

Wegen uit Existentiële Claustrofobie

Een juxtapositie van subjectiviteitsbepalingen

Thomas van Dijk
303558

Scriptie ter verkrijging van de graad van Master of Arts (MA) in de wijsbegeerte van het recht en de sociale wetenschappen.

Abstract: Moderne samenlevingen worden door een hoge mate van cynisme gekenmerkt. In deze scriptie vat ik de individuele ervaring van een cynische culturele context op als existentiële claustrofobie. Een historische analyse van de culturele achtergrond waartegen dit cynisme opkomt laat zien dat er in de geschiedenis op z'n minst drie modellen te onderscheiden zijn die een uitweg uit deze existentiële claustrofobie bieden; het model van de performatieve subjectiviteit stelt een uitweg voor in het creëren van een podium in de publieke sfeer waar je je sociale rol kunt uitspelen. Deze uitweg, die het Westerse denken lange tijd heeft gedomineerd, blijkt echter meer en meer aan geloofwaardigheid in te boeten; het podium waarop de publieke sfeer zich afspeelt stort in. Naast dit model, worden twee andere modellen van subjectiviteit onderscheiden die ieder claimen een levensvatbaar alternatief te zijn. Zo wordt enerzijds een affirmatief model gevonden waarin het subject zich in zijn zelfbetrekking realiseert in een bestaansethiek waarin het eigen leven gestileerd wordt met aandacht voor wat de mens kan, niet wat voor hem onmogelijk is. Het andere alternatief is de christelijke subjectiviteitsbepaling van onder meer Kierkegaard waarin een vereniging met het zelf wordt voorgesteld die, niet zoals in het dominante discours een gegeven is en dus niet het resultaat is van de ontwikkelen van vaardigheden, maar een zelfbetrekking die het subject in een confrontatie met het Absolute geschonken wordt. Al deze modellen lopen in de geschiedenis door elkaar. Er is geen strikte chronologische volgorde, wel een doorslaggevend accent.

Begeleider:

Dr. H.A.F. Oosterling

Adviseur:

Dr. G.H. van Oenen

Aantal woorden:

32511

Leerstoelgroep:

Filosofie van mens en cultuur

Datum voltooiing:

14 juni 2016

ECTS:

18

Inhoud

| | | |
|----------|--------------------------------------------------------------|-----------|
| 1 | Een inleiding in existentiële claustrofobie | 3 |
| 2 | De performatieve subjectiviteit | 9 |
| 2.1 | Een toneelstuk in verschillende bedrijven | 10 |
| 2.1.1 | Het ontstaan van performativiteit | 10 |
| 2.1.2 | De koppeling tussen performativiteit en subjectiviteit | 13 |
| 2.1.3 | Transformaties op het podium | 16 |
| 2.1.4 | De Voorgestelde Vrijheid in Theater Samenleving | 21 |
| 2.2 | Der Untergang | 24 |
| 2.2.1 | Waarom de informatie over Het Podium niet bestaat | 25 |
| 2.2.2 | Zonder wereld is alles verboden | 29 |
| 2.2.3 | Cynisme en interpassieve anticipatie | 31 |
| 3 | De affirmatieve subjectiviteit | 37 |
| 3.1 | De machtsstrijd op het podium | 39 |
| 3.1.1 | Politiek als interbellum | 41 |
| 3.1.2 | De strijd om het zelf | 43 |
| 3.1.3 | Zorgen voor je zelf: het eerste subject | 44 |
| 3.2 | Van strijd naar zorg: irenische overwegingen | 47 |
| 3.2.1 | Podia als media | 47 |
| 3.3 | De ethische imperatief | 52 |
| 4 | De geschonken subjectiviteit | 55 |
| 4.1 | Uit vertwijfeling | 57 |
| 4.2 | Ironische metanoia | 61 |
| 4.3 | Nieuwe boom, nieuwe vruchten | 64 |
| 5 | Conclusie: Je Bent Wat Je Ziet | 67 |
| 6 | Literatuur | 70 |

1 EEN INLEIDING IN EXISTENTIËLE CLAUSTROFOBIE

De Britse krant *The Guardian* blijft maar bijdragen aan een pessimistisch wereldbeeld: de socioloog Zygmunt Bauman schetste een paar jaar geleden in een kort filmpje op Youtube een wat omineus beeld van de Westerse samenlevingen¹: wij ervaren de reis door de tijd op zo'n manier dat wij het idee hebben in een vliegtuig te zitten met het idee dat er geen piloot in de cockpit zit. Nu vindt hij bijval van Joris Luyendijk, die ditzelfde beeld gebruikt om de situatie uit te leggen die hij in zijn interviews met bankiers tegenkwam: de financiële sector is zelfs voor insiders een totaal ongeordende, ongestuurde en kennelijk gevaarlijk onbestuurbare samenloop van omstandigheden waarin het uitblijven van catastrofes groter dan de crisis van 2008 alleen nog aan het toeval kan worden toegeschreven. Het verhaal gaat in de vertelling van Luyendijk zo:

'Je zit in een vliegtuig. Het bordje stoelriemen vast is uit, de stewardess heeft je net een drankje gebracht en nu twijfel je tussen het inflight entertainment of toch dat spannende boek. De man naast je nipt aan zijn whisky, je kijkt door het raampje naar de ondergaande zon, en dan zie je in een van de motoren plotseling een gigantische steekvlam.

'Je stoot je buurman aan en roept de stewardess, die na enige tijd verschijnt en meldt dat er inderdaad wat technische problemen zijn geweest, maar dat alles weer in orde is. Ze oogt zo kalm en zelfverzekerd dat je het bijna gelooft, maar je wurmt je toch langs je medepassagiers naar het gangpad, waar eerst de stewardess en dan de purser je tegenhouden, allebei met de boodschap: Gaat u alstublieft terug naar uw plaats. Je duwt ze opzij en weet de deur van de cockpit te grijpen, je trekt hem open en daar zit niemand.'²

Goed, we zouden in dit geval nog kunnen zeggen dat het verstandig is om ons te realiseren, zeker gezien de recente crash met de Germanwings-vlucht, dat de deur naar de cockpit niet zomaar mag opengaan. We hebben nu eenmaal geen zicht op de piloot en omdat we er niet over kunnen spreken, kunnen we er maar beter over zwijgen. Maar het pessimisme dat hieronder sluimert, kent ook andere uitdrukkingen.

In de spraakmakende documentaire *The Gatekeepers*, waarin niet minder dan zes nog levende oud-directeuren van de roemruchte Israëlische geheime dienst Shin Bet worden geïnterviewd, getuigt een van hen van eenzelfde vorm van desillusie: als kind groeide hij op in een kibboets, met het idee in zijn achterhoofd dat er in Jeruzalem een huis was waar op de tweede verdieping een lange gang was. Aan het eind van de lange gang is een deur, en achter die deur zit een wijze man die De Beslissingen maakt. Die nadenkt. Zijn ouders noemden hem De Oude, David

¹ Guardian, 2011

² Luyendijk, 2015

Ben-Goerion. Jaren later, zegt hij, ging hij naar datzelfde gebouw, naar diezelfde gang, waar aan het eind geen deur was, en achter de ontbrekende deur was uiteraard geen man die voor hem dacht. Zijn hele wereldbeeld rustte in blind vertrouwen op de capabele mensen in de kamer aan het eind van die lange gang. De Beslissingen werden daar genomen, en dus kwam alles altijd wel goed, al zou het soms tegen zitten. Maar aan het eind van zijn carrière, na zoveel jaar actieve dienst in de top van een defensief-bestuurlijk apparaat, na zoveel van de beslissingen gemaakt te hebben waarvan hij vroeger dacht dat die aan het eind van een lange gang gemaakt werden, moet hij toegeven dat de beslissingen die gemaakt worden, gewoon door mensen worden gemaakt. En er is helemaal geen garantie dat het wel goed komt. Het gaat dan ook regelmatig helemaal niet goed.

Wat echter voor de bankiers en de leiders van Shin Bet geldt, gaat voor meer mensen op; in de dagelijkse praktijk zijn er alleen tactische manoeuvres en krijgen die geen synthese in een visionaire strategie. Zoals de grote theoreticus van de oorlog Carl von Clausewitz ons leert, verhouden strategie en tactiek zich tot elkaar als doel en middel: 'Het originele middel voor strategie is de overwinning – dat is, tactisch succes; haar doelen, in de laatste instantie, zijn die objecten die rechtstreeks naar vrede leiden.'³ Wat we hieruit kunnen concluderen is dat de moderne mens zijn bestaan ervaart in een context van ongecoördineerde tactische manoeuvres, in termen van strijd, zonder idee van de strategische samenhang van deze tactiek, en ook maar een idee te hebben hoe de vrede gerealiseerd kan worden.

In deze metaforen klinkt een dystopisch cynisme door dat in de Westerse publieke sfeer meer en meer spreek- en zendtijd krijgt. Discussies over het doorgaans tanende vertrouwen in de wetenschap lijken aan eenzelfde aftakeling of ondergang te worden blootgesteld. En wie geen zin meer heeft om nog zelf zijn vingers te branden aan het hete hangijzer van De Islam zapt wel naar een of andere *televised match* tussen partijen die niet langer eenduidig in kampen te verdelen zijn. Zijn het verdedigers van het Vrije Woord of islamofobe kleindenkeners? Zijn het terroristen-in-schaapskleren of gematigde moslims? Dergelijke problemen kun je nog ontlopen zolang er nog (spreek)ruimte voor is en het niet alleen via het nieuws in je neus gedrukt wordt; in een aantal van dit soort debatten wordt het Franse grondwoord *battre* losgekoppeld van de Westerse *rules of engagement* en wordt de strijd niet langer uitsluitend met woorden gevoerd, maar worden mensen in straten en kantoren gewoon afgeschoten, uit naam van een profeet die je buurman of collega ook zegt te eren.

Uit deze convoluties van de publieke sfeer, waarin ontzettend veel tegenstrijdige analyses strijden om definitiemacht over wat nu precies het probleem is waar 'we' (wie zijn dat nog eigenlijk?) een oplossing voor moeten vinden, en hoe die oplossing er dan zal uitzien, en bladibladibla, blijkt in ieder geval duidelijk dat een

³ Clausewitz, 1989, p. 143, mijn vertaling

bepaald model van samenhang in de wereld, dat van het utopische Verlichtingsdenken, haar bindende kracht heeft verloren. Verhalen die 'mensen leren hoe ze als mens moeten leven,'⁴ zijn niet minder gewenst, maar worden in toenemende mate concurrenten van elkaar en worden als koopwaar verhandeld op een wereldmarkt van waarheid en zingeving.

De Westerse burger die als het ware op het podium van de publieke sfeer in de dubbele betekenis van het woord 'acteert' in zijn dubbelrol van autonoom subject en lid van het publiek ervaart zijn leven als een gefragmenteerd geheel. De grond van de eenheid is in de ervaring van velen weg, of dit nu de piloot van het vliegtuig, de man in de kamer aan het eind van de lange gang, of het ideaal van de vrijheid van meningsuiting is – het vertrouwen in het voortbestaan van onze vrijheid en veiligheid is gestoeld op iets dat ons teleurstelt. De angst die voortvloeit uit deze weggevallen vanzelfsprekendheid wordt niet in het minst gevoed door berichten over bedreigingen, van binnenuit en van buitenaf. Angsten, bijvoorbeeld, voor piloten die hun vliegtuigen zonder enige aanleiding tegen een bergwand te pletter laten slaan of onberekenbare moordenaars die op elk moment op elke plek kunnen toeslaan in naam van een of andere goddelijke strategie die hun de vrede aanzegt van een 'paradijs in de schaduw van het zwaard'⁵.

Bij afwezigheid van een groter bindend narratief blijven vele kleine Grote Verhalen opduiken of standhouden, op een manier die de maatschappelijke orde of structuur, in termen van Zygmunt Bauman, vloeibaar maakt; elke vastigheid smelt onder je voeten weg.⁶ De verenigende verhalen zijn onderling verdeeld en hangen als losse sferen in een onmetelijk duister heelal naast elkaar. De onverenigbaarheid van deze narratieven in een overkoepelend Verhaal is voor Bauman reden voor pessimisme, en voor iemand als Siedentop urgent genoeg om over een Europese burgeroorlog tussen deze verhalen te spreken.⁷ Het wordt duidelijk dat het Westen zichzelf alleen nog maar verenigd kan zien in termen van een einde; de apocalyptische oriëntatie van de populaire cultuur, met tv-series als *The Walking Dead*, boeken en films als *The Road*, om maar een waslijst te vermijden⁸, wijst op deze gedeelde preoccupatie met hoe het leven mogelijk is na een kennelijk als aanneemelijk ervaren catastrofale ineenstorting. De relatieve afwezigheid van positieve en affirmatieve verhalen in de populaire cultuur lijkt erop te wijzen dat er alleen nog maar sprake is van een 'wij' wanneer 'we' 'samen' ten onder gaan maar niet meer als 'we' 'samen' iets moeten ondergaan.

