

Filosofen op de barricade

Van vakfilosoof tot levenskunstenaar

Filosofie van mens en cultuur
W.H. Bosua

Begeleider: Dr. H.A.F. Oosterling
Adviseur: Dr. G.H. van Oenen

Master Wijsbegeerte
18 ECTS
45.578 woorden

6 juli 2015
Erasmus Universiteit Rotterdam

Inhoudsopgave

Inleiding.....	5
Hoofdstuk 1 - Samen werken.....	9
1.1 De vakman en vakvrouw.....	11
1.1.1 Verantwoordelijkheid.....	11
1.1.2 Skills en tools: begeesterde materie.....	15
1.2 Samenwerking.....	17
1.2.1 Wij tegen zij.....	17
1.2.2 Dialectiek en dialogiseren.....	19
1.2.3 Sympathie en empathie.....	21
Hoofdstuk 2 - Daadwerkelijk filosoferen over vakmanschap.....	23
2.1 Radicale middelmatigheid: verdwijning van het lichaam.....	24
2.2 Anders denken.....	25
2.3 Vakmanschap 2.0 - medialiteracy.....	28
2.4 Het oog van de meester.....	30
2.4.1 Meester & gezelschap.....	31
2.4.2 Zelfzorg en politiek.....	35
Hoofdstuk 3 - Het surplus van de filosofie.....	37
3.1 Modaliteiten van waarheidspreken.....	38
3.1.2 Van politiek naar zelfzorg.....	39
3.2 De cynicus: radicale <i>parrhêsias</i>	42
3.2.1 De twee wegen van de Westerse filosofie.....	45
Hoofdstuk 4 - Je moet je leven veranderen.....	49
4.1 Draaiing van het toneel.....	50
4.2 Oefenen oefenen oefenen – antropotechniek.....	51
4.3 Secessie – het nulpunt van 'de mens'.....	53
4.4 Taalspelen en discipliniek.....	55
4.5 Leraren – de filosoof en de vakman.....	57
Hoofdstuk 5 – Vakmanschap en levenskunst.....	64
5.1 Genealogische reconstructie.....	65
5.2 Wantrouwen.....	66
5.3 Fysieke Integriteit.....	71
5.4 Onderwijs voor wereldburgerschap.....	74
Hoofdstuk 6 – Conclusie.....	80
Literatuurlijst.....	84

Inleiding

“Maken is denken”. Deze ongebruikelijke stelling poneert Richard Sennett in zijn boek *The Craftsman* (2008). Daarin laat hij zien dat de scheiding tussen maken en denken misleidend is en bovendien begrip van hun samenhang in de weg staat. Met de figuur van de vakman wil hij dit duidelijk maken en tegelijkertijd een rolmodel schetsen dat voor alle facetten van het leven als voorbeeld kan dienen. Het maken van concrete voorwerpen en het ontwikkelen van skills vereist simpelweg veel denkwerk. Het kost tijd en moeite om ergens goed in te worden. Bovendien is het ontwikkelen van skills een praktijk die vakoverstijgend werkt. Anders gezegd: skills die nodig zijn om dingen te repareren kunnen door het ritme van herhaling en reflectie inzicht bieden in en oplossingen aandragen voor het repareren van sociale problemen.

Samenwerken als oplossing voor sociale problemen vormt het thema van Sennetts laatste boek, *Together* (2012) met als ondertitel *The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*. Hierin onderzoekt hij de wortels van samenwerking en de manieren waarop dit gestimuleerd dan wel ondermijnd wordt. Zo meent hij dat de huidige Westerse samenleving zo is ingericht dat onze natuurlijke neiging tot samenwerken erodeert en mensen daardoor isoleert. Op het niveau van werk komt dit bijvoorbeeld door flexwerken en jobhoppen. Doordat mensen steeds korter bij een werkgever blijven, leren ze zowel het bedrijf als hun collega's minder goed kennen, waardoor samenwerking minder goed van de grond komt. Dit is een groot probleem, omdat samenwerking het belangrijkste ingrediënt vormt bij het leveren van goed werk en van een goede samenleving in het algemeen. Openstaan voor de ander is volgens Sennett de sleutel. Het Arendtiaanse begrip 'interesse' wordt door Sennett niet gebruikt, maar is door Oosterling vanaf 2006 systematisch ingezet in zijn discoursstrategie rond het project Rotterdam Vakmanstad/Skillcity (RVS). In *Woorden als daden* (2009) en *ECO3. Doendenken* (2013) krijgt Oosterlings psycho-technologische cultuurkritiek in *Radicale middelmatigheid* (2000) een affirmatieve wending.

Externe factoren hebben grote invloed op de mate waarin mensen in een samenleving geneigd zijn zich open te stellen voor anderen. Een voorbeeld hiervan is de spreiding van arm en rijk in een land. Sennett is daarbij voornamelijk geïnteresseerd in onze bereidheid met mensen samen te werken die we niet zo goed kennen, omdat ze bijvoorbeeld uit een andere cultuur komen. Hij doet dit omdat samenwerking hier het minst vanzelfsprekend is en de problemen daarin het duidelijkst naar voren komen. Ook dit wordt bij Oosterling in zijn onderzoek naar interculturaliteit affirmatief omgezet in *Woorden als daden* (2009) en *ECO3. Doendenken* (2013).

Een bijzondere praktijk die denken en doen, of eigenlijk denken, spreken en doen in zich verenigt, is *parrhêsia*: vrijmoedig spreken. Michel Foucault heeft aan deze praktijk zijn laatste collegereeksen gewijd. *Parrhêsia* is een praktijk van waarheidspreken die zijn oorsprong vindt in de Griekse Oudheid. Het vormt een modaliteit van het waarheidsspreken die weliswaar verwant is aan die van de vakman, maar daar toch wezenlijk van verschilt. Bovendien is de praktijk van *parrhêsia* een bijzondere manier van samenwerking. De relatie tussen meester en gezel die kenmerkend is voor technische scholing wordt geradicaliseerd in de praktijk van het waarheidspreken van de *parrhêsia*. Een van de karakteristieken van de *parrhêsia* – degene die waarheid spreekt – is immers dat hij in een pedagogische verhouding staat, maar daarin zichzelf dan wel de relatie met de ander op het spel zet wat in een vaktechnische meester-gezel relatie niet snel zal gebeuren. Logischerwijs gaat de inhoud van het discours van de *parrhêsia* niet over algemeen natuurkundige kennis of over de manier waarop een kast gemaakt moet worden. Dan zou de spreker immers zichzelf of zijn relatie

met de ander niet riskeren. Het domein van *parrhêsia* is wat de Grieken *êthos* noemden. De *parrhêsia* spreekt een waarheid die aanzet tot handelen en is bij uitstek degene die de ander oproept om zijn leven te veranderen. De intuïtie die de kern van deze scriptie vormt is dat in de praktijk van *parrhêsia* denken en doen volledig samenvallen dan bij het vakmanschap van Sennett, omdat ze ook de morele dimensie omvat. Waarheidsspreken overstijgt de didactisch-pedagogische praktijk van de vakman/vakvrouw. Een cultuurkritische vraag is hoe deze antieke praktijk te vertalen is naar een performatieve vorm die het relevant maakt voor de huidige tijd. In het onderzoek hiernaar is het werk van Sennett en Oosterling leidend. Het gaat er in het bijzonder om het verschil tussen de sociologische en politiek-filosofische aanpak te laten zien.

In deze exercitie wordt tevens licht geworpen op de waarde van filosofie voor de huidige tijd. In de filosofie gaat het immers ook om waarheid spreken en er naar handelen, een combinatie die we doorgaans wijsheid noemen. De waarde van filosofie en de geesteswetenschappen in het algemeen wordt niet door iedereen onderschreven. Wereldwijd zijn het deze vakgebieden die het zwaarst te lijden hebben onder de economische crisis en de daaruit volgende bezuinigingen. Martha Nussbaum meent dat deze crisis in het onderwijs op lange termijn schadelijker is voor democratische landen dan de economische crisis die eraan ten grondslag ligt. In *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities* (2010), zet Nussbaum uiteen wat de aard van deze crisis is en tegelijkertijd waarom filosofie en de geesteswetenschappen van fundamenteel belang zijn voor een goede samenleving.

Ook Foucault heeft een duidelijk idee over wat filosofie zou moeten zijn en wat haar belang is. Werkelijke filosofie "is geen vak". In het eerste college van zijn uitgegeven collegereeks, *De moed tot waarheid* (2011), over *parrhêsia* - vrijmoedig spreken - maakt Michel Foucault direct duidelijk wat hij wel en wat hij niet onder filosofie verstaat. Parrhêsia is voor hem namelijk een wezenlijk onderdeel van wat filosofie zou moeten zijn. Foucault ageert daarmee tegen de verwording van de filosofie tot lerarenberoep sinds de negentiende eeuw. Dit vinden we ook bij Sloterdijk terug in zijn boek *Je moet je leven veranderen* (2009). De verbondenheid tussen filosofie en praktijk, tussen denken en doen, toont haar revolutionaire potentie. Het is volgens Foucault de verbinding tussen het jezelf kennen (*gnothi seauton*) en 'zelfzorg' (*epimeleia heautou*) die de filosofie relevant maakt. Deze wordt in de loop van haar geschiedenis steeds weer verbroken. In zijn laatste collegereeks onderzocht hij daarom het ontstaan en de bloeiperiode van de filosofie als geleefde praktijk: na de klassiek-Griekse periode de hellenistische tijd. In dezelfde tijd ontstaan ook de eerste kiemen die ervoor zorgen dat deze 'zelfzorg' uit de filosofie gezeefd wordt. Het beginpunt van beide ontwikkelingen situeert hij even ervoor bij Socrates.

In de collegereeks van Foucault speelt de zorg voor het zelf een prominente rol. Deze behelst een scala van praktijken die in de Griekse Oudheid ontstaan en hun bloeitijd krijgen in de hellenistische tijd. Zorg voor het zelf suggereert een ongezonde vooringenomenheid met het zelf of het eigen ik. Paradoxaal genoeg is Foucaults 'zelfzorg', 'zelftechniek' of 'zelfpraktijk' de vruchtbare grond voor samenwerking met anderen. Naar aanleiding van Sennetts boek *Together* en het werk van Oosterling zal deze scriptie zich toespitsen op de manier waarop filosofie als praktijk een bijdrage kan leveren aan het bevorderen van samenwerking in de huidige samenleving. In navolging van Foucault zal daarbij de nadruk liggen op *parrhêsia*, dat wil zeggen op de praktijk van *parrhêsia* als een bijzondere manier van samenwerking die op alle vlakken van het maatschappelijk leven van toepassing is. Wat kunnen we leren van de filosofie van destijds en hoe kan dit ons helpen om de wereld beter te maken? (Hfdst. 3) Naast Foucault zal ook het laatste werk van Peter Sloterdijk besproken worden (Hfdst. 4). Hij onderzoekt daarin overdrijvingstechnieken die de filosofie boven vakmanschap uit doen stijgen. Sloterdijk kijkt vanuit een originele invalshoek naar de geschiedenis

van het oefenen en reikt daarmee een nieuw discours aan om het werk van Foucault in de huidige maatschappij bespreekbaar en werkbaar te maken.

De indeling van deze scriptie is als volgt. Zowel *The Craftsman* als *Together* zullen in het eerste hoofdstuk besproken worden en vormen het vertrekpunt, in contrast waarmee de overige teksten geplaatst en geduid worden. In hoofdstuk 2 worden vanuit Oosterlings *Woorden als daden* en *ECO3. Doendenken* de pedagogische aspecten van zijn vakmanschapsfilosofie onderzocht, waarna deze overgezet worden op de filosofische praktijk, uitgaande van *Het oog van de meester* (2003) van George Steiner en *The Hermeneutics of the Subject, Lectures at the Collège de France 1981-1982* (2001) van Michel Foucault. In hoofdstuk 3 komt de *parrhêsia* aan bod, waarin zowel *The Hermeneutics of the Subject* als *De moed tot waarheid* van Michel Foucault de spil vormen. Daarna zal in hoofdstuk 4 *Je moet je leven veranderen* van Peter Sloterdijk besproken worden. In het vijfde hoofdstuk zal een synthese gemaakt worden tussen de zelftechnieken van de Oudheid en de problemen van de huidige tijd, die in het werk van Sennett, Oosterling en Sloterdijk aan bod komen, als ook de oplossingen die zij aandragen. Aan het slot van hoofdstuk 5 zullen we een deel van het werk van Nussbaum bespreken dat uitstekend aansluit bij Sennett, maar nog meer bij Oosterlings werk. Dan zullen we eveneens zien dat filosofisch en geesteswetenschappelijk onderwijs wereldwijd onder druk staan. Hoofdstuk 6 vormt de conclusie van het geheel en een voorlopig antwoord op de vraag of en zo ja hoe de filosofie op dit moment een bijdrage kan leveren tot het formuleren van oplossingsrichtingen voor complexe maatschappelijke problemen.

Hoofdstuk 1 - Samen werken

In het voorwoord van zijn boek *Together* (2013) schrijft Sennett dat dit boek het tweede deel vormt van een drieluik. Hij noemt dit drieluik het 'homo faber project'. Hij sluit daarmee aan bij de antieke idee van de mens als zijn eigen maker.¹ Het eerste boek, *The Craftsman*, handelt over vaklieden en de praktijk van het maken van concrete voorwerpen op een goede manier. Het is een onderzoek naar de *skills* die daarvoor nodig zijn, hoe die ontwikkeld worden en op welke wijze er tussen het denken en het maken een onlosmakelijke band bestaat die noodzakelijk is om goed werk te leveren. Zijn tweede boek gaat over samenwerking tussen mensen. Zijn drieluik behelst onderzoek naar de manieren waarop mensen een goed leven kunnen leiden en hoe ze dat met elkaar kunnen doen. Hij gebruikt in het tweede boek de inzichten die hij heeft opgedaan in zijn onderzoek naar vakmanschap door samenwerking als vak of als een set van *skills* te onderzoeken. Het hele project kan gezien worden als de positieve invulling van de vragen die hij in eerdere studies heeft gesteld, zoals in *The Corrosion of Character* (1998)².

Aan het eind van *The Craftsman* in de conclusie met de titel '*The Philosophical Workshop*' neemt zijn betoog een filosofische wending. Vakmanschap heeft een rijke geschiedenis en is in vele culturen op verschillende manieren ingebed. In de huidige tijd sluiten de eigenschappen van vakmanschap volgens Sennett het best aan bij het filosofisch pragmatisme. Het verbindende element in alle vormen van pragmatisme is concrete ervaring. Hij onderscheidt daarin twee elementen die in het Engels met *experience* aangeduid worden, maar dit woord is niet toereikend om de verschillende betekenissen goed te kunnen onderscheiden. Hij neemt daarom zijn toevlucht tot het Duits, waarin *experience* kan worden vertaald naar *Erlebnis* en *Erfahrung*, die op hun beurt in het Nederlands naar 'belevenis' en 'ervaring' vertaald kunnen worden. Ook de betekenissen die Sennett in de Duitse woorden onderscheidt komen overeen met de Nederlandse equivalenten, hoewel in het dagelijks taalgebruik ervaring ook wel voor belevenis gebruikt wordt. Een belevenis is een gebeurtenis die een emotionele indruk achterlaat, terwijl ervaring een gebeurtenis of relatie is, die een open houding vereist en waarbij *skill* belangrijker is dan gevoeligheid.³

In tegenstelling tot het pragmatisme van bijvoorbeeld James, waarbij de twee kanten van *experience* in de praktijk niet gescheiden mochten worden, ligt bij Sennett de nadruk op ervaring. De kern van vakmanschap is nieuwsgierigheid en een open houding van de vakman/vakvrouw. Bij Oosterling komen deze twee samen in het begrip 'interesse', een begrip dat mede aan de leermeester van Sennett is ontleend, de filosofe Hannah Arendt. Deze open houding is gericht op concrete objecten en gereedschappen. Niet-bereflecteerd gevoel komt op de tweede plaats.

Sennett ziet ervaring als kwaliteit op zich. De nadruk ligt op de formele kant van ervaring: vorm en procedure, oftewel technieken van ervaring. Deze technieken overstijgen de concrete ervaringen waarin ze ontstaan op twee manieren. Ten eerste omdat ze ons de *tools* bieden om te kunnen anticiperen op situaties die we niet eerder hebben meegemaakt. Ten tweede omdat wanneer we onze ervaringen willen delen met anderen we ze in een vorm moeten gieten die begrijpelijk is buiten de oorspronkelijke concrete context. Ze moeten bereflecteerd zijn en daarmee hun singuliere kwaliteit overstijgen.

¹ R. Sennett, *Together, The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation* (New Haven & London: Yale University Press, 2012), blz. ix

² Ned. vert. *De flexibele mens*

³ R. Sennett, *The Craftsman* (London: Penguin books, 2009), blz. 288

De omgang met anderen kan volgens Sennett ook vakmatig opgevat worden. Zoals je kunt oefenen in pianospelen kun je ook oefenen in relaties met andere mensen. De overeenkomst gaat echter verder dan deze oppervlakkige opmerking. We kunnen namelijk leren hoe we moeten leren om te gaan met mensen door het maken van concrete dingen. De problemen en weerstand die we daarin tegenkomen en de *skills* die we ermee verwerven leren ons hoe we beter met weerstand om kunnen gaan. Dan maakt hij een sprong van de mens als maker naar de mens als sociaal wezen. Wederom is een positieve, open houding cruciaal. Het pragmatisme sluit hierbij aan. Het veronderstelt een ononderbroken relatie tussen het organisch-fysieke en het sociale in de mens. Het lichaam is de basis voor zowel handenarbeid als menselijke relaties.⁴

Politiek kan eveneens als vak opgevat worden, hoewel Sennett erkent dat deze mogelijkheid in zijn boek het minst ontwikkeld is. Hij geeft aan dat er vanuit vakkundig perspectief goede redenen zijn voor een democratie als staatsbestel. De bronnen waaruit vakmanschap put zijn in alle mensen in meerdere of mindere mate aanwezig en zijn dus niet voorbehouden aan een elite. De huidige democratie zou er daarom goed aan doen meer van mensen te verlangen en om actief werk te maken van het ontwikkelen en *skillen* van mensen om van grotere toegevoegde waarde in de maatschappij te kunnen zijn. In *Together* zal politiek een centrale rol spelen.

Inzicht in het maakproces kan ons dus veel leren. Sennett ziet echter ook in dat techniek en de ervaring van vakmanschap ambigu in hun uitwerkingen zijn. Hij illustreert dit aan de hand van twee goden uit de Griekse Oudheid die model staan voor deze ambiguïteit. Aan de ene kant Hephaistos die staat voor de huiselijke, dagelijkse techniek. Aan de andere Pandora die de gruwelijke schoonheid en destructieve kant van de techniek symboliseert. Vanaf het begin van onze beschaving vormen zij de connotaties van de door de mens gemaakte techniek. Techniek is daarom nooit neutraal of onschuldig.⁵ Dit wordt ook door Oosterling onderkend, als hij techniek en technologie een farmakon noemt: iets dat zowel een zegen als een vloek kan zijn, afhankelijk van de wijze waarop wij er al dan niet bewust mee omgaan.⁶

Trots is een belangrijke component van vakmanschap waarmee de ambiguïteit van de techniek geïllustreerd kan worden. De trots die een vakman voelt voor zijn werk is de beloning voor de inspanningen die hij zich heeft getroost. Het ontwikkelen van zijn *skills* kost tijd en moeite. Met name de *skills* die zich langzaam ontwikkelen, die zich neerslaan in routine en daar telkens bovenuit stijgen vormen een belangrijke bron van trots. Volgens Sennett is trots echter ook gevaarlijk. Ze kan de vakman blind maken voor de gevolgen van zijn werk. Wanneer het werk enkel om het werk en de daaruit volgende trots gedaan wordt, kan de vakman de eventueel schadelijke maatschappelijke gevolgen uit het oog verliezen. Sennett gaf in het begin van *The Craftsman* het voorbeeld van de wetenschappers die de atoombom hebben ontwikkeld.

Door kennis van het maakproces kan deze blinde trots worden voorkomen, maar vooral ook door een ecologische inbedding van vakmanschap, zoals bij Oosterling wordt betoogd. Een van de belangrijkste doelen van Sennetts boek is om momenten in het maakproces te lokaliseren waarop de vakman de mogelijkheid heeft stil te staan om zich ethische vragen te kunnen stellen. Deze pauzes en de daarin plaatsvindende reflectie zullen echter nooit toereikend zijn om de kwalijke

⁴ Ook Sloterdijk en Oosterling onderschrijven deze intrinsieke verbondenheid tussen het lichamelijke en het sociale. Zie hoofdstuk 2 en 4.

⁵ R. Sennett, *The Craftsman* (London: Penguin books, 2009), blz. 293

⁶ H. Oosterling, *Eco3 Doendenken, Rotterdam Vakmanstad/Skillcity 2010-2012* (Heijningen: Jap Sam Books, 2013), blz. 381

kanten van de techniek te neutraliseren. Mensen hebben namelijk de neiging nieuwe technieken voor andere doeleinden in te zetten dan waar ze oorspronkelijk door de maker voor bedoeld waren. Desondanks, zegt Sennett, is Hephaistos de meest respectabele persoon die we kunnen worden. Verderop zullen we met Foucault en Oosterling zien dat de *parrhêsïastes* daar een ethische dimensie aan toevoegt.

In *Together* bouwt Sennett voort op de inzichten uit *The Craftsman*. Samenwerking is in dit boek het centrale thema en deze is ook een van de voorwaarden voor vakmanschap. Samenwerking ligt in onze genen besloten en ieder kind is daarom van nature geneigd samen te werken met anderen. In eerste instantie moet het noodzakelijkerwijs op de meest rudimentaire manier samenwerken met de ouders of verzorgers om te kunnen overleven. Het moet aan de verzorgers duidelijk zien te maken wat het nodig heeft om in leven te blijven. Gelukkig is die neiging tot samenwerking vaak ook bij de ouders/verzorgers aanwezig en leidt dat tot meer of minder succesvolle resultaten. Empathie maakt deze samenwerking mogelijk. Dit is een aangeboren affect dat nieuwsgierigheid en een open houding naar de ander impliceert. Dit affect is cruciaal, omdat direct duidelijke communicatie tussen ouder en kind (nog) niet mogelijk is. Hoewel samenwerking van nature tot de menselijke mogelijkheden behoort, is het, net als vakmanschap, niet vanzelfsprekend. De wereld waarin wij opgroeien bestaat uit een complex van krachten dat door zijn emancipatie imperatief en de nadruk op de autonomie van individuen samenwerking niet vanzelf bevordert. Sennett signaleert in de huidige tijd juist een tendens die samenwerking tegenwerkt of corrodeert en daardoor mensen van elkaar isoleert.

In *Together* gaat Sennett zowel op zoek naar onze aanleg voor samenwerking als naar de manieren waarop dit vervolgens tijdens ons verdere leven wordt gestimuleerd dan wel verhinderd. Hij gaat daarbij uit van de gedachte dat inzicht in deze maatschappelijke krachten noodzakelijk is om verbetering mogelijk te maken. In dit hoofdstuk zullen we na een uiteenzetting van Sennetts idee van vakmanschap kennismaken met de voor deze scriptie relevante delen uit *Together*. Het eerste deel gaat over de vakman en vakvrouw, de ontwikkeling van *skills*, de bijbehorende *tools* en de te bewerken materie die nodig is om tot een product te komen. Maar eerst sluit ik zijn conclusie uit het eerste deel van zijn drieluik aan op de ethische aspecten die hij in het tweede deel behandelt.

1.1 De vakman en vakvrouw

1.1.1 Verantwoordelijkheid

De belangrijkste ethische vraag die Sennett in *Together* stelt, is de vraag naar hoe we met andere mensen om moeten gaan. Onze huidige kijk op wat gewenst en ongewenst gedrag is, kent een lange geschiedenis. Sennett laat een aantal belangrijke veranderingen in de etiquette de revue passeren die zich hebben voorgedaan vanaf de Middeleeuwen tot en met de negentiende eeuw. Naast dit historisch overzicht bespreekt Sennett de sociale driehoek – een systematische uiteenzetting van samenwerking – waarin *earned authority* of verdiende autoriteit de belangrijkste verbinding met de ethiek van de vakman vormt.

In de conclusie van *The Craftsman* vertelde Sennett ons al dat inzicht in de manier waarop vakmanschap werkt ons kan leren hoe we beter met mensen kunnen omgaan. In *Together* werkt hij dit verder uit. In de ontwikkeling van beschaafd gedrag blijken verscheidene facetten een rol te spelen die ook in het maakproces van belang zijn en die de negatieve kanten van het maken kunnen temperen. Hoe reducerend dit ook moge klinken, samenwerken met mensen vertoont belangrijke gelijkenissen met samenwerken met materie. Net als mensen biedt de materie weerstand en moet er met de materie (samen) gewerkt worden om tot een eindresultaat te worden. Evenals bij mensen

is het problematisch om de materie onvoorwaardelijk je wil op te leggen. Denk hierbij aan een blok hout of marmer dat zich slechts op basis van zijn nervatuur laat hakken. Voeling hiermee is voorwaardelijk voor het slagen van de ingreep.

De eerste belangrijke veranderingen in de perceptie van beschaafd gedrag situeert Sennett ten tijde van de zestiende eeuw. Waar soldaten tijdens de Middeleeuwen met name in kastelen verbleven, worden ze vanaf het eind van de Middeleeuwen steeds vaker in barakken buiten het kasteel geposteed. Aanvankelijk wordt de riddermoraal aan het hof sterker; met name seksueel geweld wordt zoveel mogelijk getemperd. Fysiek geweld en bedreigingen waren nog steeds aan de orde van de dag. De (familie)eer was zeer belangrijk en diende bij de kleinste belediging gewroken te worden. Dit werd als morele verplichting gezien.

Vervolgens wordt terughoudendheid uitgebreid naar andere vlakken van sociaal verkeer. Er worden boeken geschreven die voorschrijven hoe men zich dient te gedragen om bijvoorbeeld soepelere conversatie mogelijk te maken. Hier ontstaat wat we tegenwoordig *sprezzatura* noemen. Een manier van spreken waar in het kort gezegd iedereen plezier aan beleefd. Het kenmerkt zich door een zekere nonchalance, *savoir-faire* en zelfspot. Gedrag en taalgebruik zijn soepel en lijken een natuurlijke vanzelfsprekendheid.

Sprezzatura was dus een vorm van gedrag die terughoudendheid vereiste in woord en daad, en temperde daarmee geweld aan het hof. Voor de vakman is deze terughoudendheid ook van belang, omdat daarmee het geweld getemperd kan worden dat inherent is aan de techniek die de natuur naar zijn hand zet. In *Together* maakt Sennett met betrekking tot menselijke relaties een onderscheid tussen sympathie en empathie net als hij in *The Craftsman* in de conclusie met betrekking tot vakmanschap het onderscheid tussen *Erlebnis* en *Erfahrung* maakt. Deze onderscheidingen lopen parallel. Omdat het tweede element van elk paar centraal staat zal ik die parallelie verder uitwerken.

Zowel *Erfahrung* als empathie kenmerken zich door een positieve, open, nieuwsgierige houding. Oosterling kenmerkt deze in zijn verwerking als interesse. Beide termen getuigen van een zekere afstand tussen het subject en de ander, mens of materie. Beide getuigen ze van een vorm van samenwerking in overeenstemming en wederkerigheid. Bij de eerste is dat overeenstemming tussen de vakman en de materie. De open en nieuwsgierige houding vereist echter een inherente terughoudendheid. De materie wordt als een zelfstandig iets beschouwd dat eigenschappen bezit die zich per definitie aan de wil van de vakman onttrekken. Een beeldhouwer moet rekening houden met de specifieke kwaliteiten van het blok marmer waar hij mee werkt om uiteindelijk een goed beeldwerk te kunnen maken. Een goede beeldhouwer weet dit, omdat hij vaker beelden uit marmer heeft gemaakt en inmiddels de *skills* heeft ontwikkeld om daarmee om te kunnen gaan. Een goede vakman moet daarom goed kunnen luisteren naar de materie.

De inherente terughoudendheid in de open houding van de vakman wordt nog duidelijker wanneer we naar empathie kijken. Dit voor de omgang met andere mensen cruciale affect veronderstelt weliswaar afstand tussen gesprekspartners, maar scheidt daarmee ook ruimte voor nieuwsgierigheid, omdat de ander niet tot het eigene gereduceerd wordt. De ander wordt gerespecteerd in zijn andersheid. Het niet te serieus nemen van jezelf vergroot de tussenruimte. Door jezelf minder serieus te nemen wordt de ander belangrijker. Het maakt reflectie mogelijk op het eigen gedrag en de gevolgen daarvan op anderen en de omgeving. Luisteren naar de ander is ook hier de crux.

De trots van de vakman kan problematisch worden wanneer er te weinig oog voor de gevolgen van het gemaakte is. We hebben de effecten van het autogebruik nooit bij de maatschappelijke implementatie kunnen inschatten. Een zekere afstand tot de materie maakt het mogelijk emergente verbanden te zien. Sennett laat in *The Craftsman* zien waar tijdens het maakproces mogelijkheden zijn om die afstand te creëren. Uiteindelijk gaat het erom om vanuit die geopende ruimte verantwoordelijkheid te nemen voor de effecten van wat je maakt en doet.

Verantwoordelijkheid nemen vormt ook het ethische raamwerk van *earned authority*, verdiende autoriteit. Tijdens en na de Revolutie die uit de Verlichting voortvloeide, werd iedere autoriteit per definitie onder verdenking gesteld. Men moest voor zichzelf nadenken – Kants *sapere aude* - en autoriteiten moesten gewantwoord worden. Sennett refereert aan de gevolgen hiervan wanneer hij zegt dat autoriteit vaak gelijkgesteld wordt aan pure macht. Dit is echter een misvatting, omdat verdiende autoriteit niet gelijk gesteld kan worden met machtswellust.

Verdiende autoriteit omvat zowel technische *skills* als leiderschaps *skills*. Hierbinnen is een open houding – en een open dialoog – tegenover ondergeschikten belangrijk. De ondergeschikten moeten gerespecteerd worden in hun kunnen. Ze moeten waar mogelijk vrijgelaten worden om zelf verantwoordelijkheid te nemen voor hun werk. De leider van de groep neemt vervolgens verantwoordelijkheid voor zichzelf en de hele groep.⁷

De sociaalpsychologische kern van vakmanschap vormt doorzettingsvermogen, terwijl talent of begaafdheid een veel kleinere rol speelt dan vaak gedacht wordt. Daarbij ben ik van mening dat persoonlijk talent, opgevat als aanleg, vaak verward wordt met een geschiedenis van al dan niet gerichte oefening. Om ergens in te excelleren zal er namelijk veelvuldig geoefend moeten worden en daar is doorzettingsvermogen in het praktiseren voor nodig. Aanleg alleen is niet voldoende.

Uiteindelijk is de kernvraag: wat is vakmanschap? Van oudsher denkt men bij de term vakmanschap aan een beperkt aantal beroepen waarbij handarbeid een grote rol speelt. In *The Craftsman* laat Sennett echter zien dat vakmanschap veel meer behelst dan enkel met je handen werken. Handwerk is niet de gemeenschappelijke deler in vakmanschap. De crux is het streven naar kwaliteit. Hierdoor maakt Sennett mogelijk dat vakmanschap de aloude scheiding tussen denken en maken overstijgt. Hand en hoofd zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden, wanneer kwaliteit het uiteindelijke doel is. Dat dit niet vanzelf spreekt, duidt erop dat we nog altijd bespookt worden door het cartesians dualisme waarin geest en materie, denken en doen, of in Foucaults termen: zelfkennis en zelfzorg als tegengestelde en elkaar uitsluitende posities worden opgevoerd.

Bij Descartes is twijfel de basis voor alle zekere kennis. Met zijn methodische twijfel veegt hij alle zintuiglijke bronnen van kennis van tafel. Vervolgens komt hij tot de conclusie dat het enige waaraan hij niet kan twijfelen de twijfel zelf is. Twijfel is een vorm van denken en dus weet Descartes dat hij een denkend wezen is: *dubito ergo sum, cogito ergo sum*. Daarmee weet hij nog niet of hij ook daadwerkelijk een lichaam heeft. Een algoede God is vervolgens nodig om de mogelijkheid van zekerheid uit andere bronnen van kennis te kunnen garanderen. De traditie van het primaat van het denken wordt hiermee voortgezet.

Tijdens de Franse Verlichting zet Denis Diderot (1713-1784) in zijn *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers dirigée* handwerk op gelijke voet met mentaal werk.

⁷ R. Sennett, *Together, The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation* (New Haven & London: Yale University Press, 2012), blz. 172-173

Sennett draait de hiërarchie zelfs om en stelt dat elk denken zijn oorsprong vindt in het lichaam dat in contact treedt met de wereld. In *The Craftsman* probeert hij deze stelling aannemelijk te maken door te onderzoeken hoe concrete voorwerpen gemaakt worden. In de wetenschap worden gewone voorwerpen veronachtzaamd. Ze worden hoogstens beschouwd als verwijzing naar sociale, economische en culturele verbanden. Sennett benadrukt juist dat die voorwerpen het hart van cultuur vormen en geen randverschijnselen zijn. Hij noemt dit cultureel materialisme. Een beter inzicht in (het maken van) dingen kan er voor zorgen dat we de destructieve kanten van de techniek beter in toom kunnen houden.

Sennett toont ons met concrete voorbeelden waarom de scheiding tussen lichaam en geest geen stand kan houden. Voor architecten is het bijvoorbeeld verleidelijk tekenprogramma's op de computer te gebruiken om gebouwen te ontwerpen. Het blijkt echter dat tekenen met de hand stimulerend werkt voor de geest. Het tekenen zorgt ervoor dat het ontwerp in het geheugen gegrift wordt. Er ontstaat een betrokkenheid en kennis van het ontwerp, die bij de wrijvingsloosheid van de computer ontbreekt.⁸ Een ander gevaar komt voort uit de gedachte dat je een volledig uitgewerkt idee een op een naar de praktijk zou kunnen overzetten. Sennett noemt de blauwdruk als algemeen geaccepteerde verschijning hiervan. Een gebouw moet echter op een concrete plaats gebouwd worden waar het automatisch relaties aangaat met zijn omgeving. Die relaties zijn niet vooraf te voorspellen, dus doet de architect er goed aan niet alles bij voorbaat vast te leggen.⁹

Denken en doen zitten dus allebei in het maakproces, zowel bij het ontwerpen op de computer als op papier met een potlood. Er worden meerdere schetsen gemaakt. Getekende lijnen worden herzien, uitgegumd en op een andere wijze getekend. Het proces bestaat uit tekenen, reflecteren en hertekenen: design. Net als het schrijfproces bestaat uit schrijven, lezen, herschrijven en herlezen. Het denken is geënt op deze wisselwerking tussen lichaam en materie. Deze connectie krijgt gestalte door gereedschap. Voor de architect is dat in de ontwerpfasen bijvoorbeeld een potlood. Voor de schrijver is dat de taal. Het gereedschap wordt na veelvuldig gebruik een verlengstuk van het lichaam en de geest.

In *Together* in het hoofdstuk 'Rhythm and Ritual' gaat Sennett hier nog eens uitgebreid op in. Hier gebruikt hij het voorbeeld van de scalpel. Toen dit instrument werd uitgevonden wist men niet goed hoe men het moest gebruiken. Het had andere eigenschappen dan de messen die de barbiers en dokters tot dan toe hadden gebruikt. Veelvuldig oefenen met het nieuwe mes was vereist om de benodigde *skills* te ontwikkelen. Precisie incisies vereisen een andere greep dan een ingreep waarbij meer kracht gezet moet worden. Het is dan ook niet zo dat naarmate de ervaring groeit eerdere *skills* vervangen worden door nieuwe. Bestaande *skills* worden verbeterd en nieuwe *skills* worden ontwikkeld en zijn daar een toevoeging op. Sennett gebruikt de metafoer van de pijlkoker om dit te verduidelijken. Elke nieuwe *skill* wordt als het ware toegevoegd aan de koker met bestaande *skills*.¹⁰ Die *skills* kunnen enkel ontwikkeld worden door te oefenen. Nadenken alleen is niet voldoende. Het nadenken volgt het doen. Het ontwikkelen van *skills* volgt een ritme dat een ritueel kan worden wanneer het telkens opnieuw uitgevoerd wordt.¹¹ Vakmanschap beperkt zich dus niet tot een van de twee, maar draagt zowel denken als maken in zich. In verworven *skills* zit zo bezien veel denkwerk

⁸ R. Sennett, *The Craftsman* (London: Penguin books, 2009), blz. 40

⁹ *Ibid.*, blz. 43-44

¹⁰ R. Sennett, *Together, The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation* (New Haven & London: Yale University Press, 2012), blz. 200-201

¹¹ *Ibid.*, blz. 202

verdisconteerd. Vakmanschap blijkt een in concepten ingebedde praktijk, dat wil zeggen een discours, een term waarop ik later bij Oosterling verder zal ingaan.

De term vakmanschap behelst dus meer dan men op het eerste gezicht zou verwachten. Veelal denkt men aan ambachtslieden als de timmerman, de smid, de schilder, de bouwvakker enzovoorts. Wat deze ambachten gemeen hebben is dat er met de handen gewerkt wordt. Het vakmanschap bestaat eruit voorwerpen met de handen te kunnen maken, waar weinig denkwerk voor nodig is, zo wil het vooroordeel. De tegenstelling tussen hand- en denkwerk en de ongelijkheid in hiërarchie bestaat al sinds de Griekse Oudheid. Bij Plato is er een geringe waardering voor handwerklieden, omdat zij slechts afbeeldingen van de ware Ideeën maakten. Kunstenaars maakten het in Plato's ogen nog bonter: zij fabriceerden slechts afbeeldingen van afbeeldingen. Ook de hiërarchie bij Aristoteles in zijn *vita activa* hield ondergeschiktheid in van handwerk ten opzichte van het denken, waarbij contemplatie of *theoreia* als de meest verheven menselijke activiteit werd gezien.

Sennett heeft *The Craftsman* deels geschreven als reëliek op *The Human Condition* (1958) van Hannah Arendt. Het verwijt van Sennett aan het adres van Arendt is dat zij de Aristotelische onderschatting van het handwerk onderschreef, waarbij met name *animal laborans*, de werkende mens, het moest ontgelden. Sennett laat zien dat de vakman een fenomeen is dat meer waardering verdient, dat wij veel van vakmanschap kunnen leren en bovendien dat de hele wereld er wel bij zou varen als de houding van de vakman meer gemeengoed zou worden. Precies dat vormt bij Oosterling de opmaat voor een mesopolitieke herwaardering van het vakmanschap.

