

DIE BESTE ALLER MÖGLICHEN WELTEN?

SJOERD VAN TUINEN

Universität Rotterdam, vantuinen@fwb.eur.nl

ORIGINAL PAPER ▪ RECEIVED: 8. 6. 2017 ▪ ACCEPTED: 22. 8. 2017

Abstract: This paper addresses Peter Sloterdijk's optimistic 'attitude'. I show that it is a philosophical posture based on pragmatic speculation and spiritual exercise. By situating it in a tradition that passes from Leibniz's meliorism to Whitehead's ecology of propositions, I argue that optimism is an essential component of a public use of reason of which the finality is no longer the good sense of critique but of the care for common sense. At stake is the cosmological and cosmopolitical care for the possibility of rationalization processes in a 'monstrous world' of ever denser feedback mechanisms.

Keywords: meliorism, rationalism, compositionism, care, cybernetics, Leibniz, Sloterdijk, common sense

Die nach-metaphysische Philosophie überlebt als Methodik der Konversion
(Sloterdijk 1991, 40)

Der zweite Teil der von Peter Sloterdijk im Jahre 2012 veröffentlichten Notizbücher, *Zeilen und Tage. Notizen 2008-2011*, trägt den Titel 'Aus der besten Welt'. Er bringt ein philosophisches Temperament auf den Punkt, den man schulgemäß Optimismus nennt, den man aber notwendigerweise hauptsächlich außerhalb der akademischen Philosophie vorfindet. Wo der Pessimismus direkt aus der theoretischen Absage an einer existenziellen Stellungnahme hervorgeht und dem ‚epistemischen Scheintod‘ der Schulphilosophie eine prinzipielle Legitimierung verschafft, verpflichtet der Optimismus den Philosophen dazu, Verantwortung zu übernehmen für die Abstimmung zwischen den theoretischen Prinzipien und deren praktischen Konsequenzen. Mit William James dürfte man diese Verantwortung wohl ‚kosmisch‘ nennen und dem *pessimismo cosmico* Leopardis gegenüberstellen. Denn man kann die Welt nicht als die beste affirmieren ohne selber von dem Denken und Fühlen, die aus dieser Affirmation folgen, konvertiert zu werden.¹ Sloterdijk nennt diese *metanoia* ‚Wiederverweltlichung,‘ oder die Rückkehr in die ‚totale Sorge‘. Wir sind heute optimistisch im Privaten, aber pessimistisch im Öffentlichen. Dieser nach außen gerichtete Pessimismus aber ist meistens nur eine spießige Verallgemeinerung privater Sorgen um sich, wobei doch bekannt ist, dass im Streit zwischen mir und die Welt letztendlich die Welt immer gewinnt. Analog zu Kants Behauptung, nur im Öffentlichen gäbe es einen freien Gebrauch der Vernunft, im Privaten aber bloß eine untergeordnete, möchte ich beargumentieren, dass die

¹ Für James ist die Frage des Temperaments die 'implicit basis and potentest of all our premises' (James 2000, 9), denn sie ist 'our individual way of just seeing and feeling the total push and pressure of the cosmos.' (James 2000, 7)

Sorge um die Welt uns dazu herausfordert, optimistisch im Öffentlichen und pessimistisch im Privaten zu sein.

Meliorismus

Der Sentenz ‚die beste aller möglichen Welten‘ geht bekanntlich zurück auf Leibniz. In seiner *Theodizee* hat Leibniz die Perfektion der Schöpfung Gottes verteidigt gegen die Einwände, die seitens der menschlichen Unzufriedenheit gegen ihn erhoben werden. Der Philosoph ist der Anwalt Gottes in einem Prozess, der von Gnostikern gegen den Schöpfer eingeleitet wurde. Seine Pflicht ist es, alle mathematischen, biologischen und theologischen Ressourcen, aus denen der frühmoderne Rationalismus zu schöpfen vermag, anzuwenden um für jede scheinbare Ungerechtigkeit oder Sinnlosigkeit immer wieder den zureichenden Grund zu herzustellen. Da auch für Leibniz die real existierende Welt nicht länger die Verkörperung des absolut Guten ist, sondern nur des relativ Besten, kann hier jedoch von einem Optimismus im alltäglichen Sinne, d.h. dem Glauben an die Vermeidbarkeit von Grausamkeit, keine Frage sein. Sogar die biblische Idee der Apokalypse ist da noch optimistischer, denn dort gibt es am Ende noch ein letztes Urteil zum Guten, währenddessen bei Leibniz jede Verdammung und jede Begnadigung ihren absoluten Charakter verloren haben. Auch er ist also nicht frei vom *horror metaphysicus*, allerdings wird die gnostische Geste von ihm invertiert: Es gibt andere möglichen Welten, aber die aktuelle Welt hat trotzdem das größte Verbesserungspotenzial.² Leibniz ist daher weder ein Optimist noch ein Pessimist, sondern ein Meliorist im Sinne von James: ein Philosoph der Optimierung.

Aus der skeptischen Sicht seines Kontrahenten Pierre Bayle war Leibniz‘ Buch die Kulminierung eines sehr alten Genres, in dem es sich um die Legitimierung des Bösen und des Leidens in einer Welt handelt, die von einem allwissenden, allkönnenden und gutwillenden Gott erschaffen wurde. Aus moderner Sicht ist das leibnizsche Theorem wohl auch der Archetypus dessen, was wir seit Marx und Engels eine Ideologie nennen. Kein Wunder, dass Leibniz nach seiner Verspottung durch Voltaire zumeist als der blauäugige Idiot der philosophischen Familie belächelt wird. Mit Kant widmet der Rationalismus sich unter dem programmatischen Namen der Kritik fast völlig dem Skeptizismus und verwandelt sich das Prinzip des zureichenden Grundes in das Prinzip des unzureichenden Grundes. Bereits bei Schopenhauer wird es dann heißen, wir leben in der schlechtesten aller möglichen Welten.³ Die kritische Theorie, so Sloterdijk, hat seitdem immer nur in die ‚Rhetorik der schlimmsten Welt‘ (Sloterdijk 2004, 876) investiert.

Die kritische Philosophie kann sich ihrem Wesen nach nur über eine Karikatur zu Leibniz verhalten, wird aber zugleich an ihrem eigenen Zynismus (oder: „Luxuspessimismus“ (Sloterdijk 2013, 45)) zugrundegehen. Als eine Philosophie der Entzauberung wird der Pessimismus allzu schnell müde von allem und sich selbst, und sofort von ihrer Umgebung

² Man könnte auch sagen, Leibniz wechselt die Farbe von der schwarzen, melancholischen Gnosis zu der weißen Gnosis einer glücklichen Theorie, die man auch bei prägenden modernen Philosophen wie Fichte und Hegel findet. Es handelt sich dabei um den philosophisch-systematischen Umzug der Seele aus der Natur in die Geschichte. (Sloterdijk 1991, 45)

