



Faculteit Letteren & Wijsbegeerte

# *Leven in het ronde*

## *Sloterdijks Sferologie ontrafeld*

Masterproef voorgedragen tot het behalen  
van de graad van Master in de Wijsbegeerte

Door **Wouter Helsen** (00603058)

2012-2013

Promotor Prof. Dr. Gertrudis Van de Vijver – Vakgroep Wijsbegeerte en Moraal  
Commissaris Dr. Anton Froeyman – Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap  
Commissaris Dr. Alicja Anna Gescinska – Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap







‘Twee jonge vissen zijn rustig aan het zwemmen als ze een oudere vis tegenkomen, die de andere kant op zwemt. De oudere vis knikt ze toe en vraagt: “Môge, jongens, lekker water?” De twee jonge vissen zwemmen nog een stukje door, maar dan kijkt de een de ander aan en vraagt: “Wat is in ’s hemelsnaam water?”’

*Wat is water - David Foster Wallace*

“Musashi zegt daar iets over, in het leerstuk 'Water' in *Go Rin No Sho*: 'Met water als basis wordt de geest als water. Water neemt de vorm aan van het voorwerp waar het in zit; soms is het vloeiend, soms een wilde zee.'”

*Joe speedboot - Tommy Wieringa*



# Voorwoord

Een voorwoord is meestal het allerlaatste wat de auteur bijeenschraapt voor een tekst zijn eigen weg mag gaan, maar vindt paradoxaal zijn plaats vooraan in het werk. Het geeft de schrijver een laatste kans om nog eenmaal terug te kijken op zijn arbeid en misschien nog van leesadvies te voorzien. De meeste mensen met wie ik mijn thesisonderwerp heb besproken, weten dat ik Sloterdijks 'gekke theorieën' gemakkelijk kon relativiseren. Sloterdijks creativiteit gaf me weer net voldoende zuurstof om weer helemaal van filosofie te kunnen genieten en hoewel zijn metaforen en hyperbolen soms een goed gevoel voor humor vragen om te begrijpen, geloof ik echt dat de sferologie een waardevolle manier van kijken is naar de wereld. Ik hoop dat ik dit heb kunnen overbrengen in mijn masterscriptie. Het is een uitnodiging om met een open blik na te denken over hoe de mens een knooppunt is van relaties en wat ons omringt zijn betekenis op ons kan overdragen.

Tijdens het nalezen van de laatste voorlopige versie van mijn thesis, besepte ik dat dit werk misschien wel Sloterdijk als onderwerp heeft, maar ook minstens evenveel zegt over hoe ik in de wereld sta. Doorheen het hele werk zijn thema's verweven waar ik als student altijd door gefascineerd ben geweest en nu eindelijk voor de eerste keer tot in de diepte heb kunnen doordenken. Het maakt van deze masterscriptie ook een heel persoonlijk werk. Ik vond het zeer moeilijk om deze opdracht te besluiten. Het leek perpetueel onaf. Toch is het een hele opluchting dit nu eindelijk te mogen loslaten.

Het is geen geheim dat mijn studietraject niet de traditionele wegen heeft bewandeld. Ik wil op de allereerste plaats mijn ouders bedanken om steeds met een enorme dosis begrip te luisteren. Ze hebben mij alle kansen gegeven die ik nodig had om mezelf te ontwikkelen tot de persoon die ik nu ben.

Ik wil mijn promotor Gertrudis Van de Vijver bedanken voor haar geduld en inzet. Zij was een van de eerste professoren die mij tijdens mijn opleiding heeft leren filosoferen. Ze gaf ons de kans om samen te lezen en nam de tijd om ook echt door te dringen tot de filosofisch kern van enkele grote denkers. Het is ongetwijfeld een van de waardevolste verworvenheden die ik heb geleerd tijdens mijn opleiding.

Een masterscriptie schrijf je natuurlijk nooit alleen. Onderweg heeft er een hele reeks

mensen bijgedragen aan het eindproduct. Het is heel erg moeilijk hier niemand te vergeten. Volgende mensen wil ik in ieder geval niet over het hoofd zien: Ik wil Jonathan Sadaune bedanken, die het meeste verbeterwerk op zich nam, Jasper van Herzeele, Victoria Athanasopoulou, Michèle Pieters en mijn huisgenoot Arnout Crombeen. Wim Christiaens en Thomas Storme wil ik bedanken voor de filosofische gesprekken. In Rotterdam zou ik graag Tsjomme Zijlstra, Ceciel Meiborg en Tim de Mey bedanken. In Brussel wil ik Sara Maissin en Lisbeth Vandoorne bedanken om hun appartement open te stellen voor mij tijdens die laatste drie cruciale weken. Ik wil Bart Gorré van de Pacha Mama en Brad Danes bedanken voor de namiddagen samen rond de tafel. Ik bedank ook Seline De Cloet, Pieter-Jan Maes en alle collega's van de Walrus. Mijn excuses aan Martine en Diane van de Oxfam Bookshop voor mijn afwezigheid de laatste maanden, ik durf zelfs niet meer beloven dat ik binnenkort weer tijd zal hebben om langs te komen. Jullie waren in ieder geval fantastische collega's.

Ik ben tijdens mijn studententijd altijd enorm geëngageerd geweest in allerlei verenigingen. Ik geloof nog steeds dat dit, naast zo nu en dan op tijd in de les verschijnen, de belangrijkste activiteit zou moeten zijn van elke student. Ik zou graag iedereen van de Kring voor Moraal en Filosofie en TSG 't Zal Wel Gaan bedanken voor de laatste zes jaar.

Laatst wil ik ook mijn vriendin bedanken, Nele Berckmans. Het is moeilijk voor te stellen waaraan ik zoveel geluk verdiend heb. Bedankt dat je met zoveel geduld dit thesisjaar hebt willen doorstaan met mij.



## Inhoudstafel

Voorwoord.....	7
Inleiding. De Sfeer.....	11
Aanzet: de analytische mythe.....	11
Een existentiale analytica van het erzijn.....	12
Zijnsvergetelheid.....	13
Binnenstebuiten denken.....	13
Nietzsches sferenbreuk.....	14
Wir sind nie revolutionär gewesen.....	15
The topological turn.....	16
Een revolutionaire antropologie.....	18
Immuunsystemen en de apothecaire Waarheid.....	21
Schuimduiding, een semiotiek van het ronde.....	23
Hoofdstuk I. Bellen.....	27
Een archeologie van de intimiteit.....	28
Een psychologie van de intimiteit.....	30
Het in-zijn is mede-zijn met anderen.....	35
Een mediale poëtica van het bestaan.....	36
Zeven bolniveaus of bipolaire intimiteitsferen.....	38
Een Kantiaans project na Foucault?.....	43
Hoofdstuk II. Globes.....	46
Spenglers morfologie van de wereldgeschiedenis.....	47
Een genealogie van de sfeer: Plato Vs. Parmenides.....	49
ἀγεωμέτρητος μηδεις εισίτω.....	50
Dat wat is, gelijk de massa van een goed-geronde sfeer.....	52
Kosmologische gekte.....	53
Elastische sferologie.....	54
Symbolische gezondheidszorg.....	56
Globalisering.....	60
Hoofdstuk III. Schuim.....	65
Een sociologie van het schuim.....	66
Simmel en Tarde; een sociologische aanzet tot schuim.....	67
Schuimstructuren en rizoomdenken.....	69
De psychische monade als dyade.....	70
Excursie: Deleuze – of misschien eerder Spinoza en Leibniz.....	71
Sloterdijks schuim Vs. Hardt & Negri's Empire.....	77
Wat worden we weer verwend op deze reis.....	80
Conclusie. Voorbij Peter Sloterdijk.....	82
Een komedie van versimpelingen.....	83
De rol van de filosoof – essayist, tijdsdiagnosticus, filosofisch schrijver.....	84
Een media-kritiek voor de toekomst.....	87
Van ruimtevaart tot ecofilosofie.....	90
Sprekken over cultuur, waarden en normen.....	92
Bibliografie en gebruikte afkortingen.....	96



# Inleiding. De Sfeer

*Het is de opzet van dit boek om het bewijs te leveren dat het zijn-in-sferen de grondtoestand vormt van het menselijk leven. [S 35]*

In de inleiding van mijn masterscriptie wil ik allereerst iets dieper ingaan op het centrale thema van Sloterdijks trilogie: *de Sfeer*. Het is van essentieel belang hierover een duidelijk beeld te krijgen, willen we een verder oordeel vellen over het sferologisch project van Sloterdijk. Het is niet altijd gemakkelijk om het onmisbare van het bijkomende te onderscheiden in het denken van Sloterdijk. Zijn barokke schrijfstijl en lange uitweidingen brengen de lezer vaak in de verleiding het noodzakelijke en het recreatieve met elkaar te verwarren. Om een bredere context te scheppen beginnen we met Nietzsche en Heidegger als de belangrijkste voorzetten tot de sferologie. Hoewel de sfeer zich ontwikkelt op drie niveaus (bel, bol, schuim), zullen we vooraleer we dieper ingaan op deze driedeling eerst vier algemene eigenschappen (topologie, antropologie, immunologie en semiologie) van de sfeer bespreken. Wanneer we deze eerste intuïties over de sferologie hebben verkend, kunnen we ons verder verdiepen in de drie niveaus van Sloterdijks sferologie.

*Aanzet: de analytische mythe*

Sloterdijks filosofie is een interessante combinatie van Duitse kritische filosofie en Frans differentiedenken. Hoewel als *enfant terrible* een sterk criticus van beiden stromingen, zijn ze een oriëntatiepunt waar Sloterdijk zich met veel geestkracht tegenover plaatst. Hij was zeer sterk beïnvloed door Horkheimer en Adorno's *Dialektik der Aufklärung* uit 1947 en Adorno's *Negative Dialektik* uit 1966, maar belandt na zijn boek *Regeln für den Menschenpark* in een – door de media tot 'epische' proporties opgeblazen – discussie met Jürgen Habermas. Hij zal steeds nadrukkelijker afstand nemen van het kritisch perspectief en zijn sferentheorie verdedigen als een sterker alternatief. Ongetwijfeld geïnspireerd door Husserls kritiek op de wetenschappen in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* en Habermas kritiek op de instrumentele rationaliteit, veronderstelt Sloterdijk dat de Heilige Rede haar blinde vlekken heeft; een thema dat hij verder uitwerkt in *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira* met een kritiek op de analytische mythe.

De *analytische mythe*, een vorm van gesublimeerd ingenieursdenken, haalt zijn macht uit het steeds in kleinere elementen opdelen van de leefwereld. De tot objecten gemaakte omgeving kan dan worden geanalyseerd en gecontroleerd door middel van een objectief wetenschappelijke methode. [SV 18] De samenleving wordt herleid tot haar kleinste elementen en maakt van ons eenzame individuen, waarbij het autisme tot *modus vivendi* wordt verheven. Vanaf de negentiende eeuw heeft de analytische mythe zichzelf agressief opgedrongen aan onze Westerse manier van denken en lag hiermee aan de basis van wat we nu de moderne individualistische samenleving zouden noemen. Sjoerd van Tuinen, in een bespreking over de sferologie van Sloterdijk, merkt op dat juist voor wat het meest nabij is, de sfeer, de analytische mythe een blinde vlek is. [BbD 53] We verwijzen hierbij naar wat Heidegger over de metafysische zijnsvergetelheid schreef in *Über den Humanismus*: “Het zijn is het meest nabije. De nabijheid echter blijft de mens het verst verwijderd”.<sup>1</sup> Ook de sferologie wil een gevoeligheid creëren voor datgene wat het meest nabij is: “een geschiedenis van bezielingsverhoudingen”. [S 41]

#### *Een existentielle analytica van het erzijn*

Sloterdijks project bevindt zich hierdoor in de lijn van wat we reeds bij Heidegger konden lezen in *Sein und Zeit*; “een existentielle analytica van het erzijn”.<sup>2</sup> De vraag naar de ontologische structuur van de existentie is de vraag naar wat de existentie constitueert en wordt reeds beperkt door haar ontische gesteldheid binnen het erzijn, maar waar Heidegger de tijd kiest als horizon van waaruit het erzijn zoiets als zijn onnadrukkelijk verstaat en uitlegt, ziet Sloterdijk de ruimte als horizon van het zijnsverstaan. Wat in het denken van Heidegger het in-de-wereld-zijn wordt genoemd, verandert voor Sloterdijk naar een in-sferen-zijn. De menselijke existentie of het *erzijn* is op de eerste plaats een ruimtelijk geworpen zijnde: “[I]n ruimten die voor hen zijn opengegaan, omdat ze er door ze te bewonen vorm, inhoud, uitgebreidheid en relatieve duur aan hebben gegeven”. [S 37] Heidegger en Sloterdijk vinden elkaar in hun kritische houding tegenover de Westerse metafysica wanneer ze de filosofie beschuldigen van *zijnsvergetelheid*. Dit is het moedwillig vergeten van de transcendentie, datgene waar de mens niet over beschikt omdat het over hem beschikt. Wat zich volgens Sloterdijk manifesteert als “hardnekkige

---

1 Heidegger, 2000, p. 23.

2 Heidegger, 2000, p. 33.

onwetendheid over de onherbergzame plaats van het bestaan”. [S 22]

### *Zijnsvergetelheid*

Deze zijnsvergetelheid is volgens Sloterdijk geen onvoorzichtige vergeetachtigheid, maar een moedwillig miskennen van de ontologische situatie: “Deze moedwil is de motor van alle verschijningsvormen van een hectische levensstijl, van burgerlijke ongeïnteresseerdheid, van anorganische erotiek”. [S 22] Dit niet stilstaan bij de dingen is noodzakelijk om vooruit te geraken – of op zijn minst een illusie te creëren van vooruitgang. De sferologie toont zich hier als een fenomenologie en antropologie van het in-sferen-zijn, waarbij we het modern subject weghalen van zijn obsessie met *wat* hij is en hem de vraag stellen naar zijn plaats binnen het Zijn. Om het hedendaagse denken zijn gevoel voor de absolute lokalisatie terug te geven confronteren we het met de gnostisch geïnspireerde vraag: “*Waar zijn we wanneer we in de wereld zijn?*” [S 23]

Op bovenstaande vraag antwoordt de contemporaine sferoloog; “We zijn in een 'buiten' dat binnenwerelden draagt”. [S 23] Dit antwoord verdient twee uitweidingen; een korte omtrent het onderscheid tussen binnen en buiten, en een langere waarin we Nietzsche introduceren als “*dé* denker van de sferenbreuk”. [SIII 203]

### *Binnenstebuiten denken*

Het onderscheid tussen binnen en buiten is in de sferologie geen begrippenpaar dat de wereld onderverdeelt in twee statische helften, maar duidt op een dynamisch en complex productieproces van bellen, bollen en schuim. Wat binnen is valt samen met betekenis, een potentieel veilige ruimte volledig doorleefd en doorademd door zijn bewoners. Buiten is Anders, onbekend en bedreigend. De mens is in een constante haast met het creëren en bekleden van zijn binnenwereld, maar valt er ook mee samen en is er door gevormd. De sferologie heeft in haar programma dan ook onder meer de opdracht het design van deze ruimten als bellen te catalogiseren met als doel toekomstige inwoners te voorzien van bijstand. Anderzijds wordt het zijn-in-sferen voortdurend bedreigd door provocaties van buiten waartegen het zich moet handhaven, versterken en bewapenen en waardoor de sfeer voortdurend aan verandering onderhevig is. [BbD 55] Het vreemde wil zijn macht doen gelden over het eigene, dit is een proces dat moeizaam wordt afgehandeld aan de hand van

adaptatie en assimilatie totdat de sfeer breekt en in een pijnlijke leegte oplost of wordt opgenomen in een groter geheel. Het mag dan ook niet verwonderen dat de sferologie ook een archeologie van de intimiteit is, zonder deze intimiteit noodzakelijk te idealiseren staat ze voor een gevoel van verbondenheid en veiligheid. Toch merkt Sjoerd van Tuinen op dat de grondstemming van *Sferen* eerder claustrofobisch dan agorafobisch is. [BbD 54] Hoewel de spanning tussen het geborgen binnen en het kille buiten zich op ieder sferisch niveau herhaalt, is het vooral de angst opgesloten te zijn in het te kleine binnen dat de hedendaagse mens tot beweging dwingt. Om deze claustrofobie te begrijpen moeten we Nietzsches aangekondigde sferenbreuk onderzoeken.

### *Nietzsches sferenbreuk*

Terwijl Heidegger de sferologie vooral van een ontologisch apparaat voorziet om de sfeer fenomenologisch te beschrijven, is het Nietzsches kritiek op de Westerse moderniteit die de leidraad vormt voor Sloterdijks historische grond van de sfeer. Wanneer Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft* de dood van God aankondigt, expliciteert hij eveneens de implosie van de Westerse sfeer. Wat ooit zekerheid bood plooit zich binnenstebuiten en vormt de onvruchtbare leegte die enkel nog moeizaam ruimte laat voor intieme en noodzakelijke binnenwerelden. Denken na de breuk zal zich altijd bewust moeten zijn van een bedreigend buiten. Hoewel het hedendaags neoliberal kapitalisme uiterst hard zijn best doet de leefwereld zo creatief mogelijk te koloniseren, is het zinvol invullen en omarmen van de leegte in één grote veilige sfeer, zoals het christendom deze taak voor zeer lange tijd succesvol heeft volbracht, na het ontsporen van de moderniteit onmogelijk.

Nietzsches kritiek op de moderniteit is tevens ook de rode draad doorheen Sloterdijks *Sferen*. Voor Nietzsche ondermijnt de moderniteit zichzelf omdat het een explicatiebeweging is tegen haar eigen verdedigingsmechanismen. In haar drang de hele wereld te verklaren doorprijkt het ook de mythen waarop ze zichzelf heeft gebouwd. Wat overblijft is een “atheïstisch, ijskoud en eenzaam existentialisme à la Sartre”. [BbD 29] Sloterdijk erkent in een lezing voor het 'Humboldt-Gesellschaft' op 22 juni 1999 dat zijn sferologie een antwoord is op een Nietzscheaanse uitdaging. Reeds in *Regels voor het Mensenpark* lezen we hoe Sloterdijk de hedendaagse filosofie definieert als niets anders “dan de noodzaak een nieuwe poëtica te vinden van de immuun makende ruimte”. [RMP 164] We kunnen de sferologie dan ook zien als een neo-Nietzscheaanse zoektocht naar een

nieuwe poëtica voor onze tijd.

*Wir sind nie revolutionär gewesen*

Om Nietzsches sferenbreuk en zijn relatie met het schuim beter te verstaan, moeten we begrijpen wat Sloterdijk 'het existentieel risico van het moderne explicatieproces' zou noemen. In het derde deel van de sferen-trilogie *Schuim* lezen we hoe “de demonie van het expliciete” het spoor vormt van de beschavingsgeschiedenis. [SS 47] Hiermee volgt hij niet enkel Nietzsches kritiek op de moderniteit, maar tracht hij ook de Westerse mythe van de revolutie te doorprikken. De versleten metafoor van de revolutie heeft zijn rol kunnen spelen tijdens de Verlichting en de daaropvolgende tumultueuze periode. Als een hoopvolle belofte van radicale omwenteling was ze een mantra voor iedereen die in verandering geloofde, maar wanneer het Westen ontwaakte uit zijn overwinningsroes realiseerde het zich – net zoals sommigen nu over de Arabische Lente beweren – dat de radicale omwenteling enkel een aflossing van de macht was. Wanneer men de gevestigde elite, die door uitholling van de macht zich vaak enkel nog symbolisch manifesteert, vervangen ziet door een nieuwe elite, zonder hierbij de werkelijke machtsinstrumenten aan te vallen, dan is spreken over een revolutie ontoereikend. Sloterdijk verwerpt het revolutionaire denken niet omdat hij gelooft dat we in een periode van stilstand beland zijn, maar omdat de revolutie een chronische ziekte van onze tijd lijkt te zijn. Als alternatief tegen dit denken van de permanente revolutie schrijft Sloterdijk moedig: “Wir sind nie revolutionär gewesen”. [SIII 86] Het moderne denken moet vertaald worden van een revolutionaire beweging naar een beweging van toenemende explicatie.

Voor de sprong van de revolutionaire taal van de omwenteling naar een denken in termen van explicatie laat Sloterdijk zich inspireren door de Hegeliaanse metafoor van de ontplooiing. In plaats van het radicaal nieuwe dat zich op gewelddadige manier aan het oude opdringt, worden impliciete gevoelens en vermoedens die reeds op de achtergrond sluimeren in expliciete begrippen gedacht. Net zoals bij Hegel, maar ook bijvoorbeeld in de filosofie van Cusanus en Leibniz, ontplooit kennis zich steeds in een in de tijd onomkeerbaar proces. Sloterdijks en Hegels fenomenologie hebben gemeenschappelijk dat ze het verschijnen van thema's binnen het denken en de beschikbaarheid van methoden steeds in relatie plaatsen met het reeds aanwezige weten. Sloterdijk deelt echter niet het optimisme van Hegel; dat er aan ieder buiten een binnen beantwoordt. Voor Hegel kan

nieuwe kennis enkel verschijnen daar waar het reeds impliciet in het vroegste weten verscholen lag met als ultieme doel volledige en absolute kennis van de wereld. In tegenstelling tot Hegels geloof in het constructieve van het dialectisch proces, leest Sloterdijk, in de voetsporen van Nietzsche, in deze explicatiedrang ook destructieve krachten. Zolang het impliciete vooruitgangsoptimisme van de Verlichting de grote geesten het Westers denken naar steeds verdere horizonten dreef, leek de Hegeliaanse droom – of de minstens even hardnekkige en hedendaagse Popperiaanse droom – van de Heilige Rede gerechtvaardigd. Nietzsches verdienste ligt hierin dat hij als klokkenluider deze droom als eerste doorpriekte en als breekijzer de weg vrij maakte voor een traditie van kritiek op de moderniteit. Hoewel Nietzsches sferenbreuk vooral een kritiek was op de blinde dominantie van de Westerse metafysica binnen het denken en het verzuimen van het werkelijke Leven, mogen we de existentiële stunteligheid van onze zoektocht naar zin, het onvermogen verantwoordelijk (ecologisch of sociaal) om te gaan met onze omgeving en andere hedendaagse problemen van de postindustriële samenleving in dezelfde lijn plaatsen. De sferoloog ziet deze breuk doorheen de hele samenleving verschijnen, documenteert ze en gaat op zoek naar mogelijke antwoorden op de uitdagingen van onze tijd. Dit paradoxaal of ironisch genoeg met dezelfde methode van de explicatie: het naar voren brengen van wat steeds in de achtergrond sluimerde, als iets vanzelfsprekends dat door de filosoof wordt opgegraven tijdens het doorploegen van het Zijn. Wat voorheen vanzelfsprekend leek wordt hierdoor uitzonderlijk en krijgt op deze manier plots de mogelijkheid om onderwerp te worden van kritiek.

### *The topological turn*

Wanneer Tate Modern in Londen tussen november 2011 en juni 2012 een volledig seizoen wijdt aan topologie is het geen toeval dat Peter Sloterdijk wordt uitgenodigd in bont gezelschap van kunstenaars zoals de Deense beeldhouwer Olafur Eliasson, visueel kunstenaar Ernesto Neto, filosoof-kunstenaar Peter Weibel en denkers zoals Bruno Latour, invloedrijk sociaal theoreticus David Harvey, socioloog Boaventura de Sousa Santos en toonaangevend geograaf Nigel Thrift. Samen met nog verschillende andere kunstenaars, wetenschappers en intellectuelen werden ze gevraagd door Tate Modern voor verschillende lezingen, workshops en performances. Het mag duidelijk zijn: er is aandacht voor topologie. Tate Modern verwijst in de aankondiging van Sloterdijks lezing naar de sferen-



trilogie als een toonaangevend werk: “The Spheres project (*Bubbles, Globe, Foam*) is a significant topological turn in the field of contemporary philosophy”.<sup>3</sup> Wanneer de sferoloog de vraag stelt naar de plaats van de mens: 'Waar is de mens?', en hiermee de Platoonse obsessie met de essentie ('Wat is de mens?') doorbreekt, kunnen we dan spreken van een 'topological turn' binnen de filosofie?

Hoewel topologie oorspronkelijk een subdiscipline was binnen de wiskunde, waarbij men de dynamische ruimte beschrijft aan de hand van verhoudingen en relaties, vond de topologie de laatste jaren steeds meer aanhangers onder psychologen, architecten, kunstenaars en wetenschappers.<sup>4</sup> Deze denkers aan het topologisch front gebruikten concepten als grenzen, krachten, relaties en begrippenparen als binnen-buiten om het onzichtbare veld te beschrijven tussen individuen en samenlevingen. De topologie gaf de mogelijkheid statische ideeën over de werkelijkheid te vervangen door dynamische modellen gevoelig voor beweging of transformatie, ruimtelijkheid, pluraliteit en differentie. In de filosofie lezen we reeds bij het proces-denken van Whitehead over de continue ontwikkeling van de wereld rondom ons, alsook binnen het Franse poststructuralisme met bijvoorbeeld de nomadologie van Gilles Deleuze. De laatste decennia vond dit topologisch vocabularium zijn weg naar de politicologie, sociologie, psychoanalyse en andere velden binnen de menswetenschappen.

Sloterdijk wordt door Tate Modern gevraagd te spreken in de reeks *Topology: Spaces of Transformation*, waar hij in gesprek gaat met Nigel Thrift over 'spatialised imunity'. Centraal in dit gesprek staat Sloterdijks methode om de geschiedenis van culturen te analyseren als het bouwen en invullen van veilige ruimten doorheen de tijd; sferologie als een archeologie van de verlopen ruimte. Om deze spatiale krachten in kaart te brengen vertelt Sloterdijk over het sferologisch programma in zijn laatste boeken, hoe zijn filosofische werk een gevoeligheid wil creëren voor de ruimte en culturen een invloed hebben en beïnvloed worden door hun specifieke geometrische inbedding in de wereld. Sloterdijks analyse toont dat het invullen van de ruimte nooit neutraal en onvoorwaardelijk is, dat er zich door aandachtig onderzoek een wereld ontvouwt van normatieve geometrische figuren die naar dominantie binnen onze ruimte streven. De politieke,

---

3 Voor de aankondiging kijk op : <http://www.tate.org.uk/whats-on/tate-modern/talks-and-lectures/spaces-transformation-spatialised-immunity>

4 Voor het volledig programma en de bespreking van de verschillende lezingen: [http://ernahecey.com/files/FINAL\\_TOPOLOGY\\_PROGRAMME.pdf](http://ernahecey.com/files/FINAL_TOPOLOGY_PROGRAMME.pdf)

ecologische en economische crisis of het vraatzuchtig neoliberalisme zijn hier allemaal voorbeelden van ruimtropolitiek, volgens Sloterdijk vertaalbaar in concepten als bel, bol en schuim.

### *Een revolutionaire antropologie*

Centraal in het mensbeeld doorheen Sloterdijks filosofische werken staat de idee van de mens als autohypnotisch en autoplastisch dier: “[H]et is het wezen dat zich inbeeldt wat het is, en is wat het zich inbeeldt”. [MT 78] Wat geldt voor het individu door middel van zelfinbeelding, is ook van toepassing op samenlevingen. We spreken pas over een samenleving wanneer het zich met succes inbeeldt een samenleving te zijn. Het collectieve imaginaire creëert ruimte voor de verdere ontwikkeling van een eigen verhaal, maar bakent ook meteen de grenzen af waarbinnen een verdere toekomst gedacht kan worden. Het autohypnotisch en autoplastisch dier is een mediale mens, die als een 'paranormaal' medium het collectief imaginaire aanvoelt en reflecteert doorheen zijn handelen. Volgens Sloterdijk is men pas volwaardig aangepast aan zijn omgeving als mediale mens wanneer men de geest van zijn samenleving in zijn individuele zelf heeft geïnternaliseerd. Ingeval samenlevingen groter en complexer worden fragmenteren zij vaak in verschillende groepen, maar wanneer de ruimte om uit te wijken beperkt is, is men verplicht samen te leven. Dit omgaan met verschil, een van de voorwaarden om een hoge cultuur van een lagere te onderscheiden, drijft culturen tot het in leven roepen van symbolisch grootschalig gestructureerde ruimten. Wanneer samenlevingen er niet meer in slagen een bewoonbaar wereldhuis voor hun bevolking te voorzien, brokkelt de veilige haven af van binnenuit; een thema dat we reeds onder Nietzsches sferenbreuk hebben aangeraakt. Sloterdijks fascinatie voor de menselijke aanleg zich in grote verhalen te verliezen en het ongemak deze verhalen levend te houden is een belangrijk thema doorheen heel zijn filosofische oeuvre. De vraag naar hoe we kunnen overleven zonder grote verhalen zal de rode draad vormen doorheen het laatste deel van de trilogie *Schuim*.

Reeds in *Kritiek van de Cynische Rede* onderzoekt Sloterdijk de bittere gelatenheid van een samenleving die niet meer gelooft in de grote verhalen. Wanneer de ideologieën, die mensen op een hoger niveau met elkaar verbonden, hebben afgedaan en het wetenschappelijk rationalisme van de Verlichting is verdroogd tot instrumentele kennis verkocht aan de markt, verliest ook de mens zijn hoop op een betere toekomst en verglijdt

ze in immobiel nihilisme. Wat in de plaats komt is een *verkeerd verlicht bewustzijn*; “een rationele teleurstelling over het rationalisme en zijn grenzen met neerslachtigheid als resultaat”. [KCR 38] Als remedie schrijft Sloterdijk een kynisme voor gebaseerd op een traditie die teruggaat op Diogenes van Sinope, de filosoof in de ton. Diogenes promiscue levensfilosofie was de antithese van Plato's serieuze hoofdarbeid; hij verweet Plato “zwendel van idealistische abstracties en de schizoïde onnozelheid van een denken dat uitsluitend in het hoofd plaatsvindt”. [KCR 182] Het kynisme, waarbij het verschil met het cynisme zich ook toont in de schrijfwijze, brengt denken en leven in overeenstemming, wat voor de jonge Sloterdijk overeenkwam met een herwaardering van het originele verlichtingscredo 'Sapere aude!' en de heropname van Nietzsches vrolijke wetenschap. Binnen zijn tijdsgeschiedenis was de kynische reactie misschien net zoals de Punk-generatie in de muziek: een zich creatief afzetten tegen de teleurstelling van wat zich tijdens mei '68 had vrijgevochten in een waan van dwaas idealisme. In de plaats kwam een koppig en vitalistisch 'Ja zum Leben'. Tegenover de cynische vaststelling dat alle verhalen ontoereikende illusies zijn, plaatst Sloterdijk het idee dat onze verhalen tot nu toe misschien nog niet groot genoeg zijn gebleken. Ook in *Eurotaoïsme* werkt hij het kynische project verder uit en gaat op zoek naar mogelijkheden van kritiek; onderwerp van zijn kynische kritiek zijn het vooruitgangsabsolutisme en de maakbare mens. Het ultieme doel is het wereldvertrouwen te herstellen door het verlamdend nihilisme van de cynicus te doorbreken. Sinds het begin van Sloterdijks filosofische carrière is deze zoektocht naar een groter verhaal steeds concreter op de voorgrond komen te staan.

