-kulturanthropologisch-geschichtswissenschaftlichen Auswertungsraffinement, über das wir heute verfügen. Die einstmals aktuellen Mentalitäten sind für uns nicht mehr, oder allenfalls über hochartifizielle Fiktionen, nachvollziehbar. Uns ist nur ein quasi touristisches Verhältnis zu diesen vergangenen Kulturen möglich.“ (Luhmann 2006, 149)

Was Luhmann objektiv als gesellschaftliche Evolution bezeichnet, betrachtet Sloterdijk eher unter moralischen Gesichtspunkten. Der fortschreitende Wandel der Kultur bedingt zwangsläufig ein Sich-Trennen von kulturellen Altlasten. Dies gilt auch für die gegenwärtige Gesellschaft: „Den Selbstverständlichkeiten und kulturellen Formen, der „Lebenswelt“ unserer heutigen Gesellschaft wird es ebenso ergehen. Daran kann niemand ernstlich zweifeln.“ (ebd.) Auch Peter Sloterdijk zweifelt an dieser Realität der Vergessens-Kultur. Und genau aus diesem Grund erwächst für ihn die Chance, die Zukunft mitgestalten zu können oder wenigstens: sich seinen eigenen Platz in der Zukunft der ständig evoluiierenden Kultur zu sichern. Wichtig ist dabei, die Relevanz der Philosophie oder des Weisen für die Gesellschaft begründen zu können, was wiederum durch den Bezug auf Platons politische Schriften und ihren für die Zukunft der menschlichen Gesellschaft gleichsam hellsichtigen Inhalt geschieht. Platons von Sokrates diktierte Schriften avancieren im Kontext von Sloterdijks postalischem Dialog mit der philosophischen Tradition gleichsam zu Briefen an Peter Sloterdijk, der sie wiederum mit dem Publikum teilt und auf diese Weise den wertvollen Inhalt zum Vorteil aller Hörer bzw. Leser, die selbst stellvertretend für die gesamte zukünftige Gesellschaft stehen, vermittelt. Mit einer solchen Zukunftsplanung leistet Sloterdijk freilich eine „Bearbeitung der Memoiren des Systems.“ (ebd. 206)

Sloterdijk hofft, durch seine Funktion als Verwalter und Vermittler der philosophischen Tradition, dem „Rückzug des Wissens aus Raum und Zeit“ (ebd. 171) entgegenzuwirken. Das erscheint auf den ersten Blick nobel und lobenswert, führt jedoch zu der Frage, welcher Platz dem bewahrten Wissen in der ansonsten wissensentleerten Welt nun zugewiesen werden soll. Die Lösung, die Sloterdijk gefunden hat, scheint in der modernen Welt wie kein anderes Medium geeignet, eine großangelegte Vermittlung an ein Millionenpublikum zu garantieren: das Fernsehen. Doch im Fernsehen liegt eine nicht zu unterschätzende Gefahr – nämlich die Degradierung von Wissenschaft und Kultur zur populären Unterhaltungssendung: „Es gibt talk shows – nicht nur am Fernsehen; aber das handelt sich dann, mehr oder weniger erkennbar, um einen Discount-Verkauf von Wissen.“ (ebd. 173) Es überrascht in diesem Zusammenhang wenig, dass Sloterdijks eigene Fernsehshow *Philosophisches Quartett* in ebendiese Kategorie fällt.

5. Der Weise auf den Schultern der Weisen – Das Popularitätsspiel

Durch Tabubrüche und wohlkalkulierte Skandale hat Sloterdijk es geschafft, sensationelle Popularität auf der philosophischen Bühne des späten 20. Jahrhunderts zu erlangen. Übertroffen hat ihn auf internationaler Ebene in dieser Hinsicht sicherlich nur Slavoj Žižek und, in letzter Zeit, vielleicht Jordan Peterson. Die Tatsache, dass Sloterdijk sich als Protoweise und philosophische Schutzpatrone ausgerechnet Heidegger und Nietzsche ausgesucht hat – Philosophen, denen die Frankfurter Schule mit Verachtung gegenübersteht –, beweist Sloterdijks Intention, auf direkten Konfrontationskurs mit der etablierten Philosophie Frankfurter Prägung zu gehen. Durch seine Vorgehensweise stilisiert sich Sloterdijk schließlich zum dezidierten Anti-Frankfurter und Starkritiker des zeitgenössisch legitimen Denkens. Habermas' prompte Reaktion auf Sloterdijks *Menschenpark*-Rede ist ein klares Indiz dafür, wie wohldurchdacht Sloterdijks Plan war, mit dem er darauf setzte, dass der bedeutendste (lebende) Philosoph mit derartiger Entrüstung auf den – letztlich vergleichsweise harmlosen – Vortrag antwortete. Sloterdijk selbst spricht Habermas und anderen Größen der Frankfurter Schule konsequenterweise die Attribute der Weisen ab:

