

**UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIȘOARA**

**DOCTOR HONORIS CAUSA  
LITTERARUM HUMANIORUM**

**PETER SLOTERDIJK**

*Profesor Universitatea din Karlsruhe*



Fotografiert von Dave Lubek

**Timișoara, 2023**

**Cuvânt**  
la deschiderea ceremoniei de acordare a titlului de  
**DOCTOR HONORIS CAUSA LITTERARUM HUMANIORUM**  
al Universității de Vest din Timișoara  
domnului  
**profesor universitar doctor PETER SLOTERDIJK**

*Stimate domnule profesor Peter Sloterdijk,*  
*Stimați membri ai comunității academice din Universitatea de Vest din Timișoara,*  
*Dragi invitați,*  
*Dragi studenți,*  
*Onorat auditoriu,*

La UVT, cultura e capitală! Ca rector al Universității de Vest din Timișoara, sunt mândru că universitatea noastră este un factor substanțial în promovarea valorilor autentice ale societății, un pilon esențial pentru vestul țării, fiind cea mai importantă structură academică, recunoscută la nivel național, european și internațional pentru calitatea actului educațional, pentru rezultatele cercetării științifice, dar și pentru implicarea în dezvoltarea socială a regiunii.

Ca instituție academică comprehensivă, Universitatea de Vest cultivă valorile umaniste și susține necondiționat dezvoltarea profesională, dar și umană a celor care îi calcă pragul, în căutarea unor programe de studiu complete și bine structurate, dar și a unor evenimente științifice și culturale de înaltă ținută precum și a unor modele umane de urmat pentru generațiile tinere.

Stimate Domnule Sloterdijk, valorile noastre converg prin tot ceea ce înseamnă angajamentul obligatoriu al omului de cultură în sondarea lumii înconjurătoare, în înțelegerea omului și în prețuirea cunoașterii, în stabilirea de relații cu lumea, cu ceilalți și cu sine.

Așa cum o universitate cu adevărat importantă devine o instituție care performează în domeniul cercetării, dar este deopotrivă prezentă în comunitate, fiind atentă la provocările și nevoile sale, la fel și excelența intelectuală este dublată de o implicare activă în agora. În ultimele decenii, rolul dumneavoastră în explorarea ideilor relevante pentru provocările societății contemporane au fost esențiale. Admirația noastră pentru eleganța intelectuală și erudiția de care

ați dat dovadă este nemărginită, pentru că articolele, cărțile, conferințele, dialogurile publice și intervențiile dumneavoastră în presă au influențat decisiv universul ideatic european contemporan.

Într-un an extrem de important pentru Timișoara, suntem foarte bucuroși să putem completa agenda culturală a Capitalei Europene a Culturii cu evenimentele prilejuite de prezența la Universitatea de Vest din Timișoara, în mijlocul comunității academice, a celui pe care revistele "Foreign Policy" și "Prospect Magazine" îl plasează în clasamentul celor mai influenți 100 de intelectuali publici, pe domnul Peter Sloterdijk. Avem alături de noi un spirit ales, unul dintre acei oameni pentru care a spune ceea ce crede contează mai mult decât puterea, și pentru care cunoașterea transcende interesele de conjunctură.

Filozof marcant al epocii noastre, laureatul de astăzi a dat dovadă de-a lungul timpului de o spectaculozitate ideatică admirabilă. Atras mai întâi de teoria critică și de lucrările Școlii de la Frankfurt, Peter Sloterdijk se orientează treptat spre fenomenologie și spre rădăcinile morale ale existențialismului și formulează o teorie integratoare venind în sprijinul unui nou umanism. În cărțile sale reconsideră conceptul de spațiu și timp, ca dimensiuni esențiale pentru evoluția umanului. Peter Sloterdijk analizează factorii care au condus spre evoluția istorică contorsionată și proliferarea omului actual. Sloterdijk propune instituirea unui set de „reguli” prin care evoluțiile să nu scape de sub controlul autorității și care să reflecte noua viziune asupra umanismului și istoriei.

Într-o lume ce stă sub semnul imprevizibilului, ideile mari oferă un punct de echilibru necesar. O societate în care nu este încurajată reflecția și creația culturală liberă ajunge, mai devreme sau mai târziu, pierdută. Progresul nu poate fi atins decât atunci când dialogul ideatic este încurajat. Ideile dumneavoastră au fost traduse în zeci de limbi, cărțile dumneavoastră sunt citite de studenți din întreaga lume, iar munca pe care o realizați inspiră sute de cercetători și gânditori.

Preocupările sale privind omul actual și evoluția umanității, contribuțiile deosebite în domeniul filozofiei, precum și geniul său scriitoricesc justifică pe deplin alăturarea sa comunității academice a Universității de Vest din Timișoara și ne îndreptățesc să îi oferim cea mai înaltă distincție onorifică a universității noastre, titlul de Doctor Honoris Causa Litterarum Humaniorum al Universității de Vest din Timișoara.

*Stimate domnule Profesor Peter Sloterdijk,*

Prin acordarea titlului de **Doctor Honoris Causa Litterarum Humaniorum**, Universitatea de Vest din Timișoara vă recunoaște meritele deosebite din domeniul filozofiei și este convinsă că, prin alăturarea Domniei Voastre comunității academice pe care o reprezintă, prestigiul instituției noastre, din care de acum faceți parte, se va consolida. De asemenea, considerăm că Universitatea de Vest din Timișoara, dar și Timișoara, probabil cel mai multicultural oraș al României, vor beneficia de exemplul carierei de succes a omului Peter

Sloterdijk, care a știut mereu să promoveze dialogul autentic și dragostea pentru cunoaștere, fiind deopotrivă un reper intelectual și moral.

Vă urez multă sănătate și putere de muncă, pentru a putea continua cu aceeași pasiune și dăruire atât activitatea științifică remarcabilă, cât și amplul proces reflexiv și creativ, ce lasă o amprentă profundă asupra culturii europene.

**Prof. univ. dr. Marilen-Gabriel Pirtea**

**Rectorul Universității de Vest din Timișoara**

**Ansprache**  
bei der Eröffnung der Verleihung des Ehrendokortitels  
**DOCTOR HONORIS CAUSA LITTERARUM HUMANIORUM**  
der West-Universität aus Timișoara  
Herrn  
**Universitätsprofessor Doktor PETER SLOTERDIJK**

*Sehr geehrter Herr Prof. Peter Sloterdijk,  
Sehr geehrte Mitglieder der Akademischen Gemeinschaft,  
Geehrte Gäste,  
Liebe Studenten  
Verehrtes Publikum,*

Bei der West-Universität Timisoara ist Kultur die Hauptstadt! Als Rektor der West-Universität Timisoara bin ich stolz darauf, dass unsere Universität ein wesentlicher Faktor bei der Förderung der authentischen Werte der Gesellschaft ist, eine wesentliche Säule für den Westen des Landes, die wichtigste akademische Struktur, die auf nationaler, europäischer und internationaler Ebene für die Qualität des Bildungsaktes, für die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung, aber auch für das Engagement in der gesellschaftlichen Entwicklung der Region, anerkannt ist.

Als umfassende akademische Einrichtung pflegt die West-Universität Timisoara, humanistische Werte und unterstützt bedingungslos die berufliche und menschliche Entwicklung derjenigen, die auf der Suche nach vollständigen und gut strukturierten Studienprogrammen, aber auch nach qualitativ hochwertigen wissenschaftlichen und kulturellen Ereignissen und menschlichen Vorbildern für die jüngeren Generationen, ihre Schwelle überschreiten.

Sehr geehrter Herr Sloterdijk, unsere Werte konvergieren durch alles, was die obligatorische Verpflichtung des kultivierten Menschen bedeutet, die Welt um ihn herum zu erforschen, den Menschen zu verstehen und Wissen zu schätzen, Beziehungen zur Welt, zu anderen und zu sich selbst, herzustellen.

So wie eine wichtige Universität eine Institution ist, die auf dem Gebiet der Forschung tätig ist, aber auch in der Gemeinschaft präsent ist und auf ihre Herausforderungen und Bedürfnisse achtet, so wird die intellektuelle Exzellenz durch eine aktive Beteiligung an der Agora verdoppelt. In den

letzten Jahrzehnten war Ihre Rolle bei der Erforschung von Ideen, die für die Herausforderungen der heutigen Gesellschaft relevant sind, von entscheidender Bedeutung. Unsere Bewunderung für die intellektuelle Eleganz und Gelehrsamkeit, die Sie gezeigt haben, diese ist grenzenlos, denn Ihre Artikel, Bücher, Konferenzen, öffentlichen Dialoge und Interventionen in der Presse haben das zeitgenössische europäische Ideenuniversum entscheidend, beeinflusst.

In einem für Temeswar äußerst wichtigen Jahr freuen wir uns sehr, die kulturelle Agenda der Kulturhauptstadt Europas mit den Veranstaltungen vervollständigen zu können, durch die Anwesenheit von Herrn Peter Sloterdijk an der West-Universität Timisoara, inmitten der akademischen Gemeinschaft entstanden sind, der Persönlichkeit, die das Foreign Policy and Prospect Magazine in der Rangliste der 100 einflussreichsten öffentlichen Intellektuellen platziert. Wir haben einen auserwählten Geist bei uns, einen jener Menschen, für die es mehr als Macht zählt, seine Meinung zu sagen, und für den, Wissen, opportunistische Interessen übersteigt.

Als prominenter Philosoph unserer Zeit hat der heutige Preisträger im Laufe der Zeit eine bewundernswerte ideologische Vorstellung, bewiesen. Zunächst von der kritischen Theorie und den Werken der Frankfurter Schule angezogen, wendet sich Peter Sloterdijk allmählich der Phänomenologie und den moralischen Wurzeln des Existentialismus zu, und formuliert eine integrative Theorie zur Unterstützung eines neuen Humanismus. In seinen Büchern überdenkt er das Konzept von Raum und Zeit als wesentliche Dimensionen für die menschliche Evolution. Peter Sloterdijk analysiert die Faktoren, die zur verdrehten historischen Entwicklung und Verbreitung des modernen Menschen geführt haben. Sloterdijk schlägt die Aufstellung einer Reihe von "Regeln" vor, durch die Entwicklungen, nicht der Kontrolle der Autorität entgehen und die, die neue Vision von Humanismus und Geschichte widerspiegeln.

In einer Welt, die von Unvorhersehbarkeiten geprägt ist, bieten große Ideen einen notwendigen Ausgleich. Eine Gesellschaft, in der die freie kulturelle Reflexion und Schöpfung nicht gefördert wird, geht früher oder später verloren. Fortschritte können nur erzielt werden, wenn der Ideendialog gefördert wird. Ihre Ideen wurden in Dutzende von Sprachen übersetzt, Ihre Bücher werden von Studenten auf der ganzen Welt gelesen und Ihre Arbeit inspiriert Hunderte von Forschern und Denkern.

Seine Sorge um den gegenwärtigen Menschen und die Entwicklung der Menschheit, seine besonderen Beiträge auf dem Gebiet der Philosophie, sowie sein schriftstellerisches Genie rechtfertigen voll und ganz seinen Beitritt zur akademischen Gemeinschaft der West-Universität Timisoara und berechtigen uns, seiner Excellenz die höchste Ehreenauszeichnung unserer Universität, der Titel Doctor Honoris Causa Litterarum Humaniorum der West-Universität Timisoara, zu verleihen.

*Sehr geehrter Professor Peter Sloterdijk,*

Mit der Verleihung des Titels **Doktor Honoris Causa Litterarum Humaniorum** erkennt die West-Universität Timisoara Ihre besonderen Verdienste auf dem Gebiet der Philosophie an und ist überzeugt, dass Ihr Beitritt zu der akademischen Gemeinschaft, die ich vertrete, das

Ansehen unserer Institution, dessen Teil Sie sind, erhöht. Wir glauben auch, dass die West-Universität Timisoara, aber auch Timișoara, die wahrscheinlich multikulturellste Stadt Rumäniens, vom erfolgreichen Karrierebeispiel von Herr Peter Sloterdijk, der es immer wusste, wie man authentischen Dialog und Liebe zum Wissen fördert, da er für beide ein intellektueller und moralischer Meilenstein, ist, profitieren wird.

Ich wünsche Ihnen viel Gesundheit und Arbeitskraft, um mit der gleichen Leidenschaft und Hingabe, sowohl die bemerkenswerte wissenschaftliche Tätigkeit als auch den umfangreichen Reflexions- und Schaffensprozess, der die europäische Kultur tief geprägt hat, fortführen zu können.

**Univ. Prof. Dr. Marilen-Gabriel Pirtea**

**Rektor der West-Universität Timișoara**

**LAUDATIO**  
**în onoarea**  
**Profesorului universitar doctor PETER SLOTERDIJK**  
**cu ocazia acordării titlului de**  
**DOCTOR HONORIS CAUSA LITTERARUM HUMANIORUM**  
**al Universității de Vest din Timișoara**

Peter Sloterdijk este mai mult decât un fenomen. Cărțile și aparițiile sale mediatice au luat pe sus lumea intelectuală cu epicentrul în teoria critică de pe continentul nostru, provocând seism după seism, cu unde de șoc mereu ajunse din urmă și amplificate de cutremurul unei noi cărți. Urmărindu-i parcursul de o luxurianță intelectuală și arie de cuprindere culturală incredibile, este practic imposibil să-i faci operei acestui gânditor cu totul ieșit din comun un stop cadru pentru a-l putea descrie, fie și parțial. Cititorul care ar dori să-l analizeze se simte asemeni post-heracliteanului Cratylos care, în fața copleșitoarei neîntreruperi și bogății a curgerii realității, ne cerea s-o arătăm doar, fără cuvinte, într-o descriere perplexă, mereu depășită, incapabilă să-și cuprindă în cuvinte obiectul. Dintre nenumăratele sale teme centrate pe diagnoza *multilayer* a modernității, desfășurate uneori în dispersie, alteori în convergențe neașteptate, vom aminti, foarte pe scurt și fragmentar doar câteva, cu speranța că interpretarea lor nu va cădea cu totul în neadevăr. Nu vom face nici măcar o enumerare a cărților publicate de autor până în prezent, fiindcă simplul bilanț al titlurilor lor și descrierea tematică de tip *abstract* a fiecăreia ar epuiza cea mai mare parte din spațiul și timpul alocat unei *Laudatio*.

Cu peste 70.000 de exemplare vândute în primul an de la apariție, cartea de debut a profesorului, filosofului, scriitorului și personalității culturale publice Peter Sloterdijk, *Critica rațiunii cinice* (1983), a devenit aproape imediat cea mai bine vândută carte de filosofie din Germania postbelică. Este o carte care surprinde perfect spiritul deziluzionat al epocii sale, diagnosticând conștiința de sine critică drept cinică, adică drept „falsă conștiință luminată”. Dacă secolul XX a fost marcat de „pasiunea noastră pentru Real”, așa cum mult mai târziu vor susține și Badiou și Žižek, atunci succesul intervențiilor critice iluminatoare și conștientizatoare ne-a condus, scrie Sloterdijk, la o resemnare prematură în fața unui cinism copleșitor.

Problema sesizată de autor este că demitizarea și critica modernă nu au făcut decât să ne ofere o mai bună înțelegere a mizeriei situației noastre, fără a ne oferi mijloacele de a o îmbunătăți. Iluminismul este orbit de propria sa lumină: un „realism” colectiv și un „raționalism” instituționalizat au condus la o autoconservare epuizantă, care lasă în urmă orice critică idealistă sau utopică. În consecință, scrie Sloterdijk, discursul deziluzionat al teoreticienilor critici a ajuns să conveargă cu ceea ce se numea odinioară un punct de vedere conservator. Paradoxurile și aporiile pragmatice au devenit *modus operandi* al politicienilor contemporani și al filosofilor post-

iluminiști deopotrivă. Nu arereori, critica filosofică a devenit parte a aceleiași „economii de alarmă” asemănătoare celei care domină raționalitatea mass-mediatică.

