

September | 2012

Bevrijden door Kritiek

Julien Kloeg

BA-thesis Filosofie

Begeleider: Prof. dr. Jos de Mul / Adviseur: dr. Gijs van Oenen

Wat is de waarde van Sloterdijks *Kritik der zynischen Vernunft*, met name het centrale concept 'kynisme', bij het onderzoeken van de cynismen van onze tijd?

Inhoudsopgave

Inhoudsopgave	1
Inleiding	2
Eerste deelvraag	5
<i>Wat zijn de voorwaarden voor kritiek?</i> (1a)	5
1.1. De normatieve oriëntatie van kritiek	5
1.2 Objectivering van het bekritiseerde door de Verlichting	7
<i>In hoeverre breekt het door Sloterdijk gesignaleerde cynisme met de ‘traditionele’ ideologiekritiek?</i> (1b)	8
1.3 Over de mogelijkheid van een cynische leugen	8
1.4 Het zwarte gat van de waarheid	10
Conclusie	11
Tweede deelvraag	12
<i>Biedt het kynisme een adequaat antwoord op het cynisme?</i>	12
2.1 De kynische impuls	12
2.2 Twee al te snelle kritieken	13
2.3 Over het bereik van de kritiek	16
2.4 Cynisme/kynisme	19
2.5 De nieuwe kleren van de filosofie	21
Conclusie	23
Slot: Filosofie-opheffingen	24
Literatuurlijst	26

Inleiding

In zijn eerste grote werk, *'Kritik der zynischen Vernunft'*¹ (1983), legt Peter Sloterdijk de structuren uiteen van een filosofische beweging die het vertrouwen in de filosofie achter zich heeft gelaten: het cynisme. Cynisme leidt tot onverschilligheid op zowel het theoretische als het praktische niveau², zodat overtuigingen inwisselbaar worden. Het stelt normatieve criteria, op grond waarvan een handeling of theorie te verkiezen zou zijn boven haar alternatieven, buiten werking. De inzet van de *Kritik* is om de kritiek, disfunctioneel in de cynische tijd waarin Sloterdijk schrijft, een nieuw aanknopingspunt te geven. Sloterdijk vindt zijn oplossing in het kynisme.

Dertig jaar na het verschijnen van het werk is de centrale problematiek onverminderd actueel. De *Kritik der zynischen Vernunft* is een poging om de mogelijkheid van kritiek in nieuwe tijden te onderzoeken. Er blijkt een historische dialectiek te ontstaan die voortdurend van macht naar machtskritiek beweegt. In den beginne is het aangaan van de dialoog, al dan niet aan een vergadertafel, afhankelijk van de bereidheid van de gesprekspartner om zijn vooronderstellingen in het spel te brengen - geen wonder dat de dialoog in eigenlijke zin vrijwel nooit van de grond komt. Sloterdijk stelt vast dat ook de tweede poging tot een dialoog, die de vorm van een ideologiekritische diagnose aanneemt, op haar grenzen stuit, en wel wanneer het cynisme de conceptuele *bühne* betreedt.

We kunnen vandaag de dag constateren dat de politiek zich stort in naakt effectbejag, zodat het democratische proces, dat een afweging van inhoudelijke beleidsalternatieven zou moeten zijn, verandert in een populariteitswedstrijd die alleen nog parodieën op een parlementair debat voortbrengt. In naam van de vrijheid worden vrijheden ingeperkt. Op soortgelijke wijze vervallen gezagsbekleders in alle autoritaire posities van de samenleving in het soort gedrag dat zij uit hoofde van hun functie zouden moeten voorkomen. Morele experts begaan extreme wandaden: uitoefenaars van de wet lappen haar aan hun laars. Ondertussen wordt ons collectieve welzijn afgemeten aan het succes van het razendsnelle stuivertje-wisselen dat de beurzen in fruitautomaten heeft veranderd, een proces waarnaar de samenleving haar oren laat hangen en dat de moraal, zoals ieder langetermijndenken, offert op het altaar van de aandeelhouderswaarde. In onze 'postmoderne' samenleving lijkt de dood van God inderdaad te betekenen dat alles gerechtvaardigd is: ook manipulatie van aandelenkoersen en kwetsbare medemens. Zonder te willen stellen dat de samenleving moreel failliet is: het lijkt moeilijk te verklaren dat deze praktijken mogelijk zijn. Het is een open vraag op welke wijze we deze stand van zaken op een niet-hypocriete wijze aan de kaart kunnen stellen, te meer daar ons normatieve discours in een vervlakkende impasse terecht is gekomen, waardoor ze steeds minder in staat is de problemen van de samenleving te adresseren. Wat is er toch gebeurd met de ideologiekritiek?

Kritiek op het niveau van de samenleving en haar ideologieën vooronderstelt dat het bekritiseerde aan een vals bewustzijn leidt. Sloterdijk onderscheidt drie verschillende vormen waarin het valse bewustzijn traditioneel is opgetreden. Ten eerste de leugen, die een bewuste verdraaiing van de werkelijkheid is. Ten tweede de vergissing, een *honest mistake*, en tot slot de ideologie, die de vergissing universaliseert en tot het valse uitgangspunt van al haar aanhangers maakt. Deze diagnoses waren de aanhaakpunten voor de 'traditionele' ideologiekritiek. Hieraan wordt door Sloterdijk het cynisme toegevoegd, gedefinieerd als "verlicht vals bewustzijn"³. Kenmerkend hiervoor is dat het zich zonder illusies weet, de naïviteit voorbij is, maar zich onverminderd op dezelfde 'naïeve' illusies baseert in de eigen praxis. De ideologie is reeds afgelegd, maar vanwege haar instrumentele waarde wordt ze nog altijd uitgedragen en wordt er onverminderd een beroep op haar gedaan. Hierbij is belangrijk dat het cynisme een radicale breuk vormt ten opzichte van de drie eerdere stadia, omdat leugens, vergissingen en ideologieën altijd *te verlichten* zijn, oftewel vatbaar voor kritiek, terwijl het cynisme juist omdat het al *verlicht is* iedere kritiek reeds geïnternaliseerd heeft. Met andere woorden: de voor werkelijke kritiek noodzakelijke toetssteen is in het cynisme verguisd, omdat voor de cynicus niets verandert wanneer hij zijn positie voor een andere verruult. Zijn nieuwe positie is immers niet in

¹ P. Sloterdijk, *'Kritik der zynischen Vernunft'* (1983), Frankfurt am Main (hierna: KdzV).

² Later zullen we zien dat theorie en praktijk, of 'leven', voor Sloterdijk niet los van elkaar gezien kunnen worden en dat het instellen van dit onderscheid een bij uitstek cynische *move* is.

³ KdzV 37.

werkelijke zin verschillend van enige andere positie. Binnen het cynisme is ze niet meer of minder waar of goed en heeft de verandering geen enkele invloed op zijn handelen. De enige reden dat de cynicus opteert voor zijn theorieën en handelingen is het instrumentele gebruik dat hij daarvan kan maken, zoals later uitgebreid aan bod zal komen.

Een ander aspect van de cynische fase van de ideologische ontwikkeling is het ontwaken van de ideologie in een werkelijkheid die haar weerspreekt. Onmiddellijk blijkt dat er een onderscheid bestaat tussen zij die dat inzien en degenen die als tevoren gemanipuleerd kunnen worden. De cynicus laat zich daarbij niet door morele overwegingen intomen, overtuigd als hij is van het feit dat elke normatieve beoordeling van een handeling tegen haar tegendeel uitgewisseld kan worden. Deze bepalingen worden geconstitueerd door de ideologie, die de cynicus instrumenteel inzet om zijn eigen positie te bestendigen door haar te rechtvaardigen. Cynici hebben geleerd dat goed en kwaad, middel en doel tegen elkaar kunnen worden uitgeruild. Aan gene zijde van goed en kwaad ontwaren we “een oneindige schemering en een fundamentele ambivalentie. (...) [W]ie zover gekomen is, bereikt een [cynisch] gezichtspunt (...).⁴” De implicatie hiervan is een universele onverschilligheid, die kritiek onmogelijk maakt. Kritiek vooronderstelt immers ook een distantie ten opzichte van haar object en de mogelijkheid een hiërarchie te scheppen waarin een betere versie van het huidige wordt voorgesteld. Een verlicht vals bewustzijn betekent de afschaffing van het ‘betere’.

Het cynisme wordt als hypocrisie ‘ontmaskerd’ en aangevallen door het kynisme. Voor de kynicus zijn filosofen mensen van waarheidsliefde en het bewuste leven: bij hen moeten leven en leer overeenkomen. De werking van een leer wordt eerst duidelijk via degenen die hem omarmen. De manier waarop de affirmatie van de leer in de praktijk wordt gebracht is constitutief voor zijn betekenis: volgelingen dienen als media voor het consequente doorleven van een theorie die op het leven betrekking heeft. Dit valt samen met het gebod dat “iedere idealiteit zichzelf moet materialiseren en iedere materialiteit zichzelf moet idealiseren.” De theorie is alleen kenbaar via haar media en eenieder die zich bij de theorie aansluit verwordt onherroepelijk tot haar medium. Het is in deze situatie ondenkbaar dat een scheiding tussen persoon en zaak, theorie en praktijk een filosofisch uitgangspunt zou zijn. Het cynisme brengt precies dergelijke scheidingen aan. Wanneer de theorie zich laat leiden door het criterium dat het gepredikte leefbaar moet zijn, belichaamd moet kunnen worden, “[beschermen we onszelf tegen] morele demagogie en tegen de terreur van radicale, onleefbare abstracties.⁵” Op basis van dit criterium is normativiteit zinvol, aldus Sloterdijk.

In deze scriptie wil ik de volgende onderzoeksvraag beantwoorden:

Hoofdvraag: Wat is de waarde van de Sloterdijks *Kritik der zynischen Vernunft*, met name het centrale concept ‘kynisme’, bij het onderzoeken van de cynismen van onze tijd?

Deelvragen:

- Wat zijn de voorwaarden voor kritiek? (1a)
- In hoeverre breekt het door Sloterdijk gesignaleerde cynisme met de kaders van de ‘traditionele’ ideologiekritiek? (1b)
- Biedt het kynisme een adequaat antwoord op het cynisme? (2)

Om deze vragen adequaat te kunnen beantwoorden heb ik me laten inspireren door het werk van filosofen die soortgelijke thema’s hebben besproken. Met name Jacques Derrida speelt een belangrijke rol in deze scriptie. Zijn posities worden gebruikt ter illustratie van het werk van Sloterdijk, maar op sommige momenten leveren ze daarnaast een belangrijke aanvulling, hoe verschillend de contexten en specifieke problemen van beide denkers ook zijn. Derrida expliciteert dan denkstappen die door Sloterdijk niet expliciet wordt meegewogen. Ook zal blijken dat het deconstructieve project ‘als

⁴ KdzV 354-356.

⁵ KdzV 204-205.

zodanig' gebruikt kan worden om het centrale onderscheid tussen cynisme en kynisme te problematiseren.

Daarnaast maak ik gebruik van het concept 'goddelijk geweld', zoals gebruikt door Walter Benjamin en Giorgio Agamben, om Sloterdijks gebruik van 'kynisme' nader in te vullen en deels te bekritisieren. Bij mijn gebruik van al deze denkers, Sloterdijk inclusief, heb ik getracht om het onderscheid tussen hun standpunten en mijn interpretatie en kritiek duidelijk te maken. Altijd wanneer een andere denker aan het woord is, wordt er geciteerd en verwezen. In de andere passages ben ik zelf aan het woord. Verwijzingen naar werken zijn opgenomen in de taal waarin ik ze heb geraadpleegd. Vertalingen van Duitse en Engelse citaten zijn van mijn hand.

1a: Wat zijn de voorwaarden voor kritiek?

Aan het begin van ieder cultuurkritisch werk staat een diagnose van onbehagen. Zo laat ook de ‘Kritiek van de cynische rede’ zich inleiden, zij het dat ze niet handelt over de tekortkomingen van deze of gene cultuur, maar de disfunctionele ideologiekritiek als zodanig aan de orde stelt. Sloterdijk signaleert een nieuwe ontwikkeling die ervoor zorgt dat de meest recente vorm van kritiek zich kwalitatief onderscheidt van haar ‘traditionele’ voorgangers⁶. Om deze bewering te staven is allereerst een onderzoek van de afgelegde weg noodzakelijk. Het is belangrijk stil te staan bij de normatieve oriëntatie van kritiek. Kritiek op het niveau van de samenleving en haar ideologieën vooronderstelt dat het bekritiseerde aan een vals bewustzijn leidt. Deze diagnose ontnemt het bekritiseerde zijn subjectiviteit, aangezien deze wordt verklaard als het effect van een vertroebelende vorm van communicatie. Sloterdijk onderscheidt drie verschillende vormen waarin het valse bewustzijn traditioneel is opgetreden: leugen, vergissing en ideologie. We zullen zien dat deze in twee groepen uiteenvallen: vergissing en ideologie enerzijds en leugen anderzijds. Het is dit kader dat door het cynisme achter zich gelaten wordt.

1.1 De normatieve oriëntatie van kritiek

Filosofische kritiek kan in het algemeen gedefinieerd worden als de poging om te achterhalen waar de filosofie zou moeten beginnen. Omdat filosofie een bepaald soort kennis hoopt te verwerven, kunnen we volgens het project van de kritiek niet beginnen met filosoferen zonder de aard, status en grenzen van kennis te beschrijven. Dit leidt tot een absolute prioriteit van de epistemologie in iedere onderzoek naar de werkelijkheid. Filosofie wordt op deze manier eerst en vooral een preoccupatie met toegangsvragen⁷.

Meer in het bijzonder is deze zelfkritische wending een geval van een positiebepaling ten opzichte van het lichaam van feiten die conventioneel worden opgevat als onproblematisch. Er bestaat zoiets als een keten van dergelijke feiten, evidenties die met elkaar in verbinding staan. Dit is het werkelijke object van de kritiek. Zoals Gilles Deleuze het in zijn hermetische stijl formuleert: “Het probleem van het begin is in de filosofie terecht altijd als een hachelijke kwestie beschouwd. Want beginnen betekent alle vooronderstellingen uit de weg ruimen.”⁸ De kritiek zet een koevoet in de keten van het onproblematische en schort daarbij alles op, wat zij niet meer wil aannemen. Daarbij is het noodzakelijke de hoogste vorm van het onproblematische.

