

fondation
CHARLES VEILLON
P R I X E U R O P É E N D E L ' E S S A I

Peter Sloterdijk

2008



Peter Sloterdijk

Sommaire

- 5 Allocution
Madame Danielle Chaperon
Vice-rectrice de l'Université de Lausanne
- 9 Accueil
Monsieur Pascal Veillon
Président de la Fondation
- 13 Les motivations du Jury
présentées par Jacques Zwahlen
- 17 Die Gründe der Jury
vorgestellt von Jacques Zwahlen
- 21 Laudatio
Peter Sloterdijk – l'observateur éclairé
Martin Meyer
Rédacteur en chef, NZZ Feuilleton
- 33 Laudatio (deutsch)
Peter Sloterdijk – Aufklärer aus Beobachtung
Martin Meyer
Chefredaktor, NZZ Feuilleton
- 49 En guise d'aveu
Peter Sloterdijk
- 65 Statt eines Geständnisses
Peter Sloterdijk

Allocution

Danielle Chaperon

Vice-rectrice de l'Université de Lausanne



Monsieur le Lauréat,
Monsieur le Président de la Fondation Charles Veillon,
Mesdames et Messieurs les membres du Jury,
Messieurs les orateurs,
Mesdames et Messieurs les invités,
Mesdames et Messieurs,

J'ai l'honneur d'ouvrir cette cérémonie d'attribution du Prix Européen de l'Essai de la Fondation Charles Veillon à Monsieur Peter Sloterdijk. J'ai aussi le grand plaisir de vous accueillir ce soir à l'Université de Lausanne. Permettez-moi de vous souhaiter, à toutes et à tous, la très cordiale bienvenue sur le site de Dorigny.

La Fondation Charles Veillon et l'Université de Lausanne ont organisé ensemble, pour la troisième fois, cette cérémonie de remise du Prix Européen de l'Essai parce qu'elles partagent la même volonté de favoriser le développement et la diffusion d'un «savoir critique».

Mais qu'est-ce qu'un savoir critique? Il me semble qu'une grande partie de la réponse réside dans le caractère nécessairement réflexif de l'adjectif; le savoir critique, c'est peut-être avant tout un savoir «auto-critique», capable de se remettre incessamment en question.

Lorsque j'accueille, chaque année, les nouveaux étudiants à l'Université, je leur rappelle qu'on s'y délecte – coupablement diront certains – de théories. Cette délectation, doublée d'une insatisfaction perpétuelle, loin d'être une perversion, est la manifestation même du savoir autocritique.

A l'époque antique, le mot *theoria* désignait l'harmonie du cosmos, une harmonie d'origine divine. Connaître c'était donc constater (pour le contempler) que le monde était à la fois doué de beauté, de cohérence et de signification.

Depuis la fin du XVII^e siècle – disons depuis Newton – on soupçonne que le cosmos n'est point harmonieux, mais qu'il est chaotique, composé de forces qui se combinent et s'articulent tant bien que mal. L'ordre n'est dès lors plus considéré comme étant inhérent à la nature des choses, il résulte d'un effort que l'homme fait pour organiser le monde, pour le rendre intelligible et habitable. Il incombe à la théorie de fabriquer du pensable parce que le chaos est insupportable et ne laisse aucune place à l'action (à l'instar, du reste, du trop parfait cosmos antique).

Sans cesse, des hommes bâtissent des théories, construisent des modèles, forgent des concepts pour penser et pour agir. L'université participe à cette dynamique en produisant et en partageant des modèles nouveaux et aussi en détruisant les modèles antérieurs. Produire du savoir sans jamais le fétichiser et le figer, transmettre du savoir sans le rendre dogmatique, voilà tout l'enjeu.

C'est dans ce contexte que l'une des missions que s'est données la Fondation Veillon prend, pour l'Université de Lausanne, tout son sens. La Fondation a en effet choisi de valoriser par son prix un genre difficile: l'essai. Or l'essai est l'une des formes majeures qu'adopte l'expérimentation lorsque l'objet de l'investigation appartient au champ

des sciences humaines. L'auteur d'un essai met à l'épreuve, soumet à l'expérience, de nouvelles théories, de nouvelles manières de mettre de l'ordre dans les faits historiques et culturels.

La particularité de ce dispositif expérimental – comparable aux expériences de pensées des philosophes – est d'assigner une double place au lecteur. Le lecteur est d'abord situé dans le point de vue d'un observateur chargé de constater l'efficacité ou la validité des modèles proposés par l'auteur. Mais il est tout aussi bien à la place du cobaye puisque c'est sa capacité d'être modifié par la lecture qui est en jeu.

Je suis l'un des lecteurs de l'ouvrage de Peter Sloterdijk, *Colère et Temps*, et je peux donc vous livrer un rapide «procès-verbal» de l'expérience de lecture dont je fus à la fois le spectateur et la victime consentante.

Je peux témoigner que j'ai senti, intellectuellement, les lignes bouger, les réseaux de concepts se réorganiser et de nouvelles connexions s'établir. Par exemple, l'irruption dans mon outillage mental d'une énergie «thymotique» mise en concurrence avec l'énergie érotique décrite par Freud, fut extrêmement stimulante. La colère – liée à la fierté, à l'estime de soi et au besoin de reconnaissance – est sans aucun doute plus digne de figurer aux côtés de l'amour parmi les moteurs de l'action humaine que la pulsion de mort. De même, la colère d'Achille est-elle digne, sous son nom homérique de *menis*, de prendre place aux côtés de la *metis* (la ruse) qui caractérise Ulysse.

Les pages consacrées aux scénarios de vengeance, si parfaits dans leur obéissance à la poétique aristotélicienne, ont passionné la littéraire que je suis. Ces scénarios ont une telle capacité de rendre le temps consistant, qu'ils jettent leurs rets au-delà de la mort, au-delà du monde sublunaire. Il me plaît aussi que la colère du Dieu de l'Ancien Testament puisse tantôt s'exercer sur un mode discontinu (impulsif) tantôt sur un mode continu (planifié).

Eros et thymós, menis et metis, Achille et Ulysse, discontinu et continu, le temps consistant de la colère, le temps inconsistant de l'être-pour-la-mort; que de nouvelles coordonnées qui permettent de cartographier autrement les phénomènes humains, d'organiser autrement les concepts anciens. On peut donc affirmer que, pour ma part, l'«essai» fut réussi puisque je fus transformée par lui.

Je terminerai ce petit discours par l'évocation de la fin de Colère et Temps qui en appelle à la combinaison de «la faculté de se faire valoir avec la faculté de se relativiser soi-même». Cette invitation nous renvoie à la question du savoir autocritique. La «volonté de savoir» n'est pas nourrie seulement par la libido sciendi, résultat pour Freud d'une sublimation plus ou moins réussie de la pulsion sexuelle. Nul doute en effet que le savoir est alimenté également par la fierté, l'ambition, l'estime de soi, le désir de reconnaissance. Peut-être le ressentiment y est-il aussi pour quelque chose (ne faut-il pas se venger d'avoir été jeté là, dans ce monde furieux?). D'autant plus précieuse est donc «la faculté de se relativiser» soi-même.

Ce soir, cependant, je suis toute à la fierté d'accueillir M. Sloterdijk et les membres du Jury de la Fondation Charles Veillon qui ont choisi d'exprimer leur reconnaissance envers l'auteur de Colère et Temps. La relativisation sera donc pour demain.

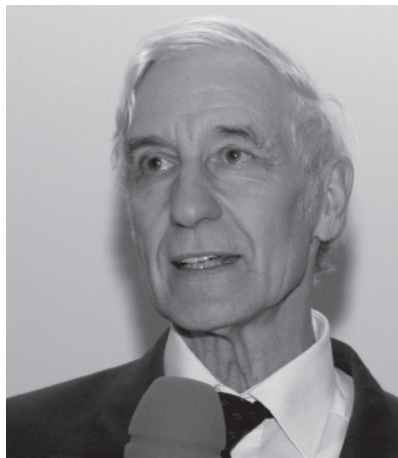
Je vous remercie de votre attention et vous souhaite une belle soirée.

Danielle Chaperon

Accueil

Pascal Veillon

Président de la Fondation



Remettre un prix de l'essai à un auteur lors d'une manifestation comme celle-ci, c'est mettre un visage sur une pensée. Par votre accueil, Madame la Vice-rectrice de l'Université de Lausanne, vous procurez ce soir un cadre au visage de notre lauréat. Le cadre prestigieux d'un lieu de curiosité intellectuelle, car telle est bien la vocation de l'université. Quoi de plus adapté au travail d'un Jury qui tente de choisir une pensée particulièrement stimulante parmi le foisonnement d'essais qui paraissent en Europe!

Cher Monsieur Sloterdijk, comment recevez-vous ce soir cette image que votre visage (je pense au sens fort qu'en donne Levinas, le visage comme lieu de communication, de découverte, de fragilité et d'altérité), soit placé dans un cadre? Si c'est à la manière du portrait de quelqu'un qu'on honore, l'image est flatteuse. Mais sa rigidité pourrait vous contrarier. Car, moins que tout autre, votre personnalité ne peut être enfermée dans un cadre. Tant elle est originale, libre et décapante, voire déstabilisante. Au point que vos lecteurs s'en trouvent parfois quelque peu malmenés.

J'ai même trouvé, en exergue d'un des chapitres de votre livre Eurotaois-mus, une citation qualifiée d'imprécation et destinée, j'imagine, à vos lecteurs: «Que le destin t'oblige à vivre dans une époque intéressante!» Une époque intéressante, si je comprends bien la quasi-malédiction ainsi exprimée, est une époque qui nous bouscule et nous met en question. Une époque de conflits, de heurts, de difficultés, voire d'injustice. Avec quel malin plaisir y emmenez-vous vos lecteurs ?

Vous lire n'est pas de tout repos. Vous nous rappelez l'époque que nous vivons. Avec réalisme, vous décelez et décrivez le destin souvent pitoyable de l'humanité. Ainsi nous aidez-vous à avancer dans notre époque, oh! combien «intéressante». Ainsi vos écrits nous préservent-ils de tout idéalisme illusoire. Alors, avançons courageusement, puisque, comme vous le dites dans le même livre: «rien n'est si grave que cela ne puisse empirer!» Avec une phrase comme celle-ci, nous sommes prévenus et équipés! Soyez-en remercié par le Prix que vous recevez aujourd'hui!

Pascal Veillon

Les motivations du Jury

présentées par Jacques Zwahlen



Mesdames et Messieurs,
Cher Lauréat,

Saisir en une formule simple et parlante les qualités de votre livre pourrait consister à dire qu'il donne l'impression de s'essayer à un exercice où auraient collaboré avec succès le troublant docteur Faust avec le bon docteur Freud.

Stimulant d'entrée de cause la partie la plus conservatrice et défensive de nos esprits étriqués, tout commence par une pensée sacrilège, scandaleuse et immédiatement dangereuse, puisque vous osez, cher Lauréat, à la manière de Pandore, rouvrir, sans précaution particulière ni véritable avertissement, la boîte des passions destructrices de l'Histoire de notre civilisation occidentale. Et cela non sans un bel aplomb spirituel qui nous affirme tout de go qu'au début de la tradition européenne, bien plutôt que l'Eden d'Adam et Eve, il y a la colère d'Achille.

Et, donc, plutôt que la Bible d'Abraham et de Moïse avec son Dieu à l'esprit moral et exigeant, il y a l'Illiade d'Homère avec ses héros remplis de thumos, autrement dit d'ardeur, de vitalité, de fierté et de fureur.

Lancé dans cette lecture, on en vient progressivement à se demander si c'est là le fruit d'une disposition intellectuelle en manque de grand frisson provocateur ou, plus problématiquement encore, la signature d'un esprit incurvé, à la perspective finalement cynique, qui chercherait, non sans un bel effort de théorisation systématique, à préparer le plus grand nombre d'âmes possibles à un excès de relativisme moral et historique. Et, manifestement, procédant ainsi, vous ne craignez pas d'instiller chez un lecteur ordinaire, toujours rassuré par la Déclaration universelle des droits de l'Homme et le Traité de San Francisco, d'instiller, disais-je, une peur diffuse et difficilement répressible. Une peur qui va d'abord grandissante, au fur et à mesure que se dévoile, à la lumière crue de votre essai, la force structurante de la colère humaine et, plus particulièrement, de sa forme épargnée, le ressentiment.

Mais peu à peu l'angoisse se stabilise, surtout lorsque vous nous déroulez magistralement les grandes issues que l'Histoire occidentale a su trouver à l'accumulation de ces trop-pleins de haine. Du Dieu vengeur des premières communautés juives et chrétiennes jusqu'aux meilleurs des mondes nazis et staliniens, en passant par les prouesses intellectuelles des élites théologiennes du Moyen-âge, inventant, plusieurs siècles avant la Réforme, le purgatoire pour bien reconcentrer les esprits et les corps sur la valeur des labeurs de l'ici-bas, par étapes successives vous nous faites prendre conscience de la nature essentiellement structurante de la gestion des stocks de colère chez nous autres les êtres humains. Dur réveil certes, mais ô combien nécessaire pour prendre la mesure des temps qui courent.

A ce stade, notre appréhension de départ s'est transformée en reconnaissance fondamentale; celle de nous rendre à un supplément déterminant de lucidité historique et politique, non sans nous avoir gratifié de la déduction logique de votre implacable démonstration, à savoir que l'accumulation de la haine, aussi cohérente et systématique soit-elle,

ne peut conduire qu'à des crises de surproduction et, donc, à des dévaluations massives. Qu'ainsi puisse le XX^e siècle être définitivement le dernier à nous avoir servi de grande et tragique leçon.

Pour relever ce défi, vous nous invitez, outre à l'indispensable analyse dans l'Histoire de cette part irréductible de subjectivité collective que condense le ressentiment humain – et je vous cite maintenant – vous nous invitez «à créer un code de conduite pour des complexes culturels multiples.» Et vous précisez qu'«un schéma de ce type doit avoir une charge admise suffisante pour venir à bout du fait que le monde comprimé ou globalisé demeure jusqu'à nouvel ordre multimégalomaniac et interparanoïaque.»

Vaste programme de sauvetage de notre civilisation, indiscutablement, mais dont la force et le sens est de nous rappeler qu'il ne peut être mené à bien sans avoir pris la mesure de la dynamique de nos passions, lorsqu'il s'agit tout particulièrement de tenter de les contenir et de les traiter à large échelle.

Comme Pandore, et comme l'Évangile d'ailleurs, vous avez pris soin de nous laisser l'espérance.

Encore nos plus vives félicitations et merci de votre attention.

Jacques Zwahlen

Die Gründe der Jury

vorgestellt von Jacques Zwahlen



Sehr geehrte Damen und Herren
Sehr geehrter Preisträger

Wenn man die herausragenden und so besonderen Qualitäten Ihres Buches ganz kurz zusammenfassen müsste, dann könnte man sagen, Ihr Werk vermittele den Eindruck eines ehrgeizigen Versuchs, an dem der undurchschaubare Doktor Faust und der gute Doktor Freud mit Erfolg mitgearbeitet haben.

Gleich zu Beginn fordern Sie unseren kleinkarierten Geist mit einem Gedanken heraus, der frevelhaft, skandalös, ja gar akut gefährlich erscheint und der unseren konservativsten und defensivsten Denkmustern widerspricht: Furchtlos und ohne jegliche Vorwarnung öffnen Sie die Büchse der Pandora und präsentieren uns einen unverhohlenen Blick auf die zerstörerischen Leidenschaften, die die Geschichte unserer westlichen Zivilisation geprägt haben. Dabei beweisen Sie eine beeindruckende spirituelle Unverfrorenheit, wenn Sie uns versichern, dass am Anfang unserer europäischen Tradition wohl nicht so sehr das

Paradies von Adam und Eva stand als vielmehr der Zorn des Achilles. Nicht die Bibel von Abraham und Moses mit ihrem moralischen und anspruchsvollen Gott fand sich also am Ursprung unserer Geschichte, sondern vielmehr die Ilias von Homer mit ihren Helden voller Thymos – erfüllt von Leidenschaft, Lebenskraft, Stolz und Wut.

Bei der Lektüre Ihres Werkes drängt sich einem dann immer mehr die Frage auf, ob es sich bei Ihren Ausführungen um das Ergebnis einer Geisteshaltung handelt, der es an provokativem Nervenkitzel fehlt, oder – was problematischer wäre – um die Signatur eines Geistes, der sich letztlich einer zynischen Perspektive zugewandt hat und der mit systematischem Theoretisieren versucht, möglichst viele Menschen auf einen exzessiven moralischen und historischen Relativismus einzustimmen. Dabei scheuen Sie sich ganz offensichtlich nicht, beim gewöhnlichen Leser, der sich durch die Allgemeine Menschenrechtserklärung und den Vertrag von San Francisco doch eigentlich in Sicherheit wähnt, eine diffuse und nur schwer zu unterdrückende Angst auszulösen – eine Angst, die in dem Masse wächst, wie Sie in Ihrem Essay unerbittlich die strukturierende Kraft des menschlichen Zorns und insbesondere des Ressentiments enthüllen, das den Zorn in seiner milderen Form verkörpert.