⁴ Bij deze vast een voorlopige definitie van een discours, uit Thrift, 1997, p. 31

⁵ Naar een gezegde van Mohammed dat dient om de *spirit* van de expansie van het Arabische Rijk te duiden. Zie Holland, 2012, p.1

⁶ Bauman, 2000

⁷ Siedentop, 2014, p.350

⁸ Zie voor een korte bespreking van deze culturele eschatologische fixaties Aupers, 2015

De ondergraving van elke positieve verbeelding van een collectief project wordt nog eens versterkt door de proliferatie van de enige orde die rotsvast en ontwijfelbaar blijft staan en die zich met een ontzagwekkend dwingende logica over de wereld en door meer en meer aspecten van de collectieve verbeelding verspreidt: de kapitalistische organisatie van de economie. Deze organisatielogica reguleert de tactische bewegingen van alle mensen afzonderlijk, laat hen instrumenteel handelen, gek genoeg juist door strategisch denken uit te bannen. Weber wees al op de irrationele rationaliteit⁹ die strategisch denken onmogelijk zou maken: meer produceren voor minder, anders doet je conculega het wel, lopen je klanten daarheen, en heb je geen omzet meer. Deze logica is zo dwingend en vooral vanwege het gemak voor de consument zo vanzelfsprekend, dat ontsnappen eraan onmogelijk lijkt. Wellicht dat op een bepaalde schaal mensen nog om redenen van gunning hun producten bij fysieke winkels gaan halen en niet alles in een bol.com-doosje aan de voordeur aannemen, maar in de termen van de economische logica is dat hetzelfde als het product bij bol.com kopen, naar de winkel fietsen, en de winkeleigenaar het verschil in prijs gewoon geven. Onzinnig.

In de proliferatie van Grote Verhalen die een al dan niet strategische waarde claimen - 'individualisering' is er slechts een van - worden we niet zozeer meer en meer individu, nee, de groepen waar we toe behoren vallen gewoon uiteen en we moeten nu *kiezen voor de kudde*.¹⁰ Waar willen we bij horen? Wie vertelt ons nog wat we kunnen en moeten doen, of liever: welk verhaal accepteren wij, waar identificeren wij ons mee? Zo belanden we al snel in een *paradox of choice*, een term van de Amerikaanse psycholoog Barry Schwartz¹¹, waar hij mee aanduidt dat een toename in keuzemogelijkheden op een gegeven moment niet langer bijdraagt aan de *customer satisfaction*. Als je moet kiezen uit 36 soorten toetjes, wordt met dat keuzepallet de indruk gewekt dat ergens tussen die 36 soorten het perfecte zuivelproduct voor dit moment zit. De suggestie wordt zo gewekt dat het mogelijk is dat behoefte en bevrediging compleet samenvallen. En omdat niets perfect is, zal elk van de 36 opties tegenvallen en niet het perfecte toetje blijken te zijn. De eindstand is dat de moderne toetjesgenieter altijd een tegenvaller heeft, al heeft hij dan een hele lekkere vlaflip met chocoladesaus. Hij meet zijn product niet meer af aan wat het hem biedt, maar aan dat waarin het tekortschiet ten opzichte van zijn onbegrensde verwachtingen. Zo meet menigeneen zijn Grote Verhaal, de narratieve content van zijn existentie, niet meer af aan wat het hem biedt, maar eveneens aan de maatstaf van zijn onbegrensde verwachtingen.

De angst die overblijft wanneer de grond onder onze maatschappelijke 'footprint' wegzakt, vat ik in deze scriptie op als existentiële claustrofobie. In een wat meer formele formulering is dit de angst waar elk existierend menselijk wezen potentieel aan blootgesteld wordt, namelijk om gevangen te zitten in zijn eigen bestaan, zonder hier een verlossende invulling aan te kunnen geven, zonder zichzelf tot de

⁹ Foucault, 2008, p. 1051

¹⁰ Zie voor deze opvatting van individualisering Duyvendak & Hurenkamp, 2004

¹¹ Schwartz, 2004

totaliteit ervan te kunnen verhouden. Het begint bij het knagende gevoel dat je de tijd door moet, maar dat je niet weet hoe. Dat je er niet 'uit' kunt, dat je niet langer kunt vertrouwen dat de piloot je er wel brengt, maar dat van alle ideeën, wensen en dromen die je bij het doorreizen van de tijd voorgesteld had, al die dingen waarvan men zegt dat ze van de existentiële tijdreis een pleziertochtje zouden maken, dat daar niets van waar blijkt te zijn. Alles blijkt een grote hoax, maar je zit niettemin vast in deze concrete existentie, waarin *'it is about making it to 30, or maybe 50, without wanting to shoot yourself in the head,'* kortom, een existentie waarin *'life before death'* niet langer afgemeten kan worden aan een *'capital-T Truth'*.¹²

Deze claustrofobische ervaring van het bestaan, de benardheid in je eigen leven bekneeld te zitten, waardoor je dus geen kant op kunt, een ervaring die bij Nietzsche nihilisme en bij Kierkegaard vertwijfeling heet, komt aan het licht wanneer de omvattende eenheid van die ervaring wegvalt – zie boven – en er slechts een fragmentatie over lijkt te blijven. Ons rest slechts de scherven; en elke beweging brengt een hoog risico van verwonding met zich mee. Dat deze ervaring in het huidige maatschappelijke debat zo prominent aanwezig is, wil echter niet zeggen dat ze nieuw is of alleen maar langs deze weg gekend kan worden: de huidige verschijningsvorm is wel historisch en cultureel specifiek, maar het verschijnsel zelf lijkt al een lange geschiedenis achter de rug te hebben. Het idee dat onze maatschappelijke orde wegvalt, dat ons idee van samenhang van waarheidspelen, machtsverhoudingen en mensbeelden¹³ niet alleen van buitenaf maar ook van binnenuit zo sterk bedreigd wordt, is maar een van de manieren waarop deze existentiële claustrofobie ontsluit wordt. Duidelijk is wel dat het voorhangsel dreigt te scheuren en dat het heilige der heilige van de Westerse samenlevingen een lege plaats blijkt te zijn.¹⁴ De mensen zijn nu tot vrijheid gedoemd en moeten kiezen welk verhaal zij zich laten vertellen – door welk verhaal zij zich willen laten leven.

In deze scriptie wil ik drie uitwegen uit deze existentiële claustrofobie thematiseren via drie modellen van subjectiviteit. Het zijn drie typen van verhalen, die ik opvat als bepalingen van wie de mens als existierend wezen is, wie hij kan zijn en wat hij (daarvoor) moet doen. De modellen geven verschillende invullingen aan het zelf (en de omgeving) op een specifieke schaal. Zoals Kierkegaard schrijft, *'everything is qualitatively whatever it is measured by; and what is qualitatively its standard of measurement is ethically its goal.'*¹⁵ Als je de mens beoordeelt op zijn bezit en begrip van objectieve kennis en de verbanden daartussen, wordt ethiek daarmee heel anders dan wanneer hij op zijn vermogen tot liefhebben wordt ingeschaald. Of beschouw hem in termen van vertrouwen op de piloot of Oude Man

¹² David Foster Wallace, 2005., p.8

¹³ Hier hint twee over een discours, zoals dat door Foucault wordt gedefinieerd: de samenhang van weten, macht en subjectiviteit.

¹⁴ Want uiteraard, met een cynische twist, is de cockpit niet opeens leeg maar blijkt retroactief altijd al leeg geweest te zijn.

¹⁵ Kierkegaard, 2008, p. 96.

en hij wordt, als *zoön politikon*, het meest geschikt om als een sociale actor – in de dubbele zin van het woord – op een maatschappelijk podium zijn rol te spelen en zich daarin te verwerkelijken. De piloot, de oude man en het podium vat ik op als concretisering van wat ik het model van de performatieve subjectiviteit noem. Ik zet dit performatieve model in deze scriptie af tegen enerzijds het model van een affirmatieve subjectiviteit, waarin de schaal wordt gedefinieerd als een ethisch-esthetische vormgeving van de particuliere existentie, en anderzijds het christelijke model waarin het zicht op een strategie, het vertrouwen in ‘de goede afloop’, wordt gevonden in acceptatie van de individuele existentie ten opzichte van de Absolute maatstaf; vertrouwen in de macht die je in je concrete existentie plaatst.

2 DE PERFORMATIEVE SUBJECTIVITEIT

Aan de basis voor het performatieve model van subjectiviteit liggen twee historische ontwikkelingen die als het ware in elkaar grijpen en dit model produceren:

1. het opduiken van 'subjectiviteit': verhalen over een 'waarheid' (die zich in het 'zelf' of het 'individu' zou bevinden), en
2. het ontstaan van 'performativiteit': een sociale of publieke sfeer waarin de deelnemende sociale actoren samen een 'performance' of voorstelling opvoeren.

Deze publieke sfeer, die in haar begindagen niets met een 'waarheid' van doen had, en de hoofdletter-W Waarheid over het leven voor de dood, die tijdens haar 'ontdekking' in de menselijke 'interioriteit' lag, worden in een filosofische manoeuvre hernomen waardoor er opeens een hoofdletter-W Waarheid in die publieke sfeer kwam. Waar 'in den beginne' performativiteit en subjectiviteit als zelfstandige en parallelle concepten ontstonden en niets met elkaar te maken hadden, worden ze in het model van de performatieve subjectiviteit op elkaar betrokken. In ideaal-conceptuele zin zouden in de beschrijving van performatieve subjectiviteit deze twee concepten helder gedefinieerd moeten worden, om ze vervolgens op elkaar te betrekken. Dit is nog wel te doen voor performativiteit, dat we in de volgende paragraaf zullen beschrijven, maar voor wat betreft subjectiviteit is dat lastiger. Immers, de twee andere modellen van subjectiviteit grijpen terug op de wortels van het begrip en eerst in die modellen kan uitgevochten worden wat de term of de zaak precies inhoudt. Voor wat betreft subjectiviteit beperken we ons daarom vooralsnog tot twee essentiële opmerkingen.

Allereerst een rudimentair onderscheid tussen twee soorten waarheid. De vraag naar de Waarheid (voor of na het leven, in of buiten het 'zelf') is namelijk een vraag die als het ware twee typen antwoorden krijgt. Met Foucault kunnen we die onderscheiden als filosofische of spirituele, met Kierkegaard als objectieve of subjectieve waarheden.¹⁶ Het verschil ligt in de noodzaak voor het subject om al dan niet een verandering, transformatie of bekering in, voor, tot of van zichzelf door te maken voordat hij toegang tot die waarheid heeft of 'in' die waarheid kan leven. In de filosofische en objectieve beelden van waarheid verloopt toegang tot de waarheid in een rechte lijn; het subject groeit alleen, verandert wel in de kwantitatieve en expansieve zin, maar er vindt geen kwalitatieve conversie in of transformatie van het subject plaats. Het opnemen van waarheid is een proces van acquisitie, niet van transformatie. In de spirituele of subjectieve waarheden heerst een opvatting van waarheid die een verandering van het subject vereist of bij hem bewerkstelligt. De Waarheid wordt pas toegankelijk in het subject, door als subject zelf te veranderen – de grond van de term 'subjectiviteit' komt hier al naar voren. In het model van de performatieve subjectiviteit wordt de waarheid uit het subject getrokken en op het podium van de publieke sfeer uitgebeeld.

¹⁶ Zie Foucault, 2008, p. 15 en Kierkegaard, 2009, p. 107-15.

Ten tweede een bepaling van de plaats of *locus* van de Waarheid in subjectiviteit: het concept subjectiviteit ontstaat in een millenniumlange periode in de geschiedenis van het Westen die Foucault een ‘cultuur van het zelf’¹⁷ noemt. In deze periode heerst een spiritueel of subjectief discours over waarheid, ‘naast’, ‘buiten’ of parallel aan het podium van de ontluikende publieke sfeer. Dit onderscheid zullen we later nog uitgebreider tegenkomen. Het proces waarin performativiteit en subjectiviteit zich koppelen tot performatieve subjectiviteit is een proces waarin filosofische waarheid het van spirituele waarheid ‘wint’. Dit omslagpunt noemt Foucault het Cartesiaanse Moment. Dit moment valt historisch niet precies gelijk met de naamdrager, maar culmineert in zijn adagium dat de grond van de menselijke existentie in zijn kenvermogen ligt; *cogito ergo sum*, ik denk, dus ik besta – de waarheid van het wezen van de mens ligt in zijn vermogen tot kennis van objectieve waarheden. De weg van de cultuur van het zelf naar dit Westerse *cogito* lijkt een snelweg in de richting van de Westerse wetenschappelijke wereldvisie. Maar volgens Foucault komt het filosofische, niet-spirituele denken niet zozeer op in de seculiere wijsbegeerte of wetenschap, maar in de theologie. Daar gaat het Christendom na Augustinus zich meer en meer als een koninkrijk van deze wereld positioneren. Doordat het domein van de theologie verschuift van subjectiviteit naar performativiteit, ontstaat er een performatieve subjectiviteit waar de wijsbegeerte en wetenschap later aan invloed wint ten koste van de theologie. We zullen deze ontwikkeling in de rest van dit hoofdstuk breder bespreken. Maar we beginnen met een bespreking van de opkomst van performativiteit.

