



---

DE UTOPIE VAN PETER SLOTERDIJK: 'REGELS VOOR HET MENSENPARK'

Author(s): Hans Achterhuis

Source: *Tijdschrift voor Filosofie*, DERDE KWARTAAL 2002, 64ste Jaarg., Nr. 3 (DERDE KWARTAAL 2002), pp. 451-478

Published by: Peeters Publishers/Tijdschrift voor Filosofie

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40889301>

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Peeters Publishers and *Tijdschrift voor Filosofie* are collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Tijdschrift voor Filosofie*

JSTOR

## DE UTOPIE VAN PETER SLOTERDIJK: 'REGELS VOOR HET MENSENPARK'

door Hans ACHTERHUIS (Enschede)

### INLEIDING

Zelden zal een wijsgerige tekst binnen zo korte tijd zoveel commentaar hebben opgewekt als de oorspronkelijk voor vakgenoten uitgesproken lezing *Regeln für den Menschenpark* van Peter Sloterdijk.<sup>1</sup> Zelden ook zal dit commentaar zo weinig filosofische diepgang hebben getoond als in het 'Sloterdijkdebat' dat zich al snel verbreedde tot de zogenaamde 'Sloterdijk-Habermas-affaire'.<sup>2</sup> De meeste kritieken en interpretaties beperkten zich tot Sloterdijks korte maar berucht geworden opmerkingen over de noodzaak om te overwegen in de toekomst de mensheid te beschaven —

Hans ACHTERHUIS (1942) is hoogleraar Systematische Wijsbegeerte aan de Universiteit Twente. Hij publiceerde voornamelijk over maatschappelijk-ethische onderwerpen. Recent zijn van hem verschenen: *De erfenis van de utopie* (1998) en *Politiek van goede bedoelingen* (1999).

<sup>1</sup> Peter SLOTERDIJK, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999 (hierna R.M.). De vertaling hiervan, aangevuld met commentaren en een interview met Peter Sloterdijk verscheen als: Peter SLOTERDIJK, *Regels voor het mensenpark. Kroniek van een debat*, Amsterdam, Boom, 2000 (hierna R.M., vert.).

<sup>2</sup> Dit ligt zeker niet alleen aan het gegeven dat de discussie zich voornamelijk in kranten en niet zozeer in wijsgerige vaktijdschriften afspeelde. Een aantal van Duitslands meest bekende filosofen kreeg ruime mogelijkheden van Duitse kwaliteitskranten als *Die Zeit* en de *Frankfurter Allgemeine Zeitung* voor uitgebreide commentaren. Deze zijn deels opgenomen in de Nederlandstalige kroniek van het debat. In Nederland verschenen deze commentaren, aangevuld met internationale en Nederlandse bijdragen in de herfst van 1999 in de bijlage 'Letter en Geest' van het dagblad *Trouw*. Ook deze werden deels in de genoemde *Kroniek van een debat* opgenomen.

Sloterdijk heeft het zelf over “temmen” en “domesticeren” — met behulp van genetische ingrepen. De context van de lezing in haar geheel, laat staan van Sloterdijks gehele oeuvre, kwam hierbij maar zeer sporadisch aan bod. Ook de wijdere context van de huidige technologische cultuur waarbinnen zijn opmerkingen gesitueerd dienen te worden, werd nauwelijks gethematiseerd. Vooral dat laatste beoog ik hier. Mijn opstapje hierbij zullen de eerste twee contextualiseringën zijn.<sup>3</sup> Aan alle intriges en verwickelingen rondom wat Sloterdijk zelf betitelde als “het hevigste geestelijke onweer dat Duitsland heeft getroffen sinds het begin van de studentenopstand en de onlusten van ultralinks in de jaren zeventig”,<sup>4</sup> ga ik hier voorbij.<sup>5</sup>

#### CONTINUÏTEIT EN COHERENTIE IN SLOTERDIJKS OEUVERE

“Ik heb de lezing als een op zichzelf staande tekst beschouwd, met een eigen thema, boodschap en argumentatie,”<sup>6</sup> schrijft de Nederlandse ethicus Jan Vorstenbosch in één van de betere bijdragen aan het debat. Deze eerlijke erkenning geldt echter voor verreweg de meeste commentaren die

<sup>3</sup> De plaats van *Regeln für den Menschenpark* binnen Sloterdijks totale oeuvre heb ik uitgebreider behandeld in een tekst die als inleiding geschreven is bij *Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt*, de tweede Thomas More-lezing die Sloterdijk op 14 juni 2001 in Amsterdam hield. Met een vertaling van de lezing van Sloterdijk zal deze tekst, waar ik hier af en toe kort op terugval, verschijnen bij de Thomas More-Academie, Nijmegen.

<sup>4</sup> In R.M., vert., p. 152.

<sup>5</sup> Zie hiervoor met name de inleiding van Wim BOEVINK, ‘Het belang van gevaarlijk denken’, in R.M., vert., p. 9-18. Ik laat het hier bij een korte aanduiding. Op 20 juli 1999 hield Sloterdijk voor een academisch gehoor een lezing die hij twee jaar eerder voor een breder publiek in Basel ook al had gegeven. De frase hieruit dat de biotechnologie misschien zorg kan dragen voor het temmen van de gewelddadige kanten van de mens door “een genetische hervorming van de eigenschappen van de soort”, werd door een aanwezige journalist aangegrepen om Sloterdijk met nazi-praktijken rondom genetische selectie in relatie te brengen. Sloterdijk, die de media altijd uitstekend heeft weten te bespelen, verbreedde de discussie vervolgens door Habermas te beschuldigen achter dit soort tegen hem gerichte publicaties te zitten. En passant verklaarde hij de hele ‘Kritische Theorie’ voor dood en riep zichzelf min of meer tot opvolger ervan uit. De verbrede controverse kreeg vervolgens in Duitsland maar ook ver daarbuiten veel aandacht van de media waarin de nodige filosofen er hun visie op mochten geven.

<sup>6</sup> Jan VORSTENBOSCH, ‘Bio-ethiek en antropogenetica’, in R.M., vert., p. 143-150, p. 143-144.

aan Sloterdijks tekst gewijd zijn.<sup>7</sup> Ze blijkt zelfs in hoofdlijnen ook te gelden voor Sloterdijks eerdere boeken. Misschien is het niet overdreven om hem te bestempelen als ‘man van het afzonderlijke boek’. Zijn hoofdwerken kregen steeds ruimschoots aandacht van recensenten en commentatoren, maar werden zelden in de context van zijn hele oeuvre geplaatst. Ik geef twee korte voorbeelden, het ene misschien wat exotisch, het andere regelrecht betrokken op *Regels voor het mensenpark*.

Twee jaar na Sloterdijks eerste grote werk, de *Kritik der zynischen Vernunft*<sup>8</sup> dat een ongeëvenaarde wijsgerige bestseller werd, verscheen *Der Zauberbaum*,<sup>9</sup> een historisch filosofische roman (de auteur zelf noemt het, mijns inziens ten onrechte, “een episch essay”). Ondanks de korte tijd tussen het verschijnen van beide boeken, ontging het de meeste commentatoren dat deze roman in nuce reeds in de *Kritiek van de cynische rede* te vinden was.<sup>10</sup> Onder het kopje ‘Kritiek van de transparantie’,<sup>11</sup> behandelt Sloterdijk daar “de ontdekking van het onbewuste” in de tweede helft van de achttiende eeuw. Tijd en setting van deze ontdekking corresponderen precies met die van de roman. Zelfs historische hoofdpersonen als Mesmer en de markies de Puységur, die in het dorp Buzancy aan zijn toverboom wonderbaarlijke genezingen tot stand bracht, komen terug in de roman. Dat geldt ook voor de achttiende-eeuwse roman *Therèse philosophe*,

<sup>7</sup> Een uitzondering hierop is de bijdrage van de Nederlandse publicist Paul SCHEFFER, ‘Scheuren in het bolwerk van de beschaving’, in R.M., vert., p. 133-143, die uitdrukkelijk de twee reeds verschenen delen van Sloterdijks trilogie *Sphären* in de discussie betreft.

<sup>8</sup> Peter SLOTERDIJK, *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983. Ik verwijs naar de Nederlandse vertaling *Kritiek van de cynische rede*, Amsterdam, De Arbeiderspers, 1984.

<sup>9</sup> Peter SLOTERDIJK, *Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985. Ik verwijs naar de Nederlandse vertaling *De toverboom. Het ontstaan van de psychoanalyse in het jaar 1785*, Amsterdam, De Arbeiderspers, 1986.

<sup>10</sup> Een voorbeeld van zo’n commentaar is te vinden in het overigens uitstekende overzichtsartikel dat Rob Devos in 1992 schreef voor het *Kritisch Denkerslexicon*, Amsterdam, Uitgeverij Veen. Het jaar 1785 uit de titel van Sloterdijks roman krijgt hier een uitroepteken, kennelijk vanwege de ongehoorde fictieve aspecten van dit jaartal. Dat Sloterdijk in zijn *Kritiek van de cynische rede* deze ontstaanstijd van de psychoanalyse uitvoerig wijsgerig beargumenteert, wordt door de auteur nergens vermeld.