Nach und nach stabilisiert sich diese Angst – dies insbesondere, wenn Sie auf meisterliche Weise die Mittel und Wege erörtern, welche die westliche Welt im Laufe ihrer Geschichte als Antwort auf die Akkumulation von übermäßigem Zorn gefunden hat. Vom rächenden Gott der ersten jüdischen und christlichen Gemeinschaften über die intellektuellen Erzeugnisse der theologischen Eliten des Mittelalters, die bereits mehrere Jahrhunderte vor der Reformation das Fegefeuer erfunden haben, um Körper und Geist wieder auf den Wert der mühseligen Arbeit im Hienieden zu konzentrieren, bis hin zu den Diktaturen der Nazis und Stalinisten: Über mehrere Etappen machen Sie uns bewusst, welche grundsätzlich strukturierende Wirkung die Verwaltung von Zorndepots bei uns Menschen hat. Dies ist zwar zweifellos eine unangenehme Erkenntnis, aber sie ist auch eminent wichtig, um mit der heutigen Zeit zurande zu kommen.

Je weiter wir lesen, desto mehr weicht unsere anfängliche Furcht aber einer grossen Anknennung. Indem Sie uns die logische Schlussfolgerung Ihrer schonungslosen Analyse präsentieren, überzeugen Sie uns mit einer entscheidenden Erkenntnis, die sich durch grossen historischen und politischen Scharfblick auszeichnet: jene nämlich, dass die Akkumulation von Zorn – wie kohärent und systematisch sie auch sein mag – unweigerlich zu Krisen der Überproduktion und damit zu massiven Abwertungen führen muss. Es ist zu hoffen, dass das 20. Jahrhundert definitiv das letzte ist, das uns in dieser Hinsicht als tragische Lektion gedient hat.

Um die sich der Menschheit stellenden Herausforderung anzugehen, laden Sie uns nicht nur zur unumgänglichen Analyse des nicht reduzierbaren Anteils an kollektiver Subjektivität ein, die im Ressentiment enthalten ist, sondern fordern zudem die «Schaffung eines code of conduct für multizivilisatorische Komplexe». Und weiter schreiben Sie; „Ein solches Schema muss hinreichend belastbar sein, um mit der Tatsache zurechtzukommen, dass die komprimierte oder globalisierte Welt bis auf weiteres multimegalomane und interparanoid bleibt.“ Ende des Zitats.

Dies ist zweifellos ein ehrgeiziges Rettungsprogramm für unsere Zivilisation. Seine Kraft und sein Sinn liegen aber darin, in uns die Erkenntnis zu wecken, dass es sich nur umsetzen lässt, wenn wir uns der Dynamik unserer Leidenschaften bewusst werden, geht es doch im Grunde darum zu versuchen, diese Gefühle so weit wie möglich zu beherrschen und zu verwalten.

Wie Pandora – und das Evangelium übrigens auch – haben aber auch Sie Wert darauf gelegt, uns zu guter Letzt die Hoffnung zu lassen.

Nochmals herzlichen Glückwunsch und besten Dank für Ihre Aufmerksamkeit.

Jacques Ziwahlen

Traduit du français par Irene Bisang

Laudatio

Peter Sloterdijk – l'observateur éclairé

Martin Meyer

Rédacteur en chef, NZZ Feuilleton



La phrase célèbre de Hegel selon laquelle «la philosophie est son époque saisie par la pensée» conçoit la tâche du philosophe dans une perspective historique. L'histoire est à son tour le substrat du progrès – ou, pour le formuler plus prudemment, du changement. Ce jugement reflète des expériences de l'époque moderne, dans laquelle ce que nous appelons «le monde» se transforme de manière foncièrement dynamique; même si – comme nous le spéculons – il existe un être-étant supérieur, qu'aucun bouleversement n'atteint, il faut néanmoins que les circonstances réelles évoluent et se développent petit à petit, en particulier grâce au travail, pour que les conditions humaines nécessaires à l'existence subsistent. Ce n'est que depuis l'ère moderne que de tels processus sont clairement perceptibles. C'est la raison pour laquelle les cerveaux dont l'action est guidée par la philosophie sont désormais les enfants lucides de leur époque.

Ils ne doivent toutefois pas pour autant être rangés dans le clan des optimistes. Hegel lui-même ne considérait pas particulièrement l'avenir

d'un œil serein, même s'il croyait qu'avec l'avènement de la société bourgeoise dans un Etat prussien éclairé, on avait atteint en quelque sorte «la fin de l'histoire». Plus tard, parmi les philosophes, les pessimistes domineront du reste – et non sans raison. Car les cruelles surprises que l'histoire allait réserver au XX^e siècle alimentèrent le soupçon que, si l'on ne pouvait parler de sa fin, tout au moins fallait-il admettre le caractère contingent du progrès. Or, aujourd'hui plus que jamais, il serait pourtant indiqué que chaque réflexion philosophique reflète les conditions de son époque.

C'est cette tâche que, dès ses débuts, Peter Sloterdijk s'est assignée. Depuis son premier ouvrage, Critique de la raison cynique, cet analyste impitoyable tente de déchiffrer certaines figures du comportement humain sur fond de défis historiques – son analyse inclut aussi bien la satisfaction des besoins vitaux élémentaires que les produits de la curiosité intellectuelle. Mais il va encore plus loin; à l'époque, il travaille à la conception de théories qui doivent faire comprendre comment l'homo sapiens réagit en écho à ses semblables ainsi qu'à son environnement naturel et artistique. Aussi Peter Sloterdijk endosse-t-il, d'une part, le rôle de l'herméneuticien, interprétant les grands classiques qu'il dévore avec une voracité féroce. Car c'est dans de tels textes que se manifeste la tradition de l'intelligibilité du monde. D'autre part – et qui plus est –, Peter Sloterdijk veut explorer ce qui fait la spécificité de l'être, ce qui peut expliquer l'homme en tant que tel. Platon, les Pères de l'Eglise, Kant, Hegel, Nietzsche et Heidegger font en l'occurrence figure de précurseurs, et en tout cas de modèles.

Histoire et anthropologie

Dans l'œuvre de Peter Sloterdijk, les énergies viennent de deux pôles. L'un pourrait être défini au sens d'une philosophie de l'histoire; qu'est-ce qui nous est arrivé depuis que les Grecs de l'Antiquité ont transformé le mythe en logos? L'autre tourne autour de questions d'anthropologie; comment parvenons-nous à connaître notre propre nature? – Mais il est déjà évident que ces deux pôles s'influencent mutuellement. En effet, à supposer que l'on puisse pénétrer de plus près les éléments détermi-

nants de la nature humaine, on ne peut raisonnablement le faire sans avoir connaissance de toutes les forces historiques qui l'ont marquée. Ce que Nietzsche désignait comme «l'animal aux caractères non définis» – à savoir l'homme – puise les attributs qui le distinguent non seulement dans des conditions «biologiques», mais aussi dans l'arsenal des constellations historiques dont il est issu. Et s'il devenait possible à l'avenir d'«optimiser» ce dont nous a doté la nature à l'aide de technologies biochimiques, la modification du patrimoine génétique, en tant qu'intervention sur l'ancienne substance, devrait en dernier ressort être également considérée comme un apport supplémentaire provenant d'une compétence scientifique historiquement antérieure. – Il y a dix ans, Peter Sloterdijk a, comme vous vous en souvenez, participé de manière provocante à la polémique concernant l'«homme nouveau», en faisant certaines associations autour du «parc humain» et de sa soi-disant capacité d'amélioration, qui avaient à l'époque suscité de violentes réactions.

Aujourd'hui, il se voit toutefois décerner le Prix Européen de l'Essai pour un ouvrage qui – comme d'autres auparavant – tient encore plus fortement compte de la question politique. Il s'intitule *Colère et Temps* – un titre quelque peu énigmatique au premier abord. Pour les oreilles averties, il rappelle naturellement un autre titre qui fit date au XX^e siècle; *Etre et Temps*. Et de fait, nous trouvons également dans l'essai de Sloterdijk, un bref dialogue un peu vif, avec Martin Heidegger. Ce que Sloterdijk veut dire à Heidegger, ou plutôt lui reprocher, se rapproche un peu plus du sujet qui le préoccupe. Selon la critique, Heidegger a négligé un facteur important pour son ontologie de l'être-là. En effet, l'homme ne peut pas être uniquement et essentiellement compris à partir de son «être-pour-la-mort»; il est également – et essentiellement – formé par d'autres énergies pour ainsi dire opposées, parmi lesquelles il faut s'attendre à trouver également l'orgueil et la colère.

Qu'est-ce que cela veut dire? Tout d'abord rien d'autre que l'homme est – pour parler comme Jacob Burckhardt (et plus tard Walter Burkert) – un être agonale; un être qui est prêt à se battre, à se mesurer à d'autres, à exiger qu'on le reconnaisse et, ce faisant, à risquer sa vie. Homère fut le premier à faire l'éloge de tels comportements et à mettre en exergue

la grandeur de l'homme en tant que héros; Achille furieux, qui fonce droit sur l'ennemi, devient dans L'Illiade le prototype même du justicier qui trouve seulement son identité dans la vengeance. Néanmoins, c'est son véritable antagoniste qui déterminera la suite des opérations dans la guerre de Troie. Désormais, le logos, le discours rationnel et prudent, entre en scène, et ce de manière dramatique, en ce sens qu'Ulysse, personnage plein de ruses, agit avec succès en mettant les passions en veilleuse, et échappe ainsi aux dangers.

Si l'on interprète la pensée de Sloterdijk, l'histoire occidentale ne se résume donc pas à une maîtrise de la raison habilement dosée; elle n'est pas non plus uniquement – comme c'est le cas avec Horkheimer et Adorno – une réflexion éclairée assortie de sa propre «dialectique», visant à mettre en place une conscience insidieusement instrumentale; et pas seulement – avec Habermas – un désir d'«action communicationnelle» et un renoncement au discours dominateur. Elle est aussi – et donc au contraire d'Ulysse – une agression directe. Le mot-clé est désormais «la colère». Si, comme l'indique son sous-titre, Colère et Temps se présente comme un «Essai politico-psychologique», il annonce déjà de quoi il sera question dans cet ouvrage. Peter Sloterdijk analyse le capital psychologique de la colère dans la perspective de son intérêt pour le monde historique, cette colère étant naturellement aussi d'ordre politique.

Dans l'ordre mythique d'Homère, en tout cas, c'est elle qui gouverne – en tant que thymos –, sous la forme d'un accès de fureur qui saisit tout entier le protagoniste. Le héros – Achille, plus qu'aucun autre – devient ainsi le gardien ou le réceptacle de passions élémentaires, sans que la question de leur légitimité, voire de leur pathologie, ne se pose. Quand bien même on pourrait envisager, chez les Grecs anciens, des raisons «psychologiques», il suffirait de renvoyer à la réalité de propriétés fondamentales inhérentes au caractère, auxquelles appartiennent encore – dans leur parenté avec la colère – d'autres expressions de l'estime de soi; l'ambition, l'orgueil, le sens de l'honneur ou la fierté. – Seuls le stoïcisme, et plus tard, l'éthique chrétienne chercheront à corriger le tir; le premier en se tournant vers l'intériorité, l'autre en décrétant que ces «pulsions» étaient en fait des vices, et donc des péchés.

La tentative de faire disparaître le capital de la colère en domestiquant les passions humaines reste toutefois précaire. Ni le commandement prônant l'amour du prochain, ni l'invitation à adopter une attitude de détachement fortement imprégnée de philosophie – l'ataraxie – ne pourront empêcher l'homme de se sentir offensé de diverses manières au cours de son existence; et il est plutôt rare que des attaques touchant la personne soient purement sublimées. Au lieu de cela, généralement, l'individu continuera de les entretenir comme des plaies d'où surgiront tôt ou tard l'esprit de la vengeance.

Or, le potentiel de la colère devient politique partout où des groupes de citoyens en colère se constituent, dont la fureur le dispute aux frustrations inhérentes à ce monde. Nous changeons ainsi de terrain, et abordons l'histoire et les forces qui la sous-tendent, à savoir non pas l'équilibre et l'entente, mais la vengeance et le pouvoir. – Sloterdijk avoue lui-même que son essai – si on l'examine sous cet angle – est dû à une re-lecture de la théorie dite de la «fin de l'histoire», telle qu'elle fut réinterprétée au début des années quatre-vingt dix – à la fin du XX^e siècle donc – par le politologue américain Francis Fukuyama. A l'époque – et surtout lors de l'annus mirabilis de 1989 –, des esprits savants débattaient de la question de savoir si la victoire de la démocratie libérale sur le communisme mondial avait sonné également la fin de la querelle des idéologies. C'est ce qu'affirmait Fukuyama en se référant à Hegel et à Alexandre Kojève, avec la fameuse formule de la «fin de l'histoire». L'histoire – en tant qu'antagonisme entre des grandes idéologies – serait par conséquent terminée.

Toutefois, Fukuyama admit également un peu plus tard – dans le livre qu'il publia ultérieurement à cet essai –, que, peut-être, tout ne semblait pas s'orienter vers une situation pacifique. Car, au fond, les hommes manifestent quand même une propension à céder au thymos – ce qui va à l'encontre de l'espoir d'une paix durable; cette attitude est dictée par le désir de s'affirmer de manière agonale, de poursuivre la lutte pour la reconnaissance au moyen de l'orgueil et de l'ambition, et ce au-delà de l'ennui qui règne dans les civilisations basées sur la satisfaction des besoins matériels. – C'est là qu'intervient Sloterdijk, lorsqu'il étend son essai sur la psycho-histoire des passions au domaine politique,

afin de montrer comment la colère se constitue, puis s'accumule, et finalement, guidée par certaines agences révolutionnaires accréditées, est prête à exploser.

Philosophie de la culture

Avant de me pencher sur l'essai de Peter Sloterdijk, j'aimerais aborder de plus près sa philosophie de la culture. Elle se présente comme une lecture puisant dans le vivier des passions humaines. Ce que nous pourrions appeler le «processus de civilisation» produit – par le biais de l'informet et du progrès scientifique ou encore de la prospérité exponentielle générée par l'activité capitaliste – un résultat substantiel et décisif; des sociétés qui savent commercer avec succès servent à l'autosatisfaction de populations dont l'«éros», plus ou moins exigeant, se contente. Récemment encore, on aurait pu évoquer la success story de l'Occident. Mais il n'y a pas de créance sans créancier; sans tous ces gens qui, çà et là, ont raté le coche, qui végètent dans la misère et la frustration, et qui se morfondent dans la salle d'attente, sans espoir d'une quelconque correspondance. Ils doivent commencer à se douter qu'il n'est pas possible que la vie se résume à cela – leur thymos est prêt à contre-attaquer, raison pour laquelle le terrorisme inspiré par des courants fondamentalistes est déjà depuis longtemps entré en action. Que nous le considérons comme un mouvement de rattrapage «post-historique» ou plutôt comme une force politisante qui pourrait réussir à retourner la situation, à savoir la «fin de l'histoire», dans de nouvelles guerres globalisées, tout cela est secondaire dans une perspective anthropologique. L'homme reste un être que l'on peut mortifier, et aucun développement historique ne pourra occulter les bilans latents ou ouverts de la colère.

Tandis que Peter Sloterdijk aime à décrire, avec un talent littéraire certain, encore et toujours, comment les choses se déroulent dans le monde du plaisir assouvi – de brèves digressions dans son essai rappellent certains passages des Somnambules de Hermann Broch –, il reste toutefois encore plus durablement fasciné par les énergies que la colère a absorbé en elle, afin de se venger de ce qui a été ressenti

comme une injustice ou un affront. L'éthique n'est pas le domaine de Sloterdijk. Son sujet de prédilection, c'est la phénoménologie – mais une phénoménologie du Mal, du crime, de la tentative totalitaire issue de la mobilisation de la colère. Et c'est la raison pour laquelle il préfère nettement la compagnie de penseurs qui – comme Nietzsche ou Gottfried Benn – ont observé l'histoire avec un regard de méduse, manifestant de la méfiance à l'encontre du genre humain et de ses triomphes; l'homme n'est pas quelqu'un auquel on peut se fier longtemps. Le cynisme que les critiques reprochent à Peter Sloterdijk, ses apologistes le considèrent comme une qualité d'incorruptibilité, qui apporte encore plus de valeur à la distanciation ironique et enjouée de sa prose.