De-a lungul operei sale, Sloterdijk se bazează pe diverse surse pentru a propune moduri alternative de iluminare, înțeleasă în primul rând ca o experiență de seninătate (*Gelassenheit*). În *Critica rațiunii cinice*, el recunoaște o astfel de alternativă în „kynism”, anti-idealismul frivol pe care îl adoptă de la vitaliști precum Diogene, Heinrich Heine și Nietzsche. Pe scurt, textul kynic al lui Sloterdijk este un „spectacol” extins, specific argumentului său și inspirat de un „existențialism critic al conștiinței satirice” - o mimare sigură de sine, vigilentă, a criticii și o dezvăluire „corporală” a adevărului care, în cele din urmă, „dă” sau „provoacă” o scenă vie pe care sunt inteligibile, dar numai secundar, discursurile criticii abstracte și idealizările raționaliste. Și, deși mai târziu își va numi strategia inițială „un romantism al disidenței”, simțul malițios al ironiei și gândirea „compromițătoare” a filosofilor cinici vor rămâne în centrul operei sale: „Filozofii nu au făcut decât să flateze în diverse moduri societatea, acum este vorba de a o provoca”.

Un leitmotiv care face legătura între critica timpurie a lui Sloterdijk și „critica cineticii politice” din *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik* (1989) și, în cele din urmă, cu „critica rațiunii extremiste” este ralierea sa la încercarea nietzscheană de a supune critica postkantiană unei critici mai radicale sau totale în numele unei concepții pozitive a vieții. În *Selbstversuch (Autoexperiment)*, 1996), el explică modul în care caută imposibilul, și anume să combine „dogma ontologică antică potrivit căreia tot ceea ce este, este bun” cu momentul critic al Iluminismului în ceea ce s-ar putea numi un modernism „jovial” propus de Sloterdijk ca ieșire atitudinală din criza cinică. Dacă în antichitate contemplația teoretică era o „tehnică a fericirii” sau un exercițiu de relaxare a sufletului în jovialitate - întinderea sufletului într-un fel de inteligență care plutește liber sau în contemplație pură -, în modernitate teoria a ajuns în faza critică și a devenit o chestiune de muncă conceptuală pusă „cu picioarele pe pământ”, deprimantă și exigentă, care pentru Sloterdijk, contrar tradiției marxiste, nu poate fi locul progresivității.

Pentru Sloterdijk, conceptul de jovialitate are o semnificație asemănătoare cu cel de generozitate adoptat de la Nietzsche, al cărui gest de „autopublicitate” fără rezerve a rupt primul cercul vicios al resentimentelor, idealismului și criticii filosofului. Generozitatea este elementul comun atât antifilosofiei deliberat compromițătoare a lui Diogene, cât și *megalopsychiei* lui Aristotel, măreția sufletului sau mărinimia care se reînnoiește în extravaganța filosofică a operei magna a lui Sloterdijk, *Sphären*. În mod repetat, ea este legată de o „rațiune hiperbolică” care servește la depășirea „mediocrității” filosofice și nonfilosofice postmetafizice. El țintește dincolo de logica binară sine versus lume folosindu-se de exagerare, deoarece „exagerarea ne ajută să reevaluăm dat-ul care este rezultatul canonizării gândirii exclusive, dihotomice”. Și aceasta pentru că problema majorității marilor narațiuni moderne nu este că sunt prea grandioase, ci mai degrabă că nu sunt „suficient de grandioase”. Astfel, Sloterdijk își contrapune în mod explicit „teoria sa exagerată” tradiției „teoriei critice”, înțeleasă ca un „exercițiu de subestimare”, și „deconstructivismului”, înțeles ca „exagerare a subestimării”. El cere cititorului său o concepție nedogmatică și generoasă asupra filosofiei și disponibilitatea de a aplica în mod dinamic distincția clasică dintre formă și conținut. Textele sale realizează un echilibru delicat între filosofie și poetică,

știință și mitologie, abstracțiuni subtile și glume banale. În fața unei culturi a „analizei dezlănțuite”, a noilor complexități și a pierderii viziunii critice de ansamblu, el prezintă o „filosofie sălbatică” sau un „sistem neosintetic” pentru a seduce sau a forța cititorul spre înțelegerea „marilor coeziuni” și a „marilor asociații”. Metoda sa este eșantionarea juxtapusă a diverselor discursuri, arhive și mijloace de comunicare (multe dintre cărțile sale sunt presărate cu ilustrații, contribuind la o argumentare plastică sau materială), cu scopul de a depăși perversiunile spiritului analitic sau resemnarea criticii filosofice în fața realității complexe, în fața contrafactualismului și a abstracțiunilor. Resursele teoretice utilizate sunt extrem de diverse și variază de la psihanaliză și filosofie constructivistă la teologie, filosofie indiană, teoria arhitecturii, paleoantropologie, etnologie, cultură pop, medicină, economie, teoria media, teoria sistemelor și cibernetică. Cu alte cuvinte, „hybris-ul” său neacademic are mai multe în comun cu *Capitalism și schizofrenie* de Deleuze și Guattari decât cu *Critica rațiunii pure* kantiene, *Ființa și timpul* lui Heidegger sau *Ființă și eveniment* a lui Badiou.

Cu toate acestea, discursul său rămâne profund independent. De fapt, așa cum filosofia franceză relativ recentă s-a dezvoltat în mod substanțial ca o traducere-transpunere a unei moșteniri fenomenologice germane, tot așa Sloterdijk traduce-transpune existențialismul, structuralismul, discursul-arheologie și (de)constructivismul înapoi în ceva absolut singular și, cu siguranță, „german”.

Așadar, cum poate filosofia modernă, în opinia lui Sloterdijk, să aibă acces la jovialitate? Răspunsul decurge direct din cărți precum *Sphären*, în care se distanțează implicit de strategiile anterioare în căutarea filosofică de moduri alternative de iluminare care converg către dezvoltarea-depășire a conceptului critic de „mobilizare”, concept central atât în primele sale lucrări, în special *Mobilizarea copernicană și dezarmarea ptolemeică*, cât și în *Eurotaoism*. Însă spațiul limitat al prezentării noastre nu ne îngăduie o dezvoltare a acestei noi complexități sloterdijkienne, dacă ne este îngăduit termenul.

Soluția sa atitudinală ne întoarce la miza din *Critica rațiunii cinice*, care nu este o istorie universală a cinismului, ci mai degrabă o investigație asumat mai restrânsă a rolului cinismului și al opusului său, kynismul, pentru intelectualii critici contemporani. Sloterdijk consideră cinismul ca fiind modul de operare dominant în cultura contemporană, atât la nivel personal, cât și instituțional, și sugerează reînvierea tradiției kynismului, de la filosoful Diogene la soldatul Švejk, ca o contra-strategie, ca singura formă de rațiune subversivă rămasă după eșecurile și promisiunile nerespectate ale criticii ideologiei în tradiția marxismului occidental. Punând accentul pe cinism ca trăsătură centrală a condiției postmoderne din anii 1970 și 1980 și căutând strategii de rezistență la acesta, Sloterdijk încearcă să teoretizeze ceea ce a rămas adesea scufundat în dezbaterile recente despre modernitate și postmodernitate: sentimentul omniprezent de deziluzie politică în urma anilor 1960 și sentimentul dureros al lipsei de alternative politice și sociale în societățile occidentale de astăzi.

În contextul german, în care iliberalismul și reacțiunea sunt de obicei percepute ca fiind responsabile pentru marșul spre barbaria fascistă, noțiunea de *Aufklärung* purta cu ea un mare potențial de speranțe și iluzii utopice la acea vreme, atât în ceea ce privește schimbările sociale și

culturale radicale anticipate pentru viitor, cât și în ceea ce privește încercările Germaniei de a se împăca cu trecutul său fascist. Anii 1960 în Germania de Vest au fost etichetați cândva drept o a doua iluminare extinsă care părea să promită o renaștere majoră și de lungă durată a culturii politice a țării. Prin urmare, cinismul și resemnarea sunt, într-adevăr, pericole pentru o generație care și-a trăit experiențele politice formative în anii '60 și care, de atunci, și-a văzut speranțele nu atât spulberate, cât mai degrabă prăbușite și dispărute. Situația era și mai gravă pentru generația următoare, copiii fără viitor și cei care au abandonat școala (*Aussteiger*) din anii 1970, care erau prea tineri atunci pentru a simți altceva decât dispreț față de nostalgia anilor 1960 a celor mai în vârstă, care aveau locuri de muncă, în timp ce cei din urmă se confruntau cu oportunități diminuate și cu o piață a muncii din ce în ce mai sumbră. În timp ce analiza lui Sloterdijk își are rădăcinile în percepția sa asupra culturii germane, cititorii atenți observă că trăsăturile cazului german de deziluzie politică, cinism și încredere atrofiată în viitor are paralele și în alte țări occidentale. De altfel, sugerează autorul, creșterea cinismului în anii 1970 a oferit de fapt solul cultural propice renașterii conservatorismului ideologic din anii 1980, care a umplut golul lăsat de deziluzia de după anii 1960 cu un simulacru al vechilor valori casnice.

Astfel, Sloterdijk percepe un cinism universal, difuz, ca fiind mentalitatea predominantă a epocii de după anii 1960, iar cinicul nu este considerat o excepție, ci mai degrabă un personaj social mediu, în mod fundamental asocial, dar pe deplin integrat în lumea cotidiană a muncii. Din punct de vedere psihologic, el îl definește ca pe un melancolic la limită, capabil să canalizeze fluxul simptomelor depresive și să continue să funcționeze în societate în ciuda îndoielilor constante și săcăitoare cu privire la scopurile sale.

Dincolo de această posibilă exagerare cantitativă a prezenței cinismului în peisajul occidental modern, observațiile lui Sloterdijk sunt, din punct de vedere calitativ, profunde și la obiect. Și cine ar putea rezista strălucirii unui aforism precum cel de mai jos, care punctează această nouă sensibilitate nefericită:

Cinismul este o *falsă conștiință iluminată*. Este acea conștiință modernizată, nefericită, asupra căreia iluminismul a lucrat cu succes și fără succes. Ea a învățat lecțiile iluminismului, dar nu le-a pus în practică și probabil că nu a fost capabilă să le pună în practică. Bună și nefericită în același timp, această conștiință nu se mai simte afectată de nicio critică a ideologiei; falsitatea ei este deja amortizată reflexiv. (*Critica rațiunii cinice*, capitolul 1)

Strategiile somatice ale lui Sloterdijk destinate depășirii acestei false conștiințe luminate exprimă analiza sa despre operele intelectuale de după anii 1960 ca un iritant productiv atât împotriva apărătorilor unei modernități habermasiene, cât și împotriva susținătorilor unei schizo-postmodernități nietzscheene. Abordând frontal problema deziluziei cinice și articulând problema intelectuală fundamentală a timpului nostru ca fiind cea a unei „false conștiințe luminate” mai degrabă decât atacând sau apărând raționalitatea luminată, Sloterdijk tranșează falsele opoziții, acuzații și contraacuzații care au marcat dezbaterile modernitate-postmodernitate, împingând-o tot mai adânc într-o fundătură.

Însă, în loc să vadă iluminismul ca sursă a tuturor relelor, dintr-o perspectivă care a devenit predominantă în Franța în epoca de după '68, sau să condamne critica poststructuralistă a rațiunii

ca fiind inevitabil iraționalistă și conservatoare, Sloterdijk angajează taberele ostile într-un dans amețitor în care pozițiile înghețate sunt puse în mișcare în mod productiv și unde apare o nouă configurație a postmodernității, una care pare mai promițătoare și mai puțin exclusivistă decât par să permită majoritatea teoretizărilor actuale.

În vederea realizării acestei angrenări, Sloterdijk pune avalanșe de întrebări printre care: Cum pot fi intelectualii *Aufklärer* în acest moment precis al istoriei? Ce s-a întâmplat cu iluminismul, cu idealul discursului rațional după anii 1960 și cum evaluăm puternicul impuls antiraționalist vizibil astăzi în toate țările occidentale? Cum se compară experiența politică și culturală a anilor '60 cu istoria catastrofală a secolului XX anterior acestora? Nu cumva credința Noii Stângi într-o regenerare a iluminismului a fost naivă de la bun început? Cum și sub ce formă pot fi susținute valorile tradiției iluministe într-o epocă care a devenit din ce în ce mai dezamăgită de proiectul modernității iluministe? Ce forțe avem la îndemână împotriva puterii rațiunii instrumentale și împotriva raționamentului cinic al puterii instituționalizate? Cum definim astăzi subiectul *Aufklärung*-ului? Cum poate cineva să rămână *Aufklärer* dacă proiectul iluminist de a dezabia lumea și de a o elibera de mituri și de superstiție trebuie într-adevăr să se întoarcă împotriva raționalității luminate însăși? Cum putem reîncadra problematica criticii ideologiei și a subiectivității, fără a îmbrățișa nici ego-ul blindat al subiectului epistemologic al lui Kant, nici schizosubiectivitatea fără identitate și fluxul liber al energiilor libidinale propuse de Deleuze și Guattari? Unde găsim în istorie exemple care să anticipeze dilema noastră intelectuală? Cum ne poate ajuta memoria istorică să rezistăm răspândirii amneziei cinice care generează latura de simulacru a culturii postmoderne? Cum putem evita paralizia, sentimentul de istorie în impas care vine la pachet atât cu dialectica negativă a teoriei critice, cât și cu postularea unui continuum carceral care ocupă un spațiu central în scrierile franceze recente despre *posthistoire*?

Fără îndoială, Sloterdijk vrea să fie un *Aufklärer*. El pledează pentru un tip de iluminare care se iluminează pe sine, respinge noul fundamentalism al conservatorilor și neoconservatorilor și critică pretențiile universaliste ale Iluminismului clasic. Prin aceasta el acceptă anumite principii importante ale criticii poststructuraliste a Iluminismului, în special în versiunea sa foucaultiană. Dar nu e cucerit nici de imaginea prăbușirii facile și la modă a rațiunii și totalitarismului și nici în cea a obsesivului accent francez, începând cu anii 1970, pe încarcerare și pe *le monde concentrationnaire*, lumea ca lagăr de concentrare.

La fel cum Sloterdijk respinge argumentul consacrat al lui Lukács că toate drumurile iraționalității duc la fascism, el nu este de acord nici cu „poziția franceză”. El refuză să accepte noțiunea camuflat teleologică că orice iluminare se termină în Gulag sau într-un lagăr de concentrare, care nu este în sine decât reversul mitului revoluției și emancipării prevalent în înțelegerea de sine a intelectualilor francezi de la Voltaire la Sartre. Pentru criticul german care s-a hrănit cu Adorno, Horkheimer și Marcuse în anii 1960, o astfel de propunere unidimensională nu putea apărea decât ca o dialectică a iluminismului revizuită - cu excepția faptului că, spre deosebire de o mare parte a nietzscheanismului francez din anii 1970, Horkheimer și Adorno au susținut întotdeauna o noțiune substanțială de rațiune și adevăr ce a rămas, în termeni kantieni, condiția de posibilitate a teoriei critice însăși.

Însă eminentul nostru oaspete de astăzi are la fel de multe probleme cu „adevărul” teoriei critice ca și cu dizolvarea totală a adevărului, a rațiunii și a subiectivității în anumite forme radicale de poststructuralism. Dincolo de detalii, una din marile intenții ale lui Sloterdijk este aceea de a se sustrage imperativului postnietzscheean de a demola cunoașterea și puterea. Într-o epocă de cinism difuz generalizat, în care subiectul tradițional al cunoașterii critice și toate perspectivele centrale ale criticii par să fi fost pulverizate, el construiește un nou model de conflict localizat care caută să întruchipeze literalmente o altă rațiune, o altă iluminare, o altă subiectivitate. El își propune să întoarcă dezamăgirea față de modernitatea luminată de la melancolie și cinism și să facă din iluziile pierdute elemente productive pentru o gândire luminată la un alt nivel. Sloterdijk dorește să atingă acest obiectiv prin recuperarea unei tradiții a raționalității de care iluminismul științific modern s-a desprins, în detrimentul său: tradiția cinismului, întruchipată de Diogene, care a privilegiat râsul satiric, senzualitatea, politica trupului și o viață orientată spre plăcere ca forme de rezistență la narațiunile principale ale idealismului platonice și ale derivatelor sale cultural-politice.

În același timp, textul lui Sloterdijk este postmodern într-un alt sens. În locul unei destrămări totalizante a iluminismului și a metafizicii occidentale à la Adorno sau a unei apărări normative la fel de unilaterale a modernității iluminate (interpretată pe linia rațiunii comunicative à la Habermas), Sloterdijk ne oferă o descriere a operațiunilor rațiunii iluminate în istorie ca o serie de constelații combative fără teme, fără început și fără *telos*: iluminismul ca eterna reîntoarcere a acelui-ași-ului. Încercând să evite orice relatare teleologică a istoriei iluminismului, el ne prezintă întoarcerea ineradicabilă a luptei dintre conștiințe opuse: cinismul puterii și al instituțiilor sale (în domeniile politicii, armatei, religiei, cunoașterii, sexualității, medicinei) *versus* revolta kynică de jos, care răspunde cinismului dominației prin râs satiric, acțiune corporală sfidătoare sau tăcere strategică.