2.1 Een toneelstuk in verschillende bedrijven

Het adjectief *performatief* dat dit model van subjectiviteit meekrijgt, wordt ontleend aan het primaat van een theatrale uitdrukking van subjectiviteit in de publieke sfeer. Het gaat hier over een sociale en intersubjectieve sfeer, die een objectief karakter kent omdat daarin sociaal handelen verwerkelijkt wordt; dat wat ‘echt’ gebeurt, gebeurt voor ‘iedereen’, en wat niet in die sfeer (en dus niet voor iedereen) gebeurt, is niet ‘echt’, niet ‘objectief’, etc. Het past niet in de performance. Elke verwerkelijking die plaatsvindt vindt echter altijd plaats als onderdeel van die sfeer. Alle dingen die bestaan worden gereduceerd tot dat wat in die sfeer opgenomen kan worden. Met het bijvoeglijk naamwoord ‘performatief’ wordt daarom een zekere mate van reductiviteit aangeduid die onvermijdelijk verbonden is met de integratie van alle elementen van een sociale sfeer in iets dat ze onderling vergelijkbaar maakt. Ze verschijnen in een ‘sfeer’ die ‘publiek’ is.

2.1.1 Het ontstaan van performativiteit

Het conceptuele verschijnsel ‘publieke sfeer’ ontstaat in de vroege Griekse steden. In het werk van Siedentop¹⁸ over de oorsprong van het christelijke en liberale denken wordt een scherpe analyse gevonden over de ontwikkeling van religieuze praktijken en sociale denkbeelden in presocratische samenlevingen. Het Westerse

¹⁷ Foucault, 2005, p.30

¹⁸ Siedentop, 2014

denken over een publieke sfeer waaraan deelname vereist is voor een 'goed' of menswaardig leven wortelt in kleine gemeenschappen waarvan de kwantitatieve uitbreiding een kwalitatieve omslag produceert: de 'samenleving' is een opgeschaalde vorm van de huisgodsdienst die de enige religieuze praktijk was voordat families zich in stammen en later steden gingen samenbinden. Siedentop begint zijn analyse van deze wortels dus bij de moraliteit die de polis fundeert – die van de familie.

De families waren in de oude samenlevingen de 'enige vorm van "society"'.¹⁹ Er bestond nog geen maatschappij zoals wij die nu kennen. Het hele leven was erop gericht om aansluiting te vinden in de grote keten van vaders die je voorgegaan waren naar een wereld die gerepresenteerd werd in het haardvuur – het vuur van de voorvaders. De band die de levenden met elkaar verbond, bestond uit de mate waarin je voorvaderen met elkaar deelde; families verderop stonden daar letterlijk 'buiten'. De sociale en geografische grenzen waren, op een andere manier dan bij de latere natiestaten, aan elkaar gelijk: de families waren voor hun sociale cohesie afhankelijk van de fysieke plaats waar hun voorouders begraven lagen. De fundamentele oriëntatie was nog niet, zoals die later zou uitgroeien, 'omhoog', maar juist 'omlaag': naar de grond waarin de voorvaderen begraven lagen en waarop het (hun) haardvuur brandde. De restrictieve aard van deze gemeenschappen was zowel in sociale als fysieke zin essentieel. De focus op de voorvaderen gaf aan de oudste zoon de rol van pater familias en produceert een paternalistische familie-structuur die net zo gefixeerd was als het private eigendom, dat niet zozeer aan de mensen als wel aan de grond toebehoorde. Toen de familiale samenlevingen uitgroeiden tot stammen, doordat verschillende families als het ware samenklonterden, werd deze grotere gemeenschap mogelijk gemaakt door vereniging rondom of via gemeenschappelijke ancestors. Een zekere sociale groei en conglomeratie was dus mogelijk zonder aantasting van de sociale orde en structuur.

De noodzaak tot kwantitatieve uitbreiding of kwalitatieve aanpassing van de sociale orde wordt pas merkbaar als er steden beginnen te ontstaan. Wanneer verschillende stammen zich verbinden in steden, komt een gezamenlijke verering van goden op die de huisgodsdienst aanvult, maar in eerste instantie nog niet vervangt. Bij verdere sociale groei wordt het belang van de gezamenlijke goden steeds groter; het samenleven wordt polytheïstisch geschraagd, minder aan de familie gebonden en kan dus makkelijker gedeeld worden. De 'sfeer' waarbinnen het leven verwerkelijkt wordt, krijgt hiermee een meer 'publiek' karakter. Voor deze goden worden tempels gebouwd, want zij 'regeren' het publieke leven. De huisgodsdiensten blijven wat en waar ze zijn: in huis. In deze periode hangen sociale en religieuze ontwikkeling sterk samen, en uit deze periode stamt als het ware de eerste bepaling van de burger of citizen: *'if we wanted to give an exact definition of the citizen, we should say that it was a man who had the religion of the city.'*²⁰ Deze

¹⁹ *ibid*, p. 10

²⁰ *Ibid.*, p.22-3

persoon is dus (eerst) in familie, clan en stam geworteld, en komt, later in de stad, tot volgroeiing. Als lid van de stadse religie wordt hij stedelijk 'burger'.

Politieke en religieuze macht zijn in deze steden onlosmakelijk met elkaar verbonden; de *urbs*, de fysieke grond, en de *civitas*, de 'moral nexus' van het stedelijke leven, overlappen elkaar; de koning is nu de hogepriester die de *pater familias* eerst was. Deze koppeling zorgt ervoor dat de publieke sfeer in twee opzichten belangrijk is; *res publica* is álles voor de burger, zowel sociaal als religieus. Voor de burger betekent dit dat zijn deelname aan het publieke leven zin en waarde geeft aan wat later het 'private' leven wordt. Hoewel een persoonlijke of gezamenlijke hoofdletter-W Waarheid nog niet ter sprake komt, heeft het individuele²¹ mensenleven geen zin of waarde buiten die sfeer. Het belang van de publieke sfeer blijkt duidelijk uit de negatieve connotatie die het woord *idiot*²² krijgt: in een context waarin '*piety en patriotism were one and the same thing*' is '*anyone who retreated from the life in the city*'²³ een *idiot* in de neutrale én negatieve zin: dit terugtrekken hoeft niet eens zozeer zoals een kluizenaar op de hei of in een spelonk, maar vooral door zijn leven niet te richten op de glorie van het vaderland. De hoogste straf in deze smeltkroes van religieuze en politieke macht is niet de dood maar verbanning. Verder leven zonder publiek leven is erger dan niet leven, en dus zullen velen de zelfmoord verkiezen boven verbanning.

We zouden, in een aan de socioloog Erving Goffman²⁴ ontleende metafoor, het leven in deze publieke sfeer uit kunnen leggen als een theatervoorstelling. Op het podium is een bepaalde situationele definitie de maatstaf: er heerst een idee van hoe dat podium eruitziet, wat werkelijk, mogelijk en toelaatbaar is binnen de grenzen van het podium en de voorstelling. Deze situationele definitie is te begrijpen als een soort cultureel of discursief raster dat een ruimte constitueert voor een verbeelding van hoe de natuurlijke en sociale wereld in elkaar zit of moet zitten. We kunnen dit nog wat scherper conceptualiseren door de voorstelling te beschouwen als een poging iets moois te maken binnen de grenzen van wat mogelijk en toelaatbaar is. Het is net als architectuur: daar heersen de wetten van de mechanica die deze kunstvorm inkaderen. Doordat de architect fundamenteel aan natuurwetten gebonden is, wordt er binnen deze grenzen een ruimte voor expressie geopend: de rekensommen van de constructeur geven niet zozeer aan wat onmogelijk is, maar ontsluiten in eerste instantie een ruimte waarbinnen mogelijkheden gesitueerd worden. In dit subjectiviteitmodel voltrekt zich met de expressie tevens de zelfrealisatie in die ruimte die door het podium ontsloten en omsloten wordt: de in de performance nauwkeurig nageleefde (of juist opzettelijk gefrustreerde)

²¹ *avant-la-lettre*

²² Het Griekse *idiotès* had de onschuldige betekenis van '(ambteloos) burger; ongeschoolde; man uit het volk' en was afgeleid van *idios* (afzonderlijk, persoonlijk). We zullen dus nog wel een paar idioten tegenkomen in deze scriptie.

²³ Zie Siedentop, 2014, p.25

²⁴ Goffman, 1959

ethiek²⁵ scheidt een kader voor de esthetische expressie - de beleving van de voorstelling.

De natuurwetten van wat 'is' en de morele wetten van wat 'ought' zijn aan elkaar verwant en bieden de 'subjecten' op dit podium een ervaring die Foucault met zijn term discours definieert als 'de onderlinge samenhang in een cultuur tussen kennisgebieden, normativiteitssystemen, en subjectiviteitsvormen.'²⁶ Met andere woorden, doordat een bepaalde vorm van weten de discursieve blik op de wereld ontsluit – de dingen zijn zoals je ze meent te kennen – ontstaat er een daarop gebaseerd idee van hoe de dingen kunnen en moeten zijn. Op het raster van het weten, dat bepaalde dingen aan het licht brengt en andere verduistert, rust een verzameling machtsrelaties die uitdrukking is van de orde die met dit weten aan het licht gebracht wordt. Binnen die weten/macht-constellatie ontstaat een bepaald verwachtingspatroon op basis van een eisenpakket voor de mensen die daarin leven: de schaal of, in de woorden van Žižek, '*yardstick against which I can measure myself*'.²⁷ In dit proces van performatieve subjectivering worden menselijke wezens zowel subject als object gemaakt van deze inschaling; ze krijgen daarin een bepaalde plaats toegekend, die tegelijkertijd een ethisch raamwerk aan hen opdringt. Ze worden handelend behandeld.

Deze grenzen bakenen een min of meer voorgesorteerd handelingspatroon of script af voor de acteurs die daarop hun sociale rol vervullen. De (ethische) maatstaf die bepaalt wie de acteurs zijn meet de waarde van hun bestaan als het ware af aan de invulling van hun sociale rol; de acteur wordt ingeschaald op zijn vermogen zijn rol in te vullen. Performatieve ethiek en esthetiek gaan dus over de rollen, waar de acteurs niet zozeer mee samenvallen alswel achter schuilgaan. En in het model van performatieve subjectiviteit kunnen de acteurs zich met dit script aan de invulling van hun rol wijden en zo aan hun existentiële claustrofobie ontsnappen. Want, zo is de gedachte, als de rol ingevuld wordt, en het leven van de acteur achter zijn rol verdwijnt, is niet zozeer het leven van de acteur zélf ingevuld, maar verdwijnt deze vraag, letterlijk, van het podium. In deze beweging wordt zelfrealisatie vervangen door de actualisatie van een rol.

2.1.2 De koppeling tussen performativiteit en subjectiviteit

De koppeling tussen performativiteit en subjectiviteit vindt plaats wanneer het Christendom zijn innerlijke, dat wil zeggen subjectief-spirituele waarheid verliest en de wereld die door Paulus 'op zijn kop' werd gezet weer overeind gezet

²⁵ Bijvoorbeeld door het doorbreken van de Fourth Wall. Zie *House of Cards*, waar *Frank Underwood* zich bij tijd en wijle tot de kijker richt en wat er in de aflevering gebeurt commentarieert. En, uiteraard, de Max Havelaar.

²⁶ Foucault, 1984, p. 10

²⁷ Žižek, 2006, p.9

wordt.²⁸ De religieuze en wereldlijke macht worden weer samengebracht en die God waar de eerste Christenen nog middels een spirituele transformatie van het zelf mee in contact kwamen, gaat nu op in het wereldse rijk van de paus en seculiere dynastieën. Voor de gewone mens is er nog slechts een toegang via de priester. Foucault duidt dit aan als de pastorale macht die aan de moderne disciplinerende met zijn performatieve subjectivering vooraf gaat. Er ontstaat een orde waarin de (Latijnse) taal toegang tot de waarheid biedt en waarin natuur en maatschappij georganiseerd worden 'onder en rondom hiërarchische centra'²⁹ van geestelijken die exclusief toegang hebben tot de taal die toegang gaf tot de '*ontological truth*'. Die taal die als het ware in geschreven zwijgzaamheid verspreid kon worden, was niet toegankelijk voor de massa analfabeten zonder mediërende klasse van twee- of meertalige geleerden, die als het ware tussen mens en waarheid instonden. De vervolmaking van deze hiërarchie vindt plaats wanneer de paus rond de negende eeuw niet langer (zoals in het begin) de vertegenwoordiger van Petrus op aarde is, maar van Christus Zelf³⁰: het koninkrijk is nu definitief van deze wereld, en de mens heeft geen spirituele toegang meer tot God maar moet zich nu in sociaal verband verhouden tot een priester die Zijn plaats op aarde vertegenwoordigt. De waarde van een mensenleven wordt nu min of meer uitsluitend bepaald door de plaats die hij in de orde van het Roomse (amfi)theater inneemt. De transitie van spirituele waarheden naar filosofische waarheden is hiermee als het ware voltooid. De zelfzorg wordt losgekoppeld van de zelfkennis. Subjectiviteit, dat in het vroege Christendom nog alleen in een godsverhouding kon bestaan, is nu 'sociaal' of performatief geworden.

We zien zo een samenleving opkomen waarin er een specifieke sociale sfeer ontstaat waarin de 'echte' wereld zich buiten het subject, in een publieke sfeer, ontvouwt. En daar hebben we de eerste eigenschap van dit model van subjectiviteit, namelijk dat de menselijke existentie slechts verschijnt binnen de grenzen van de op het podium uitgevoerde voorstelling. Een tweede, daaruit voortvloeiend kenmerk, is dat een mensenleven dan en slechts dan waardevol is zodra en zolang zij een invulling krijgt in een min of meer objectieve sfeer van het publiek, geschraagd door een wetenschappelijke Waarheid. Dat wordt de maatstaf van wat is, van wat een mens is (nl. iemand die burger kan worden) en geeft daarmee ook het ethische doel aan (burgerlijk leven). De publieke sfeer geeft de burger een zekere identiteit, maar dat is hier altijd als lid van een organische gemeenschap: hij is zonder de groep niets, letterlijk, want zijn wezen kent geen bepaling buiten deze sociale sfeer en kan, zoals we nog zullen zien, daarbuiten niet 'bestaan'.