1.1.2 Skills en tools: begeesterde materie

Vaklieden richten zich in hun werk op goede kwaliteit. Het is dan ook zeker niet onvermijdelijk vakman of vakvrouw te worden. Als je het al wordt, is er altijd een terugval mogelijk van de status van vakman tot beunhaas, zoals een arts een kwakzalver kan worden. Externe factoren kunnen hier een rol in spelen, zoals tijd- en geldgebrek, concurrentie of toegeven aan een niet veeleisende opdrachtgever voor wie het werkproces van de vakman te lang duurt. Een vakman heeft in zekere mate echter een vast repertoire. Dit wordt gevormd door zijn *skills*. Zij zijn door herhaaldelijke oefening letterlijk in lichaam en brein gegrift en vormen het houvast dat de vakman heeft in een steeds vloeibaarder wordende wereld, waarin voorheen vaste begrippen en praktijken zijn gaan schuiven. *Skills* verbinden de vakman via zijn *tools* met de wereld. *Tools* zijn als middelen in die zin *mediators*. Het (fysieke) denken is toegesneden op *tools*. Deze bepalen de maat van het werk, een medialogica die Oosterling in zijn kritische begrip 'radicale middelmatigheid' heeft uitgewerkt. Ook daar wordt verderop uitgebreid op ingegaan.

Sennett en ook Oosterling noemt de 10.000-uursregel, die zegt dat voor het excelleren in een vakgebied er minstens 10.000 uur aan oefening besteed moet worden. De uitzondering hierop vormen mensen die deze tijd spectaculair weten te verkorten. Denk hier bijvoorbeeld aan Mozart, die op zeer jonge leeftijd symfonieën en opera's componeerde. Doorgaans kost het bijzonder veel uithoudings- en doorzettingsvermogen om specialistische skills te ontwikkelen. Kortom, precies dat 'karakter' dat Sennett in eerdere studies in de flexibilisering heeft zien eroderen. Dit karakter komt niet uit de lucht vallen, maar is een bijproduct van het oefenen. Wanneer het oefenen zich namelijk structureert in routine wordt het karakter mede gevormd. Oosterling duidt dit kortweg aan met de formule 'skill = wil'.¹² Sennett meent dat oefenpraktijken als ritueel georganiseerd moeten worden

¹² H. Oosterling, *Woorden als daden, Rotterdam Vakmanstad/Skillcity 2007-2009* (Heijningen: Jap Sam Books, 2009), blz. 287

om ze tot duurzame praktijken te maken. Daartoe is niet alleen oefening vereist, maar ook reflectie die de oefening naar een hoger plan tilt.

De eerder besproken kritiek op het cartesiaanse dualisme houdt tevens in dat materie bij Sennett heel anders wordt gedacht. Een van zijn belangrijkste inzichten is dat weerstand nodig is voor het ontwikkelen van *skills*. Deze weerstand ondervinden we allereerst met ons lichaam. De dingen om ons heen bezitten een wisselende hardheid waar wij niet zonder meer doorheen kunnen. Al in onze allerprilste ervaringen in de baarmoeder krijgen we een idee van materie en weerstand. Het testen van de valreflex is bijvoorbeeld een van de eerste die uitgevoerd worden als een kind pas geboren is. Het is in dit geval het gebrek aan weerstand dat ervoor zorgt dat het lichaam van de baby zich schrap zet voor een mogelijke val. Ook blijken borelingen al noties te hebben van de aard van materie. Zo begrijpen ze dat objecten niet zomaar in het niets verdwijnen, dat objecten niet in het luchtledige kunnen hangen, dat een object een geheel vormt en niet zomaar uit elkaar valt en dat een object in beweging kan komen als een ander object er tegenaan stoot.¹³ Als we opgroeien krijgen we daar steeds meer ervaring mee en leren we dat we niet alles zomaar 'naar onze hand kunnen zetten'. Dat vergt oefening.

Voor het ontwikkelen van skills is deze weerstand onontbeerlijk. De weerstand laat ons merken dat de door ons beoogde manipulaties niet zonder slag of stoot verwerkelijkt kunnen worden. De meest voor de hand liggende metafoor voor het bewerken van materie is dan ook die van de strijd. Er moet strijd geleverd worden met de materie om ermee te kunnen doen wat we willen. We weten immers dat de materie zich niet zomaar naar onze wil vormt. Sennett laat echter zien dat strijden met de materie een suboptimale oplossing is. Werken met de materie en werken met weerstand is vele malen vruchtbaarder dan er tegen vechten. Weerstand kan frustratie oproepen, maar het is juist de kunst om de frustratie niet toe te laten en de weerstand op een vruchtbare manier in te zetten om tot een oplossing te komen. De oplossing hoeft helemaal niet overeen te komen met het op voorhand beoogde resultaat, want de weerstand kan juist tot nieuwe inzichten leiden en nieuwe mogelijkheden openen die voorheen niet voor mogelijk werden gehouden. Het gaat er daarbij om naar de materie te luisteren, er gevoelig voor te worden. Datzelfde luisteren als *skill* zal hij in deel twee als basis voor samenwerking verder uitwerken.

Sennett toont ons op deze manier dat vakmanschap niet de conservatieve, slaafse praktijk is waarvoor het doorgaans wordt gehouden. De praktijken die vakmanschap schragen genereren creativiteit en vernieuwing en hebben een politieke betekenis. Precies dat zet hij tegen Arendt in. Zij accepteert slechts een combinatie van spreken en handelen als een politiek momentum. Maar de *homo faber* beperkt zich niet tot het omgaan met weerstand van de materie alleen. In de omgang met nieuwe technieken en nieuwe *tools* openen zich nieuwe mogelijkheden. Sennett neemt opnieuw de scalpel als voorbeeld. Bij de introductie waren er vanzelfsprekend nog geen specialistische *skills* voorhanden om er gebruik van te maken. Het basale ontwikkelen van *skills* kost immers veel tijd, getuige de onbeholpen manier waarmee de eerste generatie die met de computer werd geconfronteerd, dit medium in hun leven probeerden in te bouwen. Pas de generaties daarna ontwikkelen een vanzelfsprekendheid waarin zich ongekende mogelijkheden aandienen. Ook de scalpel was aanvankelijk een ambigu instrument en er moest veel mee geëxperimenteerd worden, voordat men er enige greep op kreeg en ontdekte wat men er mee kon doen.

¹³ P. Bloom, *Descartes' Baby, How child development explains what makes us human* (London: Arrow Books, 2005), blz. 10-14

Deze ‘manipulatie’ doordenken levert nieuwe concepten op. Een concept dat nauw samenhangt met weerstand en het hanteren van *tools* is het uitoefenen van minimale kracht. Dit concept houdt onder andere in dat er voor het bereiken van een bepaald doel net zoveel kracht uitgeoefend moet worden als nodig is om het gestelde doel te bereiken, maar niet meer dan dat. Vaak blijkt dat bij het gebruik van teveel kracht aan het beoogde doel voorbijgeschoten wordt. Door weerstand opgeroepen frustratie is een van de bronnen van het gebruik van teveel kracht. Sennett beperkt dit tamelijk voor de hand liggende concept echter niet tot fysieke handelingen, zoals het snijden van groenten of vlees. Hij past het ook toe op de staats- en krijgskunst. Een voorbeeld dat hij geeft is dat er ook bij het bestrijden van een vijand een matiging in kracht nodig is. Wanneer een al verslagen vijand nog verder vernederd wordt, kan dat in de toekomst doorwerken in de vorm van rancune en wraakacties.

Het lichaam is dus van groot belang voor het ervaren van en leren omgaan met weerstand. In *Radicale middelmatigheid* (2000) beschrijft Oosterling op welke wijze het lichaam steeds meer lijkt te verdwijnen in ons steeds middelmatiger bestaan. Onder middelmatigheid verstaat hij de manier waarop we omgaan met media – middelen – en hoe de media met ons omgaan en ons in hun greep krijgen. Met media kunnen we de maat nemen, maar media kunnen ook maatgevend zijn.¹⁴ De media waarmee we ons omringen en waarin we ons verliezen maken het lichaam steeds minder belangrijk. Sennett onderkent deze tendens en extrapoleert die naar de creatieve industrie. Zoals eerder geschetst ziet hij in de architectuur het steeds exclusievere gebruik van computers om gebouwen te tekenen als een bedreiging voor goede architectuur en uiteindelijk voor de ontwikkeling van goede steden. De digitale tekenprogramma’s ontberen namelijk de tactiliteit die het ouderwetse schetsen op locatie in zich draagt. Het schetsen schrijft het ontwerp tegelijkertijd in de hersenen in en verbindt op die manier hand en hoofd. Het daadwerkelijk aanwezig zijn op de locatie waar het gebouw moet verrijzen maakt de architect ontvankelijk voor de singulariteit en eigenaardigheden van de omgeving. Achter een computer kan hij die echter nooit ervaren. Die fysieke betrokkenheid zorgt voor betrokkenheid¹⁵ bij het geheel.

1.2 Samenwerking

Samenwerking is de kern van het tweede deel van Sennetts drieluik. Daarin staat de idee van de mens als zijn eigen maker - *homo faber 2.0* zullen we maar zeggen - weer centraal. Het eerste deel ging over het vakkundig maken van concrete voorwerpen en hoe de daartoe behorende vaktechnische houding breder ingezet kan worden dan bij de klassieke ambachten. In het tweede deel wordt onderzocht wat de biologische wortels van samenwerking in de mens zijn, hoe dit vervolgens cultureel in onze maatschappij gestimuleerd dan wel gefrustreerd wordt en wat dit uiteindelijk op psychologisch vlak voor individuen betekent. Hierbij bestaat er een wisselwerking tussen cultuur en psyche die vicieus cyclische vormen dreigt aan te nemen. Dankzij onze biologische aanleg is er echter altijd een mogelijkheid om hier uit te breken.

1.2.1 Wij tegen zij

Het grote probleem dat Sennett in de Westerse wereld van de 21^e eeuw signaleert, is de verminderde bereidheid tot samenwerking. Zo stelt hij dat de VS een tribale samenleving zijn geworden, waarin mensen zich terugtrekken in hun eigen ‘groep’ om zo min mogelijk met afwijkende mensen in aanraking te komen, laat staan met ze samen te werken. Deze tendens blijft

¹⁴ H. Oosterling, *Radicale middelmatigheid* (Amsterdam: Boom, 2000), blz. 3

¹⁵ Deze betrokkenheid komt dicht in de buurt van de manier waarop het begrip interesse bij Oosterling wordt gebruikt, niet in het minst omdat ook Oosterling zich door Arendt - en per implicatie door Heidegger - heeft laten inspireren. Hier wordt in hoofdstuk 2 verder op ingegaan.

niet beperkt tot de VS. De welbekende *gated communities* zijn al vanaf eind 90er jaren een discutabele vorm van afzondering in Nederland.¹⁶

Tribalisme gaat gepaard met een grote solidariteit voor de eigen groep en een sterk afwijzende houding tegenover iedereen die daar niet bij hoort. Tribalisme kenmerkt zich door stereotypering: denken dat je anderen kent zonder ze ooit echt ontmoet te hebben. Op zich is dit een natuurlijke houding, aangezien in de dierenwereld veel sociale dieren op die manier samenleven. Volgens Sennett is dit in een menselijke samenleving echter contraproductief, omdat we daar met een veelzijdige, gedifferentieerde samenleving te maken hebben. Hierin moeten cultureel sterk van elkaar verschillende mensen met elkaar samenleven. Hij verwijst naar Aristoteles die spreekt over *synoikismos* - het samenkomen van verschillende huizen (huis = *oikos*). Van huis tot huis kunnen de families flink van elkaar verschillen, maar op een breder maatschappelijk niveau moeten ze kunnen samenwerken om de stadstaat in stand te houden.

Vervolgens vraagt Sennett zich af wat we kunnen doen om dit tribalisme te transformeren naar een open samenleving, waarin mensen werkelijk samenleven en –werken. Daartoe zijn minstens twee onderzoeken nodig. Een naar de wortels van samenwerking en een naar de voor samenwerking destructieve elementen die in het weefsel van onze maatschappij zitten. De meest eenvoudige omschrijving van samenwerking is een uitwisseling waarvan alle partijen profiteren. Daarbij is het belangrijk op te merken dat samenwerking concurrentie niet uitsluit; samenwerking is zelfs de voorwaarde om (eerlijke) concurrentie mogelijk te maken. Sennett geeft het voorbeeld van kinderen die samen de regels voor een te spelen spel bepalen, waarna ze het tegen elkaar op kunnen nemen. De volwassen versie hiervan vormen de regels die eerlijke marktwerking mogelijk maken. Zonder regels is ieder houvast en elke moraliteit zoek.

Samenwerking op zich is echter niet zaligmakend. Mensen kunnen ook met elkaar samenwerken of samenspannen om criminele activiteiten te organiseren. Ook de maffia is een hechte gemeenschap die samenwerkt. Sennett wil zich richten op dat gebied waar tribalisme en samenspanning eerder voor de hand liggen dan vruchtbare samenwerking waar iedereen baat bij heeft. Binnen dit gebied is samenwerking niet vanzelfsprekend, omdat het hier mensen betreft die in hun eigen ogen tot verschillende groepen behoren, die elkaar niet goed kennen en die elkaar eerder afkeuren dan dat ze zich met elkaar identificeren. Wat is er nodig om in zo'n klimaat samenwerking mogelijk te maken?

De praktijk van samenwerken kan op verschillende manieren vruchtbaar voor ons zijn. Een daarvan is dat het inzicht kan geven in de gevolgen die onze keuzes of de keuzes van een groep op de directe en indirecte omgeving hebben. Het maakt relaties zichtbaar evenals onderlinge afhankelijkheid. Hierdoor verkrijgen we inzicht in onszelf. Onze identiteit staat immers niet los van onze omgeving, maar wordt daar juist door geconstrueerd en geconstitueerd. Of zoals Oosterling het formuleert: het individu is in de huidige netwerksamenleving allereerst een knooppunt in een veld van geschaalde netwerken. Vanuit vakmantechnisch oogpunt ziet Sennett samenwerking als een set van *skills*.

¹⁶ Redactie Vastgoed, *Regio Rotterdam krijgt omheind villadorp* (2013, 31 juli). Geraadpleegd op 6 augustus, 2013, van http://www.vastgoedactueel.nl/index.php?option=com_k2&view=item&id=1453%3Aregio-rotterdam-krijgt-omheind-villadorp

Zie verder: Henk Oosterling, "Het nieuwe woninkrijk. Bouwen aan urbane inter-esse" in *Stedelijkheid als rendement. Privaat initiatief voor publieke ruimte*. Arie Lengkeek (red.), Transcity, AIR Rotterdam, blz. 54-71

Omdat ieder mens in principe aanleg heeft voor samenwerking, is het verder te ontwikkelen door het in praktijk te brengen.

1.2.2 Dialectiek en dialogiseren

Luistert de vakman of vakvrouw goed naar de materie, bij samenwerking is goed luisteren naar elkaar een primaire skill. Sennett vindt dat we ons in onze samenleving teveel richten op spreken, terwijl luisteren veronachtzaamd wordt. Maar een werkelijk gesprek kan niet zonder luisteren. Om goed te kunnen spreken moet je onder andere duidelijk articuleren en helder formuleren. Ook houding en presentatie zijn van belang. Een spreker richt zich op zijn publiek, maar eist tegelijkertijd alle aandacht op.

Luisteren vereist weer andere skills. Montaigne (1533 - 1592) stelt dat de kunst van het gesprek bestaat uit de kunst van het luisteren. Aandacht, terughoudendheid en geduld zijn hierbij belangrijke kwaliteiten. De spreker zet zichzelf op de voorgrond: hij zendt uitsluitend. De luisteraar is stil en maakt via zijn houding duidelijk dat hij luistert. Luisteren is niet makkelijk. De luisteraar moet geduld hebben om een interpretatie te geven aan wat de spreker wel en niet zegt, alvorens te reageren. De lichaamshouding, -taal en gezichtsuitdrukkingen zijn ook bronnen van betekenis. Een goede luisteraar moet daarom opmerkzaam zijn. Het is daarom niet toevallig dat Montaigne hem vergelijkt met een *detective*.

Dat is een van de verklaringen waarom in de ecosofiemethodiek die Oosterling met zijn team voor het basisonderwijs heeft ontwikkeld, alle lesreeksen beginnen met deze basisskill: luisteren. Sennett geeft door het boek heen voorbeelden van situaties waar luisteren van eminent belang is. Hij laat zien hoe het werkt bij muziekrepetities. Hiertoe put hij uit eigen ervaring, daar hij professioneel cellist is geweest. Met andere musici samenspelen vereist meer dan controle van het eigen instrument. Een muziekstuk moet geïnterpreteerd worden en ieder doet dat op zijn eigen manier. Openstaan en luisteren naar de andere leden van het gezelschap is ook hier cruciaal om te kunnen samenwerken. Wat er vervolgens met de opgemerkte verschillen gedaan wordt, is een tweede. De sympathieke reactie zou zijn om de interpretatie van de ander over te nemen. Een meer empathische attitude is om het verschil te onderkennen en te erkennen. De eigen speelwijze verandert niet direct, maar door de ontstane reflectie is wel een dieper inzicht ontstaan in de mogelijkheden van een akkoord of melodie.

Naast musici noemt Sennett de diplomatie als beroepsgroep waar in luisterskills geëxcelleerd wordt. Luisteren en acteren gaan hier hand in hand. Een diplomaat moet goed kunnen luisteren, maar moet eveneens goed zijn emoties kunnen verbergen. Een bijzonder fenomeen dat dit duidelijk maakt is wat Sennett noemt de *ritual of casualness*. Informele gelegenheden, zoals borrels en recepties, kunnen aangegrepen worden om tussen neus en lippen en alle vriendelijkheden door gevoelige informatie of waarschuwingen door te spelen. De spreker moet zich ervan vergewissen dat de (explosieve) boodschap aankomt en de (geschokte) luisteraar moet het oppikken zonder blijk van enige opwinding te geven.

Vervolgens zijn er twee soorten gesprekken die van belang zijn. Het dialectische gesprek en het dialogische gesprek. Het *dialectische* gesprek zoekt door middel van tegenstellingen een gezamenlijke grond, waar de gesprekspartners elkaar begrijpen. De kunst van het luisteren in het dialectische gesprek bestaat eruit datgene op te pikken wat tot gezamenlijk begrip kan leiden. Die signalen blijven niet beperkt tot gesproken woorden, maar zijn ook te vinden in wat ongezegd blijft of wat enkel gesuggereerd wordt, een bepaalde blik, of manier van spreken, een geste, een lichaamshouding. Het *dialogische* gesprek heeft een ander karakter. Hier gaat het niet zozeer om het

eens worden met elkaar, maar om het beter begrijpen van de eigen standpunten en die van de ander. Het stimuleert reflectie op de eigen standpunten. Er wordt zagezegd niet toegewerkt naar afronding, waar beide sprekers het eens worden. De verschillen worden geëxpliciteerd en de ander wordt in zijn of haar waarde gelaten, waarbij het gesprek niet daadwerkelijk wordt afgerond.

Zowel het dialectische als het dialogische gesprek is een vorm van samenwerking. Samenwerking bestaat uit uitwisseling. Sennett schetst in *Together* een schematisch overzicht van de verschillende mogelijkheden van uitwisseling. Hij plaatst daarbij de kanttekening dat uitwisseling in werkelijkheid mengvormen aanneemt en niet het zwartwitte stramien van zijn overzicht volgt. Uitwisseling beperkt hij niet tot de menselijke soort. Hij laat zien dat samenwerking in alle levende wezens besloten ligt. De meest elementaire vorm hiervan vinden we op cellulair niveau. Complexere varianten zien we bij sociale dieren, van mieren en bijen tot (mens)apen.

Het spectrum van uitwisseling loopt van altruïsme tot *winner-takes-all*: van zelfopoffering tot genocide.¹⁷ Precies in het midden van het spectrum situeert Sennett differentiërende uitwisseling en het dialogische gesprek is hier bij uitstek een vorm van. Het soort gesprekken dat ontstond in de koffiehuisen van Parijs in de 18e eeuw is hiervoor exemplarisch. In *The Fall of Public Man* (1977) heeft Sennett dit fenomeen uitgebreid onderzocht en beschreven. In deze koffiehuisen ontmoetten mensen van allerlei pluimage elkaar. Desondanks werd er veel met elkaar gesproken over uiteenlopende onderwerpen. Dit had verschillende oorzaken. Er stonden lange tafels, waardoor men zich niet kon afzonderen. Men ging gezamenlijk naar het theater. De uitbaters van de koffiehuisen hadden er baat bij mensen zo lang mogelijk in hun zaak te houden. En men ontwikkelde een formele manier van omgaan met elkaar en een formele manier van spreken die het mogelijk maakte dat men met wie dan ook vrijuit over wat dan ook kon converseren. Vrijuit te kunnen spreken met vreemden was dan ook een van de deugden van de Verlichting.

Een ander concept dat met deze manier van samenwerking samenhangt, is het concept van randgebieden in zowel de natuur als in de maatschappij. Langs de grenzen van territoria van welke aard ook, ontstaan randgebieden die in meerdere of mindere mate interactie met elkaar hebben. Sennett haalt een voorbeeld aan van Jane Goodall die chimpansees beschrijft die op verschillende plaatsen in het bos wonen en die ervoor zorgen dat ze de grenzen van hun gebieden markeren, om zo gewelddadige conflicten tot een minimum te beperken.¹⁸ Het strand vormt ook een grensgebied tussen zee en land waar veel activiteit ontstaat, omdat er voor verschillende groepen dieren voedsel te vinden is. Een cel vormt een van de kleinste eenheden, waarbij het membraan, dat de cel van de buitenwereld scheidt, interactie met diezelfde buitenwereld mogelijk maakt doordat ze poreus is. Sennett stelt dat er gradaties zijn in de mate waarin er activiteit in een grensgebied is. Dit reikt van wat hij *border* noemt, waar veel activiteit tussen de aangrenzende gebieden bestaat, tot *boundary*, waar weinig tot geen interactiviteit kan ontstaan. Een voorbeeld van het laatste is een brede snelweg, die verschillende delen van een stad van elkaar scheidt. De snelweg maakt interactie tussen de stadsdelen praktisch onmogelijk, omdat je je nu eenmaal niet zonder auto op een snelweg kunt begeven. Dit concept van *borders* en *boundaries* zal ook later interessant blijken wanneer we bij Sloterdijk gaan kijken naar het concept van immuunsystemen toegepast op de mens en zijn manier van samenleven.

¹⁷ R. Sennett, *Together, The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation* (New Haven & London: Yale University Press, 2012), blz. 85

¹⁸ *Ibid.*, blz. 78-79

1.2.3 Sympathie en empathie

Sommige *skills* zijn geworteld in affecten: sympathie en empathie. In *The Craftsman* komen deze begrippen ook kort voorbij, maar daar worden ze niet zo kritisch uiteengezet als hier. Het wordt daar gebruikt in verband met de *Dictionnaire* van Diderot. Beide termen hebben hier nog dezelfde betekenis: zich inbeelden dat men een ander is of zich inleven in een ander. De ander moet recht gedaan worden en niet simpelweg tot het bekende, het eigene herleid worden.

Zoals hierboven al werd aangestipt, trekt Sennett in *Together* de begrippen uit elkaar en bakent voor elk een eigen domein af. Hij probeert zo duidelijk te maken wat het verschil is tussen een dialectisch en een dialogisch gesprek. Sympathie houdt identificatie met de ander in. Door ons inlevingsvermogen maken wij het leed van de ander tot ons eigen leed. Je maakt duidelijk dat wat jij voelt hetzelfde is als wat de ander voelt. Dit hoort dan ook bij het dialectische gesprek; sympathie creëert een gemeenschappelijke grond. Een extreme vorm van sympathie is narcisme. Sennett vergelijkt het ook met een spiegel. Bij narcisme wordt de identificatie benauwend. De narcist ziet alleen zichzelf in anderen, waardoor de narcist alleen nog zichzelf tegenkomt en er geen ruimte meer is voor het verrassende andere.

In tegenstelling tot sympathie is empathie te vergelijken met een open raam. Empathie is een beduidend koeler affect. Het eigen ik staat niet op de voorgrond. Het belangrijkste bij empathie is opmerkzaamheid en openheid. De ander wordt in zijn verschil erkend en niet tot het eigene gereduceerd. De ander wordt gerespecteerd in zijn anders zijn. Omdat de ander anders blijft, kan nieuwsgierigheid blijven bestaan, terwijl bij de vereenzelviging van de sympathie daar geen ruimte meer voor is. Empathie is het affect dat past bij het dialogische gesprek. Afstand wordt bewaard en het gesprek ontwikkelt zich niet naar een afsluiting. Het gaat om uitwisselen van ideeën die niet op elkaar aan hoeven te sluiten. Een resultaat kan zijn dat de gesprekspartners zichzelf en de ander beter begrijpen, maar niet op een sympathiserende manier. Sennett vergelijkt de empathische dialoog met een ontmoeting en de sympathie in het dialectische gesprek met een omhelzing.¹⁹

Sennett noemt een aantal gesprekstechnieken die een empathische dialoog mogelijk kunnen maken. Ten eerste is er de *subjunctive mood* – indirecte rede – die hij veelvuldig in Groot-Britannië is tegengekomen. In deze manier van spreken komen zinnen voor als 'zou het misschien mogelijk zijn dat' of 'wellicht kunnen we proberen om dit zo en zo te doen'. Deze indirecte manier van spreken zorgt voor betere samenwerking. Het is met name geschikt voor situaties waarin nieuwe mogelijkheden onderzocht moeten worden. Door geldingsdrang in te tomen wordt ruimte gecreëerd om te experimenteren en het maakt dat de andere gesprekspartner(s) zich op hun gemak voelen en zich open durven stellen. Het is dus ook bij uitstek geschikt in situaties waarin mensen die elkaar niet goed kennen moeten samenwerken. Sennett benadrukt dat dit een *skill* is die mensen zich eigen kunnen maken. De psychologische beloning noemt hij *sociable pleasure*, 'sociabel plezier'. Dit treedt op wanneer een ontmoeting je iets nieuws geleerd heeft.²⁰ De narcist zal deze beloning niet snel verdienen.

Tot nu toe hebben we gezien hoe Sennett vakmanschap en samenwerking waardeert en bovendien dat die twee in elkaars verlengde liggen: of het nu samenwerking met materie of samenwerking met anderen is, samenwerking wordt gevormd door een set van *skills* die ontwikkeld kunnen worden. Voor Sennett ligt hierin de sleutel tot het oplossen van de problemen waar onze samenlevingen mee te kampen hebben. Vakmanschap kenmerkt zich door aandacht en focus op kwaliteit. Samenwerking

¹⁹ Ibid., blz. 21

²⁰ Ibid., blz. 23

in combinatie met deze focus moet ervoor zorgen dat we op een prettiger manier in een betere wereld met elkaar kunnen samenleven.

In het nu volgende hoofdstuk zullen we zien hoe Oosterling de thema's van samenwerking en vakmanschap in zijn filosofie verwerkt. Vervolgens zien we hoe hij dit buiten zijn boeken in de werkelijkheid handen en voeten geeft in zijn innovatieve projecten op Rotterdam-Zuid, wat tevens een eerste indicatie is voor de 'werkbaarheid' van filosofische concepten.

Hoofdstuk 2 - Daadwerkelijk filosoferen over vakmanschap

Richard Sennett schetst in zijn twee boeken een onconventioneel, filosofisch geïnspireerd sociologisch kader van vakmanschap en samenwerking. Hij laat zien wat beide termen inhouden, wat ze met elkaar gemeen hebben, hoe ze in ons bestaan geworteld zijn en wat ze op dit moment voor onze samenleving betekenen en wat ze kunnen gaan betekenen. Een van zijn inzetten is het transformeren van de begrippen om ze productief te kunnen maken voor een wereld waarin kwaliteit weer het criterium wordt. Maar het gaat er niet om terug te keren naar een verleden, waarin alles beter was. De wereld is immers onherroepelijk en radicaal veranderd ten opzichte van de tijden waaraan we denken bij zoiets ogenschijnlijk archaisch als vakmanschap.

De Rotterdamse filosoof Henk Oosterling is sinds 2004 bezig met een project dat meerdere gelijkenissen vertoont met dat van Sennett, genaamd Rotterdam Vakmanstad/Skillcity (RVS). Hij laat zich daarbij inspireren door Franse differentiedenkers als Foucault, Deleuze en Guattari en gebruikt een door hem ontwikkeld cultuurkritisch perspectief als strategisch en tactisch 'toolbox', zoals ooit door deze Franse denkers is voorgesteld in hun herpositionering van de publieke intellectueel. De neerslag van deze debatten en de filosofische context zijn uitgewerkt in eerdere publicaties waaronder *Door schijn bewogen. Naar een hyperkritiek van de xenofobe rede* (1996). Ook Oosterling zet in op vakmanschap en samenwerking als pijlers voor een betere samenleving en doet dat eveneens in de vorm van een trilogie. Er is echter een belangrijk verschil. Waar Sennett het houdt bij het schrijven van boeken is het werk van Oosterling ingebed in en product van een netwerk van projecten in de stad Rotterdam.

Beiden onderschrijven ze de stelling dat doen en denken onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Handelen zonder reflectie is richting- en doelloos. Oosterling trekt dit inzicht radicaal door in zijn werk. In navolging van Marx' oproep om de wereld niet slechts te interpreteren, maar haar ook te veranderen, zet Oosterling zich op micro-, meso- en macroniveau in om de stad Rotterdam leefbaarder te maken. Dit varieert van projecten in het basisonderwijs - waarbij kinderen les krijgen in voedsel verbouwen, koken, zelfverdediging en ecologisch filosoferen - tot stedenbouwkundige vraagstukken als wonen en mobiliteit.

Het feit dat denken en doen samengaan is niet vanzelfsprekend. We leven in een wereld waar denken en doen vaak van elkaar losgesneden zijn. In *ECO3. Doendenken* (2013) spreekt Oosterling over de cynicus, die weliswaar denkt te weten hoe de wereld en de mensen die erin werken in elkaar steken, maar die deze kennis vervolgens niet inzet om zijn eigen gedrag te doorgronden en te veranderen. De cynicus ontbreekt het systematisch aan de mogelijkheid verantwoordelijkheid voor zijn daden te nemen. Doordat hij geen overzicht heeft op de verschillende schalen, waarop problemen zich voordoen kan de cynicus voor zichzelf geen positie bepalen, waarin hij weer greep op zijn leven en leefomgeving krijgt. Een ander voorbeeld is de CEO van een multinationale onderneming die aan de ene kant de mond vol heeft van maatschappelijk verantwoord ondernemen en tegelijkertijd zonder blikken of blozen massaal werkgelegenheid verplaatst naar landen waar mensen voor minimale lonen worden uitgebuit. Of de bankier van de coöperatieve bank die uit winstbejag handelt in list en bedrog.

Het is vaak de macro-economische en -politieke schaal die mensen moedeloos maakt en onverschilligheid en cynisme in de hand werkt. Oosterling grijpt terug naar de ontstaansgeschiedenis van het cynisme, dat van oudsher juist een praktijk was waarin het denken wel zijn weerslag had op het handelen. De analyse van Foucault en Sloterdijk van de filosofie van de Griekse Oudheid en de

hellenistische periode vormen een belangrijke basis voor het gedachtegoed waarop RVS is gestoeld. Hiernaast speelt de filosofische Verlichting van de 18^e eeuw en de uitgebreide kritiek hierop van differentiedenkers als Foucault, Deleuze, Guattari, maar ook die van Irigaray en Derrida een belangrijke rol in de politiek-filosofische visie die aan RVS ten grondslag ligt. Het is in die kritiek op de geestelijke Verlichting dat Oosterling een mediale verlichting entameert die volgens hem in zijn onkritische en ongereflteerde doorwerking onproductief radicaal middelmatige vormen heeft aangenomen. Dit is uitgewerkt in *Radicale middelmatigheid* (2000). Een van de inzetten van het ECO3 doendenken van RVS, dat hieronder verder wordt uitgewerkt, is dat we mediaal reflectief dienen te worden in een breed ecologisch perspectief. Anders gezegd: *media literacy* moet uitmonden in *eco literacy* of ecowijsheid. In die wijsheid dient de filosofie te investeren om zichzelf in de 21^e eeuw weer op de kaart te zetten.

2.1 Radicale middelmatigheid: verdwijning van het lichaam

Als we vakmanschap productief willen maken voor het heden moeten we eerst kijken naar de grondtrekken van de huidige tijd. Een van de belangrijkste grondtrekken is volgens Oosterling dat de mens psycho-technologisch radicaal middelmatig is geworden. Dit is dus geen wezenskenmerk van de mens in Aristoteliaanse zin. De mens is niet van nature radicaal middelmatig. Het is voor Oosterling sowieso de vraag wat de mens van nature is. Het essentialisme is door differentiedenkers ontmanteld. Toch snijden ze zich daarmee niet los van de geschiedenis. Die dient herdacht te worden. Want volgens Aristoteles streeft de mens ethisch al naar het juiste midden of *meson*. Dit midden is ook een materieel gegeven: als middel. De middel-doel relatie is in de loop van onze culturele ontwikkeling steeds onduidelijker geworden, wat in mediasociologische zin door Marshall McLuhan vertaald is in de slogan: "the medium is the message". Ook in de Hegeliaanse dialectiek is het middel een cruciale categorie. De moderne mens kan geen onderscheid meer maken tussen middel en doel. Middelmatigheid drukt daarom de ambigue idee uit dat we niet de volledige controle over onze media hebben, maar dat de media ons in hun greep hebben. We kunnen met middelen de maat bepalen, maar de middelen kunnen ook ons de maat meten. De maat van de middelen is bovendien 'radicaal' geworden: mensen 'wortelen' via hun media in de wereld. Geen media, geen wereld. Of het nu om zwarte gaten of Higgs bosons gaat, het genoom of galactische stelsels, wat wij zien en voor waar aannemen, zijn interfaces. En dat geldt ook voor minder excessieve schalen, zoals het dagelijkse leven. De 21^e eeuwse mens, waar ook Sennett zijn pijlen op richt, zal zich op een andere manier tot zijn middelen, zijn technologie moeten gaan verhouden. Onafhankelijk van de schaal van waar men kijkt is deze worteling bliksemsnel gegaan. Het beginpunt is niet eenvoudig aan te wijzen, omdat ieder middel zijn eigen milieu heeft geschapen dat op den duur als een vanzelfsprekendheid is doorgegeven: 'the medium is the message' zegt dat in pregnante zin.

In *The Human Condition* ziet Arendt er eveneens vanaf een essentie van de mens te thematiseren die onveranderlijk is voor alle tijden. Niet voor niets begint ze haar boek met een wereldschokkende gebeurtenis: de lancering van de eerste Spoetnik. Desondanks waagt ze het een kenmerk van de mens te noemen dat als een soort transcendentale constante kan worden opgevat. De mens is altijd geconditioneerd en datgene waarmee hij in aanraking komt, heeft altijd weerslag op zijn denken en zijn gedrag.²¹ De satelietlancering van de Spoetnik in 1957 is voor haar daarom het belangrijkste evenement dat zich sinds het ontstaan van de mensheid tot dan toe heeft voorgedaan. Hiermee

²¹ H. Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), blz. 9

wordt het namelijk voor het eerst mogelijk dat de mens in een volledig door mensen gemaakte omgeving leeft en bovendien zijn fysieke verbondenheid met de aarde verbreekt.²²

Ook de Spoetnik is een medium waarmee de astronaut met de aarde verbonden blijft. Maar ook op alle andere schalen van ons bestaan zijn we met de wereld verbonden door onze media. Via onze smartphone en “social” media hebben we contact met vrienden en familie. Op ons werk zijn we aan het e-mailen met collega's. E-mail is zo cruciaal geworden in de ‘interfaciale’ werkomgeving dat face-to-face communicatie uit het oog verloren wordt. Men verschuilt zich achter e-mails, verantwoordelijkheid wordt afgeschoven en samenwerking kalft af.²³ Een van de grootste slachtoffers van onze opgang in de media is het lichaam. Het lichaam is sinds het begin van de christelijke beschaving de steen des aanstoots. Na een aanvankelijke opstand van het lichaam in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw, dat Oosterling in een boek met de gelijknamige titel in 1989 publiceerde, lijken we door de nagenoeg volledige mediatisering van ons bestaan nu eindelijk zover te komen dat het niet lang meer duurt voor we volledig zonder lichaam kunnen.

Media maken ons bestaan namelijk frictieloos. Weerstand – precies dat wat voor Sennett de crux van vakmanschap is - en grenzen worden opgeheven. Alleen op het moment dat de media ons in de steek laten begrijpen we welke prijs we hebben moeten betalen voor het comfort dat ze ons bieden. Op het moment dat google maps niet up-to-date is raken we hopeloos verdwaald. Wanneer de wortel (= radix), die het medium is, doorgesneden wordt verliezen we elke greep op de wereld. We weten niet meer dat er ook andere manieren zijn om ons tot de wereld te verhouden. Het zijn volgens Oosterling de vakman en de vakvrouw die ons een weg kunnen wijzen om weer greep op de dingen en ons bestaan te krijgen. Maar dat vergt wel een transformatie van dit concept naar een integrale, dus ecosofische vorm van bestaan.

2.2 Anders denken

Oosterling betoogt dat onze ongereflecteerde radicale middelmatigheid verantwoordelijk is voor veel van de problemen waar we op dit moment wereldwijd mee te maken hebben. Daarnaast laat hij zien dat de manier waarop we denken en spreken deze situatie in stand houdt. Ons denken zit sinds de moderne tijd zo in elkaar dat problemen niet adequaat aangepakt kunnen worden. Wij zitten namelijk nog steeds vast in het moderne discours dat autonomie en individualiteit hoog in het vaandel heeft. De moderne invulling van die begrippen is inmiddels hopeloos verouderd en op haar grenzen gestuit.

Een van de inzetten van Oosterling is dan ook om door middel van discoursstrategie een nieuw vertoog te ontsluiten dat beter aansluit op de manier waarop de huidige tijd in elkaar steekt. Dit vertoog is al fragmentarisch aanwezig, maar kan zich niet samenhangend ontplooien omdat we nog in het moderne discours en de daarbij behorende zelfbeelden en maatschappijbeelden vastzitten. Doordat de manier waarop we denken niet meer aansluit op de werkelijkheid ontstaan ervaringsparadoxen. In deze ‘clash of discourses’ krijgen we tegengestelde boodschappen waarvan beide delen niet tegelijkertijd waar kunnen zijn. Er worden tegengestelde aanspraken op ons gedaan waaraan we niet tegelijkertijd kunnen voldoen. Door onze radicale middelmatigheid zijn we niet meer goed in staat samenhangend onderscheidingen te maken. Het consumptieve hyper-

²² Ibid., blz. 1

²³ Dit wordt onder andere duidelijk in studies als *Bowling alone. The Collapse and Revival of American Community* waarin Robert Putnam het afkalven van het vrijwilligerswerk in Amerika analyseert. Van hem komen begrippen als *binding* en *bridging* die veel in de sociologische analyses worden gebruikt.

individualisme weet zich geconfronteerd met een crisis waarin schaarste wordt gesitueerd binnen een nagenoeg onbegrensde overvloed.