<sup>11</sup> *Kritiek van de cynische rede*, p. 98-107.

die in beide boeken van Sloterdijk een rol speelt.<sup>12</sup> *De toverboom* is door recensenten vooral als “divertissement [...] op niveau”, als een “kleurrijk verhaal”<sup>13</sup> ontvangen. Dat het ondanks al zijn speelsheid en lichtvoetigheid ook ingebed was binnen het theoretische oeuvre van Sloterdijk werd hierbij nauwelijks opgemerkt.<sup>14</sup>

Een tweede voorbeeld: de begrippen ‘temmen’ en ‘domesticeren’, die veel lezers van *Regels voor het mensenpark* choqueerden, worden door Sloterdijk in zijn eerste grote studie al veelvuldig gebruikt. Natuurlijk gebeurt dat in de eerste plaats bij de schildering van zijn positieve exemplarische klassieke filosoof, Diogenes van Sinope. Deze kreeg immers vanwege zijn onbeschaamde levenshouding van zijn Atheense medeburgers het scheldwoord “kuoon”, hond, toegevoegd en werd zo de oervader van de filosofische stroming van het kynisme die Sloterdijk scherp contrasteert met het huidige cynisme. In moderne terminologie zouden de medeburgers van Diogenes volgens Sloterdijk hiermee hebben willen aangeven dat er bij hem sprake was van een “regressie naar animaal niveau”.<sup>15</sup> Wat Diogenes met het scheldwoord deed, is bekend. Hij nam het over als eretitel. Sloterdijk argumenteert in dezelfde richting. Hij sympathiseert uitdrukkelijk met de poging van Diogenes om zich los te maken “van de ketenen van de beschavingsbehoefte”<sup>16</sup> en pleit voor een rehabilitatie van het dierlijke in de mens. “De bestaande sociale schaamtedressuur”<sup>17</sup> wordt hierbij bestreden en de animale kanten die hier “onschuldig” heten,<sup>18</sup> verheerlijkt.

<sup>12</sup> Zie bijvoorbeeld *Kritiek van de cynische rede*, p. 69-70 en *De toverboom*, p. 226, waarin dezelfde passage uit deze roman geciteerd wordt. Dat de vertaling nogal verschilt, laat ook weer zien dat de onderlinge verwijzing tussen beide boeken niet is opgemerkt.

<sup>13</sup> Aldus de aanbevelingen op het kaft van de Nederlandse vertaling.

<sup>14</sup> De ontdekking van het onbewuste en de psychoanalyse zijn door veel meer auteurs met de gemagnetiseerde boom van de markies de Puysegur in verband gebracht. Zie bijvoorbeeld J.H. VAN DEN BERG, *Leven in meervoud*, Nijkerk, Callenbach, 1963, de hoofdstukken 5 en 6. In een recent proefschrift van Joost VIJSELAAR, *De magnetische geest. Het dierlijk magnetisme*, Nijmegen, Sun, 2001, wordt overigens via een uitvoerig historisch onderzoek van de teksten en praktijken van het magnetisme betoogd dat deze interpretatie onhoudbaar is.

<sup>15</sup> *Kritiek van de cynische rede*, p. 271.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

Dit soort metaforen komt in de slotconclusie van dit dikke werk terug.<sup>19</sup> De hedendaagse ‘praktische filosofie’ ontwikkelt zich tot “een seminar voor modern tijdgermanagement”.<sup>20</sup> Helaas lukt het tegenwoordig nauwelijks meer om “de praktijktijger” via een activistische modernistische stormloop te dressereren. Sloterdijk analyseert uitvoerig de vruchteloze “temmingsgesprekken tussen de subjectieve rede en de praktijktijger” en hij concludeert hier dat de techniek geen uitweg biedt. Vandaar dat hij zijn boek besluit met een pleidooi voor een heideggeriaans geïnspireerde houding van ‘gelatenheid’, die vooruitlopend op zijn latere werk *Eurotaoïsmus*<sup>21</sup> al een oosters-Aziatische kleuring krijgt. Tegelijkertijd houdt deze houding een bescheiden erkenning in dat de mens ook maar een dier is. Als dit animale onderdrukt wordt in het idealistische beschavingsproces, liggen er gewelddadige en cynische ontsporingen in het verschiet.

In *Regels voor het mensenpark* herneemt Sloterdijk al deze metaforen in zijn beschrijving van het grote humanistische beschavingsproject dat met de Griekse filosofie begon. Liefdevol beschrijft hij hoe dit door de Romeinen met hun briefcultuur werd voortgezet om in het negentiende-eeuwse Duitsland en in mindere mate in de rest van Europa haar hoogtepunt te bereiken. De leescultuur van het humanisme, met de klassieken als voorbeeld, diende ertoe om het voortdurende gevecht tussen bestialiserende en temmende tendensen<sup>22</sup> in de mensheid in het voordeel van de tweede te beslissen. Het latente thema van het humanisme is “de ontwil-dering van de mens en de latente these ervan luidt: juiste lectuur maakt tam”.<sup>23</sup> Omdat vooral tengevolge van de opkomst van de nieuwe media het boek wordt verdrongen en de leescultuur marginaliseert, acht Sloterdijk het domesticatieproject van het humanisme in gevaar. Vandaar dat hij een andere dressuurtechniek voorstelt: de genetische modificatie van de mensheid.

<sup>19</sup> *Kritiek van de cynische rede*, p. 809.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Peter SLOTERDIJK, *Eurotaoïsmus*. Zur Kritik der politischen Kinetik. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1989.

<sup>22</sup> R.M., p. 17.

<sup>23</sup> *Ibid.*

Dat de metafoor van het temmen en dressereren van de dier-mens een verbindende schakel in Sloterdijks oeuvre vormt, lijdt geen twijfel. Dat hij ze zeer losjes en in volstrekt verschillende betekenissen hanteert, is zelfs uit bovenstaande korte verwijzingen al duidelijk geworden. De commotie die Peter Sloterdijk met zijn ideeën heeft ontketend, staat niet in verhouding tot de kracht van zijn argumenten”,<sup>24</sup> stelt Robert Spaemann in een kritische bespreking van *Regels voor het mensenpark*. Ik kan dat vanuit de bredere context van Sloterdijks oeuvre alleen maar beamen. De inhoud van de mensenparkmetafoor uit Sloterdijks eerste grote werk is diametraal tegengesteld aan de wijze waarop hij ze in zijn beruchte rede gebruikt. De “ontremming”, die in het eerste boek nog wordt toegejuicht, wordt in de latere rede gevaarlijk geacht. Het minste wat men van de auteur zou mogen verwachten, is dat hij zijn standpuntverandering beargumenteert. Dat Sloterdijk hiermee nergens ook maar een begin maakt, laat zien dat de continuïteit en coherentie in zijn oeuvre deels eerder berusten op literair vaardig gehanteerde metaforen dan op filosofische argumentaties.<sup>25</sup>

#### PLATO, NIETZSCHE EN HEIDEGGER ALS CONTEXT

In *De toverboom* scheidt Sloterdijk er duidelijk plezier in om hedendaagse filosofen in achttiende-eeuwse vermommingen op te voeren. De meest amusante hiervan is ongetwijfeld *le curé* Exner, een boertige slimme plattelandsgeestelijke die zijn geloof verloren heeft en nu een soort mystieke theologie na de dood van God belijdt. De filosofisch geschoolde lezer van *De toverboom* zal zich ongetwijfeld verbazen over het heideggeriaanse jargon dat deze curé in de gesprekken met de hoofdpersoon van het boek Jan van Leijden op hun reis naar Parijs uitslaat. Daarmee steekt hij zijn jonge gesprekspartner aan. Deze beschrijft bijvoorbeeld hoe hij na een

<sup>24</sup> Robert SPAEMANN, ‘Vanwaar die ophef’, in: R.M. vert., p. 112-115.