³ ‚Sogar aber läßt sich den handgreiflich sophistischen Beweisen *Leibnizens*, dass diese Welt die beste unter den möglichen sei, ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, dass sie die *schlechteste* unter den möglichen sei. Denn ‚möglich‘ heißt nicht, was einer etwa sich vorphantasieren mag, sondern, was wirklich existieren und bestehn kann. Nun ist die Welt so eingerichtet, wie sie sein mußte, um mit genauer Not bestehn zu können: wäre sie aber noch ein weniger schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehn.‘ (Schopenhauer 1996, Bd. II, 747)

zur Einsamkeit und Irrelevanz verdammt.⁴ So lässt sich verstehen, warum Sloterdijk aus einer Perspektive der ‚post-kritischen Verhältnisse‘ (Sloterdijk 1993, 45) neuerlich plädiert für einen Übergang vom Katastrophensarkasmus zum Meliorismus. (Sloterdijk 2013, 33, 101) Sein wichtigster Vorgänger in dieser sowie in vielen anderen Angelegenheiten ist wohl Nietzsche. Nach Schopenhauers Verneinung des Leidens hat Nietzsche mit der Lehre der ewigen Wiederkunft des Gleichen auch noch dem Schlimmsten seine Rechtfertigung im Namen des Werdens zurückgeben können. Aber auch Hannah Arendts konsequente Umstimmung von Heideggers gnostischer Differenz, nach der wir zwar *in* der Welt sind aber nicht *von* der Welt, in eine natale Differenz, nach der wir zwar *von* der Welt aber noch nicht *in* die Welt gekommen sind, ist dabei unentbehrlich. (Sloterdijk 1991, 28-9) Denn nur so kann Sloterdijk Ciorans Diktum, vom Nachteil geboren-zu-sein, in einen Vorteil umwerten. Auf dem Spiel steht ein neuer, nach-metaphysischer Kosmopolitismus oder eine therapeutische Kosmologie: Denken wir weg von unseren Bindungen an der Welt oder können wir auch auf sie hinzudenken? Wie können wir das Denken aus dem unruhigen Utopismus des Noch-Nicht-Seins in eine ‚Ontologie des Noch-Seins‘ (Sloterdijk 1989, 328-44) umbiegen?

‚Der Autor‘, so kündigt er in der Vorbemerkung zu seiner Notizensammlung an, ‚ist der Meinung, es gehe letztlich darum, die leibnizsche Sicht der Dinge wie eine sich selbst wahrmachende Übertreibung zu unterstützen, ohne sich ... einschüchtern zu lassen‘ (Sloterdijk 2012, 9). Schon früher hat Sloterdijk in seinem Leibniz-Porträt behauptet dass, obwohl sich die abendländische Vernunftkirche seit langem in ‚einen totalen Krieg verschiedener Vernunftarten‘ ausdifferenziert hat (aber, war das nicht schon der Fall im Zeitalter des Barock?), es von Belang sein wird, ‚ein Prinzip des Optimismus (oder zumindest ein Prinzip des Nicht-Pessimismus) mit nach-leibnizschen Mitteln zu regenerieren‘ (Sloterdijk 1987, 63). Wir wissen mittlerweile, wie das Prinzip für ihn aussieht. Nicht die Ratio, das Maß einer Welt im Equilibrium, sondern die Übertreibung im Maßlosen sei das angemessene Mittel eines kontemporären Optimismus (wobei man ‚das Haus der Sprache‘ von jeher als eine ‚Herberge der Redundanz und der Selbsterregung‘ (Sloterdijk 2013, 143) verstehen muss). In einer Welt ohne Gleichgewicht, so erklärte Leibniz den Frauen am Hof, ist alles eine Übertreibung: ‚Alles ist überall dasselbe, ausgenommen die Perfektionsgrade.‘ Damit wäre auch der Grund gegeben dafür, dass es die Germanisten eher als die Philosophen sind die sich mit Sloterdijks Werk auseinandersetzen. Nichtsdestoweniger möchte ich hier den Versuch unternehmen, nachzuvollziehen in wie weit wir es auch im Hyperbolischen noch mit einer philosophischen Rationalität – und das heißt gerade auch mit einem philosophischen Temperament – zu tun haben.⁵

Rationalismus

⁴ ‚There is little redemption for pessimism, and no consolation prize. Ultimately, pessimism is weary of everything and of itself. Pessimism is the philosophical form of disenchantment – disenchantment as chanting, a chant, a mantra, a solitary, monophonic voice rendered insignificant by the intimate immensity surrounding it.‘ (Thacker 2015, 3)

⁵ Ich folge dem Ansatz von Gérard Genette in seinem kurzen Aufsatz über die Poesie von Jean de Sponde, ‚Hyperboles‘: ‚one may call hyperboles the effects by which language ... draws closer though contrast and discontinuity, as if by burglary, realities naturally far-removed to send forth as far as possible something that one must indeed call thought. Does not this hyperbolic mode of thought have its reasons, which good sense [*bon sens*] ignores and which reason wishes to know?‘ (zitiert von Johnson 2010, 3-4, Übersetzung von *bon sens* als *common sense* hier modifiziert)

Denn was Leibniz zumindest mit Schopenhauer vereint, ist die Agonie eines frommen cartesianischen Rationalismus. Jede helllichtige Vorstellung geht zuletzt auf eine diffuse Energie(-) und Triebnatur des Seins zurück, ob diese nun *appetition* oder Wille heißt. Die im Selbstbewusstsein gegründete Rationalität war von jeher vielleicht nur ein provisorisches Mittel, Ordnung im Chaos und Maß im Maßlosen zu stiften. Auch für Leibniz ist dabei die Irreduzibilität der Perspektive und die Unzulänglichkeit des subjektiven Wissens entscheidend. Seine Welt weist bereits alle Züge auf von dem, was kritische Theoretiker drei Jahrhunderte später die ‚neue Unübersichtlichkeit‘ nennen werden.

Anders als Schopenhauer setzt Leibniz aber auf einen spontanen oder ‚objektiven‘ Rationalisierungsprozess im anscheinend chaotischen Selbst. Als Diplomat verstand er die Rationalität im Sinne des barocken Ideals der Wohltemperiertheit. Das heißt, die Ratio ist etwas Relatives und Unnatürliches, aber dafür muss sie nicht auch noch kontrafaktisch oder bloß subjektiv sein. Statt als Fakultät verstand Leibniz die Vernunft als objektive Vernünftigkeit oder, in der Sprache Hegels, als objektiven Geist. Sie bildet die Antwort auf ein Abstimmungs- und Kompositionsproblem in einer unendlich differenzierten Welt von Gründen, Meinungen und Leidenschaften. Die Rationalität ist in dieser Welt nicht der *bon sens*, von dem Descartes mal gesagt hat, dass jeder bereits so viel davon besitzt, dass er nicht mehr davon besitzen möchte. Man findet sie vielmehr nur in einem auf immer zu erprobenden und niemals anzueignenden *sens commun*.⁶ Jede neue Wahrheit verhält sich zur Welt nicht als Repräsentation oder Duplikat, sondern als eine Addition, die es zu integrieren gilt. ‘Being grows under all sorts of resistances, in this world of the many, and, from compromise to compromise, only gets organized gradually into what may be called secondarily rational shape.’ (James 2000, 126)

Auch für Sloterdijk hat der Gemeinschaftssinn letztendlich Priorität über den Heroismus eines Denkens, das Wahrheit und Welt oder Intelligenz und Freundlichkeit als gegensätzlich begreift.⁷ Statt der kollektiven Ebene zu übersteigen, soll der freie Gebrauch der Vernunft sich der Welt konformieren wie einem altherwürdigen Freund sowie einer immer erneuerbaren Reflexionsquelle. Anstelle einer hochmütigen und süffisanten Kritik der reinen Vernunft, die sich in die narzisstische Klage gegen die Illusionen der Anderen erschöpft, brauchen wir eine ‚Kritik der eingebetteten [d.h. unreinen oder eben praktischen] Vernunft‘ (Sloterdijk 2010, 139, 135) – eine temperierte Dialektik in Form einer hyperbolischen Selbstüberwindung der

