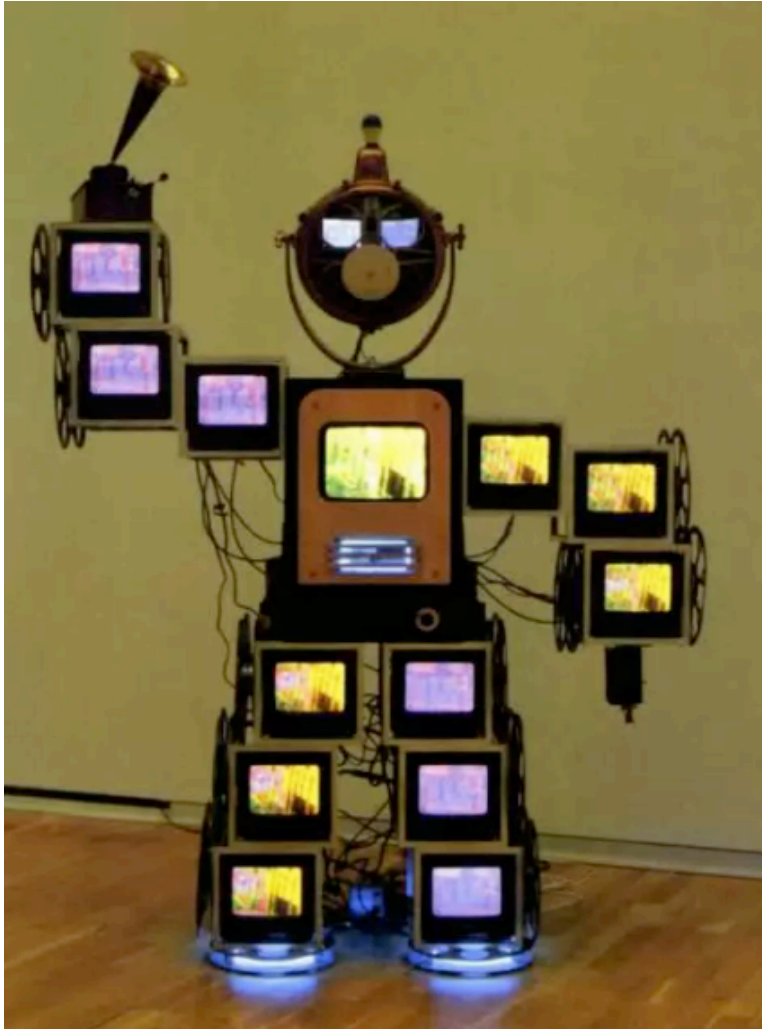


Postmediale zelfzorg.

Van Antieke zelfzorg naar ecosofie.



1963, Nam June Paik réalise Zen devant la tv.

Student: Özkan Larçin
Studentnummer: 335478
e-mail: 335478ol@eur.nl

Studie: Bachelor Wijsbegeerte, Erasmus Universiteit Rotterdam
Leerstoelgroep: Wijsgerige antropologie

Begeleider: dr. Henk Oosterling
Adviseur: dr. Gijs van Oenen

Aantal woorden: 10375
Inleverdatum: augustus 2013

Inhoudsopgave.

Inleiding. [pagina 3- 4]

Vooraf. [pagina 5]

Hoofdstuk 1: Antieke zelfzorg en de waarheid van het subject. [pagina 6- 12]

Hoofdstuk 1.1: Zelfpraktijken in de westerse wijsbegeerte. [p. 6]

Hoofdstuk 1.2: Parrhêsia en Socrates' *ethische* parrhêsia. [p. 6- 8]

Hoofdstuk 1.3: Relationele autonomie door *ethische* parrhêsia. [p. 8]

Hoofdstuk 1.4: Eliminatie van relationele autonomie bij de opkomst van het christendom [p. 9]

Hoofdstuk 1.5: Kants "Sapere aude!". Maar wel binnen bepaalde grenzen. [p. 9- 12]

Hoofdstuk 2: Zelfzorg in de hedendaagse massamediale relatie subject-waarheid. [pagina 12- 18]

Hoofdstuk 2.1: Massamedia als nieuwe predikers. [p. 13- 14]

Hoofdstuk 2.2: Productie en consumptie van waarheden. [p. 14- 15]

Hoofdstuk 2.3: *Refreinen* om ons heen en het subject als residu. [p. 15- 16]

Hoofdstuk 2.4: Tegen beter weten in: reflexieve vering van de cynicus. [p. 16- 18]

Hoofdstuk 3: Ecosofische wegen in tijden van crises. [pagina 18- 25]

Hoofdstuk 3.1: Wanneer het niet meer lekker loopt. Vluchtlijnen door verstomping van een dispositief. [p. 18- 19]

Hoofdstuk 3.2: Guattari's notie van mentaliteitsverandering: crisis in de drie ecologieën. [p. 19- 23]

Hoofdstuk 3.3: Van geleefd worden naar ecosofische creatie van eigen leven met anderen en de omgeving: het *ethico- esthetisch paradigma*. [p. 23- 25]

Hoofdstuk 4: De Antieke zelfzorg in een nieuw jasje. [pagina 25- 26]

Hoofdstuk 4.1: Antieke zelfzorg in een nieuw jasje. [p. 25- 26]

Hoofdstuk 4.2: Terug- en vooruitblik op relatie subject-waarheid. [p. 26]

Literatuur. [pagina 27]

Persoonlijk woord achteraf. [pagina 28]

Inleiding.

De Franse denker Paul- Michel Foucault (1926- 1984) beschrijft in de laatste collegereeks die hij in 1984 aan het Collège de France verzorgt, dat de vraag die centraal in de westerse filosofie staat, de vraag is naar de relatie tussen het *subject en zijn waarheid* (Foucault 2011, 21). Onder subject kunnen we technisch het volgende verstaan: het subject is het product dat ontstaat nadat een waarheid aan het lichaam van een mens wordt gekoppeld gedurende het menselijk bestaan. Door de waarheid die het lichaam aanneemt of opgelegd krijgt, is het als subject mogelijk om onder andere existentiële vragen en antwoorden te formuleren zoals "wie ben ik?" en "wat dien ik te doen?". Het is evident dat het wezen van het subject, als product van een proces, afhankelijk is van de inhoud en betekenis van de betreffende waarheid dat aan het lichaam wordt gekoppeld.

Foucault hanteert de relatie *subject-waarheid* om de geschiedenis van de westerse filosofie op genealogische wijze te analyseren. De genealogische aard van Foucaults analyse toont zich in de vraag die Foucault hanteert. Foucault is namelijk geïnteresseerd in de vraag hoe de relatie *subject-waarheid* zich in zijn gedifferentieerde ontvouwing in de loop van de westerse geschiedenis ontwikkelt en wat de invulling van deze relatie voor het heden impliceert.

Foucault beschrijft dat de relatie *subject-waarheid* in de klassieke oudheid leidt tot een 'cultuur van het zelf' waarin het subject, na zorg voor zichzelf te dragen (*epimelêi heautou*), samen met zijn omgeving, een waarheid gaat leven die bereikt wordt in een relationeel proces. Deze 'cultuur van het zelf' veronderstelt een *relationele* praktijk. Het subject leeft in 'zelfpraktijken', in samenspel met zijn omgeving, een waarheid (Foucault 2011, 23). Wat betekent dit inzicht voor het hedendaagse begrip van autonomie? Kunnen we spreken van een relationele autonomie?

Foucault merkt op dat de klassieke relatie *subject-waarheid*, waarin relaties centraal staan, vergeten en geëlimineerd wordt in de loop van de westerse geschiedenis, te beginnen bij het christendom (Foucault 2011, 273). Tegelijk wordt hiermee de relationele autonomie (zelfbeheer in het licht van beheer van zichzelf, het huis, sociale relaties en de stadstaat) gemarginaliseerd en de relatie *subject-waarheid* op een tegengestelde wijze ingevuld. De nadruk komt namelijk niet langer te liggen op de vraag wat de bereikte waarheid van het subject is, maar op de vraag in hoeverre het subject de door externe instituties geleverde waarheid¹ internaliseert.

Aan de hand van de beschreven verschuiving in de relatie *subject-*

¹ Denk hierbij aan waarheden die geproduceerd worden door religieuze instituties of de wetenschap (Foucault 2011, 273- 275).

waarheid, luidt mijn onderzoeksvraag in deze bachelorthesis als volgt:
Is het mogelijk om de Antieke zelfzorg in een nieuw jasje te steken in een tijd waarin de door massamedia geproduceerde waarheden voor het subject (Guattari 2012, 34) passieve subjecten produceren die hun ogen dichtdoen wanneer ze zien dat er iets schort aan de wereld en daarmee aan de waarheden die ter legitimatie worden aangehaald (Guattari 1996, 262)? Hebben deze subjecten, vanwege zelfbehoud, niet de moed zich te verzetten (Sloterdijk 1984, 36- 38 & 49)? En biedt een geactualiseerde zelfzorg wel deze mogelijkheid?

Vooraf.

Foucaults gehele oeuvre staat in het teken van de relatie subject-waarheid. De vraag die in de eerste boeken van Foucaults centraal staat is: wat betekent het om mens te zijn in verschillende periodes, als elk tijdvak wordt gekenmerkt door andere *waarheidsclaims* over het leven, de wereld en de mens?