Descrierea de către Sloterdijk a cinismului și kynismului, a represiei și rezistenței, ca o constantă a istoriei poate fi criticată ca fiind lipsită de specificitate istorică, dar, având în vedere parametrii dezbaterii actuale despre postmodernitate, are avantajul de a face ca teama de închidere totală să pară brusc la fel de iluzorie și irelevantă ca și speranța de emancipare totală: prima nu este de fapt decât o inversare binară a celei de-a doua, o conversie a milenarismelor mesianice de la începutul secolului XX în distopii catastrofale ale timpului nostru. Sloterdijk ar fi ultimul care să uite experiențele totalitarismelor din secolul XX; la urma urmei, gândirea sa este întemeiată pe intuițiile torturate ale teoriei critice și nu poate fi acuzat de amnezie. Dar el refuză metafizica totalității care caracterizează încă atât de mult gândirea europeană contemporană, chiar dacă sub forma unei negații radicale. O refuză pentru a salva discursul emancipării, dezbrăcat de pretențiile sale universaliste și redus la o dimensiune umană localizabilă. Împreună cu Adorno, Sloterdijk insistă asupra faptului că una din principalele probleme ale Iluminismului a fost incapacitatea acestuia de a include corpul și simțurile în proiectul său de emancipare. Prin urmare, el încearcă să reconstituie *Aufklärung*-ul pe baza limitată a ceea ce el numește gândire fizionomică, gândire corporalizată, susținând iluminismul ca și conștiință de sine mai degrabă decât ca negare de sine. Modelul mitic pentru tipul de anarhism somatic pe care îl susține el este kynic-ul grec Diogene,

plebeul *outsider* dinăuntrul zidurilor orașului care a provocat statul și comunitatea prin râsul satiric și care a trăit o filosofie animalistă a supraviețuirii și a refuzului fericit.

Conceptul lui Sloterdijk al unei noi subiectivități cinice nu urmărește nimic mai puțin decât un nou principiu de realitate postindustrială care, contrar schemei deleuziene a schizocorpului, ar recunoaște contradicția necesară și productivă dintre un corp fizic unificat și procesele de deteritorializare psihică. Într-o epocă în care raționalitatea tradițională s-a dezvăluit ca fiind „principiul autoconservării care a luat-o razna”, iar patologia politică a excesului se prezintă drept realism, Sloterdijk vede singura șansă de supraviețuire într-o răsturnare a procesului de civilizație însuși, care a creat mentalitatea occidentală dominantă a „subiectelor dure, a faptelor dure, a politicii dure și a afacerilor dure”. Pentru privilegierea distanței și a obiectivării în cultura modernității, gândirea fizionomică a lui Sloterdijk opune sentimentul de căldură și intimitate, cunoașterea convivială și o „apropiere libidinală față de lume care compensează impulsul spre dominația lucrurilor”. Aici devine clar că abordarea sa împărtășește multe puncte comune cu criticile raționalității occidentale și ale patriarhalismului, așa cum au fost ele articulate în discursul ecologic, psihanalitic și feminist.

*Sphären* este un spectacol voit megaloman, arhivistic și filosofico-literar, în care Sloterdijk își asumă sarcina onto-fenomenologică de a pune în scenă omul modern nu ca ființă individualizată și raționalizată, ci ca fiind în primul rând coexistențială, înzestrată cu simpatie. El încearcă să răspundă la întrebarea „antropologică”, dar explicit postumanistă, „unde este omul?”, în loc de esențialista „ce este acesta?”, completând, dintr-o perspectivă a „teoriei mediilor” radicale, definiția extensivă a lui Kant a spațiului ca posibilitate de a fi împreună cu o definiție intensivă a ființării împreună ca posibilitate a spațiului. Principalul referent este Heidegger, a cărui fenomenologie existențialistă a proximității (*Nähe*) și a ființei-în (*In-Sein*) oferă baza unui cadru conceptual capabil să descrie omul ca produs al unui permanent „acord psihotopic”. De-a lungul și de-a latul, *Sphären* este o investigație „existențială” a „ființării extatice ca o tendință esențială spre proximitate”. „A fi-în” este „a fi-cu-alții”. Omul este, și a fost întotdeauna, în primul rând un locuitor al „sferelor”: „spații” virtuale intime care sunt întotdeauna deja implicate în opoziții metafizice sau extensive clasice, cum ar fi interior/exterior, subiect/obiect sau prieten/inamic.

Un argument tipic recurent al acestei uriașe capodopere este critica cultului individualist al distanței și al separărilor constitutive de ego din psihanaliza modernă. La fel ca psihanaliza, care urmărește să facă manifeste fapte inconștiente, sarcina sferologiei este de a explicita adevărurile tandre despre locurile noastre atmosferice de existență. Sloterdijk descrie mai degrabă relațiile tranzitive dintre euri, decât relațiile reflexive ale eului.

Ca un ultim cuvânt de descriere, *Sferele* reprezintă o dislocare a ancorării de către Heidegger a *Dasein*-ului în timp și plasarea sa în concretețea locuirii spațiale, somatizate, de la pânțele matern la reprezentarea sferică a formei universului, metaforizate ca parcurs, de la „bule”, prin „globuri”, până la „spumă”. Primul parcurs e cel de la rezonanțele presubiective ale încorporării protectoare prenatale a „biunității mamă-copil”, la expansiunea către globurile holistice (derivate din grecescul *sphaira*). Ceea ce definește istoria unei civilizații pentru Sloterdijk sunt încercările metafizice, sociopolitice și tehnologice de a extinde o comunitate interioară

virtuală în mod centripet, într-o incluziune din ce în ce mai mare. Aici, globul este principalul „concept formal” al unei morfologii extinse de istorie antropologică și culturală, al cărei scop este de a oferi o teorie „cu adevărat filosofică” a globalizării. Fără a fi scutit de criticile gânditorilor cosmopoliți, Sloterdijk definește globalul ca fiind „monstruosul” sau „incomensurabilul”, articulații tipice ale gustului uman pentru incomensurabil sau pentru întreg.

Sferele oferă o „critică a rațiunii rotunde”. După optimismul ontologic al sferei măsurabile parmenidiană și platoniciană, cea de-a doua globalizare, esențialmente istorică, coincide cu istoria capitalismului imperialist: explorarea terestră a „ultimului glob” de către misionari, exploratori și colonizatori având drept rezultat o perpetuă „deteritorializare” antreprenorială a energiilor productive.

Cea de-a treia globalizare, situată la finele celui de-al doilea parcurs, reprezintă ceea ce cei mai mulți dintre noi s-au obișnuit să înțeleagă prin acest termen și se referă la apariția orbitei de mare viteză în jurul planetei a sistemelor de informații, de transport și economice în rețea. Cu toate acestea, această evoluție, ca urmare a morții lui Dumnezeu și a dispariției unui centru global de putere, a pus, de fapt, capăt epocii holismelor globale și a înlocuit-o cu o situație „amorfă”, „postistorică”, descrisă mai bine ca o complexitate hibridă de sfere de diferite forme, aglutinări și microdimensiuni. În *Sphären* III „Schäume” („Spume”), Sloterdijk folosește metafora fizică și mitopoetică a spumei, o substanță cu o structură aproape complet „accidentală” și „conectivă”, pentru a descrie o multiplicitate nelimitată de lumi virtuale fără un pol gravitațional central, metaforă desemnând „co-fragilitatea” și „co-izolarea” vieții într-o „lume a simultaneității” în care fiecare este vecinul tuturor, dar care, cu toate acestea, trăiește în continuare în poziția luxoasă de a-l exclude pe Celălalt din intimitatea locuinței sale. O lume monadologică și o rețea a spațiilor intensive constituite sub forma „aglomerărilor și conglomeratelor de spumă”, unde „fiecare lucru este o societate”.

Postistoria se instalează după cristalizarea vieților noastre atent proiectate în confortul „interiorului lumii”, o seră uriașă care își manifestă ostentativ structura exclusivistă prin plictiseala totală a clasei de mijloc occidentale sau occidentalizate. Locuitorii săi trăiesc într-o securitate care și-a găsit forma seculară în sistemul de securitate socială și în statul bunăstării. Prin urmare, în al treilea rând, după „bule” și „globuri, Sloterdijk exploatează pe larg frivolitatea metaforei spumei pentru a dezvolta o interpretare a Iluminismului ca „ascensiune și indulgență”. Astfel, proiectul vitalist sau „biofilosofic” al lui *Sphären* se dovedește a fi o „istorie universală a generozității” care explorează bogăția ca „sursă de ethos” și construiește un limbaj pentru un „nou empirism” al acelor „lucruri” mediale și ușoare ce se volatilizează imediat atunci când sunt abordate cu instrumentele grele ale unei științe a solidelor sau ale unei critici raționaliste.

Cu toate acestea, Sloterdijk nu devine pesimist în privința viitorului, fiindcă, în mod paradoxal, tocmai această voință de disipare din statele bunăstării apărută odată cu a doua jumătate a secolului XX ar putea să ne conducă la forme mai rezistente de iluminare. Trilogia monumentală *Sphären* (1998, 1999, 2004) l-a transformat pe filosoful german Peter Sloterdijk într-unul din cei mai provocatori și mai productivi gânditori și scriitori ai filosofiei contemporane. Originalitatea, amploarea și luxurianța conceptuală a lucrărilor sale, împreună cu numeroasele sale apariții extra-

academice ne pun în fața unui veritabil continuum evenimențial filosofic - un experiment filosofico-literar monumental de gândire aplicată transformării structurale a sferei publice masificate, a cărei complexitate reprezintă o provocare pentru oricine este interesat să înțeleagă ce înseamnă să faci filosofie astăzi.

Iar astăzi, această ilustră personalitate a filosofiei publice contemporane este prezentă aici, printre noi, onorându-ne și făcându-ne parte la istoria culturală pe care o construiește sub ochii lumii întregi.

Bine ați venit în rândurile comunității noastre academice, domnule profesor!

Timișoara, Romania, 2023

---

## COMISIA DE EVALUARE ȘI DE ELABORARE A LAUDATIO

### **Președinte:**

**Prof. univ. dr. Marilen Gabriel PIRTEA**, *Rectorul Universității de Vest din Timișoara*

### **Membri:**

**Prof. univ. dr. Anton Trăilescu**, *Președintele Senatului Universității de Vest din Timișoara*

**E.S. Ambasador Emil Hurezeanu**, *Ambasada României în Republica Austria*

**Prof. univ. dr. Aurel Codoban**, *Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca*

**Prof. univ. dr. Alin Sava**, *Prorector Universitatea de Vest din Timișoara*

**Prof. univ. dr. Florin Lobonț**, *Universitatea de Vest din Timișoara*

**Prof. univ. dr. Andrei Ujică**, *Universitatea Națională din Karlsruhe*

**Lector univ. dr. Alexandru Jădăneanț**, *Decanul Facultății de Științe Politice, Filosofie și Științe ale Comunicării, Universitatea de Vest din Timișoara*

**LAUDATIO**  
**zu Ehren**  
**Univ. Prof. Dr. PETER SLOTERDIJK**  
**bei der Verleihung der Ehrendoktorwürdigung**  
**DOCTOR HONORIS CAUSA LITTERARUM HUMANIORUM**  
**Der West-Universität aus Timișoara**

Peter Sloterdijk ist mehr als ein Phänomen. Seine Bücher und Medienauftritte haben die intellektuelle Welt mit dem Epizentrum der kritischen Theorie auf unserem Kontinent, Beben nach Beben verursachend, erobert, wobei Schockwellen immer von dem Erdbeben eines neuen Buches eingeholt und verstärkt wurden. Folgt man seiner intellektuellen Üppigkeit und unglaublichen kulturellen Weite, ist es praktisch unmöglich, dem Werk dieses völlig ungewöhnlichen Denkers einen Halt zu geben, um es auch nur teilweise beschreiben zu können. Der Leser, der es analysieren möchte, fühlt sich wie der nachheraklitische Cratylos, der angesichts der überwältigenden Kontinuität und Fülle des Realitätsflusses uns bat, es nur ohne Worte, in einer ratlosen, veralteten Beschreibung ohne Wörter, zu zeigen. Unter seinen zahllosen Themen rund um die vielschichtige Diagnose der Moderne, mal in Streuung, mal in unerwarteten Konvergenzen entwickelt, wollen wir nur einige ganz kurz und bruchstückhaft erwähnen, in der Hoffnung, dass ihre Deutung nicht völlig ins Unwahre gerät. Wir werden die bisher veröffentlichten Bücher des Autors nicht einmal aufzählen, da die einfache Ausgewogenheit ihrer Titel und die abstrakte thematische Beschreibung jedes einzelnen, den größten Raum und die Zeit ausschöpfen würde, die einer Laudatio zugeteilt wird.

Mit mehr als 70.000 verkauften Exemplaren im ersten Jahr wurde der Professor, Philosoph, Schriftsteller und öffentliche Kulturfigur, Peter Sloterdijks Debütbuch Kritik der zynischen Vernunft (1983), fast sofort zum meistverkauften Philosophiebuch im Nachkriegsdeutschland. Es ist ein Buch, das den desillusionierten Geist seiner Zeit perfekt einfängt und das kritische Selbstbewusstsein als zynisch, also als „falsch aufgeklärtes Bewusstsein“ diagnostiziert. War das XX. Jahrhundert geprägt von „unserer Leidenschaft für das Reale“, wie Badiou und Žižek viel später behaupteten, dann führte uns der Erfolg aufklärerischer und bewusstseinsbildender kritischer Interventionen, schreibt Sloterdijk, zu einer vorzeitigen Resignation angesichts einer überwältigender Zynismus.

Das vom Autor festgestellte Problem besteht darin, dass die moderne Entmystifizierung und Kritik uns nur ein besseres Verständnis für das Elend unserer Situation gegeben haben, ohne uns die Mittel zu geben, sie zu verbessern. Die Aufklärung wird von ihrem eigenen Licht geblendet: ein kollektiver „Realismus“ und ein institutionalisierter „Rationalismus“ haben zu einem erschöpfenden Selbsterhaltungstrieb geführt, der jede idealistische oder utopische Kritik hinter sich lässt. Infolgedessen, schreibt Sloterdijk, konvergiert der desillusionierte Diskurs

kritischer Theoretiker mit dem, was früher als konservative Sichtweise bezeichnet wurde. Paradoxien und pragmatische Aporien sind zum *modus operandi* zeitgenössischer Politiker und Philosophen nach der Aufklärung geworden. Nicht selten ist die philosophische Kritik Teil derselben „Alarmökonomie“ geworden, ähnlich derjenigen, die die mediale Rationalität beherrscht.

In seiner gesamten Arbeit stützt sich Sloterdijk auf verschiedene Quellen, um alternative Wege der Erleuchtung vorzuschlagen, die in erster Linie als Erfahrung der Gelassenheit verstanden werden. In der *Kritik der zynischen Vernunft* erkennt er eine solche Alternative im „Kynismus“, dem frivolen Antiidealismus, den er von Vitalisten wie Diogenes, Heinrich Heine und Nietzsche übernimmt. Kurz gesagt, Sloterdijks zynischer Text ist ein erweitertes „Spektakel“, das für seine Argumentation spezifisch ist und von einem „kritischen Existentialismus des satirischen Bewusstseins“ inspiriert ist – eine selbstbewusste, wachsame Nachahmung der Kritik und eine „körperliche“ Offenbarung der Wahrheit, die schließlich eine lebendige Bühne, auf der die Diskurse abstrakter Kritik und rationalistischer Idealisierungen nur sekundär verständlich sind, „gibt“ oder „provoziert“. Obwohl er seine anfängliche Strategie später „eine Romanze der Dissidenz“ nannte, blieben der böartige Sinn für Ironie und das „kompromittierende“ Denken der kynischen Philosophen im Mittelpunkt seiner Arbeit: "Philosophen haben der Gesellschaft auf verschiedene Weise nur geschmeichelt, jetzt geht es darum, sie herauszufordern."