Het sferenproject mogen we in het licht van wat we hierboven hebben gelezen verstaan als een antropologische wending naar de zingevende ruimte die de mens omvat; een ruimtelijk-antropologische kritiek op een doorgedreven Verlichting die geen oog meer heeft voor de primaire levensvoorwaarden van de mens. De sferologie heeft op de eerste plaats de taak de zingevende ruimte in kaart te brengen, gevoeligheden aan te duiden en historisch te kaderen, maar Sloterdijk heeft met zijn sferen-trilogie ook een nog veel ambitieuzer plan: de zoektocht naar een groot verhaal voor de tijd waarin wij leven. Sloterdijks laatste werk *Du mußt dein Leben ändern - Über Anthropotechnik* zet deze zoektocht naar een groot verhaal verder door, deze keer in de vorm van een filosofisch zelfhulpboek. In de lijn van Sloterdijks denken kan *Du mußt dein Leben ändern* worden gezien als de praktische uitwerking van wat werd uiteengezet in de sferen-trilogie.

Vanaf *Eurotaoïsme* zal ook *geboortelijkheid* een centrale rol spelen binnen Sloterdijks visie op de mens. Wanneer Sloterdijk in *Eurotaoïsme* het onbehagen in onze cultuur analyseert, dan merkt hij twee vaak vermelde oorzaken op voor deze existentiële onrust: de ongelijkheid van het levenslot en de vergankelijkheid van het eigen bestaan. [ET 104] Onderliggend aan deze existentiële problemen leeft er, in tegenstelling tot Heideggers zijnten-dode, een onvermijdelijk geboortedrama. Niet onze sterfelijkheid plaatst ons voor de vraag van het Zijn, maar de gebeurtenis van de geboorte duwt ons in de richting van zingevers. Eenmaal uit de veilige baarmoeder verdreven en van de navelstreng ontdaan is de mens een hulpeloos en gedesoriënteerd wezen. Te vroeg geboren om zichzelf in leven te houden is het vreemde wezen in de niet-baarmoederlijke wereld afhankelijk van zijn moeder voor hulp. De breekbare verwachting dat deze nieuwe wereld een veilige thuis zal zijn, noemt Sloterdijk de *levenschenkende belofte*. Om deze belofte verwerkelijkt te zien worden moet de mens, al vroeg geconfronteerd met de onhoudbaarheid van deze dure belofte, zich tot subject ontwikkelen met de wereld als voor zich gegeven. In *sferen I: Bellen* zal Sloterdijk het intra-uteriene bestaan en het foetale niet-onderscheid exemplarisch stellen voor alle latere sfeerverstoringen en -verhuizingen. Voor het ongeboren kind is de navel werkelijk de navel van de wereld, een perfecte bel. De tweeenheid tussen moeder en kind of de *kind-placenta-dyade* is “een zuivere binnenruimte waarin geen weet van de buitenwereld mogelijk is en die daarom het ultieme geluk vertegenwoordigt, een pre-objectieve en pre-subjectieve 'consubjectiviteit’”. [BbD 58] De oercatastrofe is ieders eigen persoonlijke sferenbreuk; wanneer het kind van de placenta wordt gescheiden en in de meerpolige buitenwereld wordt geworpen is er voor altijd een bedreigend buiten, dat “sinds Nietzsche zelfs in een intieme relatie met een transcendente, allesomvattende God als dyadische tegenpool niet langer onschadelijk gemaakt kan worden”. [BbD 59] Ook in *Du mußt dein Leben ändern* herneemt Sloterdijk het thema van de geboortelijkheid; de mens is van het begin geconfronteerd met zijn gebrek, maar het geboortedrama zorgt ook voor een verticale stuwkracht tot veranderen en verbeteren. Het tekort dat reeds gedacht werd door Lacan vindt hier een centrale plaats binnen de antropologie van Sloterdijk, maar het mag net zoals Foucault opmerkt in het voorwoord van Deleuzes en Guattaris *Anti-Oedipus* gelezen worden als een productieve kracht.<sup>5</sup> Door het gebrek te herkennen en volledig op ons te nemen mogen we niet meteen loutering of

---

5 Guattari & Deleuze, 1972, p. xxiv.

catharsis verwachten, maar het is eerder een drijfveer tot creatie, waarbij we vanuit het tekort onszelf (als individu, maar ook als samenleving) kunnen overstijgen. Religie en kunst zijn de twee oudste manieren om dit tekort op een symbolische manier in te vullen. Vandaag merken we hoe er vooral grote verwachtingen worden geprojecteerd op de wetenschappelijke vooruitgang (dat algemeen geloofd wordt dat het wetenschappelijk wereldbeeld zelfs niet meer van een symbolische orde zou zijn, maar zou corresponderen met een objectieve Waarheid, is het bewijs van zijn succes). Sloterdijk erkent, tevens rechtstreeks in lijn met Lacan en de meeste andere psychoanalytici, dat dit Tekort eigen is aan *la condition humaine*, dus een onoverkomelijk en uiterst menselijk universeel vertrekpunt van waaruit wij allemaal geboren worden.

### *Immuunsystemen en de apothecaire Waarheid*

*Sferen* is op de eerste plaats een grote literaire performance gericht op wat de mens tot mens maakt te vatten in een nieuwe metafoor. In de kern van ons mens-zijn vindt Sloterdijk niet het individu, dit is een collectieve imaginaire constructie, veel constitutiever is de relatie tussen mensen en de sfeer die hen omvat. Het leven in de sfeer als sfeerscheppende wezens heeft op de eerste plaats als doel beschermende en huiselijke ruimtes te creëren, waarbinnen we ons ten volle kunnen ontplooien. Sferen hebben de taak ons te verdedigen tegen buitenaardse invloeden, maar even vaak moeten we ons ook aanpassen aan zijn veranderlijke omgeving. Deze moeilijke opdracht waarmee wij mensen worden geconfronteerd omschrijft Sloterdijk in een immunologisch vocabularium: “Sferen zijn ruimtescheppingen die als immuunsysteem werken, voor extatische wezens die het buiten op zich voelen inwerken”. [S 223] Leven-in-sferen is het creëren van immuunsferen, het voorzien van voorraden leefbare lucht is wat ons volgens Sloterdijk onderscheidt van dieren: de mogelijkheid de natuur te bewerken tot een interieur, de mens als een gevolg van airconditioning, een broeikas effect.

Sferologie biedt een immunologisch perspectief op de theorie van het leven waarvan we reeds de eerste aanzet terugvinden bij Nietzsche. Sloterdijk en Nietzsche delen hierin de interesse voor een biosofie; een genealogie van verschijningsvormen van immunologische anticipaties. Centraal in deze biosofie vinden we het begrip *apothecaire waarheid*: de tijdsdiagnosticus onderzoekt de samenleving als een geneeskundige op zwaktes en probeert zijn patiënt van mogelijke kwalen te genezen. De samenleving wordt hierbij

voorgesteld als een levend organisme of lichaam dat zich weerbaar moet opstellen tegen vreemde indringers die het uit balans kunnen brengen. Gevraagd naar zijn belangrijkste voorbeelden antwoordt Sloterdijk met drie namen: Nietzsche, Bhagwan Shree Rajneesh (later Osho) en Lacan. [SuT 11] Naast Nietzsche heeft ook de Indische filosoof Osho binnen zijn denken een voorkeur voor immunologie. Osho was de Oosterse goeroe waar Sloterdijk als jonge filosoof enkele jaren bij doorbracht voor hij bekendheid verwierf met zijn *Kritiek van de cynische rede*. Hij ziet cultuur en filosofie als een overlevingsmechanisme, evolutionair gegroeid uit eerdere belevenissen om ons te beschermen tegen het vreemde buiten. Omdat dit mechanisme gebaseerd is op voorgaande ervaringen bestaat er ook het gevaar zich niet meer te kunnen aanpassen aan grote veranderingen, omdat het organisme dan te veel in het verleden leeft. Als immuunsysteem kan een samenleving, net zoals een levend organisme, hierdoor verward raken en antistoffen tegen de eigen weefsels vormen. Wat zou kunnen leiden tot een auto-immuunziekte, waarbij het immuunsysteem lichaamseigen cellen en stoffen niet meer van lichaamsvreemde kan onderscheiden. Doorheen de hele sferen-trilogie wordt er gebruik gemaakt van immunologische metaforen. Zo zien we hoe in *Sferen II: Globes* Sloterdijks immuniteitsfilosofie de vorm van politieke wereldruimtescheppingen sferologisch in kaart brengt en hij in het laatste deel *Schuim* ook ecologische problemen tracht te duiden aan de hand hiervan.

Lezen we in *Sferen I: Bellen* een psychologisch verhaal over de ontdekking van de allerkleinste sfeer en een archeologie van de intimiteit, dan mogen we het tweede boek *Globes* vooral zien als een antropologische en cultuurtheoretische wereld- en ideeëngeschiedenis. Westerse metafysica wordt hierbij kritisch onderzocht aan de hand van immunologische principes van assimilatie, waarbij “de oorspronkelijke intieme sfeer wordt getransformeerd in een in-de-kosmos-zijn”. [BbD 61] Centraal staat de drang naar controle over de wereld waarmee mensen zich op hun omgeving richten: het is een oerstrijd tussen de ongreepbare oneindigheid die ons omringt en het geborgen gevoel van een intieme ruimte. Sloterdijk beschrijft in *Sferen II: Globes* een filosofisch parcours vertrekkende bij Plato tot aan het globalisme en de virtuele omspanning van de ganse wereld met de intentie aan te tonen hoe Westers eenheids- en substantiedenken steeds streefden naar het veilig omsluiten van zijn omgeving in steeds grotere, begrijpbare bollen. Hij demonstreert de “uittocht van het mensenwezen uit de primitieve symbiose, om zich te wijden aan het

wereldhistorisch handelen in rijken en wereldsystemen”. [S 52] Culturen met hun eigen specifieke regels en gebruiken worden hierbij geanalyseerd als immuunsystemen die een bepaalde manier van leven-in-sferen en denken in stand trachten te houden tegenover een vijandige buitenwereld. Het 'dichten van de binnenruimte' is dus ook een politiek spel, waarbinnen er gezocht wordt naar de immuniteit van de eigen sfeer.

In het licht hiervan vergelijkt Sloterdijk zich in een interview met Samuel Hahnemann, de grondlegger van de homeopathie. [SuT 8] Net zoals bij Nietzsche veronderstelt filosofie volgens Sloterdijk ook een existentieel gevaar voor de filosoof. Wil hij gericht kritiek kunnen leveren op de vergiften van zijn tijd, dan zal hij eerst zichzelf moeten vergiften. Een techniek die Samuel Hahnemann voor het eerst toepaste om zijn toen uiterst revolutionaire en vooruitstrevende theorieën rond geneeskunde te testen. Nietzsche, onder het motto “that what does not kill you makes you stronger”, “saw his whole life as a kind of immunization achieved by using the poison of decadence, and attempted to organize his existence as an integral immunological reaction”. [SuT 10] Het is volgens Sloterdijk de plicht van de filosoof om gevaarlijke ideeën volledig te doorleven, vooraleer ze als een medium tussen idee en publiek door te stralen of te bekritisieren. “Selbstversuch”, een term door Sloterdijk geleend van de psychoanalyse, het met zichzelf in gesprek tot het uiterste gaan is hierbij de existentiële sprong die iedere denker allereerst voor zichzelf moet maken.<sup>6</sup> De semiotiek, het onderzoek naar betekenisvolle tekens, vinden we voor het eerst terug bij de arts Claudius Galenus, niet toevallig gebruikte hij deze tekenleer om ziektesymptomen bij zijn patiënten te herkennen.

### *Schuimduiding, een semiotiek van het ronde*

Sloterdijks oog voor het ronde toont ons een vitalistische meetkunde doorheen de tijd. De sferologie is op de eerste plaats een semiotisch onderzoek naar hoe de sfeer vorm geeft aan ons denken. Sloterdijk hanteert de sfeer niet als een vaag semiotisch gegeven, maar ziet deze ronde zich steeds zeer concreet herhalen in een compacte materiële vorm. Vaak maakt hij hierbij vergezochte abstracties van historische bewegingen of gebeurtenissen, waarbij Sloterdijk misschien ook zelf schuldig is aan Plato's waanzin het levende en complexe in een ideale, maar eeuwig onveranderlijke, wereld te persen. Uitermate sterk gedocumenteerd en met encyclopedische precisie demonstreert hij op zijn manier dat

---

<sup>6</sup> Sloterdijk, 1996.

rondheid veel meer omvat dan een eenvoudig psychocultureel diagram. Benjamin Biebuyck maakt in zijn bespreking over de sferen-trilogie terecht de opmerking dat het gevaar bestaat dat “de sferische sporen die Sloterdijk her en der vindt, niets meer zijn dan projecties, producten van zijn eigen sferologisch reductionisme”.<sup>7</sup> Toch mogen we Sloterdijks hyperbolen niet te snel afdoen als louter intellectuele overdrijvingen, eerder kunnen we zijn semiologie in de traditie van de cultuurkritiek van Roland Barthes en de mediatheorie van Marshall McLuhan situeren.

De sferologie van Sloterdijk heeft zeker zijn wortels in het (post)structuralisme van onder meer Jacques Derrida (binnen-buiten), Michel Foucault (biosofie) en psychoanalyticus Jacques Lacan. Net zoals binnen de structurele antropologie van Claude Lévi-Strauss, die onder meer het wereldbeeld van indianenstammen trachtte af te leiden uit de manier waarop het primitieve dorp van deze groepen was ingepland in de omgeving, zoeken al deze denkers vanuit een verschillende invalshoek naar een structurele benadering van de wereld. Telkens kwam hierbij het traditionele humanistische concept van de Mens onder druk te staan. Het subject verliest hierbij het centrum als zingever en wordt een onderdeel/onderdaan van een bredere structuur die betekenis geeft. In tegenstelling tot eerdere generaties semiotici, en dan vooral Lacan, neemt Sloterdijk afstand van de structuralistische obsessie met taal als primaire structuur. De aandacht van de sferologie gaat met meetkundige precisie naar ruimtescheppende krachten en relaties in onze omgeving en in ons denken.

De kracht van het omhulsel, de vorm die ons omringt en zich opdringt, heeft voor Sloterdijk een reële impact en vormoverdracht is hiervoor een noodzakelijke voorwaarde tot het delen van betekenis. Om deze vormoverdracht beter te begrijpen moeten we teruggrijpen naar de mediatheorie van Marshall McLuhan. McLuhan's slogan *the medium is the message* maakte hem op slag wereldberoemd. Zijn ideeën behoren tot de meest invloedrijke van de 21e eeuw, met grote gevolgen voor de manier waarop massamedia en communicatie werden gevormd doorheen de laatste decennia, maar ook bijvoorbeeld in de literatuur hun weg vonden bij schrijvers als Douglas Coupland. Het medium binnen de sferologie is niet louter de sfeer, maar ook alles wat het omvat en de sfeer doorheen zijn handelen vertegenwoordigt. De boodschap is het effect dat het medium heeft op zijn dragers. McLuhan is zo een dankbare medestander met zijn denken rond de *global village*

<sup>7</sup> Biebuyck, 2000, p. 453.



als “de integratie van de mensheid in een supertribale 'psychische gemeenschap’”. [SI 273] Sloterdijk borduurt verder op de 'radio-theoretische stelling' van McLuhan wanneer hij het diffuse en multiperspectivistische schuim tot een netwerk van werkplaatsen denkt: “De elektrische gelijktijdigheid van de informatiebeweging resulteert in de vibrerende totaalsfeer van de auditieve ruimte, waarvan het middelpunt overal is en de omtrek nergens[...]”<sup>8</sup> Geïnspireerd op McLuhan's ideeën definieert Sloterdijk culturen als “telepatische en beïnvloedings-psychotische bezetenheidsgroepen”, betekenis komt tot stand binnen samenlevingsverbanden en is autoplastisch van aard. [SI 273] Natiestaten zijn “psychopolitieke, op suggestie gebouwde lichamen die het karakter van kunstmatige stressgemeenschappen hebben. Ze zijn derhalve van radicaal zelfgevormde aard.” [MT 32, S 885] Telepathie speelt hierbij een belangrijke rol in de sferische doorwerking van het centrum op de periferie, niet als een paranormaal verschijnsel, maar als een mediamiek fenomeen: de mens als medium, een vertegenwoordiger of plaatsvervanger van de sfeer. Sloterdijk geeft zelf het voorbeeld van de missionaris die als zendeling de afwezige macht van de kerk vertegenwoordigt in verafgelegen delen van de (invloeds)sfeer en zo het Woord van God en de aanwezigheid van de paus 'telepathisch' overbrengt.

Buiten een fenomenologie van de intieme sfeer, heeft de sferologie ook kwaliteiten als een ideologiekritiek door middel van schuimduiding. Net zoals Roland Barthes met *Mythologies* een semiologische kritiek gaf op de mythen van zijn tijd, vinden we vooral in *Sferen III: Schuim* een kritiek op het posthumanistisch tijdperk. Belangrijke thema's zijn het effect van een blind en verblindend globalisme, een kritiek op de manier waarop we omgaan met het milieu en ecologische problemen aan de hand van termen als airconditioning of de vereenzaming van een opgedrongen individualisme in een virtuele samenleving waarin iedereen met elkaar in verbinding lijkt. In het lezen van deze tekens speelt ook weer een immunologisch motief: “Wie in deze multi-milieu-maatschappij het eigen kamp durft verlaten, moet kunnen vertrouwen op zijn 'duikuitrusting', dat wil zeggen zijn fysieke en mentale immuunsysteem, respectievelijk zijn sociale ruimtecapsule”. [SS 113] Het sferologisch project krijgt hiermee ook een geëngageerde opdracht, dat “dit 'lezen' in het schuim meer dan alleen hermeneutiek moet zijn”, maar ook een *broeikaskunde* of “technologische theorie van door mensen bewoonde, symbolische geklimatiseerde ruimten [...] als ingenieurswetenschappelijke en politieke handleiding voor

---

8 McLuhan, 1979, p. 81.

het creëren en in stand houden van geciviliseerde eenheden”. [SS 26]

# Hoofdstuk I. Bellen

Het eerst deel van Sloterdijks sferen-trilogie *Bellen* is waarschijnlijk ook het moeilijkst te verteren deel om academisch te verantwoorden. Zijn archeologie van de intimiteit is vaak eerder gebaseerd op metafysische speculatie en barokke metaforiek, dan een analyse van argumenten en rationele vooronderstellingen. Hier tegenover gebruikt Sloterdijk wel bijna encyclopedisch gedetailleerd en uitgebreide voorbeelden die zijn ideeën helder moeten maken. Deze voorbeelden, die ons doen herinneren aan Foucaults manier van argumenteren vanuit een historische waarneming, zijn afkomstig uit een hele reeks disciplines en domeinen: mediëvistiek, hagiografie, kunst- en kerkgeschiedenis, theologie of de op Franz Mesmer gebaseerde geneeskunst van magnetiseur E.T.A. Hoffmann, verder vinden we vaak ook teksten met een mystieke inslag. Sloterdijk toont grote eruditie door zijn onderwerpen niet alleen vanuit primaire bron te onderzoeken, maar vaak ook hedendaagse secundaire teksten uit verschillende disciplines te verwerken in zijn synthese. Het geheel geeft *Sferen I: Bellen* een sterk evocatief karakter; als wordt de sfeer in de vorm van de tekst reeds opgeroepen in de lezer. Zo nemen Sloterdijks typische schrijfstijl, de kracht van de in de diepte uitgewerkte voorbeelden, barok taalgebruik en metafysische speculatie de lezer mee in een sferologische zoektocht. In deze zoektocht ziet Sloterdijk zich enkel vergezeld door “de ongeëvenaarde Nietzsche, Kojève, Bense, Foucault, Deleuze en hun vrienden”. [SII 420] Benjamin Biebuyck maakt hierbij in een leesverslag over de sferen-trilogie de opmerking dat Sloterdijk wel degelijk verschilt in opbouw in vergelijking met zijn sferologen-collegae: “Hij bouwt geen gestructureerde redenering op volgens een soort sequentiële logica, maar weeft zijn argumentatie associatief tot een geheel”.<sup>9</sup> Hoewel de vormtaal van Sloterdijk bij veel (academische) filosofen vaak voor verwarring zorgt, en in het slechtste geval ook voor irritatie en afkeer, stelt Biebuyck dat het lezen van Sloterdijk wel degelijk tot zinvolle invalshoeken kan leiden: “[H]et klopt dat de gehanteerde symbolische vormenlogica niet altijd aan de wetten van de *ratio* beantwoordt, maar van irrationalisme kan zeker geen sprake zijn”.<sup>10</sup>

---

9 Biebuyck, 2000, p. 412.

10 Biebuyck, 2000, p. 412.

### *Een archeologie van de intimiteit*

Het eerste niveau van waaruit Sloterdijk de sfeer wil onderzoeken is tevens ook het kleinste of laagste niveau, de microsfeer of *de bel*. Het is een beschrijving van de kleinste en meest menselijke ruimte die we bewonen door een intiem samen-zijn van mensen. Dit binnen-zijn functioneert als een psychisch-ruimtelijk, maar ook moreel immuunsysteem. Doorheen het intiem samen-zijn van mensen wordt een interieur gevormd, dit interieur ontplooit zich volgens de sferologie naar de vorm van de sfeer. Verhoudingen die we ons oorspronkelijk niet in de ruimte denken, zoals sympathie, angst of macht, worden steeds gereflecteerd binnen het ontwerp van het interieur en worden op deze manier denkbaar en leefbaar. Slechte filosofie creëert onleefbaar interieur en dode bellen. Een thema reeds aangekondigd door Husserl in *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Een droog denken dat zich niet terugplooit op onze leefwereld is onvoldoende voorbereid om werkelijk belangrijke vragen te beantwoorden over de zin en zinloosheid van ons bestaan: “Merely fact-minded sciences make merely fact-minded people”.<sup>11</sup>

Centraal in deze archeologie van de intimiteit is het streven naar nabijheid en wederzijdse betrokkenheid of *nabuurschap*. Om dit nabuurschap met intimiteit te verbinden, vertrekt Sloterdijk van een synthese tussen Heideggers ontologie en een mediumtheorie van bezielingssferen. De sfeer die nabuurschap mogelijk maakt, gaat steeds aan het *Dasein* vooraf. Het creëert de mogelijkheidsvoorwaarden tot het Zijn, omdat dit Zijn ook steeds een intiem ontmoeten vooronderstelt. De Wereld toont zich hier als een veld van toegangsmogelijkheden of zoals de moderne psychologie de menselijke ruimte beschrijft “als het in elkaar verstrengeld zijn van verschillende binnenruimten”. [S 69] Intimiteit is volgens Sloterdijk “het rijk van de surreële, autogene reservoirs”; het surreële wordt hier reëel omdat het “elk subject van de consubjectieve ruimte bevat, voorzover het andere subjectiviteiten opneemt en vasthoudt, én wordt bevat, voorzover het door de voorzorgen en maatregelen van anderen omvat en verteerd wordt”. [S 70] Deze reservoirs zijn autogeen, afgeleid van *autos* (zelf) en *geno* (doen ontstaan), in zoverre dat ze het subject reeds bij het verschijnen in de wereld omvatten en doorheen het verhaal mee vormen en gevormd worden door het subject: “Als reservoirs van hybride communicerende vaten bestaat de menselijke binnenruimte uit paradoxale of autogene holle lichamen, die tegelijk

<sup>11</sup> Husserl, 1970, p. 8.

dicht en lek zijn, die afwisselend voor reservoir en inhoud moeten spelen en die tegelijkertijd de eigenschappen van binnen- en buitenwand moeten bezitten”. [S 70]

Op deze manier is Sloterdijks kleinste sferenveld ook een kritiek op Heideggers denken, wanneer Heidegger in *Was ist Metaphysik?* stelt: “*Dasein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts*”.<sup>12</sup> Erzijn als het geworpen-worden in het Niets is naar Sloterdijks sferologie niet juist, omdat Sloterdijk aan het Zijn niet het grote Niets ziet vooraf gaan. Het is immers een wereld van sferen die als toegangsmogelijkheid het *erzijn* voorafgaat in zijn bepaaldheid. Het is niet een Heideggeriaanse Angst voor het Niets dat ons beweegt, maar intimiteit “kan worden begrepen als een aangetrokken worden door de afgrond van het meest nabije”. [S 70] Op deze manier neemt Sloterdijk afstand van Heideggers blind enthousiasme voor Zijn in tijd. Hij verwijt Heidegger zo onder meer een te haastig opgestelde trage en katholieke ontologie, waardoor hij de werkelijke zin van het zijn en zijn plaats of lokalisatie lijkt te vergeten. Sloterdijk vervangt de stuwende kracht van de angst voor het Niets door een sociaal co-existeren als noodzakelijke en eerste fundament voor het zijn-in-sferen. Hoewel ook niet zonder kanttekeningen, maar daarover hieronder meer, sluit Sloterdijk zich liever aan bij de traditie van Deleuze en Foucault; het subject als een *plooi* van het buiten naar binnen. Het is dit topologisch surrealisme waarmee we worden geconfronteerd wanneer we het interieur van de kleinste sfeer in kaart willen brengen. Een genealogie van het intieme en “de kwikzilverachtige poëtica's van de bewoonde binnenwereld” is het beschrijven van een geschiedenis die nog nooit eerder verteld is en “waarvan de helden eo ipso niet de mensen zelf zijn, maar de topoi en de sferen, als functie waarvan de mensen opbloeien en waaruit ze wegvallen wanneer hun ontplooiing mislukt”. [S 70]

Wanneer Heidegger in zijn tekst *Was ist Metaphysik?* tot de idee komt dat de mogelijkheid van een metafysische vraag reeds beperkt is door de existentie van diegene die de vraag stelt, dan stelt hij dat wij de metafysica niet van buitenaf binnen onze gezichtsveld hebben gebracht of onszelf in de metafysica hebben verplaatst, maar wij – voor zover wij bestaan – altijd reeds in haar staan.<sup>13</sup> Filosoferen is op deze manier altijd verbonden met ons zijn binnen het groter geheel. De denker blijft onlosmakelijk verbonden met zijn existentie. We vinden dezelfde gedachte bij Sloterdijk, die stelt dat een genealogie van de intimiteit steeds een denken is van binnenuit. Omgekeerd is het omschrijven van het interieur, als in het

---

12 Heidegger, 1965, p. 35.

13 Heidegger, 1965, p. 41.

Heisenbergdrama binnen de kwantummechanica, deze sfeer ook steeds bewonen en daarmee beïnvloeden: “De ruimte wordt door niet-symbiotische urgenties opengereten: want het nieuwe dient zich altijd aan als iets wat vroegere vormen van symbiose verstoort”. [S 40] Als alle geschiedenis een geschiedenis van bezielingsverhoudingen is, ontstaat hier “een onherstelbare breuk tussen het moment van onderzoek en de onderzochte intieme tijd”. [BbD 58] Op zoek naar een *niet-invasieve invasie* moet de sferoloog, nog los van objectief taalgebruik, een talige toegang vinden in het intiem interieur. Daar intimiteit enkel van binnenuit te beschrijven is, verlangt ze ook haar eigen symbolisch taalgebruik. Opnieuw vinden we een gelijkenis tussen de methode van Sloterdijk en wat Heidegger stelt op het einde van *Was ist Metaphysik?* wanneer hij zegt: “Omdat de waarheid van de metafysica in deze afgrond haar grond vindt, heeft zij tot naaste buur de voortdurende dreiging van allerdiepste dwaling. [...] De filosofie kan nooit worden gemeten met maatstaven, ontleend aan de idee der wetenschap.”<sup>14</sup> Sloterdijks conceptuele virtuositeit en zijn evocatief taalspel zijn op deze manier ook een poging ons meest intieme binnen te denken. “Taal moet werelden openen”, stelt Sloterdijk al in *Versprechen auf Deutsch*. [BbD 58]

Op deze manier bakent Sloterdijk dit veelvuldig onteerde woord *intimiteit* strikt af als uitsluitend “gedeelde, consubjectieve en interintelligente binnenruimtes waaraan enkel twee of meerpulige groepen deelhebben”. [S 77] Sloterdijk ziet ook overeenkomsten tussen de sferologie en de psychologie van het onbewuste. Hij waarschuwt hier meteen dat deze raakpunten niet volgen uit een respect voor de vermeende autoriteit van de psychoanalyse over het sferenproject, maar omdat het filosofisch interieuronderzoek en de dieptepsychologie dezelfde intuïties delen omtrent de mogelijkheden van de materiële verbeeldingskracht. *Sferen I: Bellen* is hierdoor ook een psychologisch onderzoek naar “de geheimen van de menselijke plaatsgekte, die altijd als naar binnen gerichte gekte begint (om als gekte naar buiten te eindigen)”. [S 70]

### *Een psychologie van de intimiteit*

We hebben reeds in de inleiding gesproken over geboortelijkheid als belangrijk motief binnen de antropologie van Sloterdijk. Het is vooral in het eerste deel *Bellen* dat dit motief verder wordt uitgewerkt als de basis van de mens zijn plaatsgekte. Sloterdijk werkt deze

---

<sup>14</sup> Heidegger, 1965, p. 41.

geboortelijkheid verder uit in wat hij, met een verwijzing naar Adorno, een negatieve gynaecologie noemt onder de idee van de *kind-placenta-dyade*. Hij verwijt Freud, maar ook de verdere ontwikkelingspsychologie, de psychologische ontwikkeling van het kind pas vanaf de periode onmiddellijk na de geboorte te onderzoeken, terwijl de sferologie net geïnteresseerd is in de eerste volmaakte sfeer waarin we als mens ter-wereld-komen; een prenatale fenomenologie. Problematisch in het schetsen van deze voor-aardse wereld is de onbereikbaarheid van dit eerste intieme interieur. We willen deze toestand fenomenologisch beschrijven, zonder onszelf te verliezen in te objectivistisch of gynaecologisch taalgebruik. De hedendaagse ontwikkelingspsychologie bepaalt de fasen van ontwikkeling steeds aan de hand van objectrelaties (bij Freud: de borst, de faeces, de moeder), waarbij het kind als subject zichzelf tegenover een object ziet geplaatst en er een functionele relatie mee aangaat. Sloterdijk wil deze stadia van gespletenheid laten voorafgaan door een sferologie van de placenta, waarbij spreken in objectrelaties dus ook niet mogelijk is en men steeds moet kijken naar het co-existeren en de consubjectieve sfeer. Sloterdijk wordt hierbij vooral geholpen door het werk van vriend en Oostenrijks cultuurfilosoof Thomas Macho wanneer hij een fenomenologie van het prenatale opstelt. Hoewel Macho grotendeels bekendheid heeft verworven met werken omtrent de dood, maakt Sloterdijk dankbaar gebruik van zijn denken over dat andere uiterste punt van het leven, wanneer het kind zich nog niet heeft onderscheiden van zijn omgeving en van objectrelaties geen sprake kunnen zijn.