Ik veronderstel dat de klassieke relatie subject-waarheid de vorm heeft waarin en waardoor het subject *relationeel autonoom* wordt.² Met deze relationele invulling van autonomie (hoofdstuk 1) zet ik de genealogie van Foucault voort (hoofdstuk 2) en onderzoek ik of de Antieke zelfzorg in een nieuw jasje gestoken kan worden (hoofdstuk 3 en 4). Dit onderzoek doe ik aan de hand van een aantal geselecteerde teksten van Félix Guattari, Henk Oosterling en Peter Sloterdijk. Foucault overlijdt echter voor de opkomst van de nieuwe media, zoals wij ze nu kennen en waar wij³ subjecten tegenwoordig mee verweven zijn (Oosterling 2000). Desalniettemin biedt Foucault onderzoeklijnen aan voor denkers om zijn werk voort te zetten, wanneer hij zegt: *“Maar – nogmaals, neem me niet kwalijk dat ik weer klaag – het is duidelijk dat ik deze dingen nog niet onderzocht heb, dat het interessant zou zijn ze in een werkgroep, in een seminar te onderzoeken en te kunnen bespreken. Nee, ik ben nu niet in staat – misschien komt het op een dag of misschien nooit – u een goed college over dat thema van het ware leven te geven.”* (Foucault 2011, 193).

² Hiermee distantieer ik me van de discussie in de moraalwetenschappen waarin men nadenkt aan de hand van of over psychologische en psychoanalytische vraagstukken rondom autonomie en de vrije wil. In deze bachelorthesis gaat het louter om een maatschappelijke en existentiële vorm van autonomie.

³ Ik ben me ervan bewust dat ik als subject schrijf in een hedendaags medium, leef in een massamediale structuur en dat de bevindingen in deze bachelorthesis deze blinde vlek dragen.

Hoofdstuk 1: Antieke zelfzorg en de waarheid van het subject.

Hoofdstuk 1.1: Zelfpraktijken in de westerse wijsbegeerte.

Foucault doceert in 1984 aan het Collège de France over de relatie tussen het subject en zijn waarheid: de moed om te alles te zeggen of *parrhesia*. (Foucault 2011, 21).

In de klassieke oudheid – voornamelijk in de Hellenistische periode- krijgt deze relatie een vorm wanneer de Grieken *ascese* gaan verbinden met inzicht in de waarheid. Dit houdt in dat de waarheid te bereiken is door iemand die zichzelf, zijn zelf stieleert. Dat kunnen we nog geen subject in de moderne zin noemen. Foucault noemt deze ascetische praktijken, 'zelfpraktijken' (Foucault 2011, 23). De zelfpraktijken zijn in de eerste plaats van belang om als individu controle te kunnen krijgen over zijn hartstochten om zo het onvolmaakte persoonlijke leven te transformeren tot een volmaakte *bios* (levenswijze). Het devies in de klassieke oudheid luidt dan ook: "*epimelêi seautôi*", bekommer je om jezelf. De zelfpraktijken leiden uiteindelijk tot meer zelfkennis (Onfray 1990,12). Deze zelfkennis komt tot uitdrukking in het devies: "*gnothi seauton*", ken jezelf. Zo zijn leefwijze, zelfinzicht en waarheid onlosmakelijk met elkaar verbonden.

Deze klassieke *esthetisering* van het leven vindt noodzakelijk plaats via een *ethos* met anderen in de omgeving van degene die deze zelfpraktijken uitvoert. De omgeving is niet louter de ander waarmee het subject leeft, maar ook het huis (*oikos*), de stadstaat (*polis*) en de wereld waarin dit 'subject' leeft.

Hoofdstuk 1.2: Parrhêsia en Socrates' *ethische parrhêsia*.

De zorg voor zichzelf staat voor de Grieken in het teken van het oefenen in het bewuster leven en het streven naar een mooi leven: een leven als esthetisch kunstwerk en een *ethos* (houding). Deze is direct verbonden met de zorg voor de ander. De relatie met de ander wordt herzien, helderder en bestendig wanneer de Griek meer zelfkennis ontwikkelt (Foucault 2004, 190). De ander fungeert in de klassieke oudheid dus als noodzakelijk medium om tot meer zelfkennis te komen.

De ander wordt in het moderne, individualistische denken gezien als iemand die buiten een individu staat en geen relatie heeft tot de 'zelfpraktijken' van het individu. Het hedendaagse beeld van het 'autonome' subject is te beperkt. Een subject wordt namelijk altijd geconfronteerd met en

bepaald door de ander en de omgeving. Wanneer een subject zijn vrijheid gebruikt in het 'zorgen voor zichzelf', houdt dat ook altijd het zorgen in voor de ander en voor de relatie tussen twee of meer individuen (Foucault 2004, 190- 191). Het cartesiaanse model van de zelfkennis – volgens Descartes zou men door introspectie tot zelfkennis kunnen komen: cogito ergo sum - staat daarom lijnrecht tegenover het klassiek-Griekse model van zelfkennis. Zonder de ander bestaat in de klassieke oudheid namelijk geen praktische wijsheid (Onfray 1990, 13). Deze klassieke relatie bestaat in wezen ook in de huidige tijd waarin men tot meer zelfkennis kan komen door met de psychiater of biechtvader te praten. Het verschil is echter dat de ander in de klassieke oudheid niet geïnstitutionaliseerd is (Foucault 2011, 24). De 'ander' in de klassieke oudheid is een vaag en minder scherp omlijnd personage. De ander is echter onmisbaar voor de Griek om tot meer zelfkennis te komen. Foucault duidt de belangrijkste kwalificatie van de 'ander' aan als 'parrhêsia', wat vrijmoedig spreken betekent (Foucault 2011, 25).

Degene die vrijmoedig spreekt wordt in de Oudheid betiteld als *parrêsias* (*parrhêsias*). Dit vrijmoedig spreken is altijd ergens op gericht: in de Oudheid is de parrhêsia voornamelijk gericht op de polis en bevat hierdoor een cultuurkritische, politieke connotatie. Het vrijmoedig spreken van de parrêsias verschilt van het vrijmoedig spreken van de leermeester of priester, omdat de parrêsias niets verbergt omwille van de hele waarheid die de parrêsias aan probeert te tonen zonder enige vorm van maskering (Foucault 2011, 29). Door deze houding aan te nemen riskeert de parrêsias dat de ander, waarmee vrijmoedig wordt gesproken, gekwetst kan worden (Foucault 2011, 30). Doordat de parrêsias de bestaande waarheidsclaims en levenswijzen van de ander beproeft, wordt de parrêsias betiteld als de onverdraaglijke interpellant en zet hierdoor zijn eigen leven op het spel (Foucault 2011, 34). Het doel is duidelijk: het realiseren van waarheid die het subject uiteindelijk leeft met zichzelf en anderen.

De parrhêsia is voor de Griek een noodzakelijk deel van de zelfpraktijk. De waarheidsclaim wordt tastbaar in het *ethos* en de *bios* van de Griek. Door vrijmoedig met elkander te spreken ontstaat immers een situatie waarin individuen de waarheid over zichzelf gaan spreken en hun tekortkomingen door hun levenswijze onthullen (Foucault 2011, 38).

Voor de klassieke relatie subject-waarheid betekent de parrhêsia dat het subject zijn waarheid beproeft samen met de ander door de taak op zich te nemen om zijn eigen waarheid en de waarheid van zijn omgeving te bevragen. In hoeverre de parrêsias vergeleken kan worden met de *kritische* of *cynische* burger van tegenwoordig, wordt in hoofdstuk 2.4 van deze bachelorthesis onderzocht.

Socrates hanteert de parrhêsia als 'zelfpraktijk' (Foucault 2011, 116). De vorm van parrhêsia die Socrates hanteert wordt de *ethische* parrhêsia

genoemd (Foucault 2011, 115). Voor Socrates dient de bekommernis om het leven en de 'zelfpraktijken' louter in het teken te staan van de levenswijze en een op waarheid gebaseerde levenshouding (Foucault 2011, 155). Wederom is het de vraag of de *kritische, cynische* burger van tegenwoordig ook de moed heeft om zijn leven te bevragen.

Hoofdstuk 1.3: Relationele autonomie door ethische parrhêsia.

De vormen van 'zelfpraktijk' in de klassieke oudheid hebben allemaal als doel om de relatie subject-waarheid op eigenzinnige wijze vorm te geven. De eigenzinnigheid van het vormgeven van de relatie houdt niet in dat iedere Griek zelf bepaalt wat de waarheid is. De eigenzinnigheid is erop gericht dat de Griek niet waarheid opgelegd krijgt, maar bereikt door met de ander de waarheid te spreken over zichzelf en over de relatie tussen zichzelf en de ander (Foucault 2011, 23).

Als er al sprake is van autonomie - een term die pas in de moderne tijd zijn huidige betekenis krijgt - dan gaat het hier om een relationele autonomie. Deze wordt door de parrhêsia van Socrates bereikt door allereerst de *ethische parrhêsia* en de zelfbekommernis te richten op de *phronesis* (rede), de *alêtheai* (waarheid) en de *psychê* (ziel). De parrhêsia als 'zelfpraktijk' gericht op de rede, waarheid en de ziel leidt uiteindelijk tot de mogelijkheid om samen met anderen relationele autonomie te bereiken. Het inzicht in de onverhulde waarheid over de *ethos* en de *bios* wordt bereikt door de weg van ascese samen met de ander. Relaties met de ander op de proef stellen (Foucault 2004, 207) valt binnen een 'bestaansethiek'.

Foucaults bestaansethiek.

Foucault legt in zijn bestaansethiek de nadruk op het begrip *gouvernementalité*, vrij vertaald als "bestuurlijkheid" (Foucault 2004, 234). Met het begrip "bestuurlijkheid" richt hij zich niet op een bevrijding van het bestuurd worden, noch op een liberaal idee dat men altijd het eigen leven dient te besturen (Foucault 2004, 238). Foucault vat in zijn bestaansethiek "bestuurlijkheid" op als een mogelijkheid om autonomie te bereiken in een relationeel proces. Foucaults bestaansethiek staat namelijk geheel in lijn met Hellenistische 'zelfzorg' waarin het zorgen voor zichzelf altijd het zorgen voor de ander en voor de relaties is (Foucault 2004, 239- 240).