⁶ Der systematische Unterschied zwischen *bon sens* und *sens commun* geht zurück auf Gilles Deleuze und ist neulich von Bruno Latour und Isabelle Stengers wiederaufgenommen worden. (Latour 2004, 242; Stengers 2017) Kommt der Begriff des *bon sens* von Descartes, so kommt der Begriff des *sens commun* nicht von Kant sondern von Leibniz. As Leibniz writes in his letter on the consequences of his notion of the individual for original sin to Count Ernst von Hessen-Rheinfels on 12 April 1686: ‘A metaphysics should be written with accurate definitions and demonstrations, but nothing should be demonstrated in it apart from that which does not clash too much with established sentiments. For in that way this metaphysics can be accepted; and once it has been approved then, if people examine it more deeply later, they themselves will draw the necessary consequences.’ (Leibniz 1923-, VI.iii, 573-4)

⁷ In einem Gespräch mit Hans-Jürgen Heinrichs spricht Sloterdijk von einer Intelligenz, eingetaucht in eine fast taktil wahrgenommene Gesamtgegebenheit, und von der Welt weder als der Summe der Wesenheiten noch als dem umfassenden Horizont dessen, was der Fall ist, sondern als einem ‚Pool‘, in den wir durch einen Bewusstseinsüberschuss, d.h. eine Überkapazität der Sinne, getaucht sind. (Heinrichs 2011, 85) Die Welt ist also wie beim späten Husserl eine Art *Urarche*, ein Urgrund und konkretes *a priori*, das sich von der Vernunft nur auf Kosten einer Pathologisierung (Ideologie, Fanatismus, Totalitarismus, ‚Kieler Phänomenologie‘) transzendieren oder verurteilen lässt. ‘Die wirkliche Welt ist mehr als bloß ein Beispiel für mögliche Welten.’ (Sloterdijk 2010, 46)

Vernunft. In Anlehnung an Bruno Latour, einem anderen großen kontemporären Leibnizianer, kommt diese Temperierung bei Sloterdijk zum Ausdruck im Kompositionismus eines 'monströsen Kollektivs' (Sloterdijk 2013, 381) oder, mit Luhmann eher kybernetisch, in der Notwendigkeit systemischer Lernprozesse im 'Zeitalter der Nebenwirkungen' (Sloterdijk 2013, 419-21; Sloterdijk 2014, 92).

Wo der 'moderne' (Latour) *bon sens* in Polemik und Skeptizismus zerfällt, geht es dem Melioristen darum, wieder einen Glauben an der Welt zu ermöglichen. Glaube, so hebt Sloterdijk hervor, erscheint bei James weil „Grund“ zu einer knappen Ressource geworden ist' (Sloterdijk 2017, 286) und es gilt, das 'Klima der Demoralisierung zu überwinden' (2017, 300). Er ist weder ein Glaube an eine ganz andere Welt noch ein Glaube an eine bereits transformierte Welt, sondern ein Glaube an eine Welt die eine unendliche Kapazität zur Selbstüberwindung oder Selbsttransformation besitzt. Oder anders gesagt, wirklich modern ist die Zurückweisung einer kompletten Entleerung der Zukunft in der Vergangenheit. Zwischen Allwissenheit und Allmacht gibt es einen 'Real-Widerspruch', denn die Zukunft ist unerschöpflich. (Sloterdijk 2017, 11, 14) Die Welt ist nichts als der Name für die reine Potentialität, für 'Chancen im Ungeheuren', zu denen man sich erstmal bekennen muss. Wo desillusionierte kritische Theoretiker Theologie- und Ideologieverdächtiges schönreden hören, versteht Sloterdijk den Meliorismus deswegen nicht als aufklärerischen Fortschrittsoptimismus, sondern als abgeklärten Minimalismus, als den Ausgangspunkt, 'dass man unter allen Umständen etwas Besseres als den Super-GAU erwarten darf' (Sloterdijk 2013, 316-7). Wenn man nicht länger sein Vertrauen in die Providenz setzt und 'das Leben in der Immanenz als letzte Chance auffassen' muss, konvergieren Optimismus und Pessimismus in der Unentscheidbarkeit ob die Dinge noch schlechter oder doch noch besser werden könnten. Genau dann aber ist man 'zur Optimierung verdammt' (Sloterdijk 2013, 258, 156). Denn Affirmation heißt: 'Man kann die Verhältnisse nicht mehr unterwandern, nur überwandern.' (Sloterdijk 2012, 330)

Tatsächlich wird aus post-kritischer Sicht deutlich, dass die Affirmation der Welt niemals als pietätvolles Dogma zur Legitimierung des Status quo gedacht war. Ebenso wenig sollte man behaupten, es sei heute die Aufklärung als Ganzes, die in der neu-fideistischen, postsäkularen Gesellschaft ein Ende nimmt. 'Was effektiv jetzt auslaufen könnte und zu enden verdient, ist die Periode, in der ein gewisser rationalistischer Skeptizismus als dogmatische Macht auftreten konnte.' (Sloterdijk 2017, 329) Wenn die Idee der bestmöglichen Welt bei Sloterdijk wie ein Mantra in seinen Notizbüchern auftaucht⁸, dann weil es sich hier um eine durchaus pragmatische Spekulation und mehr noch um eine spirituelle Übung handelt. Wir müssen denken und handeln in der Erkenntnis, dass diese Welt der Grund ist jenseits von uns allen, und dass sie reicher an Möglichkeiten ist als jeder einzelne von uns. Da aber die reale Welt nicht außerhalb unserer Handlungen existiert, sollten unsere Handlungen der Gesamtheit, an der wir teilhaben, würdig sein. So ließe sich zumindest der immanentistische Kern von James' Theismus beschreiben. Insofern man Gott durch Kreativität und Reflektion ersetzt, trifft er aber genauso gut auf Leibniz und Sloterdijk zu. Der Mensch steht nicht mehr zwischen Gott und Welt, sondern Gott ist selber einer unter vielen in einem rhizomatischen Abenteuer der Verweltlichung, in der jeder auf seine eigene Art an der Allmählichkeit des 'hell-dunklen Weltungeheurs' (Sloterdijk 2017, 33) beiträgt. In der Hyper-Immanenz ist Gott zugleich Quelle und Effekt, Schöpfer und Geschöpf der Welt:

⁸ Für alle bisher noch nicht erwähnte Stellen, siehe Sloterdijk 2012, 358-64, 380, 531, 540, 546, 552, 560, 588, 593.

Jetzt gilt: Die Welt ist, alles was der Fall ist; wären Gott und Seele wirklich der Fall, müssten sie Aspekte von Welt oder Attribute der Welt-Macht sein; sind sie nicht der Fall, so fallen sie aus, bleiben Un-Fälle und Unwirklichkeiten. Auf alle Fälle funktioniert die klassische Unterscheidung von Welt und Seele wie auch die von Gott und Welt infolge der nachmetaphysischen Radikalverweltlichung nicht mehr. Die Welt rollt sich zu einem Knäuel, in dem alle Unterscheidungen in sie selbst fallen.⁹ (Chancen im Ungeheuren, 14 preface to James)