²⁸ We zullen nog zien hoe het christelijke model van subjectiviteit zich als het ware van de wereld afkeert, en de wereld van het individu 'op zijn kop zet' door niet meer naar een maatschappelijk 'boven' te streven maar de mens als het ware in de individuele 'diepte' te bevrijden uit zijn existentiële claustrofobie.

²⁹ Anderson, 1983, p. 36

³⁰ Siedentop, 2014.

Deze externalisatie van de waarheid, waarin de waarheid van het menselijk wezen - zijn weg uit zijn existentiële claustrofobie - gezocht wordt in deelname in een publieke sfeer, in een performance als acteur op het maatschappelijke toneel, is de kern van het model van performatieve subjectiviteit. In dit model wordt het menselijk leven vormgegeven door menselijke wezens tot 'subject' te maken middels praktijken die Foucault 'disciplinerend' noemt³¹. Hij wordt van mens tot een voorwerp gemaakt dat als het ware een werkelijkheid buiten zichzelf krijgt: hij denkt over zichzelf in een bepaalde vorm van het weten, hij schaart zichzelf in of buiten een bepaalde groep en is daarmee onderworpen aan een differentiërende macht. En hij ondergaat en handelt naar normen die hem als het ware 'vast'pinnen, hem 'identiteit' geven en hem als het ware als 'object' in de 'wereld' maken. Weten en macht scheppen subjectiviteit. Zijn fysieke verschijning is altijd alleen voor anderen zichtbaar middels een soort discursieve 'bril' waardoorheen het 'echte' zich ontsluit: 'het' gebeurt op Wimbledon – daar wordt het 'echte' Tennis aanschouwd, net als dat 'echte' kennis in de wetenschap verondersteld wordt te bestaan, en mensen 'echte' mensen worden als burger in de burgerlijke samenleving.

Het is makkelijk om deze ervaren samenhang tussen weten en macht toe te schrijven aan een entiteit die Žižek met Lacan een Grote Ander noemt; een soort Vader van deze symbolische ordening, die weet wat is en op basis daarvan de wet voorschrijft. Als we de definitie van een discours uit de inleiding hernemen, waarin Thrift zegt dat het je leert hoe je moet leven, is het hier de Grote Ander die je leert hoe je moet leven. De Grote Ander is een entiteit die als het ware een verbeelde collectiviteit uitdrukt; het is een verbeelde gemeenschap.³² Dit wil zo veel zeggen als dat de gemeenschap waarvan mensen deel uitmaken in hun collectieve verbeelding van hun samenzijn bestaat; zij verbeelden een theatrale voorstelling die de ethiek en esthetiek van die gemeenschap bevat, en denken daar een Grote Ander bij die als het ware de wetgever en het grote voorbeeld is. Na de absolute vorsten van de premoderne tijd zijn er nog voorbeelden van zo'n Grote Ander te over: in de op marxistische leest geschoeide orde van Sovjet Rusland was dit de Geschiedenis of het Volk, gepersonifieerd in Stalin; in Nazi-Duitsland was het Derde Rijk de Grote Ander, gepersonifieerd in Hitler; bij IS heet hij Allah, en is iedereen die uitdrukking geeft aan zijn wil dus zelf het grote voorbeeld.

En wanneer in de Wimbledon-finale van 2008 de commentator zegt dat dit het beste is dat Tennis te bieden heeft, wordt er net gedaan alsof er een entiteit Tennis is die 'ons' deze finale toebedeeld heeft.³³ De Grote Ander Tennis is hier die verbeelde entiteit die op onzichtbare wijze de samenhang en waarheid van de Wimbledon-wereld bepaalt. Deze heeft Roger Federer en Rafael Nadal door hun per-

³¹ Foucault, 1983, p.208

³² cf. Anderson, 1983, p. 6

³³ Een finale die volgens velen de mooiste tenniswedstrijd ooit was. Dat weet ik allemaal verder niet, maar het punt is duidelijk.

soonlijke carrières geleid, brengt ze op dat moment bij elkaar, geeft de oudgediende Björn Borg als dank voor zijn liefdedienst op het heilige gras een ereplaats op de tribunes, maar wiens wil door de feilbare scheidsrechter soms niet helemaal wordt begrepen en die nog beter begrepen wordt door Hawkeye³⁴. Het is de verbeelde harmonie tussen alle mededingers, het geheel dat groter is dan de som der delen, waarvan verondersteld wordt dat deze op de een of andere manier in staat is te geven en te onthouden, net als dat de Geschiedenis in 1917 een revolutie gaf, of Allah nu een IS. In het stadion van Wimbledon neemt ieder mens een verhouding aan tot het spektakel Tennis en wordt via de verhouding tot deze Grote Ander een subject, nu tennisan, en in de publieke sfeer burger.

2.1.3 Transformaties op het podium

Deze piramidale voorstelling op het podium van de geschiedenis wordt ondermijnd door drie aanvallen. Er komt allereerst contact met andere ordes, die eenzelfde gemedieerde toegang tot de waarheid claimen, waardoor 'de' waarheid 'onze' waarheid wordt, en het Christendom de 'meest ware' religie wordt.³⁵ Er is opeens een andere taal, en er zijn andere geestelijken die een of meer andere goden vertegenwoordigen. Met deze geografische territorialisering en metafysische relativering van de Waarheid komt een politieke dimensie van waarheid in beeld; waarheid hangt vanaf dit moment samen met territoriale aandriften, dus machtsaanspraken. Het geloof in deze objectieve voorstelling wordt vervolgens stelselmatig onderuit gehaald door een afname van de autoriteit van de aanvankelijk geprivilegieerde taal.³⁶ Wanneer in de 16^e eeuw Maarten Luther verantwoordelijk wordt voor de totale negatie van het Latijn in de collectieve verbeelding van het dan Duitssprekende gereformeerde deel van de wereld, wordt een belangrijke slag toegediend aan de hegemonie van de Latijnschrijvende geestelijkheid. Descartes zal deze heilige taal filosofisch een eeuw later een doodssteek toebrengen door zijn *Discours de la méthode* in het Frans te schrijven. Dit om vanuit een vergelijkbare ambitie het centrale zenuwstelsel van het sociale lichaam, de denkende geestelijkheid, te omzeilen en het volk, de cellen, als het ware niet via de zenuwen maar via het 'warme' bloed van de eigen taal te bereiken. Voor zover Latijn nog geschreven wordt – van Erasmus tot Spinoza - is dat door de opkomst van humanistische auteurs minder vanzelfsprekend verbonden aan de enige echte waarheid van de paapse wereldorde.

De derde belangrijke factor die de legitimiteit van deze mediërende klasse, van dit geprivilegieerde machtscentrum, ondermijnt, is de ontdekking dat wetenschappelijke claims over de natuurlijke orde niet waar blijken te zijn. De wereld draait om

³⁴ Een computersysteem dat de bal volgt en dus bewijs voor in/out kan leveren, en derhalve vanwege de eliminatie van menselijke fouten een nog accuratere politieagent van de Wet van de Grote Ander is dan een *umpire* ooit kan zijn.

³⁵ Anderson, 1983, p. 16-7

³⁶ *Ibid.*, p. 18

de zon, terwijl zij die toegang hebben tot de Waarheid claimen dat het niet zo is. In toenemende mate blijkt dat de werkelijke samenhang tussen de verschijnselen veel beter in de taal van de mechanica kan worden uitgedrukt dan in termen van de hiërarchie die de mens aan de top van de scheppingsorde plaatst. Dit proces wordt in een beroemde typering van Dijksterhuis³⁷ als mechanisering van het wereldbeeld aangeduid. Hierin zien we de objectieve orde van kwaliteit veranderen: deze transformeert middels creatieve destructie³⁸. Er aan voorafgegangene praktijken worden onmogelijk en in dit vacuüm wordt de creatie van het nieuwe geforceerd.³⁹ Het beeld van de natuurlijke orde, dat als het ware vanuit een Schriftinterpretatie op de buitenwereld werd geplakt, wordt vervangen door een beschrijving van de werking van de natuur zelf. Die wordt meer en meer in termen van machines en mechaniek begrepen. In zijn bespreking van dit proces als voorloper van de informatisering van het wereldbeeld schrijft De Mul⁴⁰ dat de nieuwe opvatting van de werkelijkheid drie postulaten kent. De analyseerbaarheid van de werkelijkheid betekent dat de wereld zo wordt begrepen alsof zij in principe uit analyseerbare eenheden bestaat, een opvatting waarin het oude atomisme doorklinkt. Het feit dat er logische verbanden bestaan tussen deze analyseerbare grondelementen leidt de klassieke fysicus die zijn wereldbeeld steeds mechanischer ziet worden tot het uitgangspunt van de wetmatigheid. Deze verbanden kunnen in wiskundige taal worden uitgedrukt en beschreven. De beheersbaarheid van de werkelijkheid ten slotte, betekent dat, mits men de eerste twee stappen goed zet, men kan voorspellen hoe die werkelijkheid zich gaat gedragen. Alles wat er gebeurt, valt na dit verkregen inzicht onder de macht en verantwoordelijkheid van de mens, want hij heeft in principe de mogelijkheid om de achter de zichtbare werkelijkheid verborgen liggende wetmatigheden te kennen en de ervaren werkelijkheid naar zijn hand te zetten.

Zo krijgt het Westerse podium een nieuwe vorm. Deze nieuwe vorm moet om de ervaring van het bestaan te complementeren op een nieuwe voorstelling worden gestoeld. De acteurs moeten ook nieuwe rollen spelen. Als de structuur van het weten verandert, veranderen de daarop gebaseerde machtsrelaties en de subjectvorming mee. Met de verandering van de ethiek moet esthetiek ook veranderen. Want als we de natuurlijke orde niet langer kunnen accepteren, en de sociale orde zich met een beroep hierop legitimeert, valt de sociale orde uiteen. Waar de mechanisering van het wereldbeeld de natuurlijke wereld als een wiskundig samenhangend geheel zag - en niet meer als uitdrukking van een door God ingegeven orde - komt de vraag naar de oorsprong en het doel van de mens in een bedenkelijk licht te staan. De traditionele macht verliest haar gezag.

³⁷ Zie De Mul, 2002

³⁸ Deze uitdrukking ontleen ik aan Schumpeters analyse van de motor van kapitalistische innovatie.

³⁹ We zullen breuklijnen als deze verderop directer thematiseren via het werk van Foucault.

⁴⁰ Ibid., p. 135 e.v.

Als de vraag naar het weten verschuift van scholastieke Schriftinterpretaties naar de cartografie van het mechaniek achter al het zintuiglijke, verschuift de collectieve aandacht ook op. Zoals we al zeiden belicht het discursieve raster bepaalde zaken en verduistert het andere. Het aandachtspunt bij uitstek voor mens en wereld wordt nu dat wat er objectief over het en hem te weten valt. Wanneer de centrale thema's in de voorstelling op het podium centreren rondom wat in deze mechanische zin objectief waar is, krijgen we een nieuw soort monniken: de wetenschappers, die niet langer de waarheid van de Schrift maar de waarheid van de natuur doorvorsen. Descartes was degene die zich afvroeg wat, als dat mechaniek, en de mathematica die deze machinale werkelijkheid kenbaar en beschrijfbaar maakt, inderdaad 'achter' al het zintuiglijk ervaarbare liggen, er dan nog overblijft dat we kunnen kennen. Zijn methodische twijfel, die haar rustpunt vond in het zelfreflexief twijfelende subject, levert hem een uitgangspunt waar vanuit de logica met behulp van de mathematica de wereld adequaat gedacht kan worden. Het Cartesiaanse individualisme van het individuele cogito dat zijn bestaan ontleent aan zijn kenvermogen, kweekt een oriëntatie op een andere waarheid buiten het subject, doordat hij nu eindelijk 'ontwifelbaar' kan 'oordelen' over kennis die niet langer alleen 'helder' maar ook 'onderscheiden' is.⁴¹ Dat wat het subject fundeert - het kenvermogen dat zijn bestaan garandeert en hem in het diepst van zijn wezen constitueert - opent tevens een uitweg uit zijn existentiële claustrofobie: als hij in zijn leven deel kan hebben aan kennis aan die heldere en onderscheiden ideeën komt het allemaal wel goed. Dáár, in die ideeënwereld daarbuiten en binnenin hemzelf, waar de geometrie heerst, daar moet je wezen. Maar in dit subject is de twijfel gewekt.