Autonomie is hierbinnen cruciaal. Deze wordt echter nog steeds gedacht als een cruciale eigenschap van een individu. Een persoon wordt verondersteld rationeel autonome keuzes te maken. De moderne ego emancipatie is daarop gericht. Vanuit dit oogpunt staan de media tot beschikking van het ego. Het zijn slechts instrumenten, waarmee we, uitgaand van ons eigen geluk, ons leven aangenaamer kunnen maken. Het comfort dat ze ons bieden heeft ons echter in slaap gesust: the medium is the *massage*. We hebben niet door dat we onze media niet alleen niet in de hand hebben, maar dat zij ons in hun greep hebben en dat onze kijk op de wereld door hen bepaald wordt. Deze systeemdwang, zoals het door dialectici als Adorno en Horkheimer werd gekwalificeerd, vergt een nieuwe verlichting²⁴, een eco-emancipatie in termen van Oosterling.

Hierin inzicht krijgen kan meerdere reacties oproepen. Een reactief antwoord is om de techniek volledig af te wijzen. Het probleem hiermee is echter dat dit een ontkenning inhoudt van de infrastructurele verknoping van de technologie met ons huidige leven. Radicale middelmatigheid houdt namelijk in dat de media ons milieu zijn geworden, zoals water het milieu is voor vissen.²⁵ We verhouden ons tot de wereld en tot elkaar via media. Het is daarom zeer problematisch om de techniek radicaal de deur uit te doen. We zijn geen Amish gemeenschap. We zullen moeten leren ons anders tot 'onze' technologie te verhouden en er anders mee om te gaan. En het eerste uitgangspunt is dat ecologie niet over natuur gaat, maar over de niet vermoede onvoorspelbare subjectiveringseffecten van technologie.

In tegenstelling tot de autonomie binnen het moderne discours, vat Oosterling autonomie op als een relationeel fenomeen: relationele autonomie. Autonomoos zijn is een differentiële praktijk, waarin empathie een belangrijke factor is. Autonomie ontstaat in het tussen, in relaties, in netwerken. Om daartoe te komen moeten we kijken naar de manier waarop mensen zich tot elkaar verhouden. Oosterling ziet mensen als zelfreflectieve knooppunten in netwerken. Hun specifieke plaats in het netwerk maakt hen weliswaar uniek, maar daarin is hun autonomie afhankelijk van de relaties waardoor ze verwebt zijn en de feedback loops waarmee ze zich hechter in het maatschappelijk weefsel verknopen. Zo wordt ook hun identiteit gevormd door de relaties met anderen in het netwerk. Identiteit is dus secundair: het is een construct, dat in relationele samenhang – een netwerk - wordt geconstrueerd. Op de vraag 'wie ben jij?' ga je dus niet diep in jezelf graven als zat daar een unieke essentie, maar kijk je om je heen en vraag je je af waardoor je wordt 'geborgd'.

Door op zo'n netwerktheoretische manier naar de wereld te kijken worden nieuwe handelingsperspectieven ontsloten. Maar daarbij ligt ten eerste de focus niet meer op het individu, maar op de relaties tussen mensen. Dit constitueert het besef dat ieder voor zich het centrum van zijn of haar netwerk is zonder dat dit hiërarchisch wordt doorvertaald. Vervolgens maakt het duidelijk dat elke handeling zijn weerslag en effect op anderen heeft en dat iedereen er binnen dit verband toe doet. Zo wordt het zicht geopend op verbondenheid, betrokkenheid, wederkerigheid en verantwoordelijkheid. Dit inzicht bevordert een open houding – interesse - die haaks staat op het in zichzelf opsluiten van het autonome individu dat zich bovendien door deze misvatting voortdurend tekortgedaan voelt. Het verlangen, zo hebben Franse denkers laten zien, wordt per definitie

²⁴ zie Horkheimer en Adorno, *De dialectiek van de Verlichting*

²⁵ H. Oosterling, *Eco3 Doendenken, Rotterdam Vakmanstad/Skillcity 2010-2012* (Heijningen: Jap Sam Books, 2013), blz. 371-372

gemotiveerd door een gebrek. Schaarste is een vooronderstelling van het verlangen, een gegeven waar de markt gretig gebruik van maakt.

Macht is eveneens een netwerkfenomeen. Sinds Foucault weten we dat de soevereine macht van de premoderne tijd in een piramidale structuur vervat lag, maar dat de macht sinds de Verlichting verschoven is naar een disciplinerende macht die veel subtieler via netwerken op lichamen inwerkt. Desondanks wordt ook tegenwoordig macht nog vaak vanuit een piramidale metafoer gedacht, getuige de bottom-up benaderingen die in het bedrijfsleven en door de overheid gepropageerd worden: ze draaien slechts de zaken om, maar blijven denken en werken binnen dezelfde metafoer.

Onze radicale middelmatigheid in combinatie met het heersende discours produceert paradoxale ervaringen. Dat deze tegenstellingen slechts schijn zijn valt alleen te doorzien wanneer elke positie op de voor deze passende schaal wordt teruggezet en gedeconstrueerd. Volgens Oosterling zijn er drie grootschalige paradoxale bindingen:

1. Schaarste in overvloed
2. Hypermobiele immobiliteit
3. Publieke privéleven

De eerste paradox hangt nauw samen met het consumptieve hyperindividualisme. Als burgers worden we opgeroepen verantwoord met de aarde en het milieu om te gaan, maar als consumenten worden we voortdurend verleid steeds meer en altijd de nieuwste dingen te kopen. Ons verlangen wordt voorgesorteerd. Mediagebruik werkt direct op de behoeften in. Er is geen sprake van ideologische indoctrinatie, evenmin van repressieve macht. In het consumeren van en met media is er nagenoeg volledige controle over onze behoeften, die vervolgens in *preferences*, in voorkeuren worden vertaald. Schaarste werkt op deze schaal op twee manieren door. Ten eerste is er de principiële schaarste, die als motor van de economie wordt gezien. En daarnaast is er de geïnternaliseerde schaarste bij de consument, die nooit genoeg heeft en altijd meer wil, dat zich uit in een onvervulbaar tekort dat psychologisch wordt uitgebuit: we moeten onszelf overtreffen om te worden wie we zijn. Ondanks de overvloed aan materiële en immateriële consumptiegoederen hebben we zo per definitie altijd te weinig en blijven we het aangrijpingspunt voor welke machtswerking dan ook. Precies de deconstructie van dit verlangen herkennen we in Foucaults analyse van de zelfzorg.

Bij de tweede paradox moet er onderscheid gemaakt worden tussen een mentaal en fysiek niveau. Door onze media, zoals smartphone en internet, zijn we mentaal virtueel alomtegenwoordig, terwijl we fysiek lichamelijk steeds onbeweeglijker en zwaarder worden. We razen met onze geest over de wereld terwijl we gekluisterd zitten aan een bureau of in een autostoel. Dit zet onze huidige obesitas in een ander licht en verklaart waarom we vrijheid vooral als bewegingsvrijheid ervaren.

De laatste paradox laat zien dat de traditionele scheiding tussen publiek en privé niet meer opgaat. Onze radicale middelmatigheid maakt dat ons privéleven altijd al publiek is, doordat onze meest privacygevoelige informatie, zoals reis- en consumptiegegevens door overheid en bedrijven voor lange tijd worden opgeslagen om voor allerlei doeleinden ingezet te kunnen worden. We bellen privé in alle openbaarheid en rijden in private capsules door de openbare ruimte. Beide worden steeds inventiever op elkaar aangesloten. Parkeren kan inmiddels zonder handen, ook al voorziet de wet niet in een boete die gebaseerd is op het rijden zonder handen.

Om deze paradoxen te doorzien is er een mediale verlichting vereist, waarin ons mediagebruik, net als een kerncentrale, kritisch wordt en we als het ware door onze eigen bodem zakken. Deze verlichting realiseert zich als een discoursomslag, waardoor we op een andere manier over de wereld en onze plaats daarin kunnen denken, spreken en handelen, zoals ook bij Arendt en Sennett het geval is. Bij Oosterling is interesse hierin het kernbegrip. Wanneer we vervolgens de verantwoordelijkheid nemen voor onze inzichten en ernaar gaan leven kunnen we spreken van mediawijsheid en ecowijsheid. Een eerste stap daartoe is het bewust worden van onze principiële verbondenheid met anderen en de wereld om ons heen via onze media. Deze mediawijsheid is de opmaat naar ecowijsheid. Bij RVS begint de bewustwording van dit inzicht bij kinderen op de basisschool in het project Fysieke Integriteit. En het is in dit licht dat Oosterling over een nieuwe emancipatie, over een eco emancipatie spreekt.

2.3 Vakmanschap 2.0 - medialiteracy

In het vakmanschap wordt het lichaam niet uit het oog verloren. Dat is dan ook een van de redenen waarom door de geschiedenis heen zo geringschattend over vakmanschap is gedaan: het lichaam is sinds Plato onder verdenking gesteld. De *tools* van de vakman en de vakvrouw zijn verlengstukken van hun lichaam en vormen de knooppunten van hun bewustzijn. Ze denken, net als kunstenaars, met en door hun *tools* en hebben in die zin een mediaal bewustzijn. De vakman is het toonbeeld van belichaamde en doorleefde kennis.²⁶ Naast de *skills* die vaklieden hebben ontwikkeld door het werken met hun media, hebben ze tegelijkertijd mentale en sociale competenties ontwikkeld als “aandacht, concentratievermogen, onderscheidingsvermogen, doorzettingsvermogen, kortom allerlei aspecten van zelfdiscipline.”²⁷ Oosterling gebruikt het Arendtiaanse begrip interesse om deze worteling in de werkelijkheid affirmatief uit te werken. Mediaal bewustzijn en interesse ontbreken vooralsnog in onze omgang met informatietechnologie en transportmiddelen. Werkelijke interesse vereist zelfdiscipline en zelfkritiek. Er moet worden nagedacht en er moeten grenzen worden gesteld. Er moet worden gereflecteerd en er moeten vragen worden gesteld. Kritiekloos handelen is onverschillig handelen zonder verantwoordelijkheid te nemen. Verantwoordelijkheid is de kern van interesse.

De belangrijkste inzet van RVS is mensen zo ontwikkelen dat ze verantwoordelijkheid voor hun daden durven nemen op de schaal waarop ze de effecten nog kunnen overzien. Hiertoe is de vakman het exemplarische beeld. De vakman staat binnen zijn vakgebied en met zijn *tools* in verbinding met de werkelijkheid. De intentie is om deze fysieke interesse te verbreden naar sociaal en mentaal vlak. Oosterling heeft dit scenario Eco3 genoemd. Eco3 is afgeleid van ecosofie: een combinatie van ecologie, filosofie en – in aanvulling op de academische debatten – vredeslessen waarin mediatie en diplomatie centraal staan. Spanningsvolle relaties vormen de kern van ecologie en feedback; footprint en foodprint reflectie vormen de kern van ecofilosofie. Kort gezegd is ecosofie de filosofie van duurzame relaties. Duurzaamheid is de crux, maar dan wel in drievoudige zin: fysiek, sociaal en mentaal. Het uiteindelijke doel van Eco3 is om van de geïnteresseerde, belangstellende houding van de vakman een levenshouding of levenskunst te maken waarin zelfkritiek, zelfdiscipline, zelfkennis en zelfzorg in elkaar overgaan.

Zelfdiscipline klinkt verdacht met het oog op Foucaults werk over disciplineren en uitsluitingsmechanismen, aldus Oosterling. Maar zolang het niet leidt tot biopolitieke uitsluiting van anderen

²⁶ H. Oosterling, *Woorden als daden, Rotterdam Vakmanstad/Skillcity 2007-2009* (Heijningen: Jap Sam Books, 2009), blz. 294

²⁷ *Ibid.*, blz. 299

kan deze disciplinerende opgevat worden als wapen “tegen de normaliserende vervlakking.”²⁸ Het gaat niet om drillen, maar om skills, niet om disciplinerende, maar om zelfzorg als relationele autonomie. Want het individu op zichzelf is evenmin toereikend om weerstand te kunnen bieden aan de disciplinerende macht. Diens handelen moet ingebed zijn in een collectieve onderneming om weerstand te bieden. Bij Oosterling wordt het resultaat hiervan op mesopolitiek vlak relationele autonomie genoemd.²⁹ Verderop in dit hoofdstuk zullen we zien waarom hij met Foucault zijn hoop vestigt op de levenskunst als mogelijkheid om politieke weerstand te kunnen bieden.

Zelfkritiek vormt de andere zijde van de ecosofische medaille. In de zelfkritiek worden vragen gesteld over het eigen handelen. De worteling die is ontstaan door de mediale normalisering weerhoudt individuen ervan te blijven bewegen in hun eigen bestaan terwijl ze wel voortdurend daartoe worden opgeroepen. Skills werkt als tegengif tegen de frictieloosheid van onze radicale middelmatigheid en biedt zicht op de schalen waarop we invloed kunnen uitoefenen en waar we verantwoordelijkheid voor ons handelen kunnen nemen. Materiële reflectie via tools krijgt zo een ethische en politieke lading. Woorden gaan een verbond aan met daden, zodat spreken in Arendtiaanse zin handelen wordt.³⁰

Een andere belangrijke eigenschap van vakmanschap is de wijze van scholing. Traditionele gebieden van vakmanschap kennen een werk- en leerstructuur, waarbij een leerling in de leer gaat bij een meester, de zogenaamde meester-gezel structuur. In *The Craftsman* geeft Sennett verschillende voorbeelden uit het verleden waar men op deze manier te werk ging, zoals bij het gilde van goudsmeden. Het werk van de leerling-goudsmid bestond met name uit het kopiëren van zijn meester. Pas na een opleiding van ongeveer vijftien jaar en na het voltooien van de meesterproef mocht de leerling zich eveneens meester noemen.³¹

Oosterling zoekt de meester-gezel structuur dicht bij huis. Hij laat zien dat deze manier van scholing niet verdwenen is, maar op meerdere vakgebieden in onze samenleving nog springlevend is. Zo is het verplicht als arts in opleiding co-schappen te lopen en op die manier met wisselende artsen in wisselende specialismen ervaring op te doen om zo uiteindelijk een beter gefundeerde keuze te kunnen maken voor een vervolgopleiding tot specialist. In topsport is het eveneens vanzelfsprekend dat een pupil door een coach begeleid wordt. Voor het leren besturen van een auto is het zelfs wettelijk verplicht dat men les krijgt van een daartoe gecertificeerde rij-instructeur. Daarnaast worden er aan universiteiten *bachelors* en *masters* geschoold: (vrij)gezellen en meesters. Een overeenkomst tussen al deze vakgebieden is dat er eerst vereenzelving met de meester plaatsvindt, alvorens de gezel zich met zijn medium, zijn *tools* en de materie vereenzelvigd. Het leerproces wordt beziel, doordat de meester als rolmodel zijn leerling inspireert.³²

De managementcultuur die we nu kennen is een voorbeeld van hoe het niet moet. Zowel Oosterling als Sennett zijn hierover kritisch. De daarin heersende gerichtheid op de korte termijn en de intentionele onthechting van de werkvloer zijn volgens hen debet aan afkalvende samenwerking en

²⁸ H. Oosterling, *Woorden als daden, Rotterdam Vakmanstad/Skillcity 2007-2009* (Heijningen: Jap Sam Books, 2009), blz. 302

²⁹ H. Oosterling, *Eco3 Doendenken, Rotterdam Vakmanstad/Skillcity 2010-2012* (Heijningen: Jap Sam Books, 2013), blz. 344

³⁰ H. Oosterling, *Woorden als daden, Rotterdam Vakmanstad/Skillcity 2007-2009* (Heijningen: Jap Sam Books, 2009), blz. 302

³¹ R. Sennett, *The Craftsman* (London: Penguin books, 2009), blz. 58

³² H. Oosterling, *Eco3 Doendenken, Rotterdam Vakmanstad/Skillcity 2010-2012* (Heijningen: Jap Sam Books, 2013), blz. 349

kwaliteit. Daarbij zijn de managementlagen bij bedrijven en overheid in de afgelopen decennia alleen maar talrijker geworden. Een van de oorzaken is functie-inflatie. Iedereen wordt tot het gilde van managers “gepromoveerd”. Zo worden doorgewone verkopers tegenwoordig *sales manager* of *account manager* genoemd. De hele afdeling marketing bestaat uit *marketing managers* en het team *order pickers* in het magazijn bestaat uit heuse *warehouse managers*. Het gaat hierbij echter niet alleen om wijzigingen in functienamen. Ook de manager carousel is uitgebreid, wat inhoudt dat werknemers maar een beperkt aantal jaar een bepaalde functie mogen uitvoeren. Dit is niet bedoeld als stimulering van de capaciteiten van werknemers. Dit is bedoeld om ervoor te zorgen dat werknemers zich niet teveel ‘gronden’ in een bepaalde functie binnen het bedrijf. Wantrouwen motiveert deze maatregel. Men is bang dat de eigen werknemers in hun functie te vertrouwelijke relaties met externe partijen aangaan, waardoor hun loyaliteit gecompromitteerd kan worden.

Oosterling pleit voor een bredere inzet van de verschillende facetten van vakmanschap om de focus van snelheid en flexibiliteit te verleggen naar aandacht en kwaliteit. Een van zijn oproepen behelst het commitment van managers voor minstens zeven jaar aan een bepaalde positie. Ook is het uitbreiden van co-schappen naar andere bedrijfstakken een optie.³³ De meeste kansen voor de toekomst ontkiemen echter bij kinderen die naar de basisschool gaan. Daar ligt dan ook de focus van een van de kerntrajecten van RVS: Fysieke Integriteit. Maar voordat we naar dit specifieke project gaan kijken moeten we eerst naar de discoursstrategie kijken, die het draagvlak vormt van de transitie die RVS beoogt.

2.4 Het oog van de meester

In *Hermeneutics of the Subject* (2005) onderzoekt Foucault vanuit een genealogisch perspectief de vraag naar het subject en zijn waarheid en hoe die twee zich tot elkaar verhouden. Hiervoor gebruikt hij diverse klassieke bronnen uit de Griekse en Romeinse literatuur. In de traditie van de Westerse filosofie is een centrale plaats weggelegd voor de epistemologie van het zelf die wordt gecanoniseerd bij Socrates en Plato – ken uzelf - en vervolgens via Augustinus in Descartes’ cogito ergo sum zijn moderne opmaat vindt die bij Kant wordt bestendigd. Bij Descartes vindt de waarheid zijn fundament in onbetwifelbare zelfkennis, namelijk de kennis van de zekerheid van het eigen denken: het dubito wordt cogito. Volgens Foucault had de traditie ook een ander pad kunnen inslaan. Het bekende ‘ken uzelf’-gebod van Delphi, het *gnothi seauton*, is volgens Foucault van oorsprong namelijk ingebed in het bredere kader van de zelfzorg, *epimeleia heautou*. Maar de ‘praktische’ zorg voor het zelf is ondergesneeuwd geraakt door de grotere aandacht voor de zelfkennis in de veronachtzaming van het lichaam en de zintuigen. Deze eenzijdige aandacht heeft beslissende gevolgen gehad voor de Westerse filosofie. Het is namelijk de aanzet geweest tot een idee van waarheid, waarbij het voldoende is een bepaalde methode te volgen om haar te kunnen kennen. De waarheid wordt daarmee voor iedereen beschikbaar zonder dat het epistemologisch subject zelf existentieel, dat wil zeggen ethisch een transformatie hoeft te ondergaan. Niet alleen de rol van het subject verschilt, maar ook de aard van de waarheid die geopenbaard wordt. Zoals we later zullen zien is de waarheid in de traditie van de zorg voor het zelf een waarheid die in de aanzet tot handelen ook bewaarheid moet worden. Juist omdat het aan moet zetten tot handelen is het precieze moment waarop iets gezegd wordt van groot belang. Het is een waarheid die verband houdt met de relationele praktijk en is daarom altijd ethisch van aard omdat de ander per definitie in het geding is.

³³ H. Oosterling, *Woorden als daden, Rotterdam Vakmanstad/Skillcity 2007-2009* (Heijningen: Jap Sam Books, 2009), blz. 294

In de eeuwen voor en na de jaartelling kon de waarheid niet zo eenvoudig ontdekt worden. Het kennen van waarheid was een privilege dat voor weinigen was weggelegd, omdat het een grote hoeveelheid vrije tijd vergde - *skhole* of *otium* – waarin geoefend moest worden.³⁴ Er moest gewerkt worden aan het zelf. Filosofie was daarom niet zozeer een methode als wel een praktijk. Het is overigens niet juist te spreken van een praktijk; beter is het te spreken van praktijken, omdat er vele verschillende scholen en bewegingen waren die verschillende regels hanteerden. Deze praktijken kregen vorm in de zorg voor het zelf.

Foucault kijkt vervolgens naar het moment waarop deze zorg voor het zelf zijn intrede doet in teksten. In de *Alcibiades* van Plato komen zowel de zelfzorg als de zelfkennis aan bod. In deze tekst is de zelfkennis in principe ondergeschikt aan de zelfzorg: de zelfkennis is een stap op de weg naar de zorg voor het zelf. Desondanks speelt het Platonisme een dubbele rol in het Europese denken, omdat ze eveneens het beginpunt is van de traditie die de epistemologie van het zelf centraal stelt, waarbij de praktijk van de zelfzorg uiteindelijk een marginale rol speelt.³⁵ In zijn colleges laat Foucault zien dat de zelfzorg een wijdverbreide praktijk was die geenszins tot de filosofie beperkt bleef. De zorg voor het zelf had een centrale plaats in de Griekse cultuur en vormde een onderdeel van de zogeheten levenskunst of zelftechnologie: *Teknē tou biou*. De precieze praktijken kregen verschillende invullingen, bijvoorbeeld in diverse filosofische stromingen. Foucault laat verschillende tradities de revue passeren waarin de zelfzorg een prominente plaats kreeg. De gemene deler van de deze tradities is dat de zelfzorg is ingebed in herhaaldelijke oefening en veelvuldige training. Daarnaast zien we dat de zorg voor het zelf niet uitsluitend een persoonlijke aangelegenheid is. Het is integendeel een relationele praktijk waarvoor een leraar onontbeerlijk is. Pas in latere ontwikkelingen in de Stoa en het christendom zien we dat de leraar als het ware verinnerlijkt wordt. Dit paar van leraar en leerling is een van de overeenkomsten tussen filosofie en vakmanschap.

2.4.1 Meester & gezel

Zoals al is opgemerkt is het bij ambachtelijke beroepen gebruikelijk dat leerlingen worden opgeleid door een meester. Deze meester-gezelstructuur komt in *The Craftsman* bij Sennett veelvuldig terug. Foucault laat zien dat de relatie tussen meester en leerling ook in de filosofie een belangrijke rol speelt. Maar voordat we op het exemplarische geval van Plato's *Alcibiades* ingaan, kijken we eerst naar een ander redelijk recent boek over het thema van meesters en leerlingen in de filosofie en andere vakgebieden om het perspectief iets te actualiseren: *Het oog van de meester* van George Steiner uit 2003. In de inleiding stelt Steiner allereerst de vraag naar de legitimiteit van het métier van de leraar: wat geeft hem of haar "de macht om een ander mens les te geven, waar ligt de bron van gezag?"³⁶ Hij sluit daarbij aan bij de zorgen van Augustinus, maar ook bij Foucault die dezelfde vraag stelt over de *parrhêsia*stes, degene die vrijmoedig de waarheid spreekt³⁷: waarom is de *parrhêsia*stes degene die de waarheid spreekt en hoe kunnen we hem herkennen? Hoe kunnen we weten dat wat hij zegt de waarheid is? Waaraan ontleent hij zijn legitimiteit en autoriteit? Tegelijkertijd ontwaart Steiner een opvallende continuïteit in de pedagogische traditie, die hij de spil van de westerse cultuur noemt, vanaf de zesde eeuw voor Christus tot en met nu.³⁸

³⁴ Voor de Grieken was *skhole* het belangrijkste dat ze hadden: vrijstelling van werk. Alles wat geen vrije tijd was werd dan ook aangeduid met *askhole* – de negatie van *skhole*: niet vrije tijd.

³⁵ M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject, Lectures at the Collège de France 1981-1982* (New York: Picador, 2005), blz. 77-78

³⁶ G. Steiner, *Het oog van de meester* (Amsterdam: De Bezige Bij, 2004), blz. 9

³⁷ Zie hoofdstuk 3 voor een uitgebreide behandeling van het begrip *parrhêsia*.

³⁸ G. Steiner, *Het oog van de meester* (Amsterdam: De Bezige Bij, 2004), blz. 15

Steiner spreekt over het wonder en het mysterie van meesterschap, maar onderkent dat de pedagogische geschiedenis ook haar duistere kanten heeft. In de relatie tussen meester en leerling zijn er schematisch gezien drie hoofdstructuren mogelijk. De meester richt zijn leerling te gronde, de leerling verraadt en vernedert zijn meester, of er ontstaat een band van wederzijdse erkenning en liefde, waarbinnen de leerling van de meester leert en andersom. Onderricht is dus geen neutraal fenomeen. Het hele scala van emoties wordt bestreken: van de grootste liefde tot de bitterste haat. Van elke mogelijkheid geeft Steiner meerdere voorbeelden. Socrates en Alcibiades zijn een voorbeeld van de laatste categorie.

Daarnaast gebruikt Steiner Socrates voor een volgend schema dat hij schetst. Steiner somt kort de verschillende pedagogische methoden op die tot het kernrepertoire van de meester worden gerekend. Ten eerste noemt hij de *imitatio* van de religieuze leraren. Zij zijn uitverkoren transcendentie boodschappen te kunnen ontvangen om die vervolgens mondeling door te geven aan hun leerlingen. Seculiere studies zijn hier een afgeleide vorm van. Ten tweede noemt hij het voorbeeld als pedagogisch instrument bij uitstek. Bij vakmanschap vormt dit de kern van de overdracht van technische kennis. De meester toont zijn gezelschap hoe het moet. Tegelijkertijd is dit ook kenmerkend voor *parrhêsia* en de zelftechnieken uit de Griekse Oudheid. Hoewel Steiner het begrip *parrhêsia* niet expliciet noemt, lijkt hij daar toch op te wijzen wanneer hij spreekt over moraliteit, want “waar het moraliteit betreft”, aldus Steiner, “heeft alleen het feitelijke leven van de Meester bewijskracht. Socrates en heiligen onderwijzen door te bestaan.”³⁹ Het onderwijzen is in die zin een voortvloeiende van het bestaan.

Ook Pythagoras was volgens Steiner een filosoof die zijn inzichten in de praktijk bracht. Filosofie behelsde niet alleen denken over ethische en politieke kwesties, maar ook leven naar verkregen inzichten. Evenals bij Plato moest bij Pythagoras de filosofie over de staat regeren. Dat lijkt echter niet goed voor hem te zijn afgelopen, waarna “een steeds terugkerend patroon van conflicten tussen het leven van de geest en dat van de staat was begonnen. Ook Orfeus was in stukken gereten, en volgens de Hebreeuwse inzichten is het altijd zo dat profeten en leraren van wijsheid door hun medeburgers worden afgeslacht.”⁴⁰

Foucault tekent in het eerste college van *De moed tot waarheid* (2011) op dat de filosofie op een gegeven moment haar revolutionaire potentie verliest. Steiner stelt een belangrijke vraag die hiermee verband houdt. Het thema dat Steiner aankaart, is de tegenstrijdigheid tussen de roeping van de meester en de geldelijke beloning voor leraren - die we normaal zijn gaan vinden en die door de sofisten is geïntroduceerd. Hij noemt het zelfs een fundamentele vraag. Dat betaling mogelijk is bij praktische disciplines vindt hij nog voorstelbaar, maar hij vraagt zich af hoe betaling mogelijk is bij overdracht van wijsheid, ethische doctrines of logische inzichten. Hoe is de hoogte van die beloning überhaupt te bepalen? Hoe kan er geld bij komen kijken wanneer een meester vanuit een “waarlijk ongebruikelijke visie en roeping” levensverbeterende waarheden overbrengt?⁴¹

Steiner meent dat we het als normaal zijn gaan beschouwen dat dergelijke kennisoverdracht betaald wordt door de introductie van de academicus, de beroepsleraar. Ik zal daar bij de bespreking van Sloterdijk nog op terugkomen. Er zijn echter ook allerlei filosofen geweest die er bewust van hebben afgezien met filosofie hun boterham te verdienen: Schopenhauer en Nietzsche onder anderen.

³⁹ Ibid., blz. 12

⁴⁰ Ibid., blz. 18

⁴¹ Ibid., blz. 22

Nietzsche had daarin echter niet veel keus, aangezien hij ziek werd. Volgens Steiner is authentiek onderwijs een taak, een roeping, die zijn wortels heeft in het priesterschap.⁴²

Een van de redenen waarom Steiner het geven van een geldelijke beloning aan leraren verwerpelijk vindt, is dat hij het geven van slecht onderwijs misdadig vindt. Een geldelijke beloning trekt nu eenmaal mensen aan die een slaatje uit de afhankelijkheid en kwetsbaarheid – die de vruchtbare grond vormen voor allerhande sektes – van andere mensen proberen te slaan. De relatie tussen meester en leerling is precair en kan bij misbruik grote (emotionele) schade aanrichten. Naast moedwillige misleiding noemt hij dood onderwijs een zonde: “voor miljoenen mensen zijn wiskunde, poëzie en logisch denken vermoord door dood onderwijs, door de misschien onbewust wraakzuchtige middelmatigheid van gefrustreerde pedagogen.”⁴³ Het door Oosterling gethematiseerde cynisme speelt hier een cruciale rol. Wie weet het immers beter dan een gefrustreerde leraar?

Een andere belangrijke vraag omtrent meester- en leerlingenschap die Steiner stelt houdt verband met het andere uiterste: de hevig geïnspireerde leerling. In hoeverre kan de meester verantwoordelijk gehouden worden voor de daden die zijn leerlingen, geïnspireerd door zijn leer, begaan? Volgens Steiner ligt de waarheid ergens in het midden. Leerlingen blijven zelfstandig denkende wezens, maar de door een autoriteit uitgesproken idealen kunnen een bepaalde verlokking en goedkeuring inhouden, waardoor verantwoordelijkheid niet enkel gelegd kan worden bij de volgelingen die misdaden begaan.⁴⁴ Lesgeven kan een gevaarlijke onderneming zijn en leraren moeten zich daarvan bewust zijn. Een goede leraar leert zijn leerlingen kritisch te zijn en niet alles zomaar aan te nemen. De leraar leert zijn leerlingen zelfstandig te worden, opdat ze hem uiteindelijk niet meer nodig hebben. Ook bij de zorg voor het zelf van Foucault is autonomie van de leerling het uiteindelijke doel. De leraar dient zichzelf overbodig te maken. Dat is het kenmerk van waarachtig onderwijs.

Laten we na dit uitstapje terugkeren terugkeren naar Foucault om in detail te bekijken wat volgens hem in de Alcibiades dialoog van Plato gebeurt. Socrates gaat in Athene de straat op om mensen aan te houden, ze te ondervragen en ze ertoe te bewegen voor zichzelf te zorgen. Waarom kunnen die mensen niet voor zichzelf zorgen en hebben ze daar Socrates bij nodig? Het komt erop neer dat de Atheners niet voor zichzelf kunnen zorgen, omdat ze onwetend zijn. Ze zijn bovendien onwetend op twee manieren. Ten eerste zijn ze onwetend, omdat ze niet weten dat ze onwetend zijn en ten tweede zijn ze onwetend over de kennis die ze wel hebben, maar die ze zich eerst moeten herinneren. Dit laatste is de kennis van de eeuwige Ideeën, die volgens Plato in de ziel besloten liggen. Ze kunnen de transformatie niet op eigen kracht voltrekken en hebben daar een verlichte ander voor nodig. Een leraar is noodzakelijk.

In de dialogen van Plato onderscheidt Foucault drie typen meesterschap, die zich bovendien alle drie concentreren rondom geheugen en de al genoemde onwetendheid, waarbij het geheugen de sleutel vormt om van onwetendheid tot kennis te komen.⁴⁵ Het eerste type vormt de meester die een voorbeeld is of stelt voor zijn pupil. Door het voorbeeld te memoriseren kan de pupil gerichte stappen ondernemen om zelf het voorbeeld dichter te naderen. Het tweede type is de meester die aan zijn pupil kennis overdraagt of hem vaardigheden aanleert. Ook hier moeten geheugen en

⁴² Ibid., blz. 23-24

⁴³ Ibid., blz. 25-26

⁴⁴ Ibid., blz. 108-109

⁴⁵ M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject, Lectures at the Collège de France 1981-1982* (New York: Picador, 2005), blz. 129

training ervoor zorgen dat de leerling ook daadwerkelijk beter wordt in hetgeen hem geleerd wordt. Deze twee typen vormen de kern van het meesterschap van de vakman.⁴⁶ Het derde type is het meesterschap van Socrates. Hij zorgt ervoor dat mensen zich bewust worden van hun onwetendheid, waarbij de negativiteit van de onwetendheid omslaat in positieve kennis van de onwetendheid. Met andere woorden, er kan kennis ontstaan uit onwetendheid, maar daar is wel een ander bij nodig.⁴⁷

In de Alcibiades is het moment waarop men voor het zelf moet zorgen zeer specifiek en dit vormt een groot verschil met latere praktijken van het zelf. Socrates spoort Alcibiades namelijk aan voor zichzelf te zorgen op het moment dat hij volwassen wordt. Alcibiades is van plan staatsman te worden, maar daarvoor is wel vereist dat hij eerst voor zichzelf zorgt, zoals Socrates probeert aan te tonen. Socrates doordringt Alcibiades van het feit dat zelfzorg noodzakelijkerwijs voorafgaat aan de zorg voor anderen. De zorg voor het zelf heeft hier een instrumenteel karakter, omdat het een middel is te komen tot kennis die het mogelijk maakt voor anderen te zorgen en om een goed staatsman te kunnen zijn. Socrates laat zien dat Alcibiades in alle opzichten tekortschiet om goed te kunnen regeren. Dit is op twee manieren te wijten aan gebrekkige pedagogie. Ten eerste komt dit door gebrekkig onderwijs en ten tweede door het gebrek aan werkelijke interesse van de mannen die een liefdesverhouding met hem onderhielden. Zij waren namelijk enkel geïnteresseerd in zijn lichaam en zijn schoonheid, ze bekommerden zich niet om de vorming van zijn ziel. Vanwege dit gebrek is het nodig dat Alcibiades voor zichzelf gaat zorgen.⁴⁸ Het is daarbij de taak van Socrates hem de weg van onwetendheid naar kennis te tonen. Het gaat hier in eerste instantie om zelfkennis, waarbij het subject zich bewust wordt van de verwantschap tussen zijn ziel en de eeuwige Ideeën. In de Alcibiades is het om de Idee van rechtvaardigheid te doen. Kennis hiervan is nodig om op de juiste wijze over anderen te regeren.

De oproep van Socrates tot zelfzorg is dus beperkt. Enkel bij het volwassen worden is het van belang dat men voor zichzelf zorgt. Voor mensen die vijftig zijn is het niet meer nodig voor het zelf te zorgen en voor mensen jonger dan twintig is het nog te vroeg. In de Alcibiades wordt dit getoond in de afwachtende houding van Socrates voordat hij Alcibiades aanspreekt. Hij laat diens jeugdige jaren voorbijgaan, opdat Alcibiades weet dat het Socrates niet om zijn schoonheid te doen is, maar om het welzijn van zijn ziel. In Socrates' houding is een gelijkenis te zien met de houding van de vakman en de kern van vakmanschap. De vakman laat zich leiden door aandacht voor goede kwaliteit omwille van de kwaliteit zelf. Men zou dit beroepseer kunnen noemen of liefde voor het vak. Het staat geen compromis toe. Ook Socrates laat zich enkel leiden door zijn oprechte liefde voor Alcibiades, wat hij dus laat zien door hem pas aan te spreken op het moment dat zijn jeugdige schoonheid voorbij is. Foucault zegt het als volgt:

“The master is the person who cares about the subject's care for himself, and who finds in his love for his disciple the possibility of caring for the disciple's care for himself. By loving the boy disinterestedly, he is then the source and model for the care the boy must have for himself as subject.”⁴⁹

Dit is de sociaalpsychologische kern van de meester van de levenskunst.

⁴⁶ Ibid., blz. 128-129

⁴⁷ Ibid., blz. 128-129

⁴⁸ Ibid., blz. 44

⁴⁹ Ibid., blz. 59

2.4.2 Zelfzorg en politiek

Naast de specifieke leeftijd waarvoor zelfzorg van belang is, bestaat er een daarmee nauw samenhangende reden waarom de oproep tot zelfzorg beperkt is. De zorg voor het zelf hing in Socrates' tijd nauw samen met politieke macht: het besturen van de stad (polis). Wanneer men macht over anderen uit moest oefenen was het nodig dat men voor het zelf zorgde, opdat men de juiste vaardigheden opdeed om dat goed te kunnen doen. Men moest ook zijn eigen huishouden (oikos = huis) kunnen besturen. Politiek, economie en ethiek schuiven zo in elkaar. De leeftijd van Alcibiades is daarom perfect om te beginnen met de zorg voor het zelf; hij heeft immers nog zijn hele volwassen leven voor zich waarin hij als pater familias en burger zijn bijdrage aan het stadsbestuur kan leveren.⁵⁰

Tegenover de beperkte oproep tot zelfzorg bij Socrates en Plato ziet Foucault in de Hellenistische en Romeinse tradities een kentering ontstaan in de reikwijdte en het karakter van de zorg voor het zelf. Dit heeft ook gevolgen voor de relatie tussen meester en leerling en voor wie die meester en leerling zijn. In de 1^e en 2^e eeuw voor de jaartelling ziet Foucault een praktijk van het zelf die veel breder is dan de praktijk in de Alcibiades is. De beperkingen die er bij Socrates nog waren raken langzaam maar zeker uit beeld. Al in de tijd van Epicurus (341 – 270 v. Chr.) vervalt de leeftijdsgrens, want hij zegt dat het nooit te vroeg of te laat is om filosofie te bedrijven en voor de ziel te zorgen. Voor jonge mensen is het nodig om *paraskheue* op te bouwen, ofwel een mentaal verdedigingsmechanisme voor de rest van het leven. Voor oude mensen is de zorg voor het zelf belangrijk om jong te blijven.⁵¹ Ook bij de stoïcijnen komt deze universele oproep tot zelfzorg terug.⁵² De zorg voor het zelf raakt volledig verbonden met de kunst van het leven, de *tekhnē tou biou*, de zelftechnologie. Door deze verschuiving krijgt de zorg voor het zelf een ander karakter. Het krijgt een steeds kritischer functie. Lag in de Alcibiades het zwaartepunt bij scholing, dit verschuift gaandeweg naar correctie. Bij de stoïcijnen is het afleren van slechte gewoonten een van de speerpunten: “the practice of the self is established against a background of errors, bad habits, and an established and deeply ingrained deformation and dependence that must be shaken off.”⁵³ Vervolgens moeten daar via training nieuwe praktijken voor in de plaats komen, maar de kritische rol van de zelfzorg is nieuw. We moeten worden wat we nooit waren. Anders gezegd is het zelfs voor de jongste beoefenaar van de zelfzorg altijd een kwestie van correctie naast training. “The soul’s nobility can only ever come after the soul’s imperfection”⁵⁴

In de verschillende tradities wordt er vaak een relatie gelegd tussen de dokter en de filosoof. Zoals de dokter het lichaam verzorgt en geneest, zo is de filosoof de geneesheer van de ziel. Dit ziet Foucault terug bij zowel Plato, de neo-Platonisten als de Stoïcijnen.⁵⁵ De zorg voor het zelf wordt beschouwd als een soort medische ingreep die wordt aangeduid met het woord *therapeuein*, dat meerdere betekenissen heeft. Ten eerste kan het een medische handeling zijn die genezing tot doel heeft, ten tweede is het de dienaar die zijn meester dient en tot slot kan het staan voor aanbidding (van de goden bijvoorbeeld).⁵⁶ De steeds sterker wordende gelijkstelling tussen filosofie en geneeskunde is interessant om deze drie redenen, te weten de verschuiving van de focus van de

⁵⁰ Bovendien staat de zorg voor het zelf in deze tijd niet los van de voedingskunde, van sociale relaties en is het verbonden met liefde tussen meester en leerling.