Het lichaam van de moeder en de vulva spelen hierbij een centrale rol. Sloterdijk verwijst ter verdediging van zijn fascinatie naar de cultuurgeschiedenis. Venusbeeldjes en andere neolithische vruchtbaarheidscultussen waren voor lange tijd invloedrijke beelden vol betekenis, die mensen in hun zoektocht naar een intieme waarheid tot een schootdwang voor de vulva bracht. Als beginpunt is er de moederpoort “die van zich uit gezien uitsluitend en alleen als uitgang dient, ook als ingang moet worden beschouwd -niet zozeer in een eenzijdige, seksueel-erotische context- dat moge duidelijk zijn-, maar in een godsdienstige, existentiële zin”. [S 201] Volgens Sloterdijk speelt er doorheen de geschiedenis op deze manier een conjuncturele belangstelling voor een geïdealiseerde en religieus beeld van de vulva, waarbij de fascinatie voor de moederschoot zicht tot wereldmacht weet te ontwikkelen omdat de schootgedachte de evidentie uitstraalt dat de waarheid een geheime residentie heeft, die door initiaties en rituele benaderingen bereikt

kan worden. [S 201/203]

Van Thomas Macho leert Sloterdijk het concept *nobject*; het is een poging de spanning tussen subject en object niet noodzakelijk op te heffen, maar eerder vóór te zijn. Het is het vreemde kennistheoretische moment waarop het subject zich nog niet onderscheiden heeft van het object of “dat het subject zozeer in het object opgaat dat het laatste zijn voorwerpkarakter verliest, ja feitelijk ophoudt te bestaan”. [S 210] Boven alles is *Bellen* hier een evocatie van een pre-subjectieve realiteit, waarin kind en placenta zich nog niet tegenover elkaar bevinden, maar in elkaar. De vulva behoort op deze manier tot de niet-gegeven objecten, het bezit de aard van een nobject voor het kind, een vanzelfsprekendheid die het kind draagt en in leven houdt, “*sphärisch umgebende Mit-Gegebenheiten*”. [SI 300] Macho ontwikkelt een alternatieve stadia-leer, waarbij niet gewerkt wordt met subject-object-relaties. Hij probeert aan de hand van een mediale theorie van nobjecten een prenatale ontwikkelingspsychologie van het kind te schrijven. Hij onderscheidt drie fasen: de fase van het placentale bloed, de sonosferische fase en een laatste respiratorische fase. Het placentale bloed is een nobject voor het ongeboren kind omdat het optreedt als vruchtbare medium tussen moeder en kind. Hetzelfde geldt voor in de sonosferische fase, wanneer de foetus het gehoor ontwikkelt en deelneemt aan de klankwereld van het moederlichaam. De stem van de moeder, een hartslag en het ritmisch op en neer gaan van de ademhaling krijgen de status van een nobject in dit 'rijk van het tussen'. De allerlaatste fase duidt ook de overgang aan van de veilige sfeer naar het onvolmaakte in-lucht-zijn. Na een korte ademnood leert het kind dat het nu zelf zal moeten werken om zijn overleven, toch vergeet het kind al snel dit korte ongemak en krijgt de lucht die ons in leven houdt al snel de status van nobject. De fenomenologie van de zuivere lucht is voor Sloterdijk het begin van zijn sferologische analyse van wat hij later *airconditioning* zal noemen. Deze genealogie van de moeilijke relatie met ons meest omvangrijke milieu wordt getekend door de lucht die we inademen. Wat waarschijnlijk de belangrijkste uitdaging zal worden voor komende generaties is net het gebrek aan zuivere lucht: milieuproblemen en klimaatopwarming door vervuiling zullen de vanzelfsprekendheden die onze belangrijkste sfeer voorzien doen omslaan in schaarse producten.

De kind-placenta-dyade is de perfecte bel, “een zuivere binnenruimte waarin geen weet van de buitenwereld mogelijk is en die daarom het ultieme geluk vertegenwoordigt”. [BbD



58] Zoals reeds hierboven is beschreven is de geboorte exemplarisch voor alle latere sfeerverstorings- en -verhuizingen. Het geboortedrama is de oercatastrofe, waarbij het binnen voor het eerst en onomkeerbaar verstoord wordt door een bedreigend buiten. Vanaf zijn vroegste ontwikkeling is de mens daarom druk in de weer met het dichten van de binnenruimte, “pogingen de buitenwereld onschadelijk te maken door haar te integreren in het eigen systeem, de bekende binnenwereld”; tevergeefs, “de zuivere immanentie van de prenatale wereld is definitief verloren, na de breuk is er voor altijd een bedreigend buiten”. [BbD 59] Om in de alternatieve mediale theorie van Thomas Macho te blijven: wanneer het kind bij de geboorte de geruststellende resonanties van nobjecten als navelstreng en hartslag in de moederbuik verliest, bepalen zij door hun afwezigheid voor altijd het verlangen van het subject naar intimiteit. Met de geboorte begint ook de tragische zoektocht naar nieuwe objecten die deze nobjecten kunnen vervangen en het subject volledig doet verliezen in zijn omgeving. Tragisch is deze zoektocht omdat ze waarschijnlijk altijd onvolledig zal zijn, het besef hiervan maakt van ons existentialistisch zoekende wezens in een absurde wereld. Sloterdijk probeert in *Bellen* deze prenatale conditie weer te herstellen in een “ontwikkeling van een nieuwe taal om ruimte te creëren voor een begrip van het subject als '(n)ego' of 'pre-subject’”. [SI 547, BbD 113]

Sloterdijks psychologie van de intimiteit is vanuit zijn mediale perspectief meteen ook een kritiek op *Lacans psychoanalyse*. Terwijl Sloterdijk eerder de nadruk wil leggen op de constitutieve kracht van de sfeer, verwijt hij de psychoanalyse zich te veel te focussen op constructieve scheidingen waarbij afstand en discretie de toon zetten. Voor Sloterdijk geldt op alle niveaus van het Zijn en de betrekkingen tussen dingen dat “hun bindend vermogen en hun vermogen om gebonden te worden voorrang hebben op hun op-zichzelf-zijn”. [S 168] Het is met typische *écriture lyrique* dat Sloterdijk Lacan van 'oerpsychose-dogmatisme' beschuldigt wanneer hij hem “voortzetting van het katholicisme met schijnbaar psychoanalytische middelen” verwijt: “[N]a de erfzonde van de geboorte zouden we nog slecht kunnen functioneren onder het juk van de symbolische wet”. [S 547, BbD 113] Sloterdijks kritiek op de psychoanalyse is misschien doorslaggevender wanneer hij toont hoe ze er niet in slaagt voorbij subject-object-relaties te denken. Hij erkent dat Lacan met zijn concept van 'het ding' een pre-objectief fenomeen heeft willen bepalen, maar Sloterdijk vindt deze poging onvoldoende en ambigu. [SI 477] De psychoanalyse van Lacan slaagt er niet in de pre-subjectivistische en pre-objectivistische wereld van de

moeder-kind-dyade talig instapbaar te maken, een opdracht waar Sloterdijk met de hulp van de mediale theorie van Macho wel in slaagt.

Het is vreemd hoe zeldzaam de verwijzingen naar *Julia Kristeva* zijn. Als psychoanalytica heeft ze als een van de eerste binnen haar vakgebied de relatie tussen moeder en kind centraal gesteld als constitutieve factor. Verder merkt Sjoerd van Tuinen op, heeft ze met haar werk omtrent 'het semiotische' “precies die pre-objectieve elementen gelokaliseerd waarover tot dan toe geen begrippelijke ruimte bestond”. [BbD 115] Sloterdijk citeert Kristeva enkel in verband met de relatie tussen de symbolische orde en het intieme en nog iets verder in de tekst met een verwijzing naar het gevaar van de 'stilistische performance' die de immanentie van het in-sferen-zijn kan vertroebelen, twee verwijzingen die het overigens niet gehaald hebben in de (iets ingekorte en 'verbeterde') Nederlandse vertaling.<sup>15</sup> [SI 542]

Zowel tijdens de interviews met Hans-Jürgen Heindrichs in *Neither sun nor death*, als bij Sjoerd van Tuinen in zijn boek *Binnenstebuiten denken* rond de filosofie van Sloterdijk vinden we de opmerking dat begrippen zoals 'bellen', 'sferen', 'het intieme', 'placenta' eerder *quasi-begrippen of niet-begrippen* zijn. [SuT 137, BbD 60] Ze constitueren een spel van vormen met een sterk evocatief karakter. Van Tuinen merkt op hoe er “een hybride taal” wordt “ontwikkeld om iets onvoorwerpelijk en mediaals te thematiseren, namelijk de voorheen slechts 'stiefmoederlijk behandelde categorie van de relatie, van de betrekking, van het zweven in- en met elkaar, van het gevat-zijn in een tussen'.” [BbD 60, ST 139] In de lijn hiervan mag het ons niet verwonderen dat Sloterdijk met valse onverschilligheid woorden als moeder en placenta afwisselend gebruikt: zowel moeder als placenta lijken hier vaak te worden gereduceerd tot 'Umwelt', exemplarisch voor de intimiteit tussen kind en moederbuik. Zo is de figuur van de moeder ook in de andere delen van de sferen-trilogie vaak symbool voor geborgenheid. Van Tuinen toont ons in hetzelfde werk bijvoorbeeld hoe de moederfiguur terugkomt wanneer Sloterdijk spreekt over de verzorgingsstaat als de “totalen Bemutterung”. [BbD 58, SIII 794] Er wordt dus geen systematisch onderscheid gemaakt tussen de moeder en de placenta door Sloterdijk, ook eventuele gender-vraagstukken worden hieromtrent niet aangeraakt. Boven alles toont Sloterdijk hier dat de intra-uterine sfeer zowel cultuurhistorisch als ontwikkelingspsychologisch het oermodel is van de immanente binnenruimte.

---

<sup>15</sup> Kristeva (1987)

### *Het in-zijn is mede-zijn met anderen*

Deze twee-eenheid tussen moeder en kind, symbolisch de perfecte bel, is “een klimaat waarin de polen in een directe, psycho-akoestische resonerende verbinding met elkaar staan; er bestaat een pre-objectieve en pre-subjectieve 'consubjectiviteit'”. [BbD 58] Deze twee-eenheid is representatief voor ieder niveau van de sfeer. Sloterdijk legt hiermee de basis voor een kritiek op de obsessie over het modern individu. Sloterdijk sluit zich hierbij opnieuw aan bij de 'ongeëvenaarde' Nietzsche en Deleuze. Gilles Deleuze verwijst in *Pourparlers* naar Nietzsches *Menschliches, Allzumenschliches* wanneer hij de mens als *dividu* definieert. De moderne individualisering, de motor achter de modernistische droom van de *self-made man*, is een secundair fenomeen. De mens is nooit alleen, bestaat ook niet op zichzelf, maar kent zichzelf pas een bestaan toe wanneer hij zich onderscheidt van wat Anders is.<sup>16</sup> De mens constitueert zich pas als individu tegenover iets anders; voor hij zichzelf als individu denkt is hij louter dividu. Naar Sloterdijks psychologie van de intimiteit is de *sfeer* “een uit twee helften bestaande, van begin af aan gepolariseerde en gedifferentieerde, maar niettemin innig gevoede, subjectieve en belevende bol -een tweeenige gemeenschappelijke beleving- en ervaringsruimte [...] in haar grondvorm is de sfeer een tweelingbel, een ellipsoïde geestes- en belevingsruimte met minstens twee polair naar elkaar toegewende en bij elkaar behorende bewoners”. [S 35] In het boek *Identiteit* van de Gentse psycholoog en psychoanalyticus Paul Verhaeghe vinden we deze stelling bevestigd wanneer hij schrijft dat ook bij de vorming van onze identiteit het steeds de anderen zijn die mee vorm geven. Hij wijst hierbij naar het woord 'respect', dat etymologisch de kern van de zaak samenvat: *re-spicere*, “telkens opnieuw zien en gezien worden”.<sup>17</sup> Onverschilligheid van de ouders tegenover een kind kan een nefaste invloed hebben op de ontwikkeling. Een gezond persoon moet dus steeds verweven zijn met een breder sociaal weefsel om zich volledig te kunnen ontplooiën als mens.

Opnieuw sluit Sloterdijk hier aan bij Heidegger wanneer we in *Sein und Zeit* lezen: “Het in-zijn is mede-zijn met anderen”; wat volgens Heidegger het eigenlijk in-de-wereld-zijn heet of later het “extatisch staan in de 'Lichtung'(speling) van het zijn” is voor Sloterdijk een “in extatische immanentie in elkaar leven”.<sup>18</sup> [S 394] De mens existeert nooit eenzaam

---

16 Een idee dat we overigens ook reeds lezen in Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) wanneer hij stelt dat de basis van ons zelfbewustzijn zich vormt doorheen de blik van de ander.

17 Verhaeghe, 2012, p 19.

18 Heidegger, 1998, p 37-39.

in sferen, maar leeft in gedeelde ruimtes. Wat hem onderscheidt van andere dieren is niet zijn Rede, zoals het humanisme vertelt, maar zijn extase; de mens valt niet samen met zichzelf, maar is in de mogelijkheid het Ik te overstijgen om zich in te laten met het Zijn (Heidegger) of kan zijn blik openen naar de sfeer die hem omvat en bevat (Sloterdijk). Sjoerd van Tuinen vat dit mooi samen wanneer hij schrijft: “Dasein is altijd Mit-Sein en In-Sein, het atomistische individu is slechts een afgeleide”. [BbD 55]

Toch wordt het *individualisme* in het verdere verloop van Sloterdijks trilogie niet als iets negatiefs gezien, hij blijft hier eerder de nieuwsgierige wetenschapper of tijdsdiagnosticus dan de profetische moralist. Wél merkt Sloterdijk op dat er vanuit immunologisch standpunt steeds meer druk ontstaat door wat we de waan van het individu noemen. Vrijheid, verantwoordelijkheid en een eigen wil zijn hierbij vormen om de mens deze individualiteit op te dringen. Mensen worden hierbij uit hun gemeenschappelijke verbanden gerukt en wanneer deze geconstrueerde collectieve bellen barsten ontstaat er een vlucht waar ieder voor zich naar een uitweg vecht. In de plaats vinden we *Schuim*: veelkamersystemen waar iedere leefwereld wordt bepaald door zijn toegankelijkheid en zijn eigen leefwereld draagt. Ze zijn een opvangnet voor gevallen individuen, die zich opnieuw een identiteit trachten aan te passen. Sloterdijk plaatst op deze manier de Wij-immuniteit boven de Ik-immuniteit als fundamenteel fenomeen; het 'paar' is daarbij een reëlere grootheid dan het individu.

### *Een mediale poëtica van het bestaan*

In *Bellen* beschrijft Sloterdijk aan de hand van een mediale theorie de grondslag van zijn wijsgerige antropologie. Terwijl we in deel twee van de trilogie vooral een theologisch-kosmologische zelfduiding van traditionele imperiums in globes lezen, vinden we in deel één een subtiele psychologie van het intieme interieur. Hij noemt deze microsferologische oefening het natrekken van “de wisselende vormen van de eenvoudige immanenties [...] die in de menselijke (én buitenmenselijke) ordeningen opduiken [...] als organisaties van archaïsche intimiteit”. [S 61] Centraal staat de idee dat mensen wezens zijn van het binnen, ze gedijen het best in een zinvolle ruimte. We mogen Sloterdijks microsferologie dan ook lezen als een “verlichte hypokritiek op het volgens hem vastgelopen maar verplichtende Verlichtingsdenken”. [BbD 60] Terwijl de Verlichting doorheen zijn bloei steeds vaker de kracht van het subtiele medium verwaarloost, zoekt Sloterdijk naar een nieuwe taal en

methode om de intieme ruimte opnieuw in kaart te brengen. Een gevoeligheid die zich volgens Sloterdijk tot voor kort enkel openbaarde in de poëzie; we denken hier aan de woorden van romantisch dichter Hölderlin en Heideggers interpretatie in het gelijknamige essay: “*Doch dichterisch, wohnt der Mensch / auf dieser Erde*”.<sup>19</sup> Het is misschien wel hier dat de vraag naar de plaats voor het eerst zo expliciet gesteld wordt. In een verzameling van essays uit het latere werk van Martin Heidegger *Over denken, bouwen, wonen* vinden we een eerste fenomenologie van de geleefde ruimte; “Mens zijn betekent: als sterveling op de aarde zijn, betekent: wonen”.<sup>20</sup> Net zoals in de sferologie van Sloterdijk vinden we ook hier een onderscheid tussen het binnen en het buiten van de ruimte; “ruimte is wezenlijk het ingeruimde: dat wat toegelaten is binnen zijn grenzen”. Op zoek naar de verhouding tussen mens en ruimte verliest ook voor Heidegger het individu zijn eenzaam autonoom standpunt; mens en ruimte zijn onafscheidelijk met elkaar verbonden. “Er zijn geen mensen en daarenboven ruimte” schrijft Heidegger, “want als ik 'een mens' zeg en ik denk met dit woord aan degene die op de wijze van de mens bestaat, dat wil zeggen woont, dan noem ik met de benaming 'de mens' reeds het verblijf”.<sup>21</sup> Toch moeten we ook nuance aanbrengen tussen Sloterdijk en Heidegger, want waar Sloterdijk in een mediale theorie de sfeer in verschillende lagen van co-constitutie denkt, sluit de latere Heidegger zich vooral op in een wereld van louter taal. “Wereld is ook en vooral taal” voor Heidegger schrijft H.M. Berghs in de inleiding van *Over denken, bouwen, wonen*, “namelijk als de spatio-temporeel uitgelegde zin waardoor het Zijn de mens toe-spreekt, die, daaraan beantwoordend, een oord sticht waar het goed is te verblijven”.<sup>22</sup> Dat Sloterdijk hierin verschilt van Heidegger toont zich in het eerste deel van de sferen-trilogie wanneer we de uitgebreide historische uitweidingen lezen over de morfologische symboliek van het hart, pneumatische wederzijdsheid in Genesis (longen), faciale resonantie (het aangezicht) of de sonosferische alliantie (geluid). Hij kiest hier voor een denken dat niet alleen bepaald wordt door taal, maar laat deze (post)structuralistische obsessie voor woorden los en gaat voor een Nietzscheaans denken vol lichamelijkeheid. De metaforen krijgen een organische structuur en worden vaak geplukt uit een primitief medisch discours. We raakten reeds hierboven aan in hoeverre deze concepten eigenlijk

---

19 Friedrich Hölderlin, *In lieblicher Bläue...*

20 Heidegger, 1991, p.47.

21 Heidegger 1991, p.59.

22 Heidegger 1991, p.15.

quasi-begrippen of niet-begrippen zijn, deze lange lichamelijke uitstappen hebben echter wel een doorslaggevend heuristisch doel: een mediale poëtica van bezielingsverhoudingen en het subtiële in-sferen-zijn.

Tijdens het hoofdstuk over *de theologische propedeuse voor een theorie van het gemeenschappelijk binnen* bespreekt Sloterdijk het begin van het joods-christelijk denken: het Genesis-verhaal. De mens geboetseerd door God en daarna leven ingeblazen met Gods adem, wat de mens tot vaatwezen maakt van een goddelijke pneuma. Toch stelt Sloterdijk deze voor vanzelfsprekende hiërarchie meteen in vraag; want net zoals de kind-placenta-tyade bestaat uit twee polen binnen een intieme sfeer, staat ook God hier tegenover vaatwezen. Ademende en beademde vinden elkaar en bestaan enkel door elkaar: “[M]en zou zelfs kunnen zeggen dat de zogeheten schepper niet pre-existent is ten opzichte van zijn pneumatisch voortbrengsel, maar dat hij zich, synchroon met dat laatste, zelf voortbrengt als de intieme tegenvoeter van zijnsgelijke”. [S 31] Op deze manier introduceert Sloterdijk het fundamenteel sferologisch inzicht van pneumatische wederzijdsheid of de tweeledige grootheid van de geestelijke ruimte.

#### *Zeven bolniveaus of bipolaire intimiteitsferen*

Het grootste gedeelte van deel I van Sloterdijks sferenproject bestaat uit zeven hoofdstukken overeenkomstig zeven bolniveaus, die Sloterdijk gedetailleerd uitgewerkt als zeven lagen van bipolaire intimiteitsferen. Centraal doorheen het hele boek staat de vraag: “Waar zijn de ter-wereld-komenden wanneer ze in bipolaire intimiteitsferen of bellen zijn?”. [S 341] Het antwoord hierop is zevenledig en misschien ook niet zo interessant als op het eerste zicht doet vermoeden. Het lijken vooral lange historische uitweidingen. Alle zeven hebben ze “hun structurering door de in-heid” gemeenschappelijk; zo hebben “de behandelde varianten van intimiteitsverhoudingen slechts één formele eigenschap gemeen: ze zonderen het subject nooit van zijn milieu af en confronteren het nooit met iets wat als object of feit gegeven is; ze integreren het juist in een omvattende situatie en nemen het op in een twee-of-meerledige relatieruimte, waarin de ik-kant slechts één pool vormt”. [S 342] Op deze manier wordt er gezocht naar “een theorie van de existentiële ruimtelijkheid”. [S 343] Ze lijken de hier eerder besproken prenatale fenomenologie van Thomas Macho te vervolledigen met een fenomenologie van zeven verschillende bolniveaus waarmee Sloterdijk de mens omringt ziet.

Sloterdijk vat op het einde van het eerste deel *bellen* deze zeven bolniveaus samen. Laten we ze hieronder kort overlopen zonder te vervallen in een samenvatting. Het is op de allereerste plaats de bedoeling de filosofie achter deze voorbeelden te begrijpen, iets wat ik hierboven reeds uitgebreid heb ondernomen. De opsomming in cursief is van Sloterdijk uit het begin van het laatste hoofdstuk van *Sferen I: Bellen*.

“*We bevinden ons steeds dan in een microsfeer wanneer we: ten eerste in de intercordiale ruimte zijn*”; in deze eerste uitweiding staat de morfologische symboliek van het hart centraal. Sloterdijk plaatst hier twee visies over het hart tegenover elkaar; allereerst diegene die we vinden in Konrad van Würzburgs *Herzmaere*, de uitwisseling van harten van de gestigmatiseerde *Patrona Italiae* Catharina van Siëna en Marsilio Ficino's *Over de liefde*, een humanistische bewerking van Plato's *Symposium*. Telkens weer speelt de symboliek van het hart hier de rol van een pseudo-materiële transactie tussen harten als fysiologisch podium voor een gemeenschappelijk ik. Hier tegenover plaatst Sloterdijk de ontdekking van de bloedsomloop door William Harvey en de la Mettries *l'homme machine*, waarbij de morfologische symboliek van het hart een totaal andere betekenis krijgt als een machine die ons mechanisch pompend in leven houdt. Het vroegmoderne denken zou de transactionele betekenis van het hart hebben onttoverd, in de plaats vinden we een technische cultuur met zijn eigen symboliek.

“*Ten tweede in de interfaciale sfeer*”; hier beschrijft Sloterdijk hoe de interfaciale vierogenruimte ontstaat in het aanschijn van het menselijk gelaat, “de schepping van een heel eigen intimiteitsveld, waarbinnen de aanblik door de blik gemodelleerd wordt”. [S 108] Sloterdijks fenomenologie van de intersubjectieve sferische ruimte tussen twee gezichten is een reis doorheen de kunstgeschiedenis, waarbij steeds wordt aangetoond hoe het gezicht een centrale plaats heeft binnen de creatie van de intieme ruimte; zowel in positieve overdrachtelijke zin in bijvoorbeeld de iconografie, als op een catastrofale manier met een fenomenologie van het masker “dat ertoe dient om het onmenselijke of het buitenmenselijke met een passend niet-gezicht of surrogaatgezicht tegemoet te treden”. [S 143]

Uiterst interessant in dit hoofdstuk is Sloterdijks denken omtrent de spiegel en het samengaan van de ontdekking van het subject en de verregaande individualisering in de moderne filosofie. In een historische zoektocht naar de herkomst van de spiegel toont hij

hoe deze pas een veel voorkomend voorwerp was vanaf de negentiende eeuw, voorheen was de spiegel vooral een zeer kostelijk curiosum. Men kende het nog het best uit mythologische taferelen als het symbolisch voorwerp voor zelfkennis. “Men kan van mensen uit de twintigste eeuw, die hun appartementen met spiegels volhangen, niet verwachten dat ze zich realiseren wat het betekende dat de overgrote meerderheid van de mensen tot voor kort uit individuen heeft bestaan die hun eigen gezicht hun hele leven lang niet of slechts bij hoge uitzondering te zien kregen” begint Sloterdijk zijn kritiek op de psychoanalyse. [S 147] Toch vond de spiegel al snel zijn weg binnen ieders interieur en hiermee won ook het eigen gelaat al snel een vanzelfsprekende positie binnen ons denken. Sloterdijk plaatst hier de psychoanalyse van Freud en Lacan binnen een context waar de spiegel zijn 'natuurlijke' plaats heeft gevonden tussen de andere huisraad; “slechts onder een bevolking die van hoog tot laag van spiegels was voorzien, konden Freud en zijn opvolgers hun pseudo-evidenties over het zogenaamde narcisme en de naar het heet optisch geconditioneerde, primaire auto-erotiek verspreiden. Ook Lacans tragisch-hybride theorema van het spiegelstadium als veroorzaker van de ik-functie kan zich niet losmaken uit de context van de cosmetische of egotechnische binnenhuisinrichting van de negentiende eeuw”. [S 151] Waar in het begin van het tweepolige interfaciale spel beide gesprekspartners enkel zichzelf leerde kennen aan de hand van de gelaatstreken van de ander, is de spiegel vanaf nu het vlak waartegen we ons aftekenen, deze nieuwe vorm van zelf-kennis duwt het subject in een voor het eerst spiegelende wereld in een unieke individuele positie. Hierdoor ontstaat een pseudo-interfaciale relatie met een ander die geen ander is, het creëert (in een voorafschaduwning naar wat nog moet komen in *Sferen III: Schuim*) “het drogbeeld van een intieme sfeer die slechts een enkele bewoner bevat: dit afzonderlijk individu zelf [...] het garandeert de eenzame opsluiting van elk individu in een in netwerken opgenomen bel”. [S 158] Het is dit drogbeeld met werkelijkheidswaarde dat volgens Sloterdijk de basis vormt van alle individualistische verhoudingen. Sloterdijk sluit deze uitweiding af met een eerder moralistische opmerking wanneer hij de Franstalige Belg en surrealist Henri Michaux citeert; “Je bent iemand die zichzelf besmet, vergeet dat niet. Laat je 'jij' niet de overhand krijgen.” [S 158]

Toch is het ook merkwaardig hoe Sloterdijk in een paginalange uiteenzetting over het gelaat er slechts in slaagt eenmaal Emmanuel Levinas te vermelden; de joodse filosoof die het gelaat van de Ander als eerste zo mooi centraal plaatste binnen de filosofie. Met het



gelaat van de Ander en zijn onophefbaar Anders-zijn zou hij een sterke bondgenoot kunnen zijn binnen Sloterdijks sferologisch project; heeft de Ander voor Levinas immers niet dezelfde kwaliteiten als het nobject van Thomas Macho? Beiden trachten ze de subject-objectrelatie te doorbreken door hetgeen wat voor ons verschijnt zijn objectstatus te verruilen voor een onkenbaar alomvattende bezielingskracht. Sloterdijk erkent Levinas zijn verdienste wanneer hij naar hem verwijst; “dat 'een mens ontmoeten' betekent 'door een raadsel wakker te worden gehouden’”. [S 114] Het lijkt intellectueel minstens onvolledig te noemen dat Sloterdijk hier niet meer aandacht heeft besteed aan verdere overeenkomsten tussen zijn sferologisch project en Levinas filosofie van de Ander. Er wordt in de ganse sferen-trilogie nog slechts op twee andere plaatsen naar Levinas verwezen. Telkens in verband met het joods wetsidee dat in zich “een onophoudelijk pleidooi voor constructieve scheiding” draagt om “als voornaamste doel de afstand tussen God en mens tot in de details tot zijn recht te doen komen”. [S 166] Hiermee gaat het in tegen de mediale theorie van Sloterdijk, die vooral gericht is op een versmelten of verweven van alle elementen tot een consubjectieve of gedeelde ruimte.