Ein Leitmotiv, das Sloterdijks frühe Kritik mit der „Kritik der politischen Kinetik“ im *Eurotaoismus* verbindet. Zur *Kritik der politischen Kinetik* (1989) und schließlich mit der "Kritik der extremistischen Vernunft" ist sein Sammelruf an den Versuch Nietzsches, die nachkantische Kritik im Namen einer positiven Lebensauffassung, einer radikaleren oder totaleren Kritik zu unterziehen. Im *Selbstversuch* (1996) erklärt er, wie er das Unmögliche sucht, nämlich „das alte ontologische Dogma, dass alles, was ist, gut ist“ mit dem kritischen Moment der Aufklärung zu verbinden, was man als „jovialen“ Modernismus bezeichnen könnte, von Sloterdijk als einstellungsmäßigen Ausweg aus der zynischen Krise, vorgeschlagen. War in der Antike die theoretische Kontemplation eine „Glückstechnik“ oder eine Übung, die Seele in Heiterkeit zu entspannen – das Strecken der Seele in einer Art freischwebende Intelligenz oder reine Kontemplation –, so hat die Theorie in der Moderne das kritische Stadium erreicht und eine Sache nüchterner Konzeptarbeit „bodenständig“, deprimierend und fordernd, geworden, die für Sloterdijk entgegen der marxistischen Tradition nicht der Ort der Progressivität sein kann.

Der Begriff der Heiterkeit hat für Sloterdijk eine ähnliche Bedeutung wie die von Nietzsche übernommene Großzügigkeit, dessen Geste der rückhaltlosen „Selbstdarstellung“ erstmals den Teufelskreis aus Ressentiments, Idealismus und Kritik an dem Philosophen durchbrach. Großzügigkeit ist das gemeinsame Element sowohl von Diogenes absichtlich kompromittierender Antiphilosophie, als auch von Aristoteles *Megalopsychie*, die Größe der Seele oder Großmut, die in der philosophischen Extravaganz von Sloterdijks Hauptwerk *Sphären* erneuert wird. Immer wieder wird sie mit einer „hyperbolischen Vernunft“ in Verbindung gebracht, die der Überwindung postmetaphysischer philosophischer und nicht-philosophischer „Mittelmäßigkeit“ dient. Er zielt über die binäre Logik von Selbst und Welt hinaus, indem er Übertreibungen

verwendet, weil "Übertreibungen uns helfen, das Gegebene neu zu bewerten, das das Ergebnis der Kanonisierung des exklusiven, dichotomen Denkens ist". Und das liegt daran, dass das Problem mit den meisten modernen großartigen Erzählungen nicht darin besteht, dass sie zu großartig sind, sondern dass sie nicht „großartig genug“ sind. So kontrastiert Sloterdijk seine „übertriebene Theorie“ ausdrücklich mit der Tradition der „kritischen Theorie“, verstanden als „Übertreibung der Unterschätzung“, und des „Dekonstruktivismus“, verstanden als „Übertreibung der Unterschätzung“. Er fordert von seinen Lesern eine undogmatische und großzügige Auffassung von Philosophie und die Bereitschaft, die klassische Unterscheidung zwischen Form und Inhalt dynamisch anzuwenden. Seine Texte schaffen eine feine Balance zwischen Philosophie und Poetik, Wissenschaft und Mythologie, subtilen Abstraktionen und banalen Witzen. Konfrontiert mit einer Kultur der „entfesselten Analyse“, neuen Komplexitäten und dem Verlust einer kritischen Gesamtschau präsentiert er eine „wilde Philosophie“ oder ein „neosynthetisches System“, um den Leser zu verführen oder zu zwingen, die „großen Zusammenhänge“ und „große Vereine“, zu verstehen. Seine Methode ist die Gegenüberstellung verschiedener Diskurse, Archive und Kommunikationsmittel (viele seiner Bücher sind mit Illustrationen gespickt, die zu einer plastischen oder materiellen Argumentation beitragen), mit dem Ziel, die Persionen des analytischen Geistes oder die Resignation des Philosophischen zu überwinden Kritik angesichts der komplexen Realität, angesichts des Kontrafaktualismus und der Abstraktion. Die verwendeten theoretischen Ressourcen sind äußerst vielfältig und reichen von Psychoanalyse und konstruktivistischer Philosophie über Theologie, indische Philosophie, Architekturtheorie, Paläoanthropologie, Ethnologie, Popkultur, Medizin, Ökonomie, Medientheorie, Systemtheorie und Kybernetik. Mit anderen Worten, seine nichtakademische „Hybris“ hat mehr mit Deleuze und Guattaris *„Kapitalismus und Schizophrenie“* gemeinsam als mit Kant *Kritik der reinen Vernunft*, Heideggers *„Lebewesen und Zeit“* oder Badiou's *„Lebewesen und Ereignis“*.

Seine Rede bleibt jedoch zutiefst unabhängig. Genauso wie sich die relativ neue französische Philosophie im Wesentlichen als Übersetzung-Umsetzung eines deutschen phänomenologischen Erbes entwickelt hat, übersetzt-setzt um Sloterdijk Existentialismus, Strukturalismus, Diskursarchäologie und (De-)Konstruktivismus zurück in etwas absolut Einzigartiges und definitiv „Deutsch“.

Wie also kann die moderne Philosophie, laut Sloterdijk, Zugang zur Heiterkeit haben? Die Antwort ergibt sich direkt aus Büchern wie *Sphären*, in denen er sich implizit von früheren Strategien der philosophischen Suche nach alternativen Aufklärungsformen distanziert, die auf die entwicklungsüberwindende Überwindung des kritischen Konzepts der „Mobilisierung“ zulaufen, ein zentrales Konzept seiner frühen Werke, insbesondere die *kopernikanische Mobilisierung und die ptolemäische Abrüstung*, sowie im *Eurotaoismus*. Aber der begrenzte Raum unserer Präsentation erlaubt es uns nicht, diese neue Sloterdijksche Komplexität zu entwickeln, wenn uns der Begriff erlaubt ist.

Seine einstellungsbezogene Lösung führt uns zurück zur Stoßrichtung der *Kritik der zynischen Vernunft*, die keine universelle Geschichte des Zynismus ist, sondern eher eine vermeintlich engere Untersuchung der Rolle des Zynismus und seines Gegenteils, des

Kynismuses, für zeitgenössische kritische Intellektuelle. Sloterdijk sieht den Zynismus als die dominierende Arbeitsweise in der zeitgenössischen Kultur, sowohl persönlich als auch institutionell, und schlägt vor, die Tradition des Kynismus von Diogenes bis Schweik als Gegenstrategie wiederzubeleben, als die einzige Form der subversiven Vernunft, die nach den Misserfolgen und den unerfüllten Versprechen der Ideologiekritik in der Tradition des westlichen Marxismus, übrig geblieben ist. Sloterdijk betont den Zynismus als zentrales Merkmal des postmodernen Zustands der 1970er und 1980er Jahre und sucht nach Strategien, diesem zu widerstehen. Er versucht zu theoretisieren, was in der jüngsten Debatte über Moderne und Postmoderne oft untergegangen ist: das allgegenwärtige Gefühl politischer Desillusionierung in der Folgezeit der 1960er Jahre und das schmerzliche Gefühl des Mangels an politischen und sozialen Alternativen in den heutigen westlichen Gesellschaften.

Im deutschen Kontext, wo Illiberalismus und Reaktion üblicherweise als verantwortlich für den Marsch in die faschistische Wildheit, angesehen werden, barg der Begriff der *Aufklärung* seinerzeit ein großes Potenzial an utopischen Hoffnungen und Illusionen, sowohl im Hinblick auf einen radikalen sozialen erwartet für die Zukunft, als den Versuch Deutschlands mit der faschistischen Vergangenheit, abzuschließen. Die 1960er Jahre wurden in der Bundesrepublik Deutschland einst als eine umfassende zweite Aufklärung bezeichnet, die eine große und dauerhafte Neubesiedlung der politischen Kultur des Landes zu versprechen schien. Zynismus und Resignation sind daher in der Tat Gefahren für eine Generation, die ihre prägenden politischen Erfahrungen in den 1960er Jahren gemacht hat und seitdem ihre Hoffnungen nicht so sehr zerstört, sondern zerbröseln und verschwinden sieht. Noch schlimmer war die Situation für die nächste Generation, die Zukunftskinder (*Aussteiger*) der 1970er Jahre, die damals zu jung waren, um die 60er-Jahre-Nostalgie der Älteren, die tätig waren, wobei die ersten sich mit geringeren Chancen und einem zunehmend düsteren Arbeitsmarkt konfrontierten. Während Sloterdijks Analyse in seiner Wahrnehmung der deutschen Kultur verwurzelt ist, stellen aufmerksame Leser fest, dass die Merkmale des deutschen Falls von politischer Desillusionierung, Zynismus und verkümmertem Vertrauen, in die Zukunft Parallelen in anderen westlichen Ländern aufweisen. Darüber hinaus, so der Autor, bot der Aufstieg des Zynismus in den 1970er Jahren tatsächlich den kulturellen Boden für die Wiederbelebung des ideologischen Konservatismus in den 1980er Jahren, der die Lücke füllte, die die Desillusionierung nach den 1960er Jahren mit einem Simulakrum der alten Heimatwerte hinterlassen hatte.

So sieht Sloterdijk einen universellen, diffusen Zynismus als vorherrschende Mentalität der Post-1960er-Ära, und der Zyniker gilt nicht als Ausnahme, sondern als gesellschaftliche Durchschnittsfigur, grundsätzlich asozial, aber voll in den Arbeitsalltag integriert. Psychologisch definiert er ihn als einen Grenzmelancholiker, der in der Lage ist, den Strom depressiver Symptome zu kanalisieren und trotz ständiger und nagender Zweifel an seinen Zielen weiterhin in der Gesellschaft zu funktionieren.

Jenseits dieser möglichen quantitativen Übertreibung des Zynismus in der modernen westlichen Landschaft sind Sloterdijks Beobachtungen qualitativ tiefgründig und auf den Punkt

gebracht. Und wer könnte der Brillanz eines Aphorismus wie dem folgenden widerstehen, der diese unglückliche neue Sensibilität unterstreicht:

Zynismus ist ein *falsches erleuchtetes Bewusstsein*. Es ist dieses modernisierte, unglückliche Bewusstsein, an dem die Aufklärung erfolgreich und erfolglos gearbeitet hat. Sie hat die Lektionen der Aufklärung gelernt, aber sie hat sie nicht in die Praxis umgesetzt, und sie war wahrscheinlich nicht in der Lage, sie in die Praxis umzusetzen. Gut und unglücklich zugleich, fühlt sich dieses Bewusstsein von keiner Ideologiekritik mehr berührt; seine Falschheit ist bereits reflexiv amortisiert. (*Kritik der zynischen Vernunft*, Kapitel 1)

Sloterdijks somatische Strategien zur Überwindung dieses aufgeklärten falschen Bewusstseins bringen seine Analyse der intellektuellen Werke nach den 1960er Jahren als produktives Ärgernis, sowohl gegen Verteidiger einer Habermasschen Moderne, als auch gegen Befürworter einer Nietzscheschen Schizo-Postmoderne zum Ausdruck. Indem er das Problem der zynischen Desillusionierung frontal angeht und das grundlegende intellektuelle Problem unserer Zeit als das eines „falschen aufgeklärten Bewusstseins“ artikuliert, anstatt die aufgeklärte Rationalität anzugreifen oder zu verteidigen, durchschneidet Sloterdijk die falschen Oppositionen, Anschuldigungen und Gegenanschuldigungen, die es gibt markierte die Moderne-Postmoderne-Debatte und drängte immer tiefer in eine Sackgasse.

Aber, anstatt die Aufklärung als Quelle allen Übels zu sehen, eine Perspektive, die in Frankreich in der Ära nach '68 vorherrschend wurde, oder die poststrukturalistische Vernunftkritik als zwangsläufig irrationalistisch und konservativ zu verurteilen, verwickelt Sloterdijk die feindlichen Gruppen in einen schwindelerregenden Tanz in der eingefrorenen Positionen produktiv in Bewegung gesetzt werden und eine neue Konfiguration der Postmoderne entsteht, die vielversprechender und weniger exklusivistisch erscheint, als die meisten aktuellen Theorien zuzulassen scheinen.

Um dieses Engagement zu erreichen, stellt Sloterdijk eine Reihe von Fragen, darunter: Wie können Intellektuelle genau in diesem Moment der Geschichte *Aufklärer* sein? Was wurde aus der Aufklärung, aus dem Ideal des rationalen Diskurses nach den 1960er Jahren und wie beurteilen wir die heute in allen westlichen Ländern sichtbaren starken antirationalistischen Impulse? Wie lässt sich die politische und kulturelle Erfahrung der 1960er Jahre mit der katastrophalen Geschichte des XX. Jahrhunderts vor ihnen vergleichen? War der Glaube der Neuen Linken an eine Erneuerung der Aufklärung nicht von Anfang an naiv? Wie und in welcher Form lassen sich die Werte der aufklärerischen Tradition in einer, vom Projekt der aufklärerischen Moderne zunehmend desillusionierten Zeit, aufrechterhalten? Welche Kräfte haben wir gegen die Macht der instrumentellen Vernunft und gegen die zynische Argumentation der institutionalisierten Macht? Wie definieren wir heute das Thema *Aufklärung*? Wie kann man *Aufklärer* bleiben, wenn sich das Projekt der Aufklärung, die Welt zu entmystifizieren und von Mythen und Aberglauben zu befreien, doch gegen die aufgeklärte Rationalität selbst richten muss? Wie können wir die Problematik der Ideologie- und Subjektivitätskritik neu formulieren, ohne entweder das gepanzerte Ego von Kants epistemologischem Subjekt oder die von Deleuze und Guattari vorgeschlagene Schizosubjektivität ohne Identität und den freien Fluss libidinöser Energien,

anzunehmen? Wo finden wir Beispiele in der Geschichte, die unser intellektuelles Dilemma vorwegnehmen? Wie kann uns das historische Gedächtnis dabei helfen, der Verbreitung zynischer Amnesie zu widerstehen, die die Simulacrum-Seite der postmodernen Kultur erzeugt? Wie können wir die Lähmung vermeiden, das Gefühl festgefahrener Geschichte, das sowohl mit der negativen Dialektik der kritischen Theorie, als auch mit der Postulierung eines Gefängniscontinuums einhergeht, das einen zentralen Platz in den neueren französischen Schriften zur *Posthistoire* einnimmt?

Zweifellos möchte Sloterdijk ein *Aufklärer* werden. Er plädiert für eine selbstaufklärerische Art der Aufklärung, weist den neuen Fundamentalismus der Konservativen und Neokonservativen zurück und kritisiert den universalistischen Anspruch der klassischen Aufklärung. Damit akzeptiert er gewisse wichtige Prinzipien der poststrukturalistischen Kritik der Aufklärung, insbesondere in ihrer Foucaultschen Version. Aber er lässt sich weder vom Bild des leichtfertigen und modischen Zusammenbruchs der Vernunft und des Totalitarismus, noch von der obsessiven französischen Betonung der Inhaftierung und der *le monde concentrationnaire*, der Welt als Konzentrationslager, seit den 1970er Jahren, erobern.

So wie Sloterdijk, Lukacs etabliertes Argument zurückweist, dass alle Wege zur Irrationalität zum Faschismus führen, widerspricht er auch der „französischen Position“. Er weigert sich, die teleologisch getarnte Vorstellung zu akzeptieren, dass alle Aufklärung im Gulag oder einem Konzentrationslager endet, was selbst nichts anderes ist als die Umkehrung des Revolutions- und Emanzipationsmythos, der im Selbstverständnis der französischen Intellektuellen von Voltaire bis Sartre, vorherrscht. Dem deutschen Kritiker, der sich in den 1960er Jahren von Adorno, Horkheimer und Marcuse nährte, konnte eine solch eindimensionale These nur als eine revidierte Dialektik der Aufklärung erscheinen – abgesehen davon, dass Horkheimer und Adorno im Gegensatz zu vielen französischen Nietzscheanismen der 1970er Jahre immer einen substanziellen Begriff von Vernunft und Wahrheit, behielten, der im Sinne von Kant, die Bedingung der Möglichkeit der kritischen Theorie selbst, blieb.