M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject, Lectures at the Collège de France 1981-1982* (New York: Picador, 2005), blz. 88

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., blz. 94

⁵⁴ Ibid., blz. 95

⁵⁵ Ibid., blz. 97

⁵⁶ Ibid., blz. 98

zelfzorg van training naar correctie. De filosoof wordt hier met de dokter vergeleken die een ziekte bestrijdt. Slechte gewoonten worden als ziekten beschouwd. In hoofdstuk vier zullen we daar een voorbeeld van zien bij Socrates in de Laches dialoog van Plato. De filosoof moet bovendien zo vroeg mogelijk te hulp geroepen worden, want hoe eerder men erbij is hoe minder ingesleten het slechte gedrag is. Dit is eveneens een van de toegepaste inzichten van het RVS project Fysieke Integriteit. Ten tweede omdat de zelfzorg op zichzelf als medische ingreep werd beschouwd. De derde reden is dat de filosofische school als kliniek gezien werd, waar de leerlingen samen voor zichzelf zorgden om beter te worden onder leiding van een filosofische leraar. De zorg voor het zelf was daar een gezamenlijke praktijk.

Met de komst van het christendom verandert het doel van de zelfzorg. Alcibiades moest voor zichzelf zorgen opdat hij op de juiste manier zijn politieke macht zou kunnen uitoefenen. Hoewel het zelf het object en doel is van de zelfzorg, is het dat alleen via de bemiddeling van de politieke rol die Alcibiades op zich moet nemen.⁵⁷ In de eerste twee eeuwen van de jaartelling komt het zelf op de eerste en laatste plaats. Het gaat er niet meer om een goed politiek leider te worden, maar om het zelf zo te vormen dat het alle slagen van het lot kan weerstaan. Het gaat er daarom ook niet meer om technische kennis te verwerven, maar om een verdedigingsmechanisme op te bouwen. Dit is de eerder genoemde *paraskheuē* die bij Seneca, overigens de leraar van keizer Nero, *instructio* genoemd wordt.⁵⁸ Dit verdedigingsmechanisme is erop gericht het zelf te beschermen tegen alle mogelijke gebeurtenissen die zich in het leven voor kunnen doen. Bij Sloterdijk zullen we dit ook zien in de vorm van immuuntechnieken.

In het christelijke ascetisme is de zorg voor het zelf een ambigue praktijk. Het doel van de zelfzorg ligt namelijk niet in deze wereld, maar in de volgende en de manier om daar te komen is niet het affirmeren van het zelf en het leven, maar door het zelf (en met name het lichaam) zoveel mogelijk af te zweren en zo klein mogelijk te maken.⁵⁹ De waarheid en de ware wereld liggen aan gene zijde en kunnen slechts bereikt worden door een christelijk ascetisch leven te leiden. In het volgende hoofdstuk zullen we hier nog op terugkomen wanneer Foucault de overeenkomsten en verschillen bespreekt tussen de cynici en de christelijke asceten met betrekking tot *parrhêsia*.

⁵⁷ Ibid., blz. 83

⁵⁸ Ibid., blz. 94

⁵⁹ Ibid., blz. 250

Hoofdstuk 3 - Het surplus van de filosofie

In het vorige hoofdstuk zijn we uitvoerig ingegaan op de *epimeleia heautou* ofwel de zorg voor het zelf. We hebben gezien hoe aanvankelijk het *gnothi seauton* – ken uzelf – hierin werd verankerd en hoe de zelfzorg zich sinds zijn eerste tekstuele verschijning bij Socrates ontwikkeld heeft tot zeer diverse praktijken. We zijn echter nog niet aan de crux toegekomen, namelijk aan datgene waar het Foucault om te doen is. In zijn onderzoek naar de praktijken van zelfzorg stuit Foucault op het begrip *parrhêsia*. Het is hiervoor al even heel kort aangestipt. Letterlijk betekent het ‘alles zeggen’, ofwel niets verborgen laten. Het kan echter beter vertaald worden door ‘vrijmoedig spreken’; dit geeft namelijk de belangrijkste kenmerken van *parrhêsia* weer: vrijheid, moed en spreken. Wat hierin niet direct naar voren komt, is dat dit spreken altijd een waarheidspreken is dat tegelijkertijd onlosmakelijk verbonden is met het leven van de waarheid.

Parrhêsia is een begrip waarin alles dat we tot nu toe behandeld hebben samenkomt. Het heeft vakmantechnische aspecten en omvat specifieke vaardigheden, de meester-gezelstructuur is erin aanwezig, het speelt een beslissende rol in de antieke praktijken van de zorg voor het zelf en het was destijds een essentieel kenmerk van de filosofie. Foucault noemt *parrhêsia* zelfs het onderscheidende kenmerk van filosofie. Maar hoewel hij zegt dat *parrhêsia* technische kenmerken heeft, zegt hij ook expliciet dat het geen techniek is. In dit hoofdstuk zullen we nagaan wat het vrijmoedig spreken inhoudt, waar het vandaan komt, hoe het zich ontwikkeld heeft en waarom het nu nog relevant kan zijn voor een herdefinitie van het vakmanschap.

Allereerst zal ik een korte omschrijving van *parrhêsia* geven om een eerste kader te scheppen van waaruit het verdere onderzoek volgt. Foucault is echter niet eenduidig in zijn beschrijving van het vrijmoedig spreken, met name op het punt van de technische aspecten ervan. Vaak zegt hij namelijk dat *parrhêsia* een techniek is en vervolgens legt hij uit wat die techniek inhoudt. Zoals hierboven gemeld is, geeft Foucault op andere plaatsen expliciet aan dat *parrhêsia* juist geen techniek is. Het is belangrijk om dit punt duidelijk te krijgen, omdat het aan de kern van deze scriptie raakt. In hoeverre is filosofie een vak en in hoeverre gaat het daaraan voorbij? In *Hermeneutics of the Subject* zegt hij bijvoorbeeld op dezelfde bladzijde dat *parrhêsia* wel een techniek is, maar geen kunst. Wat hij echter bedoelt, wordt met name duidelijk in het begin van *De Moed tot Waarheid*, een vertaling van een collegereeks die hij een jaar later geeft. Dit is helemaal gericht op *parrhêsia*. Daarin zegt Foucault “*parrêsia n’est pas un professionnel. Et parrêsia est toute de même autre chose qu’une technique ou un métier, même s’il y a des aspects techniques dans la parrêsia*”⁶⁰. *Parrhêsia* is geen vak. Het heeft weliswaar vaktechnische aspecten, er moeten bepaalde regels gevolgd worden en het vereist in bepaalde opzichten veel oefening, maar het is geen vak, geen techniek, zoals de retorica dat bijvoorbeeld wel is. Op de retorica zullen we nog terugkomen, omdat Foucault het gebruikt om door het contrast duidelijk te maken wat *parrhêsia* is. Dan zal duidelijker worden waarom *parrhêsia* geen vak is en retorica wel. Het komt er kort gezegd op neer dat retorica uit aan te leren technieken bestaat, terwijl *parrhêsia* een bepaalde manier van leven veronderstelt. In de nu volgende passage zet Foucault kort uiteen wat hij wel en niet onder *parrhêsia* verstaat:

“De *parrhêsia*st is geen vakman. En de *parrhêsia* is ook iets anders dan een techniek of métier, maar iets wat veel moeilijker te omlijnen is. Het is een houding, een zijnswijze die verwant is aan de deugd, een manier van handelen. Het zijn procedés, middelen die verenigd zijn met het oog op een doel, en daardoor raakt de *parrhêsia* natuurlijk aan de

⁶⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1983-1984* (Parijs: Gallimard, 2009), blz. 15

techniek, maar ze is ook een rol, een nuttige, waardevolle en onontbeerlijke rol voor de stadstaat en de individuen. In plaats van als een techniek, zoals de retorica, moet de *parrhêsia* gekarakteriseerd worden als een modaliteit van het waarheidspreken”.⁶¹

3.1 Modaliteiten van waarheidspreken

Foucault meent in *parrhêsia* een praktijk te hebben herontdekt die een unieke plaats heeft ten opzichte van de andere praktijken van waarheidspreken die in dezelfde tijd te onderscheiden waren. Naast de *parrhêsia*stes was er de *profeet*, die op wezenlijke punten van hem verschilt. De profeet spreekt niet namens zichzelf, want hij is een spreekbuis voor een god. De *parrhêsia*stes daarentegen is bij uitstek degene die zijn eigen gedachten uitspreekt. Daarnaast spreekt de profeet niet in direct begrijpelijke taal, maar vaak in de vorm van raadsels: een profetie laat de toehoorder altijd de taak tot interpretatie. Het onderwerp waar de profeet over spreekt is de toekomst, terwijl de *parrhêsia*stes in zo duidelijk mogelijke bewoordingen in een concrete situatie tegen een concrete persoon zegt wat hij zou moeten doen, want “het is essentieel dat het zijn mening, zijn gedachte, zijn overtuiging is die hij verwoordt. Hij moet zijn woorden ondertekenen, dat is de voorwaarde van zijn vrijmoedigheid.”⁶² Wanneer de ander de moed opbrengt om de waarheid van de *parrhêsia*stes te accepteren moet hij die waarheid in praktijk brengen en daarmee zijn leven veranderen.

De tweede modaliteit van waarheidspreken vormt het vertoog van de *wijze*, die we eveneens in de Oudheid tegenkomen. De wijze wordt volgens Foucault niet zozeer gekenmerkt door zijn spreken, maar door zijn zwijgen in afzondering. De wijze is allereerst voor zichzelf wijs en hoeft niet te spreken of anderen te onderwijzen om een wijze te zijn. De *parrhêsia*stes wordt juist gekenmerkt door het feit dat hij zo onopgesmukt mogelijk moet spreken zonder iets van de waarheid achter te houden. Als de wijze spreekt zijn het weliswaar zijn eigen gedachten - hij spreekt op persoonlijke titel - maar de wijze spreekt alleen als hij dat wil: er is geen morele verplichting die hem daartoe aanzet. Bovendien spreekt de wijze over het zijnde, over wat is, bijvoorbeeld over de aard van de natuur. De *parrhêsia*stes spreekt over wat we moeten doen in concrete situaties. Als de wijze al spreekt over hoe we ons moeten gedragen, dan alleen in algemene formules. Concrete raadgeving hoort daar niet bij. Ook heeft de wijze, net als de profeet, de gewoonte in raadsels te spreken. De *parrhêsia*stes spreekt over singuliere situaties tegenover singuliere personen; niet over algemene natuurkundige kennis. De *parrhêsia*stes schenkt de ander inzicht in zichzelf, opdat de ander zijn doen en laten verandert.

Als derde modaliteit van waarheidspreken noemt Foucault de technicus, vakman of *leraar*. In tegenstelling tot de eerste twee heeft de vakman wel een plicht tot spreken. Hij staat immers in een pedagogische traditie, die niet bestaan zou hebben wanneer niet genoeg vakmannen en -vrouwen bereid zouden zijn geweest hun ervaring met hun leerlingen te delen. De vakman heeft dus de morele plicht deze traditie voort te zetten en dus moet hij spreken over en tonen wat hij kan en weet. Dit spreken vergt echter geen uitzonderlijke moed: de vakman of leraar zet namelijk niets op het spel. Zijn spreken impliceert geen beproeving van de relatie met zijn leerling. Sterker nog, de leraar probeert een band op te bouwen met zijn leerling. Hierin kunnen we de werking van de sympathie herkennen zoals die door Sennett geschetst is in zijn boek *Together* (2012). Het vinden van gemeenschappelijke grond is het doel. Leraar en leerling moeten op een lijn zien te komen. Tegelijkertijd hebben we bij Steiner gezien dat de verhouding tussen leraar en leerling alle variaties in het spectrum tussen liefde en haat, vertrouwen en verraad kan beslaan. Dat de vakman in zijn

⁶¹ M. Foucault, *De moed tot waarheid, Het bestuur van zichzelf en de anderen II* (Amsterdam: Boom, 2011), blz. 33

⁶² *Ibid.*, blz. 34-35

verhouding tot zijn leerlingen geen moed nodig heeft, komt ook door de inhoud van zijn vertoog. Hij spreekt namelijk over vaktechnische zaken en hoewel de gemoederen in vaktechnische discussies hoog kunnen oplopen, raken ze niet aan de constitutie van het subject zelf. Ze bieden geen inzicht in de morele handel en wandel van de deelnemers en raken daarom niet aan existentiële kwesties.

Samen met de *parrhêsia* zijn de drie modaliteiten van waarheidspreken niet zomaar zijswijzen die in de Oudheid bestonden, ze zijn fundamenteel voor de analyse van het vertoog, “voor zover het subject dat de waarheid spreekt zich in het vertoog en voor zichzelf en voor anderen constitueert.”⁶³ Deze vier modaliteiten zijn door de geschiedenis heen verbonden met elkaar aangegaan, zoals dat bij Socrates het geval was, die elementen van alle vier de modaliteiten in zich verenigde. Foucault meent dat de modaliteit van de *parrhêsia* in de loop der tijd als zelfstandige praktijk goeddeels is verdwenen en dat het daarna alleen nog voorkwam als onderdeel van de andere drie.

Parrhesia is dus meer dan een techniek alleen, maar wat is dit “meer”? Het is de “techniek” van de meester om uit al zijn kennis datgene te selecteren en over te brengen wat op dat specifieke moment nodig is voor de transformatie van het subject dat zijn leerling is. Datgene wat overgebracht wordt is waarheid, maar waarom is dat waarheid en wat is de aard van die waarheid? Simpel gezegd is het gezegde waar, omdat de meester het zegt. Niet omdat de meester zegt dat het waar is, maar puur en alleen omdat hij degene is die het zegt. De waarheid is namelijk onlosmakelijk verbonden met het subject en de *êthos* van de meester. Hieruit blijkt ook meteen dat het een heel specifiek soort waarheid is waar het hierom gaat en niet een waarheid die via de cartesische methode verkregen kan worden. Zoals al is opgemerkt vormt *parrhêsia* de kern van de zorg voor het zelf. Het behoort daarom tot de vergeten traditie van filosofie als praktijk. Het “meer” van de *parrhêsia* bestaat eruit dat het ook een ethiek is. De ethiek is namelijk het fundament waar het kunnen spreken van de waarheid op rust. Het is niet alleen spreken, maar tegelijkertijd handelen: spreken en handelen vallen samen.

3.1.2 Van politiek naar zelfzorg

In *De moed tot waarheid* staat de *parrhêsia* centraal. Het blijkt van oudsher met name een politieke functie te hebben gehad. Tegelijkertijd wordt het door de tijd heen nu eens positief en dan weer negatief gekwalificeerd. *Parrhêsia* betekent 'alles zeggen'. Dit kan betekenen dat iemand alles zegt wat in hem opkomt zonder onderscheid te maken, maar het kan ook slaan op iemand die de macht-hebber(s) de waarheid zegt. Voor het laatste is moed nodig en daarom wordt *parrhêsia* ook wel vertaald met 'vrijmoedig spreken'. Het spreken van de waarheid kon niet vrijblijvend zijn. Of iemand de waarheid sprak hing altijd af van de manier waarop hij leefde. Er moest overeenstemming bestaan tussen woorden en daden, spreken en leven.

Met betrekking tot de politiek heeft Foucault in *The Hermeneutics of the Subject* de *parrhêsia* afgezet tegen de retorica en de mooipraterij of vleierij. Door dit contrast wordt beter duidelijk wat de ethiek en techniek van de *parrhêsia* inhouden. Foucault noemt vleierij in dit verband de morele tegenhanger van *parrhêsia*, terwijl de retorica de technische tegenhanger is. Vleierij is weer de morele basis van de retoriek, omdat het haar doel is anderen te overtuigen. Vleierij is volledig tegengesteld aan *parrhêsia*, omdat het gericht is op eigenbelang waarbij de ander enkel als middel gebruikt wordt. *Parrhesia* is er juist op gericht de autonomie van de ander te vergroten, de ander vrij te maken. Omdat retoriek een kunde of *technê* is kan zij zowel voor goede als slechte zaken ingezet worden; retorische technieken kunnen daarom ook ingezet worden bij *parrhêsia* als dat op een bepaald moment noodzakelijk mocht zijn. De *parrhêsia* spreekt echter met name zo vrij en onopgesmukt mogelijk, zodat er niets aan duidelijkheid te wensen is.

⁶³ Ibid., blz. 48

Een emotie die nauw samenhangt met vleierij is woede, omdat het in zekere zin haar tegendeel is. In de relatie tussen superieur en ondergeschikte ligt de mogelijkheid tot woede machtstechnisch bij de superieur, die dankzij zijn macht kan doen wat hij wil met de ondergeschikte. Woede hangt zowel samen met de controle die de superieur over zichzelf heeft als met de macht die hij op zijn ondergeschikten uitoefent. Bij woede verliest de superieur de controle over zichzelf en kan daarbij mogelijk misbruik maken van de macht die hij over de ondergeschikte heeft. De ethiek van de woede gaat dan ook over de juiste en onjuiste uitoefening van de macht.⁶⁴

De enige macht die de ondergeschikte tegenover de fysieke macht van de koning kan stellen is de macht van het woord. Hij kan er vervolgens voor kiezen om de waarheid te spreken of hij kan door middel van vleierij de ander dusdanig manipuleren dat hij in het voordeel van de ondergeschikte gaat handelen. De macht van de superieur wordt hierdoor weliswaar vergroot, maar is gebaseerd op een illusie. De mooie woorden creëren een zelfbeeld bij de machthebber dat gebaseerd is op leugens, waardoor zijn macht van leugens en bedrog afhankelijk wordt gemaakt. Het verhindert het vormen van zelfkennis, laat staan dat hij op een goede manier voor zijn zelf kan zorgen. Kortom, de vleier bedient zich van een leugenachtig discours en creëert daarmee een relatie van afhankelijkheid van de superieur ten opzichte van de leugenaar.⁶⁵ *Parrhêsia* is daarom precies anti-vleierij, want het doel van het vrijmoedig waarheidspreken is namelijk de ander onafhankelijk maken en zijn autonomie realiseren door het internaliseren en in praktijk brengen van het ware discours.⁶⁶

Er werd veel over het probleem van de vleierij geschreven vanwege de veranderde verhouding tussen de meester en de leerling. Waar de meester eerst de oude wijze was die mensen opriep voor zichzelf te zorgen, zoals Socrates dat deed, daar is de meester in de Hellenistische en Romeinse tijd vaak in loondienst van zijn leerling(en). Doordat de leerling zowel in rijkdom als macht boven de meester verheven is, ligt het voor de hand dat vleiende woorden de kop op kunnen steken. Een van de manieren die dan ook werden geopperd om dit te voorkomen is dat de meester en de leerling niet teveel in rijkdom en macht van elkaar mochten verschillen.⁶⁷ De schijn van belangenverstrengeling moest worden tegengegaan.

Het probleem doet zich ook op grotere schaal voor door de gewijzigde politieke omstandigheden. Na het einde van de democratie komt de macht in handen van één persoon die ook nog eens als een god vereerd wordt. De scheve machtsverhouding zien we logischerwijs ook hier terug tussen de prins en zijn directe ondergeschikten. Dat de raadgevers hem de waarheid kunnen en durven zeggen wordt daarom van groot belang voor het welzijn van de prins en de staat, terwijl de ruimte daarvoor kleiner is geworden.

Dat *parrhêsia* van oudsher een politiek begrip is laat Foucault zien aan de hand van het gebruik ervan in oude Griekse teksten. *Parrhêsia* was in eerste instantie het voorrecht van de gegoede burger; hij mocht waarheid spreken tegenover anderen tijdens de vergaderingen. Het verlies van dit voorrecht betekende slavernij. Deze vrijheid van meningsuiting werd als een van de belangrijkste voorrechten beschouwd van de burgers. In de 4e eeuw voor Christus treedt er, wat Foucault noemt, een crisis op in het statuut van de *parrhêsia*. Dit is echter niet te wijten aan de *parrhêsia* zelf, aan het

⁶⁴ M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject, Lectures at the Collège de France 1981-1982* (New York: Picador, 2005), blz. 374-375

⁶⁵ *Ibid.*, blz. 376

⁶⁶ *Ibid.*, blz. 379

⁶⁷ *Ibid.*, blz. 380-381

spreken van de waarheid, maar heeft te maken met de democratie, zoals die zich destijds ontwikkelde. *Parrhêsia* en democratie waren steeds slechter te verenigen.

De crisis in het statuut van de *parrhêsia* is tweeledig: ten eerste ontstaat er wantrouwen tegenover *parrhêsia*. Het wordt dan opgevat als de vrijheid voor iedereen, zelfs gekken en slaven, om te zeggen wat hen goeddukt. Dit spreken heeft geen betrekking meer op een waarheid die ontstaat uit een plicht tot zelfzorg en zorg voor de anderen, maar op eigenbelang. De stadstaat kan op die manier niet meer functioneren, omdat iedereen zich achter zijn directe eigenbelang terugtrekt. Hierdoor luisteren mensen alleen nog naar sprekers die hen naar de mond praten, ofwel demagogen die retorisch geschoold het volk vleien.

Het tweede element van de crisis volgt uit deze exclusieve gerichtheid op het eigenbelang. *Parrhêsia* wordt namelijk schadelijk geacht, omdat die in het belang van de stadstaat als geheel spreekt en niet in de private belangen van iedere afzonderlijke burger. Om dan daadwerkelijk de waarheid te spreken, dat wil zeggen *parrhêsia* te beoefenen, is moed nodig, want de massa kan de *parrhêsia* eenvoudig het zwijgen opleggen. Men zit er immers niet op te wachten om de waarheid gezegd te worden. Was *parrhêsia* eerst een tamelijk eenduidig, positief begrip, begint de eenduidigheid van het begrip nu uit elkaar te vallen. Enerzijds komt zij te voorschijn als de gevaarlijke vrijheid die iedereen, wie dan ook, gegeven is om wat dan ook te zeggen. Anderzijds is er de goede *parrhêsia*, de moedige *parrhêsia* die gevaarlijk is voor degene die hem gebruikt omdat hij het volk niet naar de mond praat. Dit gevaar maakte een zogenaamd *parrhêsia* spel noodzakelijk om zowel ruimte voor de waarheid te kunnen scheppen als de kans op represailles te verkleinen.

De crux van de crisis in het statuut van de *parrhêsia* is dat het onderscheid tussen vals en waar betoog niet meer te maken is. Dit heeft te maken met de aard van de democratie van de vierde eeuw voor de jaartelling, zoals die door verschillende filosofen beschreven is, waaronder Plato en Aristoteles. Het probleem was dat er geen ethisch onderscheid gemaakt werd tussen wie wel en wie niet mocht spreken. Dit had tot gevolg dat de meerderheid aan de macht kwam, die volgens deze filosofen vooral uit de slechtsten, de massa – hoi polloi - bestond, omdat de besten – aristoi - per definitie met weinig zijn. Morele voortreffelijkheid wordt bij weinig leiders aangetroffen, terwijl zij bij uitstek degenen zijn die de stadstaat zouden moeten leiden en in het belang van de stadstaat zouden moeten handelen. De achterliggende redenering is dat de waarheid van de voortreffelijken tegen het belang van de meerderheid ingaat. Het gevolg is dat die waarheid niet geduld wordt wanneer de meerderheid aan de macht is. Daarom stelt Plato dat democratie en waarheidspreken niet tegelijkertijd kunnen bestaan en dus dat de democratie moet verdwijnen. Aristoteles komt nagenoeg tot dezelfde conclusie: men moet bereid zijn diegene te volgen die de anderen in moreel opzicht overstijgt.

Na de afschaffing van de democratie bespreekt Foucault de plaats van *parrhêsia* binnen de monarchie. In Griekse teksten uit die tijd wordt gesproken over de gevaren van de monarchie voor de *parrhêsia*. Er kan makkelijk een klimaat ontstaan waarin de koning enkel naar de mond gepraat wordt door vleiers. Voor het welzijn van de stadstaat, de koning en de onderdanen moet de waarheid echter een plaats hebben aan het hof. In tegenstelling tot de democratie is er in een monarchie in principe dus wel een plaats voor *parrhêsia*. Dit heeft te maken met het ethisch onderscheid dat in de democratie niet gemaakt kon worden tussen valse en ware vertogen. De koning is namelijk maar één persoon, met één ziel en afhankelijk van zijn genoten opvoeding

gezegd met *êthos*, “de manier waarop hij als individu een moreel subject wordt”⁶⁸. Deze *êthos* is “de verbinding, het scharnierpunt tussen het waarheidspreken en goed besturen.”⁶⁹

Tegelijk met de overgang, waarin het Griekse staatsbestel van een democratie overgaat in een monarchie, vinden er dus een aantal verschuivingen plaats in het *parrhêsia* begrip. Was het vrijmoedig spreken eerst gericht op de hele burgerbevolking met het algehele welzijn als doel, nu richt ze zich slechts naar een of enkele personen. Daarnaast is de reikwijdte van het doel gewijzigd: van advies aan burgers in specifieke situaties naar de vorming van de levensstijl en het *êthos* van de vorst. Zo wordt de *parrhêsia* in zekere zin uitgebreid van louter spreken naar een “geheel van operaties die het waarheidspreken toestaan om in de ziel veranderingen te bewerkstelligen.”⁷⁰ Met de *êthos* komt de *psychê*, de ziel, in beeld.

Foucault ziet hieruit drie *topoi* ontstaan die vanaf dat moment de pilaren gaan vormen van de Westerse filosofie en die het filosofische vertoog zijn unieke karakter verlenen. Deze pilaren zijn: *alêtheia* en het waarheidspreken, *politeia* en het bestuur, en *etho-poiêsis* (de vorming van het *êthos* van het subject). Het filosofisch vertoog onderscheidt zich van de vertogen van wetenschap, politiek en pedagogiek doordat ze zich nooit tot een van de drie beperkt, noch tot het ene of het andere te herleiden is. De vraag naar waarheid wordt altijd gesteld in combinatie met die naar bestuur en *êthos*. Het filosofische vertoog wordt dus gekenmerkt door deze parrhêsiasische houding. En zo kan Foucault de drie andere modaliteiten van het waarheidspreken aan deze drie fundamentele posities – *alêtheia*, *politeia* en *etho-poiêsis* – koppelen. De profeet is degene die de toekomstige eenwording van de drie aankondigt. De wijze is de denker van hun theoretische verenigbaarheid. De vakman analyseert de drie onafhankelijk van elkaar in hun onherleidbaarheid. De *parrhêsia* onderschrijft deze onherleidbaarheid, maar zoekt niettemin de verbindingen tussen de drie, hun onderlinge relaties.

3.2 De cynicus: radicale *parrhêsia*sten

In hoofdstuk twee zijn we bij Oosterling het hedendaags cynisme tegengekomen. Dit werd geschetst als een levensstijl waarin de band tussen spreken en handelen is doorgesneden. De cynicus is enerzijds kritisch op anderen, maar neemt anderzijds geen verantwoordelijkheid voor zijn eigen levenswijze. Van oudsher is cynisme echter een levenswijze die hier haaks op staat. Het was een levenswijze waarin handelen en spreken in elkaar wortelden, radicaal samenvielen. Foucault besteedt daarom een groot deel van zijn colleges in *De moed tot waarheid* aan deze filosofische levenswijze, die in de Griekse oudheid is ontstaan. Wat nu volgt is een beknopte uiteenzetting van het cynisme in combinatie met *parrhêsia* zoals deze zich destijds in de bovenstaande varianten gemanifesteerd heeft.

Leven en spreken gaan bij de Griekse cynici – of beter: kynici, van het kernwoord hond (*kynos*) maar in de Franse tekst wordt de reguliere term gebruikt - hand in hand, maar zij voeren het tot in het extreme door. Ze brengen het dagelijkse leven tot zijn meest basale proporties terug, waarbij geen ruimte overblijft voor comfort en gemak. In een van de overgeleverde verhalen over een kynicus blijkt een beker zelfs overbodig te zijn, want men kan immers met de handen een kom vormen om uit te drinken. Deze kynici proberen zich zoveel mogelijk los te maken van alles in het leven dat hun waarheidsspreken kan compromitteren, beperken of aantasten. Zelfs familie werd als gevaar gezien

⁶⁸ M. Foucault, *De moed tot waarheid, Het bestuur van zichzelf en de anderen II* (Amsterdam: Boom, 2011), blz. 87

⁶⁹ *Ibid.*, blz. 88

⁷⁰ *Ibid.*, blz. 89

voor het beoefenen van *parrhêsia*. Vanwege de overeenstemming in spreken, handelen en uiterlijk werden ze getuigen van de waarheid genoemd: hun leven manifesteerde de waarheid.

Ondanks de relatief bescheiden overlevering van kynische teksten is het kynisme geen obscure en vergeten stroming, maar heeft het volgens Foucault door de Westerse geschiedenis heen voortzetting en navolging gekend. Voorbeelden hiervan ziet Foucault in het vroege christendom, onder andere bij de Franciscanen, Dominicanen, bij asceten, kluizenaars en mystici. Hoewel de levenswijzen van kynici en christenen grote overeenkomsten vertonen is de te leven waarheid in het christendom een andere geworden. Hoewel ook zij de dood gedenken – *memento mori* – is voor de christenen het leven in deze wereld niet het ware leven, maar een doorgang en toegang tot het ware leven in het hiernamaals. Deze niettemin revolutionaire verzaking die als een subversieve onderstroom in het christendom allerlei ketterse varianten krijgt ziet Foucault weer de kop opsteken in de revolutionair-artistieke en politieke bewegingen in de 19^e eeuw. Deze revolutionaire levensstijlen vormen een radicale breuk met de status quo en het conventionele leven. Ze brengen als levende praktijk een andere manier van leven tot uitdrukking en tonen zo een tegenwaarheid.

Zo ziet Foucault het kynisme terugkomen in de moderne kunst. Hij noemt deze kunst anti-platonisch, omdat ze niet meer streeft naar de perfecte vormen, maar juist naar de openbaring van dat wat niet gezien mag worden in de burgercultuur: de rauwheid van het leven. Tegelijkertijd ontstaat de idee dat de kunstenaar geen gewoon leven kan leiden als ieder ander. Zijn kunst kan alleen ontspruiten uit een radicaal ander leven. Levenswijze en schepping vormen een onlosmakelijk verbond. Iets wordt voortaan vooral kunst genoemd omdat het door een kunstenaar is gemaakt of gedaan. Zijn constitutie is per definitie schokkend en scheppend. Zoals de kynici de waarheid in hun leven *tonen*, zo tonen de moderne kunstenaars die in hun kunstwerken.

Maar het kynisme werd ook in de oudheid door commentatoren ambivalent gewaardeerd. Enerzijds zeer negatief – het was destijds de felst bekritiseerde vorm van filosofie - anderzijds als de universele en navolgenswaardige kern van alle filosofische stromingen. In negatieve zin werd het kynisme gezien als filosofie voor het volk; de kynici werd een gebrek aan inhoud en filosofische kennis verweten. Ze namen zogezegd alleen de uiterlijke vertoning en levenswijze van de filosofen over. Verder schreeuwden ze veel en waren ze vaak gewelddadig. De goede kynicus daarentegen kenmerkte zich door zijn ingetogen, gematigde en integere levensstijl. Het verwijt aan de kynici dat ze geen inhoudelijke kennis hadden, is echter niet geheel onterecht. De kynici vonden veel soorten kennis overbodig, omdat die afleiden van waar het werkelijk om draait, namelijk een waarachtig en authentiek leven leiden. Maar we moeten ook constateren dat er weinig theoretische kennis met betrekking tot het kynisme is overgeleverd. Het kynische onderricht moest de leerling wapenen tegen het leven. De morele scholing had voorrang boven intellectuele scholing.

Foucault haalt hier de allegorie van de twee wegen aan die in de Oudheid regelmatig ter sprake kwam. In de filosofie is er de weg die leidt naar het zijn en de waarheid en er is de weg die leidt naar het niets. De kynici hebben hier een variant op: de ene is de lange weg van het vertoog, de intellectuele scholing en de andere is de korte, maar veel moeilijker weg van de *askêsis*, van de oefening, die leidt naar het ware kynische leven. Foucault: “U begrijpt nu waarom de cynische leer zo moeilijk te achterhalen is, voor zover de overdracht van het cynische leven in wezen via die korte weg zonder vertoog liep, die de weg van oefening en vorming was.”⁷¹

In het kynisme zien we dus een filosofische held ten tonele verschijnen, die door de geschiedenis heen in allerlei gedaanten opduikt. De filosofische held van het kynisme was de held in zijn meest

⁷¹ Ibid., blz. 245

rudimentaire, veeleisende en essentiële vorm. Het kynisme vormde zo de kern van het filosofische heldendom. In de filosofie zelf sterft deze heldenrol uit in de 19^e eeuw wanneer filosofie een lerarenberoep wordt. De filosofische levensstijl heeft daarin geen plaats meer en het toneel van de levenskunstenaar verplaatst zich vanaf dat moment van de filosofie naar de revolutionair die ook altijd pretendeert een filosoof te zijn, een levenskunstenaar.

Zo is het kynische leven de derde variant in de rij van levenspraktijken die het ware leven uitdragen. Met betrekking tot de moed tot waarheid zagen we eerst de politieke durf de waarheid te spreken tegenover het volk in de democratie en tegenover de vorst in de monarchie. Aanvullend was er de ironie van Socrates, die de straten van Athene op ging om mensen aan te sporen zelf na te denken en voor zichzelf te zorgen. In het kynische leven heeft de moed echter niet zozeer betrekking op het durven spreken van de waarheid, maar op het tonen ervan. Uiterlijk, denken, spreken en daden vallen samen. De ware cynicus stelt op die manier het inconsequente leven van de anderen, waaronder dat van de moderne cynicus aan de kaak, want “het gaat erom hun woede te trotseren door hun het beeld voor te houden van wat ze in gedachten toestaan en waarderen, maar in hun eigen leven verwerpen en afkeuren.”⁷² Foucault noemt het kynische leven het ware leven dat tegelijkertijd een grijns naar het leven zelf is. Het kynisme vormt een gebarsten spiegel, waarin de filosofen zichzelf herkennen, maar die hen tegelijkertijd afstoot.

De vraag naar het ware filosofische leven is een vraag die filosofen zich door de geschiedenis heen blijven stellen: want kunnen leven en waarheid los van elkaar gezien worden? Kan men de waarheid werkelijk spreken zonder een leven naar de waarheid te leiden? Toch wordt in de westerse filosofie het filosofische leven – de *epimeleia heautou*, de zelfzorg - steeds meer veronachtzaamd. Volgens Foucault is dat te wijten aan de wetenschap, die als onlichamelijke theorie de exclusieve toegang tot de waarheid opeiste. De vraag naar het ware leven als noodzakelijke basis voor de waarheid is daarvoor niet meer van belang. Bovendien nam de religie de zorg voor het ware leven op zich. Zo zijn leven en waarheid langzaamaan uit elkaar gegroeid in de filosofie, waarbij de filosofische levenswijze uiteindelijk het onderspit heeft moeten delven. De wetenschap kreeg het alleenrecht op waarheid en de religie dat van het ware leven.

Het kynisme blijft de filosofie echter aan het ware leven herinneren. Wat is nu dit ware, kynische leven als we het meer inhoudelijk beschouwen? Het kent vijf aspecten volgens Foucault. De zorg voor het zelf is de kernaspect, waaronder de andere aspecten zichtbaar worden. Het tweede aspect is dat het ware filosofische leven het subject tegen het lot wapent. Vervolgens moet men zich alleen bezighouden met kennis die nuttig is voor de zorg voor het zelf. Als vierde dient men zich vanuit zichzelf de wet te stellen (*auto nomos*) om die te verankeren in de eigen levenswijze.⁷³ Het vijfde aspect was voor de kynici het meest belangrijke levensbeginsel. Dit valt onder de noemer: het veranderen van de waarde van de munt. Dit principe was gekoppeld aan het “ken uzelf” van het orakel van Delphi. Op het moment dat men zichzelf kent en men vervolgens het leven in eigen hand heeft genomen om het ware leven te leiden, verandert de beeldenaar van de munt en heeft de munt een werkelijke en hogere waarde gekregen.

Er werd hiervoor al kort naar verwezen: de kynici noemden zichzelf honden (*kynos* = hond). Het vijfde aspect van de waarde van de munt kan daarmee iets verduidelijkt worden. Ten eerste noemen zij zichzelf honden, omdat ze zedeloos zijn: ze geven niet om goede manieren of maatschappelijk

⁷² Ibid., blz. 272

⁷³ Filosofie vormt het mentale immuunsysteem. Deze mentale weerbaarheid zullen we in het volgende hoofdstuk bij Sloterdijk terugzien. Voor hem zijn de verschillende immuunsystemen waar de mens over beschikt, de verbindende factoren tussen *nature* en *nurture*.

geaccepteerd gedrag, oftewel conventies. Ten tweede staan ze onverschillig tegenover de grillen van het lot: ze doorstaan op 'stoïcijnse' wijze wat op hun pad komt. Daarnaast zijn ze diakritisch, wat betekent dat ze onderscheid kunnen maken tussen goede en slechte mensen, vrienden en vijanden.⁷⁴ Als vierde beschouwen ze zichzelf als waakhond, die zichzelf opoffert omwille van de redding van anderen. Dit leven is "zowel de echo, continuering en voortzetting als ook de uiterste radicalisering en omkering van het ware leven (het onverhulde, onafhankelijke, rechte en soevereine leven)."⁷⁵ De waarde van de munt veranderen betekent dan de beginselen van de filosofie op het leven zelf toepassen en niet uitsluitend op het domein van de logos. De vraag die het cynisme daarmee stelde en beantwoordde was: "moet het leven, om een waar leven te zijn, niet een ander, radicaal en paradoxaal ander leven zijn?"⁷⁶

3.2.1 De twee wegen van de Westerse filosofie

Volgens Foucault kunnen de twee dialogen Alcibiades en Laches gezien worden als de katalysatoren van de twee belangrijkste vragen in de westerse filosofie. De eerste stelt de vraag naar de andere, ware wereld. De tweede stelt de vraag naar het andere, ware leven. Deze twee vragen vormen de ontwikkelingslijnen waarlangs de westerse filosofie zich sindsdien beweegt. Overigens zijn ze niet compleet van elkaar te scheiden: ze raken en beïnvloeden elkaar continu.