*“ten derde in het veld van 'magische' aantrekkingskrachten en nabijheidsinvloeden”*; In het derde hoofdstuk *Mensen in de toverkring – Over de ideeëngeschiedenis van de fascinatie door nabijheid* bespreekt Sloterdijk verschillende vormen van 'een rusteloos spel van affectieve beïnvloedingen', zoals het Florentijnse neoplatonisme haar eerste psychologische inzichten over het onbewuste en het magnetisme van Franz Anton Mesmer en haar invloed op het Duits idealisme. Sloterdijk toont hier hoe de sfeer zijn evocatieve kracht ook door het onzichtbare met suggestie wordt samengehouden. “De psychologen-filosofen uit het begin van de moderniteit” wezen op deze manier erop “dat de interpersonele ruimte overladen is met symbiotische, erotische en mimetisch-wedijverende energieën, die de illusie van de autonomie van het subject fundamenteel logenstraffen”. [S 159]

*“ten vierde in de immanentie, dat wil zeggen in de binnenruimte van de absolute moeder en haar postnatale metaforische gestalten”* en *“ten vijfde in de dyade van het Met of in de placentaire verdubbeling en de daaruit voortvloeiende varianten”* bevatten grotendeels de centrale gedachte die we reeds hierboven uitvoerig hebben beschreven als de kind-placenta-dyade. Ik zal er hier niet verder op ingaan.

“ten zesde onder de hoede van de onafscheidelijke begeleider en zijn metamorfosen”; Net zoals in de voorgaande hoofdstukken rond de kind-placenta-dyade wordt hier de bipolaire intieme sfeer beschreven aan de hand van koppels: *engelen – tweelingen – dubbelgangers*. Deze *Delers van zielenruimte* zijn onafscheidbare begeleiders en beschermers, die met hun gesublimeerde aanwezigheid de sfeer mee gestalte geven. Sloterdijk overloopt hier drie historische voorbeelden van begeleiders; de Romeinse laren die het huis of het gezin beschermden, laatantieke tweeling-engelfantasieën en het gebruik van Siamese tweelingen als motief bij Vladimir Nabokov en Robert Musil. Opnieuw tracht Sloterdijk op deze manier aan te tonen dat het Paar het individu vooraf ging; het eenzaam individu, de mythe van het modernisme, is hierbij een product van ontbonden consubjectiviteit. Deze zoektocht naar begeleiders en zijn metamorfosen in engelen, tweelingen, dubbelgangers zijn pogingen het evenwicht uit de eerste intieme sfeer van de prenatale symbiose van de kind-placenta-dyade te restaureren; “het ik en zijn *alter ego*, het individu en zijn genius, het kind en zijn engel: ze vormen telkens kleine bellenwerelden, waarin de consistente wereldloosheid van intra-uteriene situatie met haar voorafschaduw van de daar-hierstructuur al wat lossier is geworden en veranderd is in een minder consistente wereldloosheid van de vroege dualiteit ego-en-alter-ego; hierin werpen latere, complexere werkelijkheden hun schaduw vooruit”. [S 292]

“ten zevende in de resonantieruimte van de welkom hetende moederstem en haar *messianische-evangelisch-muzische reproducties*”; Met het Sirenenstadium belanden we in het laatste belniveau waarvan Sloterdijk de consubjectiviteit van de meest intieme sfeer beschrijft. Sloterdijk gebruikt hiervoor de metafoor van de *Odyssee* en het gezang van de Sirenen. De verleidingskunst van deze Sirenen bestaat er niet in zich als exotische schonen op te kleden en zo de verdwaalde zeevaarders en helden te lokken, maar ze net door hun gezang thuis te doen voelen; “Sirenen beluisteren betekent dus: binnengetroden zijn in de binnenste ruimte van een intieme, innemende toonaard en voortaan bij de bron van de onontbeerlijke klank willen blijven”. [S 317] Voor Sloterdijk is, net zoals de zoektocht naar engelen, tweelingen en dubbelgangers, muziek een subtiele kunst van het intiem omhelzen, zoals we dat ooit hebben mogen ervaren binnen de baarmoeder; “de tenorenhysterie en de popscene zouden niet zo aanlokkelijk zijn, als ze niet onveranderlijk aangrijpende projecties zouden aanbieden van oude machten die ik-vorming via het oor bedrijven”. [S 320] Hiermee stoot Sloterdijk Lacans theorie van het spiegelstadium van zijn troon, dit

waarheidsmoment is niet van toepassing op het optische meent Sloterdijk. Het subject herkent zichzelf in een auditieve en audiovocale relatie met dat Andere tegenover zich. Sloterdijk kondigt op deze manier *een theorie van de geëmotioneerde communicatie in grote samenlevingen* aan, want wat de met spiegels behangen moderniteit lijkt te zijn vergeten is dat in een mondelinge wereld het subject-in-wording zich niet vormde naar zijn evenbeeld in de spiegel, maar in het lied. Cultuur is een samenraapsel van liederen en uitgesproken laudatio's, waarbij “vanaf de oudheid gelaagde samenlevingen roemverdelende systemen zijn die hun publieke koren synchroniseren met de intieme liedverwachtingen van de individuen”. [S 326]

### *Een Kantiaans project na Foucault?*

Het is interessant om even stil te staan bij in hoeverre Sloterdijks project zich zowel voor als tegen het verlichtingsdenken van Immanuel Kant (1724 – 1804) ontwikkeld. Waarbij we willen onderzoeken in welke mate Kants transcendentiaal idealisme en het daaruit voorkomend transcendentiaal subject hun plaats vinden binnen de sferologie hierboven gepresenteerd. Dit is belangrijk omdat Kant met zijn drie kritieken door middel van het transcendentiaal subject voor het eerst een humanistische leer van het autonome subject centraal plaatst binnen de filosofie. Het is immers Kants rationele en autonome subject dat de basis vormt voor het modern humanisme en verlichtingsdenken. We mogen Sloterdijks kritiek op het subject lezen als een reactie op Kants ouverture van het moderne denken.

Samengevat ontstaat er vanaf Kants introductie van het autonome subject het idee van een subject als een handelend persoon in staat om zelfstandig tot kennis te komen gebaseerd op de Rede. Het autonome subject vormt hiermee ook meteen de basis voor Kants ethiek, waarbij niet langer God de drager is van de universele rede, maar de mens zelf verantwoordelijk is voor zijn daden op basis van door Rede gefundeerde universele zedenwetten. Autonomie, maar ook vrijheid, maakbaarheid of vooruitgang, zijn hierbij centrale waarden voor het Verlichtingshumanisme. Zoals ik reeds heb proberen aantonen zijn al deze waarden doorheen heel Sloterdijks oeuvre onderwerp van een kritiek geïnspireerd door enerzijds de psychoanalyse en anderzijds Heidegger en Nietzsches denken. Een laatste belangrijke bron van waaruit Sloterdijk zijn kritiek vormt is het werk van Foucault, waarbij vooral Foucaults meesterwerk *Les mots et les choses* (1966) doorheen heel Sloterdijks *Sferen* een achtergrond van betekenis vormt.

Net zoals in het werk van Kant zijn Foucault en Sloterdijk kritisch, ze voeren een onderzoek naar de mogelijkheidsvoorwaarden tot kennis, maar waar Kant zijn zekerheid vindt in epistemologische a priori voorwaarden binnen het kenvermogen van het subject en het vertrouwen in de universaliteit van de Rede, historiseren Foucault en Sloterdijk deze mogelijkheidsvoorwaarden. Zowel voor Foucault als voor Sloterdijk zijn deze epistemologische a priori's onderhevig aan verandering doorheen de tijd (of voor Sloterdijk: veranderingen doorheen de ruimte), waarbij deze mogelijkheidsvoorwaarden niet langer verborgen liggen binnen het subject maar gevormd worden door iets wat daarbuiten ligt. Foucault vindt deze mogelijkheidsvoorwaarden binnen de denk- en wetenschapspraktijk of discours van waaruit het subject zijn kennis construeert. Sloterdijk ziet sferen, met bellen, bollen en schuim als verschillende vormen en wijzen om tot kennis te komen, als datgene wat de mogelijkheidsvoorwaarden tot kennis bepaalt. Waar Kant de mogelijkheid tot kennis verbonden ziet met een transcendentiaal subject, verplaatst Sloterdijk deze naar het medium waarbinnen men tot kennis komt en waar het subject een product van is. Sloterdijks sferologie onderschrijft hiermee zonder twijfel Foucaults conclusie dat een ding wel zeker is: “de mens is niet het oudste, noch ook het meest constante vraagstuk dat zich aan het weten van de mensen heeft voorgedaan”.<sup>23</sup> Foucault werkt in *Les mots et les choses* een volledig boek naar deze conclusie toe om in de allerlaatste paragraaf van het werk te besluiten dat de mens, als richtinggevend concept, kan verdwijnen “zoals een gelaat van zand bij de grens der zee”.<sup>24</sup> De mens en het daarbij samenhangend onderscheid tussen object en subject zijn daarom louter vertoogfuncties van moderne menswetenschappelijke inzichten, die overigens volgens Foucault een disciplinerende macht uitoefenen. Het is op dit posthumanistisch anti-essentialisme dat Sloterdijk voortbreit. Inderdaad verliest voor Sloterdijk het subject zijn autonome aard voor een subject dat bestaat uit betekenisvolle relaties met zijn omgeving. Existeren is voor Sloterdijk wat Derrida de voltrekking van de differentie zou noemen; een topologische differentie. De mens wordt als product van doorleefde media gedecentraliseerd en zal voortaan als een versplinterde identiteit betekenis moeten onttrekken uit een complexe gelaagde werkelijkheid; een oefening in het verdwijnen van de mens die we vooral in het laatste deel *Schuim* zullen onderzoeken. Vooral de vraag hoe deze verschuiming ook een bevrijding kan betekenen is een belangrijke vraag voor onze (post-)moderne tijden.

<sup>23</sup> Foucault, 1967, p. 419.

<sup>24</sup> Idem.

Toch speelt er ook een Kantiaans thema mee onderliggend aan het sferenproject. Vooral het eerste deel *Bellen* mag gelezen worden als een onderzoek naar de mogelijkheidsvoorwaarden tot (zintuiglijke) kennis over de werkelijkheid door middel van sferen. Het is een kritische, transcendentale lezing die de ruimte van de co-constitutie opent en daarbij de inbedding van zowel objectiviteit als de plaats van het subject in een levende dynamiek zijn plaats geeft. Het transcendentaal subject wordt hierbij vervangen door wat Deleuze & Guattari introduceerde als het immanentievlak ('plan d'immanence'), de plaats waar het empirische en het transcendentale zich vermengen tot een veld van spanningen dat zijn betekenis verleent aan al wat er zich in bevindt.<sup>25</sup> Het immanentiedenken beschrijft het subject als 'een plooi van het buiten', een proces dat Sloterdijk aan de hand van verschuiming tracht te vatten. Wanneer het autonome subject van de Verlichting nog een overzichtelijk en te controleren binnen was tegenover een vijandige buitenwereld, moeten de denkers van het immanente leren omgaan met de mens die op de eerste plaats een speelbal is van wat zich buiten dit subject afspeelt. Het is wat Negri & Hardt een "antihumanistisch humanisme" noemen, waarbij de mens nog steeds een centrale narratief is, maar niet langer als autonoom subject, maar als product van een onmogelijk volledig te overzien buiten. Een thema waar we nog uitgebreid over zullen schrijven in het hoofdstuk waarin we het *Schuim* bespreken. Eerst zullen we dieper ingaan op Sloterdijks tweede deel *Globes*.

---

25 Deleuze & Guattari, 1991, p. 59.

## Hoofdstuk II. Globes

*Als de exclusiviteit van de bel een lyrisch motief is,  
dan is de inclusiviteit van de bol een episch motief.<sup>26</sup>*

Wanneer we ons in het voorgaande deel over *Bellen* vooral hebben bezig gehouden met sferen vanuit een eerder psychologisch perspectief, zullen we ons onderzoek nu verderzetten met aandacht voor de veel grotere cirkels in de wereld rondom ons. Het perspectief van waaruit Sloterdijk ons nu doet denken houdt halt bij het samenleven in bolvorm. Het is een morfologie van de historisch-politieke wereld, waarbij macht zich steeds denkt vanuit het ronde; absolute macht visualiseert zichzelf immers altijd als het middelpunt, zijn onderdanen (mocht er al sprake zijn van enige vorm van rechtvaardigheid) allen op gelijke afstand in een veilige cirkel tegenover hem. De sferologie ontpopt zich hier als een systeemtheorie, die culturen analyseert aan de hand van wat we reeds in de voorafgaande hoofdstukken te weten zijn gekomen over het menselijk sferewezen; “de theorie van de sferen is een morfologisch instrument dat ons in staat stelt de uittocht van het mensenwezen uit de primitieve symbiose, om zich te wijden aan het wereldhistorisch handelen in rijken en wereldsystemen, als een bijna coherente veruitwendigingsgeschiedenis na te voelen”, zo is het tweede deel van de sferen-trilogie ook een schaalvergroting volgens dezelfde vitalistisch meetkundige principes, “als een roman waarin de sfeer het intieme minimum, de tweepolige bel, wordt overgedragen op het imperiale maximum, dat werd voorgesteld als een monadische kosmos van het ronde”. [S 52] Concreet werkt Sloterdijk deze these verder uit in een uiteenzetting over globalisering, niet alleen in zijn hedendaagse geopolitieke vorm, maar ook vanuit de filosofie die dit globalisme mogelijk maakte: “[V]anaf de vermeetekundiging van de hemel bij Plato en Aristoteles tot en met de omcirkeling van de laatste bol, de aarde, door schepen, kapitalen en signalen”. [S 51] Als culminatiepunt ziet Sloterdijk de cybernetische virtualiteit. Als een voortzetting van een Platoonse vormenwereld fungeert de virtuele ruimte van de cybernetische media als een moderne vorm van het ongrijpbare buiten. Sinds het begin van de filosofie bij Plato en Aristoteles flirt het Westerse denken op deze manier met bolconstructies. Sloterdijks opzet van deze “hyperbolische roman” is hiermee ook een kritiek op de metafysica en theo-technologie die onze levens in een superbol dwingen.

---

26 S 52

[SIII 11]

*Spenglers morfologie van de wereldgeschiedenis*

In de meeste secundaire bronnen omtrent de sferen-trilogie wordt meestal terloops Oswald Spengler vermeld als een belangrijke inspiratiebron voor Sloterdijks morfologische wereldgeschiedenis. Hoewel Sloterdijk zelf eerder karig is over met wie hij inzichten deelt en zijn voorgangers liever beperkt tot zijn persoonlijke helden als Nietzsche, Foucault of Deleuze, brengt hij de Duitse cultuurpessimist Spengler wel degelijk enkele malen ter sprake. Oorspronkelijk doet Sloterdijk Spenglers *Die Untergang des Abendlandes* af als “gedoemd te mislukken” en heeft zijn eigen sferologie “aan dergelijk model dus niet al te veel te danken – tenzij een indrukwekkende les over wat in de toekomst vermeden moet worden”. [S 59-61] Toch wil ik het deze keer niet bij enkele verwijten van Sloterdijk houden, maar zullen we even stil staan bij Spenglers *Die Untergang des Abendlandes*. Allereerst omdat ze een interessante inleiding vormen voor het aangekondigde hoofdstuk. Verder omdat de gelijkenissen tussen Sloterdijks sferologie en Spenglers cultuurgeschiedenis misschien groter zijn dan Sloterdijk ons doet vermoeden.

Oswald Spengler was sterk beïnvloed door de romantische idealen van Johann Wolfgang von Goethe en net zoals Sloterdijk een groot bewonderaar van Friedrich Nietzsche. Bekend werd hij pas bij het grote publiek met het verschijnen van *Die Untergang des Abendlandes*, een cultuurfilosofisch werk over de opgang en het verval van beschavingen dat al snel aan populariteit won dankzij het algemeen cultuurpessimisme dat zich tussen de twee wereldoorlogen doorheen heel Europa manifesteerde. Spenglers opzet was vooral interessant omdat het een organisch vormbegrip gebruikte om tot een cultuurgeschiedenis te komen; culturen werden hierbij ontleed als individuen die opgroeien, volwassen zijn en uiteindelijk sterven. Net zoals bij Nietzsche en Sloterdijk wordt de filosoof hier in de positie van de tijdsdiagnosticus geplaatst, die een samenleving als een levend organisme diagnosticeert op de ziektes van zijn tijd. De geschiedenis wordt op deze manier in een metafoor van lichaam of sfeer gerepresenteerd en aan de hand van immanente wetten verklaard. Hoewel zowel Sloterdijk als Spengler hier soms het primaat van de vorm boven een genuanceerde inhoud prefereren, leveren ze interessante ideeën die het verdienen verder uitgedacht te worden. Vaak delen ze ook subtielere stellingen; zowel Spengler als Sloterdijk geven de stad een speciale positie binnen hun denken: een plaats waar

beschavingen volwassen worden, maar waar uiteindelijk ook onthechting en werkelijkheidsverlies de eerste tekenen van verval aanduiden. Sloterdijk benadrukt hierbij dat “de overdrijving haar waarde, niet alleen als stijlmiddel maar ook als een methode om verbanden te verduidelijken” heeft bewezen binnen de filosofie. [SIII 11]

Spengler kwam tot de conclusie dat de Westerse wereld zoals die zich op dat moment op zijn hoogtepunt waande eigenlijk al last had van ouderdomskwaaltjes en het verval zich reeds had ingezet. Spengler sloot zich hierbij aan bij Goethes romantisch sentiment dat de maakbaarheid van de mens en de utopie van het vooruitgangsoptimisme van de Verlichting louter ideële constructies waren, gedoemd om bij het minste stress te barsten. Een positie die ook Sloterdijk uitgebreid verdedigd heeft in meerdere van zijn filosofische werken, maar nog het meest in *Eurotaoïsme* waar “een kritiek op de verkeerde mobiliteit” een centraal idee vormt binnen het verkeerd verlicht bewustzijn. [ET 45] Spenglers conclusie verdeelde intelligentsia van zijn tijd; vooruitgangsoptimisme was een centraal bewegingsmotief binnen de heersende ideologieën en niet in het minst bij het opkomend nationaalsocialisme. Het mag best ironisch genoemd worden dat, terwijl Sloterdijk zich liever niet associeert met Spengler, de kritiek op Spenglers werk vaak van dezelfde aard was als die we nu terugvinden over Sloterdijks werk. Oswald Spengler, die op het moment dat *Die Untergang des Abendlandes* verscheen niet verbonden was met een universiteit, werd door de vooral door positivisme en neo-Kantianisme gedomineerde academische wereld al snel als een onprofessionele dilettant geschetst; iemand die zich zonder wetenschappelijke achtergrond had bezondigd aan obscurantisme en mystieke speculatie. Verwijten die we vandaag ook terugvinden vanuit academische hoek over het filosofisch werk van Sloterdijk, dat terwijl het net zoals Spenglers werk buiten de academische kringen veel verkochte en invloedrijke filosofische boeken zijn.

De grootste gelijkensissen tussen Sloterdijk en Spengler vinden we eerder in de achtergrond van beiden denkers: ze delen een basisintuïtie omtrent de onheilspellende druk van het buiten. Dood, angst en toeval zijn onbekende bedreigingen, die moeten worden opgevangen door de samenleving. Het is pas wanneer een samenleving aan deze uitdagingen een symbolische plaats heeft gegeven, dat we spreken over een beschaving of hoogcultuur. Beiden gestalthistorici begrijpen dat deze archaische kosmologische ruimteangst te lang onderbelicht is gebleven door historici die zich niet verder dan de



feiten durfden wagen in het beschrijven van de geschiedenis. Sloterdijk citeert Spenglers *Die Untergang des Abendlandes* (veelbetekenend omdat Sloterdijk zelden anderen citeert, alsof het lijkt dat daarvoor te weinig auteurs breedsprakig genoeg zijn) wanneer hij deze wereldangst duidt als “ongetwijfeld het creatiefste van alle oergevoelens”, een angst “die in elke oorspronkelijke 'symbolisering van het uitgebreide, van de ruimte en de dingen' bezworen wil worden”.<sup>27</sup> [S 628] Het spreekt voor zich dat hierin ook een immunologisch motief opnieuw een rol speelt, ook hierin zijn Sloterdijk en Spengler dus aan elkaar gewaagd. Sloterdijk is zich zeker bewust van deze gedeelde basisintuïtie en geeft Spengler daarvoor ook een eerder aparte plaats binnen *Globes*. Zo wijst Sloterdijk Spengler aan als “de onmiddellijke voorganger van revolutionaire structuurhistorici als Foucault, Deleuze en Guattari”, omdat hij bewijst zijn tijd ver vooruit te zijn als fenomenoloog “die de begenadigde angst van een denken van buiten uit op zich neemt”. [S 582] Spengler gebruikt hiervoor het profetisch denken van Nietzsche om een geschiedenis op te stellen waarbij de tegenstelling tussen het individu, dat zoekt naar zijn eigen autonome vrijheid, en de immunologische kunstgreep om alles binnen de kosmos op een holistisch niveau met elkaar in verband te brengen voor het eerst pijnlijk zichtbaar wordt. Een tegenstelling waarin zich volgens Sloterdijk de oerstrijd van het moderne denken voltrekt en waarvan Spengler zich als een van de eerste grote denkers na Nietzsches sferenbreuk bewust van werd in een morfologische wereldgeschiedenis.

### *Een genealogie van de sfeer: Plato Vs. Parmenides*

Het tweede deel *Globes* begint zijn weg vanuit een kritiek op de metafysica en specifiek een kritiek op het platonisme. Om deze kritiek in te leiden willen we een genealogie van de sfeer opstellen. Omdat Sloterdijk in zijn trilogie vaak uitweidt over historische gebeurtenissen als argumenten voor sferologische overtuigingen en zo de sferologie van herkomst te voorzien, lijkt het mij correct het historische luik van Sloterdijks sferenproject niet onbelicht te laten. We vangen ons onderzoek aan in de oudheid met de oudste geschreven bronnen van de sferologie. Hier botsen we al snel op twee verschillende bolopvattingen van de sfeer. De eerste vinden we bij Plato. Plato's ideeënleer zal zich eeuwenlang dominant opstellen binnen het denken. Ze doet een aanspraak op objectiviteit door middel van een wereldaanschouwing van buitenaf. Bij Parmenides vinden we het

---

<sup>27</sup> Spengler, 1990, p. 107-110.

omgekeerd perspectief: de aanschouwing van de sfeer van binnenuit, waarbij we niet tot kennis komen van de sfeer vanuit een objectieve buitenstaanderspositie, maar vanuit de fundamentele positie van het in-de-sfeer-zijn. Het loont de moeite dit onderscheid verder uit te diepen omdat het een fundamenteel verschil in denken demonstreert waarvan Plato en Parmenides in zekere zin de grondlegger zijn. Terwijl Plato's ideeën vooral inspiratie waren voor vele generaties metafysici op zoek naar eenheid en objectiviteit in hun denken, vertrekt er volgens Sloterdijk vanuit Parmenides een veel subtielere lijn waarvan uitlopers reiken tot aan de laatmiddeleeuwse mystiek, het Duitse Idealisme en zelfs Heidegger en Deleuze. Hoewel ook een motief dat in het eerste deel meespeelt in de achtergrond, bevat Sloterdijks tweede deel van de sferen-trilogie op de allereerste plaats een omvangrijke kritiek op de door Plato geïnspireerde bolobsessie, die doorheen de Westerse metafysica steeds dominant is geweest. Parmenides filosofie zullen we terugvinden als een eerste aanzet tot de verschuiving van onze leefwereld.

*ἀγεωμέτρητος μηδεις εἰσίτω*<sup>28</sup>

Sloterdijk begint zijn sferen-trilogie met een ontstaansmythe over de school van Plato. Wanneer men in het antieke Athene de door *Plato* opgerichte school de Academia wou betreden moest men voldoen aan enkele spelregels. De belangrijkste daarvan zou hebben gesteld dat de toegang tot de school enkel was voorbehouden aan meetkundigen en was boven de ingang gegraveerd als een ultieme toelatingsvoorwaarde. Met deze voorzichtig gekozen selectiecriteria maakte Plato niet alleen voor het eerst een expliciet onderscheid tussen wie mag weten en wie niet, hij introduceerde ook een duidelijk voorschrift over de juiste vorm van kennis. Voor Plato was de waarheid enkel toegankelijk voor zij die de methode van de meetkunde begrepen. Enkel zij die zich verdiepten in de leer van de ideale vormen konden ook de Waarheid achter de wereld van de verschijningen ontrafelen. Omdat in het Griekse denken Waarheid en Schoonheid elkaars gelijken waren, spreekt het voor zich dat de meest ultieme meetkundige vorm, de perfecte rondingen van de bol, ook het culminatiepunt van schoonheid uitdrukte. De Platoonse filosoof contempleert het leven vanuit een vormenleer die de sfeer als hoogste vermenging van waarheid en schoonheid draagt. Voor Plato waren enkel meetkundigen en ontologen geschikte kandidaten om te filosoferen over het leven. Op deze manier is Plato de grondlegger van een meetkundig

---

28 Laat niemand onbevoegd in de meetkunde deze grond betreden.

vitalisme waar ook Sloterdijk de grenzen van aftast in zijn sferologie.

Aan de hand van *het filosofenmozaïek* van Torre Annunziata, een mozaïek van zeven bebaarde mannen rondom een geometrische sfeer, toont Sloterdijk in de proloog van *Globes* hoe het platonisme een *intensieve idylle* vormt doorheen de hele Westerse ideeëngeschiedenis. De eerste grote denksprong vindt plaats op het moment dat Plato met Socrates het filosofisch weten van het andere kennen onderscheid, met deze waarheidsclaim is er “een denken in de wereld binnengedrongen, dat zich opwerpt als het laatste woord over wat geldt en is, en waarvan toch de meesten, ook de politiek, economisch, journalistiek machtigen slechts van de buitenkant kennis kunnen nemen”. [S 404] De kracht van deze machtsgreep ligt hem in het moment dat deze liefde voor de theorie zich als een uniek spreker over de waarheid weet te openbaren. Een maatschappelijke positie die we mooi zien afgebeeld in *het filosofenmozaïek* van Torre Annunziata, waar wijze mannen zich zonder inspraak van buitenaf en ver van het gewoel van de stad kunnen uitspreken over de Waarheid. Een waarheid die zich blijkbaar in ideale vormen vindt en uiteraard, want ook in *het filosofenmozaïek* wijst een man – de leider, misschien wel Socrates – naar een geometrisch figuur aan zijn voeten, de perfecte vorm van de sfeer. Hierin ligt de kritiek van Sloterdijk, want terwijl de Griekse wijsgeren vaak blind zijn voor de eigen vooroordelen tijdens hun bolmeditatie, toont hij hoe de wereld voortaan volgens meetkundige precisie steeds in één alomvattende sfeer gedacht wordt. De oorsprong van het objectief denken en meten vindt plaats daar waar de wereld voor het eerst wordt gereduceerd tot een te bevatten geometrische figuur; “het beeld van de bol helpt het worden om begrepen zijn te worden”. [S 408] Net zoals alle sterke metaforen in de filosofie wordt ook het handige model van de bol al snel voor Waarheid aanzien en wordt het ganse zijnde voorgesteld als het Ene of Totale in een onveranderlijke Goddelijke sfeer. Sloterdijk merkt op dat wie begrijpt dat de allesomvattende bol ook zijn interpretatoren draagt en daarboven elke ware uitspraak over de bol zijn waarheid ontleent door zijn positie in de bol, uiteindelijk ook zichzelf herkent als een lokale functie van dit globaal optimum. [S 409] “De bol-ontologie wijst de sterveling een plaats toe in een volmaakte wereld” en hiervoor moest een prijs worden betaald, immers in een wereld van constante verandering, innovatie en gebeurtenissen kan de mens alleen maar een gebrekkig wezen zijn tegenover deze perfecte bol van het Al. [S 419] Met het gevaar te vervreemden van het ultieme, maar utopische, Zijn moesten filosofen steeds straffere uitvluchten zoeken

om zich te verzoenen met dit superobject: “Laten we ons niets wijsmaken” vat Sloterdijk samen “de hele moderne filosofie is slechts een opsomming van de uitvluchten die theoretici verzinnen om de appel van het Zijn niet te hoeven vangen”. [S 423] Het is een kritiek die ook ethische consequenties heeft wanneer we beseffen dat het Christendom zich baseerde op het door Plotinus en Augustinus geïnspireerde onderscheid tussen het onvolmaakte Aardse en het heilige, onbereikbaar voor door erfzonde bevlechten en gebrekkige bolbewonderaars.

*Dat wat is, gelijk de massa van een goed-geronde sfeer*

Net zoals Heidegger heeft Sloterdijk veel meer bewondering voor de pre-Socratici. Zij zouden zich nog onbeïnvloed door de dominantie van het platonisme hebben beziggehouden met de vraag naar hoe Denken en Zijn in elkaars nabijheid kunnen worden gedacht. Als een van de belangrijkste pre-Socratici speelt Parmenides van Elea een doorslaggevende rol als een van de grondleggers van de metafysica en voor Heidegger en Sloterdijk is hij een voorbeeld van authentiek pre-socratisch denken. In zijn leerdicht over de natuur presenteert hij een zijnsleer gebaseerd op de ontkenning van de tegenstrijdige verschijningswereld. Enkel wat *is* kan gekend worden, dat wat *niet is* kan niet gedacht worden en hoort dus ook niet in een theorie over de wereld. In Parmenides leerdicht over de natuur worden Denken en Zijn op deze manier onafscheidelijk met elkaar verbonden, terwijl een denken ongegrond in het Zijn wordt uitgesloten.

Αὐτὰρ ἐπεὶ πείρασ πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεὸν ἐστὶ τῆ ἢ τῆ.<sup>29</sup>

De ware werkelijkheid, dus dat wat *is*, presenteert zich als "(ge)heel", "uniek", "één" (er kunnen geen verschillende soorten van "zijn" zijn), "onbeweeglijk" (i.e. onveranderlijk), "ongeboren en dus: onvergankelijk", "onwankelbaar", "vol", "volledig homogeen", "continu" en "gelijk", of zelf-identisch, "geheel evenwichtig", "geheel intact", "volmaakt",... "gelijk de massa van een goed-geronde sfeer" (fr. 8.43).<sup>30</sup> Net zoals bij Plato vinden we hier de sfeer als hoogste vermenging van waarheid en schoonheid, echter de aanschouwing van deze bol is fundamenteel verschillend.