In de *hay day* van dit Cartesiaanse, mechanistische paradigma worden alle fenomenen zicht- en kenbaar vanuit deze mechanistische blik. Het is moeilijk om uit deze kip-of-ei-discussie te breken, maar de uitvinding van de pomp en verandering van de perceptie op het menselijk hart lopen min of meer parallel: zodra er een nieuw perspectief beschikbaar is, zo lijkt het, wordt dat toegepast op alle scènes die op het podium zijn te zien. Het hart is nu niet meer centrum van de gevoelswereld van de mens, maar gewoon een bloedpompende machine. In het verlengde hiervan is *l'Homme machine* de eerste uitdrukking van de machinale mens wiens fysieke wezen, in de beroemde opvatting van LaMettrie, nu puur machinaal in elkaar steekt. Als het hart als pomp wordt gezien is dat niet alleen omdat die functie plots ontdekt wordt, maar vooral omdat de mechaniek belangrijker wordt geacht dan het hart dat in overdrachtelijke zin de zetel van onze passies is. Voor de mens wordt kennis van zichzelf in objectieve zin, als wezen daarbuiten, belangrijker dan in subjectieve zin, als 'cogito' hierbinnen. Geef deze nieuwe monniken lang genoeg het woord en het duurt niet lang of de mathematische mechanica die achter de natuurlijke fenomenen schuil blijkt te gaan ook in het sociale leven een verklaringsmechanisme wordt.

⁴¹ vgl. Descartes, 2003, XLIII, XLIV, XLV

Wanneer deze nieuwe monniken van de wetenschap het weten vormgeven, bloeit het nationalisme op als nieuwe verbeelde gemeenschap.⁴² Volgens Anderson is dit toe te schrijven aan een samenspel tussen kapitalisme, de drukkunst, en de voor sociale verbeeldingen dodelijke diversiteit van taal.⁴³ De eerste twee factoren hebben een ongekeerde bindende kracht die alleen gestuit wordt door de hardnekkige onuitroeibaarheid van de talige diversiteit. Het lukt gewoon domweg niet om iedereen dezelfde taal te laten spreken en dat werpt een hele directe barrière op tegen overkoepelende sociale ordes. Na de afname van het Latijn blijft de schaal van de nieuwe orde hangen op een mesoniveau dat zich tussen het Latijn en regionale dialecten in bevindt: het Duits, of het Frans, en ook, in een proeve van pathetisch patriottisme, het Nederlands. De staten komen op in een tijd vóór de globalisering, waar nog geen taal is die als het ware het Latijn, Arabisch en Chinees in zich incorporeert, zoals het Engels als lingua franca dat nu doet waardoor in ons huidige tijdsgewricht de natiestaat die de staat opvolgt obsoleet dreigt te maken. Blijft volgens Anderson de nieuwe sociale verbeelding dus beperkt door deze diversiteit, print media en kapitalisme stuwden deze wel tot de grote hoogten van het staatsdenken op. Dit is de opmaat naar wat Foucault de burgerlijke samenleving noemt. Pastorale macht gaat over in biopolitiek en vormt de opmaat tot de moderne disciplinerende.

De print media ontsluiten een publiek van lezers. Subjectiviteit wordt vormgegeven doordat de mens zich als 'lezer' opvat, en alleen als 'lezer' wordt hij deel van het 'publiek'. Middels het lezen van een Duitstalig boek neemt de lezer deel aan de set 'lezende menigte' waarvan hij hoogstens een paar leden persoonlijk kent, maar op wiens collectieve interesse hij rekt. Hij identificeert zich als lid met deze fictieve gemeenschap. Als lezer is hij en mag hij zijn. Deze identificatie wordt sterker wanneer de drukkunst zich niet alleen met boeken maar ook met de kranten bezig gaat houden. Anderson haalt hier een beroemde opmerking van Hegel aan over het vervangen van het rituele ochtendgebed door het rituele lezen van de krant.⁴⁴ Het ochtendgebed, dat gegeven haar min of meer pre- of asociale aard het subject in een persoonlijke Godsverhouding plaatst en hem daar van subjectiviteit voorziet, wordt met de opkomst van de print media en het nationalisme vervangen door een zoektocht naar subjectiviteit in de publieke ruimte, op het podium dus. Dit leesgedrag is typerend voor de opkomst van het nationalisme als wisseling van de subjectiverende wacht in het Protestantse deel van Europa. In de hier ontwikkelde terminologie markeert het dan ook de vervanging van het model van de geschonken subjectiviteit door de performatieve subjectiviteit. Door zich dagelijks met het podium vertrouwd te maken, door op de hoogte te zijn van wat

⁴² Dat we hier geen lineaire geschiedenis schrijven van subjectiviteitsmodellen moet in de gaten gehouden worden, want tijdens deze periode bloeit in de Reformatie het model van de geschonken subjectiviteit weer op, die weer een subjectieve of 'innerlijke' waarheid voor het subject poneert.

⁴³ Ibid., p. 42-3

⁴⁴ Ibid., p.35

er 'speelt', door gespreksstof te hebben met zijn medeacteurs op het podium van de publieke sfeer, voegt de burger van de moderne natiestaat zich via de print media in in de orde waaraan hij zich als het ware spiegelt: met de opkomst van een natie als Nederland bestaat in de subjectieve spiegel ervan De Nederlander opeens ook en door een reeks praktijken waarmee de veranderingen in de spiegel continu in beeld blijven, verandert het subjectieve spiegelbeeld ook. De Nederlander blijft zo 'bij', loopt niet achter, doet mee, verandert mee.

Met de opkomst van de machinale wereldbeschouwing krijgt de notie van het individu ook een andere invulling. De plaats van het op het podium verschijnende individu is dan niet langer ingegeven door de Schepper die hem daar zet, maar de openbare performance rust nu op de instemming van het individu. De mens wordt bezitter van zijn eigen macht, hoewel hij die nu niet meer van God maar van de natuur krijgt. Hij kan vrijwillig - in theorie uit eigener beweging - beslissen om afstand te doen van een deel van die macht. En dat is wat er gebeurt in een samenleving die hiërarchisch georganiseerd is maar waarin die hiërarchie niet meer afgeleid wordt uit een metafysische grond. De verandering van het weten produceert machtsverhoudingen die gestoeld zijn op instemming van vrij handelende individuen.

Via dit contractdenken draagt het subject een deel van zijn macht, als was het een soort waar, over aan de soeverein, die vervolgens in de collectieve verbeelding een hele grote kluis heeft waar alle pakketjes van individuele macht in verzameld worden. Hij is dus zowel letterlijk als overdrachtelijk de enige echte machthebber. Foucault noemt de mens die zijn macht aan de soeverein heeft overgedragen het rechtssubject, en positioneert hem in zijn bespreking van de Grote Voorstelling van het Modernisme op het podium tegenover die andere figuur die in die tijd opkomt: het economische subject of de homo oeconomicus.⁴⁵

Rond dezelfde tijd als de opkomst van de grotere lezerspublieken, waarin mensen op elkaar betrokken raken in hun relatie tot de eenheid die zij samen vormen, komt ook het kapitalisme op. Dit vangt de onderlinge relaties in een doelrationele en haast machinale logica. Het moment waarop de economie deze cruciale rol gaat spelen in het Westerse denken vormt de kern van het klassieke boek van Max Weber over de Protestantse Ethiek en de Geest van het Kapitalisme.⁴⁶ In dit boek wijst hij op de overgang van een traditionele mentaliteit ten aanzien van de economie, waarin er gewerkt werd tot je genoeg had, naar een totale toewijding aan arbeid, zonder dat je de vruchten ervan nodig hebt. Deze overgang begint heel simpel: Elk dorp of stad heeft een bakker die gewoon voor iedereen brood bakt, daarna z'n muts op de oven legt en bier gaat drinken.⁴⁷ Maar van de een op de andere dag is er een van de vele bakkers uit de vele dorpen of steden, niet toevallig

⁴⁵ Foucault, 2008, p. 270 e.v.

⁴⁶ Weber, 2003

⁴⁷ De bierbrouwer was dus eigenlijk de enige die het echt druk had...

een Protestant, die gewoon de hele dag doorbakt. Hij bakt meer brood dan hij nodig heeft, heeft niet meer geld nodig dan eerst, en kan de broden daarom goedkoper aanbieden. Als hij hard genoeg werkt kan hij zelfs met kleinere marges meer winst boeken.⁴⁸ De klanten zijn niet gek; die kopen gewoon het goedkopere brood. De andere bakkers kunnen hun broden niet meer voor dezelfde prijs afzetten, dus moeten ze of tevreden zijn met minder inkomsten, of deze deflatie compenseren door ook meer brood te bakken.⁴⁹ Maar waarom bakt die eerste bakker door? Omdat hij ervan overtuigd is dat zijn leven waarde krijgt in de uitoefening van zijn beroep, in de navolging van de Goddelijke roeping om te blijven 'in zijn beroeping, waarin hij geroepen is.'⁵⁰

2.1.4 De Voorgestelde Vrijheid in Theater Samenleving

Wat deze overgang laat zien is dat er in de sociale handelingen van mensen een wetmatigheid te ontdekken valt die zich onttrekt aan moraliteit en, niet onbelangrijk, aan de macht van de soeverein. Er ontpopt zich een dynamiek die zich meester maakt over de handelingen van het individu – en hij zou wel gek zijn om zich daar niet in te schikken. Maar deze objectieve logica is niet vatbaar voor een morele afweging: een mens koopt gewoon het goedkopere brood en denkt niet na over al die bakkers die zonder werk komen te zitten⁵¹.

Dat betekent dat de integratie van de handelingen op het podium niet langer door een soeverein gestuurd worden; zijn wet- en regelgeving heeft geen grip op de doelrationeel denkende homo economicus.⁵² De homo economicus is dus dat berekenende wezen dat de veranderingen in de omgeving juist weet in te schatten en hierop adequaat weet te reageren, d.w.z. het meest rationeel. Door dit doelrationele denken worden er grootschalige sociale veranderingen bewerkstelligd zonder dat de soeverein, democratisch of niet, hier inspraak op heeft. Deze splitsing van het sociale leven in een deel dat als het ware onder de macht van moraliteit en de heerser valt, en een deel dat aan een eigen logica onderworpen is, produceert volgens Foucault (de noodzaak tot) een nieuw soort bestuursmentaliteit. Deze zal uitkristalliseren in wat we tegenwoordig de Civil Society noemen. Dit wordt de nieuwe voorstelling op het nu mechanistisch opererende podium. Vier kernelementen van de Civil Society of burgerlijke samenleving volstaan als korte typering. Foucault haalt deze uit een invloedrijke tekst van Ferguson.⁵³

⁴⁸ Immers, $TO = p \times q$

⁴⁹ Zie noot 48: bij een dalende p (rijs) moet de verkochte q (aantiteit) stijgen om de Totale Opbrengst gelijk te houden. Al zijn er uiteraard de categorie luxegoederen voor wie deze logica precies omgekeerd verloopt.

⁵⁰ 1 Kor. 7:20.

⁵¹ Los van redenen van gunning etc., maar die worden weer als 'goodwill' van klanten in een jaarrekening opgenomen.

⁵² Foucault, 2008, p. 292

⁵³ Ibid., p. 296

Allereerst herinterpreteert de burgerlijke samenleving het verleden in haar eigen termen door te stellen dat de samenleving een historisch-natuurlijke constante is⁵⁴. Er is altijd een samenleving geweest, en dat wordt vanuit het perspectief van de burgerlijke samenleving de rode draad die alle perioden in de geschiedenis met elkaar verbindt. Het verleden wordt zichtbaar in het licht van de samenlevingen die daar altijd al in doorwerken. Voorbij God en de mechanisering is het de samenleving die culturen en volken met elkaar verbindt - De Samenleving wordt overal in de geschiedenis waargenomen, en is dus het primaire object van interesse.

Ten tweede verklaart het fenomeen van de (burgerlijke) samenleving tevens de spontane associatie van individuen. Mensen komen nu eenmaal bij elkaar, en de historisch-natuurlijke constante van de samenleving beantwoordt waarom ze dat doen. Als het net zo'n natuurlijk gegeven is voor de mens om zich in een sociale groep te bewegen als het is om te ademen, is een verdere verklaring overbodig. De associatie is spontaan, d.w.z. hij vereist geen transactie in de vorm van een contractuele overdracht van individuele zeggenschap aan een collectief. Er is een directe identificatie met het geheel, en zoals de individuele elementen hun bijdrage leveren aan het geheel heeft in een reciprociteitsbeginsel het geheel zijn weerslag op de individuele elementen. De relatie tussen het subject en de samenleving in deze burgerlijke voorstelling in Theater Samenleving wordt duidelijk in haar ethische imperatief: *'every element of civil society is assessed by the good it will produce or bring about for the whole.'*⁵⁵

Foucault wijst hier op het verschil tussen de economische sfeer waarin de homo oeconomicus op de markt opereert en de burgerlijke samenleving waarin de burger zich verbonden voelt met andere burgers. De markt is nooit meer dan een continu veranderende samensmelting van individuele handelingen en transacties; het idee dat er een bepaalde groei wordt bewerkstelligd door de bijna mythische synthese van doelrationele handelingen produceert een egoïstische imperatief in de sfeer van de markt. Dit egoïsme is als ethisch imperatief in de burgerlijke samenleving onhoudbaar. Non-egoïstisch gedrag is daar noodzakelijk om andere dan directe belangen mogelijk te maken; handelingen moeten ook gemotiveerd kunnen worden door *'disinterested interests'* om *'instinct, sentiment, and sympathy'* überhaupt denkbaar te maken.⁵⁶ In tegenstelling tot de markt is de burgerlijke samenleving, net als de natie - volgens Anderson dus hoofdzakelijk vanwege talige barrières - een begrensde groep, en dus geen humanitair maar een communitaristisch gegeven.