<sup>25</sup> Dat de continuïteit en coherentie in het oeuvre van Sloterdijk ook op andere punten meer in het gebruik van metaforen dan in argumentatiestructuren is terug te vinden, laat ik in het in noot 3 genoemde artikel van mijn hand zien.



koude, natte nacht in een hut op een steen wacht tot zijn leermeester reisvaardig is. “De morgenbries kwam opzetten en liet de grashalmen wiegelen. Ook in dit wiegelen was het gebeuren werkzaam waarvan Van Leijden zich de getuige voelde. Het voltrok zich als een lichtende aanwezigheid van de dingen en als een ongelooflijke en tegelijk onopvallende vereniging van het voorhandene ter wille van deze tegenwoordigheid”. Zo gaat het nog even door tot tenslotte “het zijn zich vertoonde als één grote explosie, die men alleen hierom niet als een catastrofale gebeurtenis onderging omdat de explosie zelf het alomvattend begrip van alles was en er geen achtergrond was waartegen het explosieve van deze explosie zich zou hebben kunnen aftekenen”.<sup>26</sup>

Wordt hier de draak met Heidegger gestoken of is het meer dan alleen maar ‘Spielerei’? Sloterdijks verhouding tot Heidegger is ongetwijfeld uiterst complex. Meestal voert hij hem ter ondersteuning van zijn eigen standpunt ten tonele, terwijl het toch ook lijkt of hij hem niet helemaal recht doet. Ongetwijfeld is Heidegger de filosoof die hem het scherpste uitdaagt en die hem tot de meest spannende ideeën verleidt.

Het is niet mogelijk om de manier waarop Sloterdijk de inspiratie van Heidegger verwerkt — in de *Kritiek van de cynische rede* beschouwt hij bijvoorbeeld diens existentiële fenomenologie uit *Sein und Zeit* vooral als een “filosofische schelmenstreek”<sup>27</sup> — hier uitvoerig te bespreken. Wel merk ik op dat dit over het algemeen op dezelfde losse wijze gebeurt, als waarop hij met de temmingsmetafoor omgaat.<sup>28</sup> Vaak wordt Heidegger vooral gebruikt als opstapje om Sloterdijks eigen gedachten, die soms sterk afwijken van die van de denker van het zijn, beter te kunnen etaleren.

In elk geval gebeurt dit in *Regels voor het mensenpark*. De ondertitel van dit boek luidt: *Ein Antwortschreiben zu Heideggers ‘Brief über den Humanismus’*. Welnu, een antwoord op Heideggers argumentatie geeft hij in

<sup>26</sup> *De toverboom*, p. 84.

<sup>27</sup> *Kritiek van de cynische rede*, p. 337.

<sup>28</sup> Zie hiervoor ook het in noot 3 genoemde artikel.



het geheel niet. Zonder dit nader te beargumenteren slaat hij juist een weg in die Heidegger uitdrukkelijk als “humanistisch” afwijst.<sup>29</sup>

Waar gaat het om? In 1946 onderkende Heidegger in zijn beroemde *Brief over het humanisme* ook het failliet van het humanisme. Voor hem had dit alles te maken met de verwoestende oorlog die Europa net achter de rug had. De humanistische waarden waren er niet in geslaagd deze uitbarsting van geweld te voorkomen. Oog in oog met dit failliet verruilt Heidegger de actieve humanistische filosofie voor een bescheidener denken van het zijn, waarvan de mens niet de heerser maar de herder is. Als zodanig moet hij naar de stem van het zijn luisteren in plaats van hoogmoedig zijn eigen humanistische waarden te proclameren.

De grootste metafysische beperking van het humanisme is volgens Heidegger dat ze de mens als dier, een *animal rationale*, denkt. Hiertegenover stelt hij met klem dat het wezen van de mens niet in de animalitas ligt. Er bestaat een radicaal ontologisch verschil tussen mens en dier. Alleen de mens heeft een manier van zijn die wij als ek-sistentie kunnen omschrijven. In dit uit-staan in de klaarte van het zijn ligt de bestemming van de mens. “Daarom kan de ek-sistentie ook nooit als een specifiek soort onder andere soorten van levende wezens gedacht worden”, vat Heidegger samen.<sup>30</sup>

Welnu, dat laatste is nu juist wat Sloterdijk in zijn rede wel doet. In plaats van te proberen door te denken op de lijn van het heideggeriaanse project, komt hij vanuit de evolutietheorie van Darwin uit bij het genetische project. Op zich hoeft daar niets mis mee te zijn, de vragen die Sloterdijk hier opwerpt zijn dringend genoeg. Maar nogmaals, ze hebben niets te maken met het denken van Heidegger dat Sloterdijk toch aanroept. Zijn schrijven is zeker geen antwoord op Heideggers brief omdat ze de vragen die daarin gesteld worden, simpelweg negeert. Sterker nog, de

<sup>29</sup> Ook hier blijkt weer hoe oppervlakkig veel van de kritiek op Sloterdijks rede was. Onder andere door zijn uitgebreide verwijzing naar Heidegger als “gevaarlijke denker”, werd Sloterdijk in verband gebracht met eugenetische praktijken. Afgezien van het feit dat Heidegger zich daar nooit voor heeft uitgesproken, werd hierbij miskend dat Sloterdijk zich juist tegen Heideggers denkweg keerde.

<sup>30</sup> Martin HEIDEGGER, *Brief over het humanisme*. Tielt, Lannoo, 1973, p. 37 (Duits p. 14).

technische weg die Sloterdijk uiteindelijk voorzichtig ter overweging geeft, staat haaks op de wijze waarop Heidegger in zijn brief “de in massificatie op drift geraakte mens [...] tot betrouwbare bestendigheid” wil brengen.<sup>31</sup> In plaats van dit door “de techniek” te willen doen, pleit Heidegger voor een goed begrepen “binding aan de ethiek”. Wij moeten ons juist “bevrijden van de technische interpretatie van het denken”<sup>32</sup> die tot onze humanistische cultuur behoort.

Sloterdijks gebruik van Heidegger mag zeer ambivalent zijn, de manier waarop hij Plato voor zijn project inzet is eenduidig. De Griekse filosoof wordt via de tekst van de minder bekende dialoog *De staatsman* met recht opgevoerd als “de vader van de antropotechnologie”.<sup>33</sup> Alle metaforen rond telen, fokken, temmen en hoeden die Sloterdijk ook zo graag gebruikt, vinden hier hun oorsprong. De ideale staatsman wordt getekend als een fokker van “tamme en in kudde levende dieren”.<sup>34</sup> Als we via nauwkeurige analyse de plaats van de mens tussen deze dieren kunnen bepalen, kunnen we vervolgens gaan omschrijven waar “de mensenhouderskunst” uit bestaat. De staat, als een specifiek soort “dierenpark”, tekent zich hier uitdrukkelijk af. Dat geldt ook voor de verdeling tussen de opzichters-telers en de in het park gehouden ‘mensdieren’. Er is kennelijk een elite nodig om deze dieren in toom te houden en te hoeden.

Sloterdijk suggereert dat hij zich met zijn verwijzingen naar *De staatsman* op een hoofdlijn van het Europese politiek-filosofische denken situeert. Zijn voorstel om de genetica te gebruiken voor betere hedendaagse teelttechnieken ligt inderdaad volstrekt in de lijn van het platonische project. Wat hij echter miskent, is dat er zich als reactie op Plato’s politieke ideeën ook een meer democratische en minder elitaire traditie gemanifesteerd heeft die een radicaal andere visie op de politiek heeft ontwikkeld.

<sup>31</sup> M. HEIDEGGER, *Brief over het humanisme (o.c.)*, p. 63-64 (Duits p. 38).

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 29 (Duits p. 6).

<sup>33</sup> R.M., p. 46; de beschouwing over Plato is te vinden op p. 47-55.

<sup>34</sup> Zie *De staatsman*, in: PLATO, *Verzameld Werk*, deel III, vertaling: Xaveer DE WIN (herwerkt), Baarn, Agora, 1999<sup>2</sup>, p. 501-596, 266a.

Dat is al begonnen met Aristoteles, die uitdrukkelijk met de voorstellen uit *De staatsman* in discussie treedt. Omdat Sloterdijk deze kritiek, die hem niet onbekend kan zijn,<sup>35</sup> volstrekt negeert terwijl hij de platonische benadering van de politiek lijkt te omhelzen, is het belangrijk om kort op twee momenten van deze kritiek in te gaan.

Volgens Plato staat de ware staatsman boven de wet. Vanuit zijn deskundigheid heeft hij het recht om te “regeren zonder wetten” (293e). Dat dit tegen de Atheense democratische praktijk indruist, beseft hij overigens goed als de Vreemdeling, die in *De staatsman* in plaats van de gebruikelijke figuur van Socrates optreedt, erkent dat dit “vrij harde taal is om aan te horen” (293e). Plato gaat echter uitleggen dat de steeds wisselende praktische omstandigheden het onmogelijk maken om terug te vallen op geschreven wetten. De “deskundige trainer” van mensen (294d) die de staatsman is, kan ze bij de “leiding over zijn kudde” (294e) daarom niet gebruiken.