Passons maintenant aux idées principales qui sont à la base de son essai sur «la colère et le temps». Pour l'époque moderne, un premier enseignement peut être tiré de cette remarque selon laquelle, avec la Révolution française, la colère se transforme en destin fatal pour toute une génération. La célèbre phrase de Schiller; «l'histoire est le tribunal du monde» – au sens du Jugement dernier –, nous prépare aux événements qui mobiliseront la classe politique dans son ensemble. Certes, la colère peut aussi s'exprimer directement au travers d'actions populaires – comme cela fut le cas lors des vagues sanglantes de la Terreur. Mais, en même temps, elle fait l'objet d'une sorte de capitalisation dans des «déchetteries» politico-idéologiques ou des «banques» qui la destinent à un usage futur. Depuis, les politiciens ont pris conscience que l'histoire – ce qu'il y a de singulier dans le collectif – pouvait devenir un vecteur de la revanche, voire du «grand jour de la vengeance». Ce processus de la colère conduit de Napoléon et Karl Marx à Hitler et à Mao Tsé-Toung, en passant par Lénine et Staline. Le jour du règlement de comptes finit toujours par arriver, et c'est la raison pour laquelle il serait préférable de se trouver du bon côté.

Regard rétrospectif sur l'Antiquité

Avant que Peter Sloterdijk ne poursuive cet appel philosophico-historique, en ne négligeant pas ses conséquences dans la réalité, surtout au XX^e siècle, il fait un retour sur le passé. C'est au milieu de l'Ancien Testament

qu'un dieu courroucé apparaît pour la première fois avec une telle importance du point de vue historique. Là, vis-à-vis du peuple d'Israël, une théologie politique se manifeste désormais, et avec efficacité. Elle définit non seulement les promesses de la Terre sainte, mais aussi le comportement à adopter à l'égard des déceptions, anticipant ainsi l'objectif – la colère de Yahvé à l'égard de ses ennemis est également la haine qui se déversera ensuite pendant toute la période de l'attente du Messie. Cela est formulé avec une rhétorique impressionnante dans les psaumes 139 et 58.

A l'époque de l'hellénisme viendront s'ajouter maintes descriptions de l'Acocalypse. Lorsque les promesses ne se réalisent pas sur le plan politique, on proclame la fin des temps. Et partout où cette attente imminente ne se concrétise pas, la Création doit être réorganisée; dans la pensée chrétienne, elle se partage en deux sphères, l'une terrestre et l'autre céleste. Ici-bas règnent le péché et le vice – et plus longtemps encore les César de l'Empire romain –, tandis que, dans un lointain au-delà, le Royaume de Dieu attend les hommes – ou la Porte de l'Enfer pour ceux qui auront de la malchance le jour du Jugement dernier. Il est vrai qu'en inventant le Purgatoire, cette impitoyable alternative s'élargit – pour ainsi dire en conformité avec la justice des hommes –, leur laissant une chance d'être transférés au Paradis. Dans un cas comme dans l'autre, force est de constater que Dieu seul, dont l'œil reste fixé sur le monde, gère les énergies de la colère, et que c'est à Lui qu'il revient de décider comment le Bien et le Mal seront récompensés ou punis. Le fait que les rois et les princes de l'Eglise, qui se considèrent eux-mêmes comme des gouvernants particulièrement chrétiens, fustigent toutefois – au nom de leur Dieu – ceux qui sont à l'origine de leur colère, et interviennent aussitôt dans l'histoire sous forme de guerriers punisseurs, est un phénomène typique du pouvoir autoproclamé. Celui-ci se réclame d'une instance supérieure – et, plus précisément, quand il utilise les potentiels de la colère pour arriver à ses fins. Or c'est «au nom» de cette instance supérieure qu'il met en œuvre les stratégies de vengeance.

Le XX^e siècle totalitaire

Ce mécanisme est aussi perceptible finalement dans le troisième chapitre de l'essai de Peter Sloterdijk, qui analyse la force du thymos en association avec les mouvements socialistes nationaux et internationaux du XX^e siècle. Les horreurs de l'histoire décrites sur une page sont assez évidentes pour que je ne m'attarde pas là-dessus. Au XIX^e siècle déjà – avec la vision de Karl Marx de la lutte des classes dans le monde et de l'élévation du prolétariat au rang de support actif de la révolution – se forme le capital de la colère des ceux qui sont déçus de leurs droits. C'est cependant à Lénine qu'il appartiendra d'accentuer la mobilisation du thymos; le coup de force de la révolution d'Octobre – en réalité, plutôt un coup d'Etat – va accélérer le processus et, dès lors, le mouvement sera lancé. Il joue sur la résistance d'ennemis externes et internes et en tire une légitimité que revendiquera également, et surtout, le futur régime. Le progrès n'est tangible que du côté de la classe laborieuse; elle est le parti du présent en tant qu'humanité du futur.

Ce faisant, la colère des opprimés se transforme, grâce à un processus de nivellement à long terme, en un capital qui rapporte continuellement des intérêts. Ces intérêts s'expriment dans les mesures de violence et de terreur que Lénine sait déjà énergiquement imposer, et plus brutalement encore, Staline. Puisque cela nécessite de mener rien moins qu'une guerre civile, les dirigeants du pays doivent rester constamment vigilants. Mais surtout, les assassinats se trouvent justifiés jusque dans leurs propres rangs; c'est pour le bien que l'on assassine, pour la victoire finale du genre humain qui sera un jour enfin libéré. L'extermination de sang-froid des koulaks, ordonnée par Staline, ainsi que les simulacres de procès des années trente seraient injustifiables sans la référence à la colère qui a éclaté au contact des bourgeois rétrogrades ainsi que des déviationnistes. Hitler avait déjà appris très tôt la leçon; son socialisme sans prolétariat soude la collectivité nationale en tant que meute mobilisée de manière «thymotique» en lutte contre «Versailles», contre le bolchévisme et contre les juifs.

Le récit que Sloterdijk fait du climat de terreur qui va se répandre de Moscou à Pékin, aussi impressionnant que précis, étayé par des documents scientifiques, compte parmi les temps forts de cet essai. Les faits sont déjà connus depuis longtemps. Mais en les considérant à la lumière de l'idéologie de la colère, l'écrivain leur confère un nouvel éclairage; les porte-parole autoproclamés des régimes totalitaires du XX^e siècle se permettent toutes les horreurs, parce que leur geste vengeur est censé s'alimenter au vivier des masses habitées par la colère. En réalité, ce sera néanmoins le contraire qui se produira. Les fruits de la colère récoltés par leurs dirigeants n'étaient rien d'autre que les fruits de la peur de leurs sujets devant les politiciens de la colère. Mao Tsé-Toung a écrit l'un des chapitres les plus sombres de l'histoire en déclenchant ce que l'on appelé la «révolution culturelle». Grâce au mouvement de colère des gardes rouges, elle soumettra tous les adultes – et donc également les générations plus anciennes – d'abord au soupçon, puis à l'extermination. En Chine comme en Union soviétique émerge alors une «psychopolitique des énergies sales». – Le fait que les intellectuels de gauche – de Georg Lukacs à Herbert Marcuse et Antonio Negri en passant par Jean-Paul Sartre – ne se soient jamais opposés aux délires des dictatures de la colère ou n'aient seulement exprimé leur critique que dans d'obscures allusions, compte parmi les éléments les plus regrettables de leur biographie.

Diagnostics du présent

J'en arrive à la conclusion. Dans les derniers chapitres de son essai sur la colère et le temps, Peter Sloterdijk considère notre monde d'aujourd'hui; un présent qu'il s'agirait de définir comme une «ère sans collecteurs de colère ayant une perspective mondiale». Cette phrase reflète la réalité du déclin de l'Union soviétique, qui – avec sa propagande particulière – prétendait diriger les affaires d'une banque mondiale de la colère pendant soixante-dix ans. Est-il maintenant exact qu'après cette «fin de l'histoire» au profit de la démocratie et du libéralisme, n'apparaisse plus aucune force de mobilisation globale qui oppose le pouvoir de la colère, de l'orgueil et du ressentiment à un «centre» n'ayant rien d'autre à offrir qu'une amélioration de l'espérance de vie et un «étotisme» nomade basé

sur la volonté de posséder et le pouvoir de jouir? – Toujours est-il que nous assistons depuis quelques années au retour de l’histoire sous forme d’un islamisme militant politisé. Celui-ci dispose, premièrement, d’une dynamique de mission exaltante; deuxièmement, d’une image du monde claire, qui insiste sur la lutte contre les ennemis de la foi; et troisièmement, grâce à sa dynamique démographique, à son potentiel de recrutement parmi les vastes cercles de jeunes «artisans de la terreur» (Schreckensmänner), comme Hans Magnus Enzensberger les désigne à juste titre dans un essai.

La «révolution» islamique ne représente-t-elle qu’un phénomène anachronique dans un monde moderne où les primes sont encore distribuées de manière asymétrique? N’est-elle que l’exemple le plus flagrant d’une «idéologie purement vengeresse, qui ne peut que punir, mais s’avère improductive»? Ou bien sera-t-elle capable à l’avenir encore de piloter ses énergies thymotiques de telle manière que son adversaire, l’Occident éclairé, soit menacé de subir lui-même et de manière systématique de nouvelles attaques? De telles questions ne trouvent pas non plus de réponses définitives dans l’essai de Peter Sloterdijk.

Cet ouvrage est paru en 2006. A l’époque, nous pouvions encore croire que le capitalisme international, rompu aux affaires, allait développer son bilan positif sur le long terme également. Or, c’était une illusion. Aujourd’hui, nous voyons les signes d’une crise substantielle. Cette crise pourrait s’exacerber à tel point que des frustrations libèrent à nouveau des énergies insoupçonnées de colère au cœur même de l’Etat-providence. On assisterait ainsi en quelque sorte à un retour de l’histoire, à savoir à la possible renaissance d’un socialisme d’Etat, dont l’absence de liberté nécessaire à son maintien devrait se réfugier dans l’idéologie des rééquilibrages de la colère. Ainsi l’être humain, qui se transforme constamment, aurait-il à nouveau défini son image différemment; en faisant un bond en arrière, en retombant dans la lutte des classes. – Il nous resterait une seule consolation, c’est que Peter Sloterdijk y réagirait en faisant de nouvelles observations, qui, même si nous n’y adhérons pas systématiquement, seraient toujours aussi fascinantes.

Martin Meyer

Traduit de l’allemand par Nicole Viaud

Laudatio

Peter Sloterdijk – Aufklärer aus Beobachtung

Martin Meyer

Chefredaktor, NZZ Feuilleton



Hegels bekanntes Wort, dass Philosophie ihre Zeit, in Gedanken gefasst, sei, versteht die Aufgaben des Philosophen vor dem Horizont der Geschichte. Geschichte wiederum ist das Substrat des Fortschritts – oder vorsichtiger gesagt, des Wandels. Diese Erkenntnis spiegelt Erfahrungen der Moderne, in der sich das, was wir Welt nennen, grundsätzlich auf dynamische Weise verändert; Mag es auch – wie wir spekulieren – ein höheres Sein geben, das unbetroffen ist von allen Erschütterungen, so gilt doch für das Dasein menschlicher Gegebenheiten, dass hier insbesondere durch Arbeit die Wirklichkeiten sich nach und nach bewegen und entwickeln. Deutlich sind solche Prozesse wahrnehmbar seit der Epoche der Neuzeit. Seither sind philosophisch agierende Köpfe deshalb stets die aufgeweckten Kinder ihrer Zeit.

Sie müssen allerdings deshalb noch lange nicht der Zunft der Optimisten zugeschlagen werden. Hegel selber dachte zukunftsfröhlich nur in Grenzen, auch wenn er glaubte, dass mit der Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft im aufgeklärten preussischen Staat eine Art von Ende

der Geschichte erreicht worden sei. Sogar überwogen auch unter den Philosophen später die Pessimisten; nicht zu Unrecht. Denn was die Historie dann für das 20. Jahrhundert an gewalttätigen Überraschungen bereit hielt, nährte den Verdacht wenn nicht vom Ende, so doch von den Kontingenzen des Fortschritts. Noch immer aber wäre dabei richtig, dass jedes Philosophieren die Konditionen der geschichtlichen Zeit reflektiert.

Dieses Mandat pflegt, seit seinen kritischen Anfängen, auch Peter Sloterdijk. Seit seinem ersten Buch „Kritik der zynischen Vernunft“ versucht Sloterdijk, bestimmte Figuren menschlichen Verhaltens – von der elementaren Lebensvorsorge bis hin zu den Produkten der theoretischen Neugierde – vor der Folie historischer Herausforderungen zu lesen. Mehr noch; Er arbeitet seinerseits daran, Theorien zu entwerfen, die verständlich machen sollen, wie der homo sapiens im Echo auf seinesgleichen wie auf seine natürliche und künstlerische Umgebung grundsätzlich reagiert. So sieht sich Sloterdijk einerseits in der Rolle des Hermeneutikers, der mit gewaltigen Lesepensen klassische Texte interpretiert. Denn in solchen Texten hat sich die Tradition des Weltverstehens niedergeschlagen. Andererseits – und darüber hinaus – will Sloterdijk zu Wesensbestimmungen vorstossen, die den Menschen als solchen verstehbar machen können. Platon, die Kirchenväter, Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger fungieren hierbei als Vorläufer, jedenfalls als Vorbilder.

Geschichte und Anthropologie

Von zwei Polen also kommen die Energien im Werk von Peter Sloterdijk. Der eine wäre zu definieren im Sinne einer Philosophie der Geschichte; Was geschieht mit uns, seit die alten Griechen den Mythos in den Logos verwandelten? Der zweite kreist um Fragen der Anthropologie; Wie gelangen wir zu Einsichten über unsere Natur? – Doch ist schon klar geworden, dass sich diese beiden Pole gegenseitig beeinflussen. Denn wenn man überhaupt in die Nähe von Wesensbestimmungen über die menschliche Natur vordringen kann, dann sind diese ohne Einsichten aus dem Fundus historischer Prägungen nicht sinnvoll zu leisten.

Das von Nietzsche so bezeichnete „nicht festgestellte Tier“ – eben der Mensch – schöpft seine Attribute nicht nur aus „biologischen“ Voraussetzungen, sondern ebenso aus dem Arsenal seiner Herkunft aus geschichtlichen Konstellationen. Und wenn es künftig möglich werden sollte, die natürliche Ausstattung mit Hilfe von biochemischen Technologien zu „optimieren“, so wäre die Veränderung am Erbgut als Eingriff in vormalige Substanz schliesslich ebenfalls als ein Zuschuss aus historisch vorgelagerter Wissenschaftskompetenz zu bezeichnen gewesen. – Sloterdijk hat sich, wie erinnerlich, vor zehn Jahren mit einigen Assoziationen zum „Menschenpark“ und dessen sogenannter Verbesserungsfähigkeit provokativ an der Diskussion um den „Neuen Menschen“ beteiligt und damals entsprechend heftige Reaktionen hervorgerufen.

Den europäischen Essaypreis aber erhält er für ein Buch, das – wie schon einige andere zuvor – den Aspekt des Politischen stärker in Anschlag bringt. Der Titel lautet – vielleicht zunächst enigmatisch – „Zorn und Zeit“. Hellen Ohren klingt dabei natürlich ein Jahrhunderttitel des 20. Jahrhunderts an; „Sein und Zeit“. Tatsächlich finden wir in Sloterdijks Essay auch einen kurzen, etwas schroff gehaltenen Dialog mit Martin Heidegger. Was Sloterdijk gegenüber Heidegger vorzutragen, eher vorzuhalten weiss, führt schon näher zu seinem eigenen Thema. Heidegger habe, so die Kritik, für seine Daseins-Ontologie einen wichtigen Faktor vernachlässigt. Nämlich, der Mensch könne nicht nur und wesentlich von dessen Sein zum Tode her verstanden werden; er sei auch – und wesentlich – formiert durch weitere, gleichsam gegenläufige Energien, worunter auch jene von Stolz und Zorn zu rechnen seien.

Was meint dies? Zunächst nichts anderes, als dass der Mensch – mit Jacob Burckhardt (und später mit Walter Burkert) gesprochen – ein agonales Wesen ist; ein Wesen, das zum Kampf antritt, sich mit anderen misst, Anerkennung durchsetzen will und dabei auch sein Leben riskiert. Homer war der erste, solche Äusserungen sowohl besungen wie zur Grandeur des Mannes als Helden erhoben zu haben; Der wütend dem Feind entgegenrasende Achill wird in der „Ilias“ zum Prototypus des stolzen Rächers, der seine Identität erst darin erfüllt.

Sein eigentlicher Widerpart indessen bestimmt das Geschehen der Fortsetzung des Kampfs um Troja. Jetzt kommt bereits der vorsichtig operierende Logos ins dramatische Spiel, indem Odysseus, der Listenreiche, mit dem Aufschub von Leidenschaften erfolgreich handelt und so den Gefahren entrinnt.