De kritiek roept een normatief criterium aan⁹ dat onderscheid moet maken tussen rechtmatige en onrechtmatige toegangsanspraken. Dit kritische vermogen stelt niet alleen vragen bij de mogelijksvoorwaarden van waarheidsclaims, maar onderzoekt ook machtsclaims. Macht legitimeert zichzelf door bijvoorbeeld te wijzen op een heilig geschrift, een natuurlijke ordening of een keten van erfopvolging. Het is veelzeggend dat de macht in die gevallen op een metafysisch *absolutum* wordt gestoeld¹⁰. Zoals de kritiek vraagt zekers zet bij de procedures die ware kennis opleveren in de filosofie, beschikt ze ook over een potentieel dat de legitimiteit van politieke legitimaties onderzoekt. Kritiek leveren is het vergroten van de *scope* van zaken die betwijfeld kunnen worden. In het geval van kritiek op machtsclaims wordt een vraag gesteld die aan de inhoud van die claim voorafgaat. ‘Waarom meent u toegang tot de macht te hebben?’ We moeten dus zeggen dat iedere vorm van kritiek ook vooronderstelt dat er geen bewijzen zijn die de bewering zouden staven dat het bekritiseerde noodzakelijk is. Hierin is een verdere overeenkomst tussen metafysicakritiek en machtskritiek gelegen,

⁶ KdzV, 33.

⁷ L. Bryant, ‘The ontic principle: outline of an object-oriented ontology’ in: ‘The speculative turn: continental materialism and realism’ (2011), ed. L. Bryant, N. Srnicek & G. Harman, 261-263. Zie voor het begrip *questions of access*: G. Harman, ‘Tool-being: Heidegger and the Metaphysics of Objects’ (2002), Chicago.

⁸ G. Deleuze, ‘Verschil en herhaling’ (2011/1968), Amsterdam, 200.

⁹ Ik denk hierbij aan Derrida’s begrip *conjurer*. Zie: J. Derrida, ‘Specters of Marx’ (1994), Londen, 50 e.v.

¹⁰ Ik volg hier de definitie van metafysica van Quentin Meillassoux: “[E]very type of thinking that claims to be able to access some sort of absolute being (...); [voor haar critici] the illusory manufacturing of necessary entities.” Q. Meillassoux, *After Finitude* (2008), Londen, 58.

voor zover de kritiek een afschudden van dogmatisme is en de ideologie “een vorm van pseudo-rationaliteit, bedoeld om aan te tonen dat iets dat feitelijk bestaat ook noodzakelijk bestaat.” Ideologiekritiek is dan het tegenbewijs: de situatie die wordt voorgesteld als noodzakelijk, is eigenlijk contingent¹¹.

Machtsclaims zijn niet eenduidig, maar vallen uiteen in de claim van de heerser en die van de criticus. De heerser is de *Vormacht*¹², degene die macht heeft, macht belichaamt en letterlijk voor de macht is, in de zin dat hij positief tegenover macht staat. We zullen zien dat hij zich daarbij tot tegenstander van de kritiek opwerpt, omdat hij aan haar vooraf gaat en tegengesteld aan haar is. Politieke theorie is pas zinvol wanneer de mogelijkheid tot verandering aanwezig is: zo ook vooronderstelt het bevragen van de legitimiteit van de machtsclaim al de mogelijkheid van een tegenpartij. De kritiek zelf wordt, op deze manier bepaald, tot een politieke theorie van het door haar zichtbaar gemaakte alternatief. Of ze in haar formele gestalte een *Gegenmacht* is, dat wil zeggen, de eeuwige toegangsvraag aan de zittende macht, of een pretendent die boven alles zelf naar macht streeft, is een van de kritische inzetten van het verlichtingsdebat, waaraan Sloterdijk een bijdrage levert door een onderscheid te maken tussen de historische Verlichting en het ‘eigenlijke’ verlichtingsproject. Dit onderscheid betreft het bereik van de kritiek: is er een grens aan de kritiek of moeten we haar zien als een nooit afgeronde beweging? Verderop zullen we op basis van deze vraag Sloterdijks opvatting over kynisme trachten aan te scherpen.

Sloterdijk thematiseert de ‘eigenlijke’ Verlichting als een subversieve beweging, die zich tegen de *Vormacht* in het geweer stelt en probeert haar tegenstanders te ontwapenen door gebruik te maken van de *logos*. Zodoende keert ze zich tegen alles wat ingaat tegen haar ideaal, vrijwillige consensus als gevolg van “machtsvrije communicatie¹³”, door dit ideaal present te stellen in een situatie waarin het nog niet verwerkelijk is. Dit leidt tot een strijd op drie fronten. Ten eerste laten de machthebbers zich in hun machts capaciteit niet tot een gesprek verleiden. “[Ze] zetten zich niet vrijwillig met hun tegenstanders aan een tafel – liever zetten ze dezen achter de tralies.” Ten tweede blijft ook traditie doof voor de verlichte waarheidsaanspraken. Ten derde zijn er nog de “trage gewoontes”, die de mens leren te vertrouwen op datgene wat ze al weten: en “[h]et vat van het weten kan niet tweemaal volgegoten worden.” De Verlichting zal alles wat voor de mensen ‘al vaststaat’ als haar aartsvijand moeten beschouwen, omdat dit een derde manier is om de uitnodiging tot de dialoog te weigeren. Ze geeft het bekritiseerde daarom de naam ‘vooordeel’.

Omdat het gevecht niet met louter inhoudelijke argumenten kan worden gewonnen wanneer de ‘toegangsvragen’ stelselmatig geblokkeerd worden, komt de verlichter voor een impasse te staan. Het is duidelijk dat de Verlichting zichzelf niet met geweld kan instellen zonder zichzelf te reduceren tot een afwisseling binnen de politieke vorm van het onvrije bewustzijn en zo haar doel volledig voorbij te schieten¹⁴. Zwijgen betekent evenwel het bestendigen van de status quo. De mislukte dialoog zal met andere middelen moeten worden voortgezet, namelijk door een bewustzijns oorlog waarin de tegenstander alsnog tot spreken wordt gebracht door hem te representeren als het bekritiseerde object van ideologiekritische projecten. De ideologiekritiek is dus een middel om uit de beschreven impasse te breken. Zoals zal blijken verzet het cynisme zich tegen deze normatieve vlucht naar voren door bij voorbaat alle meningen te vereffen, zodat van een alternatief in werkelijke zin geen sprake kan zijn. Onverschilligheid is haar kenmerk.

¹¹ Ibidem.

¹² Voetnoot KdzV 50.

¹³ Deze formulering is bijna een direct citaat uit het werk van Habermas en wordt ook als zodanig behandeld. Sloterdijk noemt de “heilzame fictie van de machtsvrije dialoog”. En: “De Verlichting is natuurlijk de eerste om in te zien dat ze ‘er niet komt’ met rationele en verbale dialoog alleen.” Ibidem.

¹⁴ KdzV 50-53.

1.2 Objectivering van het bekritiseerde door de Verlichting

De Verlichting wordt gekenmerkt door haar aanspraak betere inzichten in te brengen tegen het geblokkeerde en blokkerende bewustzijn van haar opponent. Bij het uitblijven van een reactie zal ze dus “achter het bewustzijn van haar tegenstander moeten gaan opereren¹⁵”, met andere woorden, de tegenstander zijn subjectiviteit ontnemen. Dit is een machtsgreep binnen de machtskritiek: iemand die werkelijk over subjectiviteit beschikt, en de moed heeft zijn gezonde verstand te gebruiken en tegen traditie en autoriteit in te gaan, is een verlichter. Iedereen die zich tegen de Verlichting keert of weigert met haar ‘om de tafel te gaan zitten’ moet daarom a priori gediagnosticeerd worden als iemand die – nog – niet in staat is zelfstandig na te denken, om wat voor reden dan ook. In het licht daarvan is het goed om nog eens op te merken dat we het hier over de ‘eigenlijke’ Verlichting hebben, waarvan nog te bezien valt of die samenvalt met of wordt belichaamd door de historische Verlichting. De eerste zou immers mede kunnen bestaan uit een kritiseren van de tweede, zodat we van een ‘Verlichting van de Verlichting’ moeten spreken. Ook in dat geval moeten we echter achterhalen waarom de Verlichting weigert haar lessen te trekken uit de kritiek die op haar geleverd wordt zodra ze onvoldoende responsief blijkt te zijn: dit wordt dan verklaard door middel van objectivering, waarbij een opheffen van de vastgestelde conditie gelijkstaat aan het toetreden tot het kritische kamp. Ideologiekritiek behelst in beide gevallen de volgende formele analyse.

Geblokkeerde toestanden komen ofwel voort uit een zintuiglijke dan wel logische vergissing, ofwel uit de vertroebelende werking van een tot habitus en fundamenteel artikel verworden dwaling, die ideologie gaat heten. Het is aan de ideologiekritiek om de achterliggende valse mechanismen aan het daglicht te brengen, om zo datgene wat niet in de machtsvrije dialoog kan worden verdedigd, omdat daarin onherroepelijk zal blijken dat het tekort schiet, *in absentia* de doodsteek toe te dienen. We hebben tot nu toe vergissing en ideologie onderscheiden, die vals bewustzijn veroorzaken door invloeden van buitenaf. Er is ook nog een blokkering die niet behelst dat het subject ‘geleefd wordt’ door iets anders: de leugen. Daarop zullen we in de volgende sectie ingaan.

Dat de ideologiekritiek niet in staat is gebleken om het cynisme op passende wijze van een weerwoord te voorzien, kan worden geïllustreerd door te verwijzen naar de cynische ontwikkeling die zij zelf heeft doorgemaakt. Karl Marx, traditioneel opgevat als een van de kampioenen van de kritiek, stuit op abstracte, sociale mechanismen in plaats van menselijke zwakheden wanneer hij de ideologie bekritiseert. Dientengevolge is eenieder die deelneemt aan het systeem gemystificeerd op een manier die overeenkomt met zijn functie als deel binnen het grotere geheel. Zelfs de meest schrijnende gevallen van tegenstellingen tussen de klassen, voortkomend uit de stelselmatige uitbuiting van de arbeider door de kapitalist, zijn een noodzakelijk onderdeel van de geschiedenis van de arbeid. Het kapitalisme kan niet functioneren zonder rechtvaardiging. Ideologieën verworden op deze wijze tot “de passende dwalingen in de bijbehorende hoofden: het ‘juiste valse bewustzijn¹⁶.’” De arbeider werkt en de kapitalist kapitaliseert, beide volgens de ijzeren wetten van de geschiedenis. Normatieve onderscheiden kunnen met betrekking tot hun handelen noch hun zelflegitimatie gemaakt worden. Hierbij zij aangetekend dat de mogelijkheid van emancipatie theoretisch open wordt gehouden, hetgeen in een cynische wereld onmogelijk zou zijn: maar afgezien hiervan verdient het marxisme een ereplaats op de galerij der cynische theorieën¹⁷. Een marxisme zonder emancipatie is voorts een goed voorbeeld van een verstilling van de kritische beweging, zodat de kritiek een eindig bereik heeft. Deze marxistische problematiek is in dit opzicht exemplarisch voor de vraag rond het bereik van de kritiek, en daarmee voor de manier waarop deze zich tot macht verhoudt.

Algemener gesproken vormt juist het universele karakter van het cynisme de onmogelijkheid van haar verlichting: de cynicus is immers al verlicht. “Het cynisme heeft zijn lessen uit de Verlichting getrokken, maar niet voltrokken”, aldus Sloterdijk¹⁸. Het cynische bewustzijn is al door de reflectie als vals onderkend, maar op deze valsheid volgen geen praktische consequenties.

¹⁵ KdzV 54.

¹⁶ KdzV 62.

¹⁷ KdzV 63.

¹⁸ KdzV 37-38.

1b: In hoeverre breekt het door Sloterdijk gesignaleerde cynisme met de kaders van de ‘traditionele’ ideologiekritiek?

1.3 Over de mogelijkheid van een cynische leugen

Om in te gaan op de status van Sloterdijks harde onderscheid tussen de traditionele ideologiekritiek en de kritiek in tijden van het universele cynisme, moeten we onderzoeken in welke mate zijn cynismebegrip afwijkt van de eerder door hem onderscheiden vormen van vals bewustzijn. Zoals in deze sectie zal worden beargumenteerd, zijn zowel de leugen als het cynische element subjectiviteitsmomenten. Het valse bewustzijn bestaat er in beide gevallen uit dat het officiële standpunt van de spreker in eigen kring (‘privé’) wordt geloofd. De leugenaar spreekt de leugen, als waarheid, maar weet zelf beter. Zo ook spreekt de cynicus de taal van de ideologie, als waarheid, ook al weet hij dat ze niet voldoet – of kan voldoen. De cynicus is in die zin de ultieme retoricus. We zullen als eerste ingaan op de verschillende manieren waarop Sloterdijk het cynisme beschrijft.

Wanneer we cynisme aanduiden als verlicht vals bewustzijn, gaan we met name in op de door overwegingen van zelfbehoud gemotiveerde pathologische structuur die er kenmerkend voor is. De historische dimensie van het begrip in overweging nemend wordt de tegenstelling tussen cynisme en kynisme eerst belangrijk. Kynisme is dan “de drang van individuen om te midden van verdraaiingen en halve spitsvondigheden van hun gemeenschap als redelijke levende wezens te blijven bestaan¹⁹”, terwijl cynisme toegeschreven wordt aan de machtigen, die inzicht hebben in het waarheidsmoment dat zich tegenover hen opstelt, maar hun onderdrukkingspraktijken in alle hevigheid voortzetten. “Van nu af aan weten zij wat ze doen”, aldus Sloterdijk: cynici hebben zich geëmancipeerd van hun ideologie en verhouden zich er reflexief toe, maar hebben er belang bij om dit inzicht niet in de praktijk te brengen en het te verbergen, omdat de kritische middelen waarover zij beschikken het potentieel hebben hun eigen machtspositie te eroderen. Tot slot kunnen we cynisme nog fenomenologisch duiden als een positie in de strijd om de juiste opvatting van “naakte waarheid”, aangezien cynisme en kynisme een tweedeling veronderstellen tussen verborgen en verholde waarheden, waarbij het cynisme zich wil opstellen tussen het verhullende licht en degenen voor wie het bedoeld is²⁰.