Vervolgens maakt hij een vergelijking die ook op de achtergrond van Sloterdijks tekst een rol speelt. De ware staatsman lijkt namelijk op een goede dokter. Ook die staart zich niet blind op vastgelegde voorschriften maar kijkt steeds wat het beste is voor een concrete patiënt. Daarbij verzuimt hij niet “dwang” en “gewelddaden” (296b) te gebruiken als dat nodig is voor het welzijn van de patiënt. Deze dwang mag allerminst als een “zonde tegen de regels van de kunst” worden beschouwd. “Het allerlaatste wat het slachtoffer van die geweldpleging het recht zou hebben te zeggen, zou wel dit zijn: dat hij het slachtoffer is van een ziekteverwekkende en ondeskundige behandeling door de dokters die hem deze behandeling opdrongen” (296c). Welnu, op dezelfde wijze zal de deskundige staatsman niet aarzelen om voor hun eigen bestwil geweld te gebruiken “ten behoeve van de menselijke kudden, die in de verschillende staten het politieke gras afgrazen” (295e).

<sup>35</sup> Sloterdijk verwijst uitdrukkelijk naar Karl POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, Volume I, *The Spell of Plato*. New York, Harper and Row Publishers, 1962 (1945<sup>1</sup>), die de kritiek van Aristoteles uitvoerig bespreekt.

Aristoteles verzet zich op verschillende plaatsen van zijn *Politica* scherp tegen bovengenoemde platonische ideeën. Tegenover de heerschappij van de deskundige staatsman als trainer en teler van mensen, pleit hij voor de heerschappij van de wet.<sup>36</sup> Steeds speelt het pragmatische argument dat macht corrumpeert en dat absolute macht absoluut kan corrumperen, op de achtergrond een rol. Aristoteles acht het verre te verkiezen dat de wet regeert in plaats van een enkele van de burgers, hoe deskundig en goed bedoelend deze ook mag zijn. Interessant is daarbij dat de platonische (en sloterdijkiaanse) metafoor, waarin de elite het mensenpark beheert, min of meer wordt omgedraaid. De absolute heerser is niet een soort God zoals Plato stelt, maar hij “die de wet vraagt om te heersen vraagt God en de wijsheid en niemand anders om te heersen. Terwijl hij die naar de heerschappij van een menselijk wezen streeft, een wild beest [in de staat] introduceert; want begeerte is als een wild beest en kwaadheid perverteert zelfs de allerbeste mensen” (1287a, 29-32).

Vervolgens (1287a32-1287b5) neemt Aristoteles de platonische vergelijking van de staatsman met de dokter en de mensentrainer op de korrel. De dokter kan rationeel oordelen omdat zijn eigen belangen meestal niet op het spel staan. De staatsman daarentegen staat aan allerlei invloeden bloot die zijn rationele oordeel snel vertroebelen. Artsen en trainers van mensen zullen als ze zelf ziek zijn of een dieet nodig hebben bij voorkeur de raad van collega's invoeren. Het principe hierachter is dat “het onmogelijk is een juist oordeel te geven wanneer de eigen belangen en gevoelens erbij betrokken zijn”. Dat principe geldt nu in algemene zin voor de staatsman die er daarom goed aan doet zich aan het gewoonterrecht en de geschreven wetten te houden.

Zoals gezegd, Sloterdijk verwerpt de politieke traditie die bij Aristoteles start en kiest voor de platonische benadering. Hij verwijst hierbij vooral naar het gegeven dat Plato een onderscheid maakt tussen “dictatuur” en “politiek” als respectievelijk “kuddeverzorging die met geweld gepaard

<sup>36</sup> Zie met name ARISTOTLE, *The Politics*. Harmondsworth, Penguin Books, 1962, p. 224-228 (1287a1-1288a32).

gaat” en “kuddeverzorging die vrijwillig aanvaard wordt door vrije tweevoeters” (p. 276e). Popper en andere kritische Plato-interpretatoren zouden met dit onderscheid geen rekening hebben gehouden.<sup>37</sup> Inderdaad, wordt deze precieze passage niet door Popper becommentarieerd. Hierboven heb ik echter al met slechts enkele citaten laten zien hoezeer de politiek die in *De staatsman* bepleit wordt, doortrokken is van dwang en geweld. Popper interpreteert een aantal van de plaatsen waar hier sprake van is, uitvoerig.<sup>38</sup> Sloterdijks interpretatie van *De staatsman*, als een tekst die de doorsnee filosofische visie op de werkelijkheid van de politiek zou geven, wordt er niet geloofwaardiger op door alle teksten waarin van gewelddadig telen en trainen van de dier-mens sprake is, met Poppers commentaar erbij, zo simpel terzijde te schuiven.

Aan nog één andere Plato-kritiek moet, in verband met wat volgt, kort aandacht worden besteed. Hannah Arendt verwijst uitdrukkelijk naar *De staatsman* (vanzelfsprekend ook naar *De staat* van Plato) als zij Plato opvoert als de inspirator voor het utopische denken.<sup>39</sup> Plato verruilt het politieke handelen van gelijken voor het maken en heersen van de deskundige staatsman. Deze is in haar terminologie van een handelende burger in een homo faber veranderd. Inderdaad domineren in *De staatsman* de vergelijkingen tussen het werk van de heerser van de staat en dat van allerlei ambachtslieden. Beiden vormen hun materiaal, dat in het eerste geval uit de mensenkudden bestaat, zoals het hun goeddunkt. Het utopische denken, dat aan de hand van een blauwdruk de ideale staat wil creëren, vindt hier zijn oorsprong. En als het er de staatsman om gaat zijn onderdanen tot betere mensen te maken (297b), ligt hier inderdaad ook de inspiratiebron voor de “antropotechnologie” die Sloterdijk bepleit.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> R.M., p. 51.

<sup>38</sup> Karl POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, Vol. I (o.c.), onder andere p. 49-51.

<sup>39</sup> Hannah ARENDT, *Vita Activa*. Amsterdam, Boom, 1994, p. 224-225.

<sup>40</sup> Dat *De staatsman* ook nog op andere punten, met name dat van een ideale tijd die tot stilstand komt, het utopische denken sterk heeft geïnspireerd, wordt betoogd door G. LAPOUGE in *Utopie et civilisation*, Paris, Flammarion, 1978, p. 44-45. Deze directe inspiratie wordt onder andere zichtbaar in Campanella's utopie *De zonnestad*, Amsterdam, Ambo, 1989 [1623], p. 103.

De lichte ironie waarmee Sloterdijk de inhoud van Plato's dialoog hier en daar presenteert, kan niet verhullen dat hij in hoofdlijnen diens denken wil volgen. Zijn verhouding tot Nietzsche, de derde "gevaarlijke denker" die hij in zijn rede opvoert, is daarentegen weer even ambivalent en ondoorzichtig als die tot Heidegger. Ik kan er kort over zijn, deels omdat de tegenspraak die hier ligt al voortreffelijk door Paul Scheffer is verwoord.<sup>41</sup> Sloterdijk citeert de fraaie tekst die in het derde deel van *Aldus sprak Zarathustra* onder de titel 'Over de verkleinende deugd' te vinden is.<sup>42</sup> Centraal hierin is voor hem dat Nietzsche de deugd beschrijft als "datgene wat bescheiden maakt en tam: daarmee hebben [de mensen] van de wolf een hond gemaakt en van de mens zelf 's mensens beste huisdier".<sup>43</sup> Het lijkt wel of Sloterdijk hier weer allereerst voor de metafoor van het temmen/africhten is gevallen. Want voor de rest is, net als bij Heidegger zij het in andere richting, Nietzsches humanismekritiek tegengesteld aan die van Sloterdijk. De laatste stelt dat het humanistische domesticatieproject na meer dan twintig eeuwen vastgelopen is. In de lijn van dit project, dat hij positief beoordeelt, komt Sloterdijk nu met de technologische voortzetting ervan via de genetica. Nietzsche daarentegen acht het humanistische project dat hij fel afwijst wèl geslaagd. Hij wil er echter aan ontsnappen via de schepping van de "Übermensch".

Of poogt Sloterdijk Nietzsche voor het technologisch-humanistische karretje te spannen als hij stelt dat Nietzsche het heeft over "tijdruimtes ver boven het heden uit" waarin "superhumanisten [...] vrienden van de Übermensch" als "grote telers van de mensheid" zouden kunnen gaan optreden?<sup>44</sup> Deze technisch-politieke interpretatie van Nietzsche lijkt mij niet alleen gevaarlijk maar ook onhoudbaar. Met Rorty<sup>45</sup> ben ik wat het eerste punt betreft van mening dat het grootse, op het individu gerichte filosofische levensproject van Nietzsche niet in een politiek-technische

<sup>41</sup> Paul SCHEFFER, 'Scheuren in het bolwerk van de beschaving', in R.M., vert., p. 147.

<sup>42</sup> R.M., p. 37-38.

<sup>43</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Aldus sprak Zarathustra*. Amsterdam, Boom, 1996, p.170; KSA IV, p. 214.

<sup>44</sup> R.M., p. 40-41.