Aber unser verehrter Gast hat mit der „Wahrheit“ der kritischen Theorie ebenso viel Mühe wie mit der totalen Auflösung von Wahrheit, Vernunft und Subjektivität in bestimmten radikalen Formen des Poststrukturalismus. Jenseits der Details ist es eine der großen Absichten Sloterdijks, dem post-nietzscheanischen Imperativ zu entgehen, Wissen und Macht zu zerstören. In einer Zeit weit verbreiteten diffusen Zynismus, in der das traditionelle Subjekt des kritischen Wissens und alle zentralen Perspektiven der Kritik pulverisiert zu sein scheinen, baut er ein neues Modell des lokalisierten Konflikts, das eine andere Vernunft, eine andere Aufklärung, eine andere Subjektivität buchstäblich zu verkörpern, sucht, auf. Sein Ziel ist es, die Ernüchterung an der aufgeklärten Moderne von Melancholie und Zynismus abzuwenden und verlorene Illusionen zu produktiven Elementen für aufklärerisches Denken auf einer anderen Ebene zu machen. Sloterdijk will dieses Ziel erreichen, indem er eine Tradition der Rationalität zurückgewinnt, von der sich die moderne wissenschaftliche Aufklärung zu ihrem Nachteil losgesagt hat: die Tradition des Zynismus, verkörpert von Diogenes, das satirische Lachen, Sinnlichkeit, Körperpolitik und ein

vergnügungsorientiertes Leben privilegierte als Formen des Widerstands gegen die Mainstream-Erzählungen des platonischen Idealismus und seiner kulturpolitischen Derivate.

Gleichzeitig ist Sloterdijks Text in einem anderen Sinne postmodern. Anstelle eines totalen Zusammenbruchs der Aufklärung und der abendländischen Metaphysik à la Adorno oder einer ebenso einseitigen normativen Verteidigung der aufgeklärten Moderne (im Sinne der kommunikativen Vernunft à la Habermas interpretiert), bietet uns Sloterdijk eine Beschreibung der Wirkungsweisen der aufgeklärten Vernunft in Geschichte, als eine Reihe kämpferischer Konstellationen ohne Fundamente, ohne Anfang und ohne Telos: Aufklärung als ewige Wiederkehr des Gleichen. Indem er versucht, jede teleologische Darstellung der Aufklärungsgeschichte zu vermeiden, präsentiert er uns die unauslöschliche Wiederkehr des Kampfes zwischen gegensätzlichen Bewusstseinen: dem Zynismus der Macht und ihrer Institutionen (in den Bereichen Politik, Militär, Religion, Wissen, Sexualität, Medizin) versus die zynische Revolte von unten, die dem Zynismus der Dominanz mit satirischem Gelächter, trotziger Körperaktion oder strategischem Schweigen, antwortet. Sloterdijks Beschreibung von Zynismus und Kynismus, von Verdrängung und Widerstand als Konstante der Geschichte kann zwar als historisch wenig konkret kritisiert werden, hat aber angesichts der Parameter der aktuellen Debatte um die Postmoderne den Vorteil, die Angst vor totaler Schließung plötzlich erscheinen zu lassen, so illusorisch und irrelevant wie die Hoffnung auf totale Emanzipation: Ersteres ist tatsächlich nur eine binäre Umkehrung des Letzteren, eine Umwandlung der messianischen Millenarismen des frühen XX. Jahrhunderts in die katastrophalen Dystopien unserer Zeit. Sloterdijk wäre der letzte, der die Erfahrungen des Totalitarismus im XX. Jahrhundert vergessen würde; schließlich basiert sein Denken auf den gequälten Einsichten der kritischen Theorie, und man kann ihm keine Amnesie vorwerfen. Aber er lehnt die Metaphysik der Totalität ab, die noch immer so viel zeitgenössisches europäisches Denken charakterisiert, wenn auch in Form einer radikalen Negation. Er verweigert sie, um den von seinem universalistischen Anspruch entkleideten und auf eine lokalisierbare menschliche Dimension reduzierten Emanzipationsdiskurs zu retten. Zusammen mit Adorno besteht Sloterdijk darauf, dass eines der Hauptprobleme der Aufklärung ihre Unfähigkeit war, den Körper und die Sinne in ihr Emanzipationsprojekt einzubeziehen. Er versucht daher, die Aufklärung auf der begrenzten Grundlage dessen zu rekonstruieren, was er physiognomisches Denken nennt, verkörpertes Denken, und argumentiert für Erleuchtung als Selbstbewusstsein und nicht als Selbstverleugnung. Das mythische Vorbild für die Art von somatischem Anarchismus, den er befürwortet, ist der griechische Kyniker Diogenes, der plebejische *Außenseiter* innerhalb der Stadtmauern, der Staat und Gemeinschaft durch satirisches Gelächter herausforderte und eine tierische Philosophie des Überlebens und der glückseligen Verweigerung lebte.

Sloterdijks Konzept einer neuen zynischen Subjektivität verfolgt nichts Geringeres als ein neues Prinzip postindustrieller Realität, das entgegen dem deleuzianischen Schema des Schizokörpers, den notwendigen und produktiven Widerspruch zwischen einem einheitlichen physischen Körper und Prozessen psychischer Deterritorialisierung erkennen würde. In einer Zeit,

in der sich die traditionelle Rationalität als "das verrückt gewordene Prinzip der Selbsterhaltung" offenbart und sich die politische Pathologie des Exzess als Realismus präsentiert, sieht Sloterdijk die einzige Überlebenschance in einer Umwälzung des Zivilisationsprozesses selbst, der die vorherrschende westliche Mentalität von "harten Themen, harten Fakten, harter Politik und hartem Geschäft". Der Privilegierung von Distanz und Objektivierung in der Kultur der Moderne stellt Sloterdijs physiognomisches Denken das Gefühl von Wärme und Intimität, geselliges Wissen und einen "libidinösen Umgang mit der Welt gegenüber, der den Drang zur Beherrschung kompensiert". Hier wird deutlich, dass sein Ansatz viele Gemeinsamkeiten mit der Kritik westlicher Rationalität und Patriarchalismus aufweist, wie sie im ökologischen, psychoanalytischen und feministischen Diskurs artikuliert werden.

*Sphären* ist eine bewusst großenwahnsinnige, archivarische und philosophisch-literarische Vorstellung, in der sich Sloterdijk der onto-phänomenologischen Aufgabe stellt, den modernen Menschen nicht als individualisiertes und rationalisiertes Wesen, sondern als primär koexistierendes, mit Sympathie begabtes Wesen, zu inszenieren. Er versucht, die „anthropologische“, aber explizit posthumanistische Frage „Wo ist der Mensch? Möglichkeit des Zusammenseins mit einer intensiven Definition des Zusammenseins als Räummöglichkeit. Hauptreferent ist Heidegger, dessen existentialistische Phänomenologie der *Nähe* und des *In-Seins* die Grundlage für einen konzeptionellen Rahmen liefert, der in der Lage ist, den Menschen als Produkt einer permanenten "psychotopischen Übereinstimmung" zu beschreiben. Durch und durch ist *Sphären* eine „existenzielle“ Untersuchung des „ekstatischen Seins als einer wesentlichen Tendenz zur Nähe. „In-sein“ ist „mit-anderen-sein“. Der Mensch ist und war schon immer in erster Linie ein Bewohner von "Sphären": intimen virtuellen "Räumen", die immer schon durch klassische extensionale oder metaphysische Gegensätze wie Innen/Außen, Subjekt/Objekt oder Freund/Feind, impliziert sind.

Ein typisches wiederkehrendes Argument dieses gewaltigen Meisterwerks ist die Kritik am individualistischen Distanzkult und ich-konstitutiven Trennungen in der modernen Psychoanalyse. Wie die Psychoanalyse, die versucht, unbewusste Tatsachen sichtbar zu machen, besteht die Aufgabe der Sphärologie darin, die zarten Wahrheiten über unsere atmosphärischen Existenzorte explizit zu machen. Sloterdijk beschreibt eher die transitiven Beziehungen zwischen e als die reflexiven Beziehungen des Selbst.

Als letztes Wort der Beschreibung stellt der *Sphären* eine Verschiebung von Heideggers Verankerung des Daseins in der Zeit und seiner Platzierung in der Konkretheit räumlicher Behausung dar, somatisiert, vom Mutterleib bis zur sphärischen Darstellung der Form des Universums, metaphorisiert als Reise, aus "Blasen", über "Kugeln", bis hin zu "Schaum". Der erste Weg führt von den vorsubjektiven Resonanzen der vorgeburtlichen schützenden Einverleibung der „Mutter-Kind-Zweieinigkeit“ hin zur Erweiterung hin zu den ganzheitlichen Globen (abgeleitet vom griechischen *sphaira*). Was für Sloterdijk die Geschichte einer Zivilisation bestimmt, sind die metaphysischen, gesellschaftspolitischen und technologischen Versuche, eine virtuelle innere Gemeinschaft zentripetal zu immer größerer Inklusion auszudehnen. Der Globus ist dabei der zentrale „Formbegriff“ einer erweiterten Morphologie der Anthropologie und Kulturgeschichte,

deren Ziel es ist, eine „wirklich philosophische“ Theorie der Globalisierung zu liefern. Nicht frei von der Kritik kosmopolitischer Denker definiert Sloterdijk das Globale als das „Monströse“ oder das „Unermessliche“, typische Artikulationen des menschlichen Geschmacks für das Unermessliche oder das Ganze.

Sphären bieten eine "Kritik der runden Vernunft". Nach der ontologischen Utopie der parmedianischen und platonischen Messsphäre fällt die zweite Globalisierung, im Wesentlichen historisch, mit der Geschichte des imperialistischen Kapitalismus zusammen: die irdische Erforschung des „letzten Globus“ durch Missionare, Entdecker und Kolonisatoren, die zu einer fortwährenden unternehmerischen „Deterritorialisierung“ führt. von produktiven Energien.

Die dritte Globalisierung, die am Ende des zweiten Kurses angesiedelt ist, stellt das dar, was die meisten von uns unter diesem Begriff verstanden haben, und bezieht sich auf die Entstehung der Hochgeschwindigkeitsbahn um den Planeten der Informationssysteme, des Verkehrs und der Wirtschaft im Netzwerk. Diese Evolution nach dem Tod Gottes und dem Verschwinden eines globalen Machtzentrums beendete jedoch effektiv die Ära globaler Holismen und ersetzte sie durch eine oben beschriebene „amorphe“, „posthistorische“ Situation sowie eine hybride Komplexität von Kugeln verschiedener Formen, Verklumpungen und Mikrodimensionen. In *Sphären* III „Schäume“ verwendet Sloterdijk die physische und mythopoetische Metapher des Schaums, einer Substanz mit einer fast vollständig „zufälligen“ und „konnektiven“ Struktur, um eine unbegrenzte Vielfalt virtueller Welten ohne einen zentralen Gravitationspol zu beschreiben, eine Metapher, die die "Mit-Zerbrechlichkeit" und "Mit-Isolation" des Lebens in einer "Welt der Gleichzeitigkeit" bezeichnet, in der jeder der Nachbar von jedem ist, der aber dennoch in der luxuriösen Position lebt, den Anderen von der Intimität seines Zuhauses, auszuschließen. Eine monadologische Welt und ein Netzwerk intensiver Räume, konstituiert in Form von „Agglomerationen und Konglomeraten aus Schaum“, wo „alles eine Gesellschaft ist“. Die Posthistorie richtet sich nach der Kristallisation unseres sorgfältig gestalteten Lebens im Komfort der "Innenwelt" ein, einem riesigen Gewächshaus, das seine exklusive Struktur demonstrativ durch die völlige Langeweile der westlichen oder verwestlichten Mittelklasse zeigt. Seine Bewohner leben in einer Sicherheit, die ihre säkulare Form im Sozialversicherungssystem und im Wohlfahrtsstaat gefunden hat. Daher nutzt Sloterdijk drittens nach „Blasen“ und „Kugeln“ ausgiebig die Frivolität der Schaummetapher, um eine Deutung der Aufklärung als „Himmelfahrt und Ablass“ zu entwickeln. So entpuppt sich *Sphärens* vitalistisches oder „biophilosophisches“ Projekt als eine „universelle Geschichte der Großzügigkeit“, die den Reichtum als „Quelle des Ethos“ erforscht und eine Sprache für eine „neue Empirie“ jener medialen und leichten „Dinge“ konstruiert, die sie sind verflüchtigen sich sofort, wenn sie mit den schweren Werkzeugen einer soliden Wissenschaft oder einer rationalistischen Kritik angegangen werden.

Sloterdijk blickt jedoch nicht pessimistisch in die Zukunft, denn paradoxerweise ist es gerade dieser Wille, die mit der zweiten Hälfte des XX Jahrhunderts aufkommenden Wohlfahrtsstaaten aufzulösen, der uns zu widerständigeren Formen der Aufklärung führen könnte. Die monumentale Trilogie *Sphären* (1998, 1999, 2004) verwandelte den deutschen Philosophen Peter Sloterdijk in einen der provokativsten und produktivsten Denker und Schriftsteller der

zeitgenössischen Philosophie. Die Originalität, Breite und konzeptionelle Fülle seiner Werke, zusammen mit seinen zahlreichen außerakademischen Auftritten, stellen uns vor ein wahres philosophisches Ereigniskontinuum – ein monumentales philosophisch-literarisches Gedankenexperiment, angewandt auf die strukturelle Transformation der Massenöffentlichkeit, deren Komplexität stellt eine Herausforderung für jeden dar, der daran interessiert ist, zu verstehen, was es bedeutet, heute Philosophie zu betreiben.

Und heute ist diese berühmte Persönlichkeit der zeitgenössischen öffentlichen Philosophie hier unter uns, ehrt uns und macht uns zu einem Teil der Kulturgeschichte, die er vor den Augen der ganzen Welt aufbaut.

Willkommen in unserer akademischen Gemeinschaft, Professor!

Timișoara, Rumänien, 2023

---

## KOMMISSION FÜR BEWERTUNG UND AUSARBEITUNG DER LAUDATIO

### **Vorsitzender:**

**Univ. Prof. Dr. Marilen Gabriel PIRTEA**, *Rektor der West-Universität aus Timișoara*

### **Mitglieder:**

**Univ. Prof. Dr. Anton Trăilescu**, *Vorsitzender des Senates der West-Universität aus Timișoara*

**S.E. Botschafter Emil Hurezeanu**, *Botschaft Rumäniens in Österreich*

**Univ. Prof. Dr. Aurel Codoban**, *Babeș-Bolyai Universität aus Cluj-Napoca*

**Univ. Prof. Dr. Alin Sava**, *Prorektor der West-Universität aus Timișoara*

**Univ. Prof. Dr. Florin Lobonț**, *West-Universität aus Timișoara*

**Univ. Prof. Dr. Andrei Ujică**, *Nationale Universität aus Karlsruhe*

**Univ. Doz. Dr. Alexandru Jădăneanț**, *Dekan der Hochschule für Politikwissenschaften, Philosophie und Kommunikationswissenschaften, West-Universität aus Timișoara*

**PETER SLOTERDIJK**  
Prelegere  
cu prilejul decernării titlului de  
**DOCTOR HONORIS CAUSA LITTERARUM HUMANIORUM**  
al Universității de Vest din Timișoara

---

**Izolarea filosofiei și teatrul lumii**

Cuvânt de mulțumire cu ocazia acordării titlului de Doctor Honoris Causa la Universitatea de Vest din Timișoara, 20 februarie 2023

---

Filosofii europeni, inclusiv cei din secolul al XX-lea – în măsura în care se află și activează și în mediul academic – pornesc, de regulă, de la disocierea dintre filosofie și teatrul atenian pe care a sugerat-o Platon. Niciunul dintre ei nu este gânditor pe scenă, niciunul dintre ei nu caută adevărul în spectacol și sunt mulțumiți cu acest lucru. Ei se bucură de convingerea că nu le lipsește nimic, atunci când își abat privirea de la teatru, pentru că au moștenit de la Platon convingerea calmă că Dumnezeu, în măsura în care se consideră că el există, se află în relații privilegiate cu gânditorii și că adevărul nu se mai arată dramaturgilor ingenios ipocriți. Discursul academic împotriva poveștilor teatrale dionisiace: a început disputa dintre noile și vechile media.

Cum s-a ajuns ca filosofii europeni să se retragă din lumea scenei și a revelațiilor sale timp de peste 2000 de ani merită o scurtă explicație. Vreau să conturez o astfel de explicație amintind de anii fatidici atenieni 387 și 386 î.Hr., când două evenimente, inițial neremarcabile, au avut loc la Atena – orașul grav marcat de războaie și conflicte civile. Ambele au o semnificație istorică mondială și sunt strâns legate între ele – evenimente care, de altfel, nu au fost niciodată, după știința mea, analizate în contextul lor intern. Primul este foarte cunoscut, pentru că aparține vieții lui Platon și se referă direct la preistoria așa-numitei vechi Academii; al doilea este aproape necunoscut și se referă la momentul în care teatrul - dacă se poate spune așa - ajunge să aibă o istorie, o tradiție.