Deze begrensde gemeenschap die mensen dus als eerst spontaan met elkaar verbindt en dan inziet als tweede dat ze dat al altijd gedaan heeft, blijkt ten derde een

⁵⁴ Ibid., p. 298

⁵⁵ Ibid., p. 300

⁵⁶ Ibid., p. 301

machtsstructuur te produceren die eveneens spontaan is en pas post factum gelegitimeerd wordt in allerlei structuren, instituties, etc. Er zijn in de spontane associatie van verschillende mensen nu eenmaal mensen die dingen bij anderen gedaan kunnen krijgen vanuit hun wat Weber charismatisch leiderschap zou noemen. De institutionele structuur die leiderschap aan maatschappelijke functies verbindt, wordt opgericht om deze natuurlijke verdeling als het ware voort te zetten en vast te leggen in een meer rationele vorm van leiderschap.⁵⁷ Deze lijn van redeneren werkt echter ook andersom; de burgerlijke samenleving kent haar rationele machtsstructuur een juridische basis toe. Zij baseert deze dus op het recht, maar in de collectieve verbeelding is die juridische of formele uitdrukking meer gevolg dan oorzaak van de machtsverdeling. Er wordt een presociaal natuurrecht in de formele structuur uitgedrukt – de sociale orde blijft een natuurlijke orde weerspiegelen. De Oude, die in zijn kamer aan het eind van de lange gang de beslissingen neemt, krijgt die macht en autoriteit omdat hij die ook verdient. Meer dan dat de juridische kaders zo iemand mogelijk maken is het feit dat zo'n man bestaat - dat Het Volk waar iedereen toe behoort zo iemand produceert - een gegeven dat neerslaat in een juridische basis voor de formele machtsverdeling. Iets simpeler geformuleerd: men verzint gewoon een systeem om dit soort mensen de macht te geven die zij anders ook wel zouden krijgen.

De echte charme van de burgerlijke samenleving komt pas goed aan het licht wanneer deze natuurlijke en spontane synthese van individuen zich geconfronteerd ziet met een domein van menselijk handelen dat zich alleen aan de wetten van de economische realiteit gebonden weet: de wet van het egoïsme. Deze confrontatie produceert een spanningsveld dat ongetwijfeld een heerlijk schouwspel is geweest voor het acterende publiek: je beseft dat je een rol speelt in de voorstelling die Foucault de motor van de geschiedenis noemt.⁵⁸ Daar werken twee principes werken continu op elkaar in: de spontane bindende en onderwerpende kracht van het samenleven, waarin de mensen in hun eigen belang hun eigenbelang opschorten, en de economie waarin zij in extremo een egoïstische imperatief navolgen. De een bindt, de ander scheidt. En doordat mensen zo continu naar twee kanten getrokken worden, wordt het sociale leven, zoals een pomp in een soort duw-entrek-beweging water voortstuwt, eeuwig actief, productief en progressief, en hoeft er gelukkig nooit meer iets aan de basale structuur van de burgerlijke samenleving te veranderen. Uiteindelijk bereiken we zo het eind van de geschiedenis waar het podium van Theater Samenleving zijn ultieme productie tot aan het einde der dagen kan opvoeren: met dit model kunnen we gewoon doorstromen naar behoefte-bevredigende welvaart, wereldvrede, vrijheid, en/of wat dies meer zij.

Er was een tijd dat als het een paar mensen in het Oude Europa niet lukte om rond te komen, ze gewoon een schipper vroegen of ze mogen overvaren, hi-ha-ho, geld

⁵⁷ Vgl. Weber, 1958

⁵⁸ Foucault, 2008, p. 305.

betalen doen ze graag, op naar de overkant, waar Libertas ze met haar lokkende lantaarn verwelkomt in dat beloofde land van goud en vrijheid:

"Keep, ancient lands, your storied pomp!" cries she
with silent lips. "Give me your tired, your poor,
your huddled masses yearning to breathe free,
the wretched refuse of your teeming shore.
Send these, the homeless, tempest-tost to me,
I lift my lamp beside the golden door!"⁵⁹

Die 'storied pomp' is alleen belangrijk voor hen die de subjectivering van het Oude Europa enigszins succesvol hebben afgelegd. Het gaat niet op voor de vermoeiden, de armen, de samengekropen massa die als het ware net geen voet aan de grond heeft kunnen krijgen in de burgerlijke samenleving, dat 'wretched refuse' dat uitgekotst wordt, wordt uitgenodigd om de Gouden Deur te openen om de Nieuwe Wereld te betreden, waar geen 'pomp' meer is en waar de samenleving al helemaal niet meer 'storied' georganiseerd wordt.⁶⁰ Of het daar veel beter is, mag eenieder voor zich bepalen. Maar het is deze formulering die exemplarisch genoeg geacht wordt voor de ambitie van deze Nieuwe Wereld: de welkomstspreuk voor allen die zij ontvangt. Maar deze Nieuwe Wereld voert slechts een andere voorstelling op een ander podium op: de subjectiviteitsbepaling die erin beoefend wordt, is nog steeds die van de zelfverwerkelijking in een sociale of publieke sfeer, waar je plaats min of meer objectief af te meten valt.

2.2 Der Untergang

Zoals we in de inleiding al zagen, heeft dit model als weg uit existentiële claustrofobie veel van zijn zeggingskracht verloren. Het idee dat de voorstelling op het Podium binnen de grenzen van de menselijke existentie in staat is om iets moois te maken, wordt geleidelijk aan met steeds meer cynisme schamper weggelachen. De performatieve weg uit existentiële claustrofobie lijkt afgesloten. Het cynisme dat de publieke sfeer doordrenkt, is een effect van de tanende houdbaarheid van het performatieve model. Het kostuum van de wetten, regels en verbeeldingen waar de moderne mens in gekleed gaat, is nu een knellend keurslijf geworden waarin hij opgesloten zit.

In dit hoofdstuk zal ik een aantal aspecten belichten van een grote transformatie die de configuratie weten, macht en subjectiviteit op het podium van deze Westerse samenleving heeft ondergaan. Mijn claim is dat deze ontwikkeling een cynisme produceert dat de Westerse cultuur doordrenkt heeft. Dit cynisme is volgens

⁵⁹ Inscriptie aan de voet van het Vrijheidsbeeld, New York, naar Lazarus, 1883. Niet toevallig wordt dit citaat aangehaald in *In the Light of What We Know*, een boek van de Bangladesh-Britse auteur Zia Haider Rahman, waar protagonist Zafar een vriend zijn biografie vertelt waarin de wens om er (ook in de VS) bij te horen door zijn onoverkomelijke achterstand in ras en klasse continu gefrustreerd wordt en blijft.

⁶⁰ In de VS wordt uiteraard alleen afscheid genomen van hiërarchiën op basis van ascriptie: er is wel degelijk een *top of the food chain* en het is wel degelijk wenselijk om die te bereiken, maar de nieuwe pyramidale voorstelling is niet langer aristocratisch maar meritocratisch.

mij paradoxaal genoeg het claustrofobische effect van wat ik hier met een bespreking van het begrip interpassiviteit de uitbesteding van subjectiviteit aan performativiteit wil noemen, een filosofisch-psychologische schijnbeweging die vooral onder de noemer van allerhande 'bevrijdingen' ten tonele gevoerd is. Zo zien we dat wat betreft de orde van het weten met de verwerping van dogmata de vermeende totaliteit ondenkbaar en onwerkbaar is verklaard. Iedereen die ons vertelt hoe we moeten leven is van de troon gestoten, en nu mogen en moeten we het zelf uitzoeken. Waar dit inzicht in eerste instantie bevrijdend werkte, blijkt het gaandeweg echter juist existentiële claustrofobie in de hand te werken. Voordat we overgaan tot een bespreking van interpassiviteit en de onvermijdelijke kloof die er tussen subjectiviteit en performativiteit bestaat, zijn er eerst een aantal processen te bespreken die op het podium deze koppeling van zijn vanzelfsprekendheid hebben beroofd.

2.2.1 Waarom de informatie over Het Podium niet bestaat

Dat een objectieve wereldbeschouwing onmogelijk is geworden, wordt in brede kring erkend. Het is ook de kern van het argument van de Duitse filosoof Markus Gabriel in zijn boek over wat er zoal wel en niet bestaat.⁶¹ In de uiteenzetting van zijn ontologie bespreekt hij dit aan de hand van een voorbeeld van drie kubussen. Wanneer we drie kubussen op een tafel zetten, zegt Gabriel,⁶² dan verschijnen die dingen niet zonder meer als drie kubussen. Zet er maar een scheikundige, een wiskundige en een kind bij, en de kubussen verschijnen opeens op vier verschillende manieren, in verschillende zingevingen: de objecten zelf bestaan, ze verschijnen in de ervaringshorizon van de scheikundige als aluminium of plastic, voor de wiskundige verschijnen ze als uitdrukking van een wiskundige vorm, en voor het kind – en misschien stiekem ook wel voor de anderen – als speelgoed. Dit inzicht, dat dingen in een verschillende zin verschijnen, opent de weg naar Gabriels ontologie van het Nieuw Realisme, waarin de vraag naar welke dingen bestaan ontleend wordt aan de vraag of ze in een bepaalde zin verschijnen in wat hij een zinveld noemt. Dat wat we al de discursieve bril hebben genoemd, de manier van kijken, bepaalt dus letterlijk in welke zin iets aan ons verschijnt en wat er dus voor ons bestaat. We kunnen echter altijd op een andere manier kijken, en er bestaan andere zinvelden waarin dingen op een andere manier verschijnen. Een perspectief van waaruit alles gezien kan worden, is onmogelijk. De 'wereld', als totaliteit van alles wat bestaat, als zinveld waarbinnen alle zinvelden verschijnen, is feitelijk het enige wat volgens Gabriel niet bestaat. De kubussen verschijnen nooit op alle mogelijke manieren tegelijk.

Er is geen zinveld waarin alles verschijnt, en dat zelf niet in een andere zin in een ander zinveld verschijnt: de 'wereld', de Grote Ander, Het Podium der Podia kan niet gedacht worden en bestaat in deze definitie dus niet. Er kan dus, om met Žižek te spreken, geen symbolische orde bestaan die alle mogelijke reële, imaginaire en

⁶¹ vgl. *Waarom de wereld niet bestaat*. Gabriel, 2014

⁶² Gabriel, 2013, p.79-80

symbolische ordeningen in zich opneemt. De verschillende zinvelen bestaan zelf wel degelijk, en zijn als zodanig ook geen 'wereld'. De Westerse burgerlijke samenleving bestaat wel, maar het omvat niet alle andere samenlevingsvormen en moet andere manieren van kijken naast zich dulden. Zo is het in de ogen van (neo-)marxistische maatschappijtheorie maar een uitbuitingsmiddel, en wordt er helemaal geen vrijheid in gevonden. In de ogen van IS-leden is deze burgerij louter afgoderij, shirk.⁶³ In zoverre als er binnen zo'n sociale verbeelding gehandeld wordt alsof deze verbeelding wel alle andere in zich insluit, betekent dat volgens Gabriel dat deze praktijk in feite een vorm van fetisjisme is⁶⁴ - de toeschrijving van bovennatuurlijke krachten aan een concept dat men zelf heeft gemaakt. Mensen doen net alsof hun Grote Ander een of ander metafysische entiteit is, terwijl het niet meer dan een afgod is, een zelfverzonnen en zelfgeconstrueerde verbeelding van een alomvattende totaliteit.

De huidige wereld krijgt ook nog eens een extra dimensie: er zijn niet alleen allerlei objecten en feiten, maar er is ook, of vooral, informatie.⁶⁵ De wereld, die eerst een begrensde machinale werkelijkheid (b)leek te zijn, blijkt met de ontdekking van het begrip informatie opeens niet allerlei mechaniek te verbergen, maar allerlei manieren van informatieverwerking. Het is één grote informatieverwerkende machine. Met de opkomst van informatieverwerkende machines als de computer wordt, net als in het voorbeeld van de pomp en het hart, de wereld in nieuwe verbeeldingen gevangen. De blik op de werkelijkheid krijgt een extra, nu virtuele, dimensie, naast de fysieke en sociale dimensies van materie en geest. De drie dimensies hebben opeens dit gemeen: er wordt informatie in verwerkt of uitgedrukt, zodat:

'Waar in het mechanistische wereldbeeld een scherpe dichotomie ontstaat tussen materie en geest, of de geest op problematische wijze wordt gereduceerd tot materie, daar opent de informationistische invalshoek het uitzicht op een gemeenschappelijke grond van materie en geest op basis waarvan de verschillen tussen dode natuur, levende organisme en menselijke intelligentie vervolgens kunnen worden gearticuleerd.'⁶⁶

Met deze 'informationistische invalshoek' worden niet alleen materie en geest in een gemeenschappelijke grond geplant, maar wordt ook de nog hardnekkige tegenstelling tussen een 'echte' en 'virtuele' werkelijkheid opgeheven. Hier worden de fysieke en sociaal-culturele dimensies van de werkelijkheid aangevuld met een virtuele dimensie, die niet meer of minder 'echt' is dan de fysieke of culturele tegenhangers. Het is vooral een verlengstuk van het spectrum van sferen van informatieverwerking.

⁶³ In de definitie van Holland, 2012, p.449, 'associating gods or other supernatural beings with the One True God – in Islam, the ultimate crime.'

⁶⁴ Hij kan het in ieder geval in dit opzicht goed met IS vinden.