„Seit dem frühen 19. Jahrhundert ist die öffentliche Wahrnehmung der Philosophie in Deutschland vor allem durch zwei Funktionsrollen und

Charaktermasken vorgeprägt: die des Universitätslehrers und die des freien Schriftstellers. ... Als freie Schriftsteller taten Schopenhauer, Stirner, Marx und Nietzsche das Wesentliche zur Überbietung der Professoren durch die Philosophie der Autoren.“ (Sloterdijk 2009, 57)

Sloterdijks Nachricht in diesem Abschnitt ist unmissverständlich: Wie die aufgezählten Philosophen fällt auch Sloterdijk unter die freien Schriftsteller, denen die Universitätsphilosophie – hier repräsentiert durch den omnipräsenten Habermas als Erbe und Nachlassverwalter der Frankfurter Schule – gegenübersteht. Den Freien – von der akademischen Philosophie geächteten – Philosophen ist es zu verdanken, dass es originelle Konzepte gibt. Ganz folgerichtig fügt Sloterdijk hinzu: „Welche Philosophie man wähle, hänge davon ab, was für ein Mensch man sei.“ (ebd. 9) Für Sloterdijk ist es unausweichlich, sich auf die Seite der radikalen Außenseiter zu schlagen. Schon sein erstes monumentales Werk *Kritik der zynischen Vernunft* repräsentiert ein Plädoyer für die Anti-Philosophie des Diogenes als notwendiger Gegenentwurf zur etablierten Sokratischen Lehre. Sloterdijk hat eine Rehabilitation Nietzsches und Heideggers im Sinn. Unterstützung holt er sich bei seinem Projekt bei Platon – der größten Autorität des abendländischen Denkens. Als Briefpartner dieser philosophischen Größen kommt Sloterdijk eine wichtige Rolle zu – nämlich jene des Sprachrohrs in die philosophische Vergangenheit und ferner als Briefkurier, der den Dialog des zeitgenössischen Denkens der Gegenwart mit dem der vergangenen Zeit der großen Weisen herzustellen vermag. Seine eigenen Schriften stellen Postkarten und Briefe an die Weisen dar. Diese wiederum gelangen über Sloterdijk in einen Dialog mit der modernen Öffentlichkeit. Auf diese Weise kann die Leserschaft der Moderne dringend benötigte Anstöße von den alten Weisen erhalten. Sloterdijk selbst gelingt ferner das Kunststück, sich in einen philosophischen Stammbaum – in eine philosophische Tradition einzureihen, indem er sich an die letzte Stelle einer philosophischen Genealogie stellt. Ein Risiko geht er dabei nicht ein. Deshalb kann Sloterdijk auch seelenruhig fordern, dass die Philosophie aggressiver vorgehen müsse und zu kämpfen habe, wenn sie in der Welt Gewicht haben wolle:

„Mit dem Hinweis auf Fichtes appelles Genie ist also mehr gemeint als die Erinnerung an das nationalpädagogische Bravourstück der Reden an die deutsche Nation, die der Philosoph in Berlin bei persönlicher Lebensgefahr unter den Augen der französischen Besatzungsmacht gehalten hatte. Er trat in diesen Reden

mit dem epochalen Selbstbewußtsein eines Mannes hervor, der zu wissen schien, daß gegen den Weltgeist zu Pferde nur ein Weltgeist am Rednerpult Abhilfe zu schaffen vermag.“ (ebd. 71)