Oder in der dehumanisierten Sprache des Anthropozäns: ‚Die Erde ist ein polyvalent intelligenter Ort. ... Es denkt, auf vielfältige Weise.‘ (Sloterdijk 2017, 21) Wir brauchen jetzt keine Theodizee mehr, umso mehr aber eine ‚Geodizee‘ (Sloterdijk 2001, 369). Unser Planet umfasst ein unerschöpfliches Reservoir an chaotischen Tendenzen, ist aber zugleich ‚der starke Grund, zusammen zu sein‘. Er ist der ungeheure Effekt von Rückkoppelungen zwischen der ständigen Wahl aus möglichen Welten, zu der jeder Erdbewohner kontinuierlich seine eigenen ‚Gründe‘ beiträgt, und den kollektiven Folgen dieser Wahl. Leibniz, so wusste bereits Norbert Wiener, war der erste Kybernetiker. Sein Theorem von unserer Welt als der bestmöglichen ist nicht nur eine theologisch-metaphysische Hypothese, sondern der Versuch, uns mit logischen Mitteln zu der praktischen Entscheidung zwischen verschiedenen möglichen Welten bekennen zu lassen. Eine solche Entscheidung ist immer ‚eine neue weltbildende Geste, vollzogen von Menschen, für die es Evidenz geworden ist, dass das hüten der Bühne das Spiel selbst bedeutet.‘ (Sloterdijk 1989, 310) Auf diese Weise wird nicht nur die göttliche Schöpfung legitimiert, ohne dass ein universeller göttlicher Wille postuliert werden müsste; jede Entscheidung zwingt uns auch zur Selbstlegitimierung – und das heißt wiederum, Rationalisierung – mit Hinblick auf die Sorge um die ‚beste‘ Zukunft des Systems aus Systemen, von dem wir untrennbar sind und wofür wir uns selbst relevant machen sollten, damit es zukünftig nicht ganz ohne uns weitermacht. Wenn es stimmt, dass wir also eine zweite Aufklärung brauchen, so wird sie deswegen nicht im Modus der Kritik sondern im Modus der Sorge stattfinden.

Kompositionismus

Welche Gestalt nimmt nun diese Sorge um das beste System genau an? Dafür gibt Sloterdijk verschiedenartige Hinweise. Ausgehend von Heideggers Wesensbestimmung des Daseins als Sorge wird sofort klar, dass es sich nicht um die Sorge eines Subjekts handelt, das sich mit der objektiven Welt konfrontiert sieht. Vielmehr ist die Rede von Sorgen um ein Dasein, das sich immer schon in der Welt vorfindet und das über Projekte die eigene existentielle Geburt entwerfen und begleiten muss. Der Mensch ist also ein ‚modales Tier‘, das die eigene Zukunft gestaltet und ein ihm gemäßes Kontinuum zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen herstellen muss. (in Heinrichs 2011, 20) Es ist aber auch klar, dass diese Konsistenzebene der Sorge viel inklusiver verstanden werden muss als eine *souci de soi* im Sinne Foucaults. ‚[D]as Selbst der Sorge‘ ist nicht ‚das Individuum, das an seinem Lebenskunstwerk arbeitet, sondern ... die zivilisatorische Wohngemeinschaft aus Menschen, Genen, Tieren, Geistern und Zeichen.‘ (Sloterdijk 2001, 193) Letztendlich greift Sloterdijk bei dieser Sorge für das Ganze auf eine ausgesprochen kybernetische Interpretation vom

⁹ Und: ‚Der Mensch befindet sich in einem radikaleren Sinn als je zuvor „in der Welt“ - radikaler deswegen, weil In-der-Welt-Sein heute immer auch durchwegs Von-der-Welt-Sein bedeutet. ... Kein weltüberlegener Gott gibt uns als jenseitiger Alliiierter Abstand von der absoluten Welt – wir fallen ihrem Riesentreiben anheim.‘ (Sloterdijk 2017, 19)

Dasein zurück. Denn das Dasein der Individuen ist aus ontologischen Lokalen von posthumanen Weltselfverhältnissen zusammengesetzt, auch wenn Individuation in Zeiten weitgehender Individualisierung eher die Ausnahme als die Regel ist. Individualität ist Sorge oder impliziert Sorge, weil in ihr ‚die Welt sich auf berechtigte Weise um sich selbst sorgt‘ (Sloterdijk 1987, 106). Sorge heißt also nicht nur, dass man sein eigenes ‚Sein-können‘ übernimmt, sondern auch, dass man sich für das ‚Auch-anders-sein-Können der Dinge‘ (Sloterdijk 1987, 90) zum Medium macht. Sie ist ‚eine Art von metanoetischer Prozedur‘ (Sloterdijk 2017, 233) mit der sich die Seele zur megalopathischen Instanz macht.

Diesen ersten expliziten Hinweis auf die Sorge findet man in Sloterdijks wenig beachteter früher und eher esoterischer Schrift *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*. Interessanterweise definiert Sloterdijk die Medialität des Subjekts dort vor allem musikalisch und zwar über eine Lektüre von Joachim Ernst Berendt’s *Nada Brahma. Die Welt ist Klang*. Dort findet er Ansätze zu einer ‚neo-pythagoreische Linke‘ (Sloterdijk 1987, 102): Subjekt und Welt finden sich in einer immanenten Klangrationalität zusammen, nicht ganz der barocken Lehre der prä-etablierten Harmonie unähnlich. ‚Nur wenn Klingen Denken ist und Denken Klingen, kann sich der Urabstand zwischen Substanz und Reflexion, Sein und Urteil zugleich als ursprüngliche Überbrückung präsentieren.‘ (Sloterdijk 1987, 105) Daraus folgt keineswegs, dass alles harmonisch organisiert wäre, denn wie auch bei Leibniz ist die Harmonie eher die Ausnahme. ‚Die Welt ist nicht Klang, sondern Raum einer Möglichkeit, sie ist keine Symphonie, sondern ein lärmender Alptraum, der Grund hat, sich selbst daran zu erinnern, dass aus dem Übermaß des Lärms die Vision tönender Ordnungen aufsteigen kann.‘ (Sloterdijk 1987, 114) Die beste aller möglichen Welten ist eher eine Kompositionsfrage, bei der Musik uns nicht als positive Einrichtung der Welt, sondern nur als deren Potential und als ihre natale Differenz berührt. Wir hören schon Musik, bevor wir in der Welt sind, und die Musik kann sowohl heilend als auch entsetzlich tonen. (Sloterdijk 1993, 322-5) Subjekt und Welt kommen aber genau an diesem Punkt der Sorge um Harmonie zusammen: ‚Im Zeichen des komponierenden Denkens werden Erfindung und Wirklichkeit miteinander verwoben‘, denn ‚angesichts der Lärmfluten neuzeitlicher Turbulenzen wird Rationalität offener denn je zur neu-mythischen Komposition‘ (Sloterdijk 1987, 114). Leibniz und Sloterdijk hören also auf denselben Imperativ: Wir müssen musikalisch werden! Für beide ist die Sorge in einer komplexen Ökologie der Freiheit angesiedelt, in der man nicht länger wählen muss ‚zwischen den seins-servilen Harmonismus, der alles Gegebene unterschreibt, und den seins-phobischen Dissonantismus, der bekräftigt, dass alles Bestehende entweder die restlose Umwälzung oder den Untergang verdient.‘ (Sloterdijk 1987, 103)

Die erste Option, die seins-servile, ist weder philosophisch noch politisch interessant. Sie ist nur für schöne Seelen, für welche das Beste wieder zum einfach Guten geworden ist. Hier wird der Mensch, genau wie die begnadigte Seele bei Leibniz, zu ‚einem guten Tier, oder einem seliger Idiot, an dem die Macht des Negativen vorbeigegangen ist.‘ (Sloterdijk 1993, 281) James wird zwei Jahrhunderte später schreiben, die glücklichsten Naturen sind die *once born people* die keine Neugeburten in eine nicht prinzipiell falsche Welt brauchen. (Sloterdijk 1993, 293) Wenn man bereits in der guten Welt ist, so ist man immun gegen die Zumutung, sich durch die Idee der Optimierung korrumpieren zu lassen. (Sloterdijk 2012, 380)