Abendländische Geschichte ist, so dürfen wir Sloterdijk interpretieren, nicht nur Herrschaft klug dosierender Vernunft; nicht nur – mit Horkheimer und Adorno – Aufklärung mitsamt ihrer „Dialektik“ zum tückisch instrumentellen Gewissen hin; nicht nur – mit Habermas – der Wunsch nach kommunikativem Handeln und herrschaftsfreiem Diskurs. Sie ist – ergo gegen Odysseus – immer auch direkte Aggression. Das Schlüsselwort lautet nun; Zorn. Wenn denn der Untertitel von „Zorn und Zeit“ sich als „Politisch-psychologischer Versuch“ präsentiert, dann ist bereits der Form nach angedeutet, worum es in dem Essay insgesamt gehen soll. Peter Sloterdijk erforscht das Seelenkapital des Zorns aus der Perspektive seiner Wendung in die geschichtliche Welt, womit dieser Zorn selbstredend auch politisch wird.

In Homers mythischer Ordnung allerdings regiert er – als Thymos – wie ein invasiver Schub, der seinen Träger mit Haut und Haar ergreift. Der Held – wie kein anderer Achill – wird damit zum Hüter oder Gefäß von elementaren Leidenschaften, ohne dass diese irgend der Frage ihrer Legitimität, gar ihrer Pathologie unterworfen würden. Wenn bei den frühen Griechen überhaupt „psychologische“ Gründe zu erwägen wären, so genügte der Hinweis auf die Realität fundamentaler Eigenschaften im Charakter, zu denen – in der Verwandtschaft zum Zorn – noch weitere Äusserungen der Selbstachtung gehören; Ambition, Ehrgeiz, Ehrgefühl oder Stolz. – Erst die Lehre der Stoa und später die christliche Ethik suchen dies zu korrigieren; dort mit der Wende in die Innerlichkeit, hier mit den Dekreten, dass solche „Triebe“ eigentlich Laster und deshalb Sünde seien.

Der Versuch, das Kapital des Zorns im Affekthaushalt des Menschlichen zu tilgen, bleibt allerdings prekär. Weder das Gebot der Nächstenliebe noch die Aufforderung zur philosophisch gesättigten Gelassenheit

– Atharaxia – können verhindern, dass sich Menschen in ihrem Dasein auf vielfältige Weise gekränkt fühlen können – und eher seltener solche Einschläge ins Persönliche nur in Sublimation verwandeln, statt dessen eher häufiger sie weiterhin wie Wunden pflegen, aus denen früher oder später der Geist der Rache entströmt.

Politisch wird das Potential des Zorns aber da, wo überhaupt schon Gruppen von Zorngeossen sich bilden, deren Furor immer noch mit den innerweltlichen Frustrationen rechnet. Damit wechseln wir auf das Terrain der Geschichte und ihrer Wirkkräfte nicht des Ausgleichs und der Verständigung, sondern der Vergeltung und der Macht. – Sloterdijk bekennt selber, dass sein Essay – so besehen – einer Re-Lektüre der Theorie vom sogenannten Ende der Geschichte geschuldet sei, wie sie zu Beginn der neunziger Jahre des vergangenen Säkulums durch den amerikanischen Politologen Francis Fukuyama neu aufgelegt wurde. Damals – und zumal nach dem Annus mirabilis von 1989 – konnten gelehrte Köpfe darüber debattieren, ob der Sieg der liberalen Demokratie über den Weltkommunismus auch das Ende im Streit der Ideologien eingeläutet habe. Dies bekräftigte Fukuyama im Rückgriff auf Hegel und Alexandre Kojève mit der bekannten Formel vom „End of History“. Geschichte – als Geschichte von grossideologischen Freund-Feind-Gruppierungen – wäre mithin ausgelaufen.

Indessen räumte Fukuyama etwas später – nämlich in seinem nachgereichten Buch zu dem früheren Essay – auch ein, dass vielleicht doch nicht alles nun friedlich gerichtet sei. Denn Menschen seien in ihren Grundzügen – und gegen die Hoffnung auf den ewigen Frieden – zugleich „thymotisch“ veranlagt; vom Verlangen bestimmt, sich agonal zu behaupten, den Kampf um Anerkennung durch Stolz und Ambition weiter und über die Langeweile in den Zivilisationen der materiellen Bedürfnisbefriedigung hinaus zu verfolgen. – Hier setzt Sloterdijk an, wenn er seinen Versuch zur Psycho-Historie der Leidenschaften im politischen Raum ausfaltet, um zu zeigen, wie sich Zorn konstituiert, dann akkumuliert und schliesslich – gelenkt durch mancherlei Agenturen revolutionärer Ermächtigung – zur Explosion formatiert.

Bevor ich auf Sloterdijks Erzählung noch näher eintrete, sei zunächst seiner Kulturphilosophie etwas näher gedacht. Sie bringt sich zur Darstellung als eine Lesung aus dem Fundus der menschlichen Passionen. Was wir den Prozess der Zivilisation nennen mögen, leistet durch Aufklärung und wissenschaftlich-technischen Fortschritt und die Wohlstandsvermehrung aus den Aktivitäten des Kapitalismus substantiell Entscheidendes; Gesellschaften, die hierin erfolgreich handeln, dienen der Selbstbefriedigung der Menschen zu, woraus deren „Eros“ sich mehr oder minder genussstüchtig zufrieden stellt. So wäre – bis vor kürzerem – die success story des Westens zu referieren gewesen. Doch keine Rechnung ohne Schuldner; ohne andere, die da und dort zurückgeblieben sind, im Elend und in der Unzufriedenheit, im Wartesaal ohne Anschluss verharren. Ihnen muss dämmern, dass dies noch nicht alles gewesen sein kann – ihr „Thymos“ ist bereit, zurückzuschlagen, wofür der fundamentalistisch inspirierte Terrorismus schon länger in Aktion getreten ist. Ob wir diesen nun als „posthistorisches“ Phänomen einer Nachhol-Bewegung betrachten wollen oder vielmehr als eine politisierende Kraft, der es gelingen könnte, das „Ende der Geschichte“ zurückzudrehen in neue globalisierte Kriege, ist aus anthropologischer Perspektive sekundär. Menschen bleiben stets kränkbar, und keine historische Entwicklung vermag die latenten oder offenen Bilanzen des Zorns einfach abzubuchen.

Während nun Sloterdijk mit hoher literarischer Kompetenz immer wieder zu schildern vermag, wie es in der Welt der gesättigten Genussfreunde zu und her geht – kurze Ausflüge seines Essays erinnern an Stücke aus Hermann Brochs „Schlafwandlern“ –, bleibt er doch nachhaltiger fasziniert von den Energien jenes Verhaltens, das den Zorn in sich aufgesogen hat, um zurückzuzahlen, was als Unrecht oder Affront empfunden ward. Ethik ist nicht Sloterdijks Domäne. Phänomenologie – dann auch des Bösen, des Kriminellen, der totalitären Versuchung aus zorniger Mobilmachung – macht das Hauptgeschäft. Und deshalb hält es Sloterdijk auch deutlich mehr mit Denkern, die – wie Nietzsche oder Gottfried Benn – Geschichte mit dem Medusenblick des Argwohns gegenüber

der Gattung und ihren Triumphen betrachtet haben; Der Mensch ist keiner, dem auf die Länge zu vertrauen wäre. Was Kritiker von Sloterdijk als Zynismus verwerfen, sehen seine Lobredner als Qualität einer Unbestechlichkeit, die noch den Mehrwert heiter ironischer Distanz seiner Prosa einzubringen weiss.

Damit zu den Hauptgedanken in der Durchführung des Essays über „Zorn und Zeit“. Eine erste Erkenntnis – für die Moderne – ergibt sich aus dem Hinweis, dass mit der Französischen Revolution der Zorn sich in ein Epochenschicksal verwandelt. Schillers berühmter Satz, dass die Weltgeschichte das Weltgericht sei, bereitet uns vor auf Ereignisse, die das Politische insgesamt mobilisieren. Zwar kann sich der Zorn – wie in den blutigen Wellen der „Terreur“ – auch direkt in Volkes Handeln verausgaben. Aber zugleich erfährt er eine Art von Kapitalisierung in politisch-ideologischen Sammelstellen oder „Banken“, die ihn auf die Zukunft hin fokussieren. Seither tritt ins politische Bewusstsein, dass Geschichte – des Kollektivs Singular – ein Medium der Revanche und des grossen Advents zu werden vermag. Diese Prozessform des Zorns führt von Napoleon und Karl Marx über Lenin und Stalin bis zu Hitler und Mao Tse Tung. Der Tag der Abrechnungen kommt, und deshalb wäre es von Vorteil, auf der richtigen Seite gestanden zu haben.

Blick zurück in die Antike

Bevor Sloterdijk diesen geschichtsphilosophischen Appell mitsamt seinen Folgen für die Wirklichkeit zumal des 20. Jahrhunderts weiter verfolgt, blendet er zurück ins Altertum. Es ist das Milieu des Alten Testaments, in welchem ein zorniger Gott erstmals historisch relevant in Erscheinung tritt. Hier, gegenüber dem Volk Israel, offenbart sich neu und wirkungsmächtig eine politische Theologie. Sie definiert nicht nur die Verheissungen im gelobten Land, sondern auch den Umgang mit den Enttäuschungen, die dem Ziel vorausliegen – Jahwes Zorn gegenüber den Feinden ist auch der Hass, der dann für die Zeitachse der Erwartung ausgegossen wird. In den Psalmen 139 und 58 formuliert sich dies mit ungeheurer Rhetorik.

In der Epoche des Hellenismus tritt eine breit ausgemalte Apokalyptik hinzu. Wo reale Erfüllung im Politischen ausbleibt, wird das Ende der Zeiten ausgerufen. Und wo auch diese Nah-Erwartung nicht zur Wirklichkeit gelangt, muss die Schöpfung neu geordnet werden; Sie teilt sich – im christlichen Verstand – in eine irdische und eine himmlische Sphäre. Hienieden regieren Sünden und Laster – und länger noch die Cäsaren des römischen Imperiums –, während dortferne das Reich Gottes wartet – oder für jene, die am Tag des Gerichts nicht bestehen können, das Tor zur Hölle. Mit der Erfindung des Purgatoriums freilich erweitert sich diese harte Alternative – sozusagen menschengerecht – zu Chancen des Transfers nach oben hin. In jedem Falle aber gilt; Gott alleine ist der Verwalter der Energien des Zorns mit Blick auf die Welt, und seinem Ratschluss bleibt anheim gegeben, wie dereinst Vergeltung über Gut und Böse geübt werden wird. Dass Könige und Kirchenfürsten ihrer allerchristlichsten Regentschaft dann dennoch – und im Namen ihres Gottes – die Quellen des Zorns bezeichnen, um als gleich kriegerisch strafend in die Geschichte einzugreifen, gehört zum Hintersinn jeder historischen Selbstermächtigung. Sie beruft sich – gerade dann, wenn sie Potentiale des Zorns für ihre Ziele nutzt – auf ein Höheres, in dessen „Namen“ die Strategien der Rache betrieben werden sollen.

Das totalitäre 20. Jahrhundert

Dieser Mechanismus wird endlich auch fassbar in Sloterdijks drittem Kapitel, das die Kraft des Thymos im Verbund mit den nationalen und internationalen sozialistischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts analysiert. Es hat die Evidenz aus den Schreckenskammern der Zeitgeschichte auf seiner Seite, weshalb ich mich hier auch entsprechend knapper fassen darf. Schon im 19. Jahrhundert formiert sich – mit Marx' Vision vom weltweiten Klassenkampf und der Erhebung des Proletariats zum Handlungsträger der grossen Revolution – das Kapital des Zorns der Entrechteten. Es bleibt freilich Lenin vorbehalten, die Mobilmachung des Thymos zu forcieren; Der Handstreich der russischen Oktoberrevolution – in Wahrheit vielmehr ein Staatsstreich – beschleunigt den Prozess, und fortan steht die Bewegung unter Dampf. Sie operiert mit dem Widerstand äusserer und innerer Feinde und zieht daraus

eine Legitimität, die auch und insbesondere die Zukunft beansprucht. Fortschritt lebt nur auf Seiten der Arbeiterklasse; sie ist die Partei der Gegenwart als Menschheit eines künftigen Seins.

Damit mutiert der Zorn der Erniedrigten mit Langzeitfristen seiner Abgleichung zu einem Kapital, das fortwährend Zinsen trägt. Die Zinsen drücken sich aus in den Massnahmen der Gewalt und des Terrors, die kräftig schon Lenin, noch brutaler dann Stalin durchzudrücken versteht. Weil dabei nicht weniger als ein Weltbürgerkrieg geführt werden muss, ist permanente Wachsamkeit der Führung gefordert. Vor allem aber erhält das Morden unter den eigenen Reihen seine Rechtfertigung; Es geschieht für das Gute, nämlich für den Endsieg der dereinst befreiten Gattung. Stalins kaltblütige Ausmerzungen der Kulaken sowie die Schauprozesse der dreissiger Jahre kommen ohne Verweis auf den Zorn, der sich an den „bourgeois“ Rückständigen wie an den Abweichlern entzündet hat, nicht aus. Hitler hat daraus bereits früher gelernt; Seine Façon von Sozialismus ohne Proletariat bündelt das nationale Kollektiv als thymotisch mobilisierte Meute im Kampf gegen „Versailles“, gegen den Bolschewismus und gegen die Juden.

Sloterdijks ebenso eindringliche wie genaue, mit Belegen aus der Forschung unterfütterte Erzählung des Grossen Terrors, der sich von Berlin über Moskau bis nach Peking hin ausstretet, zählt zu den Höhepunkten des Essays. Das Material ist länger bekannt. Aber indem dieses mit der Ideologie des Zorns zusammengedacht wird, erhält es eine neue Beleuchtung; dessen selbsternannte Fürsprecher erlauben sich jeden Schrecken, weil ihr rächender Gestus sich aus dem Fundus zorngefüllter Massen speisen soll. In Wahrheit allerdings ist es umgekehrt. Jene Früchte des Zorns, die von den Chefs der totalitären Regimes im 20. Jahrhundert geerntet werden, waren nichts anderes als Früchte der Angst ihrer Untertanen vor den Zornpolitikern. Eines der allerdüstersten Kapitel schreibt Mao Tse Tung, als er die sogenannte Kulturrevolution entfesselt, die durch die Zornbewegung der roten Garden alles zuvor Gewachsene – also auch die älteren Generationen – zuerst dem Verdacht, dann der Vernichtung unterwirft. In China wie auch in der Sowjetunion trat damit eine „offene Psychopolitik der schmutzigen Energien“ zutage.

- Es zählt zum Verhängnisvollen ihrer Biographie, dass linke Intellektuelle
- von Georg Lukacs über Jean-Paul Sartre bis zu Herbert Marcuse und Antonio Negri – dem Wahngewürde der Diktaturen des Zorns niemals oder nur in dunklen Anspielungen das Wort ihrer Kritik entgegenstellten.

Gegenwartsdiagnosen

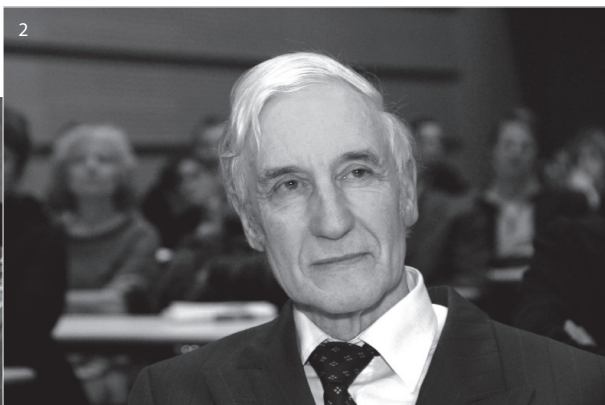
Ich komme zum Schluss. In den Schlusspartien seines Essays über Zorn und Zeit bedenkt Peter Sloterdijk die Jetztzeit; die Gegenwart, die als eine „Ära ohne Zornsammelstellen mit Weltperspektive“ zu bezeichnen wäre. Diese Aussage reflektiert das Faktum des Untergangs des Sowjetreichs, das – mit seiner eigenen Propaganda – während siebenzig Jahren die Geschäfte einer Weltbank des Zorns zu führen vorgab. Trifft es nunmehr zu, dass nach diesem „Ende der Geschichte“ zugunsten des Systems von Demokratie und Liberalismus keine global mobilisierende Kraft mehr auftreten wird, die der „Mitte“ aus Lebenschancenverbesserung und einer vagierenden „Erotik“ von Habenwollen und Geniessenkönnen die Macht von Zorn, Stolz und Ressentiment entgegenstemmt? – Immerhin erleben wir seit ein paar Jahren die Rückkehr von Geschichte auch in Form eines militant politisierten Islamismus. Dieser verfügt erstens über eine mitreissende Missionsdynamik; zweitens über ein übersichtlich-kampfbetontes Weltbild wider die Feinde des Glaubens; und drittens über die demographische Dynamik seines Rekrutierungspotentials aus dem breiten Umkreis von jungen „Schreckensmännern“, wie sie Hans Magnus Enzensberger in einem Essay rechtens bezeichnet hat.