"Bestuurlijkheid" is volgens Foucault een deel van het leven. Het is namelijk vanzelfsprekend dat een individu met anderen dient af te bakenen wat grenzen zijn van gedrag, hoe met elkander omgegaan dient te worden en wat daardoor de waarheid en postulaat vormt in een relatie. Het is, met andere woorden, niet zo dat men vrij kan bepalen wat hij of zij wil doen, zonder de vrijheid betrekking te laten hebben op relaties met anderen en de wereld (Foucault 2004, 239- 240). Mensen oefenen dus altijd macht uit op elkaar in relaties. Deze vorm van macht (*pouvoir*) dient als productief gezien

te worden. In deze productiviteit ligt relationele autonomie besloten en vormt dan ook het uitgangspunt van Foucault in zijn bestansethiek.

Hoofdstuk 1.4: Eliminatie van relationele autonomie bij de opkomst van het christendom.

De Antieke relatie subject-waarheid wordt volgens Foucault op radicaal andere wijze ingevuld met de opkomst van het christendom en het wetenschappelijke denken (Foucault 2011, 273- 275). De vorm die de relatie krijgt verschuift van het bereiken van waarheid in een *ethos* door middel van 'zelfpraktijken', naar het internaliseren van een waarheid die door een transcendente, religieuze instituties als juist wordt betiteld.

Met de opkomst van het christendom wordt het thema van het filosofische leven – waarin het subject waarheid vindt door *ethische parrhêsia* - opgenomen in de instituties van de religie. De religie biedt subjecten een ontlasting van het ware, *filosofische leven* – zo wordt het ascetische en op *parrhêsia* gebaseerde leven betiteld- aan door waarheden te poneren (Foucault 2011, 273). Wanneer een individu bijvoorbeeld een probleem heeft met zijn hartstochten, dan hoeft het subject enkel aan te kloppen bij de kerk of een soortgelijke institutie. Het enige dat het subject dient te doen is het aanvaarden van deze waarheden en zichzelf hiermee te identificeren door internalisering (Foucault 2004, 230- 231). Bovendien zoekt hij niet meer via de ander naar de waarheid, maar spreekt hij zijn zondige waarheid tegen een institutionele drager - de priester - uit. Deze verinnerlijking wordt voltooid met de opkomst van het natuurwetenschappelijk vertoog bij Descartes, dat in wezen dezelfde institutionele vorm aanneemt als de religie maar de distributie van waarheid in een andere vorm laat plaatsvinden. Zo verschuift het vraagstuk naar het ware leven in Antieke zin naar een introspectie (Foucault 2011, 274). Dit wordt versterkt wanneer het christendom stelt dat moraliteit buiten de mens gezocht moet worden in de vorm van een heilsleer. De Antieke ascese wordt getransformeerd tot het leren afzien van jezelf, om zo tot heil te komen in het hiernamaals (Foucault 2004, 119).

Hoofdstuk 1.5: Kants “Sapere aude!”. Maar wel binnen bepaalde grenzen.

Met de opkomst van het christendom en het natuurwetenschappelijk vertoog wordt het filosofisch leven gemarginaliseerd tot louter een activiteit van nostalgici. Het is Immanuel Kant (1724- 1804) die de *parrhêsia* en de moed tot het spreken van de waarheid, nieuw leven inblaast. Kant roept in zijn essay ‘*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*’ (1784) op tot “Sapere aude!” (heb de moed om je van je eigen verstand te bedienen). Volgens Kant is dit het devies van de Verlichting.

Laten we stilstaan bij hetgeen dat Kant voor ogen heeft als het doel van de

Verlichting. Allereerst stelt Kant dat de mens onmondig is en hij dit te wijten heeft aan zichzelf. Op de eerste bladzijde van zijn essay schrijft hij:

“AUFKLÄRUNG ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen.” (Kant 1984, 481)

De mens is dus niet in staat om zonder leiding van anderen zijn eigen leven vorm te geven. Op de eerste bladzijden beschrijft Kant de toestand van onmondigheid zoals het er in zijn tijd uitzag. Het doel met zijn essay is om de mensheid duidelijk te maken dat men de rede dient te hanteren om na te denken over de mogelijkheid om 'zelf' kritisch te zijn en leiding te nemen over het eigen leven. De lijfspreuk: “Sapere aude!” lijkt in Kants essay een herleving te zijn van de klassieke parrhêsia. De moed hebben om je van je eigen verstand te bedienen en dit te hanteren, is immers het medium waarmee ook de klassieke Griek uiteindelijk relationele autonomie bereikt, door waarheden van zichzelf, van anderen en met anderen te beproeven.

Er is echter een verschil. De Antieke interpretatie en betekenis van Kants ‘Sapere aude!’ zou in het teken staan van het hanteren van de moed om je van je eigen verstand te bedienen omwille van de totale waarheid. Vrijmoedig spreken is tevens het risico lopen om uitgesloten te worden, als men bestaande vaststaande traditionele of religieuze waarheden beproeft (Foucault 2011, 30).

Kant lijkt hetzelfde pad te volgen, maar slaat een andere weg in waardoor zijn “Sapere aude!” zich niet hecht aan de klassieke relatie subject-waarheid, noch aan de christelijke “religieuze” relatie subject-waarheid. De gespletenheid van Kants “Sapere aude!” leidt volgens Foucault wel tot een inzicht dat vruchtbaar is voor een hedendaagse herziening van de relatie subject-waarheid en de daaraan verbonden bekommernis om het leven.⁴

Kant houdt weliswaar een pleidooi voor autonomie, maar Kants notie van autonomie ligt ver van de klassieke inhoud en betekenis van autonomie. Kant initieert namelijk een scheiding in het gebruik van de rede en daardoor tegelijk in het gebruik van autonomie. Deze scheiding bestaat uit het ‘privé gebruik van de rede’ en het ‘publiek gebruik van de rede’. Het privé gebruik van de rede vereist van het subject dat er grenzen worden gesteld aan het gebruik van de rede, omdat men als ambtsdrager een rol te vervullen heeft in het algemeen belang en goedstemmen van de inwoners van een land (Kant 1984, 484- 486). De persoonlijke uitingsvrijheid wordt hierdoor beperkt.

⁴ Zie: Foucault, Michel. “What is enlightenment?” *The Foucault Reader*, red. P. Rabinow, 32- 50. New York: Pantheon Books, 1984.

Het publiek gebruik van de rede is een belangrijk punt dat Kant maakt in zijn essay. Met het uiteenzetten van de urgentie van het publiek gebruik van de rede laat Kant zien dat er pas sprake is van Verlichting wanneer men durft na te denken en te spreken over hedendaagse zaken. Door publiek gebruik van de rede kan onmondigheid omgetoverd worden tot mondigheid, tot een kritische houding. Dit kan zich bijvoorbeeld voordoen wanneer een kerkgeleerde zijn gedachten deelt over de on- of zinnigheid van het lezen van de Bijbel. Wanneer dit moment zich voordoet, dan is volgens Kant sprake van mondigheid en Verlichting.

Kant stelt zichzelf de vraag of hij in een Verlicht tijdperk leeft. Hij merkt op dat het nog niet het geval is. Wel is het het tijdperk van de Verlichting (Kant, 1984, 491, waarmee Kant mijns inziens aangeeft dat het een kwestie van tijd is totdat met de moed neemt om zich van zijn eigen verstand te bedienen. Wat is dan nodig om de tijd te overbruggen? Is het simpelweg wachten, of dient allereerst een nieuwe houding verspreid te worden onder de mensheid?

De scheiding die Kant maakt in het gebruik van de rede geeft volgens Foucault blijk van het scharnierpunt in de geschiedenis van het denken (Foucault 1984, 38). Foucault merkt namelijk op dat het hanteren van de rede onlosmakelijk verbonden is met een kritische theorie die het gebruik van de rede Verlicht maakt (Foucault 1984, 37- 38). De uitkomst van Kants essay is mijns inziens dan ook de vraag naar de vorm van kritische houding in de Verlichting of moderniteit. Dit is tevens de vraag die Foucault bezighoudt in zijn laatste jaren van zijn leven en schaarst onder zijn *bestaansethica*.

Foucault stelt dat Kants "Sapere aude!" geplaatst moet worden in een tijd die andere ontologische en epistemologische structuren kent dan de klassieke oudheid. Het zou een nobel streven zijn om de klassieke relatie subject-waarheid terug te leiden tot zijn wortels. Dit zou namelijk inhouden dat men afstand kan nemen van zijn eigen geschiedenis, van een christelijk en moderne relatie subject-waarheid. Om vervolgens een klassieke relatie subject-waarheid te actualiseren die twee millennia geleden in het klassieke Griekenland werd ingevuld door 'subjecten' die minder te maken hadden met gevestigde instituties. Kants "Sapere aude!" dient daarom niet geïnterpreteerd te worden als een herleving van het klassieke filosofisch leven, maar wel als een *ethos* (houding) die subjecten aan dienen te nemen in de moderniteit (Foucault 1984, 50).

Het punt waar Kant omheen filosofeert dient in ieder geval duidelijk te zijn. De herleving van de klassieke relatie subject-waarheid – tegelijk is dit een herleving van relationele autonomie- kan zich in de moderniteit voordoen wanneer de klassieke relatie subject-waarheid in een nieuw jasje wordt gestoken door een kritische *ethos* aan te nemen of te ontwikkelen. Maar het subject kan zich niet gewoonweg uit ontologische en epistemologische structuren lostrekken waarvan hij twee millennia deel heeft uitgemaakt. Het is

de taak van de filosofie om het gebruik van de parrhêsia te herdefiniëren in zijn eigen tijd met eigen vraagstukken en waarheden waarmee het subject verweven is. Breken met de geïnstitutionaliseerde en door het subject geïnternaliseerde waarheid van de religie of de wetenschap vereist mijns inziens niet het gewoonweg herleven van de klassieke parrhêsia.