---

29 Parmenides fr. 8.43

30 De Ley, 2009, p. 42.

Parmenides sfeer verschijnt niet aan het analytisch oog van de meetkundige, maar “van nergens anders dan van binnenuit, immanent, intern-vrijblijvend laat de bol van het zijnde zich in gedachten vatten”. [S 452] Niet dat deze gave om het Al te overschouwen voor iedereen even gemakkelijk te bereiken is, midden in de bol lopen we het gevaar blind te zijn voor de bol. Sloterdijk contrasteert op deze manier de visie van Parmenides met die van Plato; terwijl voor Plato de sfeer een meetkundig object is dat kan beschreven worden aan de hand van axioma's en logica, wijst Parmenides “op een extatische grenswaarde van de natuurlijke wereldbeschouwing vanuit een fundamentele positie van het in-de-wereld-zijn”. [S 453] Wat Plato als een dood object buiten ons plaatst wordt bij Parmenides een levend Al van verhoudingen tussen subject en geheel.

Voor Plato is de positie van de toeschouwer duidelijk een buitenstaander, maar waar bevindt het subject zich voor Parmenides en is deze positie in de wereld niet even problematisch? Waar in de ruimte vinden we de comfortabele zetel van de filosoof wanneer hij wordt overvallen door het “panoramisch gevoel voor de gemeenschappelijke 'het-is'-noemer van al het zijnde”? [S 454] De filosoof van Elea ervaart zichzelf als het epicentrum van zijn wereld, maar net hierin ligt de moeilijkheid. Wie zich vastklampt aan objectiviteit kijkt naar het heelal als een superobject waar de superwaarnemer geen deel van is, terwijl men in het Eleastisch denken zich een plaats moet zoeken binnen deze Al-immanente omvattingfiguur. De moeilijkheid ligt in het besef dat wanneer we het denken van Parmenides doortrekken alles wat binnen de panoramische gewaarwording valt, werkelijk is. Ze bezit niet de structuur van een ding, maar die van een geestelijke toedracht. Het panorama dat zich rond de extaticus ontplooit is gelijkmatig en van binnenuit beziel. De filosoof als extaticus is hier geen toevallige vergelijking. Net zoals extatici in oudere religieuze tradities boodschappers waren tussen de Goden en de aardse koningen is de Eleastische extaticus het medium tussen de kosmos en het zelf, waarbij het subject opgaat in het geheel en de kosmos zich vormt naar zijn kleinste deel.

### *Kosmologische gekte*

Sloterdijk merkt terecht op hoe beide bolaanshouwingen een zekere kosmologische gekte in zich dragen. Wanneer we bij Plato botsen op de gekte van de (on)mogelijkheid van de buitenstaander, dan vinden we bij Parmenides een tegengestelde gekte, die van “het vermogen zich in het absolute midden te verplaatsen en zich daar, in extatische

contemplatie, door onbewogen, 'eenledige' volheid omgeven te zien". [S 460] Deze kosmologische gekte speelt niet enkel een rol binnen de wijsbegeerte, Sloterdijk destilleert deze oppositie ook uit de theologie. Theologie is doorheen heel Sloterdijk zijn Sferen-trilogie een belangrijke inspiratiebron en zowel Middeleeuwse theologie als Oosterse mystici brengen hier vaak interessante invalshoeken. De trend om het moderne denken, vertrekkend bij Descartes, op een hoger niveau te plaatsen tegenover het 'duister denken' uit de middeleeuwen wordt door Sloterdijk op deze manier doorprikt. Hoewel de theologie vaak met zeer specifieke problemen worstelt in zijn eigen taal, is de brug tussen modern en theologisch denken vanuit sferologisch perspectief vaak niet zo groot. Sloterdijk verbindt een theologisch onderscheid met de verschillen in bolaanschouwing tussen Plato en Parmenides, waarbij een exotheologische visie over God tegenover een endotheologische visie staat. De exotheologische visie, gebaseerd op de metafysische-globaliserende excentriciteit die we bij Plato reeds vonden, plaatst God en zijn intelligentie tegenover de totaliteit van het objectieve. Het is belangrijk op te merken dat we de bolopvatting van Plato hier verbinden met een globaliserende kracht, één van de voornaamste onderwerpen van Sloterdijks tweede boek in de sferen-trilogie en een idee waar we verder in de thesis nog zullen op ingaan. De extatisch-panoramische concentriciteit die we bij Parmenides vinden mondt uit in een endotheologische visie, waarbij de intelligente god (zonder capital) van binnenuit uitkijkt op de eigen-Al-bol en zich in het zijns midden visualiseert.

### *Eleastische sferologie*

We kunnen ons hier de vraag stellen in hoeverre dit theo-filosofisch onderscheid van belang is voor de sferologie opgezet door Sloterdijk. Het is niet eenvoudig Sloterdijk zonder nuances in één van beiden tradities te plaatsen. Toch kunnen we enkele duidelijke keuzes binnen Sloterdijks sferologie herkennen die hem plaatsen binnen het (theologisch) debat. Ik bespreek hier kort de twee meest voor de hand liggende argumenten; de architectuur van zijn trilogie en zijn kritiek op het Globalisme.

We kunnen Sloterdijks trilogie opdelen in drie fasen van denken. In drie opeenvolgende niveaus van sferen onderscheidt hij bel, bol en schuim. Deze beweging begint vanuit het subject, via de mogelijkheidsvoorwaarden van het in-de-sfeer-zijn tot wat zich dan weer oplost tot een complex en pluralistisch schuim. We zouden deze beweging kunnen vergelijken met wat Sloterdijk de endotheologische visie noemt, een extatische zoektocht

naar het bezielde gewelfpanorama. Sloterdijk zoekt hier niet naar de objectieve structuur van de werkelijkheid, maar probeert een wervelend proces te verbeelden van vormen die ons helpen om tot betekenis te komen in de wereld. Ons hedendaags leven, een leven in schuim, heeft zich misschien voor het eerst weer kunnen ontdoen van Plato's dominantie. De post-metafysische tijd komt hierin overeen met het pre-metafysische pluralisme omdat het ruimte voorziet voor een heterarchische of niet-holistische definitie van het leven. Sloterdijks mediatheorie is hierbij een goed voorbeeld van een hernieuwde pre-Socratische of eleastische blik op de wereld, waarbij net zoals bij Parmenides van Elea het subject in relatie met zijn omgeving wordt gedacht. Hierin vinden we opnieuw een poging de moderne breuk tussen subject en object te verzoenen; een thema dat zich reeds in het eerste deel heeft ontsponnen. We stellen hier vast dat “in de ruimte van het ontwikkelde, bewuste leven verhoudingen gelden, die de microsferische, intieme relaties op macrosferisch niveau nauwkeurig herhalen. Want de gespannen betrekking tussen het menselijke epicentrum en het goddelijke centrum repliceert de oorspronkelijke, wederzijdse evocatie van het in een hechte verbintenis verenigde tweetal – maar nu op het niveau van het logisch en praktisch wereldbeeld”. [S 462]

Sloterdijks kritiek op Plato's bolopvatting is ook een voorbereiding op zijn visie op globalisme. Sinds Plato is de metafysica macro-sferologie, waarbij het denken wordt gereduceerd tot de vorm van de bol en het denken afgemeten aan de standaard van het centrum. Het is evident dat deze vormenpolitiek ook een gedachtenpolitiek inhoudt, zodat ook ons denken en handelen in de wereld deze vorm volgt. Voor Sloterdijk is de staat van het *schuim* een uiterst doorgedreven vorm van een op Plato geïnspireerd globalisme, waarbij de Griekse bolobsessie – met bijna Hegeliaanse dialectische precisie – een omwenteling doormaakt in zijn andere uiterste. Ik zal hier in het verdere verloop van de tekst nog uitvoerig op terugkomen wanneer we het schuim bespreken. Belangrijker op dit moment in de thesis is de manier waarop Sloterdijk tracht aan te tonen hoe het platonisme als voorloper van het globalisme zijn invloed had op het westerse wereldbeeld. Volgens Sloterdijk is “de aanvangsdatum van de oorspronkelijke globalisering [...]de kosmologische verlichting bij de Griekse denkers, die door hun samenvoeging van ontologie en meetkunde de grote bol aan het rollen brachten”. [S 427]

### *Symbolische gezondheidszorg*

Binnen de analytische wijsbegeerte vinden we een filosofische benadering waarvan we, zouden we Sloterdijks denken volgen, kunnen zeggen dat ze van toepassing is op alle wijsbegeerte. Het *quietisme* (van het Latijnse woord *quies*, wat zoveel als 'rust' betekent) is geen echte filosofische school binnen de analytische wijsbegeerte, maar eerder een methode die het bereiken van innerlijke rust als belangrijkste doel stelt. Filosofie en therapie raken zo vervlochten tot een praktijk die zich op de eerste plaats bezighoudt met het bestrijden van mogelijk intellectuele verwarring en angst, op deze manier biedt het vaak ook originele inzichten op traditioneel filosofische vragen over de Werkelijkheid of de Waarheid. Deze filosofische positie, van oorsprong een uiterst Griekse manier van filosoferen die we reeds terugvinden in het stoïcisme of het epicurisme, werd verdedigd door filosofen als Wittgenstein en Norman Malcolm en actueler door denkers als John McDowell en Richard Rorty. Het is duidelijk dat we ook Sloterdijk binnen dit rijtje van quietistische denkers mogen plaatsen; met zijn sferologisch onderzoek tracht hij immers ook op de eerste plaats opnieuw een groot verhaal of metafoor in het leven te roepen, die als therapeutisch-immunologische invalshoek de hedendaagse mens van houvast kan voorzien. Sloterdijk zal doorheen zijn tweede deel van de sferen-trilogie *Globes* dit quietistische perspectief nog verder proberen uitbreiden tot alle grote ordeningstheorieën en ideologieën, wanneer hij stelt dat “de zogeheten 'wereldbeelden' van de hoogculturen wat hun spirituele grondtrekken betreft stuk voor stuk therapeutische ontologieën zijn: “Omdat ze in laatste instantie nergens anders over gaan dan over de vraag hoe de bedreigde individuen in de potentieel en actueel poreuze gemeenschappen van de verwarrende grote wereld zich toch geborgen kunnen weten in een vormgevend reservoir van de hoogste orde”. [S630]

Doel van al dit ordeningsdenken is de wereld van het onrustig Worden te omvatten in een geruststellend eeuwig Zijn, een thema dat zich reeds met Plato in de antieke Oudheid heeft verankerd in het Westers denken. Deze reservoirs van de hoogste orde hebben een dubbele functie wanneer we ze volgens de binnen-buiten oppositie onderzoeken. Allereerst creëren ze een goed georganiseerd Binnen, waarin alles zijn plaats heeft in het Al-reservoir van het Zijn. Anderzijds doen ze hun aanhangers vanuit een holistisch perspectief geloven dat er geen Buiten bestaat voorbij de kosmos, waarmee alle kwetsbaarheid verborgen wordt



tussen de lijnen van de theorie. Maar met de inwoners hun gemoedsrust komt ook een prijs, want voortaan zijn allen binnen de sfeer ook gezanten van dit groots immuunsysteem. Al snel moet duidelijk worden gemaakt dat hun vers bekomen vrijheid enkel nog afhankelijk is van regels, grenzen en oefeningen: “Ze willen gewone mensen omvormen tot schakelstations van de kosmische logos”. [S 632] Op deze manier blijkt hoe elke filosofie die de mensheid van de willekeur en het toeval van de Natuur wilt redden tevens steeds een politieke filosofie moet zijn, wil ze uitgedragen worden door een gemeenschap dan moet de verdediging van zijn theoretische premissen steeds ook een verdediging zijn van zijn volgelingen tegen externe ongelovigen. De gemeenschap speelt hierbij een belangrijke rol als co-constructieve voorwaarde, bij Sloterdijk wordt deze symbolisch voorgesteld door de Stad en zijn muren als grootse metafoor voor culturele immuunsystemen. Hierin ligt het sferologisch besef dat een denksysteem dat zich in staat ziet een gemeenschap te omsluiten door middel van zijn theorie ook steeds de ruimte moet inrichten naar zijn principes. De sferologie is dus ook een onderzoek naar de politiek van symbolen.

Dat denken en design met elkaar verweven zijn leerden we reeds in het eerste deel *Bellen*, waar het intieme interieur van de kleinste sfeer en het subject slechts samen kunnen verschijnen in een constante uitwisseling. Sloterdijk is ervan overtuigd dat dezelfde principes ook gelden voor een hoger niveau van samenleven. Intieme bellen zijn hierbij door middel van een evolutionair proces van adaptatie en assimilatie gegroeid tot globes die het intieme overstijgen en samen-leven mogelijk maken. Het medium dat samen-leven produceert wordt begrensd door een spel van regels en gebruiken die de gemeenschap zijn vorm doet behouden. Net zoals we in *Bellen* een kritiek vonden op het individualisme, wordt ook in *Globes* de individualistische fictie van de heldhaftige eenling tegenover de verwarrende gemeenschap in vraag gesteld. De mens is op de eerste plaats een *zoon politikon* stelt Sloterdijk met Aristoteles. De menselijke soort bestaat uit dieren “die vóór alles hun leven in gemeenschappelijkheid leiden”. [S 533] Het is deze “oppermachtige existentiële vormimperatief” dat “alle trappen van de sociaal-systemische groothedenladder beheerst”. [S 535] Het immunologisch proces waarbij zich sferen vormen en door het convergeren van sferen langzaam ook gemeenschappen kunnen ontwikkelen, heeft dus nooit het individu als belangrijkste doelstelling gehad. Het is slechts een secundair bijproduct. In een wereld waar sferen nooit onbedreigd kunnen

voortbestaan is dit existentieel uitgedaagd individu dan ook eerder een luxeprobleem van de moderniteit. De oplossing voor dit luxeprobleem is dan misschien ook niet nog meer individualisme, maar eerder omgekeerd een zoektocht naar meer gemeenschap.

De ontstaansgeschiedenis van deze globes beweegt zich langs een eerder organisch evolutionair proces, waarbij het steeds de best aangepaste vormen zijn die de bovenhand halen in een strijd om de controle van zijn omgeving. De binnenwereld van een bol moet zich steeds kunnen verdedigen tegen de stress van externe machten: enerzijds door de grenzen streng te controleren en dissidenten niet toe te laten, anderzijds door het externe te neutraliseren en het onderdeel te maken van wat zich binnen de eigen radius bevindt. Sloterdijk overloopt zelf drie belangrijke invloeden die tot spanning kunnen leiden: “protopolitieke stressfactoren, zoals vijanden en vreemden, sociaal-psychologische stressfactoren, zoals collectieve depressies, en mentale stressfactoren, zoals het monsterachtige en de idee van het oneindige”. [S 511] Het is niet voldoende voor jonge sferen om al deze uitdagingen een plaats te geven binnen een overkoepelend AI. Het succes ligt ook in het vruchtbaar overdragen van deze culturele habitus doorheen de tijd.

Een voorbeeld van hoe cultuur een gemeenschap kan verdedigen tegen stressfactoren en zijn cultureel immuunsysteem overdraagt, vinden we in de manier waarop culturen omgaan met hun doden. Met het verschijnen van *de dood* worden mensen geconfronteerd met een besef van eindigheid, een besef dat Sloterdijk een mentale stressfactor zou noemen. Net zoals we in het eerste deel leerden over de scheiding tussen moeder en kind laat elke breuk zijn gemis na, ook bij het afscheid van de overleden naaste ontstaat een gevoel van een tekort en belandt de psychische sfeer in een staat van verwarring. De leegte die achterblijft zorgt zowel voor een existentiële angst (ontstaan uit een besef van zijn eigen eindigheid), als voor een metafysische nood dit gemis een plaats te geven binnen een overkoepelend kader. Metafysisch kan de geleefde ruimte enkel worden gerepareerd door de sfeer te verdubbelen. De geschonden nabijheid van de naaste wordt opgevangen door de doden in een tweede kring rondom de sfeer van de levenden te plaatsen. De overledenen worden op deze manier van het vreemde buiten naar het vertrouwde binnen gebracht en bevinden zich voortaan als maatgevende doden in de ruimer opgezette kring van de bezielingsruimte van de culturele sfeer. Deze vorm van “ontverring” is volgens Sloterdijk “de cultuur vormende drift bij uitstek” en gaat samen met het organiseren van voorouder-

en dodenculten. [S 514] Op deze manier krijgt een metafysische oplossing, waarbij doden hun plaats binnen de kosmos krijgen, ook zijn weerslag in een praktijk van rituelen. Rouwarbeid, een begrip uit de psychoanalyse, maakt het mogelijk voor de gemeenschap om ook de existentiële angst die samengaat met het besef van zijn eigen eindigheid een plaats te geven. Het spreekt voor zich dat we deze 'plaats' binnen de sferologie zeer letterlijk mogen nemen, ze vindt zijn weg niet alleen in de theorie maar ook in het interieur waarin mensen samenleven. Sloterdijk noemt deze plaats naar een begrip van de Franse antropoloog Marc Augé de “antropologische plaats”, omdat ze in tegenstelling tot 'non-plaatsen' (*non-lieux*) zoals hotels of luchthavens, de gemeenschap metafysisch met een plaats verbindt.<sup>31</sup> Het is het “territoriale engagement van een sfeer” met zijn bodem en de rituelen die hiermee gepaard gaan, die tevens instaan voor het overdragen van deze cultuur op volgende generaties. [S 516] Claude Lévi-Strauss wees er reeds op in zijn studie over de Braziliaanse Bororos hoe de architectuur van huizen en hun positie tegenover elkaar een sociale hiërarchie binnen de gemeenschap kan reflecteren, maar ook een metafysische hiërarchie kan zich tonen in de manier waarop deze primitieve gemeenschappen zich verzamelen. De wiskundige en antropoloog Ron Eglash vertelt in zijn boek *African Fractals* hoe hij in verschillende Afrikaanse dorpen op centrale plaatsen kleine huisjes vond, onmogelijk groot genoeg om bewoond te zijn werden ze door de dorpelingen met groot respect benaderd. Eglash ontdekte dat hier de overleden dorpelingen woonden, zo onderhield de gemeenschap contact met zijn verleden. Dit soort van dodenverering komt voor in verschillende culturen over de hele wereld en toont op de eerst plaats hoe ideeën over de structuur van de wereld zich niet alleen verankeren in een cultuur door een gemeenschappelijk (theoretisch) wereldbeeld, maar ook door een vorm van architecturale bevestiging.

In het vierde hoofdstuk van het tweede deel van de sferen-trilogie *Het ontologisch bolbewijs* overloopt Sloterdijk de ontstaansgeschiedenis van de Westerse metafysica, want zoals we reeds hierboven hebben proberen beargumenteren is voor Sloterdijk de metafysica beginnende bij Plato de grond waarop de zeer succesvolle Westerse globe is gebouwd. Aan de hand van argumenten van Plato's *Timaeus*, de *Phaedrus*, en de *Wetten* toont hij hoe het platoonse godsbewijs door de geometrisering van het zijnde de bol tot het definitieve vormprincipe van het Zijn verheft. Plato's theologie heeft hiermee zichzelf

---

31 Marc Augé, 1994, p. 53 v.

versterkt door middel van een morfologie. Verder in het hoofdstuk worden ook Aristoteles en de stoïsche filosofen bij de grondleggers van de Griekse bolmeditatie gerekend, waarna Copernicus het overneemt van de Grieken met hun meetkundige idealisme en een tijdperk inluidt waar wetenschappelijke successen de kosmologische bolmodellen opnieuw zullen bevestigen. “De sferen-overtuiging van de oude Europeanen doet zich” door eeuwen filosofische zelfbevestiging en vrome verstarring “geldt als een van de succesvolste cognitieve autohypnosen uit de geestes- en cultuurgeschiedenis”. [S 663]

### *Globalisering*

Sloterdijks visie op globalisering is minstens even tegendraads als de rest van zijn wijsgerig werk. Omdat het wegens zijn actuele waarde meer belangstelling krijgt dan veel van zijn andere eerder theoretische ideeën, heeft zijn werk rond globalisering meer bekendheid onder het grote publiek en is het vaak stof voor discussie in de Duitse media. In 2004, hetzelfde jaar waarin het laatste deel van de sferen-trilogie verscheen, komt er ook een iets toegankelijker boek uit waarin de ideeën van de sferologie verder worden toegepast op de globalisering; *Het kristalpaleis – Een filosofie van de globalisering* kan gelezen worden als een inleiding op de sferologie van Sloterdijk met een nadrukkelijke kritiek op het globalisme. Sloterdijks centrale stelling is dat de ongelofelijk vooruitgang dankzij globalisering, zoals wereldburgers zichzelf graag wijsmaken, louter een fictie is zolang niet iedereen op de Aarde evenveel toegang heeft tot deze welvarende globe. Als er al sprake was van globalisering, dan is deze trend volgens Sloterdijk reeds enkele decennia tot zijn einde gekomen. Als metafoor herneemt hij een beeld van Dostojevski uit de roman *Aantekeningen uit het dodenhuis*. Het kristalpaleis verwijst hier naar *Christal Palace*, de grote glazen hal van de wereldtentoonstelling van 1851 in Londen. Voor Dostojevski was dit glazen paleis symbool voor het decadente Westen: “[E]en cultuscontainer waarin de mensen de demonen van het Westen vereren: de macht van het geld, de pure beweging en de ophitsende-verdovende genotsmiddelen”. [KP 19] Sloterdijk wil deze paleismetafoor opnieuw gebruiken als sterker alternatief voor de gangbare term 'wereldmarkt', omdat de idee van een wereldmarkt de illusie hoog houdt van de vrijheid en transparantie van een markt op het dorpsplein, wanneer werkelijk “de wereldbinnenruimte van het kapitaal [...] een broeikas is die alles wat eerst buiten lag naar binnen heeft gehaald”. De paleismetafoor vertelt ons nog meer over globalisering: terwijl iedereen die zich binnen het

kristalpaleis bevindt de illusie krijgt dat alles om hen heen van oneindig en transparant kristal is, zijn het de mensen buiten die tegen grote ondoordringbare glazen muren kijken. Net zoals de globalisering vandaag, en met miljarden wereldbewoners aan de paleisdeuren wordt dit een steeds nijpender probleem, zijn de merites van de globalisering enkel zichtbaar voor zij die er de vruchten van kunnen plukken. De vraag of het mogelijk is om de ganse wereldbevolking door de poorten van het kristalpaleis te leiden, lijkt volgens Sloterdijk een onmogelijke opdracht en misschien wel een onwenselijke en gevaarlijke utopie. Toch is Sloterdijk geen links anders-globalist of ideoloog. Hij blijft met zijn eigenzinnige analyses vaak ver weg van politieke stellingname en probeert van op een afstand maatschappelijke veranderingen te duiden. Globalisering betekent voor Sloterdijk dan ook veel meer dan de louter ongelijke verdeling van welvaart of de ecologische gevolgen van blind vooruitgangsabsolutisme. Zeker in de hier voor ons te bespreken ideeën omtrent globalisering in de sferen-trilogie neemt hij zelden politieke standpunten in. Eerder is globalisering voor Sloterdijk een Westerse kijk op de wereld waarin alles zich vanuit een metafysische globalisering rangschikt naar de wereldglobe.

Niet alleen Sloterdijks begrip over wat het leven in een opengemaakte globe betekent, maar ook wanneer deze globalisering heeft plaatsgevonden verschilt opmerkelijk van de meeste andere critici over dit onderwerp. Hij onderscheidt drie evoluties, die eveneens drie zeer verschillende vormen van globalisering inhouden. De eerste golf van globalisering hebben we reeds hierboven uitvoerig beschreven: het is de Griekse metafysica die de wereld rondom ons probeert te vatten in de onveranderlijke en doorzichtige waarheid van het bolvormige. Deze kosmologische globalisering deelt de wereld in volgens de meetkundige principes waar ook het godsbeeld moet aan voldoen. Door de eeuwen wordt niet alleen deze filosofie verder op scherp gesteld maar verzekert de globe zich door middel van religieuze en politieke middelen van stijgende inclusiviteit. Door deze globalisering of sferopoiëse, want de kosmologische verlichting bij de Grieken is een succesvolle samenvoeging tussen ontologie en de meetkunde van de cirkel, krijgt de vraag *waar is de mens?* voor het eerst een radicaal technische betekenis. Zijn existentiële plaats, of die nu centraal is of eerder perifeer, wordt afgemeten aan de grote bol die de kosmos voorstelt. Sloterdijk toont hoe dit globaliseringsproces zich doorheen de ganse late Oudheid en middeleeuwen doorzet, niet alleen in de theologie, maar ook in hoe “dit theocentrische denken allerlei centripetale krachten thematiseert” in symbolen van de

macht. [BbD 61] Immers, ook in de tekenen van de macht van het Romeinse of Duitse keizerrijk is de bol, door wijsgeren en theologen verankerd in de Waarheid, een symbool voor de onveranderlijke wereldorde die ze denken te vertegenwoordigen.

Het is pas bij de tweede ontwikkeling dat Sloterdijks visie dichterbij de gangbare definitie over globalisering komt. Hij situeert deze tweede evolutie rond de opkomst van de theorieën van Copernicus en de bloei van de eerste ontdekkingsreizen over de zee. Plots glipt de globe van tussen de vingers van wijsgeren en theologen in de handen van ontdekkingsreizigers en ondernemers en hiermee begint ook de omspanning van de aarde door het geld in al zijn verschijningsvormen. Vanaf de 16e eeuw is “het actieve aspect van het actuele wereldproces [...] steeds het gevolg van zakelijke transacties met gevolgen op afstand”. [KP 14] Het moge duidelijk zijn dat deze drie stadia van de globalisering zich op de eerste plaats onderscheiden door middel van hun symbolische en technische media. De these dat de kosmos met meetkundige precisie kan beschreven worden als een bezielde sfeer vraagt om een nieuwe cartografie. Na het grijpen naar de hemel door de Ouden, verschuiven de Modernen de blik naar de Aarde als eerste fundament voor een rationele wereldstructuur. De Aardse globalisering, vaak in de media gepresenteerd als de enige vorm van globalisering, is dus maar een hoofdstuk in een veel groter driedelig verhaal waarin een cultuur ontstaat die zich op de allereerste plaats naar immunologische principes oriënteert. Deze middelste cesuur van de geschiedenis van de globalisering mag tevens een immunologisch hoogtepunt genoemd worden wanneer we vanuit eurocentrisch perspectief zouden terugblikken: tussen 1492 en 1945 zegeviert Europa op politiek vlak met een ongeziene wereldexpansie, in het zog van zijn ontdekkingstochten probeert het een homogene Christelijke cultuur te installeren waarbinnen we ook vanuit economisch standpunt munt kunnen slaan. Dit wereldsysteem, voor het eerst uitgetekend op de tafel van Magelhaes en later door zijn opvolgers met zeilschepen omvaren, was een grootse poging een nieuwe wereld naar beschaving te leiden. Een onderneming waar we vanaf 1945 met enige postimperialistische en postkoloniale terughoudendheid op terugkijken.

Terwijl we Dante en Cusanus nog kunnen beschouwen als voorbeelden van een sferenmetafysica op zijn hoogtepunt, kondigt de Copernicaanse omwenteling een aards realisme aan binnen de sferologie. Copernicus en Kepler brachten enorme barsten in het Grieks geïnspireerde idealisme van het ronde, waarna steeds groeiende wetenschappen het

nieuwe wereldbeeld van empirisch grondslag moesten voorzien. Sigmund Freud zou deze omwenteling een narcistische krenking noemen, omdat Copernicus de mens met de Aarde uit het centrum van zijn wereldbeeld plaatst.<sup>32</sup> Deze onto-topologische devaluatie bracht een positiewissel tot stand met immunologische en ideologische gevolgen: los van enig vast anker en verdreven uit het heilig middelpunt van de kosmos zullen de grenzen vervagen tussen wat binnen de macht van de demiurg valt en wat in de chaos van het oneindige verdwijnt. Toch is Sloterdijk het niet eens met Freud over in hoeverre deze gevolgen negatief zouden zijn voor de mensheid, integendeel “het was de ernstig vertraagde bevrijding van een hardnekkige en zinloos geworden kosmologische verkramping”. [S 664] Eerder dan een krenking van het mensheidnarcisme is deze verandering van positie een bevrijding van de klassieke sferenkosmos. Sinds Aristoteles *Over de hemel* was het aardse immers gedegradeerd tot het zwakkere tweelingzusje van het oneindige en onveranderlijke Al. “Het omvattende en begrenzend verdient meer eerbied dan het begrensde” schrijft Aristoteles, “want het laatste is de materie, het eerste het wezen van het geheel”.<sup>33</sup> Copernicus doorbreekt op deze manier niet alleen eeuwen van religieus-antropologische dogmatiek, maar plaatst met zijn theorie nieuwe normen over wat juiste kennis is. Sindsdien ontstaat geïdealiseerde kennis over de kosmos niet meer uit scholastisch debat, maar zal ze moeten worden opgegraven uit de aarde. Wanneer de hemelsferen hun primaat verliezen, verandert ook het kader waarbinnen de mens naar zin zoekt: zo is Nietzsches Zarathoestra zijn oproep de aarde trouw te blijven pas geen absurditeit meer wanneer deze aarde bevrijd is van hogere sferen. Anders, zo merkt Sloterdijk op, is trouw zweren aan de aarde “even zinvol als de trouw van de gedetineerde aan zijn cel”. [S 668]

Met de kiemen voor de bevrijding van de mens reeds in de ideeën van de Renaissance, is de Copernicaanse omwenteling een lange vertraagde worp van de mens uit het vertrouwde binnen van de bol richting het post-metafysische buiten. Een omwenteling die Nietzsche reeds zo mooi thematiseerde met de dood van God. Het macrosferisch project loopt op deze manier uit op een teleurstelling. Enerzijds op het gebied van de metafysica, waar de klassieke metafysica uiteindelijk het oneindige Al verkoos boven het eindige individu, een immunologische misser. Anderzijds eindigt ook het politieke project van deze tweede

---

32 Freud, 1917, p. 3-12.

33 Aristoteles, 1987, p. 125. (vertaling door Hans Driessen)

globalisering vanaf 1945 in een teleurstelling, want terwijl de laatste uitlopers van dit universalistisch project worden uitgewerkt in bijvoorbeeld een internationaal strafhof in Den Haag, verliest het Westers imperialisme zijn veerkracht. In wat Sloterdijk omschrijft als een “sferenpathologie in het moderne-postmoderne ontwikkelingsproces” kondigt zich een derde globalisering aan; *het schuim*. [S 57] Deze sferenpathologie is een drievoudige diagnose van onze tijd waarin politicologisch, cognitief en psychologisch het einde van de bolvorm duidelijk wordt: politicologisch lijkt het onmogelijk in een sferologische toestand die neigt naar morfologische anarchie nog grote sferen tot globes te laten groeien, cognitief zijn mensen niet meer in staat om in grote alomvattende holistische wereldsystemen te denken en psychologisch lijken mensen de uitrusting te zijn verloren om zich een intieme ruimte rondom hen te verbeelden. Deze sfeerzwakte is, zoals we reeds vroeger in deze tekst hebben beschreven, op de eerste plaats een immuniteitsprobleem, waarvan het verlies van het centrum de belangrijkste oorzaak is. Globalisering wordt hier verschuiming; “in schuimwerelden worden de afzonderlijke bellen niet, zoals in het metafysisch wereldbeeld, in een enkele, integrerende hyperbol opgenomen, maar tot onregelmatige bergen opgehoopt”. [S 57] De terrestrische expansie is hier gestrand in een virtuele globalisering, een ruimtecrisis die om een aparte sferologische aanpak vraagt en die Sloterdijk verder uitwerkt in het derde deel van zijn sferen-trilogie.