Volgens deze bepalingen heeft het cynisme een aantal ontwikkelingsfasen doorlopen. Als dwaling is ideologie een “valse mening”, maar één die berust in een “mechanisme” en “geen ik bezit”, in tegenstelling tot de boze wil die de leugen voortbrengt²¹. Vervolgens herneemt het product van het mechanisme zijn subjectiviteit door op het mechanisme te reflecteren en tot de conclusie te komen dat het hem geen waarheid levert, zonder hieruit te laten volgen dat hij het verwerpt, omdat door dergelijke radicale afsplitsingen zijn zelfbehoud in het gedrang komt, terwijl de mogelijkheid van een betere opinie in het cynisme reeds is uitgesloten. In mijn interpretatie is het niet meer dan consistent om hieraan algemene semantische conclusies te verbinden. De benaming ‘ideologie’ stamt uit het ontwikkelingsstadium waarin men niet langer aanhanger is van wat de aldus aangeduide samenhang van overtuigingen voorstaat, zoals bijgeloof pas bijgeloof wordt wanneer we niet langer wel varen bij haar voorspellende fluisteringen, of vooroordelen pas tot de voor hen kenmerkende categorie van oordelen zonder voldoende rechtvaardiging kunnen behoren wanneer wij zelf menen dat generalisaties in de relevante gevallen niet op hun plaats zijn. Wanneer Sloterdijk cynisme, de vierde vorm van vals bewustzijn, vangt in het schijnbaar paradoxale woordenpaar ‘reflexieve ideologie’, kunnen we ons dan ook afvragen in hoeverre we ons nog binnen ideologische grenzen bevinden. Kenmerkend voor het cynisme is evenwel een onverschillige overgang van het accepteren van de theorie naar het identificeren van een ideologie als ‘ideologie’. De overtuiging is reeds afgelegd, maar vanwege haar instrumentele waarde wordt ze nog altijd uitgedragen en wordt er onverminderd een beroep op haar gedaan.

¹⁹ KdzV 400.

²⁰ KdzV 399-401.

²¹ KdzV 53.

Toch zijn er enkele belangrijke overeenkomsten tussen de ‘traditionele’ en de cynische fase, die niet door Sloterdijk worden besproken. De cynicus heeft naast zijn subjectiviteit ook zijn gespleten bewustzijn gemeen met de leugenaar. De laatste kent de waarheid, maar kiest ervoor deze te verdraaien: “de leugenaar gebruikt de geldige benamingen, de woorden om het onwerkelijke als werkelijk te doen verschijnen.”²² Dit vooronderstelt dat hij kennis heeft van de manier waarop benamingen normaliter worden gebruikt om de werkelijkheid te ordenen en deze bewust naast zich neerlegt. Opvallend is dat Friedrich Nietzsche de leugen op dezelfde manier verklaart als Sloterdijk het cynisme: de mens streeft ernaar zijn eigen belang veilig te stellen en maakt hiertoe op instrumentele wijze gebruik van zijn geraffineerde positie ten opzichte van de zienswijze van de meerderheid. Als we ‘waarheid’ en ‘ideologie’ als inwisselbare begrippen kunnen gebruiken, zal daarin een verdere overeenkomst tussen leugen en cynisme bestaan: zoals de leugen zich ontwikkelt ten opzichte van de waarheid, emancipeert het cynisme zich van de ideologie. In het uiterste geval gaat om dezelfde beweging. Het cynisme is dan niet de “vierde ingang” in het gebouw van de ideologiekritiek, maar een heropening van de eerste, zodat van de gethematiseerde breuk geen sprake is.

In het hoofdstuk *Heraklitische Meditationen* schrijft Sloterdijk dat hij zich baseert op het kritische pragmatisme²³, dat naar zijn oordeel verdienstelijk heeft aangetoond hoezeer kennis en belang met elkaar verweven zijn. Vanuit dit uitgangspunt meent hij, in de geest van Herakleitos, dat ook alle theorie aan polemieken ontspringt, waardoor de centrale pragmatistische begrippen arbeid en interactie in hun onvolledigheid worden getoond²⁴. Daarnaast is de distinctie tussen waarheid en ideologie in neutrale zin buiten werking gesteld, aangezien een belangeloze theorie niet kan bestaan en altijd een bepaald belang dient, die “het soort objectiviteit” instelt waarnaar men streeft²⁵.

We moeten constateren dat een dergelijke waarheidstheorie zich moeilijk laat verenigen met substantiële waarheidsclaims op metaniveau. Een theorie die waarheid reduceert tot iets anders moet zelf onderhevig zijn aan de dynamiek die ze beschrijft, zoals ook het pragmatisme verworpen kan worden wanneer blijkt dat een andere waarheidstheorie beter voldoet aan de door het pragmatisme zelf gestelde metatheoretische voorwaarden²⁶, op straffe van inconsistentie.

Dat Sloterdijk zich toelegt op de intersubjectieve constituenten arbeid en interactie, waarbij beide in termen van strijd begrepen worden, maakt het feit dat hij zich enkele malen moet verontschuldigen voor zijn partijdigheid ten nadele van de dominante structuur, te weten het cynisme, moeilijk te verantwoorden²⁷. Waarom is het van belang dat we terugkeren naar het ware rationalisme? Waarom zou het cynisme overwonnen moeten worden?²⁸ Wanneer we ons committeren aan een radicale reductie van waarheid tot machtwerking lijkt het onmogelijk om tegelijkertijd andere voorwaarden aan een theorie te stellen dan haar evolutionaire succes. In dat opzicht zijn zowel het christendom, Nietzsches steen des aanstoots, als het cynisme succesvolle machtsgrepen geweest. Toch biedt Sloterdijks analyse ons een perspectief van waaruit we verschil kunnen maken tussen leugen en cynisme. Haar kern schuilt in het verschil tussen te verlichten en reeds verlichte valse bewustzijn. Juist omdat waarheid ideologie is geworden, verschilt de leugen van het cynisme: niet omdat de cynische ‘leugen’ onmogelijk zou zijn, maar omdat we met het cynische inzicht in de horizontaliteit van alle mogelijke perspectieven niet meer van een hiërarchisch onderscheid tussen waarheid en leugen kunnen spreken. Het cynisme is, althans in dit opzicht, de affirmatie van het perspectivisme van

²² F. Nietzsche, ‘Waarheid en leugen’ (2010), Amsterdam, 10.

²³ Zie het begin van §2 over leefbaarheid als criterium voor een oprechte (niet-hypocriete) filosofie: het gaat hier inderdaad om een pragmatisme. Daarnaast impliceert het feit dat kennis door belangen gedragen wordt voor Sloterdijk een strijd. Zie verwijzingen bij voetnoten 24 en 25 en ook J. Habermas, ‘*Erkenntnis und Interesse*’ (1968), Frankfurt am Main. Sloterdijk noemt Habermas hier terloops, maar het is duidelijk dat de twee denkers het op dit punt (zowaar) eens zijn, waarbij Sloterdijk Habermas bovendien veel verschuldigd is.

²⁴ KdzV 652-655.

²⁵ KdzV 653-657.

²⁶ H. Putnam, ‘*The many faces of realism*’ (1987), Chicago, 79.

²⁷ Een voorbeeld hiervan is KdzV 401.

²⁸ KdzV 949-953.

Nietzsche. Net als Nietzsche begrijpt de cynicus dat iedere waarheid een machtsgreep is, maar opereert hij 'te kwader trouw' door anderen de versie die hij voor hemzelf het meest voordelig acht als definitief te verkopen. Dit gaat uit van een tweedeling van de mensheid op basis van raffinement: degenen die nog te bedriegen, dat wil zeggen, te manipuleren zijn en degenen die inzien dat bedrog in eigenlijke zin niet bestaat. De ideologiekritiek is onmogelijk geworden, omdat iedere poging om de mens te verheffen door hem de waarheid te zeggen, of dit nu geschiedt op religieuze of seculiere gronden, onherroepelijk wordt teruggesloten door de oneindig sterke gravitatiekracht van de vlakke der ongerechtvaardigde overtuigingen. Wanneer we tot deze hoogten zijn opgestegen, is alleen een radicaal horizontale en horizontaliserende metafysica/moraal nog mogelijk. Onmiddellijk dalen we af tot de vlakheid van het al, dat geen ruimte meer biedt aan hoogdravende discussies over laatste doelen van de mens. Elk hiërarchisch onderscheid blijkt ineens een kwestie van schaalniveau. Wie zich alsnog waagt aan uitspraken over doelen als onderscheiden van middelen, over transcendentie als onderscheiden van immanentie, over het morele als onderscheiden van het wezenlijk amorele, heet na deze omgekeerde zondeval een ideoloog te zijn: "[W]at vroeger idealen en moraalleren waren, zijn nu doorzichtige en instrumentele 'geestelijke' apparaten."²⁹

Tegen deze achtergrond kunnen we ons op basis van de overeenkomsten tussen de waarheidstheorieën van Nietzsche en Sloterdijk afvragen of Sloterdijk zich laat verleiden tot onvoorwaardelijke normatieve uitspraken. Zoals reeds aangegeven kan een bepaling van cynisme als per definitie onwenselijk niet verenigd worden met Sloterdijks waarheidstheorie. Toch lijkt Sloterdijk zich aan een inconsistentie te bezondigen wanneer hij zijn hoop ondubbelzinnig op de cynicus vestigt. Wat hieruit zou volgen, wordt in de laatste sectie onderzocht.

1.4 Het zwarte gat van de waarheid

Op het zichtbaar maken van deze spanningen zullen enkele conclusies moeten volgen. Waar de cynische Nietzsche het versplinteren van de waarheid en de daarmee samenhangende contradicties met welhaast demonische vreugde omarmt, lijkt Sloterdijk iets anders voor te hebben met zijn filosofische project. We zouden moeten zeggen dat hij zijn theoretische construct op onzekere fundamenteën baseert: maar dit is eigen aan het pragmatisme, dat antifundamentalisme in metafysische zin als belangrijkste uitgangspunt neemt. Alle spanningen ten spijt is het onvermijdelijk om waarheidsuitspraken te doen, gegeven de structuur van de taal³⁰, maar ook gegeven de *condition humaine*. Sloterdijk begeeft zich zelf niet in dit moeras, zodat we hier moeten verwijzen naar een denker die de sprong niet alleen waagt, maar die ook expliciteert. Jacques Derrida verhoudt zich als volgt tot zijn eigen filosofische project, dat eveneens samengaat met een problematisering van het klassieke waarheidsbegrip: "[Deconstructie] is in geen geval een vertoog tegen de waarheid. (...) Wanneer we systematisch de waarde van waarheid analyseren (...) is dat niet om naïef terug te keren naar een relativistische of sceptische [positie]. *Il faut la vérité*."³¹ Hoezeer we traditionele opvattingen over waarheid ook afkeuren, waarheid is altijd al werkzaam in zowel het bekritiseerde als in de kritiek zelf. Het is om deze reden dat Derrida het begrip 'deconstructie' aanleeft: iedere uiteenlegging is altijd tegelijkertijd een hernieuwd opbouwen van het metafysische gebouw. Toch betekent dit niet dat we taal moeten afzweren. Het '*il faut*' (het ontbreken, de onbereikbaarheid) van de waarheid in eigenlijke zin sluit het '*il faut*' (de noodzaak) daarvan niet uit. Op deze 'existentiële' gronden kunnen we Sloterdijk vrijspreken van onrechtmatige waarheidsaanspraken: niet omdat vastgesteld is dat hij het vergrijp niet heeft begaan, maar omdat een dergelijke onrechtmatigheid als gevolg van de genoemde antropologische factoren optreedt. In ethisch opzicht geldt hier het '*ought implies can*' principe: wanneer het onmogelijk wordt om ergens vanaf te zien, kunnen we ook niet zeggen dat we de plicht daartoe hebben. Zulks is hier het geval, aangezien elk principieel zwijgen op grond van het gebrekkige

²⁹ KdzV 356.

³⁰ Michel de Montaigne was vermoedelijk de eerste die hierop wees. Zie M. de Montaigne, '*Apologie de Raimon Sebond*' in *Les Essais de Michel de Montaigne* (1922), deel 2, ed. Pierre Villey, Parijs, 266-267. Montaigne beklagt zich over het feit dat de aard van onze taal 'assertief' is: de *pyrrhoniens* hebben een eigen taal nodig, waarin ze hun twijfels kunnen formuleren zonder die te krachtig aan te zetten. Derrida meent dat een dergelijke taal onmogelijk is.

³¹ J. Derrida, '*Positions*', Chicago 1981, 105 (Notes).

karakter van de beschikbare waarheidsconcepties altijd de propositie impliceert dat deze gebrekkig zijn.

Overigens is nog verre van duidelijk dat het opvoeren van de kynicus als systematisch personage Sloterdijk daadwerkelijk in dit spanningsveld terecht doet komen. In het volgende onderdeel zullen we stilstaan bij het kynisme, waarbij ook de aangekondigde vragen rond het bereik van de kritiek aan de orde zullen komen.

Conclusie

We hebben gezien dat kritiek een normatieve dimensie heeft en zich richt op de vergelijking van iets uitwendigs met het bekritiseerde. Dit kan alleen als ze in staat is afstand in te nemen ten opzichte daarvan en zich een hiërarchie kan voorstellen, met daarin een mogelijke betere versie. Daarnaast is ze subversief of ‘ontmaskerend’, omdat iets dat als noodzakelijk voorgesteld wordt door haar als contingent wordt gepresenteerd. Ze is in zekere zin ook utopisch, omdat ze altijd opereert in een situatie waarin nog niet geaccepteerd wordt dat verdere legitimatie noodzakelijk is, maar al wel vooronderstelt dat de vertegenwoordigers van het bekritiseerde ontvankelijk zijn voor lastige vragen. Wanneer de kritiek stukloopt op statische elementen van de status quo, verandert ze in ideologiekritiek door, zoals we hebben gezien, achter het bewustzijn van haar tegenstander te opereren. Dit vooronderstelt objectivering in de vorm van het vaststellen van een vals bewustzijn. Sloterdijk onderscheidt vormen van vals bewustzijn met en zonder subjectief moment: vergissing en ideologie zijn louter ‘mechanisch’, terwijl leugen en cynisme ‘een ik hebben’. Dit werpt de vraag op naar het verschil tussen leugen en cynisme. Uiteindelijk schuilt dit verschil in de mogelijkheid om verlicht te worden: een cynicus ‘is al verlicht’ en zal het dus nooit worden. Kritiek komt altijd te laat.

Sloterdijks eigen waarheidstheorie lijkt op gespannen voet te staan met een al te stellige voorkeur voor het kynisme. Om te begrijpen of dit daadwerkelijk een probleem is, moeten we nader ingaan op de gestalte die het kynisme in het werk van Sloterdijk aanneemt. Dit doen we bij de beantwoording van de volgende deelvraag: we hebben al gezien dat we hem eventuele inconsistenties op dit gebied niet kunnen verwijten, omdat die op existentiële gronden onontkoombaar zijn. Rest ons nog de vraag of Sloterdijks concept ‘kynisme’ het cynisme terug kan wijzen.