Hoofdstuk 2: Zelfzorg in de hedendaagse postmoderne relatie subject-waarheid.

Kant poogt met "Sapere aude!" het subject uit zijn onmondigheid te wekken waardoor het subject een verstandshouding aanneemt in de moderniteit die gericht is op het bevragen van grenzen en waarheden (Foucault 1984, 50). Foucault breidt deze kritische houding van het subject uit door het subject de taak te geven om ook zichzelf en machtsverhouding nader te analyseren (Foucault 1984, 43). Foucault laat in het midden wat de waarde van de analyse inhoudt. Is het namelijk mogelijk om een subject te analyseren op zijn relatie tot de waarheid, door een subject dat verweven is in diezelfde relatie? Dat was ook het probleem in zijn analyse in *De woorden en de dingen* (1966): de mens is subject en object van weten. Kortom, kunnen we onszelf aan onze paardenstaart uit het moeras trekken (Oosterling 1998, 121)? Wellicht moeten we concluderen dat elke analyse een blinde vlek heeft en het slechts mogelijk is om een kritische houding aan te nemen zonder een definitief antwoord te krijgen. Dan komt direct de vraag en kanttekening bij Foucault op: *wat is een vruchtbare kritische houding?*

Foucault overlijdt in 1984 aan AIDS. In dat jaar draagt hij aan het Collège de France zijn intellectuele testament over aan zijn toehoorders. Dit opent onderzoeksgebieden om de analyse van de relatie subject-waarheid voort te zetten en toe te passen in de hedendaagse westerse samenleving: *"Maar – nogmaals, neem me niet kwalijk dat ik weer klaag – het is duidelijk dat ik deze dingen nog niet onderzocht heb, dat het interessant zou zijn ze in een werkgroep, in een seminar te onderzoeken en te kunnen bespreken. Nee, ik ben nu niet in staat – misschien komt het op een dag of misschien nooit – u een goed college over dat thema van het ware leven te geven."* (Foucault 2011, 193). Foucault laat tevens in het midden wat de vruchtbare kritische houding van het subject in de moderniteit is, wanneer hij zijn laatste woorden aan het Collège de France uitspreekt: *"Nu, luister, ik had u dingen willen zeggen over het algemene kader van deze analyses. Maar nu is het te laat. Dus dank ik u."* (Foucault 2011, 383).

De tweede kanttekening dient geplaatst te worden bij Foucaults notie van de kritische grenshouding – een bepaalde *ethos* - die het subject aan dient te nemen in de moderniteit en die tot een moment van vrijheid leidt (Foucault 1984, 50). Hierin ligt echter niet besloten wat de relatie is van het moderne subject tot deze *ethos*. *Staat het postmoderne subject namelijk wel te wachten op de taak die Foucault aandraagt in zijn intellectuele*

testament? Willen postmoderne subjecten wel filosofisch leven? Waarom zou een subject zijn comfortabele situatie in een samenleving op het spel zetten om relationele autonomie te hervinden? “Wij zijn al autonoom, we kunnen namelijk zelf bepalen wat we willen, wat we consumeren en wat we kijken!”, zou een argument zijn van de kritische, cynische postmoderne burger.

In dit hoofdstuk wordt de rol van normalisering door wetenschap en/ of de massamedia geanalyseerd. Of er überhaupt nog sprake is van een subject dat een relatie heeft tot waarheid komt tevens aan de orde, om zo te komen tot de vraag of postmoderne subjecten de toegang tot de kritische grenshouding van Foucault blokkeren.

Hoofdstuk 2.1: Massamedia als nieuwe predikers.

De religieuze relatie subject-waarheid krijgt met de opkomst van de menswetenschappen in de 19^e-eeuw een nieuw accent. Waar de biechtvader in de middeleeuwen antwoord gaf op existentiële vragen of andere vragen die het subject bezighielden, wordt met de secularisering de taak overgedragen aan de menswetenschappen (Oosterling 2010, 239). Laten we bekijken wat de menswetenschappelijke waarheid inhoudt voor het subject, dat in relatie staat tot de waarheid.

Elk tijdvak kent zijn eigen epistemologische structuur. Deze structuur wordt ook wel ‘vertoog’ genoemd. Elk vertoog kent bepaalde concepten die als adequaat worden ervaren en andere concepten als achterhaald. Dit houdt vervolgens in dat de waarheid die het subject internaliseert, afhankelijk is van het ‘vertoog’ waar het subject een effect van is. Voor Foucault is het subject een vertoogseffect, omdat er pas sprake is van een subject wanneer hij of zij op discursieve wijze antwoord kan geven op vragen als “wie ben ik?” waarbij de antwoorden uit het heersende vertoog worden gehaald (Oosterling 2010, 239). Het proces van het kunnen spreken van een subject over zichzelf als een “redelijk wezen” of een “zoon van god”, vangt aan wanneer het lichaam op de wereld komt. Direct worden aan dit lichaam normen en waarheden gekoppeld (Oosterling 2010, 234), zoals “meisje”, “jongen”, “dik”, “dun”, “slim”, “dom”. Na verloop van tijd gaat het lichaam zich gedragen naar deze waarheden in overeenstemming met het vertoog en zo ontstaat het kennend subject als *vertoogseffect*. Uiteindelijk disciplineert het subject zichzelf door zich in normaliserende praktijken te gedragen naar de waarheid waar het subject zich vanaf de peuterschool mee identificeert (Oosterling 2010, 239- 240).

De Antieke relatie subject-waarheid is radicaal anders dan de moderne relatie subject-waarheid. Waar in de klassieke oudheid het subject waarheid van de eigen *bios* kon bereiken door ascese, bestaat het moderne subject bij gratie van het menswetenschappelijk vertoog. Subjecten willen niets anders dan zich te identificeren met de daarin uitgewerkte universele waarheden.

Vragen als “Ben ik normaal, hoe zien anderen mij?” geven blijk van het verlangen van het subject om zich te meten aan de norm in een vertoog (Oosterling 2010, 239). Het vertoog blijft vervolgens *vitaal* en *productief* doordat volwassen subjecten aan de geïnternaliseerde waarheden een werkbare identiteit ontlenen en deze overdragen aan volgende generaties (Oosterling 2010, 240).

De massamedia kunnen tegenwoordig gezien worden als de nieuwe predikers van de waarheid. Waar voorheen de kerkgeleerde of de menswetenschapper de taak op zich nam om de mensheid van het filosofisch leven te ontlasten, zorgen de massamedia nu voor ontlasting van verantwoordelijkheid over het eigen leven (Guattari 1996, 262). Hiermee vormen de massamedia het “dispositief” van en in het hedendaagse vertoog. Waar leidt dit uiteindelijk toe en waarom is de aard van de massamedia belangrijk voor de analyse van de hedendaagse relatie subject-waarheid? Wat staat er op het spel?

Hoofdstuk 2.2: Productie en consumptie van waarheden.

Foucault heeft tot zijn dood de dispositieven in vroegmoderne en moderne vertogen geanalyseerd. Félix Guattari (1930-1992) zet vanuit zijn samenwerking met Gilles Deleuze (1930-1995) Foucaults analyse van de productieve werkingen in een vertoog voort. Guattari analyseert hoe waarheden geïnternaliseerd worden door subjecten in hun passieve consumptie van massamedia. Als hedendaagse vorm kunnen we een smartphone als voorbeeld gebruiken. Het besef van verantwoordelijkheid voor het beproeven van de juistheid van de aangeboden waarheid is afwezig (Guattari 1996, 263). Hoe ontstaat deze consumptie, waarom zijn subjecten passief en accepteren ze de waarheid die wordt aangeboden?

Een deel van het antwoord ligt besloten in de complexe dynamiek van *productie*, *consumptie* en *medium* van de waarheid van praktijken die betiteld wordt als *subjectiveringspraktijken* (Guattari 2012, 23) (Oosterling 1998, 119). Vanaf de geboorte hecht het lichaam zich aan bepaalde waarheden en al lerend en spelend ontstaat na verloop van tijd identiteit en subjectiviteit. Voor dit proces - want subject is eigenlijk een proces - zou een andere schrijfwijze ook gepast zijn: *subjectiviteit* en *identiteit* (Oosterling 2010, 238- 239). Vervolgens wordt de productie van subjectiviteit en identiteit versterkt door de *(massa)media*. Autonomie als pijler van de moderniteit wordt hiermee getransformeerd tot een consumptieproduct (Oosterling 2010, 251). Dit betekent dat het subject autonoom denkt te zijn wanneer het zijn eigen leefstijl – lijfstijl - kan kiezen (Oosterling 2010, 250), door de vrijheid te bezitten in het maken van de keuze over de kleur van een smartphone of een televisie. Het verlangen om een smartphone of een televisie te hebben is echter verweven met de complexe dynamiek van *productie*, *consumptie* en *medium* (Guattari 2012, 21). De subjectiveringspraktijken vinden volgens

Guattari voornamelijk plaats via de massamedia en leidt tot *massamedia serialisme*. Iedereen bezit schijnbaar keuzevrijheid, maar voegt zich uiteindelijk in een aantal leefstijlen die vooraf zijn vormgegeven door de massamedia (Guattari 2012, 21). Merken subjecten hier iets van? Enigszins, maar ze negeren de negatieve effecten. Subjecten willen dit gewoonweg door hun media en het vertoog. Het subject als vertoogseffect maakt deze levenshouding vanzelfsprekend (Oosterling 2010, 236). Deze vanzelfsprekendheid blijft vitaal door de subjectiveringspraktijken waar het subject passief aan bijdraagt.

Is autonomie in de hedendaagse, massamediale samenleving niet slechts een illusie? Tot waar in het dagelijks leven reiken de subjectiveringspraktijken?