Aus Leibniz’scher Perspektive ist aber auch die Wahl für die zweite Option nicht interessant. Sie führt letztendlich zum grausamen Schicksal der verdammten Seelen, deren Leben von einer einzigen traurigen Sicherheit verzehrt wird, dem Hass gegen den Schöpfer, der sie daran hindert die aktuelle Welt als ein Potenzial zu leben, das über die unmittelbaren Folgen ihrer

eigenen Negativität hinausgeht. Denn was die Verdammten verdammt, ist nicht das irreversible Urteil einer transzendenten Instanz, sondern genau ihre eigene Engstirnigkeit, die dafür sorgt, dass sie jedesmal dieselbe Wunde aufkratzen. Sie ‚sind immer verdammenswürdig aber nie verdammt.‘ (Leibniz 2005: 139, 119). In seinem *Confessio Philosophi* erzählt Leibniz die Geschichte von Beelzebub, der seiner Erlösung gewiss sei, wenn er nur zu Gott um Vergebung bete. Der weigert sich aber nicht nur, sondern lässt sich, völlig vom eigenen Missmut erfüllt und legitimiert, von Gottes Generosität immer weiter in seinen rachsüchtigen Wahnsinn treiben. (Leibniz 2008, 99) Jedoch: Obwohl die Verdammten eine positive Sorge um die Welt nicht als Möglichkeit in Betracht ziehen, bleiben sie nach wie vor ein wesentlicher Bestandteil der besten Welt. Sie sind wie lokale Dissonanzen, die *nolens volens* in ihren Konsequenzen für das besser gestimmte Ohr sehr wohl zu einer reicheren globalen Harmonie führen (werden), wenn auch sie selber dafür immer taub bleiben müssen. Denn dies ist der *cruel optimism* der Leibniz’schen Theologie: auch die größten Pessimisten tragen trotz sich selber bei am Selbstverbesserungspotential der Welt als Ganzes. Sie sind weiterhin an der Welt die sie am meisten hassen gebunden. *There is plenty of space at the bottom.*¹⁰

Auch für Sloterdijk bedeutet dies: ‚Weltlosigkeit gibt es nur in der Welt selbst‘ (Sloterdijk 1993, 263). Die ontologische Spannung zwischen Gnade und Verdammung – oder subjektiver ausgedrückt, zwischen Weltergreifung und Weltflucht – gehört zur *mode d’existence* aller Seelen. (2017, 235) Die Verdammung aber kommt dem Schicksal der schwarzen Gnostiker und deren ‚Gefangenschaft in einem weltverfallenen Affektleben‘ (Sloterdijk 2001, 248) gleich. Wenn Adorno lehrt, dass es kein richtiges Leben im Falschen gibt, läuft das auf ein Totalverbot eines Friedensschlusses mit einer unmenschlichen Welt hinaus. (Sloterdijk 2001, 252) Wie plausibel und realistisch diese Stellung zur Welt auch sein mag, durch sie unterwirft sich die kritische Macht des Rationalen der Ohnmacht des Irrationalen. Wie bei den vollkommen individualisierten und introvertierten *doomsday preppers* ist ihr Pessimismus bloß ein Utopismus, dem die Optionen ausgegangen sind. Ihr Rückzug ist eine Wahl ohne Motivation, ihr Bewusstsein eine minimale Amplitude der Welt. Alles Welthafte ist jetzt kontaminiert mit der unmusikalischen Weltarmut des eigenen Gehörs. Was bleibt ist die Negativität der umzingelte, abgehärteten und deprimierten Subjekte, die unter die Dinge geraten sind. (Sloterdijk 1993, 24)

Der Unterschied zu Leibniz besteht für Sloterdijk wohl darin, dass er sich nicht länger dem klassischen Mythos vom Jüngsten Gericht verpflichtet sieht. Klassisch ist die Welt, in der menschliche Einzelintelligenzen als portionierte Leihgaben aus dem Fundus der Gesamtintelligenz im Tod von den Geschöpfen an den Schöpfer zurückgegeben (*rendre l’âme*) werden. Bei der Rücknahme der entlehnten Seele wird geprüft, ob diese vollständig und nicht beschädigt, entstellt oder verdunkelt erstattet wurde – andernfalls gibt es eine Vergeltung Gottes. Die klassische Welt zeichnet sich folglich durch ihre erhabene Sterilität aus. Für Leibniz wäre es undenkbar, dass in den Transaktionen zwischen Gott, Seele und Welt

¹⁰ Gilles Deleuze spricht in seinem Leibniz-Buch von dem „Ressentiment“ der Verdammten. (Deleuze 2000, 120) Ähnlich macht es Eugene Thacker in seinem Aufsatz *Cosmic Pessimism*: ‘Spite is the motor of pessimism because it is so egalitarian, so expansive, it runs amok, stumbling across intuitions that can only half-heartedly be called philosophical. Spite lacks the confidence and the clarity of hatred, but it also lacks the almost cordial judgment of dislike. For the pessimist, the smallest detail can be an indication of a metaphysical futility so vast and funereal that it eclipses pessimism itself – a spite that pessimism carefully places beyond the horizon of intelligibility, like the experience of dusk or like the phrase “it is raining jewels and daggers.”’ (Thacker 2015, 22)

eine zusätzliche Intelligenz in die Welt gelangen könnte. Was aber passiert, wenn wir das Zurückgeben der Seele als feedback loop verstehen? Die Gesamtkomposition bliebe nicht vom Weggang einer intelligenten Seele aus ihr unberührt, sondern würde der Rückwirkung ihrer eigenen Kreativität unterzogen. (Sloterdijk 2017, 23-6) Wenn die Reformation also bereits ‚die Vorverlegung der purgatorischen Funktion ins irdische Dasein‘ (2017, 60) bedeutete, so müssen wir diese Bewegung jetzt übertreiben. Ein ‚Neueres Testament‘ soll die klassisch metaphysische Vorstellung von der Rückgabe der Seele im Tod revidieren (Sloterdijk 2017, 330). Denn das In-der-Welt-sein selbst ist das Leben im Purgatorium. Es ist die Zeit der Ambivalenz, sicher, aber auch die Lernzeit für Umstimmungen. (Sloterdijk 2006, 105, 42) Der einzige Ausweg, so erklärt uns Sloterdijk, führt nach oben (‚die Beste‘).¹¹

Kosmopolitismus

Sloterdijs Alternative für den schöngeistigen Harmonismus einerseits und die totale Verdammung andererseits heißt *Weltrevolution der Seele* – weder eine bloß private Aufklärung oder ein gesellschaftlicher Umsturz, sondern die Konversion zu einer neuen Existenzweise, die sowohl das Personale als auch das Weltliche mit einbezieht. Statt über die gnostischen Differenz ist es an der Zeit zunächst unsere Subjektivität über die natale Differenz – die ‚lebendige Differenz zwischen Weltlosigkeit und Weltlichkeit‘ (Sloterdijk 1989, 344) – als Individuation der Welt neu zu definieren. Können wir uns der Welt annähern wie ein neugeborenes Kind, statt als Ankläger, der die Welt wegen Betrugs den Prozess macht? Können wir das logische, sich selbst wollende und das sich die Welt als optisches Bild vorstellende Cogito durch ein ‚sonores Cogito‘ ersetzen, bei dem das Denken im Subjekt ist ‚wie der Ton in der Violine – kraft eines Schwingungsverhältnisses‘? (Sloterdijk 1993, 313-5) Es geht ja gar nicht darum, wie wir uns die Welt vorstellen, sondern wie wir uns ihr vorstellen und sie verbessern. ‚Am Treffpunkt von Wille und Vorstellung formt sich die Welt als Projekt und Unternehmen.‘ (2017, 12) Willensfreiheit ist ohne Bedeutung, wenn sie den Wert der Weltgesamtheit nicht vergrößert. (James 2000, 158, 112) Oder in der Formulierung des von Sloterdijk vorgeschlagenen absoluten – d.h. nicht länger bloß kategorischen – Imperativs: ‚Handle so, dass durch die Folgen deines Handelns die Entstehung eines globalen Solidarsystems gefördert oder zumindest nicht behindert wird.‘ (Sloterdijk 2017, 307)