Alles sieht danach aus, als sei Sloterdijks Traum bereits Wirklichkeit geworden – sein Traum, Anerkennung durch die Öffentlichkeit wie auch durch andere Intellektuelle zu finden – in anderen Worten: selbst ein Weiser der Moderne zu sein. In Hans-Ulrich Gumbrechts Laudatio vom fünften Mai 2008 aus Anlass der Verleihung des Lessing-Preises an Peter Sloterdijk stilisiert der Stanford-Professor Sloterdijk zum Weisen des 21. Jahrhunderts, indem er den Philosophen als wertvollen Besitz der deutschen Geisteswissenschaften beschreibt: „und ich möchte auch Sie, meine Damen und Herren, zu Ihrem Peter Sloterdijk beglückwünschen. Der Jury des Lessing-Preises für Kritik will ich meinen großen Respekt zollen für die Entscheidung dieses Jahres.“ (Gumbrecht 2009, 28) Es scheint heutzutage auszureichen, von einer bekannten Persönlichkeit des Geisteslebens als Weiser bezeichnet zu werden, um ein Weiser zu werden. Ironischerweise repräsentiert Hans-Ulrich Gumbrecht genau den Typus des akademischen Intellektuellen, gegen den Sloterdijk so vehement protestiert. Die Anerkennung durch das Establishment scheint dem Philosophen jedoch wichtig genug zu sein, dass er auf Protest gegen die Ehrung verzichten kann. Eine wie auch immer geartete Kritik hätte Sloterdijk schließlich auch den Titel des Weisen gekostet. Ironischerweise ist am Ende jedoch jeder Versuch, sich durch Philosophie zum Weisen zu legitimieren, zum Scheitern verurteilt, da Weisheit selbst nur eine Spielart unter den textuellen Produktionsmöglichkeiten der Kulturindustrie markiert. Trotz all seiner schriftstellerischen Provokationen durch seine Rückkehr zu einer ungeliebten philosophischen Vergangenheit bewegt Sloterdijk sich auf sicherem Terrain, da er in all seinen Reden und sonstigen Veröffentlichungen genau anhand der Regeln der bürgerlichen Unterhaltungsindustrie operiert, die sich Populärwissenschaft auf ihre Fahnen geschrieben hat. Sloterdijk schreibt nicht für den kleinen Zirkel akademischer Philosophen, sondern spielt ein freies Spiel mit der philosophischen Tradition, das er einem Publikum, welches selbst über kein tiefergehendes Verständnis der Geistesgeschichte verfügt, präsentiert. In diesem Kontext des spielerischen Umgangs mit der Tradition und der Kulturindustrie lohnt es sich, Hans-Georg Gadammers Definition des Spiels heranzuziehen, um die Rolle des archetypischen Spielers auf Sloterdijk zu übertragen:

„Beschreibt man vom Spieler her, was sein Spielen ist, so ist es offenbar nicht Verwandlung, sondern Verkleidung. Wer verkleidet ist, will zwar nicht erkannt sein, sondern als ein anderer erscheinen und für ihn gelten. In den Augen anderer möchte er nicht mehr er selbst sein, sondern für jemanden genommen werden.“ (Gadamer 1990, 117)

Im Fall von Sloterdijks Philosophie – und hier kommt speziell das „kynische“ Element (Diogenes als ultimativer „Hundephilosoph“ und somit als großer Sattiriker) zum Tragen – markiert Gadammers „sich selbst darstellendes Spiels“ eine wichtige Kategorie:

„Die Selbstdarstellung des menschlichen Spiels beruht zwar, wie wir sahen, auf einem an die Scheinzwecke des Spiels gebundenen Verhalten, aber dessen ›Sinn‹ besteht nicht wirklich in der Erreichung dieser Zwecke. Vielmehr ist das Sichausgeben an die Spielaufgabe in Wahrheit ein Sichausspielen. Die Selbstdarstellung des Spieles bewirkt so, daß der Spielende gleichsam zu seiner eigenen Selbstdarstellung gelangt, indem er etwas spielt, d. h. darstellt. Nur weil Spielen immer schon Darstellen ist, kann das menschliche Spiel im Darstellen selbst die Aufgabe des Spieles finden. So gibt es Spiele, die man darstellende Spiele nennen muß, sei es, daß sie im verschwebenden Sinnbezug der Anspielung etwas von Darstellung an sich haben (etw ›Kaiser, König, Edelmann‹), sei es, daß das Spielen eben darin besteht, etwas darzustellen (z. B. wenn Kinder Auto spielen).“ (ebd. 113-14)

Durch seinen spielerischen Umgang mit den klassischen Erzfeinden der Frankfurter Schule – Nietzsche, Heidegger – erreicht Sloterdijk sehr effektiv eine „Selbstdarstellung“ im Sinne von Gadammers „vorschwebendem Sinnbezug“. Für sich selbst beansprucht Sloterdijk nun allerdings nicht den Titel des „Kaisers“ oder „Königs“ mit weltlicher Macht, sondern jenen des Weisen – des „Königs“ der Philosophie: des letzten legitimen Erben und Nachfolgers einer Geistesaristokratie, die sich zurückverfolgen lässt zur griechischen Antike. Sloterdijk erzeugt auf spielerische Weise eine Art von „leichter“ Philosophie, der es nicht auf Originalität oder neue „Wahrheiten“ ankommt:

„Immergleicheit regelt auch das Verhältnis zum Vergangenen. Das Neue der massenkulturellen Phase gegenüber der spätliberalen ist der Ausschluß des Neuen. Die Maschine rotiert auf der gleichen Stelle. Während sie schon den

Konsum bestimmt, scheidet sie das Unerprobte als Risiko aus. Mißtrauisch blicken die Filmleute auf jedes Manuskript, dem nicht schon ein bestseller beruhigend zu Grunde liegt.“ (Horkheimer/Adorno 2002, 142)

Sloterdijk hat mit seiner Fernsehsendung die ideale Plattform zur Verbreitung seiner philosophischen Schriften und seiner intellektuellen Agenda gefunden, bis die Show im Jahre 2012 nach zehn Jahren abgesetzt wurde. Das Format der Sendung folgte einem erfolgversprechenden Muster, da Sloterdijk sowohl mit Titel als auch mit Struktur der Sendung Marcel Reich-Ranickis populärem Format *Das Literarische Quartett* nacheiferte. Sloterdijks *Spin-Off* erreichte anfangs eine breite Zuschauerschaft, bis sich die Einschaltquoten nach und nach verschlechterten. Sloterdijks Rückgriff auf ein bewährtes Format lässt sich auch in seinen Publikationen erkennen. In seinen Veröffentlichungen verzichtet Sloterdijk ebenfalls weitgehend auf neue Einsichten. Er gibt lieber provozierende Neuinterpretationen gut erforschter Primärquellen. Seine Schriften lesen sich folglich eher wie Metakommentare, die wohlbekannte Fakten allgemein bekannter Theorien umformulieren und in einem alternativen Gewand darstellen. Dass die akademische Philosophie Sloterdijks Schriften lange gänzlich ignoriert hat, ist darauf zurückzuführen, dass kein ernsthaftes Interesse an Sloterdijks vulgärwissenschaftlicher *Zeitdiagnostik* besteht, da ihr wissenschaftlicher Wert unter Akademikern eher fraglich ist. Sloterdijks Agenda kann folgerichtig als permanenter Aufruhr gegen die etablierte Philosophie mit der Frankfurter Schule an der Spitze verstanden werden. Seine politisch-philosophische Zielsetzung ist es dabei, kritische Philosophie und alles, was diese kritisiert, als Bedienungsanleitung für seine eigene intellektuelle Gegenrevolution zu nutzen – für eine Provokation, die einem strengen Plan folgt – einem Plan, der sich die exakten Regeln seiner intellektuellen Feinde zueigen macht, um diese in einem großangelegten Spiel Schachmatt zu setzen. Letztendlich repräsentiert Sloterdijk als selbsternannter Verteidiger und Brieffreund Heideggers (mit seiner zweifelhaften ideologischen Vergangenheit) lediglich eine Stimme unter vielen, die es sich in der Kulturindustrie der Gegenwart zum Ziel gesetzt haben, archaische Werte an ein modernes Publikum zu verkaufen. In der digitalisierten Welt des 21. Jahrhunderts müssen die philosophischen Konzepte der Antike wie jenes des Weisen seltsam obsolet erscheinen. Sloterdijks Versuch, den Weisen auf die philosophische Bühne zurückzubringen, ist ebenso bizarr und zeitfremd wie sein Versuch, die Welt durch Philosophie wiederzuverzaubern. In einer Welt,

die sich selbst in ihren virtuellen Räumen durch sich selbst kontinuierlich verzaubert, scheint wenig Interesse an (oder Bedarf nach) philosophischen Utopien zu bestehen. Am Ende bleibt die Frage, inwiefern Sloterdijk sich in einem sinnlosen Spiel verfangen hat, das nichts anderes ist als *l'art pour l'art*.



Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1973): *Ästhetische Theorie*. Hrsg. v. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Bachtin, Michail M. (1979): *Die Ästhetik des Wortes*. Herausgegeben und eingeleitet von Rainer Grübel. Aus dem Russischen übersetzt von Rainer Grübel und Sabine Reese. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (1999a): *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (1999b): *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (2004): *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Aus dem Französischen von Susanne Lüdemann. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1987): *The Postcard. From Socrates to Freud and Beyond*. Translated, with an Introduction and Additional Notes by Alan Bass. Chicago; London, The University of Chicago Press.
- Ebeling, Hans (1987): „Heidegger und die Linke. Exoterisches.“ In: Peter Sloterdijks „Kritik der zynischen Vernunft“. Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 151-172.
- Fukuyama, Francis (2006): *The End of History and the Last Man*. New York; London; Toronto, Sydney, Free Press.
- Gadamer, Hans-Georg (1990): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gumbrecht, Hans-Ulrich (2009): „In der Welt sein und auf der Bühne stehen. Die intellektuelle Physiognomie von Peter Sloterdijk.“ In: Jongen, Marc/van Tuinen Sjoerd/Hemelseoet, Koenraad, eds. *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk*. München: Wilhelm Fink: 19-28.
- Habermas, Jürgen (1981): *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. In: Ders.: *Kleine politische Schriften (I-IV)*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2005): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Erweiterte Ausgabe*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1998): *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.

- Hartmann, Detlef (2002): „Empire“. Linkes Ticket für die Reise nach rechts. Umbrüche der Philosophiepolitik. Hardt/Negri, Sloterdijk, Foucault. Berlin; Hamburg; Göttingen, Assoziation A.
- Heidegger, Martin (2001): Sein und Zeit. Tübingen, Max Niemeyer.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (2002): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Hitchens, Christopher (2007): God is not Great. How Religion Poisons Everything. New York; Boston, Twelve.
- Janich, Peter (1996). Was ist Wahrheit? Eine philosophische Einführung. München, C. H. Beck.
- Luhmann, Niklas (2006): Beobachtungen der Moderne. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Luhmann, Niklas (2002a): Das Erziehungssystem der Gesellschaft. Hrsg. v. Dieter Lenzen. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2002b): Die Politik der Gesellschaft. Hrsg. v. André Kieserling. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1983): Legitimation durch Verfahren. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Nadin, Mihai (1999): Jenseits der Schriftkultur. Das Zeitalter des Augenblicks. Aus dem Englischen von Norbert Greiner. Dresden; München, Dresden University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1999): Die fröhliche Wissenschaft. In: KSA 3. München, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Platon (1998a): Sophistes. In: Sämtliche Dialoge. Band VI. Übersetzt und erläutert von Otto Apelt. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Platon (1998b): Platons Briefe: Achter Brief. An die Freunde des Dion. In: Sämtliche Dialoge. Band VI. Übersetzt und erläutert von Otto Apelt. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Sloterdijk, Peter (2007a): Derrida ein Ägypter: Über das Problem der jüdischen Pyramide. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (1998): Der starke Grund, zusammen zu sein. *Erinnerungen an die Erfindung des Volkes*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2000): Die Verachtung der Massen. *Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.

- Sloterdijk, Peter (2009): *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik.* Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2007b): *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen.* Frankfurt a. M.; Leipzig, Verlag der Weltreligionen.
- Sloterdijk, Peter (1983): *Kritik der zynischen Vernunft.* Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2001a): *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger.* Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (1999): *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus.* Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (1996): *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira.* München; Wien, Carl Hanser Verlag.
- Sloterdijk, Peter (1999): *Sphären I. Blasen.* Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2001b): *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes „Evangelium“. Rede zum 100. Todestag von Friedrich Nietzsche, gehalten in Weimar am 25. August 2000.* Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (1990): *Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land.* Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2008): *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Entwurf.* Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter/Macho, Thomas (1993): *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis.* Zürich, Artemis & Winkler.
- Theweleit, Klaus (1999). *Pocahontas in Wonderland. Skaespeare on Tour. Indian Song.* Frankfurt a. M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1999.
- Van Tuinen, Sjoerd (2007): *Peter Sloterdijk. Ein Profil.* Paderborn, Fink.
- Vitalis, Pavel (2008): *Peter Sloterdijks religiöse Verstellungen aus der Sicht des Urchristentums.* Norderstedt: Wachstumstrend Forschungsinstitut und Verlags-GmbH.^[SEP]
- Willke, Helmut (2002): *Dystopia. Studien zur Krisis des Wissens in der modernen Gesellschaft.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj (2009): *„Zorn und Ressentiment“.* In: Jongen, Marc/van Tuinen Sjoerd/Hemelseoet, Koenraad, eds. *Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk.* München: Wilhelm Fink Verlag: 277-88.