În anul 387, Platon se întorsese la Atena din călătoria făcută în sudul Italiei, unde căutase să intre în contact cu adepții școlii lui Pitagora. A fost călătoria cunoscută și sub numele de prima călătorie siciliană, care i-a oferit filosofului, pe atunci în vârstă de patruzeci de ani, ocazia de a-l cunoaște

pe regele din Siracuza, Dionysos I – o cunoștință care avea să-l facă mai târziu să tresară nervos la orice lucru care suna a Dionysos. Reîntors în Atena, potrivit unei legende necontestate, Platon a cumpărat o bucată de pământ în afara orașului, dedicată unui semizeu pe nume Akademos, pentru a deschide un nou tip de școală. Legenda și realitatea coincid în a afirma că succesul acestei școli a fost imediat unul extraordinar, chiar dacă oamenilor de astăzi le-ar putea veni greu să creadă acest lucru, pe baza propriilor experiențe: prima dintre Academii era un loc în care cuvântul *școală* trebuie să fi însemnat *încântare prin instruire*. Numai așa se poate explica de ce grădina lui Platon s-a transformat într-un magnet pentru tinerii talentați, jumătate dintre ei visând la cunoștințe transfiguratoare și jumătate la cariere urbane, în mare parte tineri din clasele de mijloc și superioare ale Atenei, nu puțini dintre ei cu tendințe homoerotice. Pentru moment, nu vreau să spun mai multe despre succesul acestei școli decât că, după aproape 1000 de ani, avea să fie închisă cu forța de către un împărat creștin din Constantinopol.

Cel de-al doilea eveniment a avut loc la doar câteva luni după ce Platon a achiziționat Grădina Academiei și face parte din categoria datelor secrete ale culturii europene. Trebuie să presupunem că a fost precedat de lungi dezbateri care nu ar fi putut rămâne ascunse unui om cu spirit literar și aproape disperat din punct de vedere politic precum Platon, chiar dacă aceste discuții ar fi putut avea loc în mare parte în cadrul unui grup de elită atenian format din așa-numiții Choregi, cetățeni bogați care erau responsabili de finanțarea festivalurilor de artă dramatică în onoarea zeului Dionysos. Acești Choregi, sponsorii teatrului atenian, au luat decizia, în anul 386, în aplauzele burgheziei, în același timp în care Platon și-a instalat școala logico-erotică, de a permite reinterpretarea pieselor care au avut succes la festivalurile anterioare. Este imposibil pentru contemporani să își imagineze implicațiile acestei decizii – fie și numai pentru că niciun cititor sau scriitor modern nu-și mai amintește de vremea în care exista regula ca fiecare piesă, perfectă din punct de vedere poetic, dar și cea mai puternică din punct de vedere cathartic, să nu poată fi jucată decât o singură dată, într-o singură serie de reprezentații tragice. Amintirea acestei reguli este suficientă pentru a arăta că poezia dramatică europeană antică a început nu ca artă și literatură, ci ca un exercițiu de cult și un efort religios. Atunci când, în anul 386, cetățenii atenieni au decis să permită repunerea în scenă a pieselor vechi – fără îndoială și sub impresia că standardul producției de piese de cult începea să scadă brusc după epoca eroică a lui Sofocle, Eschil și Euripide – au acționat, fără să știe ce fac, ca niște revoluționari ai cultului în adevăratul sens al cuvântului. Ei au adus în lume ambivalența care de atunci este inerentă tuturor practicilor autentice de cult și artă: ceea ce era cult religios devine un fenomen estetic, în timp ce arta își propune să înlocuiască religia, adică să o parodieze.

Dreptul de a reinterpretă vechile piese de cult presupune ceea ce astăzi s-ar numi o bulversare a peisajului mediatic – iar în acele vremuri media sunt întotdeauna și mai presus de orice media religioase, sau mai degrabă religios-politice, religios-pedagogice. Ele au puterea de a acorda și de a modela oamenii în așa fel încât aceștia să devină membri pe jumătate consonanți ai ansamblurilor lor sociale. Prin ceea ce astăzi se numește religie, toate societățile mai vechi și-au reglementat sinteza tonală, am putea spune și integrarea lor mito-muzicală. Prin decizia din anul 386,

politicienii teatrului atenieni și-au asumat riscul de a schimba starea de spirit a orașului lor într-un mod nesigur și periculos.

Mi se pare că Platon a fost primul care a înțeles pe deplin această revoluție și care a reacționat împotriva ei din perspectiva unei înțelegeri precise a noilor condiții; el s-a opus imediat pericolului unei educații estetice nihiliste prin intermediul teatrului de repertoriu semireligios. *Politeia* este marea mărturie a rezistenței lui Platon la alunecarea polisului în relații educaționale nereglementate. Ceea ce numim astăzi filosofie este o consecință a ofensivei mediatice antiteatrale a lui Platon. Și este ușor de înțeles de ce a trebuit să facă acest lucru, dacă ne dăm minunata osteneală de a regăsi cele mai mari piese clasice care ne-au fost transmise – ceea ce, de altfel, am făcut timp de câteva semestre în cadrul prelegerilor mele publice de la Karlsruhe, mai ales din perspectiva mesajelor lor teologice și a posibilelor lor efecte asupra acelor tineri care, în vremea cultului tragic intact, erau *eo ipso* excluși de la spectacolele unice și care acum aveau cumva acces la piese.

Nu este prea mult să spunem că observăm că și cititorul de astăzi al majorității tragediilor se încadrează într-un peisaj de oroare teologică. Cine analizează piesa lui Sofocle, *Aias*, face cunoștință cu o zeiță crudă, Atena, care îl chinuie pe războinicul orbit cu o răutate impenetrabilă și îl grăbește batjocoritor spre pieire. Cine se dedică *Eumenidelor* lui Eschil îl întâlnește pe zeul Apollo, care l-a instigat pe Oreste să-și ucidă mama, pentru ca apoi să pledeze pentru achitarea clientului său ca un avocat al apărării fără scrupule. Cine studiază *Bacantele* lui Euripide asistă la revelația unui zeu, Dionysos, care găsește satisfacție în răzbunarea sângeroasă și care consideră de cuviință să-și dovedească divinitatea lăsând un negaționist să fie sfâșiat de o haită de femei în călduri, până când, la final, o mamă poartă capul însângerat al fiului ei pe scena deschisă, ca o dovadă nebună a existenței lui Dumnezeu. Asemenea lucruri s-ar putea să fi lovit în vremea spectacolelor unice o audiență de spectatori adulți ca un fulger nemilos, provocând fiori și lamentații, *phobos* și *eleos*, ca o reamintire a superiorității divinului asupra umanului și ca o avertizare adresată muritorilor de a se supune unei forțe incomparabile. Dar cine voia să țină sub control efectele degenerative ale unor asemenea violențe teologice în timpul reinterpretărilor? Cine urma să plătească pentru pagubele care urmau să se producă în comunitate dacă confuzia și devastările sufletești se răspândeau prin teatrul dereglementat?

Platon pare să fi fost primul care a încercat să clarifice gravitatea politico-pedagogică a noii situații, chiar și în consecințele sale mai îndepărtate. La fel cum societatea de astăzi are motive să se îngrijoreze în legătură cu ciuma informatică care se răspândește prin media sub forma unor imagini violente care se repetă la nesfârșit, tot așa și Platon a început să se îngrijoreze în legătură cu apariția zeilor prea umani, dedicați bestialității, în mass-media din vremea sa. Lupta sa împotriva poezilor, adică a teologilor de teatru, a fost de fapt o măsură politico-teologică de protecție a polisului amenințat, pentru a atenua expunerea blasfemitoare a divinității în teatrul de reinterpretație recent

înființat<sup>1</sup>. În acel moment, se poate presupune, a apărut ideea epocală a unei școli filosofice care i se oferea lui Dumnezeu ca un nou mediu prin care să se dezvăluie în ceea ce are mai bun: ca adevăr și bunătate necondiționată. Împreună cu pitagoreenii, logicienii evlavioși retrași, Platon tocmai experimentase modul în care relația dintre adevăr și societate intrase într-o criză. După vizita sa la ei, a adus cu sine sentimentul că aceia care caută adevărul ar putea fi pe calea cea bună din punct de vedere logic și etic, dar din punct de vedere politic, se puneau în dificultate prin faptul că se separau de viața obișnuită. În călătoria spre casă, Platon a nutrit ideea foarte importantă că acolo unde era un grup de oameni cu concepții similare, trebuia să existe o școală. Adevărul intră în oraș prin școală – precum calul în Troia. În numele adevărului, tagma profesorilor preia puterea.

Totuși, filosofia ca școală este, înainte de toate, un nou mediu - sau, mai precis, un nou mediu al teofaniei. Platon a adus-o în joc, într-un moment în care o simplă educație prin mit și prin teatru atrăgea în mod evident pericolul unor percepții colective greșite. Ca mediu nou, filosofia este un non-teatru pronunțat; programul său este non-reprezentarea și non-expunerea lui Dumnezeu pe scenă; ambiția ei este de a-i oferi lui Dumnezeu un nou canal interior și logic pentru epifanii mai subtile. Acesta este motivul pentru care filosofii – până la Heidegger – sunt, în cea mai mare parte și în mod natural, gânditori în afara scenei, pentru că sunt academicieni declarați și fericți. Dacă cineva ar întreba ce ar putea însemna o academie fericită, răspunsul este: nimic altceva decât o școală animată de convingerea că este spațiul preferat de manifestare a lui Dumnezeu, templul îmbunătățit, oracolul luminat, teatrul cucerit.

În acest sens, cea mai veche Academie este perfect fericită; este sigură de noile sale puteri teofanice ca de o taină evanghelică; ar striga-o dacă nu ar fi evident că cuvintele puternice zădărnicesc aparențele subtile – căci, de la Platon încoace, Dumnezeu învață tăcerea și aproape să nu mai apară, decât să fie într-o prezență intimă care orbește fără să vorbească. Numele său este dovadă.

În consecință, zvonul despre o doctrină nescrisă a lui Platon este consistent; nu este vorba de nimic altceva decât de competența teofanică a activității academice: grădina lui Platon este plină de zei, cine are noroc îl vede pe zeu în eco-ul unui gând precis. Toate acestea au un punct clar: după anul 386, filosofia depășește tragedia ca mijloc de comunicare cu Dumnezeu – acesta este sensul istoric mondial al academismului original. Oricât de grandioasă ar fi fost tragedia dionisiacă a zeilor și a eroilor, pe termen lung, filosofia va fi cea care va menține deschis spațiul teofanic la apogeul procesului civilizator.

---

<sup>1</sup> Teza uimitor de platonică a lui Paul Virilio vizează momentul critic în care mediul comunității de cult devine mediul politic de masă al teatrului: "Chiar și pe scena teatrului antic avem de-a face cu un plagiat al lumii vizibile, iar primul mediu de masă, a cărui funcție constă în aerisirea secretului și în formarea opiniei, nu este altceva decât o falsificare a realității...". (P. Virilio, *The Conquest of the Body*, München 1994, p.37)

Probabil că ceea ce se numește istoria religiilor și istoria ideilor este, pe segmente mari, identică cu schimbările din spațiul teofanic, care, după cum se știe, și-a avut cel mai vechi punct de plecare în oracole și culte de transă, înainte de a i se alătura teatrul dionisiac la greci și, mai târziu, academia privilegiată teofanic, caracterizată aici. Moștenirea sa a fost însușită de Biserica creștină și topită în teologia tainică a omului-Dumnezeu sacrificat – din care trebuia să ia naștere un hibrid melancolic, așa-numitul platonism creștin. Sub dominația sa, gândirea europeană a trăit cea mai lungă epocă și cea mai îndepărtată de problematica dramei.

Istoria transformărilor din spațiul teofanic nu s-a încheiat, desigur, odată cu schimbarea creștină. Privind în urmă, la istoria spirituală europeană mai recentă, putem avea impresia că aceasta a luat avânt încă din secolul al XIV-lea, după ce mișcările mistice, evanghelice și primele mișcări protestante l-au introdus pe Dumnezeu în rândul maselor urbane ca postulat și sentiment care vine din interior. Până în secolul al XX-lea, în civilizația europeană s-au deschis continuu noi spații în care urmau să se reverse noi fenomene ale absolutului. Astfel de spații au fost identificate în adâncurile cele mai intime ale individului și în locurile de cult ale operei de artă; au fost deschise în societăți secrete politice și în noile secte religioase; ele au fost postulate și în marginile blestamate ale lumii bine îngrijite, în gunoi, în dizgrație, în accidente, în excremente. Dar această mișcare poate fi interpretată oricât de larg se dorește: a vorbi de gânditori pe scenă ar avea sens doar dacă s-ar putea demonstra că teatrului i s-a atribuit o nouă funcție teofanică; dar aceasta este o cerință care, în afară de cazul special al lui Richard Wagner, mi se pare că nu a fost îndeplinită nicăieri în ultima vreme.

### Die Absonderung der Philosophie und das Welttheater

Dankwort aus Anlaß der Verleihung des Titels *Doctor honoris causa* an der Universität Temesvar am 20. Februar 2023

---

Die europäischen Philosophen, auch solche des 20. Jahrhunderts - sofern sie in der akademischen Sukzession stehen -, setzen in der Regel den bei Plato vollzogenen Bruch der Philosophie mit dem athenischen Theater voraus. Sie alle sind keine Denker auf der Bühne, sie suchen alle nicht die Wahrheit in der Performanz, und sie sind damit zufrieden. Sie genießen ihre Überzeugung, daß ihnen nichts fehlt, wenn sie den Blick vom Theater abwenden, weil sie von Plato die ruhige Überzeugung haben erben können, daß Gott, sofern er noch als erscheinender gedacht werden kann, in privilegierten Beziehungen zu den Denkern stehen und daß die Wahrheit sich den erfinderisch-verlogenen Theaterdichtern nicht mehr zeigt. Die akademische Rede gegen die dionysischen Theatermärchen: der Streit der neuen gegen die alten Medien hat begonnen.

Wie es dazu kommen konnte, daß europäische Philosophen über mehr als 2000 Jahre hin sich von der Welt der Bühne und ihren Offenbarungen zurückgezogen haben, ist eine kurze Erklärung wert. Ich will eine solche andeuten, indem ich an die athenischen Schicksalsjahre Jahre 387 und 386 vor Christus erinnere, in denen sich in der von Krieg und Bürgerkrieg schwer gezeichneten Stadt zwei zunächst unscheinbare Ereignisse zutrug. Sie sind beide von weltgeschichtlicher Tragweite, und beide sind intim miteinander verbunden - Ereignisse im übrigen, die meines Wissens noch nie in ihrem inneren Zusammenhang überdacht wurden. Das erste ist weithin bekannt, weil es zur Vita Platos gehört und die Urgeschichte der sogenannten alten Akademie direkt angeht; das zweite ist fast unbekannt und betrifft den Augenblick, in dem das Theater - wenn man so sagen darf - zu einer Geschichte, einer Tradition kommt.

Im Jahr 387 war Plato von seiner Reise nach Unteritalien, wo er Kontakt mit den Pythagoräern gesucht hatte, nach Athen zurückgekehrt. Es war die Reise, die auch als die erste sizilianische bekannt ist und die dem damals vierzigjährigen Philosophen die Bekanntschaft mit dem König von Syrakus, Dionysos dem Ersten, eingebracht hatte - eine Bekanntschaft, die zur Folge hatte, daß der Philosoph später bei allem, was nach Dionysien klang, nervös zusammenzucken sollte. Wieder in Athen angekommen, kaufte Plato, der unangefochtenen Legende zufolge, ein Grundstück etwas außerhalb der Stadt, das einem Halbgott namens Akademos geweiht war, um darauf eine neue Art von Schule zu eröffnen. Legende und Wirklichkeit dürften in der Tatsache übereinkommen, daß der Erfolg dieses

Unternehmens sofort ein außerordentlicher war. Auch wenn die Heutigen es nach ihren Erfahrungen kaum glauben werden: die erste der Akademien war ein Ort, wo das Wort Schule Bezauberung durch Unterricht bedeutet haben muß. Nur so läßt sich verstehen, warum sich der Garten Platos zu einem Magneten für begabte junge Leute entwickelte, die zur Hälfte von erklärenden Erkenntnissen und zur Hälfte von städtischen Laufbahnen träumten, in der Hauptsache Jünglinge aus Athens Mittel- und Oberschichten, nicht wenige davon mit homoerotischen Neigungen. Ich will für den Augenblick über den Erfolg dieser Schule nicht mehr sagen, als daß sie nach fast 1000 Jahren durch einen christlichen Kaiser von Konstantinopel aus mit Gewalt geschlossen werden sollte.