An die Welt glauben heißt also nicht sich der Welt unterwerfen, sondern der Sprung in eine willentlich angenommene Glaubenshaltung‘ (Sloterdijk 1996, 308). ‚It all depends on the capacity of the soul to be grasped, to have its life-currents absorbed by what is given.‘ (James 2000, 281) Die Herausforderung liegt in einer Verringerung des Widerstands unserer eigenen Starre gegen die Dringlichkeiten des Weltprozesses. (Sloterdijk 1989, 241) Wenn das Dasein der Welt nur als ästhetisches Phänomen gerechtfertigt ist – Sloterdijk bringt Nietzsches *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* als ‚Algodizee‘ auf den Punkt (Sloterdijk 1986, 159-61) –, dann müssen wir uns selbst als ekstatische Resonanzkörper einer unverdränglichen und ungeheuren Universalität ertragen lernen. Irgendwie muss ich die Verantwortung für alle Folgen meines Daseins übernehmen.¹² Denn: ‚Die Antwort der großen Harmonielehre auf meine kleinen dissonanten Fragen muss ja stets lauten: du selber bist das Problem.‘ (Sloterdijk 1987, 101) Oder wie es zwanzig Jahre später fast zum Slogan wird: *Du*

¹¹ Paul North hat zurecht sein grossartiges Porträt Sloterdijs als das eines absoluten Lehrers geschrieben – absolut, weil Sloterdijs anti-kritische Lehre genau die ist, dass es immer etwas zu lernen gibt: jeder kann sich immer verbessern. (North 2017)

¹² Vor seinem Spiegelbild, eher melancholisch: ‚Es musste wohl jemanden geben, der so aussieht.‘

musst Dein Leben ändern. Wir müssen nicht nur unsere eigene Existenz übernehmen, sondern ‚die Welt einholen‘ damit wir uns auch im Spiegel der äußeren Dinge noch begreifen können. (Sloterdijk 1993, 280) Die Welt einholen impliziert allerdings eine ‚rückwirkende Vollmacht zugunsten der Erzeuger‘ (Sloterdijk 1993, 276), in Bezug worauf wir als ‚Zwischenmenschen‘ und Weitergeber den Unterschied machen – und das heißt wiederum, die Sorge übernehmen – für die kommenden Generationen, auch wenn diese immer mehr im Modus des Flüchtlings ankommen statt im Modus einer bei Geburt zugeschriebenen Staatsbürgerschaft.

Wenn Sloterdijk sich angesichts der neuerlichen Flüchtlingsströme eher pessimistisch für eine ‚wohltemperierte Grausamkeit‘ in der Handhabung von nationalen Grenzen ausspricht (Sloterdijk 2015), so möchte man ihn gerne an seine in *Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land* formulierte, und wesentlich kosmopolitischere definitivere ‚Theorie der allgemeinen Einwanderung‘ (Sloterdijk 1990, 53-67) erinnern. Für Leibniz ist die göttliche *Charitas* noch universell und all-inclusive, aber wie weit reicht eine über die Sorge konstituierte kompositorische Politik, die im Alltag von endlichen Sphären und beschränkten Verwöhnungsräumen definiert wird?

Hiermit rühren wir zugleich an das tiefste Problem, das Sloterdijks Denken vom Anfang an motiviert hat und wohl auch einen autobiographischen Grund hat: Wie können wir überhaupt lernen, uns zur Welt zu bekennen und in der Heimatlosigkeit unseren Wohnsitz aufschlagen??¹³ Es geht um die Frage einer differenzierten und differenzierenden Zugehörigkeit zum Großen – um ein kosmopolitisches Weltbürgertum: Wie sind ‚megalomathletische Konversionen‘ möglich? (Sloterdijk 1993, 349-50) Oder im Register von Leibniz: Wie können wir die Stadt Gottes durchsetzen gegen den Krieg von allen gegen alle? Für den kritischen *bon sens* – angemerkt, dass Kritik wesentlich das Setzen von Grenzen (*krinein*) bedeutet – ‚bleibt die Alltäglichkeit ein Gefängnis, aus dem doch jedes Leben, das nicht resigniert hat, sich herausträumt.‘ (Sloterdijk 1989, 253) In einer Zeit, in der jeder und niemand kritisch ist, brauchen wir aber weniger neue Träume als wohl eine neue Philosophie um ‚den Metaphysikteufel mit dem nachmetaphysischen Beelzebub auszutreiben‘ (Sloterdijk 1989, 256). Wie schaffen wir den Übergang von der Kritik des Gestells zur aktiven Sorge um das Offene, jetzt ‚nicht länger unpolitisch‘ verstanden als (psycho-akustische) Öffentlichkeit?

Orgasmus

Halten wir fest: Sorge ist ‚die mediale Einspannung der bewegten Gewissen in die Selbstregulierungen der Welt.‘ (Sloterdijk 1989, 240) Damit diese Einspannung sich lohnt und an dem Bestmöglichen orientiert werden kann, brauchen wir ein neues post-kritisches Seinsverständnis *toto genere*. In *Eurotaoismus* lauter dieser Umstimmungsversuch und Einstimmungsversuch wie folgt:

Allerdings muss man die Welt als einen intelligenten und generösen Prozess denken, der, man weiß nicht wie, die Möglichkeit besitzt, es gut mit sich zu meinen. Individuelle Gewissen wären intelligente Sensoren einer Welt, die eben durch deren Auftreten in ein Selbstteilungsverhältnis zu sich treten kann. Es gibt wohl keine Möglichkeit, dem Phänomen Leben gerecht zu werden, wenn man nicht eine Ontologie des Münchhausens-Effekts in Betracht zieht. (Sloterdijk 1989, 240)

In *Nicht Gerettet. Versuche nach Heidegger* heißt es ganz ähnlich:

Die angeklagte Welt hat ihrem Grundzug nach, faktisch wie metaphorisch, aufgehört, dem „stahlharten Gehäuse“ Max Webers oder dem Weltkerker der dunklen Gnostiker zu gleichen, ohne dass sie irgendwie heimatlicher oder leidenloser geworden wäre. Aber die Zerbrechlichkeit des sogenannten Bestehenden ist so dramatisch und an so vielen Stellen zugleich demonstriert worden, dass sogar seine geschworenen Feinde über Erhaltungsprogrammen zu brüten gezwungen sind. ... Um vom Befund des Ganzen zu sprechen, wählen wir nicht mehr Bilder vom Versteinerten, Erstarrten, Undurchdringlichen. Was jetzt zu denken gibt, sind vage Monstren. Die sozialen Systeme erscheinen als mürbe Giganten, die von Selbstreferenzproblemen gepeinigt werden. (Sloterdijk 2001, 254)