Hoofdstuk 2.3: Refreinen om ons heen en het subject als residu.

Guattari meent net als Deleuze en Foucault dat herhaling de basis is van de ervaring van identiteit. Hij hanteert de term 'ritornello' (vertaald: refrein) als abstracte "machine" om de invloed en de werking van massamedia als subjectiveringspraktijk te beschrijven. Guattari beschrijft in '*Les trois écologies*' (1989)⁵ dat de massamedia 'geluidswallen' om het subject heen creëren waardoor bepaalde overtuigingen, ideeën en leefstijlen op het lichaam worden "ingeschreven" en als refreinen in het hoofd van het subject blijven rondklinken (Guattari 2012, 34). De massamedia beheersen de refreinen door de vorm van de refreinen *vitaal* te houden met het creëren van nieuwe refreinen. Zo bracht KPN in 2011 een reclamespot uit met de confronterende spreuk en gepaste melodie: "Wie belt er nou nog?". Op dat moment wordt volgens Guattari een *refrein* vitaal gehouden. Op het moment dat de confronterende spreuk zich in het hoofd en in het zicht van het subject gaat afspelen, zal het subject in korte tijd het bellen opgeven voor 'Whatsappen'⁶. Essentieel voor het bestaan van de 'refreinen' is dat het subject deze 'refreinen' niet negeert. De massamedia bieden namelijk de illusie dat men vrij is in het kiezen van levensstijlen of waarheden. Het subject blijft daardoor geloven in de vrijheid die het heeft om keuzes te maken, maar doet eigenlijk niets anders dan als een kudde dier gewoonweg te kopen wat de markt aanbiedt (Oosterling 2010, 249).

Maar bestaat er dan volgens Guattari nog wel een 'ik' dat toch op een bepaalde wijze persoonlijke keuzes kan maken? Of moeten we de moed op geven en inzien dat, met het opgeven van het filosofisch leven in het christendom, tegelijk de mens zichzelf heeft opgegeven en op het punt staat te verdwijnen of wellicht verdwenen is?

De illusie van een autonoom subject dienen we achter ons laten. in ieder

⁵ De referenties in deze bachelorthesis verwijzen naar de Engelse vertaling 'The three ecologies' (2012)

⁶ 'Whatsapp' is een opvolger van SMS. Door internetverbinding te gebruiken in plaats van beltegoed of belminuten, lijkt 'Whatsappen' de goedkopere methode te zijn om de ander te bereiken.

geval in het massamediale tijdperk. Zolang de massamedia niet enkel op zondag, maar 24 uur per dag tot ons spreken, zal volgens Guattari het 'ik' van een subject slechts als "verpakking" of residu bestaan door de voortdurende injectie van 'refreinen'. Er is louter sprake van een 'ik' wanneer dit continu opnieuw geconstrueerd wordt tijdens de injectie van nieuwe 'refreinen' (Guattari 1996, 199). Het subject bestaat dus niet los van de massamediale werkelijkheid en is daardoor een product van mediale subjectiveringspraktijken. Als de massamedia subjecten produceren en onderhouden, is er dan nog wel een mogelijkheid om je aan je paardenstaart uit het moeras te trekken, om zo een vruchtbaar kritisch ethos te ontwikkelen, zoals Foucault aandraagt in zijn intellectuele testament?

Hoofdstuk 2.4: Tegen beter weten in: reflexieve vering van de cynicus.

Foucault gaat terug naar de klassieke oudheid om een andere relatie subject-waarheid te tonen. In zijn genealogische analyse vergelijkt hij deze impliciet met de post-klassieke relatie subject-waarheid. Er is mijns inziens geen structureel verschil tussen de vorm van de twee relaties. De postklassieke- en massamediale relatie subject-waarheid laten allebei subjectiveringspraktijken door externe instituties toe. De invulling van de structuur verschilt echter wel. Doordat het subject met de komst van het christendom het bereiken van waarheid door ascese en bekommernis om het leven van zichzelf en anderen heeft overgedragen aan religieuze instituties, creëert het subject direct de mogelijkheid om door externe instituties gesubjectieerd te worden. Waar dit in de postklassieke periode gebeurde door de kerk, de Bijbel of de prediker, vindt de subjectivering in de massamediale samenleving plaats via de menswetenschappen en de massamedia. Zo nemen de massamedia de taak over van de religieuze en menswetenschappelijke instanties (Oosterling 1998, 128).

Na Descartes wordt het filosofisch leven als waarheidspraktijk gemarginaliseerd: het cogito kan door introspectie zijn waarheid bereiken. In het religieuze perspectief is er de belofte dat het subject uiteindelijk zijn heil zal vinden in het hiernamaals en niet in deze wereld. Deze belofte was genoeg om af te zien van het eigen leven (Foucault 2004, 119). Deze grondstemming verschuift in de moderne secularisering naar het op eigenzinnige wijze bereiken van heil in het nu, door zelf te bepalen wat je wel en niet wilt, wat wel kan en niet kan. Kortom, autonomie – of Kants "Sapere aude!" - wordt de grondstemming in de moderniteit. Dit vormt in het massamediale tijdperk nog steeds de basiscategorie voor het handelen (Oosterling 2010, 252). Ongeacht het inhoudelijke verschil tussen de voormoderne, moderne en massamediale relatie subject-waarheid, blijft de structuur gelijk. De massamediale structuur zorgt echter voor een paradox: willen hedendaagse subjecten wel op eigenzinnige wijze waarheid bereiken in overeenstemming met het devies is van de Verlichting? (Guattari 1996, 262)

Het antwoord hierop heeft mijns inziens te maken met twee wezenskenmerken van het postmoderne subject die ervoor zorgen dat het subject zelf een blokkade vormt tegen het willen herleven van het ware, filosofische leven. De meest voor de hand liggende verklaring voor de passiviteit van het subject is dat het subject een effect is van een vertoog. Een subject kan zich niet lostrekken uit zijn structuren en handelt daardoor altijd volgens de normen die dit vertoog reguleren. Wanneer een subject "het niet meer ziet zitten", dan wordt het genezen en gepolst door pedagogen, dokters en psychiaters (Oosterling 2010, 240). Door de complexe dynamiek van de subjectiveringspraktijken, waar de massamedia zich in invoegen, wil het subject gewoonweg niets anders dan de 'norm'. Wat de 'norm' inhoudt is afhankelijk van de leefstijl die het subject aanneemt. Met de paplepel wordt de passiviteit er al ingegoten (Oosterling 2010, 240). De Duitse filosoof Peter Sloterdijk (1947) beschrijft in *Kritiek van de cynische rede* (1984) dat het subject zijn comfortabele situatie in een cultuur niet op het spel wil zetten voor de waarheid. De comfortabele positie wordt bereikt door zich te voegen naar de waarheidsclaims in *tradities, vooroordelen* en *hegemonieën*. Hierdoor hebben subjecten geen zin in een dialoog (Sloterdijk 1984, 49). Zwijgen biedt namelijk een betere garantie voor de status quo (Sloterdijk 1984, 50). Kortom, wegkijken is *efficiënter* dan de waarheid onder ogen te zien (Guattari 1996, 263).

De tweede verklaring is het bewust opzetten van een blokkade door het subject, tegen beter weten in. Het bewust opzetten veronderstelt dat het subject zich heeft weten los te manoeuvreren uit, en te distantiëren van de vanzelfsprekendheden van een vertoog. In de loop van de geschiedenis worden bepaalde waarheden achterhaald en bestempeld als onwaar. Dit proces ontstaat niet uit het niets. Door samenkomst van verschillende inzichten en opkomende twijfel ontstaat een moment van negatie waardoor bestaande waarheden worden beproefd en getransformeerd tot nieuwe waarheden. Voor dit proces is noodzakelijkerwijs een *kritische* houding nodig. Deze kritische houding gaat gepaard met een principiële twijfel aan de mogelijkheid van een laatste waarheid. Dit scepticisme gaat over in cynisme, precies dat wat Foucault in zijn laatste colleges analyseert.

Ook Sloterdijk stelt rond die tijd - 1984 - dat het postmoderne subject een *verlicht verkeerd bewustzijn* heeft en een blokkade vormt tegen welke waarheid dan ook, weliswaar tegen beter weten in (Sloterdijk 1984, 37). Het subject is immuun voor kritiek en kan elke waarheidsclaim terugkaatsen door de *reflexieve vering* die het postmoderne, cynische subject heeft (Sloterdijk 1984, 38). Elke kritische theorie of waarheid wordt gezien als wéér een nieuwe theorie. Het subject is moe van theorieën in een eeuw - de 20^{ste}-eeuw - die ondanks zijn rationaliteit twee wereldoorlogen heeft gekend. Kortom, een theorie of waarheidsclaim over het filosofisch leven als herleving van *relationele autonomie* wordt door het cynische subject geblokkeerd en hooguit betiteld als een *meningsverschil*.

Maar, zo laat Foucault zien, het kritische, cynische subject is niet te vergelijken met de parrésiaast, de klassiek-Griekse *kynicus*.⁷ Het cynische subject wil zijn status quo niet op het spel zetten voor de waarheid. Het cynische subject streeft nergens anders naar dan naar behoud van zijn eigen status-quo. Het enige dat het cynische subject doet, is afwijzen en accepteren dat zijn standpunt ook maar één van de vele standpunten is. Het cynische subject is echter bereid zijn waarheid op het spel te zetten en deze te leven in dialoog met zijn omgeving.

Hoofdstuk 3: Ecosofische wegen in tijden van crisis.