2: Biedt het kynisme een adequaat antwoord op het cynisme?

Sloterdijks metatheorie stelt dat de betekenis van theorieën geconstitueerd wordt door de manier waarop volgelingen er invulling aan geven. De theorie is alleen kenbaar door haar media en eenieder die zich bij de theorie aansluit verwordt onherroepelijk tot een medium daarvan. We zullen zien op welke manier dit overgetrokken wordt in de opvatting van filosofie die door het kynisme wordt belichaamd, gevolgd door de weerlegging van enkele voor de hand liggende bezwaren, die het kynisme tot iets anders reduceren. Vervolgens wordt een onderscheid geïntroduceerd met betrekking tot het bereik van de kritiek en wordt de vraag gesteld naar een mogelijke overlap tussen cynisme en kynisme. Deze deelvraag eindigt met enkele overwegingen bij de nieuwe situatie van de filosofie, en een conclusie.

2.1 De kynische impuls

Sloterdijk stelt een filosofie voor die volgens hem de meest oorspronkelijke is, die niet aan de schizoïde bedrogstructuren van het cynisme lijdt. Het criterium voor een eigenlijke theorie wordt de congruentie van leven en leer, zodat hypocrisie het ergst denkbare verwijt wordt. Dit geldt met name voor filosofen, die tenslotte ‘liefhebbers van de waarheid’ heten te zijn. Voor Sloterdijk betekent dat onder meer dat ze naar de gevonden waarheden zullen handelen. Ze zullen ernaar streven om zich zoveel mogelijk bewust te worden van de manier waarop ze hun theorie omzetten in handelen. Leefbaarheid wordt hiermee de toets voor iedere theorie. Het eigenlijke filosofische motto luidt dan ook: “Iedere idealiteit moet zich materialiseren en iedere materialiteit moet zich idealiseren.³²” Het is in deze situatie ondenkbaar dat een scheiding tussen persoon en zaak, theorie en praktijk als filosofisch uitgangspunt dient, tenzij als een vertroebelde uitgave van de waarheid³³. Wanneer de theorie zich laat leiden door het criterium dat het gepredikte leefbaar moet zijn, belichaamd moet kunnen worden, “[beschermen we onszelf tegen] morele demagogie en tegen de terreur van radicale, onleefbare abstracties.³⁴” Zonder ernaar te verwijzen plaatst Sloterdijk zich hiermee in een traditie die normativiteit opvat in samenhang met het ‘Griekse’ ideaal van harmonie, in de zin van balans tussen theorie en praktijk en een consistente invulling aan de theorie door het leven en vice versa. In meer hedendaagse termen gaat het om de waarde van non-hypocrisie, of oprechtheid.

Het voorbeeld van Diogenes toont aan dat de pretentie van de ‘morale demagoog’ in sommige gevallen alleen door een principiële grofheid bestreden kan worden. Hij stelt zich tegenover de theoretische hoogstandjes van Plato op met een arsenaal aan subversieve varianten van nederige theorie [*niedere Theorie*]³⁵. Deze dient om het principe van praktische belichaming op de spits te drijven, als tegengif tegen de platoonse afkeur van materiële belichaming en het opwaarderen van het logisch-formele als enige *modus argumentandi*³⁶. Hij opent de niet-platoonse dialoog in zijn praktijk van pantomimische verzetsdaden tegen de opgelegde moraal. Hierin ligt de filosofische betekenis van de onbeschaamdheid. “Sinds de filosofie enkel nog huichelachtig in staat is te leven naar wat ze zegt, is onbeschaamdheid vereist om te zeggen [hoe] men leeft. In een cultuur waarin gestolde idealismen leugens tot levensvorm maken, hangt het waarheidsproces ervan af, of er mensen zijn die agressief en vrij (...) genoeg zijn, om de waarheid te zeggen.³⁷”

Het idealisme gaat uit van een scheiding. De Ideeën staan boven en glimmen in het licht van de aandacht die hen ten deel valt, terwijl de materie nooit meer kan zijn dan een imperfecte afschaduwing

³² KdzV, 204.

³³ Dit is een impliciete vooraankondiging van Sloterdijks pragmatistische alliantie. Een klassieke verwoording van dit ideaal in de pragmatistische literatuur vinden we al bij John Dewey: “all of these notions about certainty and the fixed, about the nature of the real world (...) flow – such is my basic thesis – from the separation (set up in the interest of the quest for absolute certainty) between theory and practice, knowledge and actions.” J. Dewey, *The Quest for Certainty* (1924), New York, 24.

³⁴ KdzV 204-205.

³⁵ KdzV 205.

³⁶ Ibidem.

³⁷ KdzV, 209.

van het Idee: een bezoedeling. Het onbeschaamde kynisme heeft een unificerende werking, die haar niet in dank wordt afgenomen. “Het existentiële materialisme wordt niet toegelaten aan de filosofische academie, die al een idealistisch verbond vooronderstelt – immers, in een dialoog van hoofden zullen enkel theorieën van het hoofd opduiken³⁸”. Het zelfbegrip van de verheven theorie, sterker nog, dat van de verheven theoretici, stuit dan ook in alle gevallen op hevig verzet. De kynicus is de ‘uitgesloten derde’ in ieder gesprek tussen idealisten. Wanneer hij het cynisme uitdaagt, is hij een materialist omdat hij de hoogheid van de theorie in twijfel trekt, juist door het bestaan van de immateriële werelden in twijfel te trekken, en een existentialist omdat hij zich niet in de academische dialoog, maar enkel in de provocerende handeling tegen de onderwaardering van het materiële ter meerdere glorie van de *Spaltung* kan weren. “‘Vegeteren’ als een hond, maar leven, lachen en de indruk wekken dat het geheel niet voorkomt uit verwarring, maar uit heldere reflectie”: dat is het tegengif voor ieder cynisme.³⁹

2.2 Twee al te snelle kritieken

2.2.1 Terug naar het lichaam

Dit kan tot verwarring leiden, bijvoorbeeld wanneer we het kynisme als een omkering van de cynische positie zien, alsof het binaire posities betreft. Het voorbeeld van Diogenes lijkt te suggereren dat kynisme het lichamelijke privilegieert boven het ideële. Als Sloterdijk daadwerkelijk terug wil naar het lichaam, zoals hij in zijn fysiognomie lijkt te suggereren⁴⁰, is het een korte stap naar de tegenwerping dat het lichaam altijd al op een bepaalde manier is gestructureerd door de (machts)contexten waarbinnen ze zich beweegt, zoals bijvoorbeeld Michel Foucault heeft laten zien. Waarom zou een lichamelijke bestaanswijze oprechter zijn dan een op het hogere gerichte leven, als we ook geen toegang tot ons eigen lichaam hebben? Daarnaast ging het nu net om het vermijden van een al te krasse tegenstelling tussen theorie en praktijk. Een criticus zou er langs deze lijnen op kunnen wijzen dat het conceptuele paar ‘lichaam en geest’ op Sloterdijks *to do-list* van ongerechtvaardigde dualismen schittert door afwezigheid.

Een herhaling van het kynische imperatief dat iedere idealiteit gematerialiseerd moet worden *en iedere materialiteit geïdealiseerd moet worden* staat ons toe om Sloterdijk meer recht te doen, misschien in weerwil van zichzelf. Het gaat er niet alleen om de Ideeën te aarden, maar evengoed om tussen het slijk glimmende diamanten een plaats aan de sterrenhemel te geven. De nadruk op het lichaam van zowel Diogenes als Sloterdijk moet dan begrepen worden als een reactie op de in de filosofische traditie dominante binaire opposities, waarbij altijd een van beide termen bevoorreed wordt ten opzichte van de andere. In het geval van de oppositie tussen lichaam en geest spreekt de filosoof zijn voorkeur voor de geest uit; Plato koos voor de Ideeënwereld en daarmee tegen de wereld van het zintuiglijke, en velen zijn hem daarin gevolgd. Zoals Derrida in zijn vertoog over de vrouw geen omkering van de hiërarchie der geslachten beoogt, omdat dit “de naïviteit van het mannelijke denken niet wegneemt, maar slechts onder tegengesteld voorteken continueert⁴¹”, kan Sloterdijk niet zonder meer een ‘terug naar het lichaam’ propageren. We kunnen ons immers ook een filosofie voorstellen die de balans, tenslotte het ideaal van het kynisme, op een radicaal antiplatoonse wijze verstoort. We kunnen dan denken aan de manier waarop de neurowetenschappen het terrein van de filosofie opeisen. Wanneer we de vraag naar wie we zijn uitbesteden aan de neuroloog⁴², hebben we niet te

³⁸ Ibidem.

³⁹ KdzV 210.

⁴⁰ Zie met name KdzV 267-293, waarin het proces van belichaming [*Verkörperlichung*] onder de aandacht komt.

⁴¹ J. Derrida, ‘Sporen: De stijlen van Nietzsche’ (2005/1974), Amsterdam [inleiding door G. Groot], 31.

⁴² M. Gazzaniga et al., ‘Cognitive Neuroscience: The Biology of the Mind’ (2009), New York is een inleiding in de neurologie die aangeeft dat dit een reële mogelijkheid is. “*The brain mechanisms that enabled the generation of theories about the nature of human nature thrived inside the head of (...) humans. Yet they had one big limitation: they did not have the methodology to systematically explore the mind through experimentation. (...) Armchair thinking is a wonderful thing (...); [i]deas from introspection can be eloquent and fascinating, but are they true? Philosophy can add perspective, but is it right? Only scientific method can move a topic along on a sure footing.*” (3-4)

maken met een onleefbaar theoretisch postulaat in de geest van het Idee, maar leven we in een wereld zonder enige ideële dimensie. Dezelfde idealistische scheiding toont zich, zij het in een anti-idealistische vormomgeving. Dit is een herhaling van de disbalans of hypocrisie die zich volgens velen in de geschiedenis van de Westerse wijsbegeerte heeft voorgedaan.

We weten nu dat het de kynicus niet kan gaan om het verhangen van de bordjes van de geprivilegieerde termen, maar om het opheffen van die privileges. In haar werkzaamheid is het kynisme noodzakelijk trouw aan het thema van het principiële verzet, en ook aan de in §1.1 beschreven kruistocht van de Verlichting, zowel in eigenlijke als in historische zin, tegen het vooroordeel, oftewel alles wat ‘voor de mensen’ vaststaat. Kynisme is niet geëngelijkt aan het primaat van het lichaam: als reconfiguratie van het idealisme zou het uitmonden in het nastreven van een toestand waarin het verwezenlijken van haar ideaal onmogelijk is. De kynische aanspraak op leefbaarheid kan niet eindigen in het eeuwige ontkennen van idealiteit als zodanig. *Niedere Theorie* is alleen de strategische inzet van het kynisme voor zover het uitgangspunt er een van idealistisch cynisme is, zoals in de traditie waartegen het kynisme zich reëel afzet, maar ze moet evengoed kunnen omslaan in de tegengestelde beweging, die alleen formeel gezien, namelijk als ontkenning van het onleefbare uitgangspunt, gelijk blijft. Kynisme kan ook *obere Theorie* zijn, kan ook door een principiële respect voor haar object worden ingegeven. In beide gevallen is ze het herstellen van de balans tussen dualismen als theorie en praktijk, die uit elkaar getrokken zijn en op die manier een schijnwereld produceren. Kynisme is alleen consistent als een formele negativiteit, die de kritische koevoet inzet tegen iedere onleefbare filosofie. Om deze reden is de spanning tussen Sloterdijks waarheidstheorie en zijn eenzijdige *commitment* geen gevaar voor zijn positie.

Het cynisme is onleefbaar omdat het theorie instrumenteel inzet, namelijk als mystificerende rechtvaardiging van de eigen machtspositie, die bovendien haaks staat op de uitoefening van de macht. Daarmee is echter niet alle onleefbare filosofie benoemd. Het kynische ideaal is een pragmatisch ideaal, dat als zodanig een unificerende uitwerking heeft op de filosofie: het pragmatisme vervluchtigt feiten en waarden, theorie en praktijk, zodat ze in elkaar overgaan. Dit is mogelijk omdat beide worden opgevat als gereedschappen om de wereld mee in de greep te krijgen⁴³. Het ideële wordt op hetzelfde continuüm geplaatst als het materiële, maar dat behelst geen materialistische reductie.

Het leefbare ideële wordt gekenmerkt door het feit dat ze in de praktijk gebracht kan worden. Omdat het ideële zijn intrede doet in een mensenleven op het moment dat er theorieën over gevormd worden, kunnen we aansluiting vinden bij Sloterdijks opvatting over theorie, die de betekenis van een theorie geconstitueerd ziet door degenen die haar omarmen, zodat de theorie ‘op zichzelf’ niets betekent, maar eerst door haar media vorm krijgt.

Hoewel Sloterdijk niet schrijft over het ‘andere uiterste’ van het kynisme, dat ik voorstel met *obere Theorie* aan te duiden, is dit gezien de doelstelling van zijn werk niet verwonderlijk. Zijn kritiek van de cynische rede thematiseert het kynisme als oplossing voor het universele cynisme en houdt zich bezig met de ontarding van de kritiek, in plaats van het *negativum* van die situatie, waarin de kritiek zichzelf heeft opgeheven in een onleefbaar materialisme. Toch biedt de *Kritik* handvaten om gestalte te geven aan deze positie: niet alleen moet iedere idealiteit zich materialiseren, ook het tegengestelde maakt onderdeel uit van het kynische ideaal, zoals we hebben gezien. Daarnaast biedt Sloterdijks opvatting van kritiek, die datgene wat voor de mensen ‘vaststaat’ noodzakelijk als vijand heeft, geen aanleiding om te veronderstellen dat de kritiek voltooid zou zijn wanneer het materialisme het waarheidsmonopolie heeft opgeëist. Daarnaast is het pragmatisme dat Sloterdijk in zowel zijn kynische ideaal (in een woord: leefbaarheid) als in zijn opvatting over theorie en zijn eigen waarheidstheorie omarmt geen standpunt dat materie boven idealiteit plaatst, maar beide juist op dezelfde manier benadert. We moeten concluderen dat Sloterdijk het kynisme in de *Kritik* op een eenzijdige en onvolledige manier bespreekt, waardoor het vermoeden dat hij zijn eigen ideaal tekortdoet enige grond heeft.

⁴³ H. Putnam, ‘*The many faces of realism*’ (1987), Chicago, 63-86. In dit hoofdstuk, ‘*Reasonableness as a fact and a value*’ komt Putnam te spreken over het mes (artefact) als model voor feiten en waarden.