## Hoofdstuk III. Schuim

*“De onduidelijke opeenhoping van het sociale draait volledig om een sponsachtig referent, een ondoorzichtige en tegelijkertijd doorschijnende realiteit, een niets: de massa's.”<sup>34</sup>*

In het derde en laatste deel van de sferen-trilogie probeert Sloterdijk tot een theorie van onze huidige tijd te komen. Hierin stelt de sferoloog vast dat de bolvorm als plaatsbepalende modus voorbij is wanneer er geen absoluut middelpunt meer gevonden kan worden. In de plaats hiervan lijkt in onze tijd elke beweging zichzelf tot zijn eigen middelpunt te verbeelden en buiten het grotere geheel te plaatsen. Wanneer in het vorige tijdperk de mens nog gevangen zat in een zoektocht naar zijn plaats binnen de grote macrosfeer, wint nu het individualisme het van het collectief samenhuizen in een overkoepelende sfeer. Het nieuwe morfologische ideaal bestaat uit “agglomeraties van bellen”. [SS 55] Deze bellen vervangen de Globe en vormen een sponsachtig referent, het schuim. Sloterdijk spreekt over de verschuiming van de leefwereld. Waarbij dynamische multiperspectivistische veelkamersystemen de sferoloog dwingen een amorfologie of pluralistische sferologie op te stellen. In een fenomenologie van het schuim wordt een nieuwe manier van leven en zin-geven beschreven, waarin alles het individu dwingt de enige werkelijke grootheid te zijn en iedere leefeenheid verantwoordelijk lijkt voor zijn eigen leefwereld. Met Nietzsche in het achterhoofd stelt hij dat een implosie van het binnen iedereen dakloos achterlaat. Het einde van de grote verhalen, een statement van de postmodernisten, is volgens Sloterdijk eerder een postcopernicaans gevolg van een gefaalde globalisering. Een gedecentraliseerd wereldbeeld biedt de mens geen vaste hemellichamen meer als oriëntatiepunt in de hoogste sferen.

Deze derde junctuur binnen het globaliseringsverhaal ontspint zich uit twee kinetische krachten. Het is een tijd van paradoxen, die het schuim zijn lichtheid verleent. Enerzijds bevinden we ons in een tijd van luxe, waarbij de ideologieën van het eeuwige tekort hebben afgedaan en antigravitationele krachten deze bellen een lichtheid geven die voor een opwaartse druk zorgen, die noodzakelijk zijn als bestaansvoorwaarde voor verschuiming. Anderzijds is leven in schuim ook steeds overleven tijdens een ruimtecrisis. Wat immuuntheoretisch in onze hedendaagse tijd voor een constante achtergrondstress

---

<sup>34</sup> Baudrillard, 1986, p. 5.

zorgt bij zijn belbewoners. Eigen aan het schuim is immers dat deze bellen een veel kortere levensduur hebben. Uiterst fragiel zijn ze deel van een immanent spel van spanningsverhoudingen, waarbij bellen steeds kunnen imploderen of exploderen. Toch is *Schuim* geen cynische weerslag van onze tijd, Sloterdijks opzet is eerder een zoektocht naar een nieuwe vrolijke wetenschap. Elke individuele monosfeer moet steeds opnieuw worden ingericht als eigen levenssfeer en is op deze manier een heruitvinden van het leven. Elke sociale kring een bevestiging van elkaars bestaansrecht. In een niet aflatend *ja zum Leben* wordt volgens Sloterdijk ook elke vorm van totalitarisme over het schuim onmogelijk gemaakt: “[E]én cel in het schuim is nog geen schuim; een enkele cel, maar ook meerdere cellen samen bieden weerstand tegen de kracht van het grotere geheel”.<sup>35</sup> Zo thematiseert Sloterdijk met het schuim dezelfde cynische krachten die hij reeds vanaf het begin van zijn filosofische carrière met *Kritiek van de Cynische Rede* en *Eurotaoïsme* heeft aangeraakt.

#### *Een sociologie van het schuim*

*Schuim* is ook een poging onze tijd in een nieuw sociologisch paradigma weer te geven. Hierin plaats hij zich binnen een kritische methode die niet vreemd is voor de hedendaagse filosofie, waarbij sociologie en filosofie elkaar vinden in een hyperkritische theorie. Sloterdijk vindt hiervoor bondgenoten bij sociologen als Weber, Adorno, Luhmann en Claessens. Al deze figuren tonen een grote aandacht voor de sociale cohesie binnen samenlevingen, toch probeert Sloterdijk deze sociologische traditie op twee vlakken te vervolledigen vanuit een sferologisch perspectief. Allereerst zijn voor Sloterdijk tradities, culturen en andere sociale vormen van uitwisseling steeds ingericht volgens immuuntheoretische principes; zo peilt de socio-sferologie het cultuurlichaam ontstaan uit gemeenschap naar zwaktes in het immuunsysteem. Verder verbindt Sloterdijk een reeds rijke sociologische traditie met een topologische gevoeligheid, waarbij het sociale en de ruimte twee dicht met elkaar verweven dimensies zijn van dezelfde praktijk.

Sloterdijk probeert vanuit deze positie twee westerse politieke theorieën over de gemeenschap te bekritisieren; de contracttheorie met als belangrijkste vertegenwoordigers Hobbes, Rousseau en Rawls en hier tegenover de holistische ideeën van de Stoïcijn Marcus Aurelius. Hobbes richtte een samenleving in waarbij “staatsfirma Leviathan” met

---

<sup>35</sup> Sloterdijk, 2003, interview van Wouter Kusters en Dimphy Smeets.

ijzeren hand heerst over een gemeenschap “gevormd door een raadselachtige overdracht van de eigen wil van alle individuen op de heerser”, de regels hiervoor zouden dan vooraf vastgelegd worden in een utopisch contract in het voordeel van alle betrokken partijen. [SS 187] Marcus Aurelius vertegenwoordigt dan weer het andere uiterste in staatshuishouding met een organismetheorie, waarbij elke deelnemer door zijn natuur te volgen zijn plaats zal vinden binnen het wereldlichaam. Het grotere geheel had voor Aurelius op deze manier een heilige positie tegenover de constitutieve delen. Sloterdijk gebruikt zijn kritiek op het holistisch boldenken van Plato om deze politieke theorieën te bekritisieren. Door zich te verliezen in abstracte metaforen van contract en theologie, verblinden deze denkers zich met een monumentale architectuur voor de alledaagse ervaring van het samenleven. Sloterdijks sferologie poogt metafoor en beleefde praktijk weer met elkaar in verband te brengen door het sociale spel steeds binnen de grenzen van zijn situationele context te plaatsen. Samen-zijn is op de eerste plaats ruimte creëren voor elkaar en zich naar deze omgeving gedragen; Sloterdijk toont hoe een politieke theorie steeds zou moeten vertrekken vanuit deze geleefde ruimte. Hij krijgt hierbij bijstand van twee belangrijke grondleggers van de sociologie Gabriel Tarde en George Simmel, als inspiratiebronnen leveren ze de eerste grondbeginselen van het schuim.

### *Simmel en Tarde; een sociologische aanzet tot schuim*

George Simmel was een opmerkelijk figuur in het Duitse intellectueel establishment aan het einde van de 19e eeuw. Zonder een werkelijke overkoepelende theorie of school na te laten was zijn invloed op tijdgenoten en latere volgelingen enorm. Bevriend met Edmund Husserl, Rainer Maria Rilke en Max Weber behoorde hij tot een belangrijke kring van Duitse intellectuelen. Zo ligt hij samen met Max Weber aan de basis van de eerste stappen richting een formele sociologie. Tot zijn directe leerlingen behoorde filosofen als Georg Lukács, Martin Buber, Max Scheler en Ernst Bloch, waarmee hij ook indirect van groot belang was voor de Frankfurter Schule. Zijn werk, al vroeg naar het Frans vertaald door Henri Bergson en naar het Spaans door José Ortega y Gasset, was een vorm van levensfilosofie, waarmee hij ook de sociologie poogde te beïnvloeden. Het is vooral deze neokantiaanse levensfilosofie waar Sloterdijk dankbaar gebruik van maakt als eerste aanzet naar een sociologie van het schuim.

Het is de neokantiaanse vraag van George Simmel “naar de formele en cognitieve

voorwaarden van de mogelijkheid van het samen-zijn van mensen in samenlevingen” die Sloterdijk met een sferologische mediatheorie wil beantwoorden. [SS 237] Simmel ontwaart drie “a priori werkende voorwaarden of vormen van socialisering”; de twee eerste zijn sociologische vaststellingen over de rol die mensen spelen in de samenleving conform hun status binnen het systeem, de laatste opmerking stelt dat “het a priori van het empirische sociale leven is dat het leven niet volledig sociaal is”.<sup>36</sup> Simmel wil op deze manier het individu behoeden volledig ingesloten te worden door de abstracte metaforen van de sociologie; onderdeel van een veel breder populair debat rond 1900, waarbij het positivisme een streng reductionisme verdedigde. In onze hedendaagse samenleving, en ook in de actuele sociologie, lijken we doordrongen van de idee dat het individu een opzichzelfstaand element is; afgeschermd van andere invloeden dan die van zichzelf zou het zich bewegen met rationeel ingetogen pas tussen de stromen van de massa door. Simmel geeft het individu een veel minder eenduidige plaats wanneer hij stelt “dat elk element van een groep niet alleen een samenlevingsonderdeel is maar ook nog iets anders”, waarbij “samenlevingen complexen zijn van wezens die tegelijk binnen en buiten hen staan”.<sup>37</sup> Het is een manier van denken niet vreemd voor andere filosofen die vanuit een levensfilosofie argumenteren zoals Wilhelm Dilthey, waarbij het beleven van de werkelijkheid zich steeds afspeelt binnen zijn horizon van mogelijkheden en het beschrijven van die wereld zich altijd in een hermeneutische dynamiek bevindt. Het is vanuit dit perspectief onmogelijk door middel van sociologie patronen en praktijken in kaart te brengen zonder hier ook zelf onderdeel van te zijn. Sloterdijk merkt op hoe “Simmels nadruk op het levensfilosofisch gekleurde onderscheid tussen in-zijn en tegenover-staan” wordt hernomen in Luhman's grondbeginsel dat “de reële individuen geen deel van het sociale systeem zijn, maar deel uitmaken van de omgeving van dat systeem”. [SS 203] Het is deze intuïtie omtrent hoe deelnemers, systeem en omgeving zich tegen elkaar uitspelen die Sloterdijk verder uitwerkt als een van de vertrekpunten voor zijn sferologie.

Sloterdijk radicaliseert de filosofische beginselen van Simmels sociologie door ze aan te vullen met de monadologie van Gabriel Tarde. Hij verwijst hiervoor veelvuldig naar het werk *Monadologie et sociologie*, naast *Lois de L'imitation (1890)* Tardes meest invloedrijke werk. *Monadologie et sociologie* was bijna in de vergetelheid geraakt toen

---

36 Simmel, 1983, pp. 280-285.

37 Simmel, 1983, pp. 280-285.

Gilles Deleuze het weer oppikte in *répétition et différence*. De laatste decennia kreeg Tarde op deze manier toch weer de aandacht die hij verdiende met onder meer een interessant boek van Bruno Latour *L'Économie, science des intérêts passionnés. Introduction à l'anthropologie économique de Gabriel Tarde*. In *Monadologie et sociologie* tracht Tarde vanuit een neoleibniziaans perspectief “alle empirische objecten als toestanden van het samen-zijn van iets met iets anders” te veralgemenen. [SS 204] Hieruit volgt dat volgens Tarde ook elk individu kan worden opgebroken tot een verzameling van verschillende sociale actoren met een eigen doel. Wanneer Tarde stelt dat “chaque chose est une société”, ontstaat er een ingewikkeld complex van sociale netwerken. Zij werken van op verschillende niveaus op elkaar in en kunnen nooit tot één rang gereduceerd worden.<sup>38</sup> Simmel wees reeds op het feit dat er steeds een asociaal element aanwezig is binnen een sociaal agent, maar dit zou volgens Sloterdijk nog gebaseerd zijn op het individualistisch idee dat een samenleving bestaat uit een verzameling individuen. Tarde biedt de mogelijkheid ook dit individu weer te benaderen als een samenleving op zichzelf. “Als menselijke individuen deelhebben aan een buitenmaatschappelijke dimensie”, zoals we dat bij Simmel al konden lezen, “dan komt dat doordat ze volgens Tarde zelf resultaten zijn van prepersoonlijke associaties, van cellen- en deeltjesmaatschappijen, die onderhevig zijn aan autonome modaliteiten van het samengesteld-zijn”. [SS 205] Door deze twee denkers te combineren slaagt Sloterdijk er in voor zichzelf een opening te creëren binnen het veld van de sociologie van waaruit zijn dissidente ideeën een grond vinden voor verder onderzoek. Met Simmel onttrekt hij het individu uit zijn analytische machtsgreep en geeft het onderwerp van de sociologie een onvoorspelbare vrijheid. Door daarna met Tarde dit individu te ontmantelen ontplooit het zich tot wat Sloterdijk zal beschrijven als (invloeds)sferen.

### *Schuimstructuren en rizoombdenken*

Wanneer Deleuze in *Différence et répétition* een antwoord probeert te geven op de vraag hoe het samenspel van differentie en herhaling gedacht moet worden, krijgt Tardes aandacht voor microbewegingen een centrale plaats; “wat Tarde bewerkstelligt is een microsociologie” schrijft Deleuze, “die niet noodzakelijkerwijs betrekking heeft op wat er gebeurt tussen twee individuen, maar die in de kiem al te vinden is in een enkel individu”.

---

38 Tarde, 1999, p. 58.

[DR 105/314] Wanneer Tarde de sociale praktijk associeert met het gedrag van allerkleinste deeltjes, geeft hij aan de sociologie een spatialiteit die noodzakelijk was om deze sociale wetenschap een ruimtelijke dimensie te geven. Deleuze zal deze microsociologische ruimtelijkheid verder uitwerken in *Mille Plateaux*; waar de monadologie van de neoleibniziaan Tarde over gaat in een nomadologie. Net zoals bij Sloterdijk is voor Deleuze en Guattari denken en territorium met elkaar verbonden door processen van relatieve de- en reterritorialisering. Filosofie ontwikkelt zich op deze manier altijd in relatie tot een ruimtelijke configuratie en geografische locatie. In dit transformatieproces worden functies en krachten gereorganiseerd, waarbij door het creëren van territorium ook tijd en ruimte worden geherstructureerd tot een tijdelijk relatief stabiele omgeving.

De vergelijkingen tussen Deleuzes rizoombenken of nomadologie en Sloterdijks schuim zijn duidelijk, beiden bouwen verder op Tardes aanzetten om de sociologie van zijn ruimteblindheid te genezen. Samenlevingen kunnen op deze manier voor het eerst gezien worden als “ruimte-eisende grootheden”, onderwerp van “adequate uitbreidingsanalyse, een topologie, een dimensietheorie en een 'netwerk'analyse”. [SS 205] Aan de oppervlakte vervangt Sloterdijk het rizoom beschreven door Deleuze en Guattari met schuimstructuren; het zijn netwerken van aan elkaar verwante ruimtes die door een verschil in herhaling hun structuur en betekenis uitdragen. Toch zijn er ook belangrijke verschillen tussen de rizomen van Deleuze en het schuim van Sloterdijk. Allereerst besteedt Sloterdijk in het derde deel van zijn sferen-trilogie veel aandacht aan de constitutieve factoren die leiden tot verschuiming. Het gaat gepaard met een maatschappijkritiek en een onderzoek naar de voorwaarden van het modern individualisme. Culturen worden “ruimten die door gemeenschappelijke patroonvorming geïntegreerd worden”, het doorgeven van traditie een “proces van collectieve patroonhandhaving in de tijd”. [SS 212] Verder heeft Sloterdijk ook veel aandacht voor de psychische krachten die dit schuim mee vorm geven. Er volgt een onderzoek naar het concept van de psychische monade, waarbij schuimstructuren de vorm van binnenruimte-rizomen aannemen.

### *De psychische monade als dyade*

Met zijn sferologie biedt Sloterdijk een theoretisch kader van waaruit “Simmels opmerking dat de constitutieve elementen van sociale groepen niet alleen samenlevingsonderdelen

zijn maar ook altijd nog *iets anders*” op een ruimte-theoretische en ontologische wijze wordt ingevuld. “[D]ankzij de concepten 'bel' en 'autogeen reservoir””, vormen die hij reeds eerder heeft beschreven in het eerste deel van *sferen*, “is het mogelijk de betekenis van dit *iets anders* ruimtekritisch te duiden”. [SS 210] We lazten reeds hierboven hoe Tarde en Deleuze ons toonden hoe we de individualistische schijn moeten doorprikken en we samenlevingen zouden moeten onderzoeken als samenstellingen van samenstellingen. Sloterdijk radicaliseert deze inzichten nu door de psychische monade als een dyadologische relatie binnen een autogeen reservoir weer te geven. De bel is hier de allereerste intieme psychische monade, waarbinnen het samen-zijn tussen twee polen door intense psychische wisselwerking tot bestaan komt. 'Samenlevingen', besluit Sloterdijk, “moeten in die visie dan ook niet alleen worden opgevat als hogere monadegemeenschappen, als veelheden van veelheden, maar primair als veelheden van dyades, waarvan de elementaire eenheden geen individuen zijn maar paren, symbiotische moleculen, huishoudens, resonantiegemeenschappen”. Waar *globes* op de eerste plaats een politiek verhaal was, dat aantoonde hoe macht zijn basis vindt in een onderliggende metafysica, toont Sloterdijk hoe na het instorten van de alles omvattende globe een veelheid van psychische zelf-reservoirs enkel nog een labiele momentsynthese van krioelende agglomeratie mogelijk maakt in een eerder psychologische analyse van het modern individu. Met zijn verdere radicalisering van Simmel en Tardes sociologie keert Sloterdijk vanuit mediatheoretisch perspectief ook Kants vooronderstelling over de ruimte radicaal om. Voortaan is niet meer de ruimte pre-existent aan het zijn maar is het samen-zijn zelf ruimtevormend: “De psycho- en de sociosfeer [...] zijn in elkaar verstrengeld en vormen in de modus van de wederzijdse herberging en reciproque evocatie een speciaal soort psychosociale plaats”. [SS 212]

#### *Excursie: Deleuze – of misschien eerder Spinoza en Leibniz*

Tijdens het literatuuronderzoek voor mijn masterscriptie werd ik erg aangetrokken door de filosofie van Gilles Deleuze. Ik vond hier verschillende interessante parallellen met de filosofie van Sloterdijk. Daarnaast heb ik tijdens mijn studies ook altijd interesse gehad voor het werk van Spinoza. Na het lezen over de relatie tussen Sloterdijk en Deleuze, begreep ik ook hoe ik dit kon combineren met Spinoza (en later ook Leibniz). Het gaf me de mogelijkheid om Sloterdijks sferenrealisme beter te begrijpen. Daarom lijkt het me

zinnig nog even stil te staan bij de invloed van Gilles Deleuzes filosofie op het denken van Sloterdijk. Deleuzes originele manier om verschillende personages uit de filosofische geschiedenis zoals Leibniz, Spinoza, Nietzsche of Bergson te combineren tot een nieuw denken, troont hem tot een pivotaal denker binnen de 20e eeuw. Niet door deze figuren zo exact mogelijk weer te geven, maar door de geschiedenis van de wijsbegeerte te herdenken vanuit zijn eigen uniek kader. Zijn materialisme, herontdekt vitalisme en nomadologie gaven de noodzakelijke duw in de rug aan het post-Sarteriaanse Franse denken en tonen tot vandaag de richting binnen de continentale wijsbegeerte. Ik heb reeds proberen beschrijven hoe Sloterdijks concepten voor een groot deel geënt zijn op de nomadologie en het differentiedenken van Deleuze. Om deze gelijkenissen nog verder te kunnen toelichten zullen we het werk van Deleuze van naderbij moeten bekijken. Vanuit Deleuze kunnen we ook even het werk van Leibniz en Spinoza in verband brengen met de sferologie. We bespreken dit steeds in relatie tot het Sferen-project: een interessante oefening waarbij we opnieuw de onderliggende mechanismen van Sferen aan kritiek onderwerpen. Ik denk dat het, naast de uitweidingen waarvan Sloterdijk de eerste zetten reeds geeft in het derde deel van zijn trilogie over Simmel en Tarde, het volgende een nieuwe invalshoek biedt om het sferen-project van herkomst te voorzien.

We beginnen bij een van de laatste belangrijke teksten die Gilles Deleuze publiceerde samen met Félix Guattari *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991). Deleuze en Guattari bakenen hier de wijsbegeerte af van de wetenschap aan de hand van zijn omgang met concepten. Reeds in het veel vroegere werk *Différence et répétition* (1968) doorprijkt Deleuze de fictie van het (filosofisch) denken als een zogezegde individuele handeling of aangeboren vermogen. [DR 192/148] Kantiaans uitgedrukt zou het denken ontdaan van zijn laatste romantische en verlammeende hoogmoed op de eerste plaats een product van collectieve a priori zijn. Binnen deze collectieve praktijk kan geen sprake zijn van een vrije wil, maar oriënteert de filosofie zich door middel van “een pre-individuele en onpersoonlijke flux die steeds weer tot denken aanzet”. [DC 22; QPH 39/37] Het denken is hierdoor niet meer een product van actuele a priori, maar de virtualiteit of de “chaosmos” gaat het denken steeds vooraf in “een chaotisch proces of een stroom van kosmische krachten waarin niets 'is', maar alles voortdurend 'verschilt’’: “Le chaos chaotise”. [DC 24; QPH 45/42] Hierdoor komt voor de filosoof de nadruk niet langer op de kritiek, maar op de creatie te liggen. Creativiteit is de subjectieve productie of synthese van iets nieuws uit



deze chaos. Een chaos die doorheen alles resoneert. Sloterdijks bolstructuren zijn een creatieve machtsgreep op het hedendaags Westers denken. Hij dwingt zijn lezers mee te denken in een beeldtaal van vormen en verandering en slaagt er op deze manier in nieuwe vragen te stellen over hedendaagse filosofische patstellingen. Dit is ongetwijfeld een belangrijke verdienste van de sferologie.

Het bedenken van concepten en hierdoor een nieuwe waarheid postuleren, is steeds het resultaat van een creatieve scheppingsdaad. Volgens Deleuze en Guattari verschillen Wetenschap en wijsbegeerte van elkaar op de manier waarop ze tot deze concepten komen. Wanneer de wetenschap door middel van experiment het wetmatige in de dingen weet te actualiseren, vervormt het de eindeloze beweging tot één gebeurtenis binnen een gedetermineerde ruimte. Door deze gebeurtenis om te vormen tot een “ding”, individualiseert ze de chaos tot iets waarnaar kan worden verwezen of wat kan worden geïnventariseerd. [QPH 120] De wijsbegeerte krijgt hierin een andere taak toegewezen. Ze kan en mag niet verwijzen naar één geactualiseerd moment, maar tracht een virtuele rest te ontwarren rond deze geïnventariseerde wereld. Deze rest blijft voor Deleuze zeer reëel en immanent verbonden met het onderwerp van de wetenschap, maar is niet vatbaar voor actualisatie. [QPH 148] Ze geeft aan de wijsbegeerte zijn opdracht: vervlochten met wat de wetenschap tot stilstand brengt, zoekt de wijsbegeerte naar het Worden binnen dit Zijn. Het is binnen het geschetste creatieve constructivisme van Deleuze en Guattari dat ook de door Sloterdijk ontwikkelde concepten als bel, bol, schuim of sfeer hun authenticiteit verdienen. Deleuze recupereert op deze manier een vermoeden van verwevenheid dat hij reeds terugvond in de filosofie van Leibniz, Spinoza of de Stoa.

Dit vermoeden van verwevenheid is vanaf het begin aanwezig binnen de sferologie. Zo ontdekken we de mens als de constitutie van twee polen van een bel, ontstaat cultuur uit een spel van bollen en ontplooit dit alles zich door middel van het bruisen van het schuim tot één harmonisch universum. Het verklaart waarom Sloterdijk op zoek naar deze vergeten filosofische intuïtie het nodig vindt om uitgebreide voorbeelden uit de middeleeuwse theologie te bespreken. Verwevenheid is geen origineel vraagstuk binnen de filosofie. Eigenlijk introduceert Sloterdijk het pas expliciet wanneer hij in *Schuim* uitvoerig doorgaat op Simmel en Tardes sociologie, maar het is een thema dat we ook uitvoerig kunnen terugvinden in de werken van Leibniz, Spinoza of Deleuze.

Voor Leibniz's monadologie was het een belangrijke uitdaging. Als alle dingen bestaan uit een opeenhoping van monaden en monaden uniek, eeuwig en onveranderlijk de hele werkelijkheid van substantie voorzien. Hoe waren deze monaden dan in staat zich relationeel tegenover elkaar te verhouden? Strikt genomen was er voor Leibniz geen communicatie mogelijk tussen individuele monaden, maar was de hele wereld niettemin een harmonisch geheel. Parallellisme bracht volgens Leibniz een oplossing: hoewel monaden op zichzelf staande stomme entiteiten zijn die elkaar niet causaal konden beïnvloeden, bewegen ze zich volgens hetzelfde parallel verloop. Leibniz kon voor deze sprong terugvallen op een goede en alwetende God, die de eigenschappen en het verloop van alle monaden reeds van in het begin wist vast te leggen tot de beste van alle mogelijke werelden. Mogelijke werelden worden volgens Leibniz in hun bestaan beperkt door de voorwaarde van compossibiliteit. Deze voorziet het bestaan van verschillende substanties naast elkaar zonder dat ze elkaar uitsluiten en brengt de fenomenologische verschijningen zijn verwevenheid en consistentie.

Gilles Deleuze is gefascineerd door de wereldvreemdheid van deze grote Duitse hoffilosoof. Leibniz' idealisme was het product van een allesomvattende synthese van wat wetenschap en filosofie te bieden had. Het moest het Christelijk geloof terug van vaste grond voorzien en verdedigen tegen het opkomend Newtoniaanse wereldbeeld. Hiervoor was het nodig de wereld te verdubbelen: met enerzijds de wereld zoals wij die ervaren en daarachter de werkelijkheid als een complex geheel van monaden. Wat de filosofie van Leibniz voor Deleuze aantrekkelijk maakt was de idee dat het *Ding an Sich*, dat in tegenstelling tot wat Kant zal schrijven, het fundament van zichzelf niet in zichzelf vindt, maar slecht uit een opeenhoping van monaden bestaat. Deleuze herneemt in *Le pli* (1988) het denken van Leibniz, maar bevrijdt het van het toezicht van een alwetende hogere macht. Hoewel hij zal verder werken met enkele belangrijke concepten uit de monadologie, zal zijn nomadologie het einde betekenen van Leibniz' vlucht uit het materialisme. "Integendeel," schrijft Peter De Graeve in *Gilles Deleuze en het materialisme*, hij probeert Leibniz' idee van de vlucht te materialiseren".<sup>39</sup>

Wanneer Deleuze zijn nomadologie verder uitbouwt, zal hij een belangrijk begrippenpaar van Leibniz overnemen en verder uitbreiden. Hij ontleent van Leibniz het begrip *singulariteit* en brengt het in relatie met *individualiteit*. Het begrippenpaar laat toe, binnen

<sup>39</sup> De Graeve, 2012, p. 57.

het bereik van de wording, een onderscheid te maken tussen wat hij zelf noemt een 'hiërarchische' en een 'nomadische distributie'. [DR 54] Singulariteit is de pure veelheid en het constante worden van de chaos. Het is een moeilijk te definiëren intuïtie over onze wereld en zijn werkelijkheid. Een wereld die Heraclitus met zijn dynamische metafysica beschrijft als wat “*was altijd en is en zal zijn: vuur, eeuwig levend, wat aangaat met mate en uitdooft met mate*”.<sup>40</sup> Individualiteit vinden we terug waar er verschil ontstaat. Het is het actualiseren of concretiseren van zijn mogelijkheden. Peter De Graeve vat het als volgt samen: “Singulariteit is de inslag van de wereld in mijn leven: mijn lot. 'Individualiteit' is mijn inspanning om de wereld, mijn lotgevallen, naar mijn inzichten en mijn wil te plooiën: mijn vrijheid.”<sup>41</sup> Teruggrijpend naar wat Deleuze had afgebakend als het domein van de filosofie tegenover de praktijk van de wetenschap, kunnen we nu opnieuw vaststellen dat de singulariteit, het worden binnen het zijn, het onderwerp is van de filosofie. Daar waar singulariteit en individualiteit in elkaar overgaan, spreekt Deleuze over de plooi. Singulariteit en individualiteit zijn in elkaar geplooid als twee zijden van wat eigenlijk één is, de Wereld.

Tot zover lijkt de geplooidde wereld van Deleuze niet erg te verschillen van de monaden van Leibniz. Leibniz' universum toont ons een zicht op het panorama van Gods harmonie, nooit vrij van morele veroordeling en ideaal. Deleuze zal een ander modern filosoof aanspreken om zijn immanentiedenken van verdere grond te voorzien: Spinoza, een tijdgenoot en filosofisch rivaal van Leibniz. In tegenstelling tot Leibniz stond Spinoza's *natura*-begrip los van enige religie. Met de *Ethica* schreef Spinoza het eerste rationalistisch meesterwerk van de moderne tijd. Hij deelt een obsessie voor de meetkunde met de sferoloog Sloterdijk, wat we terugvinden in het naar meetkundige principes proberen indelen van de leefwereld. Wat Spinoza enkel kon tonen door de inhoud van de *Ethica* te presenteren in de vorm van een streng meetkundig bewijs, zal Sloterdijk kneden tot een dynamische meetkunde met vloeiende vormen. Spinoza's denken opende de deur van waaruit Deleuze de wereld van de immanentie kon betreden. Door te begrijpen hoe een pre-filosofische intuïtie van verwevenheid vorm geeft aan een moderne traditie van monaden, nomaden en sferen, bouwen we verder aan een beter begrijpen van Sloterdijks sferen.