De kynici gaven een invulling aan de vier aspecten van het ware leven, die maakte dat het een schandaleus leven werd dat in zekere zin het omgekeerde was van het conventionele filosofische leven. Foucault werkt dit uit aan de hand van de vier aspecten van het ware leven: het onverhulde, het ongemengde, het rechte en het soevereine leven. Het onverhulde leven was een leven dat niet hoefde te blozen, omdat het geen afkeurenswaardige dingen deed. De kynici namen dit zeer letterlijk, want in hun leven, fysiek en uiterlijk gingen ze elke verhulling zoveel mogelijk uit de weg. Ze leefden op straat, droegen nauwelijks kleren en bevredigden al hun natuurlijke behoeften *en plein public*. Deze behoeften hoefden volgens hen niet verborgen te worden, omdat al het natuurlijke van zichzelf goed is.

Het onvermengde leven was erop gericht het persoonlijke leven zo onafhankelijk mogelijk te leven, wat betekende dat de levenspraktijk niet beïnvloed mocht worden door externe aangelegenheden. Naast alle fortuinlijke en onfortuinlijke slagen van het lot speelden rijkdom en armoede hierbij een rol. Bij de stoïcijnen ging het erom onverschillig te staan tegenover rijkdom en armoede. Voor de kynici was onverschilligheid niet genoeg; zij streefden actief naar een werkelijke en onbegrensde armoede. Dit had tot paradoxaal gevolg dat de kynici afhankelijk werden van de goedheid van anderen, doordat ze moesten overleven door te bedelen. Het in extremo doorvoeren van het principe onafhankelijk van rijkdom te zijn slaat om in zijn tegendeel: het maakt de kynicus voor zijn levensonderhoud afhankelijk van anderen. Hierop aansluitend was hij actief op zoek naar smaad en hoon van andere mensen om zo zijn onafhankelijkheid te testen en zijn superioriteit te tonen. Op die manier oefende de kynicus in het volledig onverschillig staan tegenover de mening van anderen.

Het rechte leven werd volgens de logos van de natuur geleefd. Met andere woorden alles wat door de natuur werd ingegeven en wat in de natuur voorkwam aan gedrag was een bron van het goede. Zelfs kannibalisme en incest werden om die reden niet afgekeurd. De gebruikelijke conventies werden dan ook afgewezen door de kynici. Nu is ook duidelijk dat het niet hoeven blozen van het

⁷⁴ Dit is het ethisch onderscheid, waarvan Aristoteles meende dat men dat in een democratie niet kon maken.

⁷⁵ M. Foucault, *De moed tot waarheid, Het bestuur van zichzelf en de anderen II* (Amsterdam: Boom, 2011), blz. 282

⁷⁶ *Ibid.*, blz. 284

onverhulde leven niets te maken heeft met het leven volgens de maatschappelijke conventies. Het ware leven is tegelijkertijd het andere leven.

De vierde omkering en radicalisering van een aspect van het ware leven betreft die van het soevereine leven. De kynicus is niet alleen zichzelf genoeg en de andere mensen tot dienst, hij is een koning en bekommert zich om de zorg van de andere mensen op militante wijze.⁷⁷ Maar het is een verborgen koningschap. De kynicus wordt in zijn aanstootgevende levenswijze niet (h)erkend als koning. Hij toont het andere leven dat leidt naar een andere, betere wereld. Zijn bestaan roept anderen op hun leven te veranderen. Dat is zijn opdracht.

Het kynische leven bestaat uit oefening in plaats van scholing. Het is een militante filosofie die oorlog voert tegen de tradities en de conventies in dienst van de hele mensheid: daarom zijn zij de koningen van de mensheid. Ze moeten waakzaam zijn en toezicht houden. Het *êthos* van de mensheid moet veranderd worden. Ze staan in dienst van de mensheid en ze vechten voor de mensheid. De vernederingen die ze moeten ondergaan zijn onderdeel van het oefenen: er moet uithoudingsvermogen gekweekt worden. Daarom wordt de smaad actief opgezocht.

Het kynische, soevereine leven kende weer twee belangrijke aspecten: de kynicus leidt een gelukkig leven, tegenslagen deren hem niet. Omdat hij weet dat hij het best mogelijke leven leidt als medebestuurder van de goden en zich nergens voor hoeft te schamen accepteert hij alles wat hem overkomt en keert ongeluk om in geluk: hij heeft zijn lot lief. Doch de kynicus houdt niet alleen van zijn lot, maar ook van alle medemensen, al behandelen ze hem nog zo slecht. Hij moet ze als zijn kinderen en broers beschouwen, ondanks de vernederingen en klappen die hij te verduren krijgt. De slechte behandeling grijpt de kynicus aan als oefening om aan zijn soevereine levenshouding te werken.

Het tweede aspect is dat de kynicus al levend de waarheid toont. Er moet een overeenstemming bestaan tussen denken, spreken en gedrag. Hij toont in zijn soberheid en onopgesmuktheid de naakte waarheid: zijn gezondheid toont de overbodigheid van luxe. Het kynische leven draait verder om exacte zelfkennis van waaruit constant aan het zelf gewerkt moet worden. Constante oefening is vereist - de kynicus moet als een atleet zijn - hij moet zich bewust zijn van wat hij wel en niet kan, constant wakend over zijn ziel in zijn strijd tegen ondeugden, verleidingen en kwaad.

Bovendien moet de kynicus deze waakzaamheid ook op de anderen toepassen. Hij is als de generaal die zijn soldaten inspecteert. De zorg voor anderen valt samen met de zorg voor het zelf. Hij inspecteert de anderen zoals hij zichzelf inspecteert. Dit heeft twee doelen, namelijk verandering in het gedrag van individuen en verandering in de constellatie van de wereld. De cynicus interenieert om de mensen te laten zien dat zij niet de juiste weg naar de waarheid bewandelen. Door zelf het andere, ware leven te leiden, toont de kynicus dat de rest verkeerd bezig is en dat het ware leven bovendien een leven is dat geleefd kan worden. Daarenboven richt de kynicus zich zo tot alle mensen en niet slechts tot een handvol individuen, zoals in een school of sekte. Op die manier is het doel de hele wereld te veranderen. De sleutel is de zorg voor het zelf als terugkeer naar het zelf. Hierin ligt het principe naar de andere, beloofde wereld. Het kynisme is door deze inzet weliswaar van weinig belang geweest voor filosofische theorieën, maar des te meer voor de filosofische levenskunsten.

In het vorige hoofdstuk zijn we al kort ingegaan op de verschillen in de zelfzorg tussen de Griekse en Romeinse oudheid en het christendom. Aan het eind van *De moed tot waarheid* bespreekt Foucault

⁷⁷ De kynici zagen Herakles als hun grote voorbeeld, want hij was iemand die een uitzonderlijk zwaar leven had gekozen om de fouten van de mensheid op zich te nemen.

dit thema nogmaals, maar dan vanuit het oogpunt van het kynisme. Foucault laat niet alleen zien dat er overeenkomsten bestaan tussen de kynici en de christelijke asceten, maar ook dat er een zekere continuïteit tussen hen bestaat, al zijn er ook grote verschillen, bijvoorbeeld dat de christelijke asceten veel van de kynische principes en oefeningen verder radicaliseren. Het thema van de lust is een voorbeeld dat Foucault noemt. De kynici zochten in het nuttigen van voedsel een balans tussen het bevredigen van de behoeften enerzijds en de mate van lust anderzijds. De truc bestond hem in het beperken van het eetpatroon, waarbij men trachtte met zo min mogelijk middelen de grootst mogelijke lust te bereiken om op die manier zo min mogelijk afhankelijk te zijn van lust. De christelijke asceten gaan een stap verder: zij trachten elke vorm van lust te beperken. Eten noch drinken horen lust op te wekken.⁷⁸

Er zijn twee punten waarop de christelijke asceten het meest afwijken van hun ascetische voorlopers. Het eerste verschil heeft te maken met het doel dat wordt nagestreefd. Leefden de kynici hun ware leven in deze wereld om zowel anderen tot een ander leven aan te sporen als deze wereld hier en nu te veranderen en is de waarheid van hun leven in de immanentie geworteld, de christelijke asceten leefden hun ware leven om toegang te krijgen tot een ándere wereld, ofwel het hiernamaals. Deze andere wereld is tegelijkertijd de fundering voor de waarheid van het leven dat ze hier en nu leiden. Foucault toont zo dat en hoe de christelijke ascese aan een combinatie van kynisch ascetisme en platoonse metafysica ontspringt.⁷⁹

Het tweede verschil betreft de eis tot gehoorzaamheid in het christendom. Het ware leven voor de christen is namelijk alleen waar voor zover het gehoorzaamt en zich onderwerpt aan God. Die grondtrek is volgens Foucault uniek voor het christendom in die zin dat het tot dan toe in de geschiedenis niet eerder is voorgekomen. Het ware leven bestaat er dus uit te gehoorzamen aan de ander in een andere wereld. Hier blijft het echter niet bij, want ook moet er gehoorzaamd worden aan degenen die God in deze wereld vertegenwoordigen. Dit zijn de twee grootste verschillen die Foucault ziet tussen het heidens ascetisme en het christelijke ascetisme.⁸⁰

Naast de verschillen tussen het oorspronkelijke ascetisme en het christelijke ascetisme onderzoekt Foucault, naar eigen zeggen schetsmatig, de betekenisverschuiving van het *parrhêsia* begrip in de voorchristelijke, joods-hellenistische teksten via de nieuwtestamentische teksten tot de apostolische en christelijk ascetische teksten. Daarbij valt op dat *parrhêsia* betekenissen krijgt die het in de Griekse en hellenistische teksten niet had. Daarin kan een tweedeling gemaakt worden die het verschil markeert tussen de pastorale en de mystieke tradities binnen het christendom. Deze tweedeling ontstaat binnen de laatste groep teksten, namelijk de nieuwtestamentische en de christelijk ascetische teksten.

De eerder genoemde eis van gehoorzaamheid is de crux waar de verschillende betekenissen zich omheen groeperen. Net als bij de besproken crisis van het *parrhêsia* begrip bij de Grieken, waarbij het zowel positieve als negatieve betekenissen kreeg, ziet Foucault dat hier opnieuw gebeuren, zij het in een compleet andere context. Het is misschien niet juist om te zeggen dat de *parrhêsia* een geheel andere betekenis krijgt, als wel dat het totaal anders gewaardeerd wordt. Met *parrhêsia* werd in de apostolische teksten een vrijmoedigheid bedoeld die vertrouwen in God en het zelf uitdrukte. Het speelde een rol bij het martelaarschap, want de martelaren baseerden hun moed op het vertrouwen dat zij in God stelden. We zien dus wel dat de betekenis behoorlijk veranderd is ten opzichte van de manier waarop we het hiervoor in de Griekse en hellenistische tijd hebben gezien.

⁷⁸ M. Foucault, *De moed tot waarheid, Het bestuur van zichzelf en de anderen II* (Amsterdam: Boom, 2011), blz. 362-363

⁷⁹ *Ibid.*, blz. 365

⁸⁰ *Ibid.*, blz. 365-366

Parrhêsia is hier niet meer het vrijmoedig spreken tegenover andere mensen; het is nu een element geworden in de relatie tussen de gelovige en God.

Op het moment dat de eis van gehoorzaamheid zijn opkomst maakt, begint men anders naar *parrhêsia* te kijken. Op het moment dat er gehoorzaamheid geëist wordt, kan er geen plaats meer zijn voor vertrouwen in het zelf en een directe relatie tot God. In de pastorale traditie kunnen gewone christenen niet meer direct voor hun eigen heil zorgen door een directe relatie met God, maar mogen zij er door de bemiddeling van hun vertegenwoordigers op aarde slechts op hopen dat zij gered zullen worden. Als men er van overtuigd is dat de individuele christen niet meer zelf in staat is tot God te komen, is het een logisch gevolg dat men *parrhêsia*, opgevat als vertrouwen in het zelf en de relatie die men tot God heeft, als hoogmoed en aanmatiging gaat zien. Het zelf moet vanaf dan voortdurend gewantrouwd en onderzocht worden door middel van zelfexegese en oefeningen.

Zo ontstaan er volgens Foucault twee polen binnen het christendom: de parrhesiastische pool, waarin het vertrouwen in God en de eigen relatie met Hem de kern vormen, zoals bij de mystici. Daarnaast de anti-parrhesiastische pool, die gevormd wordt door de pastorale en ascetische traditie van het christendom. Deze pool van het wantrouwen is sindsdien veruit de belangrijkste geweest, terwijl de mystieke tradities slechts in de marges van de geschiedenis hebben geopereerd.

Aan het eind van *De moed tot waarheid* komt Foucault terug op een belangrijk onderscheid dat hij in het begin van *The Hermeneutics of the Subject* op het spoor kwam, namelijk het onderscheid tussen de zelfkennis en de zelfzorg. In de Griekse oudheid was de zelfkennis een vanzelfsprekend onderdeel van de zorg voor het zelf, maar Foucault heeft laten zien dat het zwaartepunt door de tijd heen verschuift en vervolgens volledig op het 'ken uzelf' komt te liggen. Met de zojuist geschetste betekenisverschuiving van *parrhêsia* binnen het christendom en de eis van gehoorzaamheid is er wederom een belangrijk argument gegeven voor het feit dat zelfkennis centraal is komen te staan. Zelfkennis wordt de belangrijkste vereiste wanneer het zelf en de eigen vermogens contant gewantrouwd moeten worden en men bovendien regelmatig te biecht moet gaan bij de vertegenwoordigers van God.

Foucault sluit af met de conclusie dat het christelijk ascetisme op deze manier een klassiek-Grieks ascetisme ingrijpend heeft veranderd. De kynicus leefde het ware leven in deze wereld voor zowel de mensen in deze wereld als voor de wereld zelf. De christelijke asceet daarentegen leeft de waarheid in een voortdurend door wantrouwen gevoed zelfonderzoek om uiteindelijk toegang te kunnen krijgen tot het ware leven in het hiernamaals. In het nu volgende hoofdstuk zien we hoe Sloterdijk de thema's van zelfzorg en oefening in een nieuw discours verpakt om dit vervolgens toe te passen op de hele menselijke geschiedenis. Ondanks de ongebruikelijke terminologie zullen we hierin veel elementen terugvinden die we bij de tot nu toe behandelde auteurs zijn tegengekomen.

Hoofdstuk 4 - Je moet je leven veranderen

In hoofdstuk twee hebben we gezien hoe Foucault de zelfzorg uit de klassieke tijd tot het centrale thema van zijn colleges in *The Hermeneutics of the Subject* heeft gemaakt. Daarin ging zijn belangstelling uit naar wat er onder het zelf verstaan werd, de technieken om dat zelf te veranderen en de wijze waarop (het spreken van) waarheid en subject met elkaar verbonden werden. Daarnaast was hij geïnteresseerd in de politieke dimensies van de zelfzorg; al in de Alcibiades zagen we bij Socrates dat zorg voor het zelf en zelfbestuur noodzakelijke voorwaarden zijn voor het beheer over de anderen. Beheer vergt zelfbeheersing.

In de voorgaande hoofdstukken hebben we eveneens gezien dat oefening en training centraal staan in het vakmanschap bij Sennett en Oosterling. Oefening en herhaling zijn nodig om *skills* te ontwikkelen. Ook de zelftechnieken van de Klassieke Oudheid bestonden uit oefeningen om het zelf te transformeren. Zo werd bij de stoïcijnse filosofen geoefend om mentaal gewapend te zijn tegen de grillen van het lot. In *Je moet je leven veranderen* (2011) tilt Peter Sloterdijk het oefenende leven naar een hoger plan. Hij stelt daarin dat de mens het oefenende wezen bij uitstek is: oefening en herhaling zijn zo oud als de mensheid zelf, wat hij met Nietzsche “een van de breedste en langste feiten die er zijn” noemt. Bovendien omvat het “alle varianten van de 'zorg om zichzelf' evenals alle vormen van zorg om de benadering van het hoogste.”⁸¹ Overal waar mensen zijn hebben ze zich willen verbeteren, omdat ze geen genoegen namen met de gegeven situatie. Zo komen alle vormen van vakmanschap volgens Sloterdijk voort “uit een langzame cumulatieve revolutie tegen de onbeholpenheid”.⁸²

In het derde hoofdstuk, waarin met name *De moed tot waarheid* werd behandeld, bespraken we een bijzondere zelfpraktijk, waarin waarheid en subject onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. De *parrhêsia* is de levenskunst, waarbij waarheid en leven met elkaar samenvallen. Het vrijmoedig spreken blijkt een praktijk te zijn, waarin de levenswijze het spreken van de waarheid mogelijk maakt. Het is een levensstijl waarin radicaal verantwoordelijkheid wordt genomen voor de eigen inzichten en waar in het spreken tegen anderen zowel expliciet als impliciet een opdracht wordt meegegeven: je moet je leven veranderen! Foucaults onderzoek ligt in het verlengde van zijn archeologisch-genealogische analyse van de westerse ziel en de ‘de bekentenissen van het vlees’ zoals zijn vierde deel van zijn geschiedenis van de seksualiteit zou gaan heten, was hij niet in 1984 vlak na het college over de moed tot waarheid overleden. Sloterdijks onderzoek kan gelezen worden in het verlengde van deze religiekritiek.

In dit hoofdstuk zullen we het boek van Sloterdijk behandelen, dat de opdracht van de *parrhêsia* formuleert als: je moet je leven veranderen. Vooral bij Foucaults beschrijving van de kynici werd die opdracht heel pregnant naar voren gebracht. De kynici waren de levende getuigen van de waarheid en hun verschijning alleen al deed de mensen beseffen dat het ware leven een ander leven was dan ze zelf tot dan toe leidden. Sloterdijk had eerder al geschreven over het kynisme van de oudheid in een boek dat gepubliceerd werd in 1984. Daarin maakt hij een onderscheid tussen het cynisme en het kynisme dat hierboven is aangehouden. In datzelfde jaar geeft Foucault overigens zijn colleges

⁸¹ P. Sloterdijk, *Je moet je leven veranderen, Over antropotechniek* (Amsterdam: Boom, 2011), blz. 45

⁸² *Ibid.*, blz. 304

over *De moed tot waarheid*, waarin hij zijdelings aan Sloterdijk en zijn boek *Kritik der zynischen Vernunft* refereert.⁸³

4.1 Draaiing van het toneel

Sloterdijk illustreert de opdracht 'je moet je leven veranderen' in het begin van zijn boek aan de hand van een gedicht van Rainer Maria Rilke, waaraan hij de titel voor zijn boek heeft ontleend. Rilke beschrijft in dat gedicht de manier waarop een zwaar beschadigd, maar desondanks perfectie uitstralend beeldhouwwerk de verteller tot het inzicht dwingt dat hij zijn leven zo niet voort kan zetten en dat hij het moet veranderen. De aanleiding voor Sloterdijks boek vormt de huidige, ogenschijnlijke terugkeer van de religie. Volgens Sloterdijk kan er echter geen sprake zijn van een terugkeer van de religie, alleen al om de simpele reden dat religie nooit bestaan heeft. Religies zijn niets anders dan verkeerd begrepen oefensystemen. Er keert echter wel degelijk iets terug, maar dat moet dan op een andere manier begrepen worden. Wat terugkeert is namelijk “een accentverschuiving in een continuüm dat nooit onderbroken is geweest”⁸⁴ en dat is “het inzicht in de immunitaire structuur van het menselijk wezen.”⁸⁵ De mens leeft niet alleen in een materiële omgeving, maar creëert daarnaast “symbolische immuunsystemen en rituele omhulsels”.⁸⁶ Deze zijn het resultaat van oefensystemen die hij antropotechnieken noemt. Wat wij 'religie' noemen behoort tot deze symbolische immuunsystemen en rituele omhulsels die ons een zekere psycho-immunologische bescherming bieden.

Sloterdijk wil vanuit een ander perspectief naar het verleden kijken om de geschiedenis van het oefenen in kaart te brengen. Tot op heden hebben we fenomenen als religie altijd verkeerd begrepen en er een verwarde indruk van gehad. Een ander begrip wordt mogelijk gemaakt door een nieuwe taal, die oude feiten in een nieuw licht plaatst. Hij gebruikt hiervoor de metafoor van 'het toneel' dat “negentig graden gedraaid” dient te worden, “zodat het religieuze, spirituele en ethische materiaal vanuit een andere, verhelderende hoek kan worden bekeken.”⁸⁷ Deze methode, ook wel discoursstrategie genoemd, moet kennis expliciet maken die tot dan toe slechts impliciet in culturele fenomenen aanwezig is geweest. Zo brengt deze nieuwe zienswijze bijvoorbeeld aan het licht dat het geloof in het bestaan van religie de verbindende factor is tussen gelovigen en atheïsten en dat dat geloof stoelt op een verkeerde voorstelling van zaken. Wanneer religie bekeken wordt vanuit het oogpunt van de antropotechniek, begrijpt men dat er niet meer gesproken kan worden van gelovigen en ongelovigen, maar dat er gesproken moet worden van 'praktiserenden, onge oefenden' en 'andersoefenden', want “de mens is het organisme dat uit herhaling ontstaat”.⁸⁸

Sennett probeerde de *animal laborans* te rehabiliteren naar aanleiding van de laatdunkende beschrijving van de arbeidende mens door zijn leermeester Hannah Arendt. Diens verbondenheid met de eeuwige herhaling van de levende natuur die niets blijvends voortbrengt maakte hem voor Arendt het toonbeeld van de laagste levensactiviteit in de *vita activa*. Sennett heeft laten zien dat herhaling de mogelijksvoorwaarde voor vooruitgang is. Sloterdijk gaat nog een stapje verder, want hij promoveert herhaling tot het wezenskenmerk van de mens. Voor de volledigheid moet hier zijn definitie van oefening vermeld worden:

⁸³ M. Foucault, *De moed tot waarheid, Het bestuur van zichzelf en de anderen II* (Amsterdam: Boom, 2011), blz. 211

⁸⁴ P. Sloterdijk, *Je moet je leven veranderen, Over antropotechniek* (Amsterdam: Boom, 2011), blz. 11

⁸⁵ *Ibid.*, blz. 11-12

⁸⁶ *Ibid.*, blz. 12

⁸⁷ *Ibid.*, blz. 13

⁸⁸ *Ibid.*

“Onder oefening versta ik elke handeling waardoor de geschiktheid voor de volgende uitvoering van dezelfde handeling op peil gehouden of verbeterd wordt, om het even of die handeling expliciet als 'oefening' bestempeld wordt.”⁸⁹

De discoursstrategie van Sloterdijk lijkt eveneens vruchtbaar te zijn voor nieuwe inzichten in een eeuwenoud debat, namelijk het *nature versus nurture* debat. Deze nieuwe kennis vormt een brug tussen de twee die zo oud is als de mensheid zelf en lost op die manier de tegenstelling op. Hierbij is 'immuunsysteem' het sleutelwoord, want waar het grootste deel van de levende natuur het moet doen met één immuunsysteem – het biologische – heeft de mens de beschikking over twee extra, sociale immuunsystemen. De eerste omvat socio-immunologische praktijken, die vooral met de omgang met anderen te maken hebben. De tweede omvat symbolische psycho-immunologische praktijken, waaronder denkbeeldige anticipaties en mentale wapening tegen het lot en de sterfelijkheid vallen. Belichaamde praktijken, zoals talen, rituelen en technieken vormen de brug tussen natuurlijke processen en handelingen (cultuur) en tonen zo de verwevenheid van lichaam en geest, van doen en denken.

4.2 Oefenen oefenen oefenen – antropotechniek

Religie is niet het enige dat we tot nog toe verkeerd begrepen hebben volgens Sloterdijk. Ook cultuur in het algemeen is tot op heden in de diverse geesteswetenschappen slechts op verwarde wijze voorwerp van onderzoek geweest. De nieuwe manier van kijken naar religie heeft een zelfde verhelderend effect wanneer deze op cultuur wordt toegepast. Ook in de cultuur ziet men namelijk praktiserenden, ongeoeffenden en anders oefenenden.

De aanjager van het oefenen is in beide gevallen dezelfde, namelijk het onvermijdelijke bestaan in elke samenleving van een zekere hiërarchie. De uiteinden werken daarbij als aantrekkings- en afstotingspolen. De top trekt aan en de bodem stoot af. Zo wordt men dubbel gestimuleerd om richting de top te bewegen. Daarbij moet wel de kanttekening geplaatst worden dat in veel culturen geen mogelijkheid is om hogerop te komen. Dit is bijvoorbeeld het gevaar dat Sennett signaleert in de Amerikaanse samenleving van nu, waar de inkomensverschillen zo groot zijn geworden, dat het ideaal van de Amerikaanse droom nu minder dan ooit gerealiseerd kan worden: sociale mobiliteit is daarmee op een dieptepunt beland. Maar ondanks de gebrekkige opwaartse mobiliteit blijft de waardering voor het hogere en de minachting voor het lagere bestaan.⁹⁰

In de christelijke religie was het God die aan de top van de hiërarchie stond. De top van de verticaal waarnaar gestreefd moest worden. Sloterdijk laat aan de hand van Nietzsche zien wat er gebeurde na de dood van God. Ten eerste bleven de waarden in stand die hun inhoud aan het bestaan van God ontleenden en daarmee ook de oefeningen waarvoor de dode God nog steeds de aantrekkingspool was. Hij gebruikt de bekende metafoor van het koord: de religieuze mens is als een acrobaat die over een koord van de immanentie naar de transcendentie beweegt. De ascese vormde “een al duizenden jaren werkend systeem van religieus gecodeerde verticale spanningen”.⁹¹ Na wat Sloterdijk de despiritualisering van de ascese noemt, na de dood van God en het einde van de transcendentie als zodanig, blijven alleen het koord (de oefeningen) en de acrobaat (de oefenende) bestaan.

⁸⁹ Ibid., blz. 12

⁹⁰ Foucault heeft laten zien dat de kynici kritiek hadden op de heersende hiërarchie en bijbehorende waarden in de Griekse polis. Deze kritiek uitten ze door hun manier van leven.

⁹¹ P. Sloterdijk, *Je moet je leven veranderen, Over antropotechniek* (Amsterdam: Boom, 2011), blz. 73

Deze despiritualisering van de ascese vormt de crux voor de nieuwe kijk op religie en cultuur samen, want “door de blik te verplaatsen van de ascese naar de acrobatiek wordt een universum van fenomenen op de voorgrond geplaatst dat de grootste tegenstellingen op het spectrum tussen geestelijke rijkdom en lichaamskracht moeiteloos overspant”, waarbij de gemene deler is dat zij zich verenigd weten “door gemeenschappelijke ervaringen op de weg naar het onmogelijke.”⁹² De dood van God maakt dus geen einde aan de verticale spanning, maar opent het zicht op het feit dat verticale spanning als zodanig geen monopolie van religie is.

Ook de ascese zelf is niet voorbehouden aan de religie. Foucault heeft laten zien dat *askèsis* in de Griekse tijd een andere invulling kende dan in het kloosterleven van het christendom. Ook Nietzsche, zo betoogt Sloterdijk, wilde de ascese bevrijden van de religie. Verwaarloosde de ascese in het christendom het lichaam en verzaakte zij de wereld, de nieuwe ascese moet weer haar oorspronkelijke betekenis en functie terugkrijgen, namelijk het beamen van het lichaam en dit leven door via oefening naar verbetering en het overtreffen te streven. Met name het lichaam mag in dezen niet vergeten worden.⁹³ De bovenmens moet in dit verband gezien worden als de nieuwe top waarnaar we collectief moeten streven. Daarom zegt Nietzsche dat de bovenmens er nog niet is: hij is de top die misschien niet bereikt kan worden, maar waar in ieder geval naar gestreefd moet worden willen we een niet-triviaal leven leiden.

Oefenpraktijken, die in de Oudheid met *askèsis* werden aangeduid, worden door Sloterdijk omgedoopt in antropotechniek. Hij wil deze term de oorspronkelijke betekenisrijkdom teruggeven, die het met de beperking tot gentechnologie heeft verloren. In vergelijking met de grootte van het veld van ervaringen die de antropotechniek oorspronkelijk kenmerkte, is de huidige gentechnologie slechts een marginaal verschijnsel. In de beschrijving van het ontstaan van de filosofie bij Plato laat Sloterdijk zien hoe het mechanisme van de antropotechniek in gang wordt gezet. Bewustwording is hierbij de crux en wel op drie vlakken: de passies, de gewoonten en de voorstellingen. Op het vlak van de passies worden mensen zich ervan bewust dat de passies hen in hun greep hebben en dat het onder controle houden van de passies vrijheid betekent. Met betrekking tot de gewoonten komt men eveneens tot het inzicht dat men zichzelf enkel in de hand kan houden als de gewoonten veranderd kunnen worden in gewenste gewoonten. De voorstellingen, tot slot, moeten aan banden gelegd worden, zodat men orde in de chaos van de voorstellingen kan aanbrengen. Op het moment dat deze onderscheidingen zijn aangebracht ontstaat een verticale spanning: mensen worden opgeroepen hun eigen leven te veranderen, en de oefeningen kunnen van start gaan om aan gene zijde van deze spanning te geraken. Sloterdijk: “subject wordt dus degene die deelneemt aan een programma ter depassionering van zichzelf en die de overstap maakt van het gevormd-zijn naar het vormen. Het hele complex dat men ethiek noemt, ontspringt uit het gebaar van de bekering tot het kunnen.”⁹⁴ Sloterdijk ziet een overeenkomst met de taalspelen van Wittgenstein:

“De ethische oerstelling: 'Je moet je leven veranderen!' kan daarom vooralsnog alleen worden opgevolgd als de oefenenden zich bewust worden van hun oefeningen als oefeningen, dat wil zeggen als oefeningen die de oefenende in beslag nemen. De reden voor deze eis is evident: als de spelers zelf onontkoombaar getekend worden door wat ze spelen (en hoe men hun heeft

⁹² P. Sloterdijk, *Je moet je leven veranderen, Over antropotechniek* (Amsterdam: Boom, 2011), blz. 73

⁹³ *Ibid.*, blz. 133

⁹⁴ *Ibid.*, blz. 206

ingepeperd het te spelen), komen ze alleen maar op de commandobrug van hun zelfverandering te staan door een helder beeld te krijgen van de spelen waarin ze verstrikt zijn.”⁹⁵

De antropotechniek bestaat van oudsher bij gratie van het inzicht, dat de automatismen die bestreden moeten worden, zijn ontstaan door hetzelfde vehikel dat ze moet bestrijden, namelijk herhaling. Hier zien we bij Oosterling de overgang van radicale middelmatigheid naar interesse. Sloterdijk spreekt van de hefboom die toegepast moet worden om de beperkte menselijke krachten kunstmatig te vergroten. De beperkte inspanning die per keer geleverd kan worden moet vermenigvuldigd worden met veelvuldige herhaling, opdat het voorheen onmogelijk geachte mogelijk gemaakt wordt. Sloterdijk laat zien dat het hele idee van opvoeding op dit idee gebaseerd is.

De vraag is nog wel waarom het oefenen ingezet zou moeten worden. Waarom zou men zich zoveel inspanning getroosten als men ook, zoals Nietzsches Laatste Mensen, het leven zo aangenaam en comfortabel mogelijk – zo onverlicht radicaal middelmatig als mogelijk - kan proberen te maken? Nietzsche sprak van de Bovenmens en Sloterdijk spreekt van hetzelfde wanneer hij zegt dat de acrobatische existentie het leven detrivialiseert “doordat hier de herhaling in dienst wordt gesteld van het onherhaalbare.”⁹⁶ De acrobatische existentie postuleert de scheiding tussen het banale en triviale aan de ene kant en het goddelijke, onmogelijke en onherhaalbare aan de andere kant.

4.3 Secessie – het nulpunt van 'de mens'

Voordat er een verschil in hoogte kan ontstaan en daarmee een verticale spanning, moet er een eerste stap gezet worden die het voorheen onproblematisch eenvormige zijnde splitst: in het gewone en het betere. Deze stap betekent zowel een scheiding tussen het gewone en het andere, als de afscheiding van het gewone. Deze scheiding of secessie is ook noodzakelijk om het oefenende leven mogelijk te maken: waar geen verticaliteit is kan geen oefening bestaan volgens de definitie die Sloterdijk eraan heeft gegeven. Alle geestelijke en lichamelijke vooruitgang is afhankelijk van deze eerste stap. De stap schept een ruimte aan gene zijde van het gewone voor het secessionistische subject. Hij kan daardoor niet alleen anders zijn, maar volgens eigen overtuiging noodzakelijk ook beter. Het kan daarom ook opgevat worden als een exodus uit de wereld en een oorlogsverklaring aan diezelfde wereld in naam van een nieuwe ethiek die met de scheiding van het oude ontstaat. Volgens Sloterdijk ontstaat ethiek pas met de secessie, omdat de wereld daarvoor een chaotisch en kritiekloos gebeuren was, dat pas op het moment van de scheiding op begrip gebracht wordt.

Om de afscheiding van het subject duurzaam te maken dienen verdere oefeningen ondernomen te worden om een terugval in het gewone te voorkomen. Volgens Sloterdijk gaat een secessie vaak gepaard met gevoelens van afschuw en onverdraagzaamheid ten opzichte van hetgeen men achtergelaten heeft.⁹⁷ Door zichzelf er constant van te overtuigen dat het oude niets dan vuiligheid biedt, probeert de oefenende zijn ascetische oefeningen vol te houden. Een andere veelbeproefde methode was het lijfelijk wegtrekken uit het bestaande. De heremiet of kluizenaar ging alleen in een bos of in een grot zitten, zodat hij niet meer met de anderen in aanraking hoefde te komen. Dit wegtrekken kon ook minder radicale vormen aannemen door bijvoorbeeld naar de academie te gaan. Foucault heeft de plaatsen waar de secessionisten zich in terugtrekken heterotopieën genoemd. Binnen deze 'andere plaatsen' gold een logica die niet met de logica van het geheel strookte. Met de komst van de moderne tijd werden deze terugtrekkingsruimten verinnerlijkt.

⁹⁵ Ibid., blz. 156

⁹⁶ Ibid., blz. 218

⁹⁷ Ibid., blz. 227

Hierdoor hoefde men niet meer lijfelijk naar de woestijn te vertrekken, maar had men altijd zijn eigen innerlijke woestijn, zoals Sloterdijk het noemt.⁹⁸ Deze terugtrekkingsruimten zorgden voor een verdubbeling van het zelf, dat tot dan toe bij het merendeel van de mensen niet aanwezig was. Dat de mens altijd al een excentrische positie ten opzichte van zichzelf zou innemen is dan ook een misvatting, aldus Sloterdijk. Het zijn de egotechnische middelen van de moderniteit, zoals de spiegel, het dagboek, de roman en de foto die voor iedereen beschikbaar werden en die ervoor zorgden dat individuen een tweede instelling tegenover de eerste positie ontplooiden.⁹⁹

De secessie is met het voorgaande echter nog niet verklaard, hoogstens beschreven, volgens Sloterdijk. Een sociologische kijk op de zaak kan de secessie hoogstens waarnemen als ontisch gegeven, terwijl de dieper liggende oorzaken voor haar verborgen blijven. Om te begrijpen wat de aanzet vormt tot de secessie is een ontologische analyse nodig die uiteenzet hoe de asceet en de wereld zich voor en na de breuk tot elkaar verhouden. De splitsing is subjectscheppend en ontstaat op het moment dat het individu een onderscheid maakt tussen het zelf en alles wat binnen het eigen machtsveld ligt en de rest van de werkelijkheid waarover het geen macht uitoefent, om zich vervolgens enkel nog op het zelf en de eigen invloedssfeer te richten. Hiermee ontstaat een scherpe afscheiding tussen het zelf en de wereld, die het enerzijds mogelijk maakt effectief aan het zelf te werken, waarbij het subject de drager is van oefenreeksen, en anderzijds om de wereld met alle dingen erin als objecten te beschouwen die onafhankelijk van het zelf bestaan. De wereld wordt zo op afstand van het subject gezet.

De stoïcijnen waren de eersten in het westen die zich op die manier tot de wereld verhielden. Men moest zich uitsluitend richten op datgene dat binnen het eigen machtsveld lag. Alles daarbuiten moest men negeren en deed er niet toe. Deze afkeer van de wereld maakt dat de energie van het subject nu volledig op het zelf gericht kan worden en geen moment te vroeg, want “binnen mijn enclave mag niets maar dan ook niets onverschillig voor me zijn, omdat ik hier tot in het kleinste detail verantwoordelijkheid voor draag”.¹⁰⁰ De secessie berust dus op een recessie, een terugtrekking van het subject in zichzelf. Sloterdijk duidt dit aan met het bekende beeld van Heraclitus van de rivier en de oever. Het subject ontstaat met het uittreden uit de rivier van de wereld om als toeschouwer op de oever plaats te nemen.¹⁰¹

Sloterdijk vergelijkt de terugtrekking op de oever met het beeld van de enclave. Het subject ontwikkelt een enclavesubjectiviteit, die bewaakt moet worden tegen invloeden van buiten. De enclave kent een overgangsregering, omdat de volmaakte staat nog niet bereikt is. De twee belangrijkste banden met de buitenwereld dienen zo veel mogelijk afgesloten te worden: de zintuiglijke waarneming ervan en de talige verbondenheid ermee. Door het afsnijden van de zintuiglijke banden met de gewone wereld bevordert men een ontwenningsskuur van het normale leven en voorkomt men een terugval in het profane. De uittreding uit het normale taalgebruik en de denkwijzen en voorstellingen waarmee ze verbonden is en de intreding in een nieuw discours, zorgt ervoor dat het subject anders kan denken over en kijken naar de wereld. Een leraar is daarom eigenlijk onontbeerlijk. Hij vormt het bewijs voor de leerling dat volkomenheid of in ieder geval

⁹⁸ Ibid., blz. 233

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid., blz. 236

¹⁰¹ Zie voor een analyse van deze recessie in meer gangbare termen: René ten Bos, *Water. Een geofilosofische geschiedenis* (Amsterdam: Boom, 2014), blz. 80

verbetering mogelijk is. Daarnaast kan de leraar de voorwaarden scheppen die zojuist genoemd zijn om in alle rust en zonder afleiding te kunnen oefenen.¹⁰²

Alvorens de recessie werkelijkheid kan worden moet bij het subject het idee aanwezig zijn dat de exodus en het verbranden van de schepen een voordeel voor hem opleveren. Hij moet er van overtuigd zijn dat het mogelijk is zelf het zelf ten goede te veranderen.¹⁰³ De leraar is het levend voorbeeld van deze mogelijkheid. Daarnaast moet het subject tijdens zijn transformatie met zichzelf in gesprek blijven over zijn huidige staat (ken uzelf) en hoeveel progressie er geboekt is. Het subject moet leren met zichzelf alleen te zijn en daar voldoende aan te hebben. Het geheim schuilt erin dat het subject eigenlijk nooit alleen is. Sloterdijk: “het belangrijkste kenmerk van de eenzaamheids-technische procedure bestaat, zoals Macho laat zien, in de 'zelfverdubbeling' van de contemplerende.”¹⁰⁴ Bij deze zelfverdubbeling ontstaat het fenomeen van de verinnerlijkte leraar. De verdubbeling van het zelf moet namelijk, wil ze effectief zijn, een superieure helft creëren. Deze helft onderzoekt en bekritiseert het zelf waar nodig, maar zorgt ook voor steun in moeilijke tijden. In het zelfgesprek zal het subject zichzelf constant moeten overtuigen verder te gaan met oefenen. In het Foucaultiaanse perspectief: Het ‘ken uzelf!’ en de zelfzorg komen hierin samen.