2.2.2 Kynisme als kritiek en filosofie

Het voorgaande wil geenszins zeggen dat het kynisme samenvalt met de kritiek als zodanig. De traditionele kritiek, als uitloper van de historische Verlichting, is er evenmin als die laatste in geslaagd om leefbaarheid als filosofisch criterium in te stellen. Het cynisme kan zelfs gezien worden als een ontarding van de kritiek. Een cynicus universaliseert de kritiek, zodat geen enkele theorie/praktijk haar toets kan doorstaan. Deze uiterste consequentie van de kritiek toont aan dat zijzelf tot onleefbare situaties leidt wanneer ze theoretisch wordt voltrokken. We hebben al gezien dat het cynisme niet verlicht kan worden in de klassieke zin, omdat het iedere kritiek al in zich heeft opgenomen. Wil het kynisme hiertegen bestand zijn, moet ze een nieuwe vorm van kritiek uitvinden. Zoals Diogenes aantoonde, gaat het om een demonstratie van onleefbaarheid die wordt voltrokken door het cynisme al te serieus te nemen, vergelijkbaar met een stipheidsactie. In de praktijk blijkt de onleefbaarheid van de loutere theorie – en die van de loutere praktijk. Het idee dat we met het kynisme de filosofie in ‘voor-cynische’ zin terugwinnen is echter niet gerechtvaardigd. Het kynisme is juist een verdere transformatie, een verdere ‘nihilisering’ van het oorspronkelijke waarheidsbegrip, dat aan de basis ligt van de filosofie. Sloterdijk spreekt dan ook van twee formele overeenkomsten tussen cynisme en kynisme, haar tegenbeweging: ten eerste het motief van zelfbehoud in moeilijke tijden, ten tweede een schaamteloos, ‘smerig’ realisme, dat zich zonder terug te verwijzen naar conventionele morele remmingen aansluit bij “wat het geval is”, terwijl ze zich ook niet door een materialistische passie laat bewegen om het leefbare ideële theoretisch af te schaffen. Het cynisme onderscheidt zich onder meer door ‘eerder te stoppen’: “haar werkelijkheidszin richt zich (...) op een gewetenloze, zakelijke omgang met alles wat middel tot een bepaald doel is, maar *niet met de doelen zelf*. (...) Maar waar is de *kynische* impuls gebleven? Zelfs al is cynisme een onvermijdelijk aspect van het moderne realisme geworden, waarom omvat dit realisme dan niet de doelen?⁴⁴ Een *Kynismus der Zwecke* betekent een afscheid van de geest van de verre doelen, zo kenmerkend voor het cynisme, en een inzicht in de oorspronkelijke afwezigheid van doelen als kenmerkend voor het leven⁴⁵. Het is om deze reden dat het kynisme altijd de beweging is die lacht om de door het cynisme opgeworpen machtsstructuren. De cynicus gaat nog niet ver genoeg.

Deze tegenstelling kan nader worden ingevuld aan de hand van Walter Benjamins bespreking van geweld⁴⁶. Volgens Benjamin is geweld een ingrijpen in zedelijke relaties, waarbij deze relaties zich afspelen binnen de sferen van recht en gerechtigheid. Voor het recht en iedere rechtsordening in het bijzonder geldt dat haar funderende verhouding [*Grundverhältnis*] die van middel en doel is. We kunnen middel, doel en geweld op verschillende manieren zien. Wanneer we de vraag naar het geweld als principe terzijde schuiven en alleen een criterium zoeken om haar gebruik te rechtvaardigen, begeven we ons in de sfeer van het natuurrecht. Volgens Benjamin beweegt het natuurrecht zich op een beperkt niveau: “Het natuurrecht streeft ernaar door de gerechtigheid van het doel het middel te ‘rechtvaardigen’⁴⁷”. Op deze manier kunnen we ook Sloterdijks aanklacht tegen het *Zynismus der Mittel* zien. Natuurrecht en positief recht, waarin juist de rechtvaardigheid van het doel “gegarandeerd” wordt door de rechtmatigheid van de middelen, bijten elkaar in de staart. Derrida stelt in zijn commentaar op deze tekst dat een antinomie tussen rechtmatige middelen en rechtvaardige doelen niet kan worden opgelost omdat het natuurrecht blind zou blijven voor de voorwaardelijkheid van middelen en positief recht voor de onvoorwaardelijkheid van de doelen⁴⁸. Benjamin wil een geweldskritiek inrichten die deze twee tradities ontstijgt. Zijn analyse ontsluit een monopolisering van geweld als definiërend kenmerk van de wet zelf, waarbij deze er niet zozeer op uit is om bepaalde legale of zelfs rechtvaardige doelen veilig te stellen, maar alleen om zichzelf te beschermen. Hiertoe onderscheidt Benjamin twee vormen van geweld: geweld dat wordt ingezet om de wet in te stellen

⁴⁴ KdzV 366. Sloterdijk erkent op deze pagina enige verwantschap met de *Frankfurter Schule*: “Het *Zynismus der Mittel*, dat onze instrumentele rede (Horkheimer [sic]) karakteriseert, ...”

⁴⁵ KdzV 365-366.

⁴⁶ W. Benjamin, ‘Zur Kritik der Gewalt’ [1921] in ‘Walter Benjamin gesammelte Schriften, vol. II.1’ (1999), Frankfurt am Main, 179-204.

⁴⁷ Ibidem, 180.

⁴⁸ J. Derrida, ‘*Force of Law: the “mystical foundation of authority”*’ in: Cornell, Rosenfeld, Carlson (eds.), ‘*Deconstruction and the possibility of justice*’, New York 1992, 32

[*Rechtsetzende Gewalt*] en geweld dat wordt ingezet om de zo ontstane situatie voort te zetten [*Rechtserhaltende Gewalt*]⁴⁹. Hierdoor verkrijgt de (staats)macht een hybride karakter, als het ware een dubbele richting. We kunnen in aanvulling op Benjamin stellen dat het resultaat hiervan een gefixeerde toestand van het natuurrecht is, waarin ieder middel wordt ingezet om het geweldsmonopolie, dat tot doel is uitgeroepen, in te stellen dan wel te behouden. Alain Badiou spreekt dan ook van een constitutief excès van representatie over de gerepresenteerden⁵⁰. De wet wordt ingesteld door de burgers, maar kan zich ook tegen hen keren. Goddelijk geweld is een zowel destructieve als productieve vernietiging van de doelen die de wet moet veiligstellen, in een reconfiguratie van de rechtvaardigheid, die dit excès ondermijnt en vernietigt. Deze manier om een ‘contracynische’ beweging te benoemen kan ons enkele inzichten verschaffen omtrent het kynisme.

Het is opvallend dat dit ‘goddelijke geweld’ verder wordt uitgewerkt door Giorgio Agamben. Bij hem moet het leiden tot het opheffen van het valse onderscheid tussen middel en doel, dat volgens hem de ethiek verlamd heeft. Ook Sloterdijks kynisme streeft naar deze opheffing, aangezien de ontmaskering van het cynisme deels bestaat in de ontdekking dat iedere voorstelling van een einddoel of doeleinde een ideologisch-manipulatief mechanisme is. Voor Agamben ligt de opgave van de ‘politiek’ erin om “medialiteit zonder doel” te worden. Dit is mogelijk in wat hij het “gebaar” noemt: het naakte leven dat zich op profane wijze manifesteert, ontdaan van alle culture constructen van de “antropologische machinerie”⁵¹. Hierin is een verdere parallel met het kynisme gelegen, dat volgens Sloterdijk eenzelfde ‘profaniserende’ werking heeft door het instrumentele gebruik van transcendentie – en dus ook van Agambens centrale begrip ‘sacraliteit’ – aan de orde te stellen. In Agambens woorden “wordt een middel als zodanig zichtbaar gemaakt. Dit maakt de emergentie van het in-een-medium zijn van de mens mogelijk en opent op die manier de ethische dimensie voor hem.”⁵² We kunnen ook spreken van een zichtbaar maken van het heden *qua* heden, zodat we niet al onze kaarten zetten op een verre (utopisch voorgestelde) toekomst, of van actualiteit *qua* actualiteit, zodat deze niet meer vervaagt in de door ons geschouwde mogelijkheden. Agambens eigen vergelijking maakt duidelijk dat de reflex die door de ontwikkeling van de wijsbegeerte is ingegeven reageert op een minachting van de lichamelijke en de profaniteit. Toch kunnen we hier opnieuw de vraag stellen: waarom is er geen gebaar mogelijk dat manipulatie op het niveau van het profane toont, zodat weliswaar de ‘medialiteit zonder doel’ wordt gewaarborgd, met andere woorden het oneindige bereik van de kritiek en daarmee het kynisme, maar die een beweging ‘naar boven’ is, die het sacrale (her)waardeert voor zover het leefbaar is? Deze vraag vanuit het kynische ideaal geeft het werk van Agamben een nieuwe dimensie, die zoals gezegd ook bij Sloterdijk weinig verkend wordt.

We hebben van Agamben geleerd dat het kynisme in zekere zin contracultureel is, als we met ‘cultuur’ de heilig verklaarde *Geist* van een gegeven machtsdomein bedoelen. Daarnaast is er sprake van een ongemakkelijke tegenstelling: het kynisme is zowel teleologisch, aangezien ze als kritiek altijd de normatieve wens uitspreekt dat het bekritiseerde zich naar het aangeroepen criterium toe beweegt, als ook antiteleologisch, aangezien ieder ‘doel’ door haar tot een middel wordt gereduceerd. We zullen nog stilstaan bij de manier waarop het kynisme zich tot geweld als middel verhoudt.

2.3 Over het bereik van kritiek

We zijn nu in de positie om de tot nu toe besproken vormen van kritiek nader tegen het licht te houden. Het is niet voldoende ‘vergadertafelkritiek’ (als oorspronkelijk, utopisch uitgangspunt van de Verlichting), ideologiekritiek en kynisme te thematiseren. Kritiek beweegt zich ook langs een andere as. Tot nu toe hebben we ons gebogen over de verschijningsvormen van de kritiek, die zich door systematische fasen beweegt naarmate ze op verschillende niveaus op verzet stuit. Het is van belang om

⁴⁹ Derrida's deconstructie van deze tegenstelling is voor ons niet van belang. Wel kunnen we de *Vormacht* losjes identificeren met het *Rechtserhaltende Gewalt* en de pretendent met het *Rechtsetzende Gewalt*. Ook wij zullen later tot de conclusie komen dat er sprake is van een (cynische) overlap tussen *Vormacht* en pretendent. Zie §2.3.

⁵⁰ Genoemd door S. Žižek, *From Democracy to Divine Violence* in: *Democracy: In what State?* (2011), ed. G. Agamben, New York, 116.

⁵¹ C. Dickinson, *Agamben and Theology* (2011), Londen, 114-115.

⁵² G. Agamben, *Notes on Gesture* in: *Means Without Ends: Notes on Politics* (2000), Minneapolis, 57.

de formele gestalte van de kritiek, die op verschillende manieren onderdeel kan zijn van een kritisch project, nader te duiden om de verschillende vormen van kritiek op een volledige manier te kunnen begrijpen.

We hebben al kort het verschil tussen de hier geïntroduceerde figuren van de pretendent en de *Gegenmacht* besproken. Waar de eerste de kritiek instrumenteel inzet, met het doel om de leeggemaakte zetel van de macht voor zichzelf op te eisen, handelt de tweede als het ware *aus Pflicht*. Het onderscheid tussen een handeling die enkel overeenkomstig de plicht is en een handeling die ook daadwerkelijk uit plicht wordt gesteld stamt van Immanuel Kant, die meent dat de goede wil het enige werkelijke criterium voor moraliteit is⁵³. Een handeling die er louter op gericht is de eigen positie te verbeteren, is een geval van prudentie [*Klugheit*] en daarmee niet van moraliteit⁵⁴. Het gaat er ons er hier niet zozeer om een moreel onderscheid te maken tussen de pretendent en de *Gegenmacht*, maar om duidelijk te maken dat het onderscheid gemaakt wordt op basis van het al dan niet instrumentele gebruik van de kritiek. Tegelijkertijd weten we dat ook het onderscheid tussen cynisme en kynisme er een is tussen eigenbelang in de zin van machtsconsolidatie, waarbij de instrumentele rede universeel is geworden, en een opgeven van einddoelen uit naam van het pragmatisch-kynische ‘imperatief’. Het is evenwel belangrijk om in het oog te houden dat ook voor het kynisme zelfbehoud een zeer sterke motivatie is. Het verschil tussen beide kampen schuilt precies in de houding die ze aannemen ten opzichte van macht. Sloterdijk doet het kynisme geen recht wanneer hij het personage dat ik hier de pretendent noem, degene die de kritiek louter instrumenteel inzet, kynisch noemt totdat hijzelf op de troon zit en pas vanaf dat moment cynisme constateert.

Ter illustratie verwijzen we naar een andere tekst van Sloterdijk, ‘Het Heilig Vuur’⁵⁵, die ik zal gebruiken om kritiek te leveren op de manier waarop hij in de *Kritik* met het probleem van de pretendent omgaat. In deze latere tekst wordt het eerste moment van het monotheïsme beschreven, waarbij duidelijk wordt hoe bepaalde aspecten van de joodse religiositeit het gevolg zijn van ‘psychopolitieke complicaties’. Voor ons is met name van belang dat het joodse volk een tijdlang in ballingschap heeft doorgebracht in Babylon. De paradox van een uitverkoren volk onder het juk van een vijandige macht schreeuwt om een oplossing, die gevonden werd in een devaluatie van het heden. “‘Waarheid’ kreeg een toekomstklank”, aldus Sloterdijk: dit is de geboorteplaats van tegenfeitelijke en utopische aspecten van het religieuze denken. Het Jodendom beschikt nu zowel over een therapeutisch middel als over een op ressentiment gestoelde generator van “revanchistische impulsen”. We kunnen dit samenvatten onder de noemer “protesttheologie”: een vorm van devotie die subversief is, kritisch is ten aanzien van de macht, maar, onvermijdelijk, ook zelf naar de macht verlangt. “Van nu af aan drukt zij het verlangen uit superieur te zijn aan de eigen superieuren.”⁵⁶ Deze structuur is typisch voor de pretendent, die niet zozeer het privilege van de hoger geplaatste wil uitbannen, maar er zelf naar verlangt op de gouden troon zitting te nemen. Hij heeft een dubbele houding ten opzichte van de kritiek: deze is alleen valide zolang hijzelf het subject van de kritiek is. De kritiek wordt daarmee beperkt tot een bepaald domein. Zelfs binnen dit domein wordt ze alleen instrumenteel ingezet, terwijl ze buiten het domein ongeldig wordt verklaard: de kritiek kan in geen geval de eigen machtspraktijken gelden, omdat dit de pretentie van de pretendent in gevaar brengt.