Den Kern der beiden Zitate finden wir in der Notwendigkeit einer Konversion von der Kritik eines naiven Rationalismus zu der Sorge für die Rationalität selbstreferentieller Prozesse.¹⁴ Dabei sind wir ‚zum Vertrauen‘ ‚verdammte‘ (Sloterdijk 1989, 233) Nietzsche hat die Modernität einmal als permanenten Sturz nach vorne charakterisiert. Für Sloterdijk ist sie die Zeit von ‚Absturz und Kehre‘. Durch ständige Beschleunigung und positive Rückkoppelung werden mehr Energien freigesetzt als dauerhaft in der Welt gebunden und zivilisiert werden können. Die Emanzipationsprozesse, Revolutionen, Reorganisationen, Waffenwettrennen, finanzielle Seifenblasen – kurz, die ganze moderne Welt von selbstbezüglichen Teilsystemen – haben zu immer größeren Katastrophenrisiken und immer mehr Entropie geführt. Aber die Moderne ist auch ein Prozess zunehmender Explikation, in der die gewöhnlichen Rückkoppelungen reflexiv gemacht werden. (Sloterdijk 1987, 49-50) Als teilnehmende Beobachter in der globalen Synchronwelt stehen wir daher immer mehr unter Druck, unser Leben neu zu programmieren. Über die Sorge zu den Sachen selbst gehen, heißt sodann affirmieren, dass negentropische Prozesse immer noch möglich und notwendig sind. (cf. Sloterdijk 2014, 483-9)

Bei Sloterdijk wird die Sorge um das Beste noch unterschiedliche Namen bekommen: Vertikalspannung, Aristokraten-drilling, nobele Anthropologie oder Anthropodizee, und manchmal auch ganz banal Meritokratie. Aber stets beruht das Beste auf einer selbst-induzierten Rekursivität, einem Münchhauseneffekt, innerhalb dessen die Wiederholung gegen sich selbst im Dienste der Sorge um die Differenz zwischen dem Besten und dem weniger Guten funktioniert. Wo führt das hin? In seinem neulich erschienenen E-Mailroman *Das Schelling-Projekt* geht es um die ‚Entfaltung luxurierender Sexualität auf dem Weg von den hominoiden-Weibchen zu den homo-sapiens-Frauen aus evolutionstheoretischer Sicht mit ständiger Rücksicht auf die Naturphilosophie des Deutschen Idealismus‘. Nicht das sich selber denkende Denken, sondern die sinnliche Selbstaffektion im weiblichen Orgasmus ist die beste Übertreibung welche die Evolution zu leisten vermag. Der philosophische Anthropologe Sloterdijk, ganz ähnlich dem barocken Spiegelweltphilosophen mit der *allonge* Perücke vor ihm, ist ein Philosoph der ‚luxurierenden Selbstreflexion‘ (Sloterdijk 1987, 51). Heideggers über die Angst gestimmte Sorge wird bei ihm zur ‚Selbstabsicherung des Verwöhnungszusammenhangs.‘ (Sloterdijk 2001, 192) Die Sorge ist also nichts, wenn nicht die Anthropotechniken wie Bildung, Zählung und Übung mit denen der Mensch die Fortdauer und Bereicherung der Bedingungen seines Luxurierens garantiert. Dabei geht es

¹⁴ ‚Für diese Bereitschaft zur Umformung der als schädlich erkannten Kulturregeln in weniger schädliche Muster verwende ich im folgenden den Ausdruck Metanoia. Er bedeutet hier nicht so sehr die christliche Buße, sondern das weltliche umlernen im Dienste erhöhter Zivilisationstauglichkeit.‘ (Sloterdijk 2008, 18)

nicht zuletzt um die Bedingung der Sprache, aber auch um seine atmosphärisch und verwöhnungstechnisch bedingten Übertreibungswelt.

Wie verhält sich diese ironische Affirmationsphilosophie nun zu den durchaus ideologischen Zufriedenheitsperformanzen, die den privaten Optimismus des Spätkapitalismus saturieren?¹⁵ Es ist eine Plattitüde der Kritischen Theorie, dass die Apologie der Zufriedenheit immer wieder als Subjektivierungstechnologie für schöne Seelen instrumentalisiert wird. Denn was ist die kapitalistische Moderne, wenn nicht ein institutionalisierter Optimismus? Jedoch folgt daraus nicht automatisch die Subversivität der pessimistischen Wahrheit, denn diese garantiert ja nur dass es keine weiteren Überraschungen mehr gibt. Für Schopenhauer oder Cioran ist der Pessimismus letztendlich nichts anderes als ein Vernunftmechanismus, mit dem man sein eigenes Leben in den Griff bekommen kann. Für den wirklich öffentlichen Philosophen ergibt sich daher ein neues Problem: Welche sind seine guten Nachrichten und für wen müssen sie verbessert werden? Welchen Typus von Enthusiasmus und spiritueller Konsolidierung sollte man im Schreiben produzieren? Mehr als von jedem anderen heutigen Philosophen werden die Möglichkeiten und Risiken einer spekulativen Generosität von der Person Sloterdijk verkörpert.

Non-Konformismus

Mit Alfred North Whitehead, dem wichtigste Schüler von James, möchte ich nun zum Schluss die leibnizsche Hypothese der Welt als beste aller möglichen Welten als spekulative Proposition oder spekulative Erzählung über die Gegenwart interpretieren, deren Funktion die eines *lure for feeling*, eines Gefühlsattraktors, ist. (Whitehead 1979, 184) Sie korrespondiert nicht unbedingt mit dem aktuellen Stand der Dinge, aber als reine Möglichkeit könnte sie Bestand haben und so als Reizfaktor unserer Aufmerksamkeit funktionieren. Mit Leibniz und James betrachtet Whitehead den common sense als letzten Grund und *reality check* der Philosophie. Aber das Ziel der Philosophie ist seine Anreicherung.¹⁶ Als Pragmatist und Philosoph der Sorge, hat Whitehead sich für die perzeptuelle Kontrastwirkung unserer theoretischen Sprechakte interessiert, wodurch genau der reflexive Überschuss produziert wird, den wir vorher Glauben an der Welt genannt haben. Außer *conformal propositions* die eine kumulative Wiederaktualisierung unserer Wirklichkeitserfahrung induzieren, setzt er sein Vertrauen in *non-conformal propositions*, welche die etablierten Denk- und Gefühlsarten vertiefen und vielleicht sogar einer metanoetischen Verwandlung unterziehen. (Whitehead 1979, 187, 245, 249) Während manche non-konformellen Propositionen irrelevant sind oder sogar schädliche Konsequenzen nach sich ziehen¹⁷, kann ein *conceptual feeling* von relevanten Alternativen und naheliegenden Erneuerungen unsere Welt mit originellen Kontrasten sättigen. Und in diesem Sinne empfiehlt uns Sloterdijk dann auch:

¹⁵ Als exemplarisch darf gelten das ‚Pamphlet eines Optimisten‘ des heutigen niederländischen Ministerpräsidenten, Marc Rutte: [Zugriff vom 2017-08-10], erreichbar unter: < <http://www.fluxenergie.nl/wp-content/uploads/2017/03/081117-Rutte-Pamflet-van-een-optimist.pdf> >

¹⁶ Besides Leibniz we also find this pragmatist stance with Whitehead, for whom common sense contains both the ‘benumbing repression’ (Whitehead 1979: 9) of deeply engrained but fallacious metaphysical presuppositions and the system of affective becomings that allows for an alliance of imagination, sense, specialized knowledge and creativity: ‘It is part of the special sciences to modify common sense. Philosophy is the welding of imagination and common sense into restraint upon specialists, and also into an enlargement of their imagination.’ (Whitehead 1979: 17, cf. 39)

¹⁷ Whitehead: ‘Insistence on birth at the wrong season is the trick of evil.’ (1979, 223)

‚Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an sie zu provozieren.‘ (Sloterdijk 2000, 62-3)