Repräsentiert die islamistische „Revolution“ nur ihre Ungleichzeitigkeit in der modernen Welt, deren Prämien noch immer asymmetrisch verteilt sind? Ist sie nur das prominenteste Beispiel „einer puren rächerischen Ideologie, die nur strafen kann, aber nichts hervorbringt“? Oder vermag sie immerhin künftig noch so ihre thymotischen Energien zu steuern, dass ihr Widersacher, der aufgeklärte Westen, unter weiteren Angriffen selber und systemisch in Gefahr gerät? Solche Fragen finden auch in Sloterdijks Essay keine abschliessenden Antworten.

Sloterdijks Buch erschien im Jahre 2006. Damals durften wir immer noch glauben, dass der international geschäftstüchtige Kapitalismus seine Erfolgsbilanz organisch zukunftsfähig ausbauen werde. Dies war eine Illusion. Heute sehen wir Anzeichen einer substantiellen Krise. Diese Krise könnte sich so sehr steigern, dass Frustrationen im Herzen der Daseinsvorsorge noch ungeahnte Energien des Zorns wieder freimachen würden. Womit die Geschichte auch noch solcher Art zurückkehrte; nämlich vielleicht in der Renaissance eines Staatssozialismus, dessen Unfreiheit zu ihrer Erhaltung per se sich in die Ideologie zorniger Abgleichungen flüchten müsste. Womit das Wandelwesen Mensch sein Bild wieder anders definiert hätte; auf dem Sprung zurück in den Klassenkampf. – Es bliebe uns lediglich der Trost, dass Peter Sloterdijk auch dafür neue Anschauungen beizubringen wüsste, die uns wenn nicht immer mit Zustimmung, so doch stets mit Faszination erfüllen würden.

Martin Meyer





- 1 Apéritif, Université de Lausanne
- 2 Pascal Veillon
- 3 Peter Sloterdijk et Pascal Veillon
- 4 Daniel Chaperon, Vice Rectrice, Dominique Arletta, Recteur, et Pascal Veillon

- 5 Peter Sloterdijk, Axel Berg (Ambassadeur de la RFA), Friedrich Catoir (Consul général de la RFA), et Bernard Böschenstein (membre du Jury)

1





1 Peter Sloterdijk et Pascal Veillon

En guise d'aveu

Peter Sloterdijk



Mesdames et Messieurs, chers amis,

C'est pour moi un grand honneur, pour ne pas dire un grand plaisir, de recevoir ce soir à Lausanne le Prix Charles Veillon que le jury m'a attribué dans un geste de générosité fort bienvenu.

En des occasions comme celle-ci, il est d'usage que l'auteur ainsi honoré et heureux se livre à quelques indiscretions ou bien, pour dire les choses en termes un peu plus pompeux, qu'il s'adonne devant l'assemblée venue participer à cette célébration à une confession créative dans laquelle il rend compte des moteurs de sa création – pour autant que lui-même les voit distinctement. Pareil discours sur soi-même ne s'inscrit pas seulement dans le cadre des coutumes civilisées, il présente aussi l'avantage de la plausibilité psychologique, car un prix est un miroir qui rend beau, ne serait-ce que pour la durée de l'éloge du jury, en sorte que ne pas s'y regarder serait un témoignage d'ingratitude envers l'occasion qui s'offre à nous. Je vais donc pouvoir, Mesdames et Messieurs,

vous confronter au cours des minutes qui viennent aux résultats du courage dont j'ai fait preuve pour faire face à la beauté, inspiré par la faveur du moment. Écoutez, puisqu'il le faut, les fragments d'une confession – je peux tout de même supposer que vous le savez; lorsque les écrivains passent aux aveux, il n'en sort jamais que des poétologies.

Une anecdote concernant Thomas Mann et remontant à l'automne 1939, anecdote relevée par l'écrivaine suédoise Tora Nordström-Bonnier, nous fournit un exemple de l'inévitable convergence des discours confessionnels et poétologiques. Lors d'une réception donnée par une maison d'édition à proximité de Stockholm, à la veille de la Seconde Guerre mondiale, les invités discutent de la situation oppressante dans laquelle se trouve le monde. Le cabinet anglais s'est réuni; à Danzig, dit-on, on tire sur les douaniers. Thomas Mann se tourne vers son hôtesse pour lui demander s'il lui est plus facile de raconter ou de laisser parler les personnages – lui-même, en effet, a toujours les plus grandes difficultés à développer son récit sur le mode narratif. La dame rougit et reconnaît à voix basse qu'elle aussi a terriblement de mal à trouver des actions, mais, ajoute-t-elle d'une voix encore plus discrète, «mon mari m'aide». Pour récompenser cet aveu, Thomas Mann se livre à une autre révélation, d'une générosité somptueuse; «Et moi, je vole dans la Bible». Sur quoi la dame renchérit; «Et chez Goethe».

Mesdames et Messieurs, nous comprenons immédiatement que cette conversation est d'un haut degré de modernité et de professionnalisme; elle permet de discerner que les protagonistes ne se font plus d'illusions sur la nature des processus créatifs. Nous voyons ici des connaisseurs entre soi qui, franchissant le fossé qui sépare les sexes, se sont mis d'accord sur le fait qu'il est temps de remplacer les conversations sur l'inspiration par des conversations sur les larcins. Le critère du professionnalisme de ce type de discussions tient au fait que les participants livrent volontairement le nom des victimes de ces vols, du moins lorsqu'ils en parlent avec des collègues, disons justement; au niveau poétologique – raison pour laquelle il serait superflu de les inviter à révéler les noms des donateurs anonymes d'idées. Les écrivains ne parlent que trop volontiers de ceux qu'ils préfèrent le plus voler,

ils chantent leurs louanges, ils rêvent d'accéder eux-mêmes un jour au rang de ceux chez qui l'on peut commettre des larcins, et comme pour combler la mesure de l'immoralité spécifique à ce métier, ceux qui, parmi eux, ont le goût du prestige se plaisent à s'imaginer qu'ils ont vocation à former ou à enrichir une nouvelle génération de voleurs d'idées – les pessimistes, parmi eux, ajoutent cependant du fait que les jeunes escamoteurs ne savent plus piquer comme autrefois.

Dans ces conditions, Mesdames et Messieurs, les aveux des écrivains sont toujours aussi des propos sur leur position dans les processus au cours desquels idées et procédures sémantiques changent de propriétaires. On n'a donc pas réglé la question en disant, comme Hemingway, que deux éléments sont nécessaires pour faire un auteur; un talent et une enfance malheureuse; il faut ajouter qu'il est nécessaire de détenir le talent de s'approprier sans scrupules des jeux de langage intéressants, et qu'il faut apporter avec soi ce type de malheur que des techniques syntaxiques de bonheur peuvent transformer en bonheur momentané – techniques de bonheur que l'on connaît mieux sous le titre de littérature.

Vous voudrez peut-être déjà me demander, Mesdames et Messieurs, comment il se fait que je n'aie jusqu'ici mentionné ni sur le fond, ni par son nom, la philosophie avec laquelle la rumeur me prête une relation, bonne ou mauvaise, et dont je porte même le titre dans les intitulés de mes chaires – et pourquoi je semble être sur le point de faire ici des aveux d'écrivain et non des aveux de philosophe. Pour répondre à cette question comme il se doit, nous devons faire dans la théorie des médias et des nations une petite digression que je veux immédiatement cerner par une vague esquisse; mais il faut d'abord noter, tout de même, que selon ma conviction seuls les écrivains peuvent faire des aveux, parce qu'ils ont des secrets – je décrirai plus loin la forme générale de ce type de secrets – tandis que les philosophes ne peuvent que se tromper, mais pas avoir des secrets. Je me doute bien entendu que les connaisseurs pressentiront déjà dans ces allusions le but de ma réflexion; un propos sur la forme hybride de cette activité d'écrivain que l'on dit philosophique et que je professe depuis mes débuts publics – une forme, donc, à la fois pourvue et dépourvue de secret.

Permettez-moi d'abord de prononcer quelques phrases sur le rôle des médias dans les sociétés modernes, parce qu'un écrivain est un phénomène relevant du secteur des médias et devrait sans doute être compris sous cet angle. Le rôle des médias dans la société moderne – Mesdames et Messieurs, c'est une formulation qui présente l'avantage d'être tellement trompeuse et triviale qu'elle semble exiger par elle-même que l'on améliore l'expression ou que l'on mette la réflexion au point. Car le rôle des médias dans la société moderne, c'est précisément ce qui n'existe pas et ne pourra jamais exister. Pourquoi? Parce que pour qu'ils puissent jouer un rôle dans lesdites sociétés modernes, celles-ci, en tant que sociétés, devraient exister avant leurs médias – de la même manière qu'un théâtre doit exister pour que les comédiens puissent s'y glisser dans leurs rôles et réciter des textes. En revanche, il est caractéristique de la réalité de la société moderne – et même de la société en général – que sa réalité ne puisse être là ne fût-ce qu'une seconde avant les médias dont les effets provoquent sa formation. Il n'existe donc pas de médias moderne ni de rôle qu'ils jouent dans la société, il n'existe que des états de médialité que nous appelons société. C'est la société qui est dans les médias et non, à l'inverse, les médias dans la société. C'est une idée que l'on pourrait, dans sa version la plus stimulante, voler à Marshall McLuhan, ce pour quoi la grande majorité des intellectuels allemands à partir des années 1960 se sont cependant crus trop malins – avec pour conséquence que dans mon pays, on ne sait pas encore vraiment à ce jour pourquoi le médium est le message. C'est une idée que l'on aurait aussi pu trouver, dans une variante plus sombre, chez René Girard qui, dans sa théorie du bouc émissaire, a reconstitué la naissance du consensus à partir de l'indignation commune inspirée par un prétendu fauteur de troubles. C'est surtout une idée qui, dans une période récente, a été appréhendée avec une telle précision par Niklas Luhmann qu'il est plutôt recommandé, désormais, d'aller la voler chez le sociologue de Bielefeld plutôt que chez le médiologue canadien ou l'anthropologue français de la culture – d'autant plus que Luhmann, avec son inimitable discrétion, a remplacé le terme «voler» par le concept de «rattachement». À la surface, nous n'avons par conséquent plus affaire à des questions concernant la capacité à être volé, mais à des questions concernant la capacité à se rattacher, et tant

que les protagonistes savent de quoi il s'agit au fond, cette expression relevant à la fois de la théorie scientifique et de la diplomatie a une haute valeur civilisatrice. Les voleurs occasionnels peuvent aussi se rattacher aux richesses de Luhmann, raison pour laquelle il n'est pas exclu que les journalistes culturels allemands parviennent un jour à comprendre que les sociétés ne sont pas faites de gens, mais de communications.

Mais que signifie être fait de communications? Je me suis penché sur cette question dans plusieurs publications au cours de ces dernières années, enrichi par le butin que j'avais rapporté de la lecture de quelques grands sociologues du siècle passé. La somme des allusions que j'ai publiées ne forme pas encore une théorie compacte, mais tout de même quelque chose comme des études liminaires à une théorie asémantique de la société, qui sera construite autour des concepts de stress, d'auto-excitation, de résonance interne et de performance pure. Il me semble utile d'en citer très brièvement quelques fragments, pas seulement pour faire pressentir la portée d'une sociologie du stress et du mimétisme, mais aussi parce que seul l'arrière-plan fourni par cette théorie permet de comprendre comment je conçois la fonction d'un écrivain en général, et d'un écrivain philosophique en particulier. Je me permets un larcin dans l'un de mes propres entrepôts d'idées et de formulations que j'ai ouvert en 1995 sous le titre Dans le même bateau. Essai sur l'hyperpolitique – un dépôt qui n'a pas été pillé jusqu'ici et où l'on distingue déjà, avec le recul, les contours de mon projet des Sphères. J'y ai présenté, sous le mot clef de «paléopolitique», quelques propos sur la constitution communicative de sociétés primitives à l'échelle de la centaine de personnes:

«Cet îlot humain en train de prospérer», y lit-on, «est rempli de bruits et de sons que l'on pourrait définir, pour reprendre l'expression du compositeur canadien Murray Schafer, comme le soundscape caractéristique d'un groupe – paysage sonore ou sonosphère qui attire ses membres à l'intérieur d'une sorte de bulle psycho-acoustique. D'une certaine façon, on est en droit de dire que le mode d'existence des groupes préhistoriques est un mode global – non parce que les individus auraient su que la terre était un globe physique à la surface duquel

ils auraient pu vivre partout, mais bien parce qu'ils existaient à l'intérieur d'un globe physique et sonore, et pouvaient y survivre partout, à la seule condition que cette sphère acoustique se maintienne intacte. Les hordes primitives (...) socialisent leurs membres dans un continuum psychosphérique et sonosphérique (...). La plus ancienne société est une merveilleuse petite bulle babillarde – chapiteau de cirque invisible tendu au-dessus de la troupe et se déplaçant avec elle. Chaque individu est relié de façon plus ou moins continue à la caisse de résonance du groupe par des cordons ombilicaux psycho-acoustiques (...). Faire groupe, ce n'est effectivement rien d'autre ou presque, du moins au début, que se regrouper sur des sons – et c'est précisément là, jusqu'à l'intervention des cultures écrites et des empires, que réside le lien social primordial. (...) C'est la singularité des paroles, des balbutiements, des chants, des tambourinages et des claquements de main qui donne au petit groupe son continuum acoustique, l'assurant par là même que cette horde est bien cette horde-là.»

Sous l'angle de la rhétorique, on peut penser ce que l'on veut de ce passage. Son utilité éventuelle est avérée à l'instant où on la présente comme une incitation à demander comment de grandes sociétés modernes dont les membres se comptent par dizaines de millions de personnes, remplissent la fonction que l'on a définie ici comme la cohésion psychoacoustique du petit groupe. Mesdames et messieurs, vous comprenez certainement ce que j'ai en tête en posant cette question; j'aimerais justifier un deuxième larcin dans un autre grenier qui m'est personnel, une deuxième autocitation, cette fois extraite d'un discours politique que j'ai tenu à l'occasion d'un 9 novembre allemand au Renaissance-Theater de Berlin. Nous sommes en 1998 et le titre a une tonalité suspecte; «Le motif fort d'être ensemble». On devine que cela va déboucher sur un théorème politologique hybride, ou plus précisément sur un propos concernant ce que les sociologues appellent le lien social et que les philosophes désignent même sous le nom de synthèse sociale. J'y résume quelques-unes des intuitions et des principes de Mc Luhan et de Luhmann, pour former la thèse selon laquelle la société n'est que la somme de ses conversations avec soi-même ou, pour le formuler dans les termes de la théorie du système, la somme de

ses auto-irritations et de leur traitement. Cela se fonde sur un argument d'une forte suggestivité; du point de vue structurel et numérique, les sociétés modernes sont des entités tellement complexes et centrifuges que de monstrueuses forces d'auto-stress doivent être à l'œuvre afin d'enserrer ces populations dans un minimum de cohérence symbolique. Dans la politologie traditionnelle, on l'a compris à tort comme la prestation de l'État. Si nous nous estimons fondés à réviser tous nos concepts sur le sens de la société, de l'État, de la culture et de la communication, c'est parce que nous commençons peu à peu à comprendre dans quelle mesure la vie sociale est conditionnée par le médial. Les grandes sociétés nationales, ces agglomérations de cinquante ou cent millions de personnes, voire plus, sont comparables à un corps composite en vibration, un Léviathan médial contraint d'absorber des thèmes en permanence et de les brûler pour se maintenir à la température légèrement relevée nécessaire à sa vitalisation. C'est du reste le sens fonctionnel de la culture de masse, et c'est la raison pour laquelle, en démocratie de masse, on relève trente-sept degrés sept le matin, quand la prise de température est effectuée avec *Le Monde* ou *Le Figaro* sous le bras, quelques fractions de degrés de plus lorsqu'il s'agit de la presse rectale – en cas de scandales, les chiffres augmentent en proportion. Dans le discours de novembre, on lit à ce propos :

«La nation est donc... une entité fondamentalement hystéroïde... Son existence réelle dépend des communications autoplastiques invasives et infectieuses qui soumettent toute une population à la contrainte d'exister et de jouer un rôle (et de s'intéresser à des thèmes communs). Dans un premier temps, ces communications se déroulent surtout par écrit, raison pour laquelle les nations exigent toujours un minimum de dressage orthographique. Et comme les classiques littéraires ont été d'emblée dépassés par cette mission, de nouveaux médias ne pouvaient que se glisser au premier plan en même temps qu'eux – et surtout après eux; des médias plus grossiers, plus directs, qui se consacraient entièrement à la tâche consistant à maintenir, par le biais d'un stress thématique permanent, l'existence de la nation informée. La nation est un système d'information hystérique et panique qui ne peut que s'exciter lui-même en permanence, se stresser, voire se terroriser et se plonger

dans la panique pour s'impressionner et pour se convaincre, en tant que société du stress vibrant en elle-même, qu'elle existe réellement. Une fois qu'un tel système d'information national est suffisamment construit – une fois que la majorité sait lire, écrire, et s'irriter elle-même –, la nation est en mesure de s'éprouver... jour après jour, comme une unité se contraignant elle-même, et de se persuader constamment de nouveau qu'elle possède un motif suffisamment fort pour justifier son existence et sa cohésion. Retenons cela; les nations modernes sont des communautés d'émotion qui se maintiennent en forme par stress synchrone... engendré sous forme télécommunicative.»