⁶⁵ Vgl. De Mul, 2002

⁶⁶ Ibid., p. 141

De informatisering van het wereldbeeld betekent in de hier gebruikte metaforiek een transformatie van het podium. En wel zodanig dat het subject niet langer uit zijn nauwe particuliere existentie bevrijd en van zijn existentiële claustrofobie verlost wordt door zich in de nu nauw voorkomende publieke sfeer te verwerklijken, maar op zoek gaat naar complete zelfverwerklijking in een *augmented reality*. Het is niet alleen ondenkbaar geworden om de publieke sfeer van een natie als afgesloten 'wereld' te bevatten, maar je moet nu onderdeel worden van die werkelijkheid die zowel mondiaal als virtueel is. Ontsloten de print media nieuwe lezerspublieken die in hun begrensde taal een Volk vormden dat zich uiteindelijk verenigde in de natie, de individuele computergebruiker sluit zich aan, niet bij de begrensde natie of 'wereld' maar bij het 'web' waar we in het volgende model nog op terug zullen komen. Hier is echter geen totaliteit meer in te bekennen. Het subject wordt ingevoegd in een netwerk, niet meer in een 'wereld'. Het idee dat hij in een afgesloten geheel wordt opgenomen, zij het via bescherming of opsluiting, is van de baan.

Het begrip informatie wordt door De Mul als teken opgevat.⁶⁷ Het krijgt daarmee drie dimensies. In de eerste plaats zit er aan informatie altijd een pragmatische dimensie. Dit duidt op de relatie tussen het teken en de gebruiker; het teken heeft altijd een effect op de gebruiker. Een amoëbe ontvangt informatie uit zijn omgeving en reageert hier min of meer spontaan en onbereflecteerd op. Dit diertje kan als informatieverwerkende machine worden gezien. Dit geldt ook voor de mens: kou zorgt voor rillingen, warmte voor zweet, etc. In de pragmatische dimensie van het informatieteken wordt er direct op informatie gereageerd; er zit geen stap of tijd tussen impuls en respons.

De computer, met zijn beperking tot binaire informatie en de logische verwerking van de relaties tussen die verschillende informatietekens, is een informatieverwerkende machine die geen pragmatische dimensie kent.⁶⁸ Alles draait om de syntactische dimensie van het informatieteken: de formele relatie tussen tekens. Zoals in de taal de letters en woorden middels de regels van de grammatica aan elkaar geregen moeten worden om tot zinvolle uitspraken te komen, moet de relatie tussen informatietekens ook aan wetten en regels voldoen die interpretatie mogelijk maken. Het is deze dimensie van het teken die volgens De Mul de computer kenmerkt.

Er wordt evenmin informatie verwerkt in de derde – semantische – dimensie. Semantiek valt nog uiteen in een semantiek van referentie en betekenis. Het verwijzende aspect van semantiek kan ook bij sommige dieren voorkomen. Zij kunnen ook begrijpen dat sommige informatie wijst op andere; de indexicale verwijzing - waar rook is, is vuur - is voor veel dieren van essentieel belang in het foerageren. Sommige soorten, de hogere primaten en misschien olifanten en kraaien, kunnen

⁶⁷ Ibid., p. 140 e.v.

⁶⁸ Ibid., p. 148

volgens De Mul ook de iconische verwijzing verwerken door een portret te herkennen als iets dat verwijst naar iets anders. De symbolische verwijzing ten slotte koppelt de verschillende menselijke talen aan de objecten waarnaar verwezen wordt: hout, Holz, en wood verwijzen alle drie naar eenzelfde object of eigenschap.

Het is echter de semantiek van betekenis die volgens De Mul uniek is aan de mens. Hier keert de voorstelling op het podium terug. De betekenis van informatie hangt in deze dimensie af van de 'ervaringshorizon'⁶⁹ of het zinveld van de gebruiker: de orde waarin of de manier waarop alles aan hem verschijnt. En het is precies deze betekeniswereld die, zo hebben we met Gabriel gezien, niet langer gedacht kan worden. Preciezer gezegd: alle manieren om de informatietekens in een semantisch verband van betekenis te plaatsen zijn zelf informatietekens die in een groter verband geplaatst moeten worden om betekenis te krijgen. Maar daarvoor is een regressief eindpunt van de analyse noodzakelijk; een 'wereld' waarin al die dingen verschijnen. In ieder geval in de Westerse voorstelling van zaken hebben, op het podium van de 'postmoderne' samenleving, verhalen die een dergelijk eindpunt of totaliteit in een of andere vorm viseren, geen *purchase* meer.

De onderlinge relaties tussen informatietekens is de enige dimensie van informatie die voor computers beschikbaar is. Deze kunnen door computers veel beter verwerkt worden dan door de mens. Syntaxis krijgt in de analyse van informatie het primaat boven de semantische betekenis die informatietekens voor de mens kan hebben. Het is dus in de syntactische dimensie van het informatieteken dat de computer zijn (gebrek aan) 'wereld' construeert. Voor de interne logica van de computer geldt dat de kunstmatige intelligentie stapsgewijs werkt en vanuit het postulaat van de analyseerbaarheid binaire schakelaars middels logische operators aan elkaar rijgt in ongekend complexe verbanden en structuren. Dit werkt door op de omgeving. Die moet namelijk als input in dezelfde binaire termen verhapstukt worden om überhaupt informatie te zijn waar een computer iets mee kan.

Samenhang in de wereld van semantische betekenis verdwijnt als alle informatie in toenemende mate vanuit haar syntactische dimensie beschouwd wordt. De enige garantie die er lijkt te bestaan is die welke betrekking heeft op die verwerking van informatie die middels de taal van de wiskunde, of de programmatuur, de informatie waar de wereld uit bestaat reduceert tot de syntactische dimensie ervan.⁷⁰ Nietzsche liet zijn Zarathoestra aan de doodvallende koorddanser uitleggen dat hij rustig kan sterven omdat het Laatste Oordeel een farce is. Het 'verdwijnen' van een 'wereld' die aan het eindoordeel onderworpen is, heeft in eerste instantie

⁶⁹ Ibid., p. 141-2

⁷⁰ Dat dit domein helemaal geen zekerheid biedt is de voor zijn psychologische samenhang destructieve conclusie waar *Zafar* in *In the Light of What We Know* toe komt op basis van Gödels Onvolledigheidsstellingen. Kort gezegd: de zekerheid die dit theorema geeft over de mogelijkheid dat er zekerheden bestaan waarvan de zekerheid niet bewezen kan worden ondergraaft zijn wens om als het ware rust te kunnen vinden in de waarheden van de wiskunde.

dit bevrijdende effect. Met het verdwijnen van de 'wereld' blijft er alleen maar werkelijkheid over, die we naar eigen goeddunken kunnen, maar vanaf nu ook moeten invullen. Deze transformatie van het weten heeft uiteraard ingrijpende gevolgen voor de mogelijkheid tot handelen.

2.2.2 Zonder wereld is alles verboden

Het einde van de mogelijkheid om in ons handelen terug te verwijzen naar een Grote Ander lijkt bij Nietzsche een bevrijdend effect te hebben, maar produceert volgens mij juist via een andere weg (een versterking van) existentiële claustrofobie. Het paradoxale van de notie 'Grote Ander' zoals die bij Žižek naar voren komt, is namelijk dat het die Grote Ander is, die Wetgever en Machthebber, die 'ons' naar Het Goede zal leiden, maar intussen 'hen' altijd de verdoemenis intrapt, die het 'ons' niet aanrekenet als we 'hen' de meest ondenkbare gruwelijkheden aandoen. De 'echte moslims', strijders van IS, mogen in naam van Allah yezidische meisjes tot seksslaaf maken.⁷¹ Voor Žižek maakt het niet uit of hier een naam van een god bij wordt gehaald of niet. Dit werkt ook in het stalinistische idee door dat de revolutionair een instrument is waardoor de Geschiedenis zich verwerkelijkt.⁷² Verbazen sommigen zich over het feit dat Nazi kampcommandanten in hun thuis-situatie helemaal niet van die vreselijke mannen zijn,⁷³ voor de Sloveense cultuur-criticus is dit evenmin een vreemd verschijnsel. Zijn interpretatie van Himmlers uitspraak dat 'iemand het vieze werk' van het organiseren van een systematische Laatste Oplossing 'moet doen'⁷⁴ wijst erop dat in dit model van subjectivering het subject als het ware vrijgesproken wordt van zijn daden: hij is immers 'slechts' een soort gereedschap of instrument van de Grote Ander.

Ook Foucault heeft oog voor de offers die 'zij' moeten brengen voor 'ons' geluk. Hij heeft veel aandacht besteed aan deze 'dividing practices', en beschouwt ze als constitutief voor elk idee van samenhang.⁷⁵ Bijvoorbeeld in de bepaling van 'waanzin': zijn archeologische analyse hierover leert ons dat het onderscheid tussen zin en waanzin een machtsfunctie is die een groep mensen onderling verdeelt 'waardoor de mensen (...) met elkaar kunnen omgaan en elkaar in de meedogenloze taal van de niet-waanzin herkennen.'⁷⁶ Deze foucaultiaanse kritiek vanuit de macht zullen we nog terug zien komen in het model van de affirmatieve subjectiviteit. Voor nu beperken we ons tot het inzicht dat er een scheidslijn moet zijn tussen zij die er bij horen en zij die 'buiten' staan. Zonder scheidslijn hoort er

⁷¹ En dat komt jongeren met restrictieve vaders en resulterende seksuele frustraties goed uit. Vgl. Hines, 2015

⁷² Žižek 2006, p.105-6

⁷³ Zie bijvoorbeeld Bennett, 1974

⁷⁴ Zie Žižek 2006, p.106 en Bennett 1974

⁷⁵ Vgl. Foucault, 1983, p. 208

⁷⁶ Foucault, 2013, p.7

niemand meer bij – zonder waanzin kunnen mensen niet met elkaar omgaan, zonder Joden zijn er geen Ariërs, en zonder ongelovigen of ‘nepmoslims’ geen ‘echte’ moslims. Met het verdwijnen van een ‘wereld’ is echter deze scheidslijn ook weg. En ‘wij’ kunnen nooit besluiten wie ‘er’ niet bij mag horen – wij kunnen geen voorstelling of ‘schaal’ verzinnen zonder dat zal blijken dat er iemand niet op kan scoren. En de arbitrariteit van wie dan buiten de boot valt is niet te legitimeren. In tegenstelling tot wat Dostojevski de ene Broer Karamazov laat uitroepen, dat als God niet meer bestaat alles is toegestaan, werkt het verdwijnen van een fundament voor het sociale handelen in Žižeks analyse dus precies omgekeerd: als God (of De Wereld, of Het Podium) niet meer bestaat is alles verboden. ‘We’ mogen nu ‘niks’ meer doen ‘uit naam van x’ want we moeten rekening houden met minderheden, zieken, gehandicapten, oude mensen, jonge mensen, blinde mensen, arme mensen, die religieuze groep, deze club antroposofen en een heel scala aan wat na de ondermijning van de geslachtelijke⁷⁷ dichotomie in *gender studies* niet langer deviante seksuele identiteiten genoemd mogen worden, etc. Waag het eens iemand te vergeten. Ze hebben allemaal evenveel recht op de ‘pursuit’ van hun eigen ‘happiness’ en het ‘wij’ waar ze allemaal in zouden moeten passen mag niemand uitsluiten. Dat lijkt de enige vereiste in een tolerante samenleving: intolerantie ten aanzien van intolerantie. Al die miljoenen - en in tijden van globalisering miljarden - mensen, die schrijf je niet de wetten voor, die laat je in hun waarde. Deze verlamme plicht om met iedereen rekening te houden beschrijft socioloog Zygmunt Bauman met de metafoer van drijfzand; elke beweging die je doet om eruit te geraken, produceert een gewroet dat je steeds dieper weg doet zinken.

Een vlucht naar zelfverwerkelijking of rechtvaardigheid middels computertechnologie is ook maar weinig bevredigend. In een tijdperk waarin informatie meer en meer beperkt wordt tot de syntactische dimensie ervan, omdat de betekenis van informatie niet langer in een ‘wereld’ gedacht kan worden, wordt de vraag naar handelingsmotieven en rechtvaardigingen vaak gesteld in soortgelijke termen die zekerheid beloven: de hiervoor benodigde informatie wordt gereduceerd tot de syntactische dimensie ervan en moet analyseerbaar zijn door een computer en verwordt dus tot data. Big Data. Een belangrijke eigenschap van data is dat deze post-factum verzameld worden en alleen gebruikt kunnen worden om uitspraken te doen over in het verleden geobserveerde vergelijkbare gevallen. En dat ook nog slechts in termen van waarschijnlijkheid en wenselijkheid. De rechtvaardiging van handelingen op basis van in het verleden behaalde resultaten⁷⁸ kan echter ten principale geen antwoorden geven op vragen die nooit eerder zijn opgekomen.