Daarom is het opmerkelijk dat het Jodendom door Sloterdijk in de *Kritik* ‘kynisch-cynisch’ wordt genoemd⁵⁷. Als kynicus is de Jood de uitvinder van het idee van het verzet, waarin het mogelijk wordt dat juist de zwakkere een heldenstatus verkrijgt. Dit is een belangrijk thema binnen iedere werkelijke vorm van kritiek, die een te verwezenlijken ideaal poneert tegen de zittende macht in en in dat opzicht altijd de zwakkere is. Het is opnieuw aan de stromen van Babylon dat de joden hebben geproefd aan

⁵³ I. Kant, ‘*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*’, (2010/1785), Stuttgart, [394]: “*Wenn gleich durch eine besonder Ungunst des Schicksals (...) es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; (...) so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat.*”

⁵⁴ Ibidem, [415-417].

⁵⁵ P. Sloterdijk, ‘Het Heilig Vuur’ (2008), Amsterdam.

⁵⁶ Ibidem, 33-34.

⁵⁷ KdzV, 425 e.v.

de “slavenervaring van de gewelddadige kern van de macht en de façade van het uiterlijk vertoon.⁵⁸” Als waarheid in het Jodendom een toekomstklank krijgt, dan vooral vanwege het messianistische element dat er zo eigen aan is. Tot de dag dat de profetieën bewaarheid worden, beseffen de joden wat tijdelijkheid betekent. Dit ‘historische weten’ wordt ontleend aan de eigen geschiedenis, waarin vele aardse machten zijn gevallen en het volk van God ondanks al haar beproevingen wist te overleven. ‘Zoveel machtige en grootse rijken zijn reeds tot stof en as vervallen.’ Iedere machtsclaim wordt aangevochten, maar vanwege het verbond met het altijd machtigere principe, namelijk de uiteindelijke waarheid van de geschiedenis en God, schaart het Jodendom zich in laatste instantie aan de kant van de macht. Haar devaluatie van de aardse machten geschiedt enkel op basis van een vertrouwen in de superioriteit van de hemelse macht. In dit moment onthult het Jodendom zich als het cynisme van de pretendent. Omdat het ‘kynisme’ slechts een selectief element van de joodse wereldbeschouwing uitmaakt, namelijk alleen van toepassing is op het soort macht dat aan haar essentie tegengesteld is, zien we dat het bereik van de joodse kritiek noodzakelijk eindig is. Het Jodendom wordt zo gekenmerkt door een verraad van het kynisme: een bij uitstek cynisch kenmerk. Dit culmineerde in de verdere geschiedenis van het monotheïsme, door Sloterdijk vergeleken met “een reeks vijandige overnames⁵⁹”, in de ‘constantinische wending’ van het Christendom, die niet alleen een christianisering van de macht is, maar ook een cynische dimensie toevoegt aan het christendom. Het vanuit het Nieuwe Testament bezien paradoxale fenomeen van de ‘christelijke macht’ ligt deels besloten in de attitudeverandering die het christendom ten opzichte van het Jodendom representeert, van een defensief universalisme van het loutere zelfbehoud naar een offensief universalisme, waarbij de zending een belangrijke rol speelt. Het ontstaan van de *ekklesia*, de niet-etnische gemeenschap waartoe iedereen is uitgenodigd⁶⁰, betekent voor de vrome christen een wereldwijde *to do*-lijst die bestaat in het zekerstellen van het heil, zowel voor anderen als zichzelf. Wanneer God daadwerkelijk ontsnapt aan de provinciale setting van het Nabije Oosten en het Romeinse Rijk begint over te nemen, betaalt het christendom een wrange prijs. “Dat de macht niet vroom kan worden, beseffen de heersers niet in hun donkerste dromen bij nacht, maar in het volle daglicht van hun dagelijkse berekeningen. Er is geen onbewust conflict tussen geloofsidealën aan de ene kant en de machtmoraal aan de andere, maar, vanaf het eerste begin, een ingeperkt geloof.⁶¹”

Wanneer kritiek protesttheologie is, algemener gesproken, er enkel naar streeft zichzelf te vestigen, kunnen we haar cynisch noemen. Het maakt niet uit wat de kritiek tegenover zich geplaatst ziet: ze zal al haar middelen inzetten om het te vervangen en is in dit opzicht universalistisch. Haar einde valt samen met het bereiken van het doeleinde of einddoel⁶². Op het moment dat de utopie bereikt wordt, de belofte die wordt ingelost zodra ze haar machtspositie verwerft, is iedere kritiek al verdisconteerd. De ‘gevaarlijke belofte’ is een problematisch aspect van alle utopieën die bereikbaar worden verklaard: problemen en onvolkomenheden worden bij voorbaat onmogelijk.

Dit wordt samengevat door een bekend marxistisch voornemen om politiek te vervangen door administratie wanneer de revolutie eenmaal is voltrokken. Waar we in §1.2 al zagen dat het marxisme cynisch zou zijn zonder de mogelijkheid van emancipatie, is het evenzeer een gevaar voor haar oprechtheid wanneer de voltooiing van die emancipatie wordt gedeclareerd. Cynisme dreigt, bij zowel te weinig als te veel emancipatie. Deze uitersten hebben gemeen dat het in beide gevallen om een uitschakelen van de kritiek gaat, omdat het bekritiseerde noodzakelijk het beste is. Wanneer emancipatie niet mogelijk is, wordt de situatie weliswaar gekenmerkt door uitbuiting, hetgeen een normatieve kwalificatie is, maar die normativiteit wordt direct geneutraliseerd door het standpunt van het tijdelijke te verruilen voor dat van het eeuwige. Dan zien we dat de deterministische wetten van de geschiedenis van kracht zijn – *everything is as it should be*. Wanneer de emancipatie volledig verwerkelijkt is, is ook alles zoals het zou moeten zijn, omdat de bereikte toestand wordt gedefinieerd door het feit dat alles wat veranderd moest worden, reeds veranderd is. Kritiek is dan onmogelijk. Of

⁵⁸ KdzV, 428-429.

⁵⁹ Peter Sloterdijk, ‘Het Heilig Vuur’ (2008), Amsterdam, 25.

⁶⁰ Ibidem, 37.

⁶¹ KdzV, 433.

⁶² Ontleend aan W. Schinkel, ‘Denken in een tijd van sociale hypochondrie’, Kampen 2007.

we daadwerkelijk van cynisme kunnen spreken, hangt af van de manier waarop we denken over de leefbaarheid van het idee van een klasseloze samenleving, of enige andere verwerkelijkte utopie. Binnen het theoretische kader van Sloterdijk kan dit idee in geen geval de toets van het kynische ideaal doorstaan, gezien het polemische element dat volgens hem iedere vorm van intersubjectiviteit kenmerkt⁶³. Iedere theorie die een rimpelloos bestaan als eindtoestand voorstelt, moeten we dus cynisch noemen, te meer daar we kunnen vermoeden dat het om louter instrumenteel ingezette 'geestelijke apparaten' gaat. Iemand die er echt in gelooft, is nog het slachtoffer van een vertroebelde en vertroebelende ideologie, waar hij een extensie en medium van is. Opnieuw luidt de vraag: kan hij nog verlicht worden?

Hieruit volgt dat de voorstelling dat kritiek een eindig bereik heeft alleen als een oneigenlijke begrepen kan worden. De ware filosoof zal reageren door ofwel degene die haar omarmt te objectiveren door een vals bewustzijn te veronderstellen, ofwel degene die haar voorwendt van cynisme te betichten. Dat is het eindvonnis dat we over de pretendent moeten uitspreken: hij is cynisch, juist omdat zijn kritiek op zeker moment stilvalt. Degenen die niet over zijn raffinement beschikken en door hem gemanipuleerd zijn, zijn slachtoffers van zijn ideologische machinerieën.

Als kritiek een oneindig bereik heeft, zou dat in de context van Marx⁶⁴ een oneindig emancipatiepotentieel betekenen. De utopie blijft *a-topos*. Alleen onder deze voorwaarde is het mogelijk om van een *Gegenmacht* te spreken: iedere vorm van macht kan bevestigd worden. Onder deze omstandigheden is ook zoiets als een 'Verlichting van de Verlichting' mogelijk. Eerst hier kunnen we spreken van een Verlichting in eigenlijke zin. Om te voorkomen dat de kritiek universaliseert en alsnog omslaat in cynisme, hebben we een criterium nodig op grond waarvan de kritiek gerechtvaardigd kan worden. Het stellen van zo'n criterium is een zuiver voorbeeld van machtwerking, zij het dat er geen toekomstige situatie is waarin dit criterium tot machtsinstrument wordt, aangezien al is gestipuleerd dat het bereik van de kritiek oneindig is. Dit betekent dat iedereen die een criterium aandraagt, bereid moet zijn dit zonder aanzien des persoons toe te passen, zodat hij ook zichzelf eraan onderwerpt. Sloterdijk meent dat de *Logos*, het 'ware rationalisme', de waarheidsliefde en het oprechte leven maar een criterium toestaan, namelijk dat van de leefbaarheid, het kynische ideaal. Alleen op basis daarvan kunnen we ingaan tegen wat mensen 'nu eenmaal vinden' en bestaande machtsstructuren in vraag stellen.

Uit de afleiding van het oneindige bereik van de ware kritiek volgt dat het kynische ideaal nooit verwezenlijkt kan worden. Er is met andere woorden altijd een disbalans tussen theorie en praktijk. Waar de kritische dynamiek van de pretendent ooit stil moet vallen en over moet gaan in een statische toestand, is de *Gegenmacht* eeuwig kritisch en daarmee nooit statisch. Dit is een verdere ondersteuning van de in §2.2.1 ontwikkelde these dat een materialistisch reductionisme niet overeen kan komen met het kynische project in al haar mogelijke gedaanten: ze is inderdaad een formele negativiteit zonder enig voorgegeven doel. De vraag of het criterium van leefbaarheid dan zelf wel leefbaar is, moeten we beantwoorden door te zeggen dat ze louter als een streven moet worden beschouwd. Als we de kynici, van Diogenes tot de existentialisten, als zodanig accepteren, hebben zij aangetoond dat het mogelijk is om dit streven in de praktijk te brengen. Er is een antwoord mogelijk op het cynisme, ook al is er geen Laatste Oordeel.

⁶³ KdzV 652-655.

⁶⁴ We stellen ons Marx eerder als een kantiaan (tot het *Reich der Zwecke* kunnen we ons enkel asymptotisch verhouden) dan als een hegeliaan, in de klassieke lezing (*die vorhandene Welt* is het einddoel van de geschiedenis).

2.4 Cynisme/kynisme

Als ware filosofie formele negativiteit wordt, lijkt ze gekenmerkt te worden door een reactieve basisattitude. Alles wat zich aan haar presenteert, kan ze terugwijzen: in dit opzicht lijkt het kynisme op het cynisme. Is het mogelijk dat ze samengaan?

In *The Force of Law*⁶⁵ laat Jacques Derrida cynische en kynische elementen samenkomen. Hij meent dat er “een autoriteit (...) in de vragende vorm [is] waarvan men zou kunnen vragen (...) waaraan het haar enorme kracht in onze traditie ontleent.⁶⁶” In dit opzicht is Derrida de ultieme traditionalist. De werkelijkheid is volgens hem ‘leesbaar’, zodat haar betekenis niet als evident kan worden voorgesteld, maar juist als een raadsel, dat zich alleen op incomplete wijze laat onthullen. De werkelijkheid kenmerkt zich door zich terug te trekken, ook al komen we steeds meer te weten: sterker nog, deze tegengestelde bewegingen doen zich in dezelfde mate voor⁶⁷. Derrida ziet het als zijn taak om voorstellingen van de werkelijkheid die haar eenduidig, beslisbaar voorstellen te weerleggen door op hun beperkingen te wijzen. Hij geeft dit kritische project de naam ‘deconstructie’ omdat iedere uiteenlegging van betekenisstructuren onherroepelijk datgene oplevert wat ze had willen bekritisieren: ze is noodzakelijk actief in het medium van de taal en vooronderstelt om die reden altijd al eenduidige betekenissen. Waarom zouden we aan kritiek doen, als er altijd net zo goed kritiek op onze kritiek geleverd kan worden?

Deze verlamming wordt opgeheven als we wijzen op een ook hier besproken dimensie van kritiek. Volgens Derrida is de normatieve oriëntatie van de deconstructie de rechtvaardigheid. Dit is evenzeer het geval wanneer we haar op haarzelf toepassen. “Het constant insisteren op een ondervraging van de herkomst, gronden en grenzen van (...) rechtvaardigheid is, in het kader van de deconstructie, alles behalve een ongevoeligheid ten aanzien van rechtvaardigheid (...). Waar zal [ze] haar kracht vinden (...), anders dan in dit altijd onbevredigde beroep [*appeal*]?⁶⁸” Het op deze manier universaliseren van de kritiek, zodanig dat ze ook op zichzelf en al haar toekomstige gedaantes wordt toegepast, leidt volgens Derrida tot een “grenzeloze verantwoordelijkheid.⁶⁹”

In het kader van onze analyse van cynisme en kynisme lijkt het aspect van de grenzeloze verantwoordelijkheid op gespannen voet te staan met het universaliseren van de kritiek op andere gronden dan het leefbaarheids criterium. Wanneer we consistent deconstructief te werk gaan, is ook het kynische ideaal onvolledig, en ook de kritiek erop, en eventuele nieuwe versies ervan, *ad infinitum*. Gianni Vattimo noemt Derrida om deze reden als voorbeeld van “de joodse religiositeit”, omdat bij Derrida “alleen de verticale relatie met het absoluut Andere telt.⁷⁰” Inderdaad is rechtvaardigheid geen bereikbare toestand. De kritiek is universeel en heeft een oneindig bereik: het enige criterium is rechtvaardigheid, dat nooit verwerkelijk kan worden, maar wel in zeker opzicht aanwezig moet zijn, namelijk in de “ervaring van het onmogelijke, daar waar, zelfs als het niet bestaat (of nog niet bestaat, nooit bestaat) er rechtvaardigheid is.⁷¹”

We kunnen deze puzzel oplossen door de deconstructie zelf als een vorm van cynisme op te vatten. Wat is onleefbaarder dan de klassiek idealistische scheiding tussen het ‘hier beneden’ van de lokale manifestaties van de deconstrueerbare rechtvaardigheid, *droit* of het recht, en het ‘daarboven’ van de niet-deconstrueerbare rechtvaardigheid? Toch is deze oplossing nog onvolledig. Derrida mag dan ‘joods’ zijn, hij is geen vertegenwoordiger van de eerder genoemde protesttheologie, aangezien kritiek bij hem, net als in het kynisme, over een oneindig bereik beschikt. We kunnen hem dan ook beter

⁶⁵ J. Derrida, *Force of Law: the “mystical foundation of authority”* in: Cornell, Rosenfeld, Carlson (eds.), *Deconstruction and the possibility of justice*, New York 1992.