Mesdames et Messieurs, je renonce à faire appel à un catalogue de thèmes et d'affaires pour rendre ces suppositions plausibles, et je considère qu'il vous sera facile de vérifier à l'aune de vos propres constatations la pertinence du diagnostic induit par cette esquisse systémique. Il faudrait à la rigueur souligner l'impression que la dépendance des sociétés occidentales à l'égard d'auto-irritations avivées s'est accrue ces dernières années, sans aucun doute par le biais de la tendance globale à la surmédiatisation de l'espace public – la médiasphère allemande, par exemple, n'a plus trouvé le repos ces dernières années et se délecte d'une surchauffe qui, sous sa forme chronique, n'est pas sans danger. Car si notre analyse est exacte, les contenus jouent un rôle de plus en plus secondaire dans ces mises en scène de l'autostress chronique. Nous pouvons partir du pronostic que l'indignation morale chronique conduit tout droit à la démoralisation progressive. Dans la société en excitation permanente, il devient de plus en plus manifeste que la logique médiale se moque totalement de savoir si une société discute de l'introduction d'un médicament contre l'impuissance ou d'une entrée en guerre, de l'utilisation inadéquate de cigares par des politiciens américains ou de la gestion illégale de comptes bancaires destinés à recueillir les dons aux partis politiques, du surhomme cloné ou de la viande de bœuf britannique, pour autant que cette logique peut, d'une manière ou d'une autre, être auréolée de l'apparence de la discussion et être synchronisée par de quelconques scandales. On n'ignore pas ici qu'il existe, en même temps que les opinions publiques générales, d'innombrables systèmes fragmentaires

et sous-cultures qui se maintiennent en tension avec des thèmes d'auto-excitation plus restreints.

En prenant cette esquisse comme arrière-plan, on peut à présent, Mesdames et Messieurs, dire en une seule phrase ce qu'est au juste un écrivain; un arrangeur de signes persuadé que l'utilisation normale du langage, celle qui vise à produire un stress thématique public et sous-culturel, ne peut pas tout faire. Pour donner à cette conviction une caractérisation plus concrète, je me rattache ici à la fameuse distinction établie par Roland Barthes entre l'écrivain et l'écrivain – une différence que l'on ne peut pas mettre en oeuvre dans tous les cas avec la clarté souhaitable et qui apporte pourtant un éclairage considérable. Selon Barthes, qui effectue un larcin très fructueux chez Sartre et les structuralistes, l'écrivain est un auteur de phrases utilitaires, ou, comme il le dit aussi, de texte transitif, et par conséquent de propos qui visent des situations extratextuelles. Si je trouve, en revenant chez moi, un morceau de papier m'enjoignant; «Allume le chauffage et nourris les chats!» je sais, en tant que deuxième meilleure moitié d'un couple idéal, ce qu'il m'appartient de faire; mais en tant que sémiologue, je sais qu'en l'occurrence, j'ai affaire à un cas de prose d'écrivain. De la même manière, ce sont des écrivains qui sont à l'oeuvre lorsque nous apprenons, grâce à un journalisme qui s'accroche inexorablement au scandale, ce qui unit si intimement les représentants de la classe politique allemande aux banques suisses – cela produit toujours un texte chargé d'une valeur d'indignation considérable; mais les professeurs de philosophie sont eux aussi des écrivains, lorsqu'ils expliquent ce que Platon et Dewey ont bien pu vouloir dire, ou quels défis éthiques soulèvent les souris rendues intelligentes par la technologie génétique. Bien entendu, Hans Küng est lui aussi un écrivain lorsqu'il tente de ramener l'animisme, l'Évangile et l'éthique chinoise à un dénominateur commun – éthique du monde et stress du monde ne sont que deux expressions pour désigner la même chose. Tout ce que les ingénieurs, juristes, économistes, politiciens, psychologues, théologiens, informaticiens, germanistes et journalistes écrivent dans le cadre de leur profession est bien entendu formulé sur la face de l'écrivain, de la même manière que tout ce que l'on appelle le discours ne peut relever que de cette fonction. Sont aussi

des écrivains, pour finir, tous les auteurs qui ne se lassent pas de nous expliquer qu'il faut au plus vite changer de paradigme.

Les phrases d'écrivain portent une charge de stress plus ou moins importante, parce qu'au-delà d'elles-mêmes, elles renvoient à cette zone du réel que l'on a coutume, en se rattachant à Aristote et à Marx, d'appeler la pratique. Elles envoient toujours le destinataire plus loin, elles l'envoient loin d'elles, dans la réalité, de la même manière qu'un livre de recettes nous envoie à la cuisine, que l'éthique du discours nous envoie dans la situation idéale de la parole, qu'un dépliant touristique nous envoie sur la plage et que la note de bas de page nous envoie aux sources – toujours plus loin vers l'engagement suivant, l'attitude suivante, la routine suivante. Les textes transitifs sont des bons pour transfert dans l'immédiatement et le moyennement proche. Dans leur somme, les phrases du langage transitif produisent le mode d'emploi de la réalité, pour peu que nous tenions compte du fait que l'expression «réalité», bien comprise, est l'intitulé de la totalité en stress – le monde comme approvisionnement en inquiétude et soumission à l'effort.

En revanche, la fonction de l'écrivain est de rédiger des textes dont on ne peut absolument rien faire. Car le texte de l'écrivain n'envoie pas son destinataire plus loin, il ne l'aiguillonne pas, il ne lui recommande rien. Il l'invite à séjourner auprès des signes présents comme s'il n'y avait plus d'extérieur – dans le cas le plus extrême, une seule phrase est déjà à elle seule une île qui n'a pas besoin d'îles voisines. Reste donc, je suis si belle! Par conséquent, l'écrivain n'a pas d'autre mission que de produire du narcissisme, certes pas au niveau psychique, où il existe en abondance, mais au niveau des signes, où il est rare. Il s'agit de montrer que les gens ont la possibilité d'interrompre ce mouvement de passage permanent d'une excitation à une autre, d'une routine à la suivante – le texte intransitif ou autoréférentiel ne fait rien d'autre que cela. Il doit être formulé de telle sorte qu'il ne parvienne jamais à en venir au fait – il atteste en effet qu'il ne s'agit pas d'en venir à un fait quelconque, mais de se détacher de lui. Or l'unique direction dans laquelle on se détache est celle qui mène au texte autoréférentiel – je laisse pour l'instant sans réponse la question de savoir si les techniques syntaxiques de

bonheur, alias littérature, sont ou non compatibles avec les techniques de bonheur asymboliques de la méditation. Pour le texte de l'écrivain, il ne s'agit pas de capacité à se rattacher, mais de capacité à se détacher – c'est-à-dire de la capacité à se fermer aux réutilisations, ne fût-ce que pour un instant. De manière typique, le caractère utilisable des textes se révèle, on le sait, dans le fait de pouvoir être cités dans d'autres textes – et c'est précisément ce qu'il faut empêcher si l'on doit atteindre un statut intransitif. On reconnaît une phrase d'écrivain à ce qu'elle détonne et perturbe dans un contexte d'écrivain, et qu'elle décourage efficacement les utilisateurs potentiels.

Nous avons à présent, me semble-t-il, Mesdames et Messieurs, les éléments minimums du décor devant lequel il me sera possible de passer des aveux globaux. Je n'ai jamais fait mystère du fait que je pratique mon métier sous l'intitulé d'écrivain philosophique, selon de célèbres modèles, du reste, qu'il n'est pas possible de désigner nommément sous peine de paraître immodeste. Cela signifie que, parce que je reconnais seulement une forme adjectivale de la philosophie, l'accent se porte sur le substantif, la fonction d'écrivain, et cela mène inévitablement à des complications – agréables pour certaines, désagréables pour d'autres. Je veux me consacrer d'abord aux complications désagréables, parce qu'elles sont une meilleure source d'information, et j'aimerais dire, sous un prétexte actuel autant que chronique, un mot sur le rapport en ligne brisée qu'ont certains collègues philosophes avec mon travail – mais aussi sur les efforts que je produis afin d'étendre l'amour de notre prochain à l'amour de notre collègue. Une chose est sûre; dans la mesure où j'opère comme écrivain, enseignant en grande école, essayiste et éditeur dans le champ philosophique, et où je prends mon métier comme présupposé, j'évolue d'abord et bien entendu dans la zone de l'écrivain et je sais, comme chaque collègue, qu'il s'agit ici de citer, de problématiser, de différencier, d'argumenter, de donner une dimension narrative, de détruire et de reconstruire, mais aussi, à l'occasion de plaider – comme il se doit pour un philosophe, ou pour parler plus généralement comme il sied à un représentant des professions de l'élaboration du sens. Dans mes fonctions d'enseignant et d'orateur, je ne fais que ce que les autres utilisateurs de signes sont accoutumés à faire.

S'il existe parfois dans mes productions un élément susceptible d'agacer, cela tient d'abord au fait que j'ai un projet supplémentaire pour les jeux d'écrivains soumis à des règles. Je l'avoue, j'ai volé dans la philosophie, je vole aussi dans les sciences humaines et la psychanalyse, et ce depuis toujours, on le sait. Depuis peu, et de plus en plus, je commets même mes larcins dans la médecine, en particulier chez les immunologistes, les endocrinologues et les spécialistes de la biologie moléculaire, dont je suis convaincu qu'à l'avenir, ils seront les compagnons de route de la philosophie avancée. C'est donc cela, un écrivain philosophique tel que je l'entends; un voleur du discours qui emporte des théorèmes, des vocabulaires, des langages spécialisés, pour les transposer dans une sphère de formulation intransitive. Cet écrivain vole au sens global du terme – non pas telle ou telle idée, tel ou tel procédé; il vole tout l'ordre discursif et le transpose à un palier formel qui permet de discerner une valeur spécifique, même si c'est souvent au terme d'une élévation à peine perceptible. Dans cette mesure, de nombreux collègues, dans ma propre spécialité et dans les disciplines voisines, sont tout à fait dans le vrai lorsqu'ils ont parfois l'impression, à la lecture de mes textes, que je leur enlève quelque chose – même les critiques, surtout s'ils nourrissent leurs propres ambitions –, laissent souvent disparaître le sentiment d'être, d'une manière ou d'une autre, appauvris lorsqu'ils voient ce que j'ai fait des discours qui constituent toute leur fierté. Ils remarquent que même le même n'est plus tout à fait le même, et pire encore que l'autre n'est plus tout à fait l'autre. Ils ne tardent pas alors à ramener mes tournures intransitives dans la dimension transitive, où ceux qui en rendent compte veillent personnellement à ce que le résultat soit défavorable. Jusque là, leur étonnement correspond à mes intentions; je considère en effet qu'une partie de ma profession consiste à bloquer la capacité de rattachement des théories et la réutilisation rapide des discours, tant que la chose est possible.

Mais il arrive que cet ajournement ne dure pas longtemps, comme on a pu le voir un mois d'octobre, il y a dix ans, lorsque les pages culturelles à scandale de la presse allemande ont écrabouillé, comme s'il s'agissait d'un éditorial du Spiegel, un texte quelque peu artificiel, un nocturne philosophique à la tonalité problématisante, pleine de discours indirect. Des professeurs de philosophie ont eux aussi participé à ces trivialisations.

tions, en partie par opportunisme, en partie en raison d'une incapacité sincère que je reconnais malgré tout chez certains collègues comme une forme atrophiée de la vertu professorale. Au total, cette affaire mise en scène depuis Starnberg et Hambourg était la vengeance de quelques écrivains aigris qui ont pris du plaisir à rendre vulgaire tout ce qui est en hauteur et intransitif, et à instrumentaliser des réflexions libres au profit de la production d'indignation la plus primitive.

Je me permets de souligner le fait que mes travaux n'ont à aucun moment constitué en une littérisation de fonds de connaissances extralittéraires. Il s'agit plutôt de bien comprendre que l'acte fondamental du comportement philosophique d'intelligence, consistant à se retirer du préjugé vécu, ne peut être accompli que dans la langue intransitive. L'épochè – contrairement à ce que pensait Husserl – n'est pas un acte purement mental, mais un incident rhétorique dans la vie de la conscience. La liberté est dans la phrase, ou bien elle n'est nulle part. Raison pour laquelle la pensée ne peut pas sortir de la peau du langage autant que les diplômés de l'université s'efforcent de le faire, et une pensée qui ne compte pas en tant que texte mis en forme est finalement interchangeable et insignifiante, y compris en tant que pensée philosophique. L'unique philosophe de langue allemande de ce siècle pour lequel on pourrait envisager une exception à cette règle est Karl Jaspers, qui, lui aussi, est presque devenu important avec un style gris, mais n'a finalement pas convaincu. Parce que l'activité philosophique n'est qu'une fonction adjectivale de la conscience lors la production de textes, il s'agit, lorsqu'on s'y adonne, d'interrompre le comportement discursif, le passage d'un réflexe mental au suivant, d'un cliché logique à l'autre – tant que la chose est possible, je répète cette précision. Il va en effet de soi que dans le cas de l'écrivain philosophique, la soustraction du langage transitif et sa conversion intransitive ne débouchent pas sur des textes autonomes, elle ne s'achève pas sur la fiction ou sur la poésie, mais vise à un retour dans la sphère commune – c'est-à-dire à un rattachement aux courants linguistiques de la société et à la rentrée dans les langages utilitaires des sous-cultures de la discussion, à cette différence décisive près qu'un destinataire aurait, après le passage par la prose intransitive, gagné un peu de recul

sur la mécanique du discours – qu’il aurait, pour un instant philosophique, fait une halte dans l’espace de bonheur d’une autre formulation, ou bien, pour dire l’essentiel, qu’il aurait trouvé l’accès à l’irrésolution. C’est le sens de l’essai comme méthode et comme forme – il soustrait les figures des langages standardisés, les transpose dans la sphère de l’exacerbation et de l’expression démultipliée, les entoure d’une aura de liberté et de polysémie, puis les restitue aux groupes parlants – et ce, si l’on peut le dire en termes paradoxaux, avec pour plus-value en inutilisabilité pour les emplois ordinaires.

Mesdames et Messieurs, un jour où on lui demandait ce qu’il sauverait de sa maison en flammes, Jean Cocteau est censé avoir répondu: le feu. Si l’on me demandait à moi ce que je sauverais d’une société communicant à flammes vives, je dirais: les phrases réussies. Je me compte au nombre de ceux qui considèrent l’auteur non pas comme une base, mais comme une condition privilégiée du texte. Je ne ferais pas un usage aussi obstiné de la qualification professionnelle d’écrivain philosophique si je ne voulais un jour ou l’autre restituer la totalité de ce que j’ai soustrait aux propriétaires légaux, pour autant qu’ils voudraient encore leurs propres pensées – et l’expérience nous le montre, c’est surtout le cas chez ceux qui sont disposés à dépasser leurs formations et à s’écarter de leurs fonctions dans le système de stress collectif. L’adjectif exprime le fait que je tiens à l’idée sentimentale selon laquelle il existe un chemin permettant de quitter l’anarchie solitaire de l’instant philosophique pour revenir dans la sphère partagée – je ne l’appelle pas l’universel, mais le commun. Il en ressort que je suis forcément un homme aux manières démodées, car je ne peux cesser de m’intéresser au partage du bonheur. C’est sur ces mots que s’arrêteront les aveux pour ce soir. Si mes forces y suffisent, d’autres révélations suivront sous la forme de nouveaux livres.

Peter Sloterdijk

Traduit du l’allemand par Olivier Mannoni

Statt eines Geständnisses

Peter Sloterdijk



Meine Damen und Herren, liebe Freunde

Es ist für mich eine große Ehre, um vom großen Vergnügen nicht zu reden, an diesem Abend in Lausanne den Charles-Veillon-Preis entgegennehmen zu dürfen, den mir die Jury mit einer hochwillkommenen Geste der Großzügigkeit zuerkannt hat.