<sup>45</sup> Richard RORTY, *Solidariteit of objectiviteit*. Amsterdam, Boom, 1990, p. 90.

optie kan worden vertaald die binnen onze liberale democratie past. Het is overigens, zoals ik al stelde, onwaarschijnlijk, gezien de expliciete boodschap van zijn rede, dat Sloterdijk dit voorstaat. Als hij dat echter niet doet, blijft het onduidelijk waarom hij Nietzsche, die Sloterdijks eigen betoog ondermijnt, citeert. Of is dat alleen maar omdat hij “een gevaarlijk denker” is, die de metafoor waarop Sloterdijks betoog gebouwd is ook creatief en verrassend hanteert?

#### DE TECHNOLOGISCHE CULTUUR ALS CONTEXT

In het bovenstaande heb ik nogal wat kritiek geleverd op bepaalde gedachtengangen in Sloterdijks oeuvre. Met name zijn suggestieve, lichtvoetige en essayistische stijl — hij kreeg niet voor niets in 1993 de belangrijke Ernst-Robert-Curtius-prijs voor essayistiek — heb ik hierbij op de korrel genomen. Een positief punt aan deze essayistische stijl is dat hij Sloterdijk, zoals deze zelf in zijn dankwoord bij het aanvaarden van de prijs stelde, zeer gevoelig maakt voor de tijdsgeest. Met recht claimt hij in zijn oeuvre een “diagnostiek” van onze huidige tijd te geven.<sup>46</sup> Dat wij in een door de technologie gestempeld tijdperk leven, wordt hierbij door hem steeds meer benadrukt. Hier ligt mijns inziens ook de grote uitdaging voor de huidige filosofie die zijn latere oeuvre, het best uitgekristalliseerd in *Regels voor het mensenpark*, behelst. Aan die uitdaging wijd ik de rest van mijn betoog.

Het post-kantiaanse denken is zich bewust dat onze relaties tot de werkelijkheid altijd bemiddeld zijn. Al onze benaderingen van de realiteit worden getekend door het medium waarin zij plaats vinden. De werkelijkheid die zichtbaar wordt gemaakt, is in zekere zin geconstrueerd door dat medium. En het moderne post-kantiaanse subject dat zich meer en

<sup>46</sup> Dit dankwoord is als ‘Essayisme in onze tijd’ verschenen in de bundel *Mediatijd*. Amsterdam, Boom, 1999.



meer bewust wordt van dit gegeven, ontdekt in dat proces op reflexieve wijze zijn eigen “transforming powers”.<sup>47</sup> De moderne identiteit, zoals Charles Taylor die schetst, wordt gekenmerkt door het besef dat de media die de mens zelf scheidt en gebruikt de werkelijkheid altijd gekleurd aanbieden. McLuhan heeft dat idee zowel gepopulariseerd als op de spits gedreven met zijn fameuze slogan ‘The medium is the message’.

Tot op heden heeft de filosofie voornamelijk het medium van de taal diepgaand onderzocht. Het vijfde deel van *Sources of the Self*, waar ik al naar verwees, bevat bijvoorbeeld een aantal schitterende analyses van de verschillende poëtische en literaire benaderingen van de werkelijkheid door de post-romantische en modernistische kunstenaars. Op weergaloze wijze laat Taylor zien dat deze kunstenaars niet zozeer de pretentie hadden de werkelijkheid te beschrijven als wel deze door hun kunst te “transfigureren”: Nietzsches “Übermensch” wordt tussen twee haakjes op deze wijze heel wat overtuigender geïnterpreteerd dan dat bij Sloterdijk gebeurt. De Übermensch die in “de eeuwige terugkeer” alle onderdelen van de werkelijkheid beaamt, streeft ook “een soort transformatie na, een transfiguratie van de wereld: een visie die niets van de inhoud hiervan verandert, maar wel de zin van het geheel”.<sup>48</sup>

Wat Taylor slechts in het voorbijgaan aanstipt maar wat Sloterdijk met recht sterk benadrukt, is dat er naast de symbolische, talige mediatie ook nog een materiële technische mediatie bestaat. In eerste instantie heeft deze vanzelfsprekende technische mediatie nog wel concepten en analogieën geleverd om over de talige na te denken. “Denk aan de stukken gereedschap in een gereedschapskist”, houdt Wittgenstein ons voor.<sup>49</sup> Zo uiteenlopend als de functies van hamer, tang, zaag, schroevendraaier, lijmpot, spijkers en schroeven zijn, zo uiteenlopend zijn ook de functies van de woorden. Sindsdien zijn de functies van woorden diepgaand onderzocht in vele verschillende wijsgerige benaderingen. Van de functies van de gereedschappen, die Wittgenstein oorspronkelijk als opstapje voor

<sup>47</sup> Charles TAYLOR, *Sources of the Self*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 452.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Filosofische onderzoekingen*. Amsterdam, Boom, 1976, p. 36, nr. 11.

zijn taalfilosofie dienden, kan dat niet gezegd worden. Hoe is dat te verklaren? Hoe valt het te begrijpen dat in een cultuur die steeds meer door haar techniek bepaald wordt — het is niet overdreven om, naast de vele andere benamingen die in gebruik zijn, haar als ‘technologisch’ te betitelen — de technische media nog nauwelijks door de wijsbegeerte zijn onderzocht?

In een rijk en gevarieerd oeuvre<sup>50</sup> cirkelt de Brusselse filosoof Gilbert Hottois voortdurend rond dit soort vragen. Een van zijn hoofdstellingen luidt dat de filosofie juist in de taligheid, in ‘het symbool’ vlucht om de actuele uitdaging van de technowetenschappen te ontlopen. Door de suggestie dat alle bemiddeling uiteindelijk talig is, kan de wijsbegeerte de pretentie ophouden nog steeds de koningin der wetenschappen te zijn. Elke technische interventie zou herleid kunnen worden tot een uiteindelijk talige activiteit. Elke verwijzing naar niet-talige krachten, dat wil zeggen “naar de ervaring van de weerstand en de operativiteit van het werkelijke”<sup>51</sup> wordt op deze wijze verdonkeremaand. Een deel van de zeggingskracht van Sloterdijks filosofie ligt er nu juist in dat hij wel over de technische mediatie nadenkt. *Eurotaoïsmus* is bijvoorbeeld een van de weinige wijsgerige werken die ik ken waarin de rol van auto en vliegtuig en de toenemende mobiliteit worden gethematiseerd.<sup>52</sup> En zoals de titel al aangeeft, in de in *Mediatijd* verzamelde opstellen filosofeert Sloterdijk niet alleen over hedendaagse technologieën als televisie en internet maar ook over de wijze waarop werpspeer en schrift in het verleden het menszijn hebben gevormd en veranderd.

De literair fraaie opbouw van *Regels voor het mensenpark* wordt ook door de tegenstelling tussen klassieke en moderne media bewerkstelligd. Het alfabet, de schriftrol, de brief, het boek, worden in het eerste deel

<sup>50</sup> Ik noem hier slechts één Nederlandstalig en één Franstalig boek van Gilbert Hottois: G. HOTTOIS, *Symbool en techniek*. Kampen, Kok Agora, 1996; G. HOTTOIS, *Entre symboles et technosciences*. Seyssel, Champ Vallon, 1996.

<sup>51</sup> G. HOTTOIS, *Symbool en techniek*, p. 38.

<sup>52</sup> Naast Sloterdijk moet hier vanzelfsprekend ook de weerbarstige denker Paul Virilio worden genoemd. Zie bijvoorbeeld: Paul VIRILIO, *Het horizon-negatief*. Amsterdam, Uitgeverij Duizend en Een, 1989.

bewust als technieken, als “telecommunicatie” beschreven. Zoals bij alle technieken gaat het hier om “actio in distans”,<sup>53</sup> waarbij de onmiddellijkheid in tijd en ruimte wordt overstegen. Lezen en schrijven worden als technische vaardigheden geschetst die nieuwe werkelijkheden te voorschijn roepen. De belangrijkste daarvan is ongetwijfeld de natie. “Wat zijn moderne naties anders dan de werkzame ficties van lezende openbare lichamen die door dezelfde geschriften tot een gelijkgestemde bond van vrienden moeten worden”.<sup>54</sup> Het moderne nationalisme moet daarom niet zozeer ideologisch als wel “mediatheoretisch” worden begrepen. De rol die in de twintigste eeuw vervolgens door radio en tv hierbij wordt gespeeld, wordt ook door Sloterdijk geanalyseerd. Deze media leiden tot nieuwe vormen van massavorming en sociale synthese.

Sloterdijk is overigens uiterst pessimistisch over de invloed van deze nieuwe media. Hij vergelijkt ze met het Romeinse amfitheater. Net als dit klassieke medium leiden de huidige media tot “een sensatie en bedwelmingsroes”.<sup>55</sup> Met grove penseelstreken schildert hij de tegenwoordige “bestialisering van de mens in de media van het ontremmend amusement”.<sup>56</sup> Vanuit deze inktzwarte schildering is het vervolgens te begrijpen dat hij weinig hoop lijkt te koesteren “de huidige tendens tot verwildering bij de mens de baas te worden”.<sup>57</sup>

Ter afsluiting van het eerste deel van zijn betoog, concludeert Sloterdijk dat de vraag naar de humanisering van de mens kennelijk rondom de inzet van media draait. Het gaat niet om een conflict van levensbeschouwingen maar om een materieel “mediaconflict”. Menselijkheid bestaat erin “ter ontwikkeling van de eigen natuur voor de temmende media te kiezen en van de ontremmende af te zien”. Waarbij hij voor de duidelijkheid herhaalt dat hij onder media die technieken en middelen verstaat

<sup>53</sup> R.M., p. 10.