⁶⁶ Ibidem, 9.

⁶⁷ J. Derrida, ‘Sporen: De stijlen van Nietzsche’ (2005), Amsterdam [inleiding door G. Groot], 12.

⁶⁸ J. Derrida, *Force of Law: the “mystical foundation of authority”* in: Cornell, Rosenfeld, Carlson (eds.), *Deconstruction and the possibility of justice*, New York 1992, 20.

⁶⁹ Ibidem, 19.

⁷⁰ G. Vattimo, ‘Ik geloof dat ik geloof’ (2011), Amsterdam, 83-84.

⁷¹ J. Derrida, *Force of Law: the “mystical foundation of authority”* in: Cornell, Rosenfeld, Carlson (eds.), *Deconstruction and the possibility of justice*, New York 1992, 15.

situëren aan de kant van de negatieve theologie. In deze typering ligt de sleutel. In het kynisme is het mogelijk om onderscheid te maken tussen gradaties van leefbaarheid, zodat bekritiseerde objecten op normatief betekenisvolle wijze van elkaar verschillen. Dat is bij Derrida niet het geval. Hij deelt de wereld zogezegd op in ‘God’ en ‘niet-God’ door te verklaren dat alleen rechtvaardigheid ‘daarboven’ rechtvaardig is, en dat iedere representatie om die reden gedeconstrueerd kan en moet worden. Hoewel Derrida zich distantieert van het scepticisme⁷², is zijn filosofie op dezelfde manier onleefbaar: in dit leven, ‘hier beneden’, is er geen criterium op grond waarvan enige theorie/praktijk te verkiezen zou zijn boven haar alternatieven. We zijn terug op de eeuwige vlakke van de ongerechtvaardigde overtuigingen van het cynisme. Een opvallende trend wordt zichtbaar: waar we eerder zagen dat het Jodendom in laatste instantie cynisch is omdat het protesttheologie is, blijkt ook de negatieve theologie van Derrida onleefbaar te zijn. In beide gevallen is die kwalificatie van kracht juist omdat het een bepaalde vorm van theologie betreft: afgezien van haar alliantie met de hemelse macht is het Jodendom, als eeuwig protest, kynisch, net als de deconstructie zonder rechtvaardigheid ‘daarboven’⁷³, als eeuwige (formele) negativiteit.

Deze uitdaging van het onderscheid tussen cynisme en kynisme blijkt uiteindelijk zelf cynisch te zijn. Haar functie in deze uiteenzetting is geweest om te tonen hoe nauw het onderscheid luistert. Enige kennis van het politieke domein volstaat om te kunnen beseffen hoe moeilijk het is om als buitenstaander het onderscheid tussen pretendentes en *Gegenmächte* te maken. Daarbij is men al buitenstaander zodra de bedoelingen van de partijen ondoorzichtig worden, waarbij het cynisme gebaat is bij ondoorzichtigheid en dientengevolge haar best zal doen om zich zo ondoorzichtig mogelijk op te stellen. Het onderscheid tussen kritiek overeenkomstig de plicht en *aus Pflicht* kan zelfs psychologische complicaties tot gevolg hebben. Kant heeft deze mogelijkheid tot haar uiterste conclusie doorgedacht en stelt dat het heel goed mogelijk is dat er nog nooit een morele handeling is geweest⁷⁴. In onze termen betekent dit dat we nooit van onszelf weten of we pretendent of *Gegenmacht* zijn, cynicus of kynicus. Kant zou zeggen dat onze plicht ons onverminderd voorschrijft volgens de imperatieven van de reden te handelen⁷⁵, ook al zou er nog nooit een morele handeling zijn gesteld: anders verwoord, ook als de kritiek tot nu toe enkel instrumenteel is ingezet, is het aan ons om de eerste ware kynici te worden.

2.5 De nieuwe kleren van de filosofie

We hebben Sloterdijks diagnose en medicijn uitgebreid besproken, waarbij we het medicijn nader hebben toegespitst. Waar bevinden we ons, nu we de hele route hebben afgelegd?

We hebben gezien hoe moeilijk het is om het onderscheid tussen cynisme en kynisme te maken, ook met betrekking tot onszelf, en hoe beperkt onze mogelijkheden zijn om het kynisme überhaupt in de praktijk te brengen. In beide gevallen gaat het om een streven naar non-hypocrisie, waarbij we een gebod moeten volgen waarvan we niet weten of het ooit gevolgd is of zal worden, maar dat in ieder geval niet voltooid kan worden.

Het gebrek aan een absoluut referentiepunt speelt ons mogelijk op een andere manier parten. We hebben gezien dat het kynisme als eeuwige formele negativiteit optreedt, waardoor het absolute geen plaats kan hebben binnen de filosofie, tenzij als steen des aanstoots. We zijn dus veroordeeld tot een intersubjectief of maatschappelijk solipsisme⁷⁶. Dit wordt ook geïmpliceerd door Sloterdijks nadruk op het pragmatisme, dat een rol speelt in zijn waarheidstheorie en een element is van zijn kynische ideaal. Omdat leefbaarheid als uitgangspunt wordt gezien, verdwijnt iedere objectieve werkelijkheid definitief uit zicht, te meer daar er geen geprivilegieerd punt bestaat dat ons in staat zou stellen zo’n werkelijkheid waar te nemen. Als we Sloterdijk volgen, is de filosofie niet in staat om buiten de correlatie tussen denken en zijn te treden, zodat alle toegangen tot het absolute gelijkwaardig zijn. “Hoe

⁷² Zie voetnoot 31.

⁷³ Er is dan geen criterium meer om kritiek te leveren, maar gelukkig is daar het kynische ideaal. Het enige leefbare principe is dat van de leefbaarheid.

⁷⁴ I. Kant, ‘*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*’, (2010/1785), Stuttgart, [406-407].

⁷⁵ Ibidem, [407-409].

⁷⁶ Q. Meillassoux, ‘*After Finitude*’ (2008), Londen, 85.

meer het denken zich wapent tegen dogmatisme, des te kwetsbaarder wordt het voor [religieus] fanatisme⁷⁷”, aldus Quentin Meillassoux. Door zichzelf de toegang tot het absolute te ontzeggen, maakt de filosofie het zichzelf onmogelijk om welke religieuze aanspraak dan ook te bestrijden: een welhaast cynische consequentie. Sloterdijks kynische ideaal is een elegant weerwoord op deze kritiek op het ‘correlationisme’. Als religies leefbaar zijn, is er geen reden om hun toegangsanspraken bij voorbaat van ons af te werpen. Zo niet, dan hebben we te maken met ‘morele demagogie’ en komt de molen van de kritiek op gang. Dat neemt niet weg dat, bij afwezigheid van een *absolutum*, dit onderscheid op zeer onzekere wijze vorm krijgt, hoewel de criteria bekend zijn.

De filosofie is in zekere zin uitgekleed. Meestal staat ze aan de kant van de macht, als *Vormacht* of als pretendent. In dat geval is er niet zozeer sprake van op zichzelf staande gedachten, maar enkel van een systematisch opgebouwd machtsmiddel, dat dient om machtsclaims te legitimeren op basis van het discours dat het op dat moment ‘goed doet op de jaarmarkt’. Oprechte filosofie is enkel mogelijk als reactie op zulke constellaties. Op die manier is ze daarnaast altijd mogelijk, omdat haar werk nooit is afgerond – nooit afgerond kan zijn.

De vraag naar de gestalten die het kynisme aan kan nemen, is nog niet beantwoord. We hebben gezien dat balans en harmonie haar idealen zijn, maar deze zijn op vele wijzen mogelijk. Wat nu als we een sociaaldarwinistische theorie omarmen en die ook in de praktijk brengen? Wanneer leefbaarheid de enige hoop is voor de mens die is gesteld op normatieve ordeningen, kunnen we weinig eisen stellen aan dergelijke ordeningen. Op deze manier wordt de verdenking van intersubjectief of maatschappelijk solipsisme alsnog relevant. Binnen het denkkader van Sloterdijk is een op strijd gestoelde intersubjectiviteit de ontstaansgrond van alle theorie, waartoe ook de praktische filosofie behoort. *Of* we wel een goed functionerend lid moeten willen zijn van de omgeving waarin we opgroeien, wordt niet in het antwoord op enige ethische vraag meegenomen. De ultieme consequentie daarvan zou zijn dat zolang er geen sociale druk bestaat om zekere handelingen te vermijden, er geen redenen zijn om ervan af te zien. De ‘objectieve’ component in een dergelijke moraalfilosofie heeft dan ook uitsluitend met evolutionaire stabiliteit te maken. Willekeurig moorden wordt door een gemiddeld lid van de populatie in alle samenlevingen afgekeurd omdat in alle bekende sociale situaties die reactie een regulerende en stabiliserende maatschappelijke functie heeft. Het lijkt uiterst onbevredigend dat het ‘ja’ of ‘nee’ tegen welke theorie/praktijk dan ook verklaard wordt als functie van een sociaal proces. Dit is de keerzijde van het opgeven van enige substantiële invulling van het normatieve criterium: omdat leefbaarheid louter formeel is en bovendien omgevingsafhankelijk, matigt het kynisme ons aan dat er geen hoger doel is dan als oprecht mens te overleven. “*Practice what you preach* en vice versa” kunnen we onze medemens toevoegen, en daarmee is ons moraliserende potentieel volledig uitgeput: ook als hij bijvoorbeeld terrorisme predikt, is er verder niets te zeggen.

In reactie hierop kunnen we stellen dat het niet voor niets is dat willekeurig moorden inderdaad in alle samenlevingen wordt afgekeurd: we kunnen wetenschappelijk vaststellen welk type gedrag de mensheid het beste dient en op basis daarvan onze samenlevingen inrichten. De mens heeft weliswaar geen toegang tot een nevelachtige sfeer van ethische waarheden, maar dat hoeft ook niet, want de taak van ethiek is om mensen te voorzien van sociale technologie, zowel op het individuele als op het inter-individuele niveau. De consequentie van een dergelijke ‘naturalistische’, evolutionistische opvatting van de ethiek is dat een op sociaaldarwinistische basis ingerichte wereld even ‘ethisch’ zou zijn als de onze, gesteld dat deze kan ‘functioneren’. Een verscherpte vorm van deze positie die vermoedelijk door Sloterdijk zou worden verdedigd⁷⁸ is dat de *condition humaine* nu eenmaal betekent dat we altijd in een samenleving opgenomen zijn en dat er, zoals het kynisme stelt, geen oorspronkelijke doelen of waarheden zijn die we als uitgangspunt voor ons handelen kunnen nemen, op het gebied van de moraal noch op het gebied van de wetenschap. We worden gevormd in een strijd en zowel moraal als wetenschap zijn uitingen van de manier waarop die strijd ons gevormd heeft. De strijd zal niet alleen nooit worden afgerond, maar behoudt haar grimmige karakter. Woorden zijn wapens en moraalleren

⁷⁷ Ibidem, 82-83.

⁷⁸ Sloterdijk meint dat humaniteit in een bepaald vormingsproces is opgenomen, dat hij zelfs ‘fokken’ [Zucht] noemt. Zie: P. Sloterdijk, *Regeln für das Menschenpark* (2008), Frankfurt am Main.

zijn mitrailleurs. De filosofie kan ons helpen om degenen die op massamobilisatie door middel van ideologische misleiding uit zijn, te ontmaskeren door met een ‘gebaar’ te laten zien dat zij hun theorieën en ‘kritieken’ enkel gebruiken om macht te verwerven. Zo wordt het medium eerst zichtbaar, zou Agamben zeggen: niet alleen de theorie als vehikel voor machtwerking, maar ook de mens zelf als medium, zoals ook Sloterdijk de mens opvat als medium van de theorie die hij omarmt. Dit volgt alleen als we accepteren dat intersubjectiviteit altijd polemisch van aard is en dat de mens geen toegang tot het absolute heeft omdat intersubjectiviteit de enige manier is waarop we ons tot de wereld kunnen verhouden. Ook dan moeten we oppassen niet meteen zelf als middel gebruikt te worden, omdat altijd het gevaar dreigt dat we door onszelf of door anderen misleid worden met betrekking tot de relatie tussen de kritiek, als gebaar, en macht.

Er is naast dit probleem ten aanzien van onze morele praktijk, die wel erg ‘intersubjectief’ wordt, ook een uitdaging voor iedere vorm van pragmatisme. Als we de ‘congruentie van leven en leer’ als filosofisch ideaal zien, wat bedoelen we dan precies met ‘leven’? Ten aanzien van Sloterdijk lijkt dit probleem tot een lacune te leiden. Hij lijkt zijn kaarten te zetten op een onmiddellijk beleefde ervaring, waarbij hij voorbij gaat aan het debat dat over het jamesiaanse begrip *experience*⁷⁹ wordt gevoerd. Sloterdijk voert het probleem op als een mysterie en legt het ‘de levende’ in de mond, alsof hij wil zeggen dat het niet meer dan fatsoenlijk is om discussies op dit gebied uit de weg te gaan. Ik wil dit probleem enkel signaleren. “Dit onzichtbare [dat het verschil uitmaakt tussen levenden en doden] wekt adem op, beweging, gevoel, wakkerheid en vormbehoud van het lichaam – het is een inbegrip van intensiteit en energie. Zijn werkzaamheid brengt (...) de meest werkelijke realiteit voort. [Het] draagt vele namen: ziel, geest, adem, voorvader, vuur, vorm, God, leven.⁸⁰” Deze monomane beweging moet de universaliteit en evidentie van Sloterdijks filosofische positie waarborgen. Ieder mens zal vermoedelijk beamen dat hij ernaar streeft dat zijn theorie in overeenstemming met een van deze ‘namen’ is, lijkt de gedachte erachter te zijn. Ook hier heerst de intersubjectiviteit en wordt alleen een formeel kader opgeworpen: het debat binnen de pragmatistische traditie, die intersubjectiviteit niet minder hoog in het vaandel heeft staan, toont evenwel aan dat hiermee zijn positie niet volledig is uitgewerkt.