Spinoza's atomisme vervolledigt wat Deleuze reeds in eerste aanzet bij Leibniz had

---

40 Heraclitos, fragment 17

41 De Graeve, 2012, p. 69.

gevonden, de mogelijkheid om net zoals bij de voorgaande denkers individuen te beschouwen als samengestelde vormen. In de *Ethica* lezen we de volgende definitie: “Wanneer een aantal lichamen van dezelfde of van verschillende grootte, door andere zodanig worden samen gehouden dat zij dicht aaneensluiten, of wanneer zij met dezelfde of met verschillende snelheden zodanig bewegen, dat zij hun bewegingen volgens een of andere bepaalde wijze aan elkaar meedelen, dan zullen wij deze lichamen onderling 'verenigd' noemen en zeggen dat zij allen samen één lichaam ofwel enkeling [individu] vormen, dat door dit verband van andere lichamen onderscheiden is”. [E, II, stelling 13] Tinneke Beeckman merkt op in *door Spinoza's lens* hoe de term 'individu' hier toepasbaar is op de mens, maar ook op “een krokodil, een kolonie mieren, een sterrenstelsel, een groep mensen [...] zelfs op een gemeenschap is de term van toepassing. Over een individu kan je dus spreken als er een relatie is van samenstellende delen”.<sup>42</sup> Keren we terug naar Deleuze dan kunnen we het volgende lezen in *Le pli* over het individu: “de concentratie, de accumulatie, het samenvallen van een bepaald aantal pre-individuele convergerende singulariteiten”. [PLI 84-85]

Wat overblijft voor de materialist is de vraag van het bewustzijn, de ziel of de geest. Ik wil het onderscheid tussen het bewustzijn, de ziel of geest hier niet verder problematiseren. Spinoza reserveert een apart hoofdstuk over de aard en oorsprong van de geest. Een dualisme zoals dat van Descartes kan niet worden getolereerd door de materialist Spinoza. Hij zag het mentale en het fysieke als twee verschijningsvormen van dezelfde Natuur. Spinoza ziet de verbeelding als de manier waarop deze twee vormen met elkaar zijn verbonden. Tinneke Beeckman legt in haar boek *door Spinoza's lens* de nadruk op de taak van de verbeelding bij Spinoza, een aspect van de rationalist dat vaak over het hoofd wordt gezien. Voor Spinoza is de geest de idee van ons lichaam, het is een voorstelling van ons lichaam als individu. Hoewel ons lichaam in een constante staat van verandering is, hebben wij de idee dat wij als individu vrij consistent blijven doorheen de veranderingen van de tijd. Lichaam en geest zijn hier eigenlijk vrij inwisselbaar voor elkaar en hebben een gelijke invloed op wie we zijn als mens. Deleuze is erg aangetrokken door de idee dat vrijheid en geluk enerzijds het lichaam als filosofisch vertrekpunt heeft, en dat anderzijds de mens als een geestelijke automaat de werkelijkheid kan produceren door zijn ideeën. De producerende kracht van de verbeelding verlost de materialist van de slijtzwam tussen

---

42 Beeckman, 2012, p. 135.

lichaam en geest. Leibniz' vlucht is hierdoor volledig gematerialiseerd en het bestaan van een immanent veld geeft ons de mogelijkheid van een dynamisch denken in vormen en verschijningen met betekenis. Zowel de bel, de bol, als het schuim zijn voor de sferoloog vormen van deze samenstellingen of de accumulatie van bepaalde pre-individuele convergerende singulariteiten. De kracht van de verbeelding als vormende factor binnen onze leefwereld hebben we reeds voor Sloterdijk beschreven in de inleiding, waar hij de mens als autohypnotisch en autoplastisch dier portretteert “[H]et is het wezen dat zich inbeeldt wat het is, en is wat het zich inbeeldt”. [MT 78] Wanneer Sloterdijk verwijst naar Deleuze als een belangrijke inspiratiebron, dan mogen we er van uit gaan dat ook Spinoza en Leibniz doorheen Deleuze een beduidende invloed hebben gehad op zijn werk.

### *Sloterdijks schuim Vs. Hardt & Negri's Empire*

Wanneer we Sloterdijks derde golf van globalisering, *het schuim*, vanuit een eerder politieke of maatschappijkritische hoek onderzoeken dan komen we tot de vaststelling dat zeer veel uitspraken uit het derde deel van de sferen-trilogie grote gelijkenissen vertonen met het neomarxistisch werk *Empire: De nieuwe Wereldorde* van Michael Hardt & Antonio Negri. *Empire* en de sferologie van Sloterdijk werden rond ongeveer dezelfde periode geschreven, verder delen zowel Sloterdijk als Hardt & Negri dezelfde voorkeur voor filosofen als Spinoza, Foucault en Deleuze, dit alles maakt dat ze vaak ideeën gelijkaardig voorstellen. Hoewel Sloterdijk zelf zeer weinig aandacht heeft voor het werk van Hardt & Negri lijkt het me interessant om even stil te staan bij de gelijkenissen en verschillen tussen *Schuim* en *Empire*. Terwijl de gelijkenissen in opzet en structuur zeer gelijkaardig zijn, is het vooral het politiek activisme dat er achter schuilt dat verschillend is. Het leert ons misschien ook meer over het bredere opzet van Sloterdijks project.

*Empire* is een politiek-filosofisch marxistisch geïnspireerd werk en een poging globalisering in een groter verhaal weer te geven, waarbij geopolitiek en kapitalisme voor het eerst vanuit een multiperspectivistische blik worden bekeken. Net zoals bij Sloterdijk de globe versplintert tot schuim, vinden we bij Hardt & Negri de overgang van een wereld gedomineerd door centraal bestuurd imperialisme naar een open wereld waar complexe machtsrelaties niet meer plaatsgebonden invloed uitoefenen via een kluwen van organisaties. Vanuit structuralistisch oogpunt hebben Sloterdijk en Hardt & Negri dus een gelijkaardig project; door vergevorderde globalisering is er een wereld ontstaan die niet

meer overeenstemt met hoe men voorheen over globale politiek en machtsstructuren nadacht. Beide theorieën zijn een poging een nieuwe structuur uit te denken om deze veranderde verhoudingen weer te geven. Zo stellen ze een verlies van een imperialistisch centrum vast, tonen ze hoe macht zich uiterst mobiel voortdurend weer weet te verplaatsen naar de plekken waar het economisch het voordeligst is en lijken landsgrenzen en natiestaten hierbij steeds vaker elke controle te verliezen over grote grensoverschrijdende organisaties. Samen met het verlies van dit centrum stellen zowel Sloterdijk als Hardt & Negri vast hoe deze nieuwe orde zich voorstelt als een grenzeloos organisme dat alles opslokt of infecteert en hoe er op deze manier geen sprake meer kan zijn van een verhouding tussen binnen en buiten. Het is volgens Hardt & Negri “als een regime zonder tijdelijke grenzen, en plaatst zich in die zin buiten de geschiedenis of aan het einde ervan”. [Empire 14] Het *Empire* toont zich volgens Hardt & Negri alsof het “doeltreffend de ruimtelijke totaliteit omsluit, of eigenlijk over de gehele 'beschaafde' wereld regeert” en omdat het “invloed uit op alle registers van de maatschappelijke orde [...] niet alleen een grondgebied en een bevolking, maar zelfs de wereld die deze bevolkt creëert”. [Empire 14] Wanneer Sloterdijk in *Het kristalpaleis*, het boek waarin hij zijn sferologie specifiek toepast op globalisering, deze nieuwe fase van globalisering bespreekt, merkt hij op hoe de Crystal Palace-metafoor van Dostojefski, het centrale beeld waarrond Sloterdijk in *Globes* zijn theorie uitdacht, nu achterhaald blijkt te zijn. In de plaats van een kristallen paleis spreekt Sloterdijk nu over een “broeikasachtige comfortinstallatie” of in onmiskenbaar rizomatische bewoordingen “een wortelstok van pretentieuze enclaves en gewatteerde capsules, die één enkel kunstmatig continent vormen”. [KP 209] We spreken hier niet langer over een sfeer die alles omvat, maar over een absoluut buiten dat binnenwerelden draagt. In het schuim is alles constant in beweging, net zoals we lezen in *Empire* vinden we hier geen middelpunt of begrenzingen meer; het is “een gedynamiseerd en door comfort geanimeerd, kunstmatig continent in de wereldzee van armoede, hoewel de dominante affirmatieve retoriek graag de schijn wekt dat het wereldsysteem in wezen en naar ontwerp alomvattend is”. [KP 212] Overigens verwijzen ook Hardt & Negri meermaals expliciet naar Deleuzes rizoom wanneer ze hun structuur theoretisch ontplooiën; “dit democratisch model”, verwijzend naar de mondiale informatie-infrastructuur die *Empire* mogelijk maakt, “is wat Deleuze en Guattari een rizoom noemen, een niet-hiërarchische en niet-gecentreerde netwerkstructuur”. [Empire 301] Opvallend is hoe machtsrelaties bij Hardt &

Negri een vorm aannemen die zeer gelijkaardig is met wat Sloterdijk in het eerste deel *Bellen* beschrijft als *nobjecten*, een mediaal concept dat hij ontleent van Thomas Macho en waar we reeds eerder in deze tekst zijn op ingegaan. In *Bellen* tracht Sloterdijk met het concept *nobject* dominante object-subject-relaties te doorbreken, zodat er aandacht kan naar de constituerende kracht van de omgeving. Wanneer Hardt & Negri beschrijven hoe macht zijn geografisch centrum verliest, ontstaat er volgens hen een imperiale *non-plaats van de macht*. Deze “hybride ruimte die het constitutionele proces vormt” is de ruimte waarbinnen subjectieve bewegingen mogelijk zijn aan de hand van “hybride controlefuncties van het Empire”, een mediatheoretische conclusie die we ook zouden kunnen lezen bij Sloterdijk. [Empire 319] Op deze manier wordt duidelijk dat *Empire* zeer zeker enkele interessante sferologische trekken vertoont en hoewel Sloterdijk *Empire* zeker gelezen heeft, geeft hij er maar weinig aandacht aan in zijn trilogie.

Het grootste onderscheid tussen Hardt & Negri en Sloterdijk is waarschijnlijk het onderliggende activisme dat Hardt & Negri in *Empire*, maar ook in het latere *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, uitwerken tot een duidelijk politiek programma. Verzet kan volgens Hardt & Negri enkel nog gebeuren volgens dezelfde geglobaliseerde principes die het Empire mogelijk hebben gemaakt, dus vanuit een complex netwerk of een menigte even pluriform in haar organisatievorm als het kapitalisme dat het bevecht. Volgens Sloterdijk is *Empire* vooral een religieus geïnspireerd boek, grijpt het terug naar “de onverwerkte tradities van de christelijke geschiedstheologie en geeft het een materialistische draai aan de apocalyptische motieven ervan”. [SS 573] Omdat materialisten als Hardt & Negri niet kunnen geloven in een bovenzinnelijk doel in het hiernamaals, plaatsen ze hun dag des oordeels binnen deze wereld. Deze volgens critici linkse utopie is naar Sloterdijk “niets anders dan een pantheïstische parodie op de tegenstelling van *civitas terrena* en *civitas Dei* van Augustinus”. [SS 573] In een postutopisch tijdperk moet verzet anders worden ingekleurd, het is niet meer het eigendom van één ideologie of groep verlichte geesten maar moet doorheen het schuim gedragen telkens weer worden heruitgevonden als een universele opdracht. Hoewel Sloterdijk zich met geen enkele politieke ideologie wil verbinden is het duidelijk dat beiden denkers op geen enkele manier met nostalgie naar oude vormen van overheersing terugkijken.

*Wat worden we weer verwend op deze reis*

Zoals we reeds in de inleiding van dit hoofdstuk hebben geschreven, hecht Sloterdijk veel belang aan de idee van luxe en overvloed. Het is een noodzakelijke voorwaarde voor de constructieve lichtheid van het schuim. Dit lijkt vreemd, omdat we sinds het verschijnen van het derde deel van de sferen-trilogie in een tijdperk van constante crisis hebben geleefd. Toch moeten we vaststellen dat wanneer we het comfort en de rijkdom die we vandaag hebben verzameld vergelijken met die van amper drie generaties geleden, er een enorme overvloed is geproduceerd. Gaan we op zoek naar wat ons mee heeft weten losweken van de strenge bolstructuur die ons voorafging, dan is deze explosie van luxe ongetwijfeld een belangrijke voorwaarde. Op ideologisch vlak zal de affirmatie van het begrip 'verwenning' leiden tot een breuk met de politiek van de schaarste. Wanneer we terugkijken naar de dominante politieke stromingen uit het begin van de 20e eeuw, dan kunnen we in elk van hen een impliciete boodschap van spaarzaamheid, voorzichtigheid of tekort lezen. Met de *Golden sixties* achter de rug hebben al deze ideologieën “een theorie van de constitutieve luxe” omarmt. [SS 474] Sloterdijk onderscheidt zelf zeven veranderingen die deze progressie mogelijk hebben gemaakt: “het onafgebroken wetenschappelijk onderzoek, de nooit ontmoedigde technische inventiviteit, de toenemende aantrekkelijkheid van de levensvorm van de ondernemer, de gestage expansie van de gezondheidszorg op de grondslagen van de welvaartsstaat, het betrekken van een steeds breder publiek van kopers bij de economische en culturele consumptie, de consolidering van de professionele en juridische immuniteit van de individuen door een uitgewerkt arbeidsrecht, in het bijzonder voor de werkende vrouwen, en ten slotte de opbouw van een wijdvertakt, om niet te zeggen alomtegenwoordig verzekeringswezen”. [SS 475]

Waar de mens eerst enkel in zijn bestaan werd verzekerd door de universele rechten van de mens, heeft deze massa-welvaart geleid tot het universeel uitdelen van comfortrechten. “Opkomen voor de mensenrechten van anderen heeft tot gevolg dat men voor hen de weg wil banen naar de effectieve verwenningruimte [...] Men hen als gelijkwaardige partner en rivaal aan het buffet van de overvloed verwelkomt.” [SS 559] De grootste verrassing van de *Golden Sixties* was dat de arbeider niet werd bevrijd door een ideologische utopie, maar dat enkel het consumentisme proletariërs aller landen heeft weten verenigen. We



lazen al hoe het individu als luxeproduct zich pas na een modern explicatieproces zelfstandig op het wereldtoneel mocht vertonen. Het is de overvloed van de welvaartsexplosie van de laatste decennia, dat als gist onze samenleving heeft doen verschuimen. Het gevolg herkennen we aan de aanwezigheid van een sterke sociale mobiliteit die onze Westerse samenleving drastisch heeft doen veranderen. “De multifocale 'samenleving' zorgt voor duizend milieus om zich bij aan te sluiten, tienduizend podiums om naar buiten te treden, honderdduizend trappenhuizen om op te klimmen. Elk milieu, elk podium, elke trap is een micro-universum van de stijgkracht.” [SS 577]

# Conclusie. Voorbij Peter Sloterdijk

*“The cultural role of philosophy is not to deliver truth but to build the spirit of truth, and this means: never let the inquisitive energy of the mind go to sleep, never to stop questioning what appears to be obvious and definitive, always to defy the seemingly intact resources of the common sense, always suspect that there might be an other side in what we take for granted, and never to allow us to forget that there are questions that lie beyond the legitimate horizon of science and are nonetheless crucially important to the survival of humanity as we know it.”<sup>43</sup>*

We zijn aangekomen bij wat het laatste hoofdstuk hoort te zijn van mijn masterscriptie, meer dan een conclusie zou ik hier nog enkele onderwerpen willen aanstippen omtrent de figuur Peter Sloterdijk en de uitdagingen die de sferologie ons stelt. Tijdens het voorbereiden van mijn scriptie heb ik me mogen verdiepen in een hele reeks filosofen. Het resultaat is een dieper inzicht in het complex netwerk van ideeën dat de hedendaagse filosofie mee heeft gevormd. Het werd me steeds duidelijker hoe verschillende denkers doorheen de tijd vaak vanuit gemeenschappelijke intuïties met gelijkaardige vragen naar de wereld kijken. Dit liet me toe Sloterdijks sferen-trilogie in relatie te brengen met het veel breder veld van de hedendaagse filosofie. Alles samen mag mijn masterscriptie hierdoor worden gelezen als een plaatsbepaling van de sferologie binnen de filosofie. Ik denk dat dit, wanneer we terugblikken naar hetgeen hierboven reeds geschreven is, uiteindelijk mijn belangrijkste verwezenlijking is binnen deze opdracht. Het is meteen ook een poging een belangrijke kritiek te beantwoorden. Door Sloterdijks ideeën aan een kritisch onderzoek te onderwerpen en in relatie te brengen met vaak onuitgesproken invloeden, heb ik geprobeerd de vraag naar wat zijn denken zo uniek of authentiek maakt te beantwoorden. Want hoewel elk filosofisch werk steeds een knooppunt is van verwijzingen naar eerdere gedachten, moet het deze ook voorbijstreven om zich te kunnen onderscheiden van zijn voorgangers. Hier is nog veel werk voor handen, omdat ik geloof dat de kritische kracht van de sferologie nog lang niet is uitgespeeld. Ik wil deze conclusie beginnen met het bespreken van enkele drempels voor de sferologie. Daarna wil ik nog enkele domeinen

---

43 Kolakowski, 1982, p. 8.

bespreken waarbinnen de sferologie een rol kan spelen, waarvoor ze de kritische potentie impliciet wel in zich heeft, maar wat binnen deze opdracht nog niet voldoende ter sprake is kunnen komen.

### *Een komedie van versimpelingen*

Wil de sferologie zich ontwikkelen tot een volwaardige filosofische stroming of academische bezigheid, dan zal zij zich allereerst grotendeels moeten bevrijden van Peter Sloterdijks invloed. Zo zal het opkomen van andere stemmen binnen de sferologie waarschijnlijk de enige manier zijn om in te schatten of het sferenproject van Sloterdijk nog toekomst bezit. Tijdens het verzamelen en lezen van verschillende teksten rond de sferologie werd het steeds duidelijker hoe enkele beperkingen het verderzetten van een sferenproject zeer moeilijk maken. Allereerst is het belangrijk te onderstrepen dat Sloterdijks sferen-trilogie een reeks zeer recent verschenen boeken is en dat Sloterdijk, die uiteraard nog steeds in leven is, tot nu toe als enige hierover met autoriteit heeft gesproken. Zo is het gevaarlijk om te snel voorbarige conclusies te trekken over wat er tot nu toe reeds verschenen is omtrent sferen. Het is duidelijk dat de sferologie een nog zeer jonge filosofische strekking is, die nog te veel verwickeld is met de persoonlijkheid van Sloterdijk. Wat het misschien te vroeg maakt om nu al andere stemmen binnen de sferologie te verwachten.

Met wat hierboven reeds is aangehaald, dat de sferologie misschien nog te veel het persoonlijk project is van één man, komen ook verschillende bezwaren omtrent de aangehaalde huisstijl die Sloterdijk in al zijn teksten handhaaft. Het gebruik van ironie, wollig of barok taalgebruik, hyperbolische vergelijkingen en een overvloed aan historische verwijzingen maken het bestuderen van zijn werk niet gemakkelijk. Het vraagt om een ingewikkelde heuristiek of methodologie om tijdens het lezen steeds de gepresenteerde vorm van de tekst en zijn onderliggende betekenis met elkaar in verband te brengen. Vaak wordt Sloterdijks werk hierdoor ook een gebrek aan systematiek verweten. Zo zou hij niet consistent zijn standpunten beargumenteren en opzettelijk onvolledige of vage uitspraken doen. Ik denk dat deze verwijten niet alleen incorrect zijn, vaak tonen ze ook hoe critici zeer specifieke verwachtingen projecteren op een filosofisch werk. Van Sloterdijk een analytisch uiteenzetting verwachten zou niet overeenkomen met de vorm waarin hij zijn gedachten presenteert. Met zijn veelzijdigheid, multidisciplinaire aanpak en volle

schrijfstijl past hij eerder in het rijtje van filosofen zoals Friedrich Nietzsche en Walter Benjamin. Dit maakt het ook zeer moeilijk om de sferen-trilogie systematisch samen te vatten of een overzicht te geven van zijn kenmerken. Hans Achterhuis zal in het artikel *De utopie van Peter Sloterdijk* concluderen dat Sloterdijk “een man van het afzonderlijke boek” is.<sup>44</sup> Toch denk ik dat het mogelijk is en heb ik geprobeerd enkele terugkerende thema's binnen Sloterdijks hele oeuvre aan te raken tijdens mijn onderzoek.

Omdat Sloterdijks schrijfwijze eerder metaforische en evocatief is, in plaats van streng analytisch, academisch of zelfs maar waarde vrij, twijfelen sommige critici of zijn werk überhaupt wel filosofie is. Dit is om twee redenen problematisch. Allereerst wordt het domein van de filosofie op deze manier zeer rigoureus afgebakend. Zonder dit demarcatieprobleem nu het onderwerp van discussie te maken, lijkt een eerder pluralistische visie over wat filosofie is en wie het moet dienen hier aannemelijk. De tweede reden is van eerder praktische aard, omdat zij een invloed heeft op de toegang tot het werk van Sloterdijk en zijn receptie. Door het te stigmatiseren als bellettrie of postmoderne drukdoenerij, misloopt de sferologie de aandacht die het verdient en zijn kans om verder te ontwikkelen. Zo maakt zijn flauwe populariteit onder academici dat er nog maar nauwelijks secundaire literatuur over het onderwerp is verschenen, wat het onderzoek ernaar zeer moeilijk maakt en geïnteresseerde in de koude laat. Een uitzondering is de moeite waard te vermelden, namelijk het werk van Sjoerd van Tuinen. Hij publiceerde reeds meerdere artikels over het werk van Sloterdijk en heeft met het boek *Sloterdijk – binnenstebuiten denken* het belangrijkste secundaire werk geschreven tot op vandaag. Het is jammer genoeg met ongeduld wachten op het verschijnen van een aantal grondige deelstudies over Sloterdijks denken.

#### *De rol van de filosoof – essayist, tijdsdiagnosticus, filosofisch schrijver*

Wanneer Peter Sloterdijk in 1993 de Ernst-Robert-Curtius-prijs voor essayistiek krijgt aangeboden, spreekt hij zich in zijn dankrede uit over de opdracht van de essayist. Wat de dankrede zo waardevol maakt, is dat deze kan worden gelezen als Sloterdijks *mission statement* als filosoof. Peter Sloterdijk neemt een unieke positie in binnen het Duitstalige intellectueel landschap. Hij zet zich vaak opzettelijk buiten het academische debat, omdat hij gelooft dat filosofie zich enkel verdienstelijk kan maken wanneer het zich onder de

---

<sup>44</sup> Achterhuis, 2002, p. 456.

mensen begeeft. Hiermee volhardt hij in de uiterst Griekse rol van de filosoof, waarbij de denker er niet voor terugdeinst zich op de marktplaats te mengen met zijn ideeën. Het essay, waar Sloterdijk zo bedreven in is dat het vaak zeer snel na het verschijnen in het Duits wordt vertaald naar het Nederlands, het Frans of het Engels, is daarom een belangrijk onderdeel van de filosofische praktijk wil de filosoof zijn ideeën de wereld in krijgen. Essayisten, schrijft Sloterdijk in zijn dankrede, onderscheiden zich van andere schrijvers, omdat zij “op vragen die hun worden voorgelegd steeds met meer dan één antwoord plegen te reageren”. [MT 60] Hierin herkennen we Sloterdijks drang naar ambiguïteit, zoals ook Heidegger vaak op zoek ging naar tegenstrijdigheden binnen de etymologische betekenis van een woord om zijn spreken te beginnen. “Alles wat het geval is”, schrijft Sloterdijk, “is alleen het geval omdat beslissende discussies niet gevoerd, omdat veelbelovende alternatieven niet beproefd zijn”. [MT 60] Sloterdijk eist hier zichzelf een zeer specifieke plaats op binnen het filosofisch schrijven. Hij relativeert de rol van de filosoof als de beheerder van Waarheid en plaatst hier tegenover de avant-garde denker of profeet. Een model dat we al terugvinden in Nietzsche *Also sprach Zarathustra*. Voor Sloterdijk is de filosofie een opdracht, een gevaarlijke praktijk die de denker niet vraagt om de existentiële twijfel te eindigen, maar ze te benutten. We lezen al in deze masterscriptie hoe Sloterdijk in *Neither sun nor death* zichzelf graag vergelijkt met Samuel Hahnemann, de uitvinder van de homeopathie. Net zoals de homeopaat, die zijn experimenten altijd eerst op zichzelf uitprobeerde, moet de filosoof steeds vanuit zijn eigen ervaring vertrekken. De filosoof is voor Sloterdijk een medium dat zich laat leiden door de veranderingen van zijn tijd. “You must feel in you the 'dream surpluses' of your own epoch as well as its terror if you are to have anything to say as a contemporary intellectual. In a certain sense, you speak with the aim of declaring the potential of astonishment and horror, or, more generally, ecstasy, of your own time.” [SuT 11]

Voor Sloterdijk is filosofie op de eerste plaats een tijdsdiagnostiek of de filosofische bevraging van de actualiteit. Deze filosofische praktijk is geënt op het heden en tracht te achterhalen wat de kenmerken zijn van wat deze tegenwoordige tijd mee vorm geeft. “Grote filosofieën zijn diagnoses van hun tijd. Dat geldt voor de filosofie van Kant, van Hegel, Marx en Nietzsche zo zeer als voor die van Heidegger, Adorno en Levinas” schrijft Hent De Vries in *De dwang van het systeem*.<sup>45</sup> Toch is een filosofie gefocust op het heden

---

45 H. de Vries, 1993, p. 9.

geen evidentie. Wanneer we terugkijken op de geschiedenis van de filosofie, dan lijkt de filosoof vaak veroordeeld tot het ontcijferen van verloren betekenissen uit geopenbaarde teksten of werd er van hem verwacht systemen te bouwen richting een utopische toekomst. Voor Michel Foucault was een filosofie die zich durft de vraag te stellen naar het universele in het heden een mogelijkheid tot dialectiek : “Le présent, ce n’est plus le moment de l’oubli. C’est, au contraire, le moment où va éclater la vérité, celui où l’obscur, ou le virtuel, va se révéler en plein jour. Ce qui fait que le présent devient, à la fois, révélateur et analyseur du passé”.<sup>46</sup> Ook Sloterdijk probeert met zijn actualiteitsanalyse steeds dat wat in de achtergrond leeft te expliciteren door aan te tonen hoe het mee vorm geeft aan wat vandaag lijkt voor morgen te zijn. Deze hermeneutiek van het heden is een constante focus binnen het werk van Sloterdijk. Reeds zijn eerste belangrijke werk *Kritiek van de Cynische Rede* moet op de eerste plaats gelezen worden als een tijdsdiagnose, waar een ontspoorde Verlichting en de cynicus als massatype onderwerpen zijn van kritiek. Zo ook in *Eurotaoïsme*, waar Sloterdijk verder bouwt op *Kritiek van de Cynische Rede*, maar dit maal de kynische kracht als oplossing aanreikt. *Kritiek van de Cynische Rede* is een reactie op een cynische post-mei '68-generatie, terwijl Sjoerd van Tuinen opmerkt hoe *Eurotaoïsme* kan gelezen worden als “een diagnose van het catastrofенbewustzijn dat heerste aan het einde van de jaren '80, onder andere als gevolg van de stationering van Pershing-raketten, de ramp op het vliegveld van Ramstein, de ontploffing van de kerncentrale van Tsjernobyl, 'Waldsterben' en Ulrich becks *Risikogesellschaft* (1986). [BbD 48] Uiteindelijk is ook de sferen-trilogie grotendeels een antwoord op de uitdagingen van een snel veranderende *global village*. Zo blijft het kritisch apparaat van de filosoof steeds aanwezig, hoewel de focus meegaat met zijn tijd.

Uiteindelijk is voor Sloterdijk de filosoof bij uitstek een schrijver. Daarom niet noodzakelijk een taalvirtuoos, maar wel iemand die moedig de vooruitgang van gedachten neerschrijft. De filosofie 'om de filosofie' is volgens Sloterdijk onmogelijk. In een interview met het Nederlandse NRC-Handelsblad zegt hij hierover: “Ik ben een filosofisch schrijver, geen filosoof die voor andere filosofen schrijft. [...] De filosofie kan eigenlijk alleen maar adjectivistisch bedreven worden. Filosofische filosofie – ik weet niet wat dat is.”<sup>47</sup> Hij plaats zich hiermee uitdrukkelijk buiten de academische wijsbegeerte. Toch

---

46 M. Foucault, “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France*. 1976, Février 1997, p. 203.

47 NRC-Handelsblad, 28-4-2000.

hebben filosofen voor Sloterdijk ook de rol van pedagoog, die zich met hun teksten “verdienstelijk maken als loodsen op de oceaan van kenbare en samenstelbare dingen, als scouts in een geïnformatiseerde wereld, als navigatieadviseurs, als infonauten, als docunauten en als rijinstructeurs in een wereld waarvan de omvang en avontuurlijkheid nog steeds door vrijwel niemand echt wordt beseft”. [MT 70] Hieruit spreekt het diep besef dat “schrijven vóór alles selectie betekent en dat selectie een beslissingsproces is om ongedetermineerde tekstprocessen in eindige tijd leesbaar te maken”. [MT 69] Het maakt van schrijven een gemeenschappelijke onderneming, die versterkt door de nieuwe media en de stijgende complexiteit die het met zich meebrengt, steeds moeilijker wordt. Sloterdijk noemt dit “de crisis van het boek, of nog pretentiever, de crisis van de rationaliteit in boekvorm”. [MT 67] Dit onderwerp, dat reeds door de mediatheoreticus McLuhan werd aangehaald als het einde van het Gutenberg-tijdperk, zal Sloterdijk voor het eerst in *Regels voor het mensenpark* en daarna nog veel uitgebreider in zijn sferen-trilogie uitwerken tot een kritiek op de massamedia.