Das zweite Ereignis hat sich nur wenige Monate nach Platos Erwerb des Akademiegartens zuge- tragen - es gehört zu den Geheimdaten der europäischen Kultur. Man muß annehmen, daß ihm lange Debatten vorausgegangen waren, die einem literarisch Interessierten und politisch fast Verzweifelten wie Plato unmöglich verborgen geblieben sein können, auch wenn diese Diskussionen sich zum größeren Teil im Inneren einer elitären Athener Gruppe abgespielt haben mögen, bestehend aus den sogenannten Choregen, reichen Bürgern also, die für die Finanzierung der Bocksgesänge, der tra- gischen Festspiele zu Ehren des Gottes Dionysos zuständig waren. Diese Choregen, die Sponsoren des athenischen Theaters, trafen im Jahr 386, gleichzeitig mit Platos Installierung seines logisch-eroti- schen Lehrhauses, unter dem Beifall der Bürgerschaft die Entscheidung, die Wiederaufführung von Stücken, die bei früheren Festspielen erfolgreich gewesen waren, allgemein zu gestatten. Es ist für zeitgenössische Menschen unmöglich, sich die Tragweite dieses Beschlusses vor Augen zu bringen - schon deswegen, weil sich kein moderner Leser oder Autor zurückversetzen kann in eine Zeit, in der die Regel galt, daß jedes Stück, das poetisch vollkommenste wie das kathartisch mächtigste, nur ein einziges Mal bei einer einzigen Serie von tragischen Darbietungen gespielt werden durfte. Die Erin- nerung an diese Regel genügt, um zeigen, daß die alteuropäische dramatische Poesie nicht als Kunst und Literatur begonnen hatte, sondern als Kultübung und religiöse Anstrengung. Als im Jahr 386 die athenische Bürgerschaft die Wiederaufführung alter Stücke allgemein zuzulassen beschloß - gewiß auch unter dem Eindruck, daß der Standard der Kultstückproduktion nach dem heroischen Zeitalter von Sophokles, Aischylos und Euripides jäh abzufallen begann -, da betätigten sie sich, kaum wis- send, was sie taten, im eigentlichen Sinn des Wortes als Kulturrevolutionäre. Sie setzten die Ambivalenz in die Welt, die seither allen verbürgerlichten Kult- und Kunstübungen anhaftet:: daß das, was religiöser Kultus war, zum ästhetischen Phänomen wird, während die Kunst sich auf den Weg macht, die Religion zu ersetzen und das heißt zu parodieren.

Das Wiederaufführungsrecht für die alten Kultstücke zieht etwas nach sich, was man heute eine Umwälzung der Medienlandschaft nennen würde - und Medien sind in jener Zeit immer und vor allem religiöse, besser gesagt religionspolitische, religionspädagogische Medien. Bei ihnen liegt die Macht, Menschen so zu stimmen und zu prägen, daß sie zu halbwegs konsonant mitklingenden Mit- gliedern ihrer sozialen Ensembles werden können. Durch das, was man heute Religion nennt, re- gulierten alle älteren Gesellschaften ihre tonale Synthese, man könnte auch sagen ihre mytho-musika- lische Integration. Mit der Entscheidung von 386 gingen die athener Theaterpolitiker das Risiko ein, die Stimmungsverhältnisse ihrer Stadt auf ungewisse und gefährliche Weise zu verändern. Mir

scheint, daß Plato der erste war, der diese Revolution vollständig begriff und aus präziser Einsicht in die neuen Bedingungen gegen sie reagierte; er stemmte sich sofort gegen die Gefahr einer nihilistischen ästhetischen Erziehung durch das semi-religiöse Repertoire-Theater. Die *Politeia* ist das große Zeugnis für Platons Widerstand gegen das Abgleiten der Polis in deregulierte Erziehungsverhältnisse. Was wir bis heute Philosophie nennen, ist eine Folge aus Platons antitheatralischer Medienoffensive. Und man versteht leicht, warum es ihm zu tun war, wenn man sich der wunderbaren Mühe unterzieht, die größten der überlieferten klassischen Stücke nachzubuchstabieren - was ich im übrigen in meinen öffentlichen Karlsruher Vorlesungen einige Semester lang getan habe -, vor allem im Blick auf ihre theologischen Botschaften und deren mögliche Wirkungen auf jene Jugendlichen, die in der Zeit des intakten tragischen Kults *eo ipso* von den einmaligen Aufführungen ausgeschlossen waren, und die jetzt wohl irgendwie zu den Stücken doch Zugang finden würden. Man sagt wohl nicht zuviel, wenn man bemerkt, daß auch noch der heutige Leser der meisten Tragödien in eine Landschaft des theologischen Grauens gerät. Wer das Stück *Aias* des Sophokles betrachtet, lernt eine grausame Göttin Athene kennen, die in undurchdringlicher Bosheit den verblendeten Krieger neckt und ihn höhnisch in sein Verderben hetzt; wer sich den *Eumeniden* des Aischylos widmet, begegnet einem Gott Apollon, der den Orestes zum Muttermord angestiftet hatte, um danach wie ein skrupelloser Strafverteidiger für seinen Mandanten den Freispruch zu fordern. Wer die *Bakchen* des Euripides studiert, wohnt der Offenbarung eines Gottes Dionysos bei, der an blutiger Rache Genugtuung findet und der es für richtig hält, seine Gottheit dadurch zu erweisen, daß er einen Leugner durch ein Rudel von brünstigen Frauen zerreißen läßt, bis am Ende eine Mutter den blutigen Kopf ihres Sohnes wie einen irrwitzigen Gottesbeweis über die offene Bühne trägt.. Dergleichen mag in der Zeit der Einmalaufführungen wie ein numinoser Blitz in einem Publikum aus erwachsenen Zuschauern eingeschlagen haben, Schauer und Jammer, *phobos* und *eleos* provozierend, zur Erinnerung an die Überlegenheit des Göttlichen über das Menschliche und als Ermahnung der Sterblichen zur Fügung unter eine unvergleichliche Gewalt. Aber wer wollte bei Wiederaufführungen die degenerativen Wirkungen solcher theologischen Gewaltdarstellungen unter Kontrolle halten? Wer sollte für die Schäden aufkommen, die im Gemeinwesen auftreten werden, wenn Entgeisterungen und Seelenverwüstungen durch das deregulierte Theater um sich greifen?

Plato scheint der erste gewesen zu sein, der sich den politisch-pädagogischen Ernst der neuen Lage auch in den ferneren Konsequenzen klarzumachen versuchte. So wie die heutige Gesellschaft Grund hat, sich Sorgen zu machen über die informatische Pest, die in Form von endlos wiederholbaren Gewaltbildern durch die Medien geht, so begann Plato sich um die Erscheinung von allzumenschlichen, bestialisch engagierten Göttern in den Medien seiner Zeit zu sorgen. Sein Kampf gegen die Dichter, also die Theater-Theologen, war eigentlich eine politisch-theologische Schutzmaßnahme für die gefährdete Polis, um die blasphemische Bloßstellung des Göttlichen im neuerdings etablierten Wiederaufführungstheater aufzufangen.<sup>2</sup> Damals, so läßt sich vermuten, ging die epochale

---

<sup>2</sup> Auf den kritischen Moment, wo aus dem Medium der Kult-ge-meinde das politische Massenmedium Theater wird, zielt Paul Virilio's erstaunlich platonisierende These: "Bereits auf der Bühne des antiken Theaters hat man es also mit einem Plagiat der sicht-baren Welt zu tun, und das erste Massenmedium, dessen Funktion in der Lüftung des Geheimnisses und in der Meinungsbildung besteht, ist nichts anderes als eine Verfälschung der Wirklichkeit..." (P. Virilio, Die Eroberung des Körpers, München 1994, S.37)

Idee einer philosophischen Schule vor ihm auf, die sich dem Gott als ein neues Medium anbietet, durch das dieser sich, wie es ihm zukam, in seiner Bestheit zu offenbaren vermöchte: als unbedingte Wahrheit und Gutheit. Bei den Pythagoräern, den zurückgezogenen frommen Logikern, hatte Plato soeben erlebt, wie das Verhältnis von Wahrheit und Gesellschaft in eine Krise geraten war. Er brachte von seinem Besuch bei ihnen die Empfindung mit, daß die Sekte der Wahrheitssucher sich logisch und ethisch wohl auf dem richtigen Weg befinden mochte, sich aber durch die vom allgemeinen Leben abgespaltene Form politisch selbst ins Unrecht setzte. Auf der Heimreise faßte Plato den unvergleichlich folgenreichen Gedanken: Wo Sekte war, soll Schule werden. Durch die Schule gelangt die Wahrheit in die Stadt - wie das Pferd nach Troia. Im Namen der Wahrheit greift die Sekte der Lehrer nach der Macht.

Philosophie als Schule ist aber vor allem eines: ein neues Medium - genauer: ein neues Medium der Theophanie. Plato brachte es in einem Augenblick zum Zuge, in der eine bloße Erziehung durch den Mythos und durch das Theater offenbar die Gefahr kollektiver Verwahrlosungen heraufbeschwor. Als neues Medium ist Philosophie prononciertes Nicht-Theater; ihr Programm ist Nicht-Darstellung und Nicht-Bloßstellung des Gottes auf der Bühne; ihre Ambition ist es, dem Gott einen neuen inneren und logischen Kanal für subtilere Epiphanien anzubieten. Das ist der Grund, warum die Philosophen - bis hin zu Heidegger - zumeist und selbstverständlich, Denker auf der Nicht-Bühne sind, denn sie sind bekennd und glücklich akademisch. Falls jemand fragen sollte, was das denn sein mag, eine glückliche Akademie, dann heißt die Antwort: nichts anderes als eine Schule, die von der Überzeugung beseelt wird, daß sie der bevorzugte Erscheinungsraum des Gottes sei, der verbesserte Tempel, das aufgehellte Orakel, das überwundene Theater.

In diesem Sinn ist die älteste Akademie vollkommen glücklich; sie ist ihrer neuen theophanischen Vollmachten wie eines evangelischen Geheimnisses sicher; sie würde es hinausschreien, wäre nicht evident, daß starke Worte die subtile Erscheinung hintertreiben - denn seit Plato lernt der Gott das Schweigen und das Beinahe-nicht-mehr-Erscheinen, es sei denn in einer intimen Präsenz, die blendet ohne zu reden. Sein Name ist Evidenz. Folglich ist das Gerücht von einer ungeschriebenen Lehre Platons konsistent; es handelt von nichts anderem als von der theophanischen Kompetenz des akademischen Treibens: Platons Garten ist voll von Göttern, wer Glück hat, dem gibt sich der Gott im Nachklang eines exakten Gedankens zu sehen. Das alles hat eine klare Pointe: Nach 386 läuft die Philosophie der Tragödie den Rang als Gottesmedium ab - dies ist der weltgeschichtliche Sinn von ursprünglichem Akademismus. So großartig die dionysische Tragödie von Göttern und Helden gehandelt haben mag, es wird auf lange Sicht doch die Philosophie sein, die den theophanen Raum auf der Höhe des zivilisatorischen Prozesses offenhält. Wahrscheinlich ist das, was man Religions- und Geistesgeschichte nennt, über weite Strecken identisch mit den Verschiebungen des theophanen Raumes, der seinen ältesten Fokus bekanntlich in den Orakeln und Trancekulten besaß, bevor er bei den Griechen das dionysische Theater hinzugewann und später die hier so charakterisierte theophanisch privilegierte Akademie. Deren Erbe wurde von der christlichen Kirche angeeignet und in die Mysterientheologie vom geopfertem Gottmenschen eingeschmolzen - woraus ein melancholischer

Zwitter, der sogenannte christliche Platonismus, entstehen mußte. Unter dessen Vorherrschaft verbrachte das europäische Denken seine längste und dem Problem des Dramas fernste Epoche.

Mit der christliche Wende ist die Geschichte der Verlagerungen des theophanen Raums natürlich nicht zuende. Blickt man in die neuere europäische Geistesgeschichte zurück, so kann man den Eindruck gewinnen, daß sie seit dem 14. Jahrhundert ständig an Dynamik zunimmt, nachdem die mystischen, die evangelischen, die frühprotestantischen Bewegungen den von innen her durchbrechenden Gott als Postulat und Empfindung in die städtischen Massen zu tragen begonnen hatten. Bis ins 20. Jahrhundert werden im europäischen Zivilisationsprozeß fortlaufend neue Räume eröffnet, in die neue Erscheinungen des Absoluten einfließen sollen, Solche Räume wurden ausgewiesen im Innersten der Individuen und in den Kultstätten des Kunstwerks; sie wurden eröffnet in politischen Geheimbünden und in neureligiösen Sekten; man postulierte sie auch an den verfluchten Rändern der wohlversorgten Welt, im Müll, in der Schande, im Unfall, im Exkrement. Aber man mag diese Bewegung so großräumig auslegen wie man will: von Denkmälern auf der Bühne zu reden wäre erst sinnvoll, wenn sich zeigen ließe, daß das Theater in eine neue theophanische Funktion eingesetzt worden wäre; das aber ist eine Forderung, die mir, vom Sonderfall Richard Wagners abgesehen, in neuerer Zeit nirgendwo erfüllt scheint.

## BIOGRAFIE SUMARĂ

### PETER SLOTERDIJK

Anul nașterii, locul: 1947, Karlsruhe, Germania

Trăiește și lucrează în Karlsruhe, Germania

Peter Sloterdijk s-a născut la Karlsruhe pe 26 iunie 1947, ca fiu al unei mame germane și al unui tată olandez.

A studiat filosofia, istoria și germană la München și la Universitatea din Hamburg între 1968-1974.

În 1972/1973, a publicat un eseu despre teoria structurală a istoriei a lui Michel Foucault și un studiu intitulat *Die Ökonomie der Sprachspiele. Zur Kritik der linguistischen Gegenstandskonstitution* [Economia jocurilor lingvistice: despre critica constituției lingvistice a subiectului].

În 1976, și-a finalizat teza de doctorat despre Literatura și Organizația von Lebenserfahrung. *Gattungstheorie und Gattungsgeschichte der Autobiographie der Weimarer Republik 1918–1933* [Literatura și organizarea experienței de viață: Teoria și istoria genului autobiografiei Republicii Weimar, 1918–1933].

Între 1978 și 1980, Sloterdijk a stat la ashram-ul lui Bhagwan Shree Rajneesh (cunoscut mai târziu ca Osho) din Pune, India.

Scriitor prolific, după absolvirea Universității din München începe să publice o lungă serie de lucrări cu caracter filozofic. Prima dintre acestea, *Critica rațiunii cinice* (publicată pentru prima dată în 1983), este remarcată imediat de comentatori și atinge un tiraj nemaîntâlnit la o lucrare filozofică în Germania postbelică. Volumul este de altfel tradus, până astăzi, în peste 30 de limbi. Stilul de o mare claritate și expresivitate al lucrării, dezbărat de jargonul filozofic fastidios al eseurilor de critică marxizantă cu care publicul fusese obișnuit până atunci, contribuie la succesul acesteia și îl impune drept unul dintre cei mai novatori autori ai genului.

Atras mai întâi, ca mai toată generația sa, de teoria critică și de lucrările corifeilor Școlii de la Frankfurt, Peter Sloterdijk se orientează treptat spre fenomenologie și spre rădăcinile morale ale existențialismului, revendicându-se de la gândirile radicale alcătuind curentul nietzscheanismului de stânga. În *Sfere*, opera sa de căpătâi, în trei volume, apărută de-a lungul a cinci ani și atingând vânzări de peste 20.000 de exemplare, filozoful formulează o teorie integratoare venind în sprijinul unui nou umanism; „sferologia” sau „microsferologia” sa propune o reconsiderare a conceptului

de spațiu, alături de temporalitate, ca dimensiune esențială pentru evoluția umanului. Marcată prea accentuat de noțiunile de timp și devenire, de o linearitate istorică considerată în termeni exclusivi și antagonici în raport cu celelalte culturi, gândirea occidentală a avut tendința de a neglija structurile ontologice de spațialitate prin care se identifică un individ și o comunitate umană, de la *uterus*-ul matern la noțiunea de casă, spațiu ambiant protector, familie, trib sau limbă, și până la structurile macrosferice care sunt națiunile, în întreaga lor evoluție istorică. Crizele succesive, rezultate din eșecul acestor sfere de a interconecta și a-și armoniza structurile, au dat naștere evoluției istorice contorsionate și unui ethos al cuceririi care au marcat constant umanitatea, pregătind apariția și proliferarea „ultimului om” ca figură premergătoare momentului schimbării subiectului. Post-umanul și postumanismul reprezintă așadar instalarea așteptată într-o nouă perioadă metafizică, într-un nou „val” globalizant prin care subiectul uman își extinde prezența în lume.