De vraag luidt vanaf nu of het subject de illusie van autonomie van zich af moet zetten? Is er door het *verlicht verkeerde bewustzijn* en het feit dat het massamediale subject geïnjecteerd wordt door 'refreinen', geen aansporing meer vruchtbaar om de relatie subject-waarheid te herzien? Met andere woorden, snijdt het subject zich in de eigen vingers en geeft het zijn toegang tot welke vorm van *autonomie* definitief op?

Hoofdstuk 3.1: Wanneer het niet meer lekker loopt. Vluchtlijnen door verstomming van een dispositief.

Laten we dit vraagstuk over de mogelijke praktijken waarin de relatie tot de waarheid wordt herzien, nader bekijken. Waarheden worden door dispositieven gereguleerd en via massamedia of sociale media verspreid en verankerd in een cultuur waar het vertoog betrekking op heeft. Dispositieven en media ondersteunen en veronderstellen elkaar en daardoor wordt het vertoog als niets anders dan vanzelfsprekend gezien door het subject. Oosterling betitelt dat als "radicale middelmatigheid" (Oosterling 2000). Wanneer de vanzelfsprekendheid heerst, denkt het subject überhaupt niet aan een negatie van de huidige waarheidsclaims, maar aan een negatie van zichzelf als betrouwbare waarheidsdrager. Wanneer een subject namelijk niet begrijpt waarom bepaalde waarheden vanzelfsprekend zijn, zal het de oorzaak van de twijfel bij zichzelf zoeken. Een bezoek aan een psycholoog brengt hem weer tot "zichzelf" (Oosterling 2010, 240).

Een vanzelfsprekendheid kan echter beproefd en genegeerd worden wanneer nieuwe inzichten – bijvoorbeeld in de wetenschap of empirische feiten zoals het smelten van de ijskappen - zich voordoen. Historisch gezien is te stellen dat het monotheïstisch religieuze vertoog aan vanzelfsprekendheid verloor met de opkomst van verschillende samenhangende nieuwe inzichten. Er ontstaat een nieuw discours. Het subject komt in een staat van twijfel terecht wanneer heersende dispositieven en subjectiveringspraktijken niet langer vanzelfsprekend zijn. Met andere woorden, als het antwoord op de

⁷ De klassiek- Griekse cynicus wordt *kynicus* genoemd.

vraag "Wie ben ik?", niet langer even vanzelfsprekend is als voorheen, dan ontstaat twijfel die eerst door de reflexieve vering kan worden geneutraliseerd en in onverschilligheid kan omslaan. Maar er kan een moment van crisis aanbreken waarin deze twijfel wel productief wordt. Het verschil met de beschreven twijfel in de vorige alinea is dat de vanzelfsprekendheden niet langer gezocht kunnen worden bij heersende dispositieven. Dit wordt daarom expliciet doordat het niet meer overeenkomt met nieuwe ervaringen. Hierdoor ontstaat een afstand tot de dispositieven die vervolgens leidt tot het bevragen van de aard van een dispositief en uiteindelijk tot een verstomming van een dispositief (Oosterling 1998, 122).

Het verstommen van een dispositief komt erop neer dat in het vertoog iets schort aan onmiddellijkheden, aan wat natuurlijk lijkt en geen bemiddeling vereist (Oosterling 2000, 18). Er ontstaan ruimten voor een andere omgang met bemiddelingen of media. Guattari noemt dit vluchtlijnen. Op deze vluchtlijnen komt de vraag op naar nieuwe waarden of normen (Oosterling 1998, 122). Uiteindelijk wordt hierdoor het zwijgen doorbroken dat ontstaat door verstomming van een dispositief. De vraag is echter waar deze reconfiguratie – Guattari noemt dit *reterritorialisering* - op gebaseerd dient te worden.

Net als Guattari meen ik dat met het verstommen van dispositieven een moment aanvangt waardoor een ruimte wordt gecreëerd waarin het subject losgetrokken kan worden van zijn passieve relatie tot de waarheid - zijn radicale middelmatigheid - en nieuwe waarden en normen "geleefd" kunnen worden. Het verstommen van een dispositief impliceert dat de invulling van de relatie subject-waarheid tegelijk verstomt. Wanneer het individu niet langer een subject wordt door de waarheid van het vertoog die het internaliseert in subjectiveringspraktijken, dan staat het subject oog in oog met zijn relatie tot waarheid. Dit noemt Foucault "zelfbetrekking". En de geleefde, gepraktiseerde zelfbetrekking is de kern van het kynisme. We dienen echter tegelijk realistisch te blijven. Het verstommen van dispositieven betekent niet dat de relatie subject-waarheid, die zich in de afgelopen twee millennia ontwikkeld, bestendig en verankerd heeft, radicaal veranderd kan worden. Zoals Foucault stelt is de taak van de moderniteit om een vruchtbaar kritisch ethos "uit te vinden" als herwaardering van de Antieke parrhêsia die dan als concrete vorm van Kants "Sapere aude!" wordt opgevat.

Is Guattari's notie van het *reterritorialisering* via nieuwe refreinen, die vereist zijn door het verstommen van dispositieven, sterk genoeg om de blokkade van de cynicus, die niet gelooft in nieuwe theorieën en tegen beter weten in onverschillig blijft, op te heffen? Kortom, hoe zijn passieve subjecten uit hun stoel te krijgen (Guattari 2012, 28)? Is een grote ecologische crisis voldoende voor passieve subjecten om een andere houding aan te nemen ten opzichte van hun omgeving en hun medemensen?

Hoofdstuk 3.2: Guattari's notie van mentaliteitsverandering: crisis in de drie ecologieën.

Guattari houdt onder andere in 'Les trois écologies' (1989), net als Foucault, een pleidooi voor een herziening en herdefiniëring van de ethos die het subject aan dient te nemen in zijn omgang met zichzelf, met zijn relaties en met zijn omgeving. Daarom spreekt hij over drie ecologieën: mentaal, sociaal en fysiek. Deze herziene omgang van het subject met zichzelf, zijn relaties en zijn omgeving noemt Guattari *ecosofie* en is een ethiek van *verantwoordelijkheid* en *bewustwording* (Guattari 1996, 271). Dit is mijns inziens de basis voor een relationele autonomie. Het gaat Guattari erom dat het subject zijn passiviteit ten opzichte van zichzelf, zijn relaties en zijn omgeving dient te transformeren tot een *ethos* waarin verantwoordelijkheid en openheid tegenover de waarheid centraal staat.

Hiermee lijkt Guattari Foucaults werk voort te zetten en het Antieke filosofische leven nieuw leven in te blazen. Guattari richt zich met zijn geopolitieke pleidooi - hij trekt de analyse van subjectivering naar een globaal vlak - ook op dat waar Foucault een kanttekening zet, namelijk "wat houdt een vruchtbaar *ethos* tegenwoordig in?". De tweede kanttekening die bij Foucault geplaatst is, geldt evenzo voor Guattari. Hoe kan namelijk het *verkeerd verlichte bewustzijn* dit nieuwe discours aanvaarden als een noodzakelijke theorie die niet weggerelativeerd kan worden? Is het *verlichte verkeerde bewustzijn* van het cynische postmoderne subject nog te doorbreken?

Guattari beschrijft, zoals de titel doet vermoeden, dat de drie ecologieën waar het subject mee verweven is, lijden aan een crisis en dat daarom de noodzaak bestaat om via deze drie ecologieën "het weten van het huis" te herzien. Zoals gezegd maakt Guattari een onderscheid tussen *mentale ecologie*, *sociale ecologie* en *omgevingsecologie*. De drie ecologieën beïnvloeden elkaar voortdurend en kunnen dan ook niet los van elkaar gezien worden. Een herziening van de mentale ecologie is daarom tegelijk een herziening van de sociale- en omgevingsecologie.

Mentale ecologie.

Guattari stelt dat de subjectiveringspraktijken leiden tot passieve subjecten die hun ogen sluiten wanneer ze in aanraking komen met iets naars op TV of een ander medium (Guattari 1996, 262). Het subject heeft zich een ontspannen houding aangepraat en gedraagt zich naar de norm, zonder enige vorm van verantwoordelijkheid te nemen voor zijn eigen daden (Guattari 1996, 263). Volgens Guattari is dit voornamelijk te wijten aan de massamedia. De massamedia zorgen voor een massapassiviteit (Guattari 2012, 24) door de massamediale relatie subject-waarheid in stand te houden.

Guattari richt zich met de herziening van de mentale huishouding op een onderzoek van het subject naar de subjectiveringspraktijken die besloten liggen in de massamedia. Het gaat erom dat het subject bewuster en actiever omgaat met de massamedia en inziet dat hij of zij, ook in zijn passiviteit, bepaalde keuzes maakt. Uiteindelijk is het streven om als subject verantwoordelijkheid te nemen voor de passiviteit ten opzichte van de massamedia. Dit is de aanzet tot het doorbreken van de onverschilligheid. De mentale ecologie van Guattari komt overeen met de "zelfbetrekking" van Foucault.

Sociale ecologie.

De herziening van de sociale huishouding is ten eerste gericht op het aanpassen van de wijze waarop subjecten met elkaar leven en het bevragen wat bewuste en verantwoordelijke manieren zijn om met elkaar om te gaan (Guattari 1996, 263). Dit vereist een inzicht in de wederzijdse afhankelijkheid, in de relationaliteit (Guattari 2012, 24). Het uiteindelijke doel van Guattari is om een collectief bewustzijn te creëren dat delen van de massamedia overneemt om zo passiviteit ten opzichte van de massamedia te transformeren tot een actieve en bewuste omgang met de massamedia. In zijn tijd waren dat "autonomen" die zelf radio maakten. Tien jaar later laat Internet zien op wat dit voor een geglobaliseerde wereld kan betekenen. Maar de druk van het systeem om zich deze nieuwe subjectiveringspraktijken toe te eigenen, is enorm.

Omgevingsecologie.