<sup>54</sup> R.M., p. 12.

<sup>55</sup> R.M., p. 18.

<sup>56</sup> R.M., p. 16.

<sup>57</sup> *Ibid.*

“door het gebruik waarvan mensen zichzelf vormen tot wat ze kunnen en zullen zijn”.<sup>58</sup>

Na deze zowel materialistisch-mediatheoretische als alarmerende achtergrondschets van de huidige situatie gaat Sloterdijk deze filosofisch belichten vanuit het werk van Heidegger en Nietzsche. Op dit deel van zijn rede met al zijn ambivalenties ben ik reeds ingegaan. Zoals ik al liet zien, benadrukt hij in beide confrontaties het belang van de technische benadering van de werkelijkheid. Hier wijs ik er nog op dat de lange geschiedenis van de menswording volgens Sloterdijk niet alleen maar beschreven kan worden als een leren omgaan met taal, die Heidegger “het huis van het zijn” noemt. Ook materiële technieken speelden hierbij een rol, naast het medium van de taal bestonden er andere media. De sprekende mensen bouwden tenslotte ook gewone huizen. “Ze laten zich voortaan niet meer alleen door hun talen bergen, maar ook door hun behuizingen temmen”.<sup>59</sup> De antropotechnieken liggen niet alleen op het ideële vlak, waar Nietzsche ze bijvoorbeeld in het christendom situeerde, maar ook in de materiële media waarin mensen hun samenleven gestalte geven.

Na dit uitgebreide wijsgerige intermezzo is de lezer snel verleid om de oorspronkelijke situatieschets met des te meer ernst te hernemen. Kennelijk kunnen wij er als mensdieren niet omheen om onszelf te moeten temmen en africhten. Scherper gezegd, kennelijk is er altijd een elite geweest — in het verleden was dat een lezende elite — die de criteria voor humaniteit vaststelde en aan anderen oplegde. Sloterdijk waagt de stelling “dat mensen dieren zijn van wie sommigen hun soortgenoten telen terwijl anderen de geteelden zijn”.<sup>60</sup> In onze technologische cultuur is het verder volgens hem zo “dat mensen meer en meer aan de actieve of subjectieve kant van de selectie” belanden.<sup>61</sup> Wij kunnen ons daar volgens hem onmogelijk aan onttrekken. Oog in oog met deze toegenomen technische macht ontkomen wij er niet aan “een codex van antropotechnieken te

<sup>58</sup> R.M., p. 19.

<sup>59</sup> R.M., p. 35.

<sup>60</sup> R.M., p. 44.

<sup>61</sup> *Ibid.*

ontwikkelen”,<sup>62</sup> waarmee de titel van zijn lezing ook verklaard is. Na nogmaals op de geweldgolf in de hele westerse wereld te hebben gewezen, die mede door “ontremmingsmedia als televisie en bioscoop”<sup>63</sup> veroorzaakt wordt, volgen dan de zinnen waar na de eerste toehoorder-journalist veel lezers over gevallen zijn. Sloterdijk speculeert voorzichtig over de mogelijkheid om “op lange termijn tot een genetische hervorming van de soort” te komen, om in “een toekomstige antropotechnologie” tot “expliciet plannen van eigenschappen” over te gaan en om “wereldwijd” om te schakelen “van het geboortefatalisme naar de geboorte bij keuze en naar pre-natale selectie”. Hier situeert hij kennelijk het toneel van “de titanenstrijd tussen de temmende en de bestialiserende media”.<sup>64</sup> Bij deze klarenstoten past de afsluitende bespreking van *De staatsman* perfect. Zoals gezegd, Sloterdijk suggereert met nadruk dat hij zich met zijn antropotechnisch project in het spoor van Plato en de westerse traditie beweegt.

Over deze laatste suggestie heb ik al het nodige kritische opgemerkt. Dat zou ik ook zonder moeite voor zijn wel heel korte verwijzing naar de genetica kunnen doen. Belangrijker lijkt mij echter de constatering dat Sloterdijk de geschiedenis van het humanisme consequent mediatheoretisch beschrijft. Het gaat niet om mens- of wereldbeelden, niet om ideologieën of overtuigingen, om normen of waarden. Neen, het draait om de techniek van het alfabet, om schriftrollen die kunnen worden vervoerd, om amfiteaters en huizen, om radio, televisie en bioscoop. Deze zijn niet alleen rechtstreeks op verandering van de mens, op temmen en dressuur gericht. Omdat ze de werkelijkheid steeds langs andere wegen ontsluiten, veranderen ze daarmee tevens indirect de mens die deze media gebruikt. Op aansprekende, zij het vanwege het korte bestek vanzelfsprekend schetsmatige wijze, geeft Sloterdijk hier dezelfde soort techniekfilosofische visie op menswording en wereldgeschiedenis als Lewis Mumford in zijn dikke twee delen van *The Myth of the Machine* beoogt.<sup>65</sup> Met zijn trilogie

<sup>62</sup> R.M., p. 45.

<sup>63</sup> R.M., p. 46.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Lewis MUMFORD, *The Myth of the Machine*. New York, Harcourt, Brace and World Inc., 1971.

*Sphären*, waarvan de eerste twee delen verschenen zijn, <sup>66</sup> lijkt Sloterdijk overigens ook qua omvang het grootse project van de Amerikaanse techniekhistoricus te willen overtreffen. *Sphären* pretendeert een wereldgeschiedenis te geven van de wijzen waarop de mens zich de ruimte heeft eigen gemaakt, waarbij hij zowel de wereld als zichzelf veranderde.

Niet alleen vanwege de omvang maar ook vanwege de onvoltooidheid van dit project, ontleen ik een laatste voorbeeld van Sloterdijks techniekfilosofische benadering aan een korte beschouwing, dit keer over de rol van de informatiemedia in de moderne wereldmaatschappij, die vruchtbaar naast *Regels voor het mensenpark* kan worden geplaatst.<sup>67</sup> Ook volgens deze tekst namelijk wordt de motivatiehuishouding van de westerse mensheid zoals die zich in tweeduizend jaar heeft ontwikkeld, bedreigd door de rol van de nieuwe media. En ook hier plaatst Sloterdijk deze crisis in een alomvattende historische context waarin hij dit keer kort laat zien “hoe het oorspronkelijke hordewezen homo sapiens zich in de loop van een wereldhistorische metamorfose heeft kunnen ontwikkelen tot het [huidige] kosmopolitische probleemdier”.<sup>68</sup>

De centrale stelling rond welke Sloterdijks beschouwingen zich bewegen luidt: “samenlevingen [...] bestaan dankzij media die semiosferische coherentie [...] garanderen”.<sup>69</sup> De geschiedenis van de media wordt door hem kort schetsmatig aangeduid. Achtergrond ervan is het antropologische gegeven dat mensen door hun zintuigen een zeer speciale diersoort zijn. Negenennegentig procent van de dieren blijkt zich met behulp van reukzin in hun omgeving te oriënteren. Als “audiovisuele dieren” veranderen mensen via zien en horen hun omgeving tot “het zijn in de wereld”.<sup>70</sup> Gehoor, spraak en gezicht zijn zo de eerste media waarmee de mens in het

<sup>66</sup> Peter SLOTERDIJK, *Sphären I, Blasen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1998. Peter SLOTERDIJK, *Sphären II, Globen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999.

<sup>67</sup> Peter SLOTERDIJK, ‘Technologie en Wereldmanagement’. In: *Mediatijd*, p. 75-98. Veel van de beschouwingen uit dit opstel komen terug in *Sphären*, met name in deel II.

<sup>68</sup> *Mediatijd*, p. 77.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 78.

begin van de evolutie “de omvang van de binnenwereld van de horde bepaalt”.<sup>71</sup>

Een hierbij aansluitende antropologische stelling luidt dat de mens “een telepathisch wezen” is. Daarmee wordt niets paranormals bedoeld. Het gaat erom dat mensen “door iets afwezig” tot handelingen bewogen kunnen worden. Herinnering en anticipatie kunnen functioneren als bronnen van informatie die mensen in het heden in beweging zetten. Via tekens, uitmondend in het alfabetisch schrift, kan deze oriëntatie in de tijd gematerialiseerd worden. Ook hier wijdt Sloterdijk liefdevol uit over de “homo legens” als “de hoofdfiguur van het psycho-historisch regime waarin het geschreven woord” ruimte en tijd structureert.<sup>72</sup> De schriftreligies en met name “de religieuze bevrijdingsbrief” van de evangeliën die tot op de dag van vandaag in “het westerse eu-angelisme” doorwerkt, moeten vanuit het nieuwe medium worden begrepen.