Genau das macht Leibniz. Einerseits verbindet Leibniz jede neue theoretische Produktion mit der irenischen Bedingung, dass sie niemals ganz mit den etablierten Sentimenten bricht, eben weil ihre Wirkung davon weiterhin abhängig bleibt. Gerade seine non-konformistische Übertreibung über unsere Welt als die beste hat aber andererseits so die Form einer Weltsetzung, die uns in aktueller Lage mit einem neuen Denk- und Handlungsvermögen ausstattet. Obwohl sicherlich ein echtes Nonkonformismus, geht es dabei keineswegs um den polemischen Index einer neuen Idee, sondern darum, dass wir eine Wette mit den *bons sens* der Pessimisten eingehen, darauf, dass der *sens commun* letztendlich reicher und rationeller sein wird. Die Souveränität des Sprechaktes ist also kein Ziel an sich, denn was zählt, ist ob wir alle uns ‚durch die Gelegenheit neu sozialisieren‘ (Sloterdijk – Macho – Osten 2014, 23) lassen können.¹⁸

Nach diesem Modus der Sorge um die Welt wäre auch Sloterdijk der höfliche Philosoph par excellence. Denn was ist post-kritische Theorie, wenn nicht eine Konversationskunst für Nach-Nachkriegszeiten? Der öffentliche Philosoph sieht sich dazu herausgefordert, die *logos*, die Sprache der Vernunft, ‚zum Resonanzboden des Wirklichen‘ (Sloterdijk 1987, 82) zu machen. Damit die Welt als der Sprache implizites, aber von allen geteiltes Potential erfahren werden kann, sollte ihre Explikation klingen als würde man ein Geschenk auspacken.¹⁹ ‚Unter Anregung des Barockdenkers Leibniz lässt sich das Weltgeschehen als ein ontologisches und kognitives Drama vorstellen, bei dem die ursprüngliche maßlos kompakte Zusammenfaltung des Seienden dank einer komplementären Entfaltung auseinander gebreitet wird. Was man für Sphärenmusik hielt, könnte das Knistern des Weltpapiers sei[n], das sich progressiv entknüllt.‘ (Sloterdijk 2017, 265) Auf dem Spiel steht die existenzielle Sorge der Sprache um die Fortsetzung ihrer Teilhabe an der Welt. Auch hier muss die Differenz des relativ Besten gemacht werden. Die Übertreibung, die Kunst der ‚grösseren Erzählungen,‘ müsste als ein positive feedback loop, eine Selbstbereicherung der Sprache fungieren. (Sloterdijk 1993, 207-9) Journalisten und Politiker sind professionelle Pessimisten, weil Pessimismus rendiert. Aber die Philosophie sollte eine Immunstrategie gegen ‚miserabilistische‘ Tendenzen bieten und neue jubulatorische Energie freisetzen. (Sloterdijk 2001, 272-4) Da wir nicht zur Welt kommen ohne zur Sprache zu kommen, brauchen wir einen therapeutischen ‚Freispruch‘ der Sprache von der selbstkritischen Müdigkeit. Und insofern dieser Freispruch, wie auch sonst jeder Sprechakt, zurückwirkt auf die eigenen *felicity conditions*, soll er zugleich ein ‚Versprechen‘ sein, das das Bestehende inklusive dessen etablierter Sprechakten und Sentimenten mit einer gesteigerten Iterabilitätsdisposition in die Zukunft führt. (Sloterdijk 1988, 165-6) In diesem Wiederholungszusammenhang der Sprache könnte man vielleicht tatsächlich von einem ‚professionellen‘ und ‚philosophischen‘, aber vor allem auch von einem idiotischen ‚Optimismus‘ sprechen. Wie auch Karl Popper schon einmal sagte: ‚Optimismus

¹⁸ Dies zur Relativierung des Porträts Sloterdijks von Norbert Bolz als ‚der souveräne Denker‘ ((Vortrag gehalten am 23. Juni 2017 auf der Tagung ‚Von Morgenröten, die noch nicht geleuchtet haben‘ zu Ehren des 70. Geburtstags von Peter Sloterdijk im ZKM Karlsruhe), dessen post-kritische Souveränität noch immer in der polemischen Geste (verstanden als dem ‚Konformismus des Andersseins‘ entgegengesetzt) bestehen würde.

¹⁹ Die Figur der Falte entspricht ja selber einer latenten Potentialität im Offenkundigen, so in der von Leibniz erfundenen Integralrechnung: ‚ $A+X=W(elt)$ ‘, wobei X als ‚Regungsherd von von unbekanntem Wirkmächtigen‘ und die Welt oder ‚das Sein als selbstheilende Vermittlung‘ (Sloterdijk 2017, 268) verstanden werden müssten. ‚Die Philosophie der Latenz ist das letzte Aufgebot des Glaubens, dass das offenkundige Unheil nicht das letzte Wort hat.‘ (269)

ist Pflicht‘, denn ohne Optimismus kann man keine Verantwortung übernehmen, nicht für die Welt, nicht für seine Sprache und nicht mal für sich selbst.

Quellen

Deleuze, G. (2000): *Die Falte. Leibniz und der Barock*, übersetzt von Ulrich Johannes Schneider, Suhrkamp Verlag.

James, W. (2000): *Pragmatism and Other Writings*, Penguin.

Johnson, C. D. (2010): *Hyperboles. The Rhetoric of Excess in Baroque Literature and Thought*, Harvard: HSCL.

Latour, B. (2004): *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, übersetzt von Catherine Porter, Harvard University Press.

Leibniz G. W. (1923–): *Sämtliche Schriften und Briefe*. Akademie Verlag.

Leibniz, G. W. (2005): *Confessio philosophi*, übersetzt von Sleigh R, Yale University Press.

North, P. (2017): Absolute Teacher, Sloterdijk, in: *boundary 2*, 43 (4), 1–69.

Schopenhauer, A. (1996): *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Insel Verlag.

Sloterdijk, P. (1986): *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Suhrkamp Verlag.

Sloterdijk, P. (1987): *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemaische Abrüstung. Ästhetischer Versuch*, Suhrkamp Verlag.

Sloterdijk, P. (1988): *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen*. Frankfurter Vorlesungen, Suhrkamp Verlag.

Sloterdijk, P. (1990): *Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land*, Suhrkamp Verlag.

Sloterdijk, P. (1991): Die wahre Irrlehre. Über die Weltreligion der Weltlosigkeit, in Sloterdijk, P. – Macho, T. (hrsg.) *Weltrevolution der Seele*, Artemis und Winkler, 17–54.

Sloterdijk, P. (1993): *Weltfremdheit*, Suhrkamp Verlag.

Sloterdijk, P. (1997): *Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt im Anschluss an einige Motive bei William James*.

Sloterdijk, P. (2000): *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag.

Sloterdijk, P. (2001): *Nicht Gerettet. Versuche über Heidegger*, Suhrkamp Verlag.

- Sloterdijk, P. (2004): *Sphären III. Schäume*, Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, P. (2006): *Zorn und Zeit. Psychopolitischer Versuch*, Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, P. (2008): *Theorie der Nachkriegszeiten. Bemerkungen zu den deutsch-französischen Beziehungen seit 1945*, Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, P. (2010): *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*, Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, P. (2012): *Zeilen und Tage. Notizen 2008-2011*, Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, P. (2013): *Ausgewählte Übertreibungen. Gespräche und Interviews*, Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, P. (2014): *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag.
- Sloterdijk, P. – Macho, T. – Osten, M. (2014): *Gespräche über Gott, Geist und Geld*, Verlag Herder.
- Sloterdijk, P. (2017): *Nach Gott*, Suhrkamp Verlag.
- Stengers, I. (2017): *Civiliser la modernité? Whitehead et les ruminations du sens commun*, Les presses du réel.
- Thacker, E. (2015): *Cosmic Pessimism*, Univocal.
- Whitehead, A. N. (1979): *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, The Free Press.