Sloterdijk a devenit profesor de filozofie și estetică la Universitatea de Arte și Design din Karlsruhe în 1992 și a fost rector în perioada 2001-2015.

A condus departamentul de filosofie culturală și teoria media la Academia de Arte Frumoase din Viena între 1993–2008.

În perioada 2002-2012, împreună cu filozoful și scriitorul Rüdiger Safranski, realizează la postul de televiziune german ZDF "Das philosophische Quartett", prestigioasă emisiune de dezbatere și reflecție.

O faimoasă controversă, apărută în anul 1997, avea să declanșeze un scandal de proporții internaționale, impunând într-un mod neașteptat numele filozofului în dezbaterile contemporane de idei. Într-un ciclu de conferințe susținut la Basel, Peter Sloterdijk ține un discurs intitulat "Reguli pentru parcul uman". Bioetica, genetica, eugenia, zorii postumanismului - sunt doar câteva din temele delicate abordate de document. Scandalul care va urma, orchestrat după câte se pare de Habermas sau indirect de discipoli ai acestuia, începe printr-un lung articol din ziarul "Die Zeit", în care Peter Sloterdijk este denunțat ca apologet al eugeniei și inamic al umanismului, acuză care în Germania primește accente deosebit de delicate. Acesta răspunde denunțând atacul și acuzând cheia tendențioasă și selectivă în care a fost citit și interpretat textul conferinței sale. O polemică tensionată care va avea ca efect sporirea notorietății și impunerea la scară internațională, în debaterile mass-media, a numelui filozofului și a problematicei abordate de acesta. Recunoscut și salutat ca un demn urmaș al lui Heidegger în tradiția școlii onto-fenomenologice germane, filozoful este prompt invitat în Europa și în Statele Unite pentru diverse stagii universitare și cicluri de conferințe. Problematika postumanismului abordată de el cunoaște un interes tot mai mare, într-un deceniu în care descifrarea completă a hărții genomului uman deschidea perspectiva unei dezbateri etice în cel mai înalt grad importantă pentru viitorul umanității. Adept al renunțării la grila de interpretare gotică (i.e. „de înfricoșare”, cf. engl. *gothic*) prin care aceste subiecte derivate din problematica geneticii, clonarea etc. erau reflectate în media internațională și în discursul politic, Sloterdijk propune o abordare responsabilă și pragmatică a pașilor deschiși de noua

perspectivă, instituirea unui set de "reguli" prin care evoluțiile să nu scape de sub controlul autorității și care să reflecte noua viziune asupra umanismului și istoriei.

Peter Sloterdijk a fost distins cu numeroase premii și doctorate onorifice (Premiul Ernst Robert Curtius, 1993; Premiul Sigmund Freud, 2005; Premiul Ludwig Börne, 2013 etc.). Activitatea sa profesională se împletește cu cea publică: deține vreme de doi ani Catedra Lévinas creată la Strasbourg, este laureat, printre altele, al Sigmund-Freud-Preis, premiul Sigmund Freud pentru Proză științifică, acordat în toamna lui 2005 de Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung din Darmstadt, are apariții constante în presa germană și în cea franceză și participă la numeroase simpozioane, colocvii și congrese internaționale. Revistele "Foreign Policy" și "Prospect Magazine" îl desemnează în clasamentul celor mai influenți 100 de intelectuali publici (vezi 100 public Intellectuals)

## Opera lui Peter Sloterdijk

(cu **aldine**, volumele traduse în românește)

- *Kritik der zynischen Vernunft*, [1983](#) (**Critica rațiunii cinice**, Ed. Polirom)
- *Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785*, [1985](#)
- *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, [1986](#)
- *Kopernikanische Mobilmachung und ptolmäische Abrüstung*, [1986](#)
- *Zur Welt kommen - Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*, [1988](#)
- *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, [1989](#)
- *Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land*, [1990](#)
- *Weltfremdheit*, [1993](#)
- *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, [1993](#)
- *Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters seiner politischen Absence*, [1994](#)
- *Der starke Grund zusammen zu sein. Erinnerungen an die Erfindung des Volkes*, [1998](#)
- *Sphären I - Blasen, Mikrosphärologie*, [1998](#)
- *Sphären II - Globen, Makrosphärologie*, [1999](#)
- *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, [1999](#) (**Reguli pentru parcul uman**, Ed. Humanitas)
- *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, [2000](#) (**Disprețul maselor. Eseu asupra luptelor culturale în societatea modernă**, Ed. Ideea Design&Print)
- *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes Evangelium. Rede zum 100. Todestag von Friedrich Nietzsche*, [2000](#)
- *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, [2001](#)
- *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen mit H.-J. Heinrichs*, [2001](#)
- *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Phantasie*, [2001](#)

- *Luftbeben. An den Wurzeln des Terrors*, [2002](#)
- *Sphären III - Schäume, Plurale Sphärologie*, [2004](#)
- *Im Weltinnenraum des Kapitals*, [2005](#)
- *Was zählt, kehrt wieder. Philosophische Dialoge*, gem. mit [Alain Finkielkraut](#), [2005](#) (apărută și în [Franța](#) în [2003](#), cu titlul *Les battements du monde*, ed. Pauvert)
- *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, [2006](#)

## KURZE BIOGRAPHIE

### PETER SLOTERDIJK

Geburtsjahr, Geburtsort: 1947, Karlsruhe, Germania

Lebt und arbeitet in Karlsruhe, Germania

Peter Sloterdijk wurde am 26. Juni 1947 als Sohn einer deutschen Mutter und eines holländischen Vaters in Karlsruhe geboren.

Er studierte zwischen 1968-1974 Philosophie, Geschichte und Germanistik in München und an der Universität Hamburg.

1972/1973 veröffentlichte er ein Essey über Michel Foucaults Strukturtheorie der Geschichte und eine Studie mit dem Titel Die Ökonomie der Sprachspiele. Zur Kritik der linguistischen Gegenstandskonstitution.

1976 beendete er seine Doktorarbeit zum Thema Literatur und Organisation von Lebenserfahrung. Gattungstheorie und Gattungsgeschichte der Autobiographie der Weimarer Republik 1918–1933. Zwischen 1978 und 1980 lebte Sloterdijk im Ashram von Bhagwan Shree Rajneesh (später als Osho, bekannt) in Pune, Indien.

Als produktiver Schriftsteller begann er nach seinem Abschluss an der Universität München, eine lange Reihe philosophischer Werke zu veröffentlichen. Die erste davon, Kritik der zynischen Vernunft (Erstveröffentlichung 1983), wurde sofort von Kommentatoren wahrgenommen und erreichte eine für ein philosophisches Werk im Nachkriegsdeutschland beispiellose Verbreitung. Der Band wurde bis heute in mehr als 30 Sprachen übersetzt. Der Stil der großen Klarheit und Ausdruckskraft des Werks, das vom anspruchsvollen philosophischen Jargon marxistischer kritischer Essays befreit war, an den das Publikum bis dahin gewöhnt war, trägt zu seinem Erfolg bei und macht ihn zu einem der innovativsten Autoren des Genres.

Zunächst, wie die meisten seiner Generation von der kritischen Theorie und den Werken der Koryphäen der Frankfurter Schule angezogen, wendet sich Peter Sloterdijk allmählich der Phänomenologie und den moralischen Wurzeln des Existentialismus zu, erholt sich von radikalen Gedanken und bildet die Strömung des linken Flügels Nietzscheanismus. In seinem dreibändigen Meisterwerk Sphären, das über einen Zeitraum von fünf Jahren veröffentlicht wurde und eine Auflage von über 20.000 Exemplaren erreichte, formuliert der Philosoph eine integrative Theorie zur Unterstützung eines neuen Humanismus; "Sphärologie" oder "Mikrosphärologie" schlägt eine Neubewertung des Raumkonzepts zusammen mit der Zeitlichkeit als einer wesentlichen Dimension für die menschliche Evolution vor. Zu stark geprägt von den Vorstellungen von Zeit und Werden, von einer historischen Linearität, die ausschließlich und antagonistisch gegenüber anderen Kulturen betrachtet wird, hat das westliche Denken dazu tendiert, die ontologischen Strukturen der Räumlichkeit zu vernachlässigen, durch die ein Individuum und eine menschliche Gemeinschaft identifiziert werden zum mütterlichen Schoß, zur Vorstellung von Heimat, Schutzraum, Familie, Stamm oder Sprache und zu den makrosphärischen Strukturen, die Nationen

sind, in ihrer gesamten historischen Entwicklung. Aufeinanderfolgende Krisen, die aus dem Versagen dieser Sphären resultierten, ihre Strukturen miteinander zu verbinden und zu harmonisieren, führten zu einer verzerrten historischen Entwicklung und einem Eroberungsethos, das die Menschheit ständig prägte und die Entstehung und Verbreitung des "letzten Mannes" als vorausgehende Figur vorbereitete Moment des Themenwechsels. Das Posthumane und der Posthumanismus stellen daher die erwartete Installation in einer neuen metaphysischen Periode dar, in einer neuen globalisierenden "Welle", durch die das menschliche Subjekt seine Präsenz in der Welt ausdehnt.

Sloterdijk wurde 1992 Professor für Philosophie und Ästhetik an der Hochschule für Bildende Kunst und Design in Karlsruhe und war von 2001-2015 Rektor.

Zwischen 1993–2008 leitete er die Abteilung für Kulturphilosophie und Medientheorie an der Akademie der bildenden Künste in Wien.

Zwischen 2002-2012 produziert er zusammen mit dem Philosophen und Schriftsteller Rüdiger Safranski "Das philosophische Quartett", eine renommierte Debatten- und Reflexionsshow im ZDF.

Eine berühmte Kontroverse, die 1997 auftauchte, sollte einen Skandal von internationalem Ausmaß auslösen und den Namen des Philosophen in der zeitgenössischen Ideendebatte auf unerwartete Weise durchsetzen. In einem Konferenzzyklus in Basel hält Peter Sloterdijk einen Vortrag mit dem Titel „Regeln für den Menschenpark“. Bioethik, Genetik, Eugenik, die Anfänge des Posthumanismus – dies sind nur einige der heiklen Themen, die das Dokument behandelt. Der darauffolgende Skandal, offenbar von Habermas oder indirekt von seinen Jüngern inszeniert, beginnt mit einem langen Artikel in der Zeitung Die Zeit, in dem Peter Sloterdijk als Apologet der Eugenik und Feind des Humanismus denunziert wird, ein Vorwurf, der in Deutschland besonders zarte Akzente erhält. Er antwortet, indem er den Angriff anprangert und den voreingenommenen und selektiven Ton anklagt, in dem der Text seiner Konferenz gelesen und interpretiert wurde. Eine angespannte Polemik, die dazu führen wird, dass der Name des Philosophen und die von ihm angesprochenen Themen in den Mediendebatten auf internationaler Ebene bekannter werden und sich durchsetzen. Anerkannt und gefeiert als würdiger Nachfolger Heideggers in der Tradition der deutschen ont-phänomenologischen Schule, wird der Philosoph umgehend zu verschiedenen Universitätsetappen und Konferenzzyklen nach Europa und in die Vereinigten Staaten eingeladen. Die von ihm angesprochene Frage des Posthumanismus ist von wachsendem Interesse in einem Jahrzehnt, in dem die vollständige Entschlüsselung der Karte des menschlichen Genoms die Perspektive einer ethischen Debatte von höchster Bedeutung für die Zukunft der Menschheit eröffnete. Als Anhänger der Abkehr vom gotischen Interpretationsraster (Englisch „scary“, vgl. Englisch Gothic), durch das diese Themen aus dem Thema Genetik, Klonen usw. in den internationalen Medien und im politischen Diskurs reflektiert wurden, schlägt Sloterdijk einen Verantwortlichen vor Ansatz und Pragmatik der durch die neue Perspektive eröffneten Schritte, die Aufstellung einer Reihe von "Regeln", durch die Entwicklungen nicht der Kontrolle der Autorität entgehen und die die neue Vision von Humanismus und Geschichte, widerspiegeln.

Peter Sloterdijk wurde mit zahlreichen Preisen und Ehrendoktorwürden ausgezeichnet (Ernst-Robert-Curtius-Preis, 1993; Sigmund-Freud-Preis, 2005; Ludwig-Börne-Preis, 2013, usw.). Seine berufliche Tätigkeit ist mit der öffentlichen verflochten: Seit zwei Jahren ist er Inhaber des in Straßburg geschaffenen Lévinas-Lehrstuhls, er ist unter anderem Preisträger des Sigmund-Freud-Preises, des Sigmund-Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa, verliehen im Herbst 2005 von der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung aus Darmstadt, hat ständige Auftritte in der deutschen und französischen Presse und nimmt an vielen internationalen Symposien, Kolloquien und Kongressen teil. Die Zeitschriften Foreign Policy und Prospect Magazine nennen ihn im Ranking der 100 einflussreichsten öffentlichen Intellektuellen (siehe 100 öffentliche Intellektuelle)

### **Peter Sloterdijk Werk**

- *Kritik der zynischen Vernunft*, [1983](#) (**Critica rațiunii cinice**, ed. Polirom)
- *Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785*, [1985](#) (**Arborele magic. Apariția psihanalizei în 1785**)
- *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, [1986](#) (**Gânditorul pe scenă. materialismul lui Nietzsche**)
- *Kopernikanische Mobilmachung und ptolmäische Abrüstung*, [1986](#) (**Mobilizarea copernicană și dezarmarea ptolemeică**)
- *Zur Welt kommen - Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*, [1988](#) (**Venirea pe lume – a se înțelege. Prelegeri de la Frankfurt**)
- *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, [1989](#) (**Eurotaoism. Despre critica cineticii politice**)
- *Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land*, [1990](#) (**Promit în germană. Discurs despre propria țară**)
- *Weltfremdheit*, [1993](#) (**Nelumesc**)
- *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, [1993](#) (**În aceeași barcă. Eseu despre hiperpolitică**)
- *Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters seiner politischen Absence*, [1994](#) (**Dacă Europa se trezește. Gânduri asupra programului unei puteri mondiale la sfârșitul epocii absenței sale politice**)
- *Der starke Grund zusammen zu sein. Erinnerungen an die Erfindung des Volkes*, [1998](#) (**Motivul puternic de a fi împreună. Amintiri ale invenției oamenilor**)
- *Sphären I - Blasen, Mikrosphärologie*, [1998](#) (**Sfere I – bule, microsferologie**)
- *Sphären II - Globen, Makrosphärologie*, [1999](#) (**Sfere II - Globuri, Macrosferologie**)
  - *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, [1999](#) (**Reguli pentru parcul uman**, ed. Humanitas)

- *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, [2000](#) (**Disprețul maselor. Eseu asupra luptelor culturale în societatea modernă**, ed. Ideea Design&Print)
- *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes Evangelium. Rede zum 100. Todestag von Friedrich Nietzsche*, [2000](#) (**Despre îmbunătățirea veștilor bune. A cincea evanghelie a lui Nietzsche. Discurs la 100 de ani de la moartea lui Friedrich Nietzsche**)
- *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, [2001](#) (**Nu a fost salvat. Procesele după Heidegger**)
- *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen mit H.-J. Heinrichs*, [2001](#) (**Soarele și moartea. Investigatii dialogale cu H.-J. Heinrichs**)
- *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Phantasie*, [2001](#) (**Rouă din Bermude. Despre unele regimuri de fantezie**)
- *Luftbeben. An den Wurzeln des Terrors*, [2002](#) (**Cutremurele aeriene. La rădăcinile terorii**)
- *Sphären III - Schäume, Plurale Sphärologie*, [2004](#) (**Sfere III - Spume, Sferologie plurală**)
- *Im Weltinnenraum des Kapitals*, [2005](#) (**În interiorul mondial al capitalului**)
- *Was zählt, kehrt wieder. Philosophische Dialoge, gem. mit Alain Finkielkraut*, [2005](#) (**Ceea ce contează se întoarce. Dialoguri filozofice, împreună cu Alain Finkielkraut**) (apărută și în *Franța* în [2003](#), cu titlul *Les battements du monde*, ed. Pauvert)
- *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, [2006](#) (**Furia și timpul. Experiment politico-psihologic**)