De afstand tussen het subject en zijn superieure zelf kan echter niet zonder meer overbrugd worden. Daartoe is een derde instantie binnen het subject nodig: een neutrale toeschouwer of getuige, “die als derde instantie de gedachtewisseling van beiden al vanaf het begin bijwoont.”¹⁰⁵ Zonder deze getuige zouden het kleine ik en het grote ik als twee polen tegenover elkaar blijven staan, terwijl de neutrale derde een metamorfose van de eerste in de tweede mogelijk maakt.

Met het ontstaan van het door recessie ontstane subject kwam ook de kritiek op al te grote zelfbetrokkenheid. Ironisch genoeg kwamen deze waarschuwingen van dezelfde instanties die het oefenende leven en het ontstaan van het subject aangewakkerd hebben. Er werd gewaarschuwd voor een al te groot vertrouwen in het zelf, terwijl men te allen tijde voor ogen moest houden wat diens werkelijke plaats binnen de orde van de werkelijkheid was.¹⁰⁶

4.4 Taalspelen en discipliniek

Sloterdijk wil een andere manier laten zien waarop rangordes en hiërarchieën kunnen bestaan binnen een cultuur, dan het heersende beeld van rangorde gebaseerd op heerschappij over anderen. De manier waarop dat bij voorbeeld bij sport plaatsvindt, laat zien dat hiërarchie zonder heerschappij mogelijk is. Naast trots (*thymos*) speelt ook begeerte (*eros*) een rol binnen het sociale veld, die tot verschillende resultaten leiden en daarmee tot meer gediversifieerde verhoudingen tussen mensen dan die van heerschappij alleen.

Door Wittgensteins taalspeltheorie en Foucaults theorie van de disciplinerende macht in te zetten om de omschakeling van een klassenmaatschappij naar een disciplinemaatschappij te beschrijven, wil Sloterdijk laten zien in welke richting we de volgende stappen moeten zetten met betrekking tot

¹⁰² P. Sloterdijk, *Je moet je leven veranderen, Over antropotechniek* (Amsterdam: Boom, 2011), blz. 239-240

¹⁰³ Denk hierbij aan de hedendaagse cynicus van Oosterling, die ofwel niet gelooft dat hij zelf zijn eigen levensstijl kan veranderen en dat dat verschil maakt of hij heeft er gewoon geen zin in en geeft als rechtvaardiging dat de rest van de wereld ook alleen maar aan het eigen belang denkt.

¹⁰⁴ P. Sloterdijk, *Je moet je leven veranderen, Over antropotechniek* (Amsterdam: Boom, 2011), blz. 243

¹⁰⁵ Ibid., blz. 248

¹⁰⁶ Bij Foucault hebben we hiervan een mooi voorbeeld gezien waar hij de betekenisverschuiving van *parrhêsia* binnen het vroege christendom beschreef. Waar *parrhêsia* eerst een vertrouwen in de relatie met God was, werd *parrhêsia* steeds meer een vorm van hoogmoed. Het zelf en eigen kunnen moesten gewantrouwd worden met betrekking tot het bereiken van het eigen heil.

het soort maatschappij waar we in leven. De taalspeltheorie van Wittgenstein wil hij uitbouwen tot een universele oefen- en ascetesetheorie. Daarnaast wil hij Foucaults inzichten verder uitwerken tot een onbegrensde discipliniek.¹⁰⁷

Sloterdijk vangt aan met Wittgenstein, van wie hij een citaat gebruikt dat paradigmatisch is voor de manier waarop Wittgenstein naar ethiek en zijn taalspeltheorie keek. In het citaat stelt Wittgenstein dat cultuur een orderegel is of er op zijn minst een veronderstelt. Deze orderegel verwijst naar de manier waarop het leven in een klooster gereguleerd werd. Volledige gehoorzaamheid en beschikbaarheid stonden daarbij centraal. Het idee van de orderegel vergelijkt hij met de manier waarop grammatica binnen een natuurlijke taal werkt: het zijn de eerste, inherent arbitraire beginselen, waar verder geen onderbouwing voor te vinden is, maar waarop de rest van de regels voortbouwt. Op het moment, echter, dat je er bewust voor kiest volgens die regels te leven, moet je ze bedachtzaam toepassen. Het volstaat niet er automatismen van te maken: gedachteloosheid is uit den boze. Dat is de belangrijkste regel die er is. In het klooster kiest elke ingetredene bewust voor het leven volgens vaste regels, terwijl men in de gewone cultuur geboren wordt en min of meer vanzelf onkritisch conformistisch meedoet met de rest, wat Wittgenstein met 'smeerlapperij' aanduidt.

Werkelijke cultuur ontstaat pas wanneer een groep zich afscheidt van de 'gewone cultuur' en die een levenswijze volgt die een orderegel veronderstelt, zoals hiervoor geschetst. Cultuur kan pas ontstaan wanneer men zich afscheidt van de slapenden. Het roept op tot een ascetische levensstijl, waarbij elk teveel vermeden moet worden. Het gaat uit van een reductie-ethiek, waarbij men terug moet keren naar de elementaire zaken van cultuur. Deze orderegel stelt een secessie in, waardoor er nu twee groepen zijn, waar er eerst slechts een was. Identiteit en orde zijn functies van die secessie. Daarnaast is de secessie de voorwaarde voor de imperatief 'je moet je leven veranderen!'. Het individuele leven heeft bovendien een vorm die veranderd kan worden. De filosofie heeft dit van oudsher geprobeerd door het oprichten van scholen. Het stichten van een school is volgens Sloterdijk zo'n secessionistische daad: men richt een school op om de gemankeerde vorm van individuele levens te verbeteren, wat impliceert dat de oprichters niet tevreden zijn met de status quo.

Zo komt Sloterdijk bij de taalspelen. Ook die veronderstellen regels en mensen die ze toepassen, ofwel praktiserenden. Er zijn zowel navolgenswaardige als onnavolgenswaardige taalspelen, waarbij de laatste vaak gedachteloos gespeeld worden. De navolgenswaardige taalspelen zijn de exercities die met de afscheiding van de 'normale' taalspelen ontstaan. Daarbij staat centraal dat men de oefeningen bedachtzaam uitvoert. Deze beschrijving van wat vereist is het voor het spelen van nuttige taalspelen lijkt in de buurt te liggen van wat bij Oosterling een eerste stap naar 'interesse' is. Het volgende citaat van Sloterdijk maakt dat duidelijk:

“De ethische oerstelling: 'Je moet je leven veranderen!' kan daarom vooralsnog alleen worden opgevolgd als de oefenenden zich bewust worden van hun oefeningen als oefeningen, dat wil zeggen als oefeningen die de oefenende in beslag nemen. De reden voor deze eis is evident: als de spelers zelf onontkoombaar getekend worden door wat ze spelen en door hoe ze het spelen (en hoe men hun heeft ingepeperd het te spelen), komen ze alleen maar op de commandobrug

¹⁰⁷ P. Sloterdijk, *Je moet je leven veranderen, Over antropotechniek* (Amsterdam: Boom, 2011), blz. 143

van hun zelfverandering te staan door een helder beeld te krijgen van de spelen waarin ze verstrikt zijn.”¹⁰⁸

Bij Oosterling dient men eveneens een 'helder beeld' te krijgen van zichzelf en de relaties die men met andere mensen en dingen heeft.

Sloterdijk meent dat Wittgenstein in zijn werk niet expliciet naar oefening en ascese verwijst, waardoor dat de blinde vlek vormt waaromheen zijn taalspeltheorie zich beweegt. Alles is taalspel en het hele leven bestaat uit oefeningen, hoe klein die ook mogen zijn. Er bestaat echter verschil in kwaliteit tussen oefeningen. Sommige zijn het meer waard te worden nagevolgd dan andere en sommige helpen de oefenende verder, terwijl andere dat niet doen. Wittgenstein is een crypto-Nietzscheaan en maakte van filosofie weer een revolutionaire levensstijl.

Ook Foucault heeft volgens Sloterdijk filosofie weer als levensstijl ontdekt door terug te grijpen op de zelfpraktijken van de Oudheid. Ascese staat hier eveneens centraal als oefeningen binnen een verticale spanning die niet christelijk-Platoons gedacht moet worden. Noemt Sloterdijk Wittgenstein een heimelijke Nietzscheaan, Foucault is een manifeste aanhanger van de Duitse filosoof. Nietzsche wilde de ascese weer vernatuurlijken, wat in dit verband betekent dat het ontdaan moet worden van zijn christelijke connotaties. Sloterdijk omschrijft Foucaults manier van werken als die van een mijnwerker die in het gebergte van de ascese boort om te ontdekken hoe men binnen diverse disciplines naar het hogere en betere probeerde te streven. Een methode die Sloterdijk overigens eveneens in zijn hele boek toepast. Sloterdijk zegt dat dit de eerste aanzetten zijn tot een beschrijving van de algemene discipliniek. Hij prijst Foucault voor het inzicht dat disciplineren niet uitsluitend als vorm van onderdrukking gezien moet worden, maar ook en misschien wel meer als constitutief voor het ontstaan van subjecten en hun vrijheid. Boven jezelf uitstijgen door voortgezette oefeningen betekent dan je eigen leven en subjectiviteit vormgeven. Vrij ben je niet van nature, maar wordt je pas door het volgen van regels.

4.5 Leraren – de filosoof en de vakman

Wat is nu precies de waarde van Sloterdijks analyse voor het doordenken van een 21^e eeuwse vakmanschap met het oog op de rol en positie van de filosoof? In zijn boek beschrijft Sloterdijk tien typen leraren: vijf spirituele trainers, waaronder de filosoof “als getuige van de zoektocht naar waarheid”¹⁰⁹, en vijf pragmatische trainers, waaronder de vakman en de profane leraar. Hij maakt een onderscheid tussen de twee groepen, dat we al eerder bij George Steiner tegenkwamen. De eerste groep baseert zich op het wonder en onmogelijke, dat desondanks de schijn van mogelijkheid moet krijgen om navolging mogelijk te maken en te stimuleren. De tweede groep kent “vlakker en anoniemer vormen van verticale spanning”¹¹⁰. Deze verdeling volgt grofweg het onderscheid dat Steiner maakt wanneer hij spreekt over geldelijke beloning voor onderwijs. De eerste groep beoefent zijn kunde eerder uit roeping dan uit winstbejag, met uitzondering van de sofisten, die het betaalde onderwijs zo ongeveer uitgevonden hebben. Voor de tweede groep vinden we een geldelijke beloning veel vanzelfsprekender en begrijpelijker.

Wat opvalt is dat de filosoof onder de spirituele leraren wordt geschaard, terwijl de hoogleraar en de profane leraar onder het kopje pragmatische leraren aan bod komen. De filosoof is hier niet wat hij volgens Foucault sinds de negentiende eeuw geworden is, namelijk een beroepsleraar. Ook

¹⁰⁸ Ibid., blz. 156

¹⁰⁹ Ibid., blz. 289

¹¹⁰ Ibid.

Sloterdijk maakt dus het onderscheid tussen de filosoof als levenskunstenaar enerzijds en de filosoof als beroepsleraar anderzijds, waarbij het revolutionaire vuur gedooft is. Laten we nu wat dieper ingaan op de beschrijving van Sloterdijk van de leraren die voor deze scriptie het belangrijkst zijn. Ten eerste dus de filosoof. Sloterdijk spreekt van “het erotische, het statuarische en het gnostisch type”¹¹¹ filosoof. Ook bij Steiner zagen we deze onderscheidingen en eveneens dat Socrates een voorbeeld van het eerste type filosoof was. Zijn liefde voor anderen maakte dat hij zich om hen bekommerde en dat hij hen aanspoorde voor zichzelf te zorgen. In de *Laches* zegt hij tegen zijn toehoorders, die bij hem in de leer willen, dat hij zelf ook slechts een leerling van de logos is en dat ze allemaal samen bij de logos in de leer moeten. Socrates treedt daarbij slechts als gids op. Socrates' levenswijze was van een dusdanige kwaliteit, dat anderen bereid waren naar hem te luisteren en hem na te volgen. Sloterdijk zegt dat we in die zin kunnen spreken “van de geboorte van de filosofie uit de geest van de performance”.¹¹² Als we dit koppelen aan de *parrhèsia* kunnen we stellen dat het een constante en consequent volgehouden performance is die “volstrekt ingesteld is op voorbeeldwerking.”¹¹³

Nog duidelijker ziet Sloterdijk deze voorbeeldwerking bij de Stoa, die hij tot het statuarische type rekent. Zelf en *askèsis*, oefening, gaan hier hand in hand en stellen zo een voorbeeld voor anderen. Daarbinnen ontstond wat Sloterdijk noemt “een onvervalst trainingsbewustzijn” dat tot stand kwam “dankzij de metaforische gelijkstelling van de filosofische zorg om zichzelf en beeldhouwende arbeid aan het innerlijke standbeeld.”¹¹⁴ Hoewel bij de Stoa een leraar onmisbaar werd geacht, wordt Sloterdijk hier de eerste aanzetten gewaar tot het verinnerlijken van het meesterprincipe.

Na de atletiektrainer behandelt Sloterdijk de ambachtsmeester als tweede onder de pragmatische leraren. Deze is “de beheerser van een professioneel alledaagse technè.”¹¹⁵ Zijn technè heeft hij zich eigen gemaakt door een lang en repetitief proces van oefenen en nog eens oefenen. De verschillende ambachten, aldus Sloterdijk, zijn stuk voor stuk “voortgekomen uit een langzame cumulatieve revolutie tegen de onbeholpenheid, een zachte opstand tegen de verlegenheid, onbemiddeldheid en listloosheid.”¹¹⁶ Sloterdijk onderschrijft Richard Sennetts inzichten in *The Craftsman* en diens kritiek op het geringschattende onderscheid dat Hannah Arendt maakt tussen de arbeidende mens, de mens als maker en de handelende mens. Want in werkelijkheid ligt hun waarde met betrekking tot het “iets-kunnen-doen” veel dichterbij elkaar dan Arendt stelt.

De moderne kunstenaars, waarvan Foucault zei dat ze in bepaalde mate tot de erfgenamen van de kynici behoorden, zijn volgens Sloterdijk ontstaan uit een tweetal secessies of afscheidingen. In eerste instantie was er geen onderscheid tussen ambachtlieden en kunstenaars. Pas het besluit van de kunst “de artistieke bekwaamheid in het werkstuk (*opus*) tentoon te stellen” zorgde voor de opwaardering van “de bekwaamheid van de ambachtsman tot de bekwaamheid van de kunstenaar”¹¹⁷ Sennett laat zien dat creativiteit uit oefening en herhaling ontstaat. We zien in de cultus van het genie “het volledig ambacht en volledig wonder” samenkomen en “zoals de kunst de herovering van het wonderbaarlijke vanuit de werkplaats betekent, zo impliceert het kunstenaarschap het herstel van de scheppende, quasi-goddelijke competentie binnen de werkplaats.”¹¹⁸ De

¹¹¹ Ibid., blz. 299

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid., blz. 300

¹¹⁵ Ibid., blz. 304

¹¹⁶ Ibid., blz. 307

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid., blz. 308

hieraan voorafgaande afscheiding had te maken met de opwaardering van de seculiere ambachtsman naar de spirituele of religieuze ambachtsman. De ambachtslieden stonden qua levensstijl en arbeid niet ver van de monniken af en daarom zijn ze voor zichzelf een religieuze rol gaan opeisen. Volgens Sloterdijk is deze ontwikkeling belangrijker geweest voor de Reformatie dan het kapitalisme waarover Max Weber schrijft.

Tot slot beschrijft Sloterdijk de professoren, leraren en schrijvers. Van hen zegt hij dat ze in een drama verwickeld zijn dat hun autoriteit verzwakt, doordat de nadruk wordt gelegd op de instituties waarbij ze aangesloten zijn. Voor de professor is dat de faculteit. Het is dus in eerste instantie de autoriteit van de faculteit, school of pers die op hen afstraalt, wat hen zelf minder belangrijk maakt. Vergelijken we dit met de filosofische levenswijze van de *parrhèsia*, dan zien we weer dat de persoon daarin juist onlosmakelijk verbonden was met zijn autoriteit op het gebied van het leven en het waarheidspreken. Bij professoren en leraren ging hun levenswijze er echter steeds minder toe doen. Ze werden bovendien geacht de traditie voort te zetten en vooral niet te creatief en vernieuwend te zijn, ofwel conservatief en zeker niet revolutionair.

Al met al was de moderniteit volgens Sloterdijk een te positief ingestelde onderneming, daar zij geleid werd door de gedachte dat de mensen pas werkelijk geluk zouden kunnen vinden wanneer zij hun transcendente illusies achter zich hadden gelaten. De energie die zij voorheen in de andere wereld hadden gestoken zouden zij nu massaal in deze wereld kunnen steken en op die manier zou het veel aantrekkelijker worden hier te leven dan in een hiernamaals.¹¹⁹ De idealisten van de moderniteit wilden op die manier een einde maken aan alle secessies en iedereen gelijk maken als “burger” van de wereld: “het kwam er steeds op neer de door de secessie vrijwillig wereldvreemd geworden mens vanuit het 'tehuis van zichzelf' naar de 'werkelijkheid' terug te brengen.”¹²⁰ Het afschaffen van het metafysische doel van duizenden jaren van oefeningen leidde echter niet meteen naar het geluk, waarvan de idealisten hoopten dat ze werkelijkheid zou worden. Het afschaffen van de secessies betekende namelijk tegelijkertijd het afschaffen van de mogelijkheid tot distantie, afstand nemen van de wereld en haar bewoners. De distantie bood het subject nu juist de mogelijkheid zich te onttrekken aan de bedreigingen die zich in de wereld voordoen en zich daartegen immuun te wanen. Op het moment dat het geloof daarin uitdooft, komt ook het daarmee verkregen geluk te vervallen.¹²¹

Sloterdijk spreekt van het uittreden uit de rivier van Heraclitus als de secessie die het mogelijk maakte de wereld en alles erin als toeschouwer te zien, net als de goden dat doen. De toeschouwer kan zich zo in zijn passieve rol immuun wanen voor de werkelijkheid. Het is daarmee de briljantste truc van het symbolische immuunsysteem, want men wordt in een klap immuun voor de totale werkelijkheid met bovendien het eeuwig leven in het hiernamaals in het vooruitzicht. Sloterdijk noemt de stap terug in de rivier de wraak van de wereld op degenen die dachten dat ze immuun voor haar waren. Deze wraak bestaat uit de onttovering van de wereld, uit de grote verdrijving uit de transcendentie en het teruggeworpen zijn in het bestaan, in het in-de-wereld-zijn.¹²² Hiermee werd weer benadrukt dat de mens geen atomair wezen is, dat zich, losgemaakt van de wereld, als subject slechts toeschouwer kan wanen. De truc van het immuunsysteem is daarmee doorzien en erkend voor wat het was: “de oever waarop de waarnemer zich wilde vestigen, biedt in werkelijkheid geen

¹¹⁹ Ibid., blz. 452-453

¹²⁰ Ibid., blz. 453

¹²¹ Ibid., blz. 456

¹²² De cynici van Oosterling vormen hierbinnen een bijzondere categorie. Zij hebben nog niet gezien of willen niet zien dat ook zij weer in die rivier staan en daarmee medeverantwoordelijk zijn voor hun wereld.

redding.”¹²³ Doordat de mens weer midden in de kolkende rivier moet leven komt het besef weer tot hem dat hij veel afhankelijker is van zijn omgeving en van andere mensen dan hij even tevoren gehoopt had. Sloterdijk zegt het als volgt:

“Van meet af aan is zijn zijnswijze zelfverloren, omdat die zich altijd al als bij-de-dingen-zijn en als met-de-anderen-zijn voltrekt. Op grond van zijn spontane geaardheid is de mens een marionet van het collectief en een gijzelaar van de situatie. Pas bij 'tweede lezing', post festum en bij uitzondering, keert het bestaan terug naar zichzelf en zijn mogelijk mandaat van het zelfzijn, en alle pogingen dit pas naderhand ontdekte te verheffen tot een eerste substantie, een oervorm, een door het Ik gestoken aardas, laten sporen zien van dubbele vervalsingen.”¹²⁴

In tegenstelling tot de pogingen van de Verlichting om aan de metafysische secessies een einde te maken en de mens en wereld opnieuw met elkaar te verzoenen, roept Sloterdijk nu op tot nieuwe secessies. Ditmaal moeten zij de mensen echter niet losmaken van de aarde om zich te richten op een metafysische bovenwereld, zoals ze voorheen deden. Ze moeten hen losmaken “uit de matheid, de mismoedigheid, de verstoktheid, maar vooral uit de banaliteit, waarvan Isaak Babel zei dat ze de contrarevolutie was.”¹²⁵ Sloterdijk roept dus op het leven te veranderen. Oosterling doet dat ook: mensen moeten zich losmaken uit het hedendaags cynisme, maar ook uit het dagelijks onkritische comfort. Het verschil dat de secessie instelt, kan echter pas werkelijkheid worden wanneer mensen zich bewust worden van hun plaats binnen de diverse schalen waarbinnen ze zich bewegen en de effecten van hun daden binnen het netwerk waarvan zij een knooppunt vormen.

De nieuwe secessies moeten zich niet meer richten op een wereld buiten de werkelijkheid, maar volgens Sloterdijk kunnen we wel veel leren van de uitvluchten uit het verleden die wel naar een andere wereld streefden. Volgens hem moeten we de bijna onuitputtelijke bronnen van oefenmethodieken opnieuw tegen het licht houden, ze op hun merites beoordelen en eventueel op een nieuwe manier inzetten om aan de banaliteit van de onkritische levensstijl te ontsnappen. Het staat voor Sloterdijk hoe dan ook vast dat er iets moet gebeuren, want “het enige feit van universele ethische betekenis is het diffuus alomtegenwoordige inzicht dat het zo niet meer verder kan gaan.”¹²⁶ We zullen daarom collectief ons leven moeten veranderen. Hij zegt met Nietzsche dat mensen continu overvragen de enige manier is om mensen vooruit te krijgen, dat wil zeggen boven zich zelf uit laten stijgen. De status quo van het pragmatisme gaat geen redding bieden: enkel van mensen verwachten wat binnen hun huidige mogelijkheden ligt, is niet genoeg. De mens heeft de verticale spanning van het onmogelijke nodig om verder te komen op het ethische vlak. Hierdoor stelt de mens zichzelf altijd teleur, omdat de lat steeds weer hoger komt te liggen en hij dus permanent tekortschiet.

De instituties die voorheen verantwoordelijk waren voor het instellen van verticale spanningen ontberen nu iedere autoriteit. Religies hebben afgedaan, maar ook de kunst waar Nietzsche zijn vertrouwen in stelde kan ons niet meer tot een ander leven inspireren. Volgens Sloterdijk is het alleen de wereldwijde crisis die de autoriteit bezit ons te zeggen dat we ons leven moeten veranderen. Deze absolute imperatief staat bovendien een “heel niveau” boven de oude imperatieven. De twee opties die dan overblijven zijn geloven of niet geloven in de reële mogelijkheid van de absolute catastrofe. Het niet-willen-geloven moet dan opgevat worden als een vorm van ontwerkelijkking die het individu in ieder geval de illusie geeft aan de absolute catastrofe te

¹²³ P. Sloterdijk, *Je moet je leven veranderen. Over antropotechniek* (Amsterdam: Boom, 2011), blz. 456

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid., blz. 457

¹²⁶ Ibid., blz. 458

kunnen ontsnappen. Dit staat tegenover het opschorten van het ongeloof dat het geloof in de illusie mogelijk maakt.

In het verleden probeerden idealisten en wereldverbeteraars alles vanuit één actiecentrum te coördineren om zo de maatschappij naar hun hand te kunnen zetten. Dit maakbaarheidsideaal heeft in de 20e eeuw tot grote en minder grote catastrofes geleid. In ieder geval is gebleken dat dit niet werkt en dat dit vaak ondanks de beste intenties van de initiatiefnemers tot de meest onmenselijke resultaten heeft geleid. Sloterdijk meent dan ook dat het Westen niet voorbereid is “op de terugkeer van het verhevene in de vorm van een ethische imperatief waarmee niet te spotten valt”.¹²⁷ We hebben ons namelijk bekwaamd in de kunst een naderende catastrofe als niet-werkelijk te beschouwen, als was het enkel een schouwspel of een *computer game*. Vroeg of laat zullen we echter beseffen dat we niet immuun zijn voor de wereld en de onheilspellende vorm die ze mede door ons toedoen heeft aangenomen.

Sloterdijk noemt de wet van de toenemende onwaarschijnlijkheid als leidraad voor de oplossingen die bedacht gaan worden. De grootte van de problemen, waar we mee te maken hebben, is dusdanig dat een oplossing niet in het bestaande gezocht moet worden; niet in een conservatieve waardenoffensief en evenmin in een klassieke deugdenethiek: maat houden is niet voldoende. De wereldwijde crisis vraagt om daadwerkelijk nieuwe en gedurfde ideeën die buiten de gebaande paden moeten worden gezocht.

Sloterdijk noemt de problemen, waar de huidige wereld mee te kampen heeft ‘overbelastingen’. Allereerst is er de exponentieel toenemende integratie van het wereldgebeuren, ofwel de globalisering, die een “reëel voortschrijdende integratiecatastrofe” genoemd kan worden en die heeft geleid tot “effectieve synchronisatie van het wereldgebeuren”.¹²⁸ Aangezien integratie in het algemeen een problematisch proces is, kunnen we hier spreken van de wet van de toenemende waarschijnlijkheid. Afhankelijk van de schaal waarop integratie plaatsvindt, zal de waarschijnlijkheid van het ontstaan van problemen toenemen, net als de omvang ervan. De vervlechting van netwerken op wereldschaal en de daarin in intensiteit toenemende feedback brengt onvoorziene gevolgen met zich mee, waar niemand greep op heeft of kan krijgen.

De tweede overbelasting wordt gevormd door de eenzijdige uitputting door met name het Westen van de eindige natuurlijke hulpbronnen van onze planeet. Sloterdijks verwijt is dat men op dit moment de verkeerde problemen probeert op te lossen. Men houdt zich bezig met randzaken, terwijl de hoofdzaak, het voortbestaan van de mensheid en de Aarde, met vernietiging bedreigd wordt. Hij vergelijkt het met het steken van energie en tijd in het behouden van banen op de *Titanic*. Als de wereld ten onder gaat is alle moeite die in de conservatieve agenda is geïnvesteerd voor niets geweest. Die energie had dan beter gestoken kunnen worden in het creëren van een “operatief geïntegreerde werelddamenleving”.¹²⁹

Om een daadwerkelijke werelddamenleving te verwezenlijken zal iedereen moeten gaan leven volgens de ecologische imperatief van Hans Jonas. Deze imperatief luidt: “handel zo dat de gevolgen van je handelen samengaan met het voortbestaan van echt menselijk leven op aarde.”¹³⁰ Hoewel Sloterdijk deze imperatief van harte onderschrijft, realiseert hij zich tegelijkertijd dat het voor veel mensen ondoenlijk is om enkel daarmee hun leven te veranderen. We hebben gezien dat ook

¹²⁷ Ibid., blz. 462

¹²⁸ Ibid., blz. 464

¹²⁹ Ibid., blz. 464

¹³⁰ Ibid.

Oosterling dit probleem onderkent. Het is hem er daarom alles aan gelegen dat mensen weer verantwoordelijkheid kunnen nemen op schalen die ze wel kunnen overzien en waarbinnen zij hun plaats kennen. De grote problemen die de hele wereld aangaan kunnen we niet in ons eentje oplossen, maar we moeten niettemin beseffen dat ons handelen wel degelijk invloed heeft. Bovendien is het vereist dat we ons *allemaal* achter deze imperatief scharen wil het gedrag van individuen het beoogde effect sorteren. We kunnen haar roep niet negeren, maar enkel ontvluchten via de verdoving, aldus Sloterdijk. Of zoals Oosterling het stelt: door cynisch en onverschillig tegen de psychotechnologisch – radicale middelmatigheid - en ontologisch – interesse - bepaalde verbondenheid te kiezen.

De overbrugging tussen de ecologische imperatief en de praktische oefening moet gezocht worden in de algemene immunologie. Hier komen we terug bij de eerder genoemde immuunsystemen van de menselijke soort. Ten eerste is er het *biologische* immuunsysteem, dat het individuele lichaam tegen vreemde invloeden moet beschermen. Daarnaast heeft de mens twee sociale immuunsystemen, die niet het individuele lichaam als grens hebben, maar de samenleving als geheel. Elke groep heeft zijn eigen immuunsysteem en het ene immuunsysteem is succesvoller dan het andere. Zolang de groep bestaat, kan er van succes gesproken worden, maar desintegratie van verbindende factoren kan de groep uiteindelijk fataal worden. Het eerste *sociale* immuunsysteem noemt hij het *solidaristische* systeem, waarbij verwantschapsgevoelens zich voorbij de eigen familie uitstrekken. Een voorbeeld hiervan is de verzorgingsstaat zoals die in Nederland sinds de jaren vijftig vorm heeft gekregen. Het tweede sociale immuunsysteem is het *symbolische* systeem, waar bijvoorbeeld een gedeeld wereldbeeld en gedeelde waarden en normen onder vallen. Religies vallen hier eveneens onder; zij bieden bijvoorbeeld een andere wereld, waarin de ziel na de dood voort zal leven. Op die manier bieden ze compensatie voor onze sterfelijkheid.

Deze twee sociale immuunsystemen vragen offers van individuen die sec op individueel niveau moeilijk verklaard kunnen worden. Hoe kunnen altruïstische daden verklaard worden wanneer het individu daar persoonlijk schade van ondervindt? Wanneer we deze offers vanuit het gezichtspunt van de algemene immunologie bekijken zijn ze veel makkelijker te begrijpen en verklaren. Immuunsystemen moeten worden opgevat als “belichaamde, respectievelijk geïnstitutionaliseerde verwondings- en beschadigingsverwachtingen die berusten op het onderscheid tussen het eigene en het vreemde.”¹³¹ Bij de verschillende immuunsystemen van de mens zien we een toenemende omvang van wat er onder het eigene verstaan wordt. Het eerste beperkt zich tot het individuele lichaam, terwijl de laatste twee zich kunnen uitstrekken over een grote groep mensen. Zolang het immuunsysteem zijn werk doet zal de groep kunnen voortbestaan. Nu wordt duidelijk dat individuele offers niet enkel altruïstisch zijn. Wanneer een persoon in dienst van de gemeenschap handelt, lijkt dat vanuit persoonlijk perspectief altruïstisch, maar als we het eigene ruimer opvatten en oprekken naar de gemeenschap, zien we dat altruïstisch handelen tegelijkertijd egoïstisch kan zijn.

Omdat de mens praktisch altijd samenleeft met andere mensen waarvan hij afhankelijk is, is individuele immuniteit enkel mogelijk als co-immuniteit. Het symbolische immuunsysteem werd bij grote samenlevingen vaak ingezet als compensatie voor de ongelijke “overlevingskansen” binnen de heersende hiërarchie van de samenleving. De sociale mobiliteit is in de geschiedenis vaak erg beperkt geweest, denk bijvoorbeeld aan het Indiase kastenstelsel. Religie was dan vaak onderdeel

¹³¹ Ibid., blz. 465

van het symbolische immuunsysteem, dat de ongelijkheid in deze wereld compenseerde met gelijkheid en rechtvaardigheid in de volgende wereld of in het volgende leven.

Het grootste probleem waar we op dit moment wereldwijd mee te kampen hebben, is dat er geen wereldomspannende co-immuniteitsstructuur bestaat, waar alle bestaande en toekomstige mensen toe behoren. Sloterdijk pleit niet voor een communisme maar voor een coimmunisme. De opdracht is groter dan enkel alle mensen op aarde tot een wereldsamenleving maken: ook alle toekomstige generaties moeten als onderdeel van het eigene beschouwd worden. Op dit moment leven we echter nog steeds als vroeger binnen verbanden die bestaan bij gratie van het onderscheid tussen vreemd en eigen. Zolang dat het geval is, zullen we geen oplossingen vinden voor de globale problemen waarmee we te maken hebben. Het draait erom de hele mensheid binnen het eigene te krijgen, zodat we ons collectief effectief kunnen beschermen tegen wat ons als collectief bedreigt. Sloterdijk noemt dit het protectionisme van het geheel. Tot nog toe bestaat de geschiedenis uit “gevechten tussen immuunsystemen”, waarbinnen het eigene beschermd wordt en de onbruikbare rest op het vreemde afgewenteld wordt. De Aarde bereikt echter haar grenzen met betrekking tot wat op haar afgewenteld kan worden. De mens staat daarmee voor de grootste en belangrijkste taak in zijn bestaan: het eigene moet naar de hele mensheid, zowel nu als later, worden uitgebreid, zodat er geen ruimte overblijft om immuun-verliezen af te wentelen op anderen systemen. Elk immuunverlies betekent dan verlies voor iedereen. Op deze manier blijkt dat de immunitaire wereldrede een grotere opgave is dan alles wat de filosofie en de monotheïstische religies zich tot nog toe ten doel hebben gesteld.¹³²

Op het moment dat een wereldwijde co-immuniteitsstructuur ontstaat zal de aarde als het eigene, en het “overheersende uitbuitende exces” als het vreemde worden beschouwd. Daarmee zal de paradox van het “concreet universele” operationeel worden volgens een “coöperatieve logica”, waarbij het inzicht postvat “dat gemeenschappelijke levensbelangen van de hoogste orde alleen verwezenlijkt kunnen worden binnen een horizon van universele coöperatieve vormen van ascese”.¹³³ Dit samen oefenen heeft dan tot doel “de goede gewoonten van gemeenschappelijk overleven eigen maken.”¹³⁴

¹³² Ibid., blz. 467

¹³³ Ibid., blz. 468

¹³⁴ Ibid.

Hoofdstuk 5 – Vakmanschap en levenskunst

In het voorgaande hoofdstuk hebben we gezien dat Sloterdijk de menselijke geschiedenis vanuit een nieuwe invalshoek bekijkt. Centraal daarin staat de uit de biologie afkomstige leer van de immunologie, die Sloterdijk uitbreidt met twee extra immunologische lagen die bij de mens aanwezig zijn. Naast het biologische immuunsysteem, dat elk levend wezen tot op zekere hoogte heeft, onderscheidt hij een sociaal en een symbolisch immuunsysteem. Deze worden in stand gehouden en versterkt door oefeningen van het levende organisme. De mens is zo gezien het dier dat uit herhaling ontstaat. Herhaling is zijn belangrijkste pedagogische hulpmiddel; het stelt het individu of een groep individuen in staat zich steeds beter te verdedigen tegen mogelijke beschadigingen van buitenaf om zo als individu of als groep te kunnen overleven.¹³⁵ Sloterdijk omschrijft zijn methode van kennis verwerven als het ontvouwen van bestaande kennisstructuren. Door deze structuren door middel van discoursstrategie te ontvouwen ontstaat nieuwe kennis die impliciet in de bestaande kennisstructuren aanwezig was, maar die nog niet gedacht kon worden.

In dit hoofdstuk zal de discussie plaatsvinden tussen de tot nu toe behandelde auteurs. Het idee daarbij is om zoveel mogelijk de door Sloterdijk gehanteerde terminologie en methode te gebruiken om te zien of dat tot nieuwe inzichten kan leiden. Op het oog verschillende problemen zouden misschien onder een noemer geschaard kunnen worden wanneer we Sloterdijks immunologisch en antropotechnisch discours toepassen. Dit vormt een onderdeel van het belangrijkste doel van dit hoofdstuk en deze scriptie: de belangrijkste gedeelde problemen op een rij zetten, de verschillende oplossingsrichtingen bespreken, de schaal waarop deze inzetten en de rol die de filosofie daarin speelt.

Er bestaan grote overeenkomsten tussen de auteurs met betrekking tot de problemen die zij aankaarten en aan de kaak stellen. In grote lijnen zijn ze het ook eens over de manier waarop deze problemen aangepakt moeten worden of in ieder geval waar oplossingsrichtingen te vinden zijn. Het gaat hen om problemen in de wereld die met name veroorzaakt worden door onze levenshouding en onze manier van leven. Wanneer we onkritisch blijven, op deze manier doorgaan en niet onze levenswijze veranderen, zal de aarde steeds moeilijker bewoonbaar worden. Vooral Sloterdijk vindt er geen doekjes om en beschrijft dit in apocalyptische bewoordingen.

Het gedrag van mensen veranderen is echter een van de lastigste problemen die er zijn. Het beïnvloeden van het menselijke gedrag kent een lange geschiedenis (denk bijvoorbeeld aan de disciplinerende macht bij Foucault), waarin dat ten goede is gebeurd, maar waarin mensen ook gemanipuleerd en gebruikt worden. Vrijheid bieden binnen geijkte paden laat geen ruimte voor wie daarbuiten wil treden en blokkeert daarmee de ontwikkeling tot een volwaardig subject. Sennett, Oosterling en Sloterdijk zijn het erover eens dat mensen hun leven moeten veranderen, zij het dat zij dit op verschillende schalen situeren. Bij Sennett is het de economisch-artistieke sfeer, Oosterling zet in op educatieve interventies op een grootstedelijke schaal en Sloterdijk omvat in zijn denken de hele globe. De titel van Sloterdijks boek zegt het meest onomwonden wat nodig is. Zo doorgaan met ons leven kunnen we niet. Vervolgens moet de vraag gesteld worden naar hoe we dan zouden moeten leven en hoe we dat kunnen bereiken.

¹³⁵ In oude religieuze gemeenschappen, waar het heil van het dorp afhing van de godvrezendheid van iedere dorpsbewoner, vormde elk persoon die het niet zo nauw nam met de religieuze regels daarom een groot gevaar voor het welzijn van de rest van het dorp. Het was dus geen kwestie van leven en laten leven: atheïsten en ketters vormden een serieuze bedreiging voor de gelovige gemeenschap. De gemeenschap voelde zich zo sterk als haar zwakste schakel.