En net als in *Regels voor het mensenpark* lijkt ook hier het historische verhaal sterk in mineur te eindigen. De moderne informatietechnologie die een wereldsamenleving tot stand brengt, ondermijnt de op het schrift gebaseerde goede boodschap voor de toekomst. Onze samenleving heeft haar richting verloren, ze is “utopieloos” geworden. Weer krijgt de televisie, “het flinkerend rechthoekig huisaltaar”, min of meer de schuld van deze ongeëvenaarde historische crisissituatie. Maar in tegenstelling tot zijn lezing ziet Sloterdijk in de moderne massamedia ook de mogelijkheid voor een goed verlopende overgang van het “wereldhistorisch proces naar de operationele fase van de globalisering”.<sup>73</sup> Voorwaarde hiervoor is, zo besluit hij zijn tekst, dat er opnieuw “voldoende goed nieuws” is als “de stof waaruit de semiosferische coherentie van de wereldsamenleving [kan worden] gemaakt”.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> *Mediatijd*, p. 79.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 98.



## KANTTEKENINGEN EN UITDAGINGEN

Sloterdijk probeert onze technologische cultuur consequent te denken vanuit de media die haar vormgeven. Ook in de vergelijking met traditionele culturen uit het verleden van de mensheid en de specifieke ontwikkelingen die onze moderne cultuur in meer dan twintig eeuwen hebben voortgebracht, staan steeds de technische media in zijn beschouwingen centraal. Het logocentrisme van de wijsbegeerte wordt hierdoor uitgedaagd, de noodzaak om in filosofische beschouwingen meer aandacht aan techniek en technische mediatie te geven, beklemtoond. Als voorvechter van de betrekkelijk jonge discipline van de techniekfilosofie, kan ik dit alleen maar toejuichen. Wel wil ik tot slot een aantal kanttekeningen plaatsen bij de wijze waarop Sloterdijk het belang van techniek en technische mediatie naar voren brengt. Met behulp van deze opmerkingen lijkt het mij des te beter mogelijk de media-theoretische verandering van de wijsbegeerte die hij voorstaat, verder te voltrekken.

Misschien kan ik mijn beschouwingen het beste samenvatten met de paradoxaal aandoende constatering dat Sloterdijk de techniek zowel te veel als te weinig eer geeft, haar rol zowel te hoog als te laag inschat. Ik begin met het laatste punt. In beide teksten die ik analyseerde valt het op dat Sloterdijk bij zijn bespreking van de opkomst van het schrift als medium weliswaar op de ongehoorde materiële werking ervan wijst, maar dit toch vooral verbindt met de inhoudelijke boodschap die erdoor gemedieerd wordt. De humanistische wijsbegeerte en de christelijke heilsboodschap lijken dankzij het medium waarin ze uitgedrukt worden de mensheid te kunnen beschaven en redden. Typerend is dat hij met een verwijzing naar McLuhan de inhoud van de evangelische boodschap alleen in mediathoretische termen weergeeft, waardoor het medium zelf toch weer naar de achtergrond verdwijnt. Volgens hem levert de hedendaagse vertaling van de evangelische grondtekst “in deze wereld zijn jullie bang, maar ik heb de wereld overwonnen”, de volgende ‘message’ op: “deze wereld mag dan een systeem van telepathische obsessies zijn, maar

er bestaat ook een transcendente tegentelepathie".<sup>75</sup> Dat is mooi media-theoretisch uitgedrukt, maar het doet geen recht aan de werking van het medium zelf. Eenzelfde soort verschuiving van het medium naar de inhoud zien we aan het begin van *Regels voor het mensenpark*. De mediatheoretische analyse die Sloterdijk hier geeft, is er tenslotte vooral op gericht zich "rekenschap te geven van de betekenis van een literaire canon".<sup>76</sup> Dezelfde verschuiving naar de inhoud van de boodschap van de media zien we tenslotte aan het eind van beide geanalyseerde teksten. De 'message' die hier zichtbaar wordt, bestaat in het geweld dat in bioscoop, televisie en op het internet wordt tentoongespreid. Op de specifieke werking van de nieuwe media zelf gaat Sloterdijk nauwelijks in.

Toch ligt hier waarschijnlijk de grootste uitdaging voor de hedendaagse wijsbegeerte, een uitdaging die zij sinds haar ontstaan met zich meedraagt. In *De uitgelezen Plato*, het recente fraaie inleidende overzicht van Plato's denken dat Jos Decorte geeft, haalt deze terecht als een van de vijf grote themacomplexen uit Plato's werk, de relatie tussen de mondeling overgeleverde leer en het schrift naar voren.<sup>77</sup> Zowel in de *Zevende Brief* als in de *Phaedrus* denkt Plato na over de wijze waarop het schrift als techniek onze houding tot de wereld en elkaar verandert. Dat gaat nog verder dan de beschouwingen die Derrida hieraan wijdt, waar Decorte naar verwijst. In zijn reeds klassieke werk *Orality and Literacy* verwijt Walter Ong aan Derrida dat deze toch nog op een onkritische wijze van geletterdheid uitgaat.<sup>78</sup> Zoals de ondertitel van zijn boek aangeeft, duidt Ong het schrift consequent als een materiële technologie. Het is onmogelijk om er hier verder op in te gaan, maar hij laat zien hoe het menselijke bewustzijn en het menselijke gedrag diepgaand door deze technologie zelf beïnvloed zijn. De geletterde mens verschilt van de orale door zijn minder agonistische, meer afstandelijke houding, zijn emotionele huishouding is inge-

<sup>75</sup> *Mediatijd*, p. 83.

<sup>76</sup> R.M., p. 12.

<sup>77</sup> JOS DECORTE, *De uitgelezen Plato*. Amsterdam, Boom, 2000, p. 231-267.

<sup>78</sup> WALTER ONG, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. New York/London, Methuen, 1982, p. 169.

perkter en minder direct naar buiten gericht. Hij is gedisciplineerd, zou Foucault zeggen, getemd en afgericht volgens de terminologie van Sloterdijk. En nogmaals, die heeft niets te maken met de inhoud van de teksten die hij leest, maar met de techniek van het lezen zelf.

Met de verwijzing naar Foucault kan ook het tekort in Sloterdijks benadering verder geïllustreerd worden. Het is duidelijk dat Foucaults werk van grote invloed op Sloterdijk is geweest, al erkent deze dat naar mijn weten<sup>79</sup> wel erg laat, als hij bijvoorbeeld stelt dat zijn begrip ‘antropotechniek’ in feite voortborduurde op ‘de biopolitiek’ die Foucault al vijfentwintig jaar geleden introduceerde.<sup>80</sup> Het opvallende bij deze latere verwijzingen naar Foucault is dat Sloterdijk in deze context nu net het boek niet noemt, waarin deze op bredere manier de disciplinerende werking van technieken heeft gedocumenteerd. Van *Surveiller et punir*<sup>81</sup> had Sloterdijk kunnen leren dat de temming van het mens-dier, die Foucault in de lijn van Nietzsche beschouwt, door velerlei technieken naast die van het schrift en het boek plaatsvindt. De inrichting van gebouwen en steden, het ontwerp van de gevangenis, het ziekenhuis in de vorm van de kliniek, ze hebben er alle materieel toe bijgedragen de moderne mens als een gedisciplineerd wezen geboren te laten worden. Ook moderne nationale staten zijn zeker niet alleen door een literaire canon in het leven geroepen zoals Sloterdijk suggereert. Hun ontstaan kan alleen maar begrepen worden als spoorlijnen en synchrone tijdrekening, infrastructuur en telecommunicatie in de beschouwing betrokken worden.

En daarmee kom ik in zekere zin al op mijn tweede punt, de te hoge inschatting van techniek — in dit geval allereerst van één enkele techniek — door Sloterdijk. In zijn cultuurpessimistische klacht over het verminderde lezen dat tot verwildering van de mens zou leiden, vergeet hij alle andere technieken die mensen samenhouden en met elkaar verbinden. De

<sup>79</sup> Omdat Sloterdijk de — aan Heidegger ontleende? — gewoonte heeft overgenomen veel van zijn werken zonder personen- en zaakregister te laten verschijnen, moet ik vooral op mijn herinnering afgaan.

<sup>80</sup> Peter SLOTERDIJK, *Die Sonne und der Tod*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

<sup>81</sup> Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*. Parijs, Gallimard, 1975.