Es ist bei Anlässen wie diesen guter Brauch, daß der auf solche Weise geehrte und vergnügte Autor ein wenig aus der Schule plaudert, oder etwas pompöser gesagt, daß er vor der versammelten Festgemeinde eine schöpferische Konfession ablegt, um über die Antriebe seines Schaffens, soweit sie für ihn selber offen liegen, Rechenschaft zu geben. Ein solches Reden von sich selbst ist nicht nur auf der Ebene der zivilisierten Üblichkeiten zu Hause, es hat auch eine psychologische Plausibilität für sich, denn ein Preis ist ein Spiegel, der schön macht, wäre es auch nur für die Dauer der Laudatio, so daß es von Undankbarkeit gegen die Gelegenheit zeugte, nicht in ihn zu schauen. Ich darf

sie also, m. D. u. H., in den folgenden Minuten mit den Resultaten meines Mutes zur Schönheit konfrontieren, eingeflößt von der Gunst der Stunde. Hören Sie, wenn es denn sein soll, Fragmente einer Konfession – ich darf doch voraussetzen, daß Sie im Bilde sind; wenn Schriftsteller gestehen, kommen immer nur Poetologien heraus.

Ein Beispiel für die unvermeidliche Konvergenz von konfessionellen und poetologischen Reden bietet eine Anekdote über Thomas Mann aus dem Herbst des Jahres 1939, die von der schwedischen Schriftstellerin Tora Nordström-Bonnier aufgezeichnet wurde. Bei einem Verlagsempfang in der Nähe von Stockholm, am Vorabend des Zweiten Weltkriegs, sprechen die Gäste über die beklemmende Weltlage, das englische Kabinett ist zusammengetreten, in Danzig, hört man, fallen Schüsse auf Zollbeamte. Thomas Mann wendet sich seiner Gastgeberin zu, um sie zu fragen, ob es ihr leichter falle, zu erzählen oder ihre Figuren sprechen zulassen – er selber nämlich habe immer die größte Mühe mit seinen Handlungen. Die Dame errötet und gesteht flüsternd, daß es auch ihr schrecklich schwer falle, Handlungen zu finden, aber, so fügt sie mit noch leiserer Stimme hinzu, „mein Mann hilft mir“. Thomas Mann belohnt dieses Geständnis mit einer prachtvoll großzügigen Gegeneröffnung; „Und ich stehle aus der Bibel.“ Woraufhin die Dame noch einmal zulegt; „Und von Goethe.“

M. D. u. H., wir verstehen unmittelbar, daß dies eine Konversation von hoher Modernität und Professionalität ist; sie läßt erkennen, daß die Beteiligten sich über die Natur kreativer Prozesse keine Illusionen mehr machen. Hier sind Kenner unter sich, die sich über den Graben zwischen den Geschlechtern hinweg darüber verständigt haben, daß es an der Zeit ist, Gespräche über Inspiration zu ersetzen durch Gespräche über Diebstähle. Das Kriterium für die Professionalität solcher Konversationen steht darin, daß die Teilnehmer die Namen der Bestohlenen zumindest im Umgang mit Kollegen, sagen wir eben; auf der poetologischen Ebene, willig preisgeben – weswegen es überflüssig wäre, sie zur Offenlegung der Namen anonymer Ideenspender aufzufordern. Die Schriftsteller sprechen nur allzu gerne von ihren bevorzugten Bestohlenen und rühmen ihre Namen, sie träumen davon, selber

einmal aufzusteigen in der Rang der Bestehbaren, und wie um das Maß der berufsspezifischen Immoralität vollzumachen, gefallen sich die repräsentiv Gesonnenen unter ihnen in der Vorstellung, sie seien dazu berufen, eine neue Generation von Ideendieben heranzubilden oder zu bereichern – die Pessimisten unter ihnen seufzen indessen, daß die jungen Langfinger nicht mehr so zu nehmen wissen wie dereinst.

Unter diesen Voraussetzungen, m. D. u. H., sind die Geständnisse von Schriftstellern immer auch Aussagen über ihre Stellung in den Prozessen, in denen Ideen und Zeichenverfahren ihre Besitzer wechseln. Es ist also nicht ganz damit getan, wie Hemingway zu sagen, daß zwei Dinge nötig seien, um einen Autor zu machen, ein Talent und eine unglückliche Kindheit, es ist hinzuzufügen, daß das Talent zur skrupellosen Aneignung von interessanten Sprachspielen erforderlich ist und daß man jene Art von Unglück mitbringen muß, das durch syntaktische Glückstechniken in momentanes Glück umgewandelt werden kann –, Glückstechniken, die besser bekannt sind unter dem Titel Literatur.

Sie werden mich vielleicht, m. D. u. H., schon fragen wollen, wie es kommt, daß ich bisher weder in der Sache noch dem Namen nach die Philosophie erwähnt habe, mit der ein Verhältnis zu haben ich im Guten wie im Schlimmen berüchtigt bin und deren Titel sogar in meinen Lehrstuhlbeschreibungen aufscheint – und warum ich hier darauf aus zu sein scheine, Schriftstellergeständnisse und nicht Philosophengeständnisse zu machen. Um auf diese Frage zu antworten, wie es sich gehört, wird eine kleine Exkursion in die Theorie der Medien und der Nationen vonnöten sein, die ich sogleich mit einer vagen Skizze umreißen will, aber zuvor soll doch angemerkt werden, daß nach meiner Überzeugung nur Schriftsteller Geständnisse ablegen können, weil sie Geheimnisse haben – ich werde nachher die allgemeine Form solcher Geheimnisse umschreiben –, während Philosophen sich nur irren, aber nicht Geheimnisse haben können. Natürlich bin ich darauf gefaßt, daß die Kenner in diesen Andeutungen schon das Ziel meiner Überlegung voraushören, nämlich eine Aussage über die Hybridform der Schriftstellerei, die man die philosophische nennt und zu der ich mich seit meinen öffentlichen Anfängen bekenne – einer Form mithin, die zugleich ein Geheimnis hat und kein Geheimnis.

Lassen Sie mich zunächst ein paar Sätze über die Rolle der Medien in der modernen Gesellschaft sagen, weil ja ein Schriftsteller eine Erscheinung im Mediensektor ist und wohl von dort aus verstanden werden sollte. Die Rolle der Medien in der modernen Gesellschaft - m. D. u. H., dies ist eine Formulierung, die den Vorzug hat, so irreführend und trivial zu sein, daß sie wie von selbst auf eine Verbesserung des Ausdrucks oder eine Schärfstellung des Gedankens drängt. Denn die Rolle der Medien in der modernen Gesellschaft, das ist nun gerade das, was es nicht gibt und niemals geben kann. Warum? Weil, um in den genannten modernen Gesellschaften eine Rolle spielen zu können, diese als Gesellschaften schon vor ihren Medien bestehen müßten - so wie ein Theater bestehen muß, damit Schauspieler auf ihm in Rollen schlüpfen und Texte rezitieren können. Hingegen ist es für den Sachverhalt moderne Gesellschaft - ja für Gesellschaft überhaupt - charakteristisch, daß er keine Sekunde früher da sein kann als die Medien, als deren Effekt er sich formiert. Daher gibt es nicht die modernen Medien und ihre Rolle in der Gesellschaft, sondern es gibt nur Zustände von Medialität, die wir Gesellschaft nennen. Es ist die Gesellschaft, die in den Medien ist, nicht umgekehrt die Medien in der Gesellschaft. Das ist eine Idee, die man in ihrer anregendsten Version von Marshall McLuhan stehlen konnte, wozu sich im übrigen die große Mehrheit der deutschen Intellektuellen von den 60er Jahren an zu klug dünkt - mit der Folge, daß man hierzulande bis heute nicht wirklich weiß, wieso das Medium die Botschaft ist. Es ist eine Idee, die man in einer dunkleren Variante auch bei René Girard hätte finden können, der in seiner Theorie des Sündenbocks die Geburt des Konsensus aus der gemeinsamen Empörung über einen vorgeblichen Ordnungsstörer rekonstruiert hat. Es ist vor allem eine Idee, die in jüngerer Zeit von Niklas Luhmann so präzise gefaßt worden ist, daß es sich jetzt eher empfiehlt, sie bei dem Bielefelder Soziologen als bei dem kanadischen Mediologen oder dem französischen Kulturanthropologen zu stehlen - zumal Luhmann in seiner unnachahmlichen Diskretion den Ausdruck stehlen durch den Begriff anschließen ersetzt hat. Infolgedessen haben wir es an der Oberfläche nicht mehr mit Fragen der Bestehbarkeit zu tun, sondern solchen der Anschlußfähigkeit, und solange die Beteiligten wissen, worum es in der Sache geht, ist diese zugleich wissenschaftstheoretische und diplomatische Wendung

von hohem zivilisatorischem Wert. An Luhmanns Reichtümern können auch Gelegenheitsdiebe anschließen, weswegen es nicht ausgeschlossen ist, daß deutsche Kulturjournalisten es eines Tages dahin bringen einzusehen; Gesellschaften bestehen nicht aus Leuten, sondern aus Kommunikationen.

Aber was heißt; aus Kommunikationen bestehen? Ich bin dieser Frage in mehreren Veröffentlichungen der letzten Jahre nachgegangen, bereichert durch die Beute, die mir die Lektüre einiger großer Sozialforscher des vergangenen Jahrhunderts eingebracht hatte. In ihrer Summe ergeben die von mir publizierten Andeutungen noch keine kompakte Theorie, aber doch so viel wie Vorstudien zu einer asemantischen Lehre von der Gesellschaft, die um die Begriffe Stress, Selbsterregung, interne Resonanz und reine Performanz aufgebaut sein wird. Es scheint mir nützlich, in aller Kürze einige Fragmente hiervon zu zitieren, nicht nur um die Reichweite einer stressorischen und mimetischen Soziologie ahnen zu lassen, sondern auch weil vor dem Hintergrund dieser Theorie erst klar wird, wie ich die Funktion eines Schriftstellers überhaupt und eines philosophischen Schriftstellers im besonderen verstehe.

Ich erlaube mir einen Diebstahl in einem eigenen Zwischenlager von Ideen und Formulierungen, das ich 1995 unter dem Titel „Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik“ angelegt hatte – ein bislang ungeplündertes Depot, in dem sich rückblickend schon die Umrisslinien meines „Sphären“-Projekts erkennen lassen. Dort habe ich unter dem Stichwort Paläopolitik einige Aussagen über die kommunikative Verfaßtheit von primitiven Einhundert-Personen-Gesellschaften vorgelegt;

„Die luxurierende Human-Insel“, so heißt es dort, „ist erfüllt von Geräuschen und Klängen, die man mit einem Ausdruck des kanadischen Komponisten Murray Schafer als die charakteristische soundscape einer Gruppe bezeichnen könnte – eine Klanglandschaft oder Sonosphäre, die ihre Mitglieder in sich zieht wie ins Innere einer psychoakustischen Weltkugel. In einer gewissen Hinsicht darf man den Existenzmodus der vorgeschichtlichen Gruppen als einen globalen bezeichnen – nicht weil die Menschen gewußt hätten, daß die Erde ein physischer Globus ist,

auf dem sie allenhalben existieren könnten, sondern weil sie in einem psychischen Globus, in einer Klangkugel existierten und überall dort und nur dort überleben konnten, wo diese akustische sphaera sich intakt hielt. Die frühen Horden ... sozialisieren ihre Mitglieder in einem psychosphärischen und sonosphärischen Kontinuum ... Die älteste Gesellschaft ist eine kleine plappernde Zauberkugel – ein unsichtbares Zirkuszelt, das über seine Truppe ausgespannt ist und mit ihr wandert. Durch psychoakustische Nabelschnüre ist jedes Individuum mit dem Gruppenklangkörper mehr oder weniger kontinuierlich verbunden... Zusammengehören heißt tatsächlich zunächst nicht viel anderes als sich zusammen hören – aber darin liegt bis zur Erfindung der Schriftkulturen und der Imperien das quintessentielle soziale Band. ... Mit dem eigenen Reden, Plappern, Singen, Trommeln und Klatschen sichert die kleine Gruppe ihr akustisches Kontinuum und überzeugt sich selbst (fortlaufend) davon, daß diese Horde diese Horde ist.“

Man mag von dieser Passage rhetorisch halten, was man will, ihre mögliche Nützlichkeit erweist sich in dem Augenblick, in dem man sie gelten läßt als Anregung zu der Frage, wie denn nun moderne Großgesellschaften, deren Mitglieder zu dutzenden von Millionen Menschen zählen, die Funktion besetzen, die hier als die der psychoakustischen Kohärenz der Kleingruppe bestimmt wurde. M. D. u. H., Sie verstehen sicher, was ich mit dieser Frage vorhabe, ich möchte einen zweiten Diebstahl aus einem anderen eigenen Speicher rechtfertigen, ein zweites Selbstzitat, diesmal aus einer politischen Rede, die ich anlässlich eines deutschen 9. Novembers im Berliner Renaissance-Theater gehalten habe, wir schreiben das Jahr 1998, und der Titel der Rede klingt ominös; „Der starke Grund, zusammen zu sein“. Man ahnt, daß dies auf ein hybrides politologisches Theorem hinauslaufen wird, genauer gesagt auf eine Aussage über das, was Soziologen das soziale Band, Philosophen sogar die soziale Synthesis nennen. Ich ziehe hier einige der Intuitionen und Lehrsätze McLuhans und Luhmanns zu der These zusammen, daß die Gesellschaft nichts anderes ist als die Summe ihrer Selbstgespräche, oder um es in den Termini der Systemtheorie zu formulieren, die Summe ihrer Selbstirritationen und deren Abarbeitung. Dem liegt ein Argument von hoher Suggestivität zugrunde; Moderne Gesellschaften

sind strukturell und numerisch so komplexe und zentrifugale Gebilde, daß ungeheure selbststressorische Kräfte am Werk sein müssen, um diese Millionenpopulationen in einer minimalen symbolischen Kohärenz zu verklammern. Man hat dies in der traditionellen Politologie als die Leistung des Staates mißverstanden. Wenn wir heute Grund sehen, all unsere Begriffe von dem, was Gesellschaft, Staat, Kultur und Kommunikation bedeuten, zu revidieren, so deswegen, weil wir zunehmend zu verstehen beginnen, in welchem Maß soziales Leben medial bedingt ist. Was die großen Nationalgesellschaften angeht, diese Zusammensiedlungen von fünfzig oder hundert Millionen Menschen und mehr, so sind sie zu vergleichen mit einem vibrierenden Kompositkörper, einem medialen Leviathan, der fortwährend Themen aufnehmen und verbrennen muß, um sich in der stets leicht erhöhten Temperatur zu halten, die zu seiner Vitalisierung vonnöten ist. Das ist im übrigen der funktionale Sinn von Massenkultur, und das ist der Grund, warum man in der Massendemokratie siebenunddreißig-fünf am morgen mißt, mit der Süddeutschen oder der FAZ unterm Arm abgelesen, in der Rektalpresse ein paar Strich mehr – bei Skandalen liegen die Werte entsprechend höher. In der November-Rede heißt es diesbezüglich;

„Die Nation ist also ... ein von Grund auf hysteroides Gebilde. ... Ihre reale Existenz hängt von invasiven und infektiösen autoplastischen Kommunikationen ab, die den Zwang zu sein und eine Rolle zu spielen (und sich für gemeinsame Themen zu interessieren), über eine ganze Population verhängen. Diese Kommunikationen spielen sich zunächst vor allem schriftlich ab, weswegen Nationen stets ein Mindestmaß an orthographischem Drill verlangen. Und da die literarischen Klassiker mit dieser Aufgabe von Anfang an überfordert waren, mußten gleichzeitig mit ihnen – und erst recht nach ihnen – gröbere Medien, direktere Medien, neue Medien sich in den Vordergrund schieben, die sich ganz der Aufgabe widmeten, die informierte Nation durch thematischen Dauerstress im Dasein zu halten. Die Nation ist ein hysterisches und panisches Informationssystem, das ständig sich selbst erregen, sich selbst stressieren, ja sogar sich selbst terrorisieren und in Panik versetzen muß, um sich selbst zu beeindrucken und um sich, als in sich selber schwingende Stress-Gemeinschaft, davon zu überzeugen, daß es sie

wirklich gibt. Ist ein solches nationales Informationssystem erst einmal hinreichend ausgebaut - können die Mehrheit erst lesen, schreiben und sich selbst irritieren -, so ist die Nation imstande, sich von Tag zu Tag als selbstnötigende Einheit ... zu erleben und sich immer von neuem davon zu überzeugen, daß sie einen hinreichend starken Grund für ihre Existenz und ihre Kohärenz besitzt. Halten wir fest; Moderne Nationen sind Erregungs-Gemeinschaften, die sich durch telekommunikativ ... erzeugten Synchron-Stress in Form halten.“

M. D. u. H., ich verzichte darauf, diese Annahmen mit Hilfe eines Themen-, Affairen-Katalogs der letzten Jahre zu plausibilisieren und gehe davon aus, daß Sie die diagnostische Relevanz dieser systemischen Skizze aufgrund eigener Anschauung mühelos verifizieren können. Allenfalls wäre der Eindruck zu unterstreichen, daß die Abhängigkeit der westlichen Gesellschaften von verschärften Selbstirritationen in den letzten Jahren zugenommen hat, ohne Zweifel durch den globalen Trend zur Übermediatisierung des öffentlichen Raums – die deutsche Mediasphäre etwa ist in den letzten Jahren überhaupt nicht mehr zur Ruhe gekommen und zelebriert eine Überhitzung, die in ihrer chronischen Form nicht ungefährlich ist. Denn wenn unsere Analyse zutrifft, so spielen bei diesen Inszenierungen von chronischem Selbststress die Inhalte eine immer nebensächlichere Rolle. Wir können von der Prognose ausgehen, daß die chronische moralische Aufgebrachttheit geradewegs in progressiver Demoralisierung mündet. In der dauererregten Gesellschaft wird zunehmend offenkundig, daß es der medialen Logik nach völlig gleichgültig ist, ob eine Gesellschaft über die Einführung einer Potenzdroge oder über einen Kriegseinsatz, über die unsachgemäße Verwendung von Zigarren durch amerikanische Politiker oder über die unrechtmäßige Führung von Parteispendenkonten, über den geklonten Übermenschen oder über britisches Rindfleisch diskutiert, solange sie nur irgendwie vom Schein des Diskutierens umnebelt werden kann und sich durch irgendwelche Skandalisierungen synchronisieren läßt. Dabei wird nicht verkannt, daß gleichzeitig mit der allgemeinen Öffentlichkeiten zahllose Teilsysteme und Subkulturen existieren, die sich mit enger begrenzten Selbsterregungsthemen in Spannung halten.