5.1 Genealogische reconstructie

Een van de mogelijkheden is te kijken naar levenswijzen uit het verleden, zoals Sloterdijk, Foucault en Oosterling dat doen. Zijn er in de geschiedenis voorbeelden te vinden van manieren van leven waar we nu ook nog iets aan kunnen hebben, die ons iets kunnen leren en waar we vervolgens in een vernieuwde vorm een verandering ten goede in ons eigen leven mee kunnen bereiken? Deze methode wordt eigenlijk door alle drie de auteurs gebruikt.¹³⁶ Sennett en Oosterling grijpen terug op de vakman als voorbeeld voor hoe we in het leven zouden moeten staan. Sennett trekt dit vervolgens door in de manier waarop we met elkaar samenwerken, terwijl Oosterling er een emancipatoir project op baseert: van ego emancipatie naar eco emancipatie. In tegenstelling tot Oosterling die de relatie als primaire inzet ziet – hij noemt individuen als knooppunten in netwerken ‘interviduen’ - begint Sennett bij het individu, dat overigens al in het oude vakmanschap een lid van een groep vormde, zowel in horizontale zin in het dagelijkse leven als in verticale zin met betrekking tot een traditie. Sennett zet echter vanuit het individu in op het cement van de samenleving: samenwerking. Dit cement wordt gevormd door de netwerkverbindingen tussen individuen die de knooppunten vormen. Door te laten zien wat samenwerking inhoudt, wat het afzwakt en wat het sterker kan maken wil Sennett aantonen dat dit de basis is voor een goede samenleving. Daarbij bedoelt hij goede samenwerking in de zin dat de nagestreefde doelen goed zijn voor het geheel en win-win situaties opleveren. Sloterdijk zou dit omschrijven als het genereren van immuunwinsten, waarbij immuunverliezen voor anderen afwezig zijn.

Oosterling onderkent eveneens het belang van samenwerking en grijpt daarnaast met behulp van Foucault terug op een andere traditie uit het verleden die ons tot inspiratie kan zijn, namelijk de zelfzorg en de *parrhêsia* als levenswijze waarin denken en doen radicaal met elkaar verbonden zijn. Een bewuste en kritische levenswijze zijn daarin onontbeerlijk: een leven zonder nadenken over de manier waarop je met de rest van de wereld verbonden bent en de impact die jouw leven daardoor heeft, kun je geen verantwoord leven noemen. Oosterling begrijpt tegelijkertijd dat er niets gaat gebeuren als we alleen hopen dat mensen kritischer naar zichzelf en hun omgeving gaan kijken. Hij moet daarom laten zien dat wanneer dit in een zelfverzekerd en comfortabel leven niet vanuit primair op elkaar betrokken individuen zelf kan ontstaan, wat er aan omstandigheden nodig is om individuen kritisch te maken. Zijn discoursstrategie stelt de verwevenheid van theorie en praktijk centraal en vat het zelf als een praktijk op, zoals Foucault dat noemde ‘zelfzorg’ of ‘zelf technologieën’. Het gaat hem in ECO3 om de verwevenheid van fysieke, sociale en mentale aspecten. Als we bijvoorbeeld kijken naar Oosterlings idee van de radicale middelmatigheid kunnen we begrijpen dat wanneer techniek ons milieu vormt we door haar probleemloze aanwezigheid niet eens door hebben hoezeer ze ons in haar greep heeft. Omdat ze als louter gebruiksmiddel gezien wordt, begrijpen we vaak niet dat de slechte effecten van de techniek niet zonder meer door diezelfde techniek opgelost kunnen worden. We kunnen de gevolgen van techniek nooit volledig voorzien. Pas wanneer de techniek faalt, doet ons dat beseffen dat we er afhankelijk van zijn geworden. De bevrijding van de natuur heeft een integrale systeemdwang getriggerd die we niet meer kritisch kunnen afbakenen. Zo lang alles comfortabel en zonder problemen voortkabbelt, lijkt er echter niets aan de hand. Pas op het moment dat de techniek het af laat weten, dringt het besef door dat we ook op andere manieren met andere mensen om kunnen gaan in plaats van alleen via

¹³⁶ Ook Hannah Arendt zocht na de Tweede Wereldoorlog in het verleden om een manier van politiek bedrijven te vinden die niet verbonden was aan de politiek van de twintigste eeuw. In *The Human Condition* beschrijft ze daarom de politiek in de democratie van de Griekse oudheid. Politiek wordt daarin gekenmerkt als handelen, dat nieuwe perspectieven opent vanwege de uniciteit van elke persoon. In het licht van de totalitaire regimes van de twintigste eeuw moet deze oude politiek als inspiratiebron dienen voor een nieuwe politiek, waarvan ‘interesse’ de kern vormt.

de smartphone of Facebook. Als de Tomtom het begeeft, beseffen we pas dat we ons vermogen zelfstandig naar een doel te navigeren hebben uitbesteed en daardoor verwaarloosd. Wat we niet oefenen en herhalen zal zich niet handhaven of ontwikkelen, maar ook het ontwikkelen van nieuwe praktijken vergt dagelijkse oefening. Dit verklaart waarom Oosterling zijn emancipatoire project via het onderwijs wil doorzetten. Dit is de kern van zijn discoursstrategie, die zich, geheel in overeenstemming met de door Foucault geduide zelfzorg, uitstrekt van de omgang met het lichaam via het beheer van het huishouden naar een ecosofisch verantwoorde vorm van burgerschap.

Op het vlak van het denken met betrekking tot het heersende discours beoogt Oosterlings inzet een transitie in de wijze waarop de gegeven problematische maatschappelijke werkelijkheid in kaart gebracht en gediagnostiseerd wordt. Zolang iedereen het huidige discours probleemloos accepteert, is er niets aan de hand. Pas als het gaat wringen en er ervaringsparadoxen ontstaan opent zich de mogelijkheid voor een nieuw discours. Oosterling heeft een aantal belangrijke ervaringsparadoxen van het huidige discours geschetst om ze vervolgens niet zozeer te ontwarren als wel te doorgronden om zo te laten zien dat deze paradoxen symptomen zijn van een vastgelopen discours. Daarbij draait het erom te laten zien dat de ogenschijnlijke tegenstellingen zich op verschillende schalen bevinden en dat de spanning oplost op het moment dat men in die schaa sprong als reflectieve feedback nieuwe 'zorg'praktijken kan ontwikkelen.

Ook Sloterdijk grijpt terug op figuren uit het verleden. De diverse figuren zijn daarbij echter ondergeschikt aan datgene wat ze gemeen hebben, namelijk dat ze allemaal onder verticale spanning staan en door middel van oefening of ascese proberen hun hogere doelen te bereiken. Als we een figuur moeten kiezen die model staat voor die levenswijze en voor de levenswijze die we na moeten streven dan is dat volgens Sloterdijk de acrobaat. De mens is het dier dat uit herhaling ontstaat, maar tevens het dier dat in staat is naar het onmogelijke te streven en het ook te bereiken. De mens is altijd in staat geweest zichzelf te verbeteren. Dit is een belangrijk en noodzakelijk inzicht voor begrip van een boek dat duidelijk maakt dat we ons leven moeten veranderen en dat de uitdagingen waar we voor staan weleens onze krachten te boven zouden kunnen gaan.

Sloterdijk gaat niet alleen terug naar de deelnemers van de geschiedenis van het oefenen, maar ook naar de archetypische leraren die we vanuit verschillende (religieuze) tradities geërfd hebben. Dit is ook het geval bij Steiner, die zijn boek *Het oog van de meester* aan de Westerse pedagogiek wijdt. Beiden signaleren, net als Oosterling, een crisis in het huidige onderwijssysteem. Steiner gaat op zoek naar de wortels ervan om te laten zien dat we een rijke traditie hebben die verder gaat dan de beroepsleraar, waar ook Sloterdijk zijn pijlen op richt. Toch vormt de leraar een belangrijke schakel in de diagnose van problemen en zoektocht naar oplossingsrichtingen. Immers, het succes van een maatschappij hangt af van de manier waarop kinderen en jonge mensen gevormd worden. Een samenleving valt of staat daarom bij goed onderwijs. Ook hierin vinden de verschillende auteurs elkaar. Bij allen neemt de pedagogie een centrale plaats in en in die zin is er bij allen een emancipatoire tendens waar te nemen.

5.2 Wantrouwen

Laten we om zicht te krijgen op de concrete gestalten van die zelfzorg terugkeren naar de eerste twee hoofdstukken waar het werk van Sennett en Oosterling wordt besproken. Beiden hechten grote waarde aan de 'zelfredzaamheid'¹³⁷ van (groepen) mensen. De samenleving moet zo ingericht

¹³⁷ Zelfredzaamheid is de term die in het huidige beleidsjargon regelmatig opduikt. In zekere zin is dit een hedendaagse variant van wat voorheen zelfbepaling werd genoemd. Zie: Richard de Brabander, *Wie wil er nou niet zelfredzaam zijn?, De mythe van zelfredzaamheid* (2014)

worden dat mensen de middelen krijgen zelf hun leven in te richten en daar verantwoordelijkheid voor te kunnen nemen. Sennett kijkt vooral naar de manier waarop concrete dingen kwalitatief goed gemaakt worden, omdat hij denkt dat we daarvan kunnen leren hoe we ons eigen leven beter kunnen maken door te leren samenwerken met anderen. Hij neemt als voorbeeld de Verenigde Staten die tot een tribale samenleving zijn geworden. De groeiende ongelijkheid in welvaart voert hij aan als argument, waarbij hij recentelijk bijval heeft gekregen van de populaire Franse econoom Thomas Piketty.¹³⁸ Mensen trekken zich als gevolg van de ongelijke verdeling van welvaart steeds meer terug binnen hun “eigen” groep en zijn minder snel bereid met mensen uit een andere groep samen te werken. Hierbij moet nogmaals opgemerkt worden dat Sennett samenwerking heel breed definieert: ook een gesprek op straat of in de bus is een vorm van samenwerking die beide gesprekspartners iets kan opleveren, oftewel een win-winsituatie kan creëren.

Het sleutelwoord in een tribale samenleving is wantrouwen. Een gebrek aan vertrouwen zorgt voor een gebrek aan openheid tegenover anderen en zo voor minder samenwerking. Tegelijkertijd kan er een grote mate van vertrouwen bestaan, maar dan alleen binnen wat men als de eigen groep beschouwt. Wantrouwen vormt ook de psychosociale kern van de brutale en angstige cynicus van Oosterling. Deze cynici zijn in grote aantallen in onze samenleving aanwezig en vormen een van de grootste uitdagingen die we aan moeten gaan om het samenleven leefbaarder te maken. De cynicus is van nature wantrouwig tegenover de rest van de wereld. Wantrouwen vormt zijn grondhouding tegenover anderen, want in alles wat hij tegenkomt ziet hij uitsluitend hebzucht en het nastreven van het directe eigenbelang. Tegelijkertijd doet deze cynicus hier zelf aan mee, want als iedereen alleen aan zichzelf denkt, waarom zou hij dan iets doen omwille van een ander? De cynicus is gedesillusioneerd en gelooft niet meer in zaken als altruïsme of goed doen omwille van simpelweg het goede willen doen. De cynicus gelooft zelfs dat iedereen die daar wel in gelooft hopeloos naïef is. Hij kan daarom niet zomaar overtuigd worden met een mooi betoog. De ironie is dat de hedendaagse machteloze cynicus alleen overtuigd zou kunnen worden door zijn klassieke voorganger: de *kynicus* uit de Klassieke Oudheid. Deze wist namelijk wel radicaal doen en denken met elkaar te verenigen met als doel het morele welzijn van de andere mensen en het welzijn van de wereld als geheel. Woorden die in daden zijn verankerd tonen de cynicus dat een leven mogelijk is dat wel rekening houdt met anderen. Het spreken van de waarheid tegenover machthebbers of mensen waarvan men afhankelijk is, vereist dat men ook de waarheid leeft. Deze overeenstemming tussen spreken en leven is de basis waarop de overtuigingskracht van de *kynicus* gebaseerd is.

Het gaat erom het wantrouwen weg te nemen. Wantrouwen vormt het scharnierpunt waaromheen zich oorzaken en gevolgen verzamelen. Sennett en Oosterling laten zien waar dit wantrouwen uit voortkomt en stellen manieren voor om dit wantrouwen plaats te laten maken voor vertrouwen: zich durven openstellen voor de ander – bij Oosterling komt dit terug in het Heideggeriaanse begrip interesse dat door Arendt wordt overgenomen en dat de kern vormt van het denken van differentiedenkers als Foucault, Derrida, Deleuze en Guattari.

Naast samenwerking zetten Sennett en Oosterling in op vakmanschap. Onze maatschappij is een systeem, waarin vakmanschap zowel bevorderd wordt als afkalft. De krachten die vakmanschap afbreken zijn volgens Sennett en Oosterling op dit moment groter dan de krachten die het bevorderen. Om te laten zien dat dit een probleem is tonen zowel Sennett als Oosterling aan wat de waarde van vakmanschap is. Daar vakmanschap van oudsher een vrij beperkt gebied omvat, hebben

¹³⁸ T. Piketty, *Kapitaal in de 21e eeuw* (Amsterdam: De Bezige Bij, 2014)

Sennett en Oosterling de kern eruit gedestilleerd om het gebied waarop vakmanschap van toepassing is veel breder te kunnen omcirkelen. Zoals we gezien hebben benadert Sennett zelfs samenwerking als vak, waarvoor trainbare skills nodig zijn.

Een van de belangrijkste elementen van vakmanschap is dat het hand, hoofd en hart verbindt. In het eerste hoofdstuk zagen we voorbeelden van situaties waarin deze verbinding ontbrak. Enkel met het hoofd willen werken, terwijl men de weerbaarheid van de realiteit overslaat, is vragen om problemen. Alles draait om skills als een vorm van *know-how* die in het lichaam gegrift is. Het lichaam kan niet probleemloos overgeslagen worden. Dit gebeurt maar al te vaak in onze huidige tijd; denk bijvoorbeeld aan scholen waar steeds vaker *tablets* en computers gebruikt worden, terwijl handmatig schrijven veronachtzaamd wordt of helemaal niet meer onderwezen wordt zoals men in Finland voornemens is. De technologie stelt ons in staat om in permanente onbeweeglijkheid over de hele wereld te razen, terwijl we tegelijkertijd met iedereen waar dan ook contact kunnen hebben via mobiel of Skype. De vergetelheid van het lichaam vormt dan ook een belangrijk onderdeel van de analyse van radicale middelmatigheid bij Oosterling. Vakmanschap moet daarom gezien worden als tegengif tegen de tendens het lichaam te vergeten. Ook al onderschrijft Oosterling het cruciale belang van vakmanschap en samenwerking, hij bedt dit uiteindelijk in in een ecosofische levenswijze die duurzaam geïntegreerd is in zijn omgeving en waarin verantwoordelijkheid centraal staat. Vakmanschap en samenwerking zijn onontbeerlijk, maar er moet straks nog wel een leefbare wereld zijn om het leven vorm te kunnen geven. De ecologische problematiek moet daarom altijd een integraal onderdeel vormen van de oplossingsrichtingen waar we naar zoeken.

Als we deze beknopt geformuleerde problemen vervolgens terugvertalen naar de terminologie van Sloterdijk, dan ligt bij hem het accent op het sociale immuunsysteem: samenleven met andere mensen stuit op “belichaamde, respectievelijk geïnstitutionaliseerde verwondings- en beschadigingsverwachtingen die berusten op het onderscheid tussen het eigene en het vreemde”¹³⁹. Psychologisch manifesteert zich dit in het hebben van vooroordelen: de anderen worden allerlei nare eigenschappen toegedicht zonder dat men met de ander werkelijk heeft kennisgemaakt. Kennis van anderen en gepercipieerd gevaar hebben een inverse relatie met elkaar. Hoe minder men mensen van de andere groep tegenkomt hoe gevaarlijker ze worden geacht. Vandaar dat racistische denkbeelden weliger tieren in kleine dorpen waar nauwelijks “buitenstaanders” zijn dan in een stad als Rotterdam.¹⁴⁰

Dit wil overigens niet zeggen dat deze mechanismen niet ook in de stad aanwezig zijn. In het openbare leven lijkt het namelijk vaak alsof iedereen zich capsulair afschermt: voorbeelden hiervan zijn de auto als een van de rest van de wereld afgesloten capsule, of de smartphone die middels *earphones* de oren afsluit voor geluid van buiten en een eigen universum in de openbare ruimte creëert. Het constant turen naar een scherm zorgt ervoor dat de ogen afgeschermd worden van de directe omgeving. Zowel de auto als de smartphone bieden een comfort dat de gebruiker verleidt tot structureel gebruik. Dat de woorden 'gebruiker' en 'gebruik' misleidend zijn hebben we gezien bij de bespreking van het begrip radicale middelmatigheid van Oosterling. We zijn niet slechts gebruiker van auto en smartphone, maar we worden op onze beurt “gebruikt” door de technologie. Deze ‘middelen’ zijn letterlijk maatgevend.

¹³⁹ P. Sloterdijk, *Je moet je leven veranderen. Over antropotechniek* (Amsterdam: Boom, 2011), blz. 465

¹⁴⁰ M. Cadat & R. Engbersen, *Leefbaarheid op het (verstedelijkt) platteland, anticiperen op multi-etniciteit, Een verkenning naar culturele spanningen op het platteland*, (Utrecht: NIZW, 2006)

Immunologisch gezien is het probleem met de wij-zij dynamiek dat het de samenleving als geheel minder sterk en weerbaar maakt. De genoemde verdedigingsmechanismen zijn geschikt om groepen bijeen te houden en te versterken, maar het komt de samenleving als geheel als het overkoepelende immuunsysteem niet ten goede. Maar ook op internationale schaal kun je dezelfde mechanismen aan het werk zien in de vorm van nationalistische sentimenten. De mechanismen zijn vaak hetzelfde, alleen de schaal waarop ze doorwerken verschilt. Feit blijft dat teveel egoïsme van het individu slecht is voor de cohesie binnen een groep en teveel egoïsme van georganiseerde groepen slecht is voor het samenleven in zijn totaliteit. Op Europees niveau zien we dit verschijnsel ook zijn werk doen. De Europese landen werken binnen de Europese Unie samen, maar doordat de verschillende landen hun eigen immuunsystemen hebben waarvoor verschillende dingen goed en slecht zijn blijkt het lastig om op welk vlak dan ook een gezamenlijk standpunt in te nemen. Andere landen weten hier handig gebruik van te maken. Een sterker, overkoepelend immuunsysteem is daarom nodig, wil Europa als een geheel politiek en economisch gewicht in de schaal leggen op wereldniveau.

Zo komen we door op te schalen van het individu naar bevolkingsgroepen, landen en politieke unies op het niveau waar adequate verdedigingsmechanismen het hardst nodig zijn maar vooralsnog ontbreken: het immuunsysteem van de wereldsamenleving. In het vorige hoofdstuk zagen we dat Sloterdijk op het ontbreken hiervan wees en dat alleen een wereldomspannend immuunsysteem in de vorm van een wereldsamenleving de Aarde en de mensheid kan behoeden voor een apocalyptische ondergang.

Groepen kunnen voor elkaar krijgen wat individuen niet lukt: groepen zijn immuuntechnisch gezien sterker. Daarom kan er volgens Oosterling alleen sprake zijn van autonomie binnen groepsverband. Hij spreekt in paradoxale termen dan ook over relationele autonomie. Hiermee refereert hij aan Foucault die immers ook meent dat het individu op eigen kracht niet aan de disciplinerende macht kan ontsnappen. Nogmaals moet gezegd worden dat deze disciplinerende macht niet uitsluitend repressief, maar juist ook als bevrijdend, want individuerend moet worden opgevat. Vrijheid betekent in dit verband dat het subject door de disciplinerende macht gevormd wordt en daardoor mogelijkheden krijgt die hij anders niet gehad zou hebben. Sloterdijk kritiseert daarom de commentatoren van Foucault die kortzichtig kritiek uiten op de disciplinerende macht als een uitsluitend repressief mechanisme. Op zichzelf is de slagkracht van het individu te beperkt om van groot belang te kunnen zijn voor een werkelijke verandering. Veranderen moet altijd met en via anderen gebeuren. Het individu is een knooppunt in een netwerk van mensen die ieder voor zich ook weer een knooppunt vormen. Een dynamische positionering die met vele varianten van het 'inter' wordt aangeduid: interactiviteit, interculturaliteit, interdisciplinariteit, intermedialiteit en uiteindelijk interesse. Identiteit wordt zo bepaald door het netwerk waarin je je bevindt en de relaties waarin je bent ingebed. Je wordt altijd door je omgeving beïnvloedt en je beïnvloedt op jouw beurt weer je omgeving. Ieder individu doet ertoe, precies omdat hij verbonden is met anderen.

Hoe sterker het netwerk is hoe sterker de deelnemende en zich mede-delende knooppunten zijn. Het is wel zaak het netwerk open te houden. Allen zo kan het zijn veerkracht behouden en als vangnet of als trampoline werken. Wanneer sterke netwerken in zichzelf worden kortgesloten door nieuwkomers uit te sluiten ontstaat het welbekende *old boys network*, waarin alleen dezelfde mensen elkaar voordeeltjes blijven toeschuiven en profiteren. Dit is een voorbeeld van hoe het tribale denken ook aan de top doorwerkt en van de manier waarop sociale mobiliteit beperkt wordt. Het netwerk van 'vriendjes' profiteert hier enorm van, maar de samenleving als geheel wordt erdoor verzwakt al was het alleen maar door het ontstaan van cynisme en rancune. Een recent voorbeeld van deze 'middelvinger naar de samenleving' zijn de salarisverhogingen bij de ABN Amro. Op het

moment dat de politiek deze exorbitante bonussen aan de kaak stelde, reageerde de bank door de salarissen fors te verhogen. Op die manier kregen de topwerknemers er net zoveel geld bij zonder dat er feitelijk een bonus aan te pas kwam. Dit soort excessieve praktijken voeden het al aanwezige cynisme en de rancune in de samenleving. Mensen zien daarin een excuus om zelf ook te pakken wat ze pakken kunnen. Het bevordert de graaicultuur op alle schalen.

Wanneer we vakmanschap in het licht van de immunologie bekijken komt een belangrijk inzicht aan het oppervlak, dat bij Oosterling een grote rol speelt. Een basisgegeven in de evolutietheorie is dat een diersoort kwetsbaar is voor een snel veranderende omgeving. Een soort kan alleen voortbestaan als er binnen de populatie voldoende genmutaties ontstaan die het organisme succesvol aan de nieuwe omstandigheden aanpassen. In de evolutie is dit volledig gebaseerd op toeval. In onze samenlevingen kunnen ingrijpende veranderingen in het levenskader grote problemen veroorzaken voor groepen mensen als ze zich niet tijdig aan weten te passen of netwerken achter de hand hebben waar ze op kunnen terugvallen. Als we dit transponeren naar mensen is het verschil dat mensen niet afhankelijk zijn van genmutaties. Het gaat meestal niet om aanpassingen in het biologische immuunsysteem, maar om adaptaties in de sociale en symbolische lagen. De skills die bij vakmanschap komen kijken vormen zo'n categorie waar mensen op terug kunnen vallen. Ze vormen een verdedigingsmechanisme tegen een constant veranderende wereld die door globalisering bovendien steeds sneller en radicaler verandert. Inzetten op vakmanschap beantwoordt aan het inzicht van de stoïcijnen dat je je enkel daarop moet richten waar je invloed op hebt: jezelf *skillen*, je mogelijkheden door veelvuldige herhalingen vergroten tot aan het voorheen onmogelijk geachte. Een skill stelt een verticale spanning in tussen onbeholpenheid en schijnbaar moeiteloze kundigheid. Dit betekent dat men inzicht moet hebben op de verschillende schalen waarop veranderingen zich voordoen. Oosterling hamert er daarom keer op keer op dat mensen weer een overzicht moeten krijgen op verbanden waarop ze invloed kunnen uitoefenen, waar ze verantwoordelijk voor kunnen en willen zijn. Wanneer dit overzicht er niet is zijn mensen geneigd te vervallen in cynisme of overmoed.

Het grote verschil tussen de drie auteurs zit hem met name in de methoden die zij voorstellen, dan wel hanteren, om de problemen op te lossen. Sloterdijk meent kortgezegd dat we moeten kijken naar het verleden om te leren hoe mensen in staat zijn geweest zichzelf te veranderen en te verbeteren. Hij zegt dat we voor een aantal problemen staan en dat we moeten grasduinen in de schatkamers van de ascese om onze bevindingen vervolgens te koppelen aan het immunologische inzicht dat we een wereldoverkoepelend immuunsysteem nodig hebben, waarin de delen het geheel versterken. We moeten verantwoordelijkheid nemen voor ons leven en het zo veranderen, dat de menselijke soort op duurzame wijze met de rest van de natuurlijke wereld kan blijven samenleven. Het gaat daarbij niet om rentmeesterschap, als hielden we de Aarde alleen een tijdje in de gaten om na dit leven het werkelijke leven in het hiernamaals te beginnen. Het gaat erom in het hier en nu zo te leven dat ook toekomstige generaties minstens dezelfde mogelijkheden als wij krijgen.

Sennett en Oosterling zijn het hiermee roerend eens, maar waar de eerste een overwegend sociologische benadering heeft, gaat Oosterling met zijn politiek filosofische analyse een stap verder. Sennetts methode is een aftastend zoeken, waarbij hij in het verlengde van eerdere publicaties¹⁴¹ op belangrijke inzichten stuit. Ook hij heeft de overtuiging dat vakmanschap een centrale plaats in ons

¹⁴¹ Al in *The Fall of Public Man* (1977) is Sennett bijvoorbeeld dialogische samenwerking op het spoor wat via *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (1998), *Respect in a World of Inequality* (2003), *The Culture of the New Capitalism* (2005), en *The Craftsman* (2008) in *Together: The Rituals, Pleasures, and Politics of Cooperation* (2012) verder wordt uitgewerkt.

leven zou moeten krijgen en dat we ervoor moeten zorgen dat de randvoorwaarden voor goede samenwerking optimaal gewaarborgd zijn. Hij beseft echter ook dat vakmanschap en samenwerking voor verkeerde doeleinden ingezet kunnen worden. Een bevredigende oplossing voor dit probleem ontbreekt echter.

Oosterling deelt Sennetts inzichten, maar giet dat vervolgens in een filosofische systematiek en in een daadwerkelijk plan van aanpak.¹⁴² Hij ontwerpt - net als Sennett tegen de achtergrond van zijn eerdere onderzoeken en publicaties¹⁴³ - en combineert alles tot een kernachtige formule, die aangeeft hoe we ons leven moeten veranderen: Eco3. Zijn formule waarborgt een duurzame levensstijl, waarbij de negatieve mogelijkheden van de techniek en het gebrek aan samenwerking goeddeels worden geneutraliseerd. In zijn formule komen ecologie en filosofie samen in de vorm van een ontologie van relaties en drievoudige reflectie op fysiek, sociaal en mentaal vlak. Een duurzame verbinding tussen deze drie vlakken is nodig om een ecosociale levenshouding te kunnen ontwikkelen. Nogmaals dient gezegd dat het niet vanuit het individu alleen kan komen. Het individu moet op alle schalen ingebed zijn in leefvormen die een duurzame levenskunst mogelijk maken en bevorderen. Oosterling zegt dus niet alleen: "Je moet je leven veranderen", zoals dat bij Sloterdijk het geval lijkt. Een variant hierop vormt de spreuk 'een betere wereld begint bij jezelf'. Dat zet echter geen zoden aan de dijk. Er moeten externe factoren aanwezig zijn die het individu doen beseffen dat hij zijn leven moet veranderen. Kansrijker dan volwassenen aanspreken op hun verantwoordelijkheid is het om kinderen die nog gevormd kunnen worden en nog veel moeten leren, onderwijs aan te bieden dat hen ook in staat stelt een goed leven te kunnen leiden. Het belangrijkste inzicht daarbij is drievoudig en verwijst terug naar de inzichten van differentiedenkers als Foucault, Deleuze en Guattari: een duurzame verhouding tot hun lichaam (fysiek), een intrinsieke en duurzame verbondenheid met andere mensen en met de "natuurlijke" wereld (sociaal) en een zelfreflectief besef van deze duurzaamheid waaruit een interesse en nieuwsgierigheid voortkomt die leven lang leren ingeeft (mentaal). Ziedaar een basis voor een ecosofische levenskunst. Hiertoe zijn twee vormen van geletterdheid of wijsheid nodig: media- en ecogeletterdheid. De eerste "tilt radicale middelmatigheid op naar meerschalgige interesse. Jongeren leren in hun creatieve omgang met gereedschappen, technische middelen en technologische media hoe deze werken en wat deze met hen en met hun milieu doen."¹⁴⁴ Ecogeletterdheid houdt in dat jongeren leren dat ze onderdeel zijn van netwerken, dat het belangrijk is te delen en dat ze een besef krijgen van wederzijdse afhankelijkheid. Om van een ecosofische levenshouding te kunnen spreken moeten deze hun beslag krijgen in belichaamde praktijken.

5.3 Fysieke Integriteit

De drie auteurs signaleren deels dezelfde problemen. Oosterling richt zijn pijlen daarnaast op onbegrepen radicale middelmatigheid en daarmee op de paradoxaliteit van het huidige discours wat in een affirmatieve geste op een omslag naar een nieuw discours duidt. In samenhang daarmee probeert hij een verschil te maken bij de grootstedelijke problemen van zijn eigen stad Rotterdam. Met name Rotterdam Zuid heeft daarbij zijn aandacht. Het is een groot gebied dat verarmd is en

¹⁴² Op blz. 362 van *Eco3 Doendenken* uit Oosterling kritiek op wetenschappers en filosofen die zich ieder op hun eigen manier met de waarheid bezighouden, maar die niet thuis geven als het op praktisch handelen aankomt, om het in de praktijk brengen van de waarheid.

¹⁴³ Van de *Opstand van het lichaam* (1989) via *Door schijn bewogen* (1996) en *Radicale middelmatigheid* (2000) tot de publicaties over interculturaliteit en *Intermedialiteit* (2002) en het onderzoek naar verschillende vormen van fundamentalisme uit 2006.

¹⁴⁴ H. Oosterling, *Eco3 Doendenken, Rotterdam Vakmanstad/Skillcity 2010-2012* (Heijningen: Jap Sam Books, 2013), blz. 407

nauwelijks ontwikkelingskansen biedt aan de bewoners. Een van de problemen is de gebrekkige betrokkenheid van de uit vele culturen afkomstige bewoners bij elkaar en bij hun buurt, ofwel een gemankeerde vorm van samen leven. Een van de inzichten van Oosterling is dat die samenwerking niet vanzelf gaat ontstaan. Externe factoren moeten aangepast worden om een voedingsbodem voor goed samenleven te doen ontstaan. In navolging van de stoïcijnen geeft Oosterling gehoor aan het inzicht dat men bij de jongste mensen moet beginnen om een duurzame omslag te bewerkstelligen. Eerder in dit hoofdstuk is het belang van goed onderwijs door gemotiveerde leraren besproken. Oosterling is zich hiervan bewust en kiest er daarom onder andere voor een ecosofisch curriculum aan te bieden aan basisschoolleerlingen in zijn project Fysieke Integriteit. In de afgelopen acht jaar heeft hij op verschillende scholen op Zuid met dit curriculum kunnen experimenteren. De basisschool is het ideale moment om te beginnen, aangezien kinderen daar samen zijn om onderwezen te worden en er werkelijk invloed op ze uitgeoefend kan worden.

Dit directe, grootschalige experiment waarbij behalve de denkkraft van de filosoof nog vele andere maatschappelijke partijen betrokken zijn, blijft het grote verschil met de andere auteurs: Oosterling gaat voorbij het auteurschap, hij zegt niet alleen dat we bij kinderen moeten beginnen met goed lesgeven, maar hij voegt de daad bij het woord. Hij spreekt dus niet alleen van *parrhêsia*, maar doet het ook en leeft naar zijn inzichten. Als voorbeeld van de wijze waarop Oosterling te werk gaat zullen we hier kort ingaan op het project Fysieke Integriteit. Dit project laat goed zien dat er niet uitsluitend ingezet wordt op de leerlingen, maar dat ook de docenten, de ouders en andere buurtpartijen erbij betrokken worden. Er moet klein worden begonnen. Gegeven het primaat van relaties zal iedere opschaling weer via gelaagde feedbackloops naar die relationele verbondenheid moeten terugkeren. Alleen zo kan er een cyclische beweging worden ontsloten naar een panoperationeel immuunsysteem. Het begint bij een basisschool, maar door middel van opschaling wordt de buitenwereld bij de school betrokken en worden voor leerlingen, docenten en ouders telkens weer nieuwe netwerken in de wijk, stad en op de markt ontsloten wat hun keuzevrijheid aanzienlijk vergroot.

Het eco-sociale project is gebaseerd op vier pijlers die gevormd worden door lessen in judo, koken, tuinieren en filosofie. Aan filosofie zijn later vredeslessen en ecolessen toegevoegd onder de noemer ecosofie, een notie ontleend aan het werk van Arne Naess en Felix Guattari. Twee grondleggende transformaties van de filosofie zijn het streven naar mediawijsheid en ecowijsheid. Tijdens deze lessen leren de kinderen skills die elkaar versterken en die hen sterker en veerkrachtiger – in het huidige jargon: zelfredzamer - maken op fysiek, sociaal en mentaal vlak. Om het in de woorden van Sloterdijk te zeggen: samen creëren ze een sterk verdedigingsmechanisme en ontwikkelen ze tegelijkertijd een open houding. Zo worden de mogelijkheden van de kinderen vergroot, zonder voorwaarden te stellen aan de richting die ze op willen. Dit in tegenstelling tot de klassieke disciplinerende methoden of de wetten van het kapitalisme, volgens welke we vrij zijn zolang we ons aan hun voorwaarden houden.

Wat houden de verschillende lessen in en wat zijn de ecopedagogische doelstellingen? Wat dragen zij bij aan een burgerschap dat daadwerkelijk de participatiesamenleving op de kaart zet? Ten eerste de judolessen. Indachtig de dietetistische basis van de zelfzorg bij Foucault leren kinderen op gerichte wijze met hun lichaam omgaan. In een latere fase krijgen groepen 7 en 8 EHBO lessen en voorlichting over alcohol, drugs en seks om evenwichtiger met hun lichaam en dat van anderen om te gaan. Ze moeten het in balans houden en tegelijkertijd de ander uit balans brengen in een strijd die uithoudingsvermogen vergt, wat hun mentale weerstand versterkt. In het zich eigen maken van de technieken leren ze als het ware met hun lichaam denken. Ze leren elkaar respecteren door de

regels waar ze zich aan moeten houden. Bovendien maken ze kennis met een andere, in dit geval de Japanse cultuur en hoe men daar met elkaar omgaat. Die dietetiek wordt versterkt door de kooklessen waarin ze leren wat gezonde voeding is en hoe ze het moeten bereiden door samen te werken. Ze leren proeven en nieuwe gerechten uitproberen. Eveneens ervaren ze dat voedsel niet vanzelf op tafel komt te staan, maar dat iemand daar moeite voor heeft moeten doen. Overal zitten handen aan. Op die manier leren ze hun voedsel en degene die het bereid heeft meer te waarderen en te respecteren. Tegelijkertijd leren ze allerlei cognitieve skills bij het koken zoals goed plannen van meerdere gerechten voor een menu. In de samenwerking worden hun sociale skills versterkt. Zo worden ze voorbereid op een zelfstandig en gezond bestaan. Tijdens de tuinlessen worden deze inzichten ecosystemisch onderbouwd: ze leren dat het voedsel dat ze in de keuken bereiden uit de grond komt en verzorging vereist en dus niet als bij toverslag in de supermarkt neerdaalt. Ook hier leren ze dat zorg en aandacht nodig zijn om gewassen te cultiveren en tegelijkertijd worden ze getraind in tuinierskills. Ze leren over de cycliciteit van de seizoenen en de groei van de planten. Dit alles om hun eco-sociale verantwoordelijkheidsbesef te vergroten. Zo leren ze dat alles met elkaar verbonden is en dat hun gedrag en keuzes van invloed zijn op anderen en die van anderen op henzelf. Bij de filosofielessen leren de kinderen een conflict op minder fysieke wijze te beslechten dan bij judo. Zij leren op socratische wijze vragen te stellen, naar elkaar te luisteren, op elkaar te reageren, standpunten van zichzelf en anderen samen te vatten en te oefenen in zelfkritiek. Zo leren ze belangrijke communicatie skills en te reflecteren op hun eigen gedrag. Denken met het hoofd, denken met hun handen en denken met hun lichaam, het schuift allemaal in elkaar. Media en ecowijsheid vormen zo het sluitstuk van alle lessen en daarmee de basis van een ecosociaal bewustzijn gericht op intrinsieke verbondenheid bemiddeld door allerlei media: van koksmees tot smartphone en iPad.¹⁴⁵ Het inzicht in deze samenhang is des te belangrijker, omdat dit gewoonlijk ontbreekt op scholen. Vakken worden veelal uit gewoonte en wettelijke verplichting gegeven, terwijl de docenten vaak geen samenhangende visie hebben op waarom het onderwijs op die manier in elkaar zit. Leerdoelen zijn doorgaans van technische aard. Dit zorgt voor gedesillusioneerde leraren en als gevolg daarvan ongemotiveerde leerlingen. Volgens Steiner is dit de doodsteek voor het onderwijs.

Dit extra curriculum vormt, zoals gezegd, ook een instrument om de buitenwereld de school in te halen, om met andere woorden de school op andere schalen met netwerken te verbinden. De moestuin wordt een wijktuin, de dojo is een sportzaal waar de mensen in de wijk gebruik van kunnen maken, de keuken wordt een wijkrestaurant en de filosofielessen lenen zich om uit te groeien tot bijvoorbeeld een debatclub. Ouders worden bij het project betrokken als vrijwilligers in de keuken, om te helpen bij het tuinieren en te ondersteunen bij buitenschoolse activiteiten. Kinderen en ouders raken zo sterker bij de school en daarmee de wijk sterker bij de school betrokken. In vervolgetrajecten zouden kinderen stageplaatsen in de wijk moeten kunnen krijgen, zodat hun geworteldheid groeit en er een hechte gemeenschap ontstaat die veerkrachtig, vitaal en weerbaar is.

Als we nu terugdenken aan de antieke zelfzorg uit hoofdstuk 2 en 3 zien we dat de principes van de zelfzorg van toen hier en nu worden toegepast in het project Fysieke Integriteit: gezond en niet teveel eten, lichaamsbeweging en leren afzien, trainen van de geest in de vorm van waarheidspreken. Woorden als daden, zoals Oosterling het met een verwijzing naar Foucault in zijn eerste boek over dat project noemt. Bij de stoïcijnen werd bijvoorbeeld gewerkt aan *paraskheuē*, dat

¹⁴⁵ H. Oosterling, *Eco3 Doendenken, Rotterdam Vakmanstad/Skillcity 2010-2012* (Heijningen: Jap Sam Books, 2013), blz. 152-154

een verdedigingsmechanisme was om mentale weerbaarheid op te bouwen. Door kinderen voor zichzelf te leren nadenken en in de dialoog met anderen zullen ze later steviger in hun schoenen staan en niet zo snel over zich heen laten lopen. Ze worden weerbaar gemaakt en er wordt geoefend in het spreken van de waarheid en het aanspreken van anderen op hun daden. Ze worden op parrhêsiasische wijze onderwezen om zo zelf een parrhêsiasische levensstijl te ontwikkelen als tegengif tegen de onverschilligheid.