De omgevingsecologie is hetgeen waarop Guattari zijn aandacht richt. Het wezenlijke probleem van de mensheid ten opzichte van de aarde is dat de massamediale relatie subject-waarheid, waarin het subject passief blijft en zich laten injecteren door 'refreinen van verlangens' en daardoor uitsluitend consumeert totdat het niet meer kan, leidt tot grote ecologische problemen zoals klimaatveranderingen, lucht- en watervervuiling, et cetera (Guattari 2012, 262). Niet alleen dit. Guattari's punt draait tevens om *mentale* en *sociale* ecologische problemen waardoor men onverschillig en onkritisch wordt in het gebruik van allerlei media: van transportmedia tot communicatiemedia (Oosterling 2000, 66). Elke "huishouding" is daardoor verbonden met de andere twee "huishoudingen". Het gaat hier om een transversale verbondenheid en dynamiek. Deze problemen zijn volgens Guattari niet aan te pakken door op duurzame wijze te investeren of slechts technologische oplossingen te bedenken voor problemen. Guattari wijst erop dat het aanpakken van de grote ecologische problemen, waardoor het leven van ieder mens op aarde op het spel staat, louter mogelijk is door een samenspel van herziene mentale, sociale en omgevingsecologieën (Guattari 2012, 19- 20). Deze herziene huishouding tilt Guattari naar een filosofisch niveau, evenals Foucault dat met zijn kynisme doet. Guattari noemt dit

belichaamde weten wijsheid: ecosofie. Deze wijsheid richt zich op het bereiken van een ethiek van verantwoordelijkheid van het subject ten opzichte van zichzelf, zijn relaties en zijn omgeving (Guattari 1996, 271). Het tijdperk dat Guattari voor ogen heeft is het *postmediale* tijdperk, als een tijdperk waarin groepen van subjecten de media in handen hebben en het ecosofische gedachtegoed overdragen.

Interessant aan Guattari's positie is dat hij zichzelf op een bepaalde wijze heeft weten te distantiëren van de moderne subjectiveringspraktijken, waarvan hij zelf ook een vertoogseffect is. Om dit te kunnen doen is het noodzakelijk dat bepaalde vanzelfsprekendheden niet langer vanzelfsprekend zijn. Guattari legt met zijn *ecosofie* de vinger op de vanzelfsprekendheid van hedendaagse dispositieven en waarheidsclaims die ook zijn eigen praktijk - de psychoanalytische praktijken in zijn benadelen La Borde - reguleren. Ook dit dispositief verstomt. De vluchtlijnen die zijn ontstaan door het verstommen van dispositieven, worden door Guattari en Deleuze ingevuld door een transformatie van de psychoanalyse naar schizoanalyse. Guattari biedt hedendaagse subjecten die een deel vormen van de massamediale relatie subject-waarheid, nieuwe wegen om de relatie tot de waarheid te bevragen en vorm te geven zonder dat ze de zelfspijting die ieder van ons is, opgeven. Mensen moeten leren omgaan met spanningen, paradoxen en dilemma's.

Guattari biedt mijns inziens daarom een antwoord op de twee kanttekeningen die Foucault heeft geplaatst bij moderne subjectiveringspraktijken. Ten eerste ontwikkelt Guattari een *vruchtbaar* filosofisch *ethos* om zo het subject los te maken van de passiviteit waar het subject zelf voor heeft gezorgd. Dit is allereerst mogelijk doordat de grote ecologische problemen zorgen voor het niet vanzelfsprekend worden van waarheden die voorheen ondoordacht werden belichaamd. Het momentum van *reterritoralisering* bestaat in het huidige mentale-, sociale- en omgevingsecologische crisismoment. Guattari bedt de vruchtbare filosofische *ethos* in in een nieuw dispositief: "*ethico- esthetico paradigma*" (Oosterling 1998, 115).

De tweede kanttekening wordt door Guattari beantwoord wanneer hij de urgentie laat zien van het herzien van de mentale-, sociale- en omgevingsecologie. Guattari poogt de blokkade van het cynische postmoderne subject te doorbreken door iets te constateren waar niemand omheen kan. Het is een fundamentele urgentie die ieder mens aangaat. Guattari toont empirische feiten die elk wezen aangaan. De theorie en de praktijk komen in Guattari's *ecosofische* discours samen. Guattari hanteert de ecologische crisis als confronterende constatering om zo de weerstand van het cynische subject te breken. Maar is zijn pleidooi sterk genoeg? Is het überhaupt wel mogelijk om de blokkade omver te werpen? Kortom, is het constateren van ecologische problemen een argument dat sterk genoeg is?

Guattari schrijft *Les trois écologies* ongeveer 25 jaar geleden. Sindsdien zijn de massamedia met de opkomst van Internet overgegaan in sociale media en de ecologische crises groeien met de dag. Hij richt zich impliciet tot het verkeerde verlichte bewustzijn van het cynische subject, die tegen beter weten in onverschillig is. Guattari merkt op dat er een mentaliteitsverandering dient te ontstaan en dat dit noodzakelijk is (Guattari 1994, 264), maar beschrijft verder niet hoe subjecten overtuigd kunnen worden van deze mentaliteitsverhouding. Biedt Guattari's pleidooi voldoende overtuigingsvermogen? Raakt zelfs het wegvagen van het wezen van de mens het subject niet?⁸

Hoe het ook zij, Guattari biedt met het *ethico- esthetisch paradigma* een ethiek van verantwoordelijkheid over de eigen *bíos* en *ethos*, als een herwaardering van de klassieke relatie subject-waarheid in een postmoderne, massamediale tijd. Doordat bepaalde vanzelfsprekendheden niet meer vanzelfsprekend zijn – hierbij is te denken aan opkomende twijfel rondom ecologische crises - , ziet Guattari vluchtlijnen om nieuwe waarden en normen te creëren. Zijn programma is mijns inziens een herwaardering van de klassieke relatie subject-waarheid. Zoals beschreven is, vindt met de aanvang van het christendom een verlies plaats van het filosofisch leven waarin het subject waarheid bereikte door de waarheid onder ogen te zien en door ascese de waarheid te omarmen. Het subject nam verantwoordelijkheid voor zijn gedrag en de waarheid en was minder passief dan het huidige subject die waarheden laat injecteren achter een TV of smartphone (Guattari 1996, 263). De nieuwe vorm van de Antieke zelfzorg noemt Guattari "*ethico- esthetisch paradigma*". De vraag blijft echter of de verstomming van dispositieven en de vluchtlijnen het postmoderne, cynische subject kunnen overtuigen. Indien niet, dan graaft het subject zijn eigen graf door niet geraakt te worden door empirische constatering zoals het uitsterven van planten, dieren en mensen. Indien wel, dan is Guattari's ecosofie en het daarmee verbonden 'ethico- esthetisch paradigma' een herwaardering van het filosofische leven dat twee millennia geleden is opgegeven en het herwaardering van een *ethos* waar Kant voor pleit met het uitspreken van "Sapere aude!".

Hoofdstuk 3.3: Van geleefd worden naar ecosofische creatie van eigen leven met anderen en de omgeving: het *ethico-esthetisch paradigma*.

De Griek bereikte relationele autonomie door 'zelfpraktijken' met anderen en zijn omgeving uit te voeren. Deze zelfpraktijken stonden in het teken van het bereiken van een te leven waarheid door vrijmoedig te spreken (*parrhêsia*) en met anderen grenzen af te bakenen. Dit proces leidt uiteindelijk tot *relationele autonomie (wetten opleggend, samen met anderen)*.

⁸ Deze vraag zal in de masterscriptie onderzocht worden. In deze bachelorthesis wordt enkel geschetst wat de situatie is.

Guattari herwaardeert in de huidige tijd de vraag die in het hart van de westerse filosofie geschreven is. Guattari poogt hiermee het verloren filosofische leven nieuw leven in te blazen.

Wat houdt dit '*ethico- esthetisch paradigma*' in? Het is allereerst een programma voor een mentaliteitshouding van het subject, in de drie ecologieën, die gebaseerd zijn op *betrokkenheid*, *verantwoordelijkheid* en *bewustwording* (Tinnell 2011, 39). Deze betrokkenheid, verantwoordelijkheid en bewustwording zijn in de klassieke oudheid voor de Griek bedoeld om controle te krijgen over de hartstochten, zijn huishouden (oikos) en het heersen (polis). Voor Guattari zijn de betrokkenheid, verantwoordelijkheid en bewustwording eerder gericht op hedendaagse vraagstukken zoals de subjectiveringspraktijken van de massamedia, het verlies aan normen en waarden in relaties en de passieve houding ten opzichte van de omgang met de natuur (Oosterling 1998, 125). Deze betrokkenheid, verantwoordelijkheid en bewustwording vormen de ethische dimensie van het '*ethico- esthetisch paradigma*'. Het esthetische deel heeft een politieke connotatie. In de eerste plaats is het esthetische deel bedoeld om actief, als een kunstenaar, het leven te vormen. Met dit esthetische deel geeft Guattari subjecten de opdracht om op eigenzinnige en verantwoorde wijze het leven vorm te geven, samen met anderen, om uiteindelijk de distributie van refreinen door de massamedia van binnenuit aan te passen. Door de bewegingsvrijheid die aangeboden wordt door de verstomming van dispositieven, is het de taak van het subject om samen met anderen op eigenzinnige wijze vorm te geven aan de relatie tot zichzelf, de ander en zijn omgeving. Hierdoor produceert het subject zichzelf als kunstwerk (Guattari 1996, 198), zoals ook Foucault in zijn bestaansaesthetica aangaf. Een punt dient duidelijk te zijn. Guattari neemt met zijn ecosofie afstand van de verwevenheid van het subject met de massamedia en viseert een postmediaal tijdperk. In dit postmediale tijdperk nemen groepen delen van de massamedia over, door van binnenuit andere refreinen te produceren dan voorheen (Guattari 1996, 263). Refreinen die niet leiden tot passiviteit en subjectivering. Zo geven subjecten als kunstenaars vorm aan het leven, met betrokkenheid, verantwoordelijkheid en bewustwording als mentale gereedschappen. De betrokkenheid, verantwoordelijkheid en bewustwording is mijns inziens hetgeen waar Kant en Foucault op doelen wanneer ze spreken over de '*ethos*' die het subject aan dient te nemen in de moderniteit. Door kritisch vragen te stellen en de leiding van anderen te transformeren tot het leiden van je eigen leven, in samenspel met anderen, ontstaat een zelfpraktijk waarin het subject weer het filosofische leven kan hervinden in een tijd die andere ontologische en epistemologische structuren en problemen kent dan voorheen.