“massa van de moraliteit”<sup>82</sup> die hij verloren acht, heeft zich misschien wel in andere technieken uitgekristalliseerd. Wie alleen vanuit ideëel oogpunt — en dat blijft Sloterdijk in zijn mediatheorie toch nog af en toe te veel doen — naar de post-moderne samenleving kijkt, kan niet anders dan een gebrek aan cohesie en inderdaad een toenemende bestialisering constateren. Hij ziet dan niet dat samenlevingen ook materieel bijeen gehouden worden en dat mensen door de vele materieel-technologische arrangementen waarin zij zich bevinden, worden getemd. Omdat de ene techniek van het lezen, waar Sloterdijk kennelijk alles van verwacht, het in zijn ogen laat afweten, gokt hij direct op de volgende, de gentechniek.

Wij hebben hier te maken met een denkfiguur die herhaaldelijk bij filosofen die de techniek thematiseren, voorkomt. In *De erfenis van de utopie*<sup>83</sup> heb ik haar betiteld als “het utopisch-dystopisch syndroom”, dat zich vaak in relatie tot techniek openbaart. Van de inzet van techniek wordt dan de gelukkige samenleving verwacht; als dat mislukt wordt de totale ondergang voorspeld. *Het nieuwe Atlantis* van Francis Bacon en *Heerlijke nieuwe wereld* van Aldous Huxley staan exemplarisch voor de twee kanten van dit syndroom.<sup>84</sup> Vaak komt het voor dat een auteur in zijn werk tussen de beide polen alterneert. Zo schreef Huxley aan het eind van zijn leven de volwaardige utopie *Island*.<sup>85</sup>

Als er één belangrijk hedendaags denker op vaak geniale wijze met het utopisch-dystopisch syndroom speelt, maar er daardoor ook onontwaaarbaar in verstrikt raakt, is het wel Peter Sloterdijk. Ik wees eerder al op de utopische lijn waarbinnen hij zich met zijn interpretatie van *De staatsman* situeert. Heel zijn oeuvre is echter op deze denkfiguur gebouwd. Dat is duidelijk voor de twee teksten die ik analyseerde. In beide is uitdrukkelijk sprake van een (technische) utopie die mislukt is, die in een dystopie is

<sup>82</sup> De uitdrukking stamt van Bruno Latour. Zie voor dit idee van “de moralisering van apparaten” vooral: Bruno LATOUR, *De Berlijnse sleutel*. Amsterdam, Van Gennep, 1997.

<sup>83</sup> Hans ACHTERHUIS, *De erfenis van de utopie*. Baarn, Ambo, 1998.

<sup>84</sup> Francis BACON, *Het nieuwe Atlantis*. Baarn, Ambo, 1988 [1627]. Aldous HUXLEY, *Heerlijke nieuwe wereld*. Amsterdam, Contact, 1936.

<sup>85</sup> Aldous HUXLEY, *Island*. St. Alban, Triad Panter Books, 1962.

omgeslagen. De enige redding is echter beide keren weer de inzet van een nieuwe technologie.

*Eurotaoïsme* is geheel op deze tegenstelling gebaseerd. De kinetische utopie van de moderniteit is volgens Sloterdijk letterlijk vastgelopen. Op straffe van de ondergang moet er daarom een omkering plaatsvinden. Geheel passend bij deze denktrant poneert Sloterdijk dat deze omkering zich al in ons alledaags bewustzijn aftekent. Het is de taak van de filosoof om deze zichtbaar te maken en uit te werken opdat er een betere werkelijkheid kan ontstaan. Met name het fenomeen van de file leidt volgens hem tot dystopische bewustwording. “Op die gloeiend hete middagen in de trechter van Lyon, in de hel van het Rijndal vóór Keulen, klem op Europa’s langste parkeerplaats bij de Irschenberg, zowel voor je als achter je vijftig kilometer broeiend vastgelopen blik, stijgen er zwarte geschiedfilosofische inzichten als uitlaatgassen op, komt er [...] cultuurkritisch commentaar over de lippen, waaien er in-memoriams op de moderne tijd uit de zijraampjes, en rijst bij de inzittenden van de voertuigen [...] het vermoeden dat het zo niet langer meer kan. Een ander tijdperk werpt zijn schaduw vooruit”.<sup>86</sup> Dat is superieur proza waar je jaloers op kunt worden. De file wordt hier fraai gelijkgesteld aan de beroemde marxistische “Verelendung”, die de proletariërs ook onherroepelijk tot revolutionair handelen zou brengen. Of het alledaagse verschijnsel van de file inderdaad geschiedfilosofische proporties krijgt, lijkt mij echter zeer de vraag. En dat de bewustwording van de fileproblematiek tot een nieuwe cultuur van demobilisatie zou leiden, is al helemaal onwaarschijnlijk. Dat geldt overigens ook voor de inktzwarte dystopische kleuring die Sloterdijk aan de file geeft als metafoor voor een vastgelopen, tot ondergang gedoemde samenleving.

Vanuit het utopisch-dystopische syndroom wordt ook de continuïteit in zijn oeuvre duidelijker zichtbaar. Voor veel lezers en critici kwam het als een totale verrassing dat de criticus van de techniek, die in *Eurotaoïsme* nog alle heil verwachtte van demobilisatie en gelatenheid, in *Regels voor*

<sup>86</sup> Peter SLOTERDIJK, *Eurotaoïsmus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1989, p. 43.

*het mensenpark* plotseling, hoe voorzichtig ook, de technologische utopie van de genetische verandering van de mens overweegt. Het leek een totale omslag in Sloterdijks denken aan te geven. In werkelijkheid gaat het echter om een alterneren binnen het utopisch-dystopisch syndroom dat uit de Europese geschiedenis maar al te bekend is.

Bijna alle stijlfiguren en wendingen die ik in *De erfenis van de utopie* analyseerde, vond ik dan ook aanvankelijk tot mijn verbazing terug in het oeuvre van Sloterdijk.<sup>87</sup> Om er — zonder ze verder te kunnen uitwerken helaas — nog één te noemen, het thema van de westerse samenleving als “deels gerealiseerde utopie”<sup>88</sup> duikt op overtuigende wijze aan het eind van *Technologie en wereldmanagement* op.

In het bovenstaande heb ik al direct enkele kanttekeningen bij Sloterdijks retorisch fraaie dystopische schilderingen gemaakt. Ze laten vooral zien dat zijn visie op techniek gevangen blijft in de beschikbare utopisch-dystopisch beelden en dat ze nauwelijks empirisch geïnformeerd is. Dezelfde soort kanttekeningen kan bij zijn utopisch geïnspireerde visie op technologie worden geplaatst. De bio-ethicus Jan Vorstenbosch haalt in een vlijmscherpe kritiek met recht uit naar het hoge abstractieniveau van zijn beschouwingen hierover.<sup>89</sup> Hoezeer ik het ook met hem eens ben, hoezeer ik ook erken dat de bio-ethiek er veel beter dan Sloterdijk in slaagt dankzij kennis van zaken in directe discussies met de beoefenaren van geneeskunde en de gentechnologie te komen, toch zou ik tot slot het belang van Sloterdijks project willen blijven onderstrepen. De genoemde bio-ethiek heeft zich als vruchtbare sub-discipline aan de marge van de wijsbegeerte ontwikkeld. Sloterdijks project is hier aan tegengesteld. Hij plaatst het vraagstuk van de techniek daar waar het thuishoort: in het centrum van het wijsgerig denken.

<sup>87</sup> Zie de tekst uit noot 3 voor een verdere uitwerking.

<sup>88</sup> *Mediatijd*, p. 88 e.v. Zie verder *De erfenis van de utopie*, hoofdstuk 7.

<sup>89</sup> Jan VORSTENBOSCH, ‘Bio-ethiek en antropogenetica’, in R.M., vert.

SUMMARY: *Peter Sloterdijk's Utopia: 'Rules for the Anthropic Garden'*

On the twentieth of July 1999 Peter Sloterdijk held a conference 'Regeln für den Menschenpark' for a group of academic colleagues. A scandal was born when a journalist published his short remark about genetic reform of the traits of the human race and made a connection with the genetic politics of Nazism. A lot of commotion and discussion in which many philosophers participated, first in Germany, later in other countries followed. Many aspects of the complete Sloterdijk-text were disregarded in the vehement polemics about his short remarks. In this article I contextualize Sloterdijk's remarks in three widening circles. First I situate them within the context of the total text and of his previous work. Secondly I analyse shortly the way Sloterdijk uses the two main texts that he is referring to in his booklet, Plato's *Politikos* and Heideggers *Brief über den Humanismus*. In the third and most important contextualization I interpret Sloterdijk's position as part of our technological culture. In a systematic way he tries to understand the technical mediation of the alphabet, the text and the letter that gave birth to our Western humanism and suggests the new technical mediation of genetics as a better way to domesticate the human animal. It is shown however that Sloterdijk's idea about technical mediation partly is flawed by his preoccupation with the utopian and dystopian sides of modern technology. Notwithstanding this shortcoming I agree with the fruitful way in which he places the question of technics and technical mediation on the philosophical agenda.