Conclusie

Kynisme wordt vormgegeven door het ideaal dat iedere idealiteit gematerialiseerd moet worden en iedere materialiteit geïdealiseerd moet worden. Dit leidt tot een pragmatisch afschaffen van dualismen als theorie en praktijk, op grond van de vaststelling dat het om onleefbare onderscheiden gaat. Het cynisme drijft op dergelijke onderscheiden en kan dus naar de vuilnisbelt van de onleefbare theorieën worden verwezen. We hebben gezien dat dit niet neer kan komen op een materialistisch reductionisme, ook al zijn daar aanwijzingen voor in de manier waarop Sloterdijk de *Kritik* heeft vormgegeven. Ook gaat het hier niet om een terugvinden van de ‘voor-cynische’ filosofie, maar om een verdere ‘nihilisering’ van haar waarheidsbegrip, zodat enkel een formele negativiteit overblijft. We hebben gezien dat een oprechte kritiek, die haar niet instrumenteel gebruikt, een oneindig bereik moet hebben, zodat het ideaal van de leefbaarheid nooit verwezenlijkt wordt. Alleen op die manier is een *Gegenmacht* mogelijk: de *Vormacht* en de pretendent zijn instanties van het cynisme. Sloterdijk schrijft ten onrechte een kynisch element toe aan de laatste.

Daarnaast hebben we moeten vaststellen dat het onderscheid tussen cynisme en kynisme zeer wankel is, hoewel er duidelijke conceptuele voorwaarden zijn omschreven. We hebben een voorbeeld besproken van een conflatie van cynisme en kynisme dat zelf cynisch bleek te zijn, omdat er geen onderscheid werd gemaakt tussen verschillende ‘graden van leefbaarheid’. Toch is daarmee het gevaar

⁷⁹ Dit debat wordt onder meer gevoerd in: W. James, *The Works of William James: The Varieties of Religious Experience* (1985), Cambridge; R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), Princeton; M. Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception* (1964), Evanston; A. Hardy, *The Spiritual Nature of Man; A study of contemporary religious experience* (1979), Oxford.

⁸⁰ KdzV, 505-506.

niet geweken, omdat het onmogelijk is om absoluut vast te stellen of wijzelf of anderen pretendentes of *Gegenmächte* zijn.

Tot slot blijkt het kynisme ons te veroordelen tot een intersubjectief of maatschappelijk solipsisme, omdat iedere aanspraak uitsluitend intersubjectieve geldingskracht heeft. Er zijn geen normatieve redenen om een gewelddadige partij *a priori* af te wijzen, aangezien het mogelijk is dat leven en leer van die partij in hoge mate overeenstemmen. Of we deze consequentie accepteren, hangt af van de manier waarop we Sloterdijks these van de polemische intersubjectiviteit en zijn ‘correlationisme’ evalueren. Daarnaast lijkt Sloterdijk erop uit te zijn om ‘leven’ zo onbepaald mogelijk (“meest werkelijke realiteit”) te laten: dit is een zwaktebod van zijn vorm van pragmatisme.

Slot: Filosofie-opheffingen

Deze scriptie begon met de bewering dat hypocrisie universeel is. Toen bleek al hoe gemakkelijk het is om hier voorbeelden van te noemen. Of het nu gaat om de politieke arena of om de beursvloer, de structuren die Sloterdijk beschrijft lijken altijd in het spel te zijn. Toch zouden we een belangrijk element van de huidige tijd missen als we zijn analyse zonder meer zouden overnemen.

Pragmatisten behandelen filosofische concepten als een manier om problemen op te lossen. Volgens de klassieke definitie is een overtuiging “datgene waarnaar men bereid is te handelen”⁸¹, waarbij dergelijke overtuigingen ontstaan in confrontatie met de werkelijkheid. Hieruit volgt een vorm van eliminativisme: als een theorie, overtuiging of concept geen gevolgen heeft voor mijn leven, zijn ze betekenisloos en vertroebelend. Bovendien krijgen concepten een fluïde karakter. Juist omdat theorie altijd toepassing moet zijn, kunnen de concepten waaruit een zekere theorie bestaat niet los gezien worden van de situatie waarin ze – als oplossingen van bepaalde problemen – geformuleerd worden. Het is niet moeilijk om in te zien waarom pragmatisten gezien worden als ‘genaturaliseerde hegelianen’. Het absolute einddoel mag dan vervangen zijn door een beter besef van het *hic et nunc*-karakter van de filosofie, er zijn onmiskenbare overeenkomsten tussen de filosofie van Hegel en de elementen van het pragmatisme die hierboven kort benoemd zijn, zoals de overtuiging dat filosofie altijd ontstaat als reflectie op een al bestaande situatie en het tijdgebonden karakter van de filosofie.

Tegen deze achtergrond is het concept ‘cynisme’ een merkwaardig artikel. Waar het vaststellen van ‘ideologie’ betekent dat we onszelf aan haar invloed onttrokken hebben⁸², is de diagnose ‘cynisme’ een constatering van het feit dat er duistere zaken spelen, waarvan de meeste mensen geen weet hebben. Ze is alleen zinnig als we ervan uitgaan dat de heersende macht door middel van slinkse manipulaties de massa’s in haar greep houdt. Het feit dat Sloterdijk duizend pagina’s kan wijden aan de beschrijving van dit fenomeen is op zichzelf al voldoende aanwijzing dat het geen recht doet aan de werkelijke situatie. We stuiten nu op het feit dat een concept dat het verborgene benoemt zichzelf steeds verder opheft naarmate haar werkzaamheid groter wordt, zoals een kaars die zichzelf opbrandt.

Er is een tweede element aan de cynische diagnose dat problematisch mag heten, ditmaal niet vanwege de interne logica van het centrale begrip, maar vanwege het optreden van nieuwe fenomenen. We hebben eerder gezien dat de vergissing en de ideologie bij Sloterdijk betekenen dat het subject ‘geleefd wordt’, terwijl de leugen en het cynisme juist momenten van subjectiviteit zijn. Deze onderverdeling kunnen we niet alleen bij de verschillende projecties van de ideologiekritiek maken, maar ook al in een eerder stadium, waarvoor de ‘traditionele’ ideologiekritiek aanvankelijk de oplossing was. De poging tot Verlichting liep in de eerste impasse vast op het actieve verhinderen van een dialoog door middel van macht en geweld door de *Vormacht*. Dat is een subjectiviteitsmoment van het bekritiseerde. De traditie en de “trage gewoonte” werken zowel subjectiverend als objectiverend.

⁸¹ Zie: J. Wernham, ‘Alexander Bain on Belief’ in: ‘Philosophy’ (1986), Vol. 61, nummer 236, 262-266.

⁸² Volgens de eerder gegeven definitie van Meillassoux is het concept ‘ideologie’, op deze manier opgevat, zelf al een vorm van ideologiekritiek.

We weten dat cynisme de mensheid in tweeën deelt: de manipulators en zij die gemanipuleerd worden, grofweg. Wat nu als de werkzaamheid van het concept dusdanig groot is dat ook de overgrote meerderheid, degenen die gemanipuleerd zouden moeten worden, het cynisme doorziet, omdat het in iedere ochtendkrant op de voorpagina staat, en niet in verzet komt? Er is dan geen sprake meer van cynisme. Er is een nieuwe legering ontstaan, die het cynisme tot “trage gewoonte” heeft verheven. Iedere typering van cynisme als vertroebelende communicatie lijkt nu ineens hopeloos verouderd: wat we hebben beschreven als ‘achterkamertjespolitiek’ in weerwil van het volk is veranderd in datgene wat het volk zelf wil. Het zogenaamde object van het cynisme is subject geworden. Anders gezegd: het concept voldoet niet meer.

Als we het probleem nog verder uitvergroten, zien we dat de manier waarop kritiek en cynisme hier zijn besproken suggereert dat ieder subject in bezit is van een latente autonomie, die (‘helaas!’) beknot wordt door iets uitwendigs, een *Vormacht*. Wat zich in deze tijd overal laat horen is juist een steeds luider wordende roep om een dispensatie van autonomie. De *Kritik* is uitgewerkt: er moet een volgende stap worden gezet. Sloterdijk thematiseert cynisme en kynisme als filosofie-opheffingen, maar er ontstaat nu een derde positie uit het inzicht dat beide onderdeel uitmaken van hetzelfde veld, waarbinnen het *sapere aude* om een actieve houding vraagt en de ‘rusteloosheid van de rede’ eeuwig moet voortduren. Dit is de paradox van klassieke opvattingen over autonomie, die de vrijheidsdimensie van autonomie kantiaans definiëren als het volgen van een universeel subjectieve verplichting. De hedendaagse mens laat zich aan dergelijke beginsels weinig gelegen liggen. Sterker nog, hij zou vermoedelijk de these onderschrijven dat zijn autonomie juist in het feit gelegen is dat hij zich van niets of niemand iets hoeft aan te trekken, inclusief de rede. We leven in een tijdperk van verzet tegen dergelijke ‘paternalismen’. Het maakt de puber niet uit dat hij zondigt tegen principes die anderen, of het nu vaders of vreemden betreft, belangrijk vinden. Hij doet alleen wat hij zelf wil. Ik stel voor om dit ‘radicale autonomie’ te noemen. Misschien is het accepteren hiervan een verdere consequentie van een intersubjectieve moraal.

Het vergt verder onderzoek om te laten zien hoe deze nieuwe ontwikkelingsfase zich precies tot de vorige verhoudt. Er rijzen vragen als: ‘Bevindt kritiek op de notie van kritiek zich nog binnen haar grenzen?’, en ‘Moet de ‘vader’ terugkeren om te voorkomen dat de ‘puber’ zich in het ongeluk stort?’ Er is echter al een belangrijke stap gezet.

Deze scriptie heeft laten zien hoe hedendaagse postcynische fenomenen als producten van de ideologiekritische traditie ontstaan zijn. De fase van radicale autonomie, die zich uitstrekt tot zelfgekozen heteronomie, komt voort uit verlichtingsidealen en reacties daarop in termen van instrumentele machtsaanwending, die zich tot geïnstitutionaliseerde vormen van openlijke hypocrisie heeft kunnen ontwikkelen, het kynische imperatief ten spijt. Deze duiding impliceert niet alleen een kritische reactie ten aanzien van Sloterdijk, maar ook ten aanzien van bestaande literatuur die ingaat op zelfobjectivering of interpassiviteit, die veelal als een wisseling van de wacht in de kunstwereld worden geïntroduceerd⁸³. Op deze manier is een nieuwe conceptuele route geopend voor cultuur- en politieke theoretici die over onze tijd nadenken.



Tabel 1: Schematische weergave van de behandelde ontwikkelingsfasen. Iedere fase ‘stuit op’ de volgende en ‘stollingen’ en fasen van kritiek wisselen elkaar af.

⁸³ G. Van Oenen, ‘Nu even niet! Over de interpassieve samenleving’ (2011), Amsterdam; R. Pfaller, ‘*Illusionen der Anderen*’ (2003), Frankfurt am Main; S. Žižek, ‘*How to read Lacan*’ (2007), New York. Zie ook ‘de steriliteit van het kritische paradigma’ in: L. Bryant, ‘*The ontic principle: outline of an object-oriented ontology*’ in: ‘*The speculative turn: continental materialism and realism*’ (2011), ed. L. Bryant, N. Srnicek & G. Harman, 262.

Literatuurlijst

- G. Agamben, 'Notes on Gesture' in: *Means Without Ends: Notes on Politics* (2000), Minneapolis.
- L. Bryant, 'The ontic principle: outline of an object-oriented ontology' in: 'The speculative turn: continental materialism and realism' (2011), ed. L. Bryant, N. Srnicek & G. Harman.
- W. Benjamin, 'Zur Kritik der Gewalt' [1921] in 'Walter Benjamin gesammelte Schriften, vol. II.1' (1999), Frankfurt am Main, 179-204.
- G. Deleuze, 'Verschil en herhaling' (2011/1968), Amsterdam.
- J. Derrida, 'Force of Law: the "mystical foundation of authority"' (1992) in: Cornell, Rosenfeld, Carlson (eds.), 'Deconstruction and the possibility of justice', New York.
- J. Derrida, 'Sporen: De stijlen van Nietzsche' (2005), Amsterdam [inleiding door G. Groot].
- J. Derrida, 'Positions', (1981) Chicago.
- J. Derrida, 'Specters of Marx' (1994), Londen.
- J. Dewey, 'The Quest for Certainty' (1929), New York.
- C. Dickinson, 'Agamben and Theology' (2011), Londen.
- M. Gazzaniga et al., 'Cognitive Neuroscience: The Biology of the Mind' (2009), New York.
- J. Habermas, 'Erkenntnis und Interesse' (1968), Frankfurt am Main.
- A. Hardy, 'The Spiritual Nature of Man; A study of contemporary religious experience' (1979), Oxford.
- G. Harman, 'Tool-being: Heidegger and the Metaphysics of Objects' (2002).
- W. James, 'The Works of William James: The Varieties of Religious Experience' (1985), Cambridge.
- I. Kant, 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten', (2010/1785), Stuttgart.
- Q. Meillassoux, 'After Finitude' (2008), Londen.
- M. Merleau-Ponty, 'The Primacy of Perception' (1964), Evanston.
- M. de Montaigne, 'Apologie de Raimon Sebond' in *Les Essais de Michel de Montaigne* (1922), deel 2, ed. Pierre Villey, Parijs.
- F. Nietzsche, 'Waarheid en leugen' (2010), Amsterdam.
- G. Van Oenen, 'Nu even niet! Over de interpassieve samenleving' (2011), Amsterdam.
- R. Pfaller, 'Illusionen der Anderen' (2003), Frankfurt am Main.
- H. Putnam, 'The many faces of realism' (1987), Chicago.
- R. Rorty, 'Philosophy and the Mirror of Nature' (1979), Princeton.
- W. Schinkel, 'Denken in een tijd van sociale hypochondrie', Kampen 2007.
- P. Sloterdijk, 'Regeln für das Menschenpark' (2008), Frankfurt am Main.

P. Sloterdijk, 'Het Heilig Vuur' (2008), Amsterdam.

P. Sloterdijk, '*Kritik der zynischen Vernunft*' (1983), Frankfurt am Main.

G. Vattimo, 'Ik geloof dat ik geloof' (2011), Amsterdam.

J. Wernham, '*Alexander Bain on Belief*' in: '*Philosophy*' (1986), Vol. 61, nummer 236, 262-266.

S. Žižek, '*From Democracy to Divine Violence*' in: '*Democracy: In what State?*' (2011), ed. D. Bensaid, New York.

S. Žižek, '*How to read Lacan*' (2007), New York.