#### *Een media-kritiek voor de toekomst*

In het hierboven reeds aangehaalde artikel *De Utopie van Peter Sloterdijk* wijst Hans Achterhuis erop dat, hoewel Sloterdijk spreekt over het effect van nieuwe technologieën op het micro-niveau van de vorming van het subject, er geen aandacht is binnen de media-analyse van Sloterdijk voor de effecten van nieuwe media op de macro-schaal.<sup>48</sup> Toch is er binnen het materialistisch-technologisch perspectief van Sloterdijk altijd interesse geweest voor deze vraag en in het derde deel van de sferen-trilogie *Schuim* is deze problematiek doorheen het hele werk aanwezig. Sloterdijks mediakritiek valt uiteen in twee belangrijke luiken: enerzijds het falen van de klassieke media met op de eerste plaats uiteraard de crisis van het boek, anderzijds het falen van de nieuwe media in het creëren van een gedeelde sfeer.

*De crisis van het boek* wordt voor het eerst grondig behandeld in *Regels voor het mensenpark*, waar Sloterdijk de macht van het verbond tussen het humanisme en het schrift ten einde verklaart. Sinds lang had het humanisme het schrift vooraan op zijn programma, als bron van verbroedering en pedagogisch hulpmiddel vertrouwden zij op de “vriendschap-stichtende telecommunicatie via het medium van het schrift”. [RMP 18] Net

---

<sup>48</sup> Achterhuis, 2002, p. 472.

zoals we kunnen lezen in *Discipline, toezicht en straf* (1975) van Michel Foucault, toont Sloterdijk aan de hand van een historische analyse hoe ook het humanisme de mensheid trachtte te disciplineren door hen bloot te stellen aan de goede invloed van het schrift. Dit bildungshumanisme opereerde vanuit de school, literaire genootschappen of door het opstellen van een canon, om zo de bevolking te verheffen en allen aansluiting te doen vinden bij de grote idealen van het humanisme, het tam maken van de mens. Hoewel van oorsprong geënt op dezelfde traditie, zal massacommunicatie en later ook het internet deze utopie doorprikken. “In dit postepistolair of posthumanistisch tijdperk”, vat Sjoerd van Tuinen het samen,”is de literatuur tot een gewone subcultuur onder andere subculturen geworden”. [BbD 122]

Wat volgt is volgens Sloterdijk *het falen van de nieuwe media*, want sinds het schrift zijn positie verliest als cultureel bindmiddel is er niets meer zo aldoordringend geweest – of zou het misschien Amerikaanse popmuziek moeten zijn? Sloterdijk stelt vast hoe we steeds weer bestookt worden door verschillende media, maar eigenlijk niets nog een boodschap draagt.<sup>49</sup> “Sloterdijk haalt regelmatig een kleine parabel uit het nagelaten werk van Franz Kafka aan: 'Ze werden voor de keuze gesteld koningen of koetsiers van de koningen te worden. Net als kinderen wilden ze allemaal koerier worden. Daarom zijn er alleen nog maar koeriers, ze razen de wereld rond en roepen, omdat er geen koningen zijn, elkaar zelf de zinloos geworden berichten toe. Graag zouden zij een eind maken aan hun ellendig leven, maar ze durven het niet vanwege hun ambtseed.’<sup>50</sup>” [Bbd 77] In de roman *Het Slot* van Franz Kafka probeert de hoofdpersonage K. binnen te dringen in het kasteel om een antwoord te krijgen van de koning op de vraag waarom hij naar daar is gehaald. Het boek eindigt halverwege het verhaal en midden in een zin, terwijl we afscheid nemen van K. die verkleumt en op het einde van zijn krachten sterft onder een bouwvallige brug. Het is een waarschuwing voor allen die de last van de existentiële twijfel op zich nemen, want net zoals in het schuim van Sloterdijk, is ook het slot zonder centrum. Nieuwe media heeft ons bewust gemaakt van een wereld waar geen koningen meer zijn, maar enkel nog

---

49 In dit verband, beste lezer, kan ik u niet voorbij laten gaan zonder u eerst volgende grap te vertellen uit een interview door Carlos Oliveira met Peter Sloterdijk: Was ist der Unterschied zwischen einem Fernseher, der an ist, und einem Fernseher, der aus ist? ... es ist eben kein Unterschied, es ist nur ein Rhythmus, Tam-Tam, Ton-Pause, An-Aus, das ist die Welt, wie wir sie kennen. ...das Fernsehen hat uns alle zu Buddhisten gemacht, wir sind längst allesamt unfreiwillige Meditier. Samsara und Nirvana, das hast du ununterbrochen auf dem Bildschirm.” [SV 142-3]

50 Uit Kafka, 1953, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem nachlass*, geciteerd door Sloterdijk. [MT 93, SV 33-4]



boodschappers. Waar de macht tot voor kort nog werd vertegenwoordigd door het middelpunt van de Globe, een koning, God of de Wet, vinden we hier de macht op zijn uiterste hoogtepunt: door niets anders meer gerepresenteerd dan door zichzelf.

Wat volgens Sloterdijk de oorspronkelijk opdracht was van de media, via nabootsingolven de synchronisatie van de massa, wordt op deze manier steeds verder uitgehouden. Sociale cohesie is voor de vroege Sloterdijk in *Eurotaoïsme* nog vertrouwen op de mobilisering van de effecten van het gelijkstemmend oscilleren op “stress-mimetische mechanismen” die streven naar “synchroon-stress”. [ST 78-80] Deze opwinding heeft een immunologische werking op zijn omgeving, zo creëert het een gemeenschap van gelijkgezinden tegenover een bedreigende buitenwereld. In *Regels voor het mensenpark* roept Sloterdijk de politiek op tot biopolitiek en vraagt ze hierin hun verantwoordelijkheid te nemen. Paniekmanagement en informele synchronisatie zijn het politiek fundament van een democratie. Sloterdijk geeft deze posthumanistische ideeën weer in een antwoord op Heideggers brief *Über den Humanismus*. Niet voor niets zal Sloterdijk na *Regels voor het mensenpark* terechtkomen in een intellectueel schandaal, dat later bekend zal worden als de *affaire-Sloterdijk*. Zo beschuldigde Jürgen Habermas Sloterdijk ervan een authentiek fascist te zijn en in de Duitse media werd opgeroepen om deze nieuwe voorvechter voor eugenetica zo snel mogelijk een halt toe te roepen.

In *Schuim* zal Sloterdijk de effecten van deze nieuwe media verder doordenken en trachten om te buigen tot een positieve omwenteling. Centraal in dit tijdperk is het zelfbewust individu, dat nog nooit over zoveel vrijheid heeft mogen beschikken. Het bezit voor het eerst de mogelijkheid tot optionele zelftuning. Het zal onder meer dit onderwerp zijn dat Sloterdijk in zijn laatste boek *Du Muiss Dein Leben Andern* verder zal uitwerken tot een reeks van antropotechnieken in de vorm van rituelen, oefeningen en training. De verschuimde mens zal ook niet meer kunnen terugvallen op het globaal immuunsysteem, maar zal doorheen de tijd eigen immuunsystemen moeten ontwikkelen, zoals het regelmatig updaten van een virusscanner op de *Personal Computer*, Google als een gids doorheen het *World Wide Web*, of enkele weken per jaar ontstressen tijdens een gezondheidskuur op een Spaans strand. De hedendaagse psychologie en sociologie zullen hier de sferologie verder moeten bijstaan bij zijn onderzoek. Toch is voor Sloterdijk het individu niet de alleenheerser over zijn leefwereld, hij wordt nog steeds geleefd binnen de

voorwaarden die zijn omgeving hem opdringt. Hoewel media niet meer in staat zijn het schuim op macro-schaal te beïnvloeden zoals dat bij Globes wel nog het geval was, is het schuim niet neutraal. Betekenis wordt met het schuim doorgegeven in steeds grotere nabootsingsgolven. Met het schuim als gedeeld medium krijgt de betekenis van 'naaste burens' geen geografische of lokale relevantie meer, maar verwijst ze naar "een vergelijkbare 'modus vivendi', de wijze waarop wij onze leefruimtes ontwerpen en verzekeren". [SuT 78, BbD 81] "Mijn burens zijn daarin niet noodzakelijk mijn fysieke burens, maar wel degenen die zich op 'gelijkvormige' manieren immuniseren." [SS 259, BbD 81] Dat deze isolatiemiddelen nooit privé-eigendom zijn lijkt Sloterdijk in zijn sferen-trilogie nog niet te deren, maar zal ongetwijfeld steeds belangrijker worden wanneer meer en meer mensen gaan inzien hoe de neoliberale markt zich binnen dit schuim kan nestelen. Privacy, persoonlijke gegevens en een eigen identiteit lijken vandaag niet alleen veel vloeibaarder dan ooit, maar worden ook steeds kwetsbaarder wanneer ze een gemakkelijk bron van inkomsten vormen voor de haaien van de vermarktte samenleving.

#### *Van ruimtevaart tot ecofilosofie*

De sferologie is inderdaad een direct effect van wat Sloterdijk als *moderniteit* bestempelt, wanneer hij stelt dat de drang naar *explicitering* de motor is achter vooruitgang. Explicitering is het op de voorgrond brengen van impliciete vooronderstellingen. Wanneer we dit toepassen op de sferologie, dan is onze eerste taak het expliciteren van het medium waarbinnen wij ons bevinden, de omgeving die ons insluit en de mechanismen die deze leefwereld in stand houden. Deze binnenwerelden vragen voor constante waakzaamheid wanneer ze ons beschermen tegen de bedreigingen van buiten. Met de opkomst van het schuim worden we ons niet alleen bewust van het verdwijnen van het centrum, maar verliezen we ook de zorg die het centrum aan zijn periferie verschuldigd was om te overleven als een geheel. Wanneer de grote verhalen hun metafysische onderbouw verliezen, wordt ook de menselijke leefomgeving steeds meer een mensenwerk. Onderzoeken we deze kwestie op een iets grotere schaal dan die van het individu, dan moeten we vaststellen dat de atmosfeer misschien wel het kwetsbaarste omhulsel is waarvan we ons de laatste decennia bewust zijn geworden. Met het besef dat we het klimaat hebben ontwricht, komt ook de verantwoordelijkheid van de mens als klimaatregelaar. Hoewel al in het eerste deel Sloterdijk zal trachten *air conditioning* op de

politieke agenda te plaatsen voor de toekomst, vinden we in *Schuim* pas een uitgebreide eerste aanzet tot deze nieuwe ecologie.

Een uitzonderlijke toepassing van deze drang naar explicitering vinden we terug in de *ruimtevaart*. De vraag naar hoe mensen kunnen overleven in een compleet vacuüm, dwingt ons stil te staan bij de noodzakelijke voorwaarden van ons bestaan. “Daardat ze streeft naar een integrale, excentrische, radicaal-expliciete reconstructie van de levenspremissen in de uitwendige ruimte, is de ruimtevaart de ijkmaat voor realiteitszin”, zo stelt Sloterdijk vast en het is 'de hardste leerschool waar het gaat om het breken met de naïeve opvatting van de *conditio humana*”. [SS 224] Wanneer we de *conditio humana* onderwerp maken van de wetenschappelijke praktijk moeten we ons de vraag stellen naar hoe absolute eilanden binnen het niets mogelijk zijn. Daarbij mag geen enkele vooronderstelling impliciet blijven, omdat eenmaal geïsoleerd van het moederschap elk mechanisme dat het leven van zijn bewoners verzorgt op zichzelf moet blijven functioneren. De wetenschapper hiervoor verantwoordelijk moet een *levensinstandhoudingssysteem* ontwikkelen, “een volledig geïsoleerde atmotoop of een integrale ademgas- en stofwisselingskamer; onderdeel hiervan zijn eenheden ter vervulling van taken in de sfeer van het luchtmanagement, het watermanagement en het afvalmanagement”. [SS 226] Door de leefwereld te vervangen door een levensinstandhoudingssysteem is de ruimtevaart er in geslaagd op een wetenschappelijke manier aan te geven wat de eerste voorwaarden zijn voor een bewoonbare sfeer.

Hierin zijn politiek en ruimtevaart eigenlijk niet zeer verschillend, beiden trachten immers regels op te stellen die de bewoonbaarheid van de sfeer vergroten. Het verschil tussen deze disciplines is er vooral een van ernst, want terwijl de kunst van het vacuüm de sfeer moet heruitvinden om te kunnen overleven, is de politiek “nog steeds gebonden aan een droomachtig, vaag, feilbaar milieu, waarin themaspeculanten en containers van collectieve verwarring nog steeds tot de hoogste ambten kunnen opklimmen”. [SS 224] Met de groeiende (en steeds dwingendere) belangstelling voor ecologie of klimaatmanagement toont de ruimtevaart hoe de politiek zich kan herpakken in deze nieuwe uitdagingen. Centraal in dit revolutionair milieudenken staat de *omgevingsomkering*; “Terwijl in de natuurlijke toestand het leefmilieu het omgevende en de mensen de omgevenen zijn, doet zich bij de bouw van het absolute eiland de situatie voor dat de mensen de omgeving

waarin ze zich later zullen ophouden zelfs ontwerpen en inrichten. [...] De omkering van het leermilieu dwingt ons technische ernst te maken met het hermeneutische devies: in bezit nemen wat ons in bezit neemt.” [SS 230] Deze nieuwe eco-techniek revolutioneert de verhoudingen tussen mensen en natuur en breekt met het naïeve doctrine dat ecologie louter romantisch natuurbehoud veronderstelt. Natuurbehoud op de romantische leest tracht op de eerste plaats de natuur te behouden zoals zij is (of maar al te vaak zoals zij zou moeten geweest zijn), zonder daarbij stil te staan bij het constructivisme dat hier dikwijls aan vooraf gegaan is. Sloterdijks sferologie toont ons hoe er tussen de mens en de natuur een nog veel kwetsbaardere relatie bestaat, van enerzijds de mens als product van zijn omgeving en anderzijds de natuur onderworpen aan zijn bewoners. Het is niet noodzakelijk voor de mens een kwestie van het behoud van natuur, maar een behoud van de noodzakelijke voorwaarden die leven mogelijk maken op Aarde dat moeten worden vastgelegd in een universele grondwet gebaseerd op een *grondwet van het ruimtestation*.<sup>51</sup> Net zoals air conditioning te koop wordt aangeboden door de koeltechnicus, bestaat er anders het gevaar dat ook al deze nieuw geëxpliciteerde vanzelfsprekendheden worden gecommificeerd op de neoliberale vrije markt. Immers, moderniteit betekent dat “ook de achtergrond wordt product, het vanzelfsprekende valt aan schaarste ten prooi, het gewone wordt in een veld van uitdrukkelijke taken en technische projecten ontleed.” [SS 364]

### *Spreken over cultuur, waarden en normen*

449.030 kijkers, een absoluut record voor het vrt-programma *Reyers laat*, en maar liefst een marktaandeel van 30 procent, hoewel de oefenmatch van de Rode Duivels tegen Slovakije vlak voor het programma waarschijnlijk heeft bijgedragen tot de kijkcijfers, brengt een debat tussen partijvoorzitter Bart De Wever en moraalfilosoof Etienne Vermeersch blijkbaar veel volk voor de buis.<sup>52</sup> Het onderwerp is de Verlichting. Professor Vermeersch verdenkt De Wever ervan het verlichtingsdenken niet helemaal begrepen te hebben en wil dit graag rechtzetten. Rechts politicus De Wever, die op dat moment in het publieke debat wordt gebrandmerkt voor homohater, ziet hierin zijn kans om zich te

---

51 “De *life support*-eenheid, de communicatiesystemen, de navigatieapparatuur, de energievoorziening en de laboratoria zouden allemaal als grondwetorganen moeten worden behandeld en zouden net als de mensenrechten door een verklaring van de ding- en systeemrechten onder de bijzondere bescherming van het ruimterecht moeten worden gesteld.” [SS 231]

52 Het artikel “*Debat Vermeersch-De Wever zorgt voor kijkcijferrecord*” en de uitzending zijn te bekijken op [dredactie.be](http://dredactie.be).

presenteren als conservatief intellectueel en gaat uiteraard graag in op de uitnodiging. Het Nieuwsblad berekende later het debiet aan namen tijdens het debat van één filosoof per minuut.<sup>53</sup> Bart De Wever had ongetwijfeld zijn huiswerk gemaakt, want hij kwam met enkele interessante ideeën naar buiten. Wat beide mannen blijkbaar verontrust is de vraag naar welke grondslag er vandaag nog te vinden is voor onze moraliteit. De Wever noemt het “de schaduwkant aan 'de mens is de maat van alle dingen'” en vertelt hoe hij gelooft dat met het verdwijnen van de metafysica er enkel nog een “absolute cultus van de fysica” is overgebleven. Wat volgt is een vrije parafrase van de woorden van Bart De Wever tijdens het debat: “Welke immateriële band zit er nog in onze samenleving? Vroeger kwam die van God, maar Nietzsche zei 'God is dood'. We gaan het nu zelf moeten doen. De mens staat voor een verpletterende verantwoordelijkheid. Hoe gaan we onze moraliteit nu funderen?”<sup>54</sup> De Wever deelt hier de mening met wat Sloterdijk Nietzsche's sferenbreuk zou noemen. Sloterdijk zal inderdaad schrijven dat het imploderen van de Westerse bol werd aangekondigd door Nietzsche, wanneer deze de dood van God betreurt in *Also sprach Zarathustra*. Peter Sloterdijk wordt hiervoor wel vaker aangehaald als conservatief cultuurfilosoof omwille van het belang dat hij hecht aan dit destructief element in Nietzsche's filosofie. Nietzsche's sferenbreuk is een metafoor voor een zeer diepgewortelde intuïtie van het verval van een groot metafysisch bolwerk. Hoewel voor de conservatief De Wever deze sferenbreuk misschien eerder melancholie verbergt, is ze voor Sloterdijk een belangrijk kantelpunt tussen enerzijds het einde van de Europese Christelijke hegemonie en anderzijds de zachte aanloop richting een verschuimde samenleving.

We mogen hieruit zeker niet besluiten dat dit verlangen naar samen-zijn enkel een conservatieve bezorgdheid is. Paul Verhaeghe, een klinisch psycholoog en psychoanalyticus die er bekend om staat het eerder links politiek spectrum te vertegenwoordigen, formuleert in zijn boek *Identiteit* gelijkaardige bezorgdheden. “Niet zo lang geleden werd onze cultuur, en dus onze identiteit, bepaald door een wisselwerking tussen vier centrale aspecten: politiek, religie, economie en kunst, waarbij politiek en religie om de macht streven.” schrijft Verhaeghe.<sup>55</sup> Net zoals Bart De Wever moet Paul Verhaeghe vaststellen hoe zingeving van zijn metafysisch onderbouw is beroofd. Toch maakt Verhaeghe een uitzondering voor één aspect dat onze cultuur zou domineren, dat De

---

53 Het nieuwsblad, 8/02/2013.

54 <http://www.deredactie.be/permalink/1.1544198>

55 Verhaeghe, 2012, p. 115.

Wever dit aspect niet vernoemt vertelt ons meteen ook meer over het verschil in ideologie tussen deze twee heren, wanneer Verhaeghe besluit: “enkel de economie telt nog en het neoliberale economische verhaal determineert alles”. Toch lijken beide heren hier een dezelfde bezorgdheid te delen: ergens is er een vorm van samenhang verloren gegaan, die waarschijnlijk samenging met een culturele verandering. Deze verandering verhelderen loopt als een rode draad doorheen het werk van Sloterdijks sferologie. Ze biedt een methodologisch kader waarbinnen we over cultuur kunnen spreken en waarbij waarden en normen een instrumentele betekenis krijgen om deze cultuur in stand te houden.

Bart De Wever heeft ook een voorstel klaar om de orde weer te herstellen: “Eigenlijk moet de samenleving uit zichzelf weer een meerwaarde vinden in het samenleven als mensen in een gemeenschap, dit kan alleen gebeuren door het delen van bepaalde waarden. Die waarden moet je wel durven inlepen met opvoeding en onderwijs.”<sup>56</sup> Allereerst moeten we vaststellen dat hier geen inhoudelijke oplossing wordt geboden, de vraag blijft welke gemeenschappelijke waarden moeten worden gedeeld. Sloterdijk zal dit om nog een tweede rede bekritisieren. Het is immers nog maar de vraag of op een samenleving in schuim nog steeds dezelfde oude strategieën van toepassing zijn. De Wever veronderstelt dat het binnen onze *global village* nog steeds mogelijk moet zijn om zich een bepaald set van gemeenschappelijke waarden (van binnenuit of van bovenaf) voor te stellen, dat dit vast set van traditionele waarden en normen nog steeds een structurele rol kan spelen in de vorming van onze hedendaagse samenleving en dat deze kunnen worden geïmplementeerd door opvoeding en onderwijs. “Het schuim biedt, net als kaartenhuizen, onderdak aan dromers en agitatoren.” [SS 21] Sloterdijk zou dit, net zoals hij eerder het *bildungshumanisme* heeft afgeschreven, bestempelen als moedig, maar tevergeefs *boldenken*. *Schuim* maakt het de conservatief onmogelijk om nog terug te keren naar holle tijden, maar het deelt wel een droom van verwevenheid. Voor Sloterdijk is de tijd van macropolitieke projecten voorbij, wat de toekomst van structuur moet voorzien is een interessante uitdaging voor de sferologie. Het is ideaal is de mens als medium in relatie met zijn omgeving zowel vanuit een symbolisch als topologisch perspectief. Eenmaal tot dit besef gekomen zal het zich moeten ontwikkelen tot een ontwerper van cultuur en atmosfeer. Dat Sloterdijks schuim niet louter een tussenfase is voor een volgend *boldenken* zal enkel het verder verloop van de geschiedenis kunnen aantonen. Sloterdijk is zich

---

56 <http://www.deredactie.be/permalink/1.1544198>

bewust van dit gevaar wanneer hij schrijft: “De bezorgdheid van de verwenden verdicht zich tot een nachtmerrie dat de gestage toevoer van verwenningsmiddelen op een dag zou kunnen stoppen. In dit beklemmende idee ligt een confuus begrip van de fragiliteit van de broeikas van de luxe verborgen, waarin de levensspelen van de welgestelde democratieën zich als in een rijp schuim voltrekken”. [SS 577] Schuim is immers geen eindstadium voor de sferologie. Eerder is het een chaotisch brouwen van potentiële mogelijkheden.

# Bibliografie en gebruikte afkortingen

Achterhuis, H. (2002). *De Utopie van Peter Sloterdijk: 'Regels voor het mensenpark'*. In: Tijdschrift voor Filosofie, 64/2002, p. 451-478.

Augé, M. (1994). *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch.

Baudrillard, J. (1986). *In de schaduw van de zwijgende meerderheden*. Amsterdam: SUA.

Beeckman, T. (2012). *Door Spinoza's lens*. Kampen: Klement.

Biebuyck, B. (2000). *In hogere sferen? Uitweidingen bij Sloterdijks recente werk*. *YANG (GENT)*, 3, 402-414.

Braeckman, A., Bauer, R., De Visscher, J. [red.] (2001). *Onbehagen met de moderniteit. De revolte van de intellectuelen 1890-1933*. Kapellen: Uitgeverij Pelckmans.

De Graeve, P. (2012). *Gilles Deleuze en het materialisme*. Zoetermeer: Klement.

De Kesel, M. (2012). *Žižek*. Amsterdam: Boom.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe*. Parijs: éditions de Minuit.

Deleuze, G. (1978). *Spinoza et le problème de l'expression* (1968). Paris: éditions de Minuit.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mille Plateaus. Capitalisme en schizophrénia*. Paris: éditions de Minuit.

Deleuze, G. (1989). *Logique du sens* (1968). Paris: Les éditions de Minuit.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: éditions de Minuit. [QPH]

Deleuze, G. (1999). *Nietzsche*. Baarn: Agora.

Deleuze, G. (1993). *Différence et répétition* (1969). Paris: Presses Universitaire de France. [DR]

De Ley, H. (2009). *Antieke Wijsbegeerte: van Thales tot Augustinus*. Syllabus te bekijken op <http://www.cie.ugent.be/>.

Eglash, R. (1999). *African Fractals. Modern computing and indigenous design*. New Brunswick: Rutgers University Press.



- Foucault, M. (1967). *De Woorden en de dingen* (1966). Baarn: Amboboeken.
- Foucault, M. (1997). *Discipline, toezicht en straf. De geboorte van de gevangenis.* (1975) Groningen: Historische Uitgeverij.
- Foucault, M. (1997). *"Il faut défendre la société". Cours au Collège de France.* (1976). Parijs: Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *La naissance de la biopolitique.* Parijs: Gallimard.
- Foucault, M. (2011). *De moed tot waarheid. Het bestuur van zichzelf en de anderen II.* Colleges aan het Collège de France (1983-1984).
- Freud, S. (1917). *Einige Schwierigkeit des Psychoanalyse.* In *Gesammelte Werke*, XII. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Gigon, O. (1987). *Aristoteles Vom Himmel.* München : Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Hardt, M. & Negri, A. (2002). *Empire* (2002). Amsterdam: Van Genneep. [EMPIRE]
- Hegel, G.W. F. (2013). *Fenomenologie van de Geest.* Amsterdam: Boom.
- Heidegger, M. (1965). *Was ist Metaphysik?* (1929). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1970). *Wat is Metafysica?* Tiel en Utrecht: Uitgeverij Lannoo.
- Heidegger, M. (1991). *Over denken, bouwen, wonen. Vier essays.* Nijmegen: SUN.
- Heidegger, M. (1998). *Zijn en tijd* (1927). Nijmegen: SUN.
- Heidegger, M. (2000). *Über den humanismus* (1946). Frankfurt am Main: Vittorio Klastermann.
- Husserl, E. (1970). *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology.* Northwestern University Press.
- Hobbes, Th. (2007 [1651]). *Leviathan.* Amsterdam: Boom.
- Kafka, F. (1953). *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass.* Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Kant, I. (1992). *Wat is Verlichting?* (1784). Kampen: Kok Agora.
- Kant, I. (2005). *Kritiek van de zuivere rede.* Amsterdam: Boom.
- Kolakowski, L. (1982). *The death of Utopia REconsidered.* The tanner Lectures on human Values. Delivered at the australian National University

- Kristeva, J. (1987). *Soleil noir (Dépression et mélancolie)*. Paris: Gallimard.
- Lacan, J. (1966 [1949]). *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*. In: écrits, pp. 93-101. Parijs: Seuil.
- Lacan, J. (1973 [1964]). *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychoanalyse* (texte établi par J.-A. Miller). Parijs: Seuil.
- Leibniz, G.W. (1991). *Monadologie*. Kampen: Kok Agora.
- Lyotard, J.-F. (1979). *Het postmoderne weten, een verslag*. Kampen: Kok Agora, 1987.
- Nietzsche, F. (1985). *Aldus sprak Zarathoestra. Een boek voor allen en voor niemand* (1885). Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Nietzsche, F. (2000). *Ecce Homo. Hoe men wordt, wat men is*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Nietzsche, F. (2000). *De genealogie van de moraal – een strijdschrift* (1887). Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Nietzsche, F. (2003). *De vrolijke wetenschap*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- McLuhan, M. (1979). *Wohin steuert die Welt? Massenmedien und Gesellschaftsstruktur* Toronto/Wenen: Europaverlag .
- McLuhan, M. (1994). *Understanding Media. The extensions of Man* (1964). MIT press.
- Simmel, G. (1983). *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl herausgegeben und eingeleitet von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (1984). *Kritiek van de cynische rede* (1983). Amsterdam: De Arbeiderspers. **[KCR]**
- Sloterdijk, P. (1986). *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (1989). *Eurotaoïsme. Over de kritiek van de politieke kinetiek*. Amsterdam: De Arbeiderspers. **[ET]**
- Sloterdijk, P. (1996). *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*. München: Carl Hanser Verlag. **[SV]**
- Sloterdijk, P. (1998). *Sphären I. Blasen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, P. (1999). *Sphären II. Globen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Sloterdijk, P. (2000). *Regels voor het mensenpark. Kroniek van een debat*. Amsterdam: Boom. [RMP]
- Sloterdijk, P., (2003). *Peter Sloterdijk pleit voor onbescheidenheid*. Een interview van Wouter Kusters en Dimphy Smeets. *Filosofie Magazine*, 9/2003.
- Sloterdijk, P. (2004). *Sphären III. Schäume*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, P. (2006). *Het kristalpaleis. Een filosofie van de globalisering*. Amsterdam: SUN. [KP]
- Sloterdijk, P. (2007). *Sferen. Bellen, microsferologie. Globes, macrosferologie*. (2003). Amsterdam: Boom. [S]
- Sloterdijk, P. (2009). *Sferen. Schuim, plurale sferologie*. Amsterdam: Boom. [SS]
- Sloterdijk, P. (2009). *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. & Heinrichs, H.-J. (2011). *Neither sun nor death*. Los Angeles: Semiotext(e). [SuT]
- Sloterdijk, P. (2012). *Mediatijd (1999)*. Amsterdam: Boom. [MT]
- Spengler, O. (1990). *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte (1923)*. München: dtv.
- Spinoza, B. (2008). *Ethica*. Amsterdam: Wereldbibliotheek. [E]
- Tarde, G. (1999). *Monadologie et sociologie, présentation d'Eric Alliez, postface de Maurice Lazzarato*. Parijs: Institut Synthélabo.
- Tuinen, S. van (2004). *Binnenstebuiten denken*. Kampen: Uitgeverij Klement. [BbD]
- Tuinen, S. van (2009). "Air Conditioning Spaceship Earth: Peter Sloterdijk's Ethico-Aesthetic Paradigm", in: *Society and Space*, 27(1), p. 105-18.
- Tuinen, S. van & Romein, E. & Schuilenburg, M. [red] (2009). *Deleuze compendium*, Amsterdam: Boom. [DC]
- Verhaeghe, P. (2012). *Identiteit*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Wallace, D. F. (2011). *Dit is water. Enkele gedachten over meevoelend leven, uitgesproken bij een bijzondere gelegenheid*. Amsterdam/Antwerpen: Contact.
- Wieringa, T. (2013). *Joe Speedboot*. Amsterdam: De Bezige Bij.