Hoofdstuk 4.1: Antieke zelfzorg in een nieuw jasje.

De onderzoeksvraag in deze bachelorthesis luidt of luidde als volgt:

Is het mogelijk om de Antieke zelfzorg in een nieuw jasje te steken in een tijd waarin de door massamedia geproduceerde waarheden voor het subject (Guattari 2012, 34) passieve subjecten produceren die hun ogen dichtdoen wanneer ze zien dat er iets schort aan de wereld en daarmee aan de waarheden die ter legitimatie worden aangehaald (Guattari 1996, 262)? Hebben deze subjecten, vanwege zelfbehoud, niet de moed zich te verzetten (Sloterdijk 1984, 36- 38 & 49)? En biedt een geactualiseerde zelfzorg wel deze mogelijkheid?

Mijns inziens is het mogelijk om de Antieke zelfzorg in een nieuw jasje te steken. Wellicht is het wat betreft beeldspraak beter om te spreken over de "mantel" van de Antieke zelfzorg die getransformeerd is tot een "jasje". Dit omdat de Antieke zelfzorg enkel in het wezen gelijk is aan de vernieuwde, hedendaagse zelfzorg. Zoals in deze scriptie is uiteengezet, bestaat de mogelijkheid van zelfzorg tegenwoordig uit een kritische en op verantwoordelijkheid gebaseerde houding (ecosofie) ten opzichte van waarheden waar wij subjecten mee zijn verweven.

De Antieke zelfzorg bestond eruit dat subjecten controle kregen over hun hartstochten en de moed namen om door oefening een waarheid te leven. Het onvolmaakte leven werd getransformeerd tot een mooie *ethos* (Onfray 1990, 12). Het subject bereikte waarheid door ascese. Deze ascese was gericht op het zoeken van confrontatie met zichzelf, met de ander en de omgeving. Door het vrijmoedig spreken ontstond uiteindelijk een situatie waarin het subject een relationele autonomie (uit)vond.

Zo is ook de ecosofie van Guattari mijns inziens een herwaardering van de Antieke zelfzorg. Guattari ziet een mogelijkheid om het subject weer tot leven te wekken via de aansluiting op vluchtlijnen. De Grieken hanteerden ook deze drie ecologieën om uiteindelijk tot relationele autonomie te komen. In wezen is de structuur dus gelijk. Het verschil is echter dat het hedendaagse subject zich moet los proberen te maken van de verwevenheid met de subjectiveringspraktijken die het subject zelf meende te kunnen controleren. Het programma om dit in een grotere ecologische context te bewerkstelligen wordt gevormd door het esthetische deel in het 'ethico- esthetisch paradigma'.

Zo kan mijns inziens het subject relationele autonomie bereiken in een postmediaal tijdperk. Toch is de Antieke relationele autonomie niet inwisselbaar voor postmediale relationele autonomie. De postmediale relationele autonomie is veel eerder gericht op het aannemen van een *ethos* in een gespletenheid, in een schizofrenie, zoals Guattari en Deleuze dat in

hun eerste boek - *Anti-Oedipus* (1972) - benadrukken. Het is namelijk niet zomaar mogelijk om je als subject uit het vertoog terug te trekken dat een moderne subject-waarheid relatie in stand houdt. Het enige wat het subject kan doen is om het filosofische leven nieuw leven in te blazen door relationele autonomie te vinden en een bepaalde *ethos* aan te nemen ten opzichte van de waarheid die het subject hoort en ziet in de massamedia.

Hoofdstuk 4.2: Terug- en vooruitblik op relatie subject-waarheid.

Met het opgeven van het filosofische leven heeft het subject in wezen zichzelf opgegeven. Waar het subject door ascese en 'zelfpraktijken' tot waarheid kon komen die vervolgens werd geleefd met anderen, werd dit in het christendom ingeruild voor een waarheid die kritiekloos geïnternaliseerd dient te worden. De nieuwe relatie subject-waarheid zorgde voor het passief worden van het subject. Het subject hoeft namelijk niet meer na te denken, maar zich gewoonweg te houden aan de 'norm' die in de pastorale zorg en later de moderne disciplinerende besloten lag. Met de opkomst van de menswetenschappen en de massamedia wordt de postklassieke relatie subject-waarheid van de pastorale macht versterkt. Onder het mom van autonomie lijkt ieder subject vrij te zijn, maar het doet niets anders dan als een kuddedier te consumeren wat de markt aanbiedt (Oosterling 2010, 249). De cynicus stelt dat hij kan kiezen uit zoveel kleuren en geuren en dat daarin het autonome moment bestaat zonder dat dit tot inzicht in de waarheid leidt. Het feit is echter dat het verlangen om een product te willen, ongeacht de kleur, vooraf gaat aan de schijnbare autonomie die daarop volgt. Dit verlangen is geproduceerd en niet autonoom.

De vraag blijft echter of de reflexieve vering van het postmoderne cynische subject geraakt wordt door de noodzaak om de drie ecologieën te verbinden en de levensvorm te herdefiniëren. Deze vraag vormt echter de onderzoeksvraag voor een later moment.

Literatuur.

Foucault, Michel. *Breekbare vrijheid*. Amsterdam: Boom, 2004.

Foucault, Michel. *De moed tot waarheid*. Vertaling door Ineke van der Burg. Amsterdam: Boom, 2011.

Foucault, Michel. "What is enlightenment?" *The Foucault Reader*, red. P. Rabinow, 32- 50. New York: Pantheon Books, 1984.

Guattari, Felix. "Remaking social practices." In *The Guattari Reader*, red. Gary Genosko, 262- 72. Oxford: Blackwell publishers Ltd, 1996.

Guattari, Felix. "Subjectivities for better and for worse." In *The Guattari Reader*, red. Gary Genosko, 193- 202. Oxford: Blackwell publishers Ltd, 1996.

Guattari, Felix. *The three ecologies*, Vertaling door Ian Pindar en Paul Sutton. London: Continuum 2012.

Kant, Immanuel. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" *Berlinische Monatsschrift* (1784): 481- 94).

Onfray, Michel. *Cynismen*. Vertaling door Piet Meeuse. Baarn: Ambo, 1992.

Oosterling, Henk. "Ontwerpt verworpenen der aarde,...! Guattari's ethico esthetisch paradigma." In *Chaos ex machina. Het ecosofisch werk van Felix Guattari op de kaart gezet*, red. Henk Oosterling en Siebe Thissen, 115- 41. Rotterdam: Faculteit der Wijsbegeerte, 1998.

Oosterling, Henk, *Radicale middelmatigheid*. Boom essay. Amsterdam: Boom 2000.

Oosterling, Henk. *Woorden als daden*. Heijningen: Jap Sam Books, 2010.

Sloterdijk, Peter. *Kritiek van de cynische rede*. Vertaling door Tinke Davids. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1984.

Tinnel, John. "Transversalising the ecological turn: four components of Felix Guattari's ecosophical perspective." *The fibreculture journal* 18, no 121 (2012): 35- 64.

Persoonlijk woord achteraf.

Wellicht is een persoonlijk woord achteraf niet toepasselijk bij een bachelorthesis of hoort het überhaupt niet omdat dit het formele karakter van het onderwijs schaadt. Hoe het ook zij, toch wil ik iets delen met de lezer.

Tijdens het voortgezet onderwijs keek ik al op tegen het schrijven van een thesis als afsluiting van mijn opleiding of studie. Ik weet niet of dit destijds te maken had met onwetendheid. Ik heb sindsdien namelijk altijd opgekeken tegen het schrijven van een thesis. Dit had naarmate de jaren verstreken steeds meer te maken met onzekerheid over mijn capaciteit en over het langdurige project waar ik dan mee verweven zou moeten zijn. Wellicht ook wel met de verantwoordelijkheid die je als mens krijgt.

Als ik terugkijk op het eindresultaat zoals dit voor u ligt, dan kan ik enkel zeggen dat dit nooit de vorm had kunnen krijgen zonder de inspiratie en motivatie die ik heb opgedaan en gekregen door de begeleiding en het werk van mijn begeleider, dr. Henk Oosterling. Naast zijn houding als *parresias*t, wat mij vaak terug op aarde bracht en me deed beseffen dat er echt iets moest gebeuren, is hij naar mijn gedachten een man die weet hoe je om moet gaan met de ander. Ik kan hem niet genoeg bedanken voor hetgeen dat hij voor en met mij heeft gedaan in het afgelopen jaar. Hoe groot mijn dank is weet hij zelf wel denk ik. Daar twijfel ik niet aan. Alleen al om het feit dat hij mij altijd op het juiste moment wist te raken en iets in me los maakte. Dit geeft gewoonweg blijk van interesse en kennis. Of in de volksmond en met andere woorden: het hebben van een gouden hart.

Naast mijn begeleider wil ik mijn adviseur dr. Gijs van Oenen bedanken voor zijn kritische blik op de passage over Kant en de structuur van mijn bachelorthesis. Door hem ben ik nu gelukkiger dan ik al was.

Ozkan Larçin.
Sliedrecht, 20 juli 2013.