5.4 Onderwijs voor wereldburgerschap

Om zicht te krijgen op het vakmanschap heb ik me tot nu toe gewend tot Sennett, Ooterling en Sloterdijk met verwijzingen naar Steiner. Ik zou aan het eind van deze scriptie willen ingaan op het werk van Martha Nussbaum dat in veel opzichten aansluit bij de belangrijkste uitgangspunten en doelstellingen van Fysieke Integriteit, maar ook bij de zelfpraktijken van Foucault, het onderwijs dat Steiner voorstaat en het oefenparadigma van Sloterdijk. Beperkt Fysieke Integriteit zich tot het basisonderwijs, Nussbaum richt zich op onderwijs in het algemeen. Het doel van dit onderwijs is mensen te vormen die in staat zijn samen een goed en volwaardig leven te leiden. Daarnaast legt het onderwijs de basis voor democratisch handelen: het moet mensen vormen die in staat zijn over zichzelf na te denken, zelf keuzes te maken, mensen die kritisch durven en kunnen zijn waar het op politiek aankomt. Dit geldt niet alleen voor onderwijs, maar zou het uitgangspunt van elke vorm van gedragsbepaling moeten zijn, wil een democratie gezond blijven. Als we dit in Sloterdijks woorden omschrijven, kunnen we zeggen dat goed onderwijs het immuunsysteem van een democratische rechtsstaat verstevigt. Het vergroot de kans dat elementen die de democratische staat beschadigen tijdig opgemerkt en bestreden worden.

Martha Nussbaum is een van de meest strijdbare filosofen van deze tijd. Zij ziet een cruciale taak voor filosofie en de humaniora weggelegd, namelijk het vormen van mensen tot kritische burgers die een waardevol leven kunnen leiden. Het volstaat niet dat een beperkt aantal mensen filosofie studeert: iedereen moet ermee in aanraking komen, opdat men volwaardig mens wordt. Het is wereldwijd echter slecht gesteld met geesteswetenschappelijk onderwijs: “we are in the midst of a crisis of massive proportions and grave global significance.”¹⁴⁶ Zo opent Nussbaum haar boek *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities* (2010). Het gaat hier om een crisis in het onderwijs, die niet als zodanig wordt erkend, maar die zij uiteindelijk schadelijker acht voor democratische landen en de wereld in haar geheel dan de financiële crisis van 2008.

Wereldwijd ziet Nussbaum een tendens filosofie op alle niveaus uit curricula te schrappen en weg te bezuinigen. Zij noemt met name voorbeelden uit de landen die ze het best kent: de Verenigde Staten en India. Maar ook in Nederland zijn de geesteswetenschappen als eerste aan de beurt wanneer het op bezuinigen aankomt, getuige de recente beleidsmaatregelen op diverse universiteiten.¹⁴⁷ De financiële crisis is een belangrijke factor in deze bedreiging van de humaniora. In de eerste plaats hebben overheden veel geld uit moeten geven om banken en andere instellingen van bankroet te behoeden, vanwege de discutabele financiële producten die banken aan overheden en bedrijven hebben verkocht. De naschok zorgde ervoor dat de economie in een depressie raakte, waardoor overheden zich genoodzaakt zagen verregaande bezuinigingen en hervormingen door te voeren. Het onderwijs werd daarbij niet ontzien, maar ook de kunstsector en de zorgsector hebben grote bezuinigingen te verwerken gekregen. Nussbaum is van mening dat niet over alle

¹⁴⁶ M. Nussbaum, *Not For Profit, Why Democracy Needs the Humanities* (New Jersey: Princeton University Press, 2010), blz. 1

¹⁴⁷ Bij de Universiteit van Amsterdam is men voornemens de faculteit geesteswetenschappen grondig te hervormen. In Rotterdam wil men aan de Erasmus Universiteit zelfs de hele faculteit wijsbegeerte schrappen.

bezuinigingen goed is nagedacht en dat ze berusten op verkeerde aannames en veronderstellingen, zoals bij de bezuinigingen op het onderwijs het geval is.

De bezuinigingen op het onderwijs berusten op een eenzijdig idee van wat werkelijk belangrijk is voor onze maatschappij. Men denkt uitsluitend en reflexmatig aan economische groei en geldelijk gewin. Een symptoom van deze denkwijze vormt het consequent reduceren van de burger tot consument, door bijvoorbeeld koopkracht tot de belangrijkste inzet van de politiek te maken. Door uitsluitend economische groei te willen bereiken wordt de focus op dat type onderwijs gelegd dat verondersteld wordt op korte termijn bij te dragen aan het bruto binnenlands product. Dat zijn vooral technische studies. Dus wanneer er bezuinigd moet worden, zijn de studies waarbij de link met het nationaal inkomen niet zo evident is, ofwel kunststudies en geesteswetenschappen, de eerste slachtoffers. Dergelijke bezuinigingen zijn dan ook een terugkerend fenomeen wanneer het economisch klimaat tegenzit.

Nussbaum vindt deze beperkte focus op meerdere manieren kortzichtig en vindt dat we een stap terug moeten doen om na te denken over wat belangrijk is voor een goed leven en wat belangrijk is voor de maatschappij als democratische rechtsstaat. Ten eerste meent ze dat filosofische vakken studenten van andere studies beter maken doordat ze waardevolle skills opdoen die ze anders niet vanzelfsprekend zouden ontwikkelen. Alleen dat heeft al een positief effect op de economische groei. Ten tweede en belangrijker is dat een gezonde democratie het niet kan stellen zonder goed geesteswetenschappelijk onderwijs, omdat het een belangrijke factor is in het vormen van zelfstandige burgers die kritisch kunnen denken. Een democratie kan alleen gezond blijven wanneer genoeg mensen in staat zijn zichzelf en elkaar kritische vragen te stellen, zich te verplaatsen in de situatie van andere mensen, zich met hen verbonden te voelen en zich niet alleen te laten leiden door direct eigen belang. Op die manier kan verantwoordelijkheidsbesef ontstaan dat verder reikt dan de directe eigen omgeving. Dit sluit aan bij het derde punt dat zij maakt, namelijk dat onderwijs mensen dusdanig zou moeten vormen dat zij een waardevol leven kunnen leiden. Onderwijs dat mensen tot louter “*useful machines*”¹⁴⁸ maakt, die zo flexibel mogelijk ingezet kunnen worden, is niet voldoende. Uitzicht op een baan moet slechts een van de doelstellingen van onderwijs zijn in plaats van de enige. Het draait hier om het verschil tussen mensen als instrumenten beschouwen in het streven naar economisch gewin of als wezens die inherent waardevol zijn en voor wie economisch gewin een mogelijk doel is. Op dit moment neigt beleid wereldwijd naar het eerste; Nussbaum zet op het laatste in.

Het rendementsdenken, waar Nussbaum zich tegen keert, ligt ook in Nederland onder vuur. Op verschillende universiteiten komen studenten en docenten in opstand tegen dit boekhoudkundig geïnspireerde denken. Volgens Rob Wijnberg heeft het überhaupt niets met denken te maken, want “rendementsdenken is juist een manier om niet te hoeven denken. Een manier om de eigen oordelen en besluiten uit te besteden aan criteria die denken overbodig maken.”¹⁴⁹ Het is dit gebrek aan denken dat Nussbaum tegen de borst stuit in het beleid dat de geesteswetenschappen ondergraaft. Er wordt louter gedacht in termen van kosten en baten en dat in de meest enge economische zin van het woord. Een fundamentele discussie over de waarde van geesteswetenschappen voor een student, universiteit of de maatschappij in haar geheel, wordt niet

¹⁴⁸ M. Nussbaum, *Not For Profit, Why Democracy Needs the Humanities* (New Jersey: Princeton University Press, 2010), blz. 2

¹⁴⁹ R. Wijnberg, *Waarom rendementsdenken juist géén denken is* (2015, 20 maart). Geraadpleegd op 20 april, 2015, van <https://decorrespondent.nl/2543/Waarom-rendementsdenken-juist-geen-denken-is/65177090-91114a3f>

gevoerd. Dat vindt zij kwalijk, want bezuinigen is eenvoudig, maar geesteswetenschappelijke instituties worden zo drastisch gekort en weggesneden, dat de schade niet zomaar te herstellen valt wanneer de politiek op andere gedachten komt. De geesteswetenschappen en filosofie in het bijzonder zijn nu eenmaal arbeidsintensief. Universitair hoofddocent aan de Erasmus Universiteit Rotterdam F.A. Muller vergelijkt in een ingezonden stuk in het *Erasmus Magazine* met de titel 'Nut en noodzaak van de wijsbegeerte' de filosofie met andere wetenschappen. Waar medisch studenten gebruik maken van allerhande medische apparatuur, daar bestaat de apparatuur van filosofiestudenten uit mensen. Muller: "studenten filosofie hebben extra aandacht nodig om ingewikkelde teksten te lezen en zelf coherente betogen te kunnen schrijven. Dat lukt uitsluitend en alleen met intensief onderwijs, waarin de student voortdurend en veelvuldig een-op-een commentaar en aanwijzingen krijgt."¹⁵⁰ Lezen en schrijven behoren tot de kernskills van de filosoof en kosten relatief veel menskracht om te ontwikkelen. Waar Nussbaum laat zien dat het rendementsdenken op nationaal niveau de democratie ondergraaft, doordat mensen geen goed onderwijs krijgen, toont de strijd op de universiteiten aan dat ook daar het rendementsdenken en democratisch bestuur niet vanzelf samengaan. Voortbordurend op Wijnbergs opmerking dat rendementsdenken geen denken is, kun je zeggen dat rendementsdenken ook elke discussie overbodig maakt. Het rendementsdenken biedt een ogenschijnlijke vanzelfsprekendheid, die niet geloofwaardig valt tegen te spreken wanneer men in de boekhoudkundige logica blijft steken.

In hoofdstuk 3 hebben we gezien dat democratisch handelen al bij de Grieken besproken werd met betrekking tot *parrhêsia*. *Êthos* vormde het fundament van een goed staatsbestel. Anders dan bij het rendementsdenken dat een eenvoudige methode is, duurt het vormen van *êthos*, van het subject, een leven lang. Een leven lang leren krijgt hier dus een verdiepte toepassing. Aristoteles kwam tot de conclusie dat in een tirannie de kans groter is dat de leider het juiste *êthos* bezit dan bij een democratie. Het is immers eenvoudiger om één persoon een goede opvoeding en opleiding te geven dan de meerderheid van de bevolking. De redenering was grofweg dat de voortreffelijken, de *aristoi* per definitie in de minderheid zijn, terwijl een democratie door de meerderheid geregeerd wordt. Een democratie, die door de slechtsten geregeerd wordt, is daardoor vatbaar voor en beïnvloedbaar door populistische en demagogische leiders, die het directe eigenbelang van mensen aanspreken. Een democratie heeft er dus belang bij dat zoveel mogelijk mensen goed opgeleid zijn en over de hierboven genoemde skills beschikken. Ze moeten beperkte lokale belangen en loyaliteiten kunnen overstijgen om als wereldburger wereldomspannende problemen te kunnen begrijpen. Hier komt het eco-sociale aspect van Oosterlings project naar voren. Dat wil zeggen een houding ontwikkelen die de hele wereld als thuis – *oikos* – beschouwt, waarin alles met alles samenhangt maar niettemin ieder onderdeel intrinsiek waardevol is. Men moet het welzijn van de samenleving in het algemeen op het oog hebben en niet louter uit zijn op persoonlijk gewin. Het rendementsdenken claimt een zekere rationaliteit te volgen, maar is te eenzijdig om op alle aspecten van het leven toegepast te worden. Het is dit denken dat een gevaar vormt voor het welzijn van democratieën wereldwijd.

Onderwijs dat fundamenteel is voor een gezonde democratie staat dus wereldwijd onder druk. Ook de Erasmus Universiteit is hier niet van gevrijwaard. De universiteit die de naam draagt van een van Nederlands grootste humanisten is voornemens de faculteit wijsbegeerte binnen enkele jaren definitief te sluiten. We zagen kort dat daar onderwijs voor in de plaats komt dat geacht wordt op korte termijn bij te dragen aan economische groei. Volgens Nussbaum is dit vaak onderwijs van de engste soort, namelijk onderwijs waarbij kinderen zich passief moeten opstellen, stil moeten zijn en voornamelijk disciplinair luisteren dan wel lezen. De kern wordt gevormd door het erin stampen van

¹⁵⁰ F.A. Muller, 'Nut en noodzaak van de wijsbegeerte' (2013: Erasmus Magazine, #5), blz 19

grote hoeveelheden feitenkennis die door middel van gestandaardiseerde testen getoetst wordt. Deze testen zijn niet geschikt voor het toetsen van zelfstandige reflectie, dus wanneer enkel feitenkennis voor punten zorgt, zowel voor de leerling als de school die daar door de overheid op afgerekend wordt, zal er collectief minder aandacht besteed worden aan skills en vakken die volgens de rationale van de standaardtest als onrendabel en dus overbodig beschouwd worden. Het is bovendien een gevaarlijke vorm van onderwijs, omdat mensen vatbaarder worden voor propaganda. Ze zijn minder mediawijs. Wanneer mensen niet zelfstandig leren denken en vragen stellen over de gepresenteerde feiten wordt het veel makkelijker hen op een oneigenlijke manier te beïnvloeden. Nussbaum noemt het voorbeeld van een provincie in India die op scholen een vervalsing van de geschiedenis onderwijst, waarin alle negatieve gebeurtenissen aan buitenlandse elementen worden toegeschreven. Deze vorm van onderwijs past uitstekend bij regimes waar de macht in handen is van een kleine groep welgestelden die er geen belang bij heeft dat de massa kritisch wordt.

Eenzijdig, passief onderwijs dat gericht is op het stampen van feitenkennis is dus de optie waarvoor gekozen wordt in economisch zware tijden. Deze reflex hangt zoals gezegd samen met het rendementsdenken waarin economische ontwikkeling centraal staat. Nussbaum opent frontaal de aanval op deze denkwijze in haar boek *Creating Capabilities, The Human Development Approach (2011)*. Zij maakt hierin een onderscheid tussen het oude en het nieuwe paradigma. In het oude paradigma denkt men dat economische groei vanzelf leidt tot betere en zelfs meer democratische staten. Men nam daarvoor het bruto nationaal product als graadmeter. De veronderstelling was dat wanneer het totale inkomen in een land stijgt, iedereen daar uiteindelijk baat bij heeft: het inkomen per hoofd van de bevolking stijgt immers gemiddeld genomen. De gedachte is dat zolang het bruto nationaal product stijgt, zaken als goed onderwijs, gezondheidszorg en politieke inspraak vanzelf volgen. Het meest in het oog springende probleem is echter dat het een gemiddelde betreft. Het totale inkomen van een land zegt niets over de spreiding ervan. Het kan dus heel goed zijn dat er in het geheel genomen sprake is van economische groei, maar dat die groei vervolgens bij een beperkte groep mensen terecht komt, die niet toevallig de politieke touwtjes in handen hebben.¹⁵¹ Zoals we hierboven al zagen hebben die er niet automatisch belang bij dat er goed onderwijs voorhanden is. Goed technisch onderwijs uiteraard wel, want dat zorgt voor economische groei. De tendens voor wat betreft onderwijs waardoor mensen zelf leren nadenken en in staat worden gesteld kritische vragen over de politieke situatie te stellen, zal consequent tegengewerkt worden. Mensen die niet geleerd is voor zichzelf op te komen en tradities te bekritisieren zullen ook niet zo snel voor de voor ons vanzelfsprekende democratische verworvenheden de straat op gaan. In deze gevallen wordt democratische ontwikkeling actief tegengewerkt door de machthebbers.

Het nieuwe paradigma waar Nussbaum over spreekt is het *human development model*. Daarbij wordt niet alleen gekeken naar de economie, maar naar de mogelijkheden van individuen: zowel negatieve als positieve vrijheid op het gebied van onderwijs, gezondheidszorg, politieke inspraak en werk vormen hiervan de kern: “the real purpose of development is *human development*”¹⁵². In dit model staat de taak van de overheid centraal om mensen in staat te stellen een volwaardig menselijk leven te leiden, waarvan waardigheid en respect de basis vormen. Nussbaum schetst de minimale omstandigheden die overheden voor hun burgers zouden moeten scheppen, wil er van een waardig menselijk leven sprake zijn. Hierbij is belangrijk dat de overheid niet zelf gaat invullen wat goed en slecht is voor mensen om vervolgens het goede op een ouderwets disciplinaire wijze af

¹⁵¹ Zie Piketty, *Kapitaal in de 21e eeuw*

¹⁵² M. Nussbaum, *Creating Capabilities, The Human Development Approach* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011), blz. 185

te dwingen. De overheid dient respect te hebben voor de menselijke waardigheid en moet zijn burgers op die manier behandelen. Ook het onderwijs moet op die manier *liberalis*, dat wil zeggen gericht zijn op het voortbrengen van mensen die vrij zijn in hun denken en handelen.¹⁵³ Mensen moeten in staat gesteld worden zich te ontwikkelen tot autonome, vrije individuen, waarbij we niet moeten denken aan Kant, maar aan de manier waarop de *parrhêsia* de ander benadert. Hier zien we een manier waarop *parrhêsia* relevant gemaakt wordt voor deze tijd, hoewel Nussbaum er in de genoemde boeken niet direct aan refereert. De overheid moet ruimte scheppen, mensen de mogelijkheden bieden zich te kunnen ontwikkelen tot mensen die *parrhêsia* leven. Filosofie, kunst en de geesteswetenschappen in het algemeen zijn het best in staat deze ruimte te ontsluiten door de skills die daar voor nodig zijn te ontwikkelen. Het zijn de skills die in deze scriptie centraal staan: kritisch denken, logisch analyseren, verbeelding, overstijgen van beperkte loyaliteit, zich in kunnen leven in anderen en verantwoordelijkheid nemen voor de eigen rol. Deze skills, dit 'vakmanschap' speelt een rol bij samenwerking, zelfzorg in het algemeen en *parrhêsia* in het bijzonder.

Deze nieuwe benadering is dus veel fijnmaziger en gedetailleerder en zorgt voor verschuivingen op de ontwikkelingsindex ten opzichte van het oude model. Bovendien maakt deze benadering duidelijk dat alle landen in wezen ontwikkelingslanden zijn waar altijd verbetering mogelijk is. Het nieuwe model biedt een fundamenteel andere invalshoek, waardoor beleid op een andere manier beoordeeld kan worden. Beleid dat in het oude model tot stijging op de ontwikkelingsranglijst leidt doordat het nationaal inkomen stijgt, kan tegelijkertijd een daling betekenen in de ranglijst van het nieuwe model, doordat het geld bijvoorbeeld bij een kleine groep mensen terecht komt.

We dienen echter te bedenken dat Nussbaum in een iets andere onderwijs traditie staat dan wij. In de Verenigde Staten kennen ze het *liberal arts* systeem, waarbij studenten in de eerste twee jaar van hun opleiding vakken uit diverse vakgebieden moeten volgen. Dit systeem is gericht op een brede ontwikkeling van de student, waarna een specialisatie wordt gekozen. In Europa is het gebruikelijk dat studenten één studie kiezen en vervolgens alleen vakken krijgen die daarmee samenhangen. Toch zijn er ook bij ons ontwikkelingen aan te geven die interdisciplinair onderwijs stimuleren, zoals het minor-systeem of het Erasmus Honours Programma aan de Erasmus Universiteit. Ook Muller heeft in het genoemde artikel *Nut en noodzaak van de wijsbegeerte*¹⁵⁴ gepleit voor een soort *liberal arts* systeem, waarbij alle studenten aan de Erasmus Universiteit na hun bachelor verplicht een jaar academische filosofie zouden moeten volgen. Niet in de laatste plaats om zich als universiteit te onderscheiden van de andere universiteiten in Nederland, maar met name omdat filosofie iets biedt dat andere studies niet kunnen bieden: het pathos van de filosofie, ofwel het willen weten waarom. Dit sluit aan bij Nussbaums ideeën over het belang van filosofie. Filosofie zorgt voor verwondering. Het is onder andere deze verwondering die het mogelijk maakt vanzelfsprekendheden als zodanig te herkennen om ze vervolgens aan een kruisverhoor te onderwerpen, waarbij de vanzelfsprekendheid als sneeuw voor de zon kan verdwijnen, ook al kan daardoor een existentiële crisis ontstaan. Filosofie is per definitie anti-traditioneel en in staat een cliché te ontzenuwen om tot werkelijk denken te komen. Daarnaast is filosofie echter juist zeer traditioneel in de zin dat filosofen altijd weer teruggrijpen op filosofen die hen zijn voorgedaan, tot voorbij Socrates en Plato. Filosofie is daarom tweeledig, ze bestaat uit een millennialange traditie, die zich uit in een geweldig corpus van geschreven teksten. Daarnaast is filosofie een praktijk, een levenskunst, die, wil zij geloofwaardig

¹⁵³ M. Nussbaum, *Cultivating Humanity, A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), blz. 293

¹⁵⁴ F.A. Muller, 'Nut en noodzaak van de wijsbegeerte' (2013: Erasmus Magazine, #5), blz 18-19

zijn, zo stelt Oosterling, alleen een ecosofie kan zijn. Ecosofische levenskunst is waar nu, gegeven de mediale verbondenheid en de ecologische problemen, de meeste behoefte aan is.

Hoofdstuk 6 – Conclusie

In deze scriptie stonden een aantal vragen rondom de rol van de filosofie in de 21^e eeuw centraal. Ten eerste was er de vraag naar het verschil tussen filosofie en vakmanschap. Op welke manier is filosofie een vak te noemen en op welke manier gaat ze daaraan voorbij, is ze überhaupt meer dan alleen een vak? Daarvoor moest duidelijk gemaakt worden waar de filosofische aanpak van de sociologische aanpak verschilt. Dit kwam vooral naar voren in het uitzetten van het werk van Sennett en Oosterling. Voor deze scriptie speelt op de achtergrond steeds de vraag naar het belang van de filosofie voor de huidige tijd. Een vraag die overigens zo oud is als de filosofie zelf. Eindelijk veel filosofen hebben hier een antwoord op gegeven. Ook in deze scriptie wordt daar met behulp van andere filosofen een poging toe gedaan. Het mag duidelijk zijn dat het antwoord van deze scriptie op die vraag niet uniek is. Desondanks is het juist nu des te belangrijker dat dit geluid ten gehore wordt gebracht. De waarde van filosofie is voor veel mensen niet vanzelfsprekend. Overal ter wereld hebben filosofie en geesteswetenschappen de schijn tegen, wat zich uit in bezuinigingen op deze wetenschapsgebieden op alle onderwijsniveaus. Het is daarom allereerst aan de filosofen zelf om te laten zien dat ze ertoe doen en dat het niet verstandig is rücksichtloos afscheid te nemen van filosofische faculteiten, curricula, docenten, enzovoorts. Filosofie kan zich daarbij niet louter beroepen op de geesteswetenschappelijke traditie; juist de eigen traditie moet kritisch tegen het licht worden gehouden en op zijn merites beoordeeld worden wil zij geloofwaardig zijn. Dat is een van de taken van de filosofie: het kritisch bevragen van tradities en met name de eigen traditie.

Sennett doet dit als socioloog ook en stelt een van de oudste en telkens weer de kop opstekende denkbeelden van de filosofische traditie aan de kaak, namelijk die van de scheiding tussen lichaam en geest. Deze vindt zijn oorsprong bij Plato en dringt vervolgens via het christendom door tot in de haarvaten van onze cultuur. De geest wordt daarin als superieur beschouwd, want via de geest zijn we verbonden met het goddelijke en eeuwige. Het lichaam is slechts een tijdelijk huis voor de ziel en tracht haar constant naar beneden te halen. Deze onderwaardering van het lichaam leeft nog altijd voort. Met Sennett en Oosterling hebben we echter gezien dat lichaam en geest niet zonder elkaar kunnen. De geest ontwikkelt zich niet goed wanneer die niet via het lichaam gestimuleerd wordt. Vooral Sennett heeft dit overtuigend uiteengezet in zijn boek over vakmanschap. Hij trekt vakmanschap breder dan lichamelijke arbeid alleen. Zijn cruciale punt is dat de geest met het lichaam in de wereld geworteld is. De vakman wortelt in de wereld via zijn *tools* die hij in het ontwikkelen van *skills* heeft leren gebruiken tot een punt waarop het gebruik vanzelfsprekend en eenvoudig lijkt. Deze *tools* worden als het ware een verlengstuk van zijn lichaam. Deze perfecte eenvoud is echter bedrieglijk, want om dit te bereiken zijn vaak duizenden uren van oefening nodig. In het lichaam krijgt het denken dat met dit vele oefenen gepaard gaat zijn verankering op het moment dat bewust denken niet meer nodig is en vaardige vingers zelf hun weg vinden.

Vakmanschap is echter meer dan alleen bepaalde dingen heel goed kunnen. Vakmanschap is meer dan een optelsom van specifieke en generieke *skills*, zoals concentratie, discipline, doorzettingsvermogen. Vakmanschap draait in de eerste plaats om aandacht voor kwaliteit, waarmee een zekere trots gepaard gaat. In deze aandacht voor kwaliteit ligt voor Sennett de grootste waarde van vakmanschap en het is hierom dat hij ons allemaal oproept de vakman of vakvrouw als voorbeeld voor ons eigen leven te nemen. Kwaliteit slaat echter niet alleen op de technische aspecten van hetgeen de vakman voortbrengt. Sennett wijst in het maakproces juist ook op die momenten waar ruimte is voor reflectie op de mogelijke gevolgen van wat de vakman aan het maken is. Technologie kan immers vaak voor zowel het goede als het slechte ingezet worden.

Oosterling noemt het daarom een farmakon: het kan zowel medicijn als vergif zijn. Sennett meent dat de vakman niet alleen verplicht is zich hiervan bewust te zijn, maar dat hij ook iets met dit gegeven moet doen. Hij is immers verantwoordelijk voor hetgeen hij maakt. Het tragische van de techniek is echter dat de maker nooit helemaal kan voorzien wat zijn artefacten teweegbrengen. Oosterling legt daarom de verantwoordelijkheid vooral bij de “gebruiker” van de techniek. We begrijpen inmiddels dat gebruiker in dit verband niet de juiste term is, vanwege het ambivalente karakter van de techniek. Onze radicale middelmatigheid vereist een nieuwe verlichting. Wij zijn geworteld in de wereld via onze media. We worden omringd door middelen als vissen door water. We zijn ons hier echter onvoldoende van bewust, doordat de middelen ons op comfortabele wijze in slaap sussen. The medium is the message. Pas wanneer de techniek het laat afweten dringt het besef door dat ons milieu door en door technisch is. We moeten ons bewust worden van de vanzelfsprekende aanwezigheid van de techniek, willen wij op een verantwoorde manier met anderen en onze wereld omgaan. Net als bij de vakman van Sennett ligt het niet aan de *skills*. We zijn vaak bijzonder bedreven met de nieuwste technieken; enkel het besef van hun alomtegenwoordigheid en de bijbehorende consequenties ontbreekt. Pas wanneer het besef doordringt van onze afhankelijkheid en de omvang van de *skills* die we hebben uitbesteed aan de technologie, kunnen we keuzes maken waarin we al dan niet onze verantwoordelijkheid nemen. Bewustzijn van onze relaties met alles om ons heen en hoe we met die verbondenheid omgaan is waar het om draait in Oosterlings ecosofie.

Ook Sennett stelt verbondenheid centraal in zijn boek over samenwerking. Hij benadert samenwerking vanuit vakmanschap. De vakman is via zijn *tools* en *skills* verbonden met het hier en nu. *Skills* zijn vaak niet gebonden aan een vakgebied, maar zijn op meerdere vlakken toepasbaar. Mensen zijn door middel van samenwerking met elkaar verbonden. De mens is een sociaal wezen dat anderen nodig heeft om een goed leven te kunnen leiden. Sennett vat samenwerking op als een set van *skills* die elk persoon in beginsel in zich draagt, maar die zich afhankelijk van opvoeding en onderwijs verder ontwikkelen. Openstaan voor anderen is fundamenteel voor samenwerking en samenwerking is onmisbaar in een goede samenleving. Oosterling gebruikt hiervoor, uitgaande van het Franse differentiedenken, een gemodificeerde vorm van het Arendtiaanse – en dus Heideggeriaanse - begrip *interesse*: het zijn van het tussen. Mensen moeten systematisch en van jongsaf aan leren met elkaar samen te werken, maar daarbinnen elkaar als mens blijven zien. Mediawijsheid, dat wil zeggen een kritische omgang met media, maar sowieso allerlei bemiddelingen, speelt hierbij een cruciale rol. In de geschiedenis hebben we vaak genoeg gezien dat het gruwelijk af kan lopen wanneer hele groepen mensen als minder dan menselijk worden beschouwd. We kunnen daarom niet alleen aan het eigene waarde hechten. Ook het andere moet mogen bestaan. De globe is ons huis, onze *oikos* geworden. Tolerantie en gedogen zijn echter niet genoeg om begrip op te kunnen brengen voor anderen. Mensen moeten elkaar respecteren in hun anders zijn. Het gaat erom te leren waar je het verschil kunt maken binnen een open samenhang. Bij Sennett krijgt dit concreet vorm in de term empathie. Empathie vormt het vermogen van de mens met mensen die anders zijn om te gaan en samen te werken. Het is het vermogen anderen zichzelf te laten zijn, waardoor wij ver-anderen. De ander wordt in zijn waarde gelaten. Het is dan ook niet voor niets dat in de verschillende vakken van Fysieke Integriteit respect voor de ander en samenwerking consequent gecultiveerd worden.

Volgens Nussbaum is filosofisch en op Socrates geïnspireerd onderwijs uitermate geschikt om ervoor te zorgen dat mensen respect voor anderen en andere opvattingen leren opbrengen. Logisch en kritisch leren nadenken, vragen stellen en creatieve verbeelding zijn daar een belangrijk onderdeel van. Een globale samenleving vergt een wereldburgerschap of kosmopolitisme – een notie die in de

hellenistische wereld opkomt - dat intercultureel van aard is. Groepen en culturen die in de geschiedenis gemarginaliseerd zijn en die geen positieve waarde in de samenleving hadden, zijn een uitdrukking van het andere: zij werden met name gekarakteriseerd door wat ze niet waren, namelijk man, wit en van middelbare leeftijd. Foucault heeft deze mechanismen in vele studies meermaals blootgelegd. Gebrek aan kennis van groepen mensen die anders zijn dan jij is vaak een van de oorzaken voor onverdraagzaamheid, discriminatie en racisme. Nussbaum pleit er daarom voor dat hieraan in het onderwijs systematisch aandacht wordt besteedt, zodat iedereen kennisneemt van minderheden waar we in het dagelijks leven mee te maken hebben, waar we mee samenleven of waar we toe behoren.

Legt Sennett de nadruk op vakmanschap en *skills*, filosofie is meer dan alleen maar vakmanschap. Dit is een inzicht dat een belangrijke rol speelt in het recente werk van Oosterling. Foucault, Steiner en Sloterdijk grijpen terug naar de tijd waarin filosofie nog een wijsheidspraktijk is. Filosofie bestond uit meer dan educatieve *skills* alleen. Het was ooit meer dan een lerarenberoep. Het probleem van de filosoof als beroepsleraar – de academische ivoren toren - heeft deze denkers ertoe aangezet terug te gaan naar de beginperiode van de Westerse filosofie om zo in een genealogische analyse te laten zien hoe deze wijsheidspraktijk – Foucault noemt deze zelfzorg: *epimeleia heautou* - door de eeuwen heen gemarginaliseerd is. Ten tijde van de Verlichting is er in Frankrijk een opleving, waarbij filosofen hun discours buiten de universiteiten uitdragen als publieke intellectuelen, iets wat we in het werk van Foucault en Deleuze zien terugkomen. Het publieke debat is ook bij Arendt uitgangspunt van een heroverweging van wat politiek precies is. Dit geeft aan waar de kracht van de filosofie als wijsheidspraktijk vanaf Diogenes tot Foucault ligt: in het publieke domein. Wat Foucault in zijn colleges over de Griekse zelftechnieken en *parrhêsia* laat zien is dat filosofie van oorsprong een levenskunst, een bestaansaesthetica is. Daarin bestaat er geen scheiding tussen het persoonlijke en het publieke. Openbaarheid geldt voor beide. Hier blijkt filosofie meer dan alleen een vak, omdat zij als wijsheidspraktijk iemands hele leven bezielt. Ze is niet alleen een verzameling technieken, die zowel moreel als immoreel ingezet kunnen worden; ze is ook *êthos*, een goede manier van leven en *teknê tou biou*, ofwel levenskunst. De combinatie van woorden en daden vormt de overtuigingskracht van de filosoof. Door het consequent leven naar zijn inzichten, door het belichamen van zijn inzichten, ontstaat overtuigingskracht. In een tijd waarin het cynisme hoogtij viert, is deze overtuigingskracht meer dan noodzakelijk. Alleen deze daadwerkelijke overtuigingskracht, die zijn oorsprong vindt in het leven van de kynici, kan de cynicus overtuigen. Maar daarnaast bevat deze wijsheidspraktijk wel degelijk een *techne*: een filosoof beheerst de hermeneutiek, het kunnen lezen en begrijpen van ingewikkelde teksten. De filosoof moet kunnen schrijven, hij moet de taal als geen ander kunnen beheersen om zowel de taal in te zetten voor het overbrengen van zijn inzichten, als de taal zelf tot voorwerp van zijn onderzoek te maken. Taal vormt immers het fundament van ons denken: ze vormt het denken, maar wordt tevens in een feedback loop door dat denken gevormd. Dit is wat Oosterling als discours heeft gekenschetst. Dit sluit aan bij de taak van de filosoof om tradities – en daarmee zijn eigen vakmatige vooronderstellingen - te bevragen. Tradities vormen vanzelfsprekende cultuurfenomenen, die door de taal gedragen worden. Pas wanneer deze vanzelfsprekendheden bevroegd worden, kunnen ze gaan schuren, waarna duidelijk wordt dat ze slechts een mogelijkheid binnen een eindeloos scala aan mogelijkheden zijn.

Het belangrijkste inzicht van deze scriptie is dat de levenskunst van de *parrhêsia* niet beperkt moet blijven tot een handvol filosofen. Het onderwijs dat Oosterling en Nussbaum voorstaan is hiervoor het uitgangspunt. Zoveel mogelijk mensen moeten actief onderwijs genieten dat erop gericht is daadwerkelijk mensen van de leerlingen te maken, zodat ze verantwoordelijkheid voor hun leven kunnen nemen. Dit is ander onderwijs dan de variant die op het moment erg populair is, namelijk die

gericht is op disciplinering en het klaarstomen voor de arbeidsmarkt. Het vinden van werk is heel belangrijk maar kan nooit het exclusieve uitgangspunt van scholing – *skhole* – worden. Het is slechts een van de doelstellingen. Belangrijker is het dat leerlingen leren dat zij zelf een actieve producent van hun leven zijn, ook al is er geen werk te vinden. Mensen moeten van jongs af aan leren dat zij verbonden zijn met anderen, dat hun keuzes weerslag hebben op anderen en dat ze ertoe doen, net als die anderen. Onderwijs moet ervoor zorgen dat men zelfstandig leert denken, vragen leert stellen en zelf afwegingen leert maken om ook op politiek vlak actief te kunnen zijn. Arendt heeft daarvan de ondergrens aan gegeven met haar combinatie van handelen en spreken als politieke praktijk. Maar politici moeten ook ter verantwoording kunnen worden geroepen als dat nodig is, opdat er geen kritiekloze massa ontstaat die achter de meest overtuigende demagoog aanloopt. Of een cynische massa die ogenschijnlijk kritiek heeft, maar zich daar zelfgenoegzaam in wentelt om vervolgens niets te doen, omdat ze toch al weten dat het niets oplevert.

Kortom, filosofie is een vak, dat is zonder meer waar. Maar filosofie als wijsheidspraktijk is ook levenskunst en verdient in die hoedanigheid meer aandacht en waardering dan zij op dit moment ontvangt. Ze blijkt een belangrijke bron als het er op aankomt oplossingsrichtingen aan te dragen voor problemen waar wij in deze tijd mee te kampen hebben. Door de grootschaligheid en de verknooptheid van deze problemen zijn ze niet zomaar verholpen. Er bestaan geen tovermiddelen, ook niet in de filosofie. Politici en mensen die dergelijke oplossingen wel beloven moeten per definitie gewantrouwd worden. Deze dimensie van de filosofie openhouden en in het curriculum inbouwen zal hoe dan ook een moeizaam proces zijn. Succes is niet gegarandeerd, maar laten we er alles aan doen om in ieder geval het zicht open te houden op een toekomst, waarin de mensen die na ons komen minstens zoveel kansen hebben als wij om een duurzaam bestaan op te bouwen.

Literatuurlijst

- H. Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998)
- P. Bloom, *Descartes' Baby, How child development explains what makes us human* (London: Arrow Books, 2005)
- M. Cadat & R. Engbersen, *Leefbaarheid op het (verstedelijkt) platteland, anticiperen op multi-ethniciteit, Een verkenning naar culturele spanningen op het platteland*, (Utrecht: NIZW, 2006)
- M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject, Lectures at the Collège de France 1981-1982* (New York: Picador, 2005)
- M. Foucault, *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France 1983-1984* (Parijs: Gallimard, 2009)
- M. Foucault, *De moed tot waarheid, Het bestuur van zichzelf en de anderen II* (Amsterdam: Boom, 2011)
- F.A. Muller, 'Nut en noodzaak van de wijsbegeerte' (2013: Erasmus Magazine, #5), blz 18-19
- M. Nussbaum, *Cultivating Humanity, A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (Cambridge: Harvard University Press, 1997)
- M. Nussbaum, *Not For Profit, Why Democracy Needs the Humanities* (New Jersey: Princeton University Press, 2010)
- M. Nussbaum, *Creating Capabilities, The Human Development Approach* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011)
- H. Oosterling, *Radicale middelmatigheid* (Amsterdam: Boom, 2000)
- H. Oosterling, *Woorden als daden, Rotterdam Vakmanstad/Skillcity 2007-2009* (Heijningen: Jap Sam Books, 2009)
- H. Oosterling, *Eco3 Doendenken, Rotterdam Vakmanstad/Skillcity 2010-2012* (Heijningen: Jap Sam Books, 2013)
- T. Piketty, *Kapitaal in de 21e eeuw* (Amsterdam: De Bezige Bij, 2014)
- Redactie Vastgoed, *Regio Rotterdam krijgt omheind villadorp* (2013, 31 juli). Geraadpleegd op 6 augustus, 2013, van http://www.vastgoedactueel.nl/index.php?option=com_k2&view=item&id=1453%3Aregio-rotterdam-krijgt-omheind-villadorp
- R. Sennett, *The Craftsman* (London: Penguin books, 2009)
- R. Sennett, *Together, The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation* (New Haven & London: Yale University Press, 2012)
- P. Sloterdijk, *Je moet je leven veranderen, Over antropotechniek* (Amsterdam: Boom, 2011)
- G. Steiner, *Het oog van de meester* (Amsterdam: De Bezige Bij, 2004)
- R. Wijnberg, *Waarom rendementsdenken juist géén denken is* (2015, 20 maart). Geraadpleegd op 20 april, 2015, van <https://decorrespondent.nl/2543/Waarom-rendementsdenken-juist-geen-denken-is/65177090-91114a3f>