Es läßt sich nun, m. D. u. H., vor dem Hintergrund dieser Skizze mit einem einzigen Satz sagen, was eigentlich ein Schriftsteller ist – nämlich ein Arrangeur von Zeichen, der davon überzeugt ist, daß die normale Verwendung der Sprache zur Erzeugung von öffentlichem und subkulturellem Themenstress nicht alles sein kann. Um diese Überzeugung plastischer zu charakterisieren, schließe ich hier an die bekannte Unterscheidung Roland Barthes' zwischen dem Schreibenden und dem Schriftsteller an – dem *écrivain* und dem *écrivain*, eine Differenz, die sich nicht in allen Fällen mit der wünschbaren Klarheit durchführen läßt und doch von großem Erhellungswert ist. Nach Barthes, der Sartre und die Strukturalisten folgenreich bestiehl, ist der *écrivain* ein Verfasser von Zwecksätzen, oder wie er auch sagt, von transitivem Text, mithin von Äußerungen, die auf außertextuelle Zustände zielen. Finde ich beim Nachhausekommen einen Zettel, dreh die Heizung auf und füttere die Katzen!, so weiß ich als zweitbeste Hälfte eines idealen Paares, was meines Amtes ist, als Semiotiker weiß ich aber, daß hier ein Fall von *écrivain*-Prosa vorliegt. Ebenso sind Schreibende oder *écrivains* am Werk, wenn wir dank einem unnachgiebig auf Skandal bestehenden investigativem Journalismus erfahren, was Vertreter der deutschen politischen Klasse so innig mit Schweizer Banken verbindet – das ergibt allemal Text von erheblichem Empörungswert; aber auch Philosophieprofessoren sind Schreibende, wenn sie erklären, was Platon und Dewey eigentlich gemeint haben oder welche ethischen Herausforderungen von gentechnisch intelligenter gemachten Mäusen ausgehen. Natürlich ist auch Hans Küng ein *écrivain*, wenn er versucht, den Animismus, das Evangelium und die chinesische Ethik auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen – Weltethik und Weltstress sind nur zwei Ausdrücke für dieselbe Sache. Alles, was Ingenieure, Juristen, Ökonomen, Politiker, Psychologen, Theologen, Informatiker, Germanisten und Journalisten von Berufs wegen niederschrieben, ist selbstverständlich auf der *écrivain*-Seite formuliert, so wie eben alles, was man Diskurs nennt, nur zu dieser Funktion gehören kann. *Écrivains* sind schließlich auch all die Autoren, die nicht müde werden, uns zu erklären, daß man das Paradigma schleunigst wechseln muß.

Écrivain-Sätze tragen eine größere oder geringere stressorische Ladung, weil sie über sich in die Zone des Realen deuten, die man im Andenken an Aristoteles und Marx die Praxis zu nennen pflegt. Sie schicken den Rezipienten immerzu weiter, sie schicken ihn weg von sich in die Wirklichkeit, so wie uns ein Kochbuch in die Küche schickt, wie uns die Diskursethik in die ideale Sprechsituation schickt, wie uns ein Touristikprospekt an den Strand schickt und wie uns die Fußnote zu den Quellen schickt – immer weiter voran zum folgenden Engagement, zur folgenden Gebärde, zur folgenden Routine. Transitive Texte sind Überweisungsscheine ins Nächste und Übernächste. In ihrer Summe ergeben die Sätze der transitiven Sprache die Gebrauchsanleitung für die Wirklichkeit, vorausgesetzt, wir nehmen zur Kenntnis, daß der Ausdruck Wirklichkeit recht verstanden der Titel für die stressorische Totalität ist – die Welt als Besorgung und Beanspruchung.

Demgegenüber ist es die Funktion des écrivain, des Schriftstellers, Text zu verfassen, mit dem man absolut nichts anfangen kann. Denn der écrivain-Text schickt den Rezipienten nicht weiter, er stachelt ihn nicht auf, er empfiehlt ihm nichts. Er lädt ihn ein, bei den gegenwärtigen Zeichen zu verweilen, als gäbe es kein Außen mehr – im äußersten Fall ist schon ein einzelner Satz eine Insel, die keine Nachbarinseln braucht. Verweile doch, ich bin so schön. Demnach hat der Schriftsteller keine andere Aufgabe als die, Narzißmus zu produzieren, gewiß nicht auf der psychischen Ebene, wo er reichlich existiert, sondern auf dem Niveau der Zeichen, wo er selten ist. Es gilt zu zeigen, daß Menschen die Möglichkeit haben, den permanenten Übergang von einer Erregung zur nächsten und von einer Routine zur folgenden zu unterbrechen – nichts anderes leistet der intransitive oder selbstbezügliche Text. Er muß so formuliert sein, daß es nie gelingt, zur Sache zu kommen – denn er steht dafür ein, daß es nicht um das Kommen zu irgendeiner Sache geht, sondern um das Loskommen von ihr. Aber die einzige Richtung, in der man loskommt, ist die, die in den selbstbezüglichen Text führt – ich lasse für den Augenblick die Frage offen, ob die syntaktischen Glückstechniken alias Literatur mit den asymbolischen Glückstechniken der Meditation kompatibel sind oder nicht. Für den Text des écrivain geht es nicht um Anschlußfähigkeit, sondern um Abschlußfähigkeit – das heißt heißt um

das Vermögen, sich gegen Weiterverwendungen zu sperren, wäre es auch nur für einen Augenblick. Die typische Verwendbarkeit von Texten erweist sich bekanntlich darin, in anderen Texten zitierbar zu sein – und genau dies ist zu unterbinden, wenn ein intransitiver Status erreicht werden soll. Einen *écrivain*-Satz erkennt man daran, daß er in einem *écrivain*-Kontext störend auffällt und potentielle Anwender wirksam entmutigt.

Wir haben nun, wie mir scheint, m. D. u.H., die Mindestelemente zu dem Dekor beisammen, vor dem es mir möglich ist, ein umfassendes Geständnis abzulegen. Ich habe nie ein Geheimnis daraus gemacht, daß ich mein Metier unter dem Titel eines philosophischen Schriftstellers betreibe, nach berühmten Mustern im übrigen, die namentlich zu nennen sich verbietet, weil es unbescheiden klänge. Das heißt nun; Weil ich nur eine adjektivische Form von Philosophie anerkenne, fällt der Akzent auf das das Nomen, die Schriftstellerfunktion, und das führt unweigerlich zu Komplikationen – teils angenehmer, teils unangenehmer Art. Ich will mich gleich den unangenehmen widmen, weil sie informativer sind, und möchte aus aktuellem wie chronischem Anlaß ein Wort über das gebrochene Verhältnis mancher Philosophenkollegen zu meiner Arbeit sagen – sowie über meine Bemühungen, die Nächstenliebe bis zur Kollegenliebe auszudehnen. Eines steht fest; Sofern ich als Schriftsteller, als Hochschullehrer, als Publizist und Editor im philosophischen Feld operiere und das Metier voraussetze, bewege ich mich zunächst und selbstverständlich in der *écrivain*-Zone und weiß wie jeder Kollege, daß es hier darum geht, zu zitieren, zu problematisieren, zu differenzieren, zu argumentieren, zu narrativieren, zu destruieren und zu dekonstruieren, gelegentlich auch zu plädieren – wie es sich bei einem Philosophen, allgemeiner gesprochen einem Vertreter der sinnverarbeitenden Berufe gehört. In meinen Funktionen als Lehrer und Redner tue ich nichts anderes als das, was die üblichen Verwender von Zeichen zu tun gewohnt.

Wenn es an meinen Produktionen zuweilen ein Element von Ärger gibt, so fängt es damit an, daß ich mit den regulären *Ecrivain*-Sprachspielen etwas Zusätzliches vorhabe. Ich gestehe, ich habe bei der Philosophie gestohlen, ich stehle auch in den Humanwissenschaften und der Psychoanalyse, und das seit jeher, wie man weiß, neuerdings sogar und

in zunehmendem Umfang in der Medizin, insbesondere bei den Immunologen, den Endokrinologen und den Molekularbiologen, von denen ich überzeugt bin, daß sie in Zukunft die Weggefährten der avancierten Philosophie sein werden. Das also ist ein philosophischer Schriftsteller, wie ich ihn verstehe; ein Diskursdieb, der Theoreme, Wortschätze, Fachsprachen mitnimmt, um sie in eine intransitive Formulierungssphäre zu versetzen. Dieser Schriftsteller stiehlt im umfassenden Sinne – nicht diese oder jene Idee, dieses oder jenes Verfahren –, er stiehlt die ganze Diskursordnung und übersetzt sie in eine Formstufe, die einen Eigenwert erkennen läßt, wenn auch oft nur mit einer kaum merklichen Hebung. Insofern haben zahlreiche Kollegen, im eigenen Fach und in den Nachbardisziplinen, ganz recht, wenn sie bei der Lektüre meiner Texte gelegentlich den Eindruck haben, ich nähme ihnen etwas weg – auch Rezensenten, zumal wenn sie eigene Ambitionen hegen, lassen sich oft das Gefühl anmerken, sie fühlten sich irgendwie verarmt, wenn sie sehen, was ich mit den Diskursen angestellt habe, die ihr ganzer Stolz sind. Sie merken, daß dasselbe nicht mehr ganz dasselbe ist, und schlimmer noch, das andere nicht mehr ganz das andere, und sie warten nicht lange damit, meine intransitiven Wendungen in die transitive Dimension zurückzuwenden, wo die Referenten persönlich dafür sorgen können, daß die Befunde unvoreteilhaft klingen. Bis hierher ist ihr Befremden meinen Intentionen angemessen, denn ich sehe einen Teil meines Berufs darin, die Anschlußfähigkeit von Theorien zu blockieren und die schnelle Weiterverwendung von Diskursen aufzuschieben, solange es irgend geht.

Daß dieser Aufschub gelegentlich nicht lange währt, konnte man im Oktober, vor zehn Jahren, erkennen, als eine Rede von mir, ein einigermaßen artifizieller Text, ein philosophisches Nachtstück in problematisierenden Tonarten und voll von indirekter Rede, vom deutschen Affairenfeuilleton flachgeschlagen wurde als wäre er ein Leitartikel im Spiegel gewesen. Auch Philosophieprofessoren haben sich an diesen Trivialisierungen beteiligt, teils aus Opportunismus, teils aus ehrlicher Unfähigkeit, die ich bei manchen Kollegen trotz allem als Schwundstufe einer professoralen Tugend würdige. Aufs ganze gesehen handelt es sich bei der von Starnberg und Hamburg aus inszenierten Affaire

um eine Rache einiger erbitterter Ecrivanten, die es genossen haben, Schwebendes und Intransitives ordinär zu machen und freie Reflexionen für die primitivste Empörungproduktion zu instrumentalisieren.

Ich erlaube mir, drauf hinzuweisen, daß es bei meinen Arbeiten zu keiner Zeit um eine Literarisierung von außerliterarischen Erkenntnisbeständen geht. Es gilt vielmehr, sich deutlich zu machen, daß der Grundakt des philosophischen Verhaltens von Intelligenz, das Zurücktreten vom gelebten Vorurteil, nur in der intransitiven Sprache vollzogen werden kann. Die epoché ist – anders als Husserl dachte – kein reiner mentaler Akt, sondern ein rhetorischer Zwischenfall im Leben des Bewußtseins. Die Freiheit ist im Satz, oder sie ist nirgendwo. Deswegen kann Denken nicht aus der Sprachhaut fahren, so sehr die Akademiker sich auch darum bemühen, und ein Denken, das als geprägter Text nicht zählt, ist letztlich auch als philosophisches verwechselbar und nichtig. Der einzige Philosoph deutscher Sprache dieses Jahrhunderts, für den man eine Ausnahme von dieser Regel in Betracht ziehen könnte, ist Karl Jaspers, der auch mit einem grauen Stil beinahe bedeutsam wurde, aber dann doch nicht überzeugte. Weil Philosophieren nur eine adjektivische Funktion des Bewußtseins bei der Herstellung von Texten ist, kommt es in ihm darauf an, das diskursive Verhalten, das Weitergehen von einem mentalen Reflex zum folgenden, von einem logischen Klischee zum nächsten, zu unterbrechen – solange es irgend geht, ich wiederhole diesen Zusatz. Denn es liegt auf der Hand, die Entwendung der transitiven Sprachen und ihre intransitive Drehung führt im Fall des philosophischen Schriftstellers nicht zu autonomen Texten, sie endet nicht in der Fiktion oder in der Poesie, sondern ist auf eine Rückkehr in die gemeinsame Sphäre hin angelegt – das heißt auf einen Wiederanschluß an die Sprachenströme der Gesellschaft und den Wiedereintritt in die Nutzsprachen der diskutierenden Subkulturen, mit dem entscheidenden Unterschied, daß ein Rezipient nach dem Durchgang durch die intransitive Prosa ein wenig Abstand gewonnen hätte von der Diskursmechanik – daß er für einen philosophischen Augenblick halt gemacht hätte im Glücksraum einer anderen Formuliertheit, oder um das Entscheidende zu sagen; daß er den Zugang gefunden hätte zur Unentschiedenheit. Das ist der Sinn des Essays als Methode und Form – er entwendet

die Figuren der Standardsprachen, versetzt sie in die Sphäre der Zuspitzung und des potenzierten Ausdrucks, umhüllt sie mit einer Aura von Freiheit und Mehrdeutigkeit und gibt sie den sprechenden Gruppen zurück – und zwar, wenn man so paradox reden darf, mit einem Mehrwert an Unbrauchbarkeit für ordinäre Verwendungen.

M. D. u. H., Jean Cocteau soll auf die Frage, was er aus einem brennenden Haus retten würde, geantwortet haben; das Feuer. Fragte man mich, was ich aus einer lichterloh kommunizierenden Gesellschaft retten würde, ich würde sagen; die geglückten Sätze. Ich rechne mich zu denen, die den Autor nicht als die Grundlage, sondern als eine bevorzugte Randbedingung des Textes ansehen. Von der Berufsbezeichnung philosophischer Schriftsteller würde ich nicht so hartnäckig Gebrauch machen, wenn ich nicht meine Sämtlichen Entwendungen irgendwann den rechtmäßigen Eigentümern zurückgeben wollte, sofern sie ihre eigenen Gedanken noch haben wollten – und dies ist, wie Erfahrung zeigt, am ehesten bei denen der Fall, die bereit sind, über ihre Ausbildungen hinauszugehen und von ihren Funktionen im kollektiven Stress-System abzuweichen. Das Adjektiv drückt aus, daß ich an der sentimental Idee hänge, es gebe einen Rückweg von der einsamen Anarchie des philosophischen Augenblicks in die geteilte Sphäre – ich nenne sie nicht das Allgemeine, aber das Gemeinsame. Daraus geht hervor, daß ich ein Mensch von altmodischem Zuschnitt sein muß, denn ich kann nicht aufhören, mich für die Teilung des Glücks zu interessieren. Damit soll es mit dem Gestehen für heute ein Ende haben. Wenn die Kräfte reichen, folgen weitere Enthüllungen in Form von neuen Büchern.

Peter Sloterdijk

Photographe : Martina Waiblinger

Cette plaquette a été achevée d'imprimer en août 2009
sur les presses de l'Atelier Grand SA,
imprimeurs-éditeurs au Mont-sur-Lausanne (Suisse).

Mise en page UNICOM, Université de Lausanne.

Unil

En partenariat avec l' **UNIL** | Université de Lausanne et

PAYOT
LIBRAIRE