Waar De Mul in zijn bespreking juist de computer vanuit de mens bekijkt, en zo de dimensies van informatieverwerking blootlegt waarin ze van elkaar verschillen, zien we in een bredere culturele context de mens meer en meer bekeken worden

⁷⁷ Dostojevski, 2014, p. 713

⁷⁸ Waar men weliswaar bij vertelt dat ze geen garantie bieden voor de toekomst.

vanuit de computer: de mens wordt omgeving van een informatieverwerkende machine die van alle informatie over de mens die er is, slechts de syntactische dimensie verwerkt, en hem dus effectief reduceert tot een *'system of pulleys en levers'*. De meest pure uitdrukking van deze gedachtegang vinden we in de neurologie, waar wij geen ervaringshorizon meer hebben, maar wij gewoon ons brein zijn.⁷⁹ Op het podium van de Westerse samenleving, dat nog vaag rust op het cogito waarin het objectieve weten in de spotlights staat, transformeert het beeld van de mens dus langzaam van een zelfstandig wezen naar object in de omgeving van een computer (die hem niet anders kan bevatten dan) als een verzameling vurende neuronen en fysiologische processen, of preciezer: als raw data. De zekerheid die de feilloze analyse van informatie in haar syntactische dimensie produceert, heeft als onbedoel en ongewenst neveneffect de eliminatie van een ervaringshorizon. De betekenis van wat er dan precies gebeurt, voor de mens, gaat verloren. De recente populariteit van boeken als *The Circle* van Dave Eggers is exemplarisch voor uitdrukkingen van deze angst.

En als je in het nastreven van je eigen verlangens, het realiseren van je eigen vrijheid, je zoals *The Killer* uit Jonathan Franzen's *Purity*⁸⁰ aan *Purity* vergrijpt.⁸¹ Waar Nietzsche zijn koorddanser geruststelt dat hij geen Laatste Oordeel meer te vrezen heeft, veroordeelt *The Killer* zichzelf en springt hij van een berg.

2.2.3 Cynisme en interpassieve anticipatie

De ineenstorting van het weten en de macht produceert een leegte op de plek waar subjectiviteit op het podium vorm zou moeten krijgen. Niet langer is het mogelijk om een zelfbetrekking op te bouwen aan de hand van een maatschappelijk of theateraal script. Nu mogen en moeten we het allemaal zelf doen. Wat overblijft is een vreemd aandoende plicht om op het podium van de publieke sfeer te interacteren, in een poging om een dergelijke voorstelling vol te houden. *The Show Must Go On*, al is het bij de voortzetting om het even of mensen er zichzelf – of liever: hun zelf – in kunnen verwerkelijken of niet. Het theatrale verhaal over subjectiviteit laat het subject wezenlijk in het koude keurslijf staan. Het subject kan niet langer enige wezenlijke subjectiviteit aan de performativiteit onttrekken, maar wordt door die performatieve show wel opgeroepen tot de plicht om een vervreemdende voorstelling vol te houden. Deze plicht tot interactie met elkaar leidt ons volgens Gijs van Oenen tot een staat van *interactieve metaalmoeheid*.⁸² Zoals metaal, een toch levenloze stof die niet gevoelig is voor ervaringen van moeheid,

⁷⁹ cf. Swaab, 2012

⁸⁰ Spoileralert – behalve dat de lezers van deze scriptie dit boek waarschijnlijk toch niet gaan lezen.

⁸¹ Overigens een karakter waar de lezer zich mee identificeert, geen boeman.

⁸² Van Oenen, 2011, p. 25

toch scheurtjes begint te vertonen na chronische blootstelling aan dezelfde krachten en bewegingen, zo begint ook de Burger zich na herhaalde blootstelling aan de plicht om op het podium een show op poten te houden te vermoeien.

Volgens Van Oenen is de manier bij uitstek om met deze tegenvallende resultaten van het podium om te gaan het uitbesteden van deze interactie aan elementen op het podium zelf, in een beweging die hij met Žižek interpassiviteit noemt. Een bekend voorbeeld dat Žižek in dit verband nogal vaak aanhaalt⁸³ is zijn grapje over de Deense natuurkundige Nils Bohr die boven de deur van zijn vakantiehuis een hoefijzer had hangen. In de ervaringshorizon van de Scandinavische mythologie moet dit de boze geesten buiten de deur houden. De setup van de grap is natuurlijk de verbazing dat iemand als Bohr, die toch zo wetenschappelijk is als je maar kunt zijn, dat ding boven z'n deur hangt. Een bezoeker vraagt hem verbaast of hij echt gelooft dat zo'n hoefijzer de boze geesten buiten de deur houdt. Het antwoord wijst op de kloof tussen acteur en rol die ik hier thematiseer: 'Wat denk je zelf? Ik ben een wetenschapper. Natuurlijk geloof ik niet in die onzin. Maar ze hebben mij verteld dat het werkt, zelfs als je het niet gelooft.' Žižek interpreteert dit feit als een verschijnsel waarbij de uitvoering van de rol als het ware uitbesteed wordt aan het hoefijzer; het ophangen van het hoefijzer zelf, waarmee Bohr als het ware objectief participeert, garandeert de effectiviteit van de theatervoorstelling – hij hoeft er zelf niet in te geloven om er de vruchten van te plukken. Hij hoeft niet eens te geloven in boze geesten om ze buiten de deur te houden. Het subject besteedt zijn invulling van zijn rol als het ware uit aan een of ander objectief functionerend mechanisme dat hem bevrijdt van angsten en hem hulp biedt bij dingen die, paradoxaal genoeg, hem helemaal niet kunnen raken als hij ze niet gelooft. Hij gelooft niet in boze geesten en hoeft ze dus niet te weren, maar toch werkt het hoefijzer.

Een voorbeeld: discussies over de waarde van de JSF voor de krijgsmacht van de toekomst lijken slechts gevoerd te kunnen worden in termen van een type oorlog dat sinds 9/11 niet langer bestaat. Dat het een wapen is van zeer beperkte waarde in de strijd met geradicaliseerde islamieten of geislamiseerde radicalen die met z'n vieren in een Renault Clio met een paar AK-47's een drukbezocht evenement onveilig gaan maken zullen niet veel mensen ontkennen. Dat deze onzichtbare vijanden de meest zichtbare conflicten produceren ook niet. Dat de JSF 'de Westerse mens' dus gaat beschermen is een propositie die in elkaar geschroefd is met minstens net zo veel kunst en vliegwerk als het vliegtuig zelf. Dat men door zo veel geld te besteden aan de ontwikkeling en aanschaf van een dermate technologisch geavanceerd toestel lekker kan doen alsof men 'de dreiging' geadresseerd heeft staat gelijk aan het ophangen van een gouden hoefijzer, belegd met diamanten en voorzien van een ingenieus camerasysteem waarmee boze geesten kunnen worden waargenomen – de boze geesten bestaan niet en de werkelijke dreigingen worden er niet mee geadresseerd.

⁸³ Bijvoorbeeld in zijn lezing op Princeton University, te zien op Youtube. Zie Savician, 2014

Bij Van Oenen komt deze interpassieve beweging tot bloei in het kielzog van de beschreven secularisering. De verwoesting van het 'sacrale' fundament van het Theater Samenleving en de keuze om de structuur van de voorstelling op eigen instemming te baseren, leek bevrijdend te gaan werken, maar werkt een claustrofobische ervaring in de hand. Immers, als de voorstelling er zo uitziet omdat jij je instemming er aan gegeven hebt, ben jij ervoor verantwoordelijk. Ga dan nog maar proberen negerzoenen aan de man te brengen of je kind warm te laten lopen voor de komst van Zwarte Piet. Echter biedt Žižek een andere interpretatie, die gegrond is de structuralistische wending van de psychoanalyse, bij Lacan. Hier wordt niet de neoliberale context aangewezen als die context welke de acteurs dwingt hun rollen interpassief tot elkaar te laten verhouden, maar wordt de relatie van het subject tot welke Grote Ander dan ook geproblematiseerd doordat het subject daarin nooit direct 'in de waarheid' leeft. Het is nu wel de neoliberale context op het podium waar geen plek voor subjectiviteit is, maar in deze interpretatie ligt het probleem bij het feit dat performativiteit en subjectiviteit wezenlijk onverenigbaar zijn. In de termen van de theatermetafoor is het de sociale rol die zich tot de Grote Ander verhoudt, die zich verwerkelijkt. De acteur zelf blijft hierin buiten schot. Hij blijft permanent verborgen achter zijn sociale identiteit en wordt alleen in de orde opgenomen in zijn rol, maar nooit als zichzelf.

In mijn bachelorscriptie, waarin ik dit thema verder uitgewerkt heb, heb ik de relatie tussen het subject en de orde die op deze manier tot uitdrukking komt, geduid als een vorm van anticipatie. De Latijnse grondbetekenis van anticipatie, het 'vooruitgrijpen' naar wat komen gaat, benadrukt een tweeslachtigheid: met de ene hand vooruitgrijpen naar de beloofde bevrediging, en met de andere hand vast de teleurstelling incalculeren. Ons is beloofd dat het weten de aandacht verdient, dat we als we 'het' weten ook juist handelen en dan een 'goed' mens worden. Maar we hebben gezien dat 'onze orde' niet de enige is en daarom niet alomvattend kan zijn, en toch gaan we op een fetisjistische manier met die orde om, alsof ze wel de enige was, alsof dit de manier is om uit onze existentiële claustrofobie te geraken. Je weet wel dat het hoefijzer je geen rust geeft, want het vervult geen functie en boze geesten bestaan niet of laten zich niet door een hoefijzer afschrikken. Maar toch doe je alsof: je hangt het op zodat je je ervaren onrust kunt projecteren op niet-bestaande boze geesten en de gewenste rust kunt ervaren doordat je ook net doet alsof het hoefijzer de onrust buiten de deur houdt.

Terwijl we weten dat het niet waar kan zijn dat tienduizenden mensen in erbarmelijke omstandigheden, ergens hier ver vandaan, onze smartphones in elkaar moeten schroeven, dat zo'n immens menselijk offer aan de god van de virtuele orde gerechtvaardigd is zodat wij zogenaamd kunnen ontsnappen aan onze existentiële claustrofobie, blijven wij onze zelfverwerkelijking in onze handelingen realiseren via sociale media en creëren wij onze identiteit in virtuele profielen. Met alle hang naar transparantie die daarin tot uitdrukking komt, blijft het leven van de Aziatische arbeiders in Foxconn-fabrieken zorgvuldig verstopt achter de coulissen van deze virtuele Truman-show. In de 'wereld' van persoonlijke profile-

ring op sociale media bestaan zij letterlijk niet; ze verschijnen niet binnen die samenhang in informatie die ook wel met de 'virtuele werkelijkheid' wordt aangeduid.

Wat wel specifiek is aan de neoliberale context is dat deze interpassieve anticipatie een extra dimensie krijgt in de manier waarop wij met de waar omgaan. Fetisjisme is een term die we bij Marx ook tegenkomen wanneer hij onze maatschappelijke omgang met de waar uitlegt als een praktijk die van een gebruiksgoed meer maakt dan een puur objectief gegeven. In het kapitalisme gaan wij zo met waren om dat wij net doen alsof het meer is dan een waar. Deze meerwaarde heeft nog een religieuze rest in zich. Ons sociale leven, zo is volgens Žižek de strekking van Marx' beroemde uitdrukking over wat wij niet weten maar doen, werkt op zo'n manier dat er in onze omgang met bijvoorbeeld cola⁸⁴ een aura om het drankje heen gecreëerd wordt dat net doet alsof het drankje dorstlessend is, terwijl de hoeveelheid suiker, en dat weten we allemaal, alleen maar meer dorst opwekt. Maar eigenlijk omdat het drankje net doet alsof het dorstlessend is, geloven wij daarin. Omdat er in de maatschappelijke orde een beeld rondzweeft van een harmonieus gezellige en gezond frisgroene wereld in de frisdrankautomaat, omdat een tv-spot net doet alsof het flesje cola uit het paradijs komt, doen we gewoon mee. Natuurlijk geloven we niet dat *Coca Cola* uit het paradijs komt – er is helemaal geen paradijs in de automaat – maar er is ons verteld dat het ook werkt als je het niet gelooft.

Wij willen graag de ervaring van *happiness*. Dus doen we gewoon alsof de aanschaf van een petfles Coke hierbij helpt. We anticiperen hierbij op de beloofde *happiness*, maar zijn ons tegelijkertijd bewust van de onzin die er toch overduidelijk in zit. Coke geeft *happiness* in de reclames van Coke; daarbuiten is het gewoon een dorstlesser, die vooral koud en bij zout eten genot geeft, maar de dorst naar 'happiness' in wezenlijke zin uiteraard niet kan lessen. Omdat wij met de dingen omgaan alsof ze een plaats in onze symbolische orde innemen, alsof het geluk dat de colaflesjes in de automaat ervaren op de een of andere manier aansluit bij wat ons gelukkig zou maken, lijkt er wel een soort *raw pleasure* uit onze symbolische orde in onze ervaringswereld geïnjecteerd te worden.⁸⁵ Het werkt dus wel. Tot op zekere hoogte.

Zo werkt het in deze cynische cultuur ook met onze subjectiviteit. Wij zijn nog wel overtuigd van het idee dat de verlossing uit onze existentiële claustrofobie uit die sociale orde moet komen. Wij blijven met het openslaan van de krant de dop opendraaien om *Happiness* te ervaren. We blijven foto's van rampen op 'liken' en 'retweeten' om onze 'steun' te betuigen. Dat geeft ook een zekere bevrediging, maar tegelijkertijd kan het evident niet waar zijn dat de werkelijke problemen met

⁸⁴ Zie bijvoorbeeld de documentaire *The Pervert's Guide to Ideology*, waarin Slavoj Žižek het cola-voorbeeld gebruikt om dit warenfetisjisme uit te leggen.

⁸⁵ Zie voor een interessante analyse van marketingstrategieën die aanhaken op in de symbolische orde vigerende mythes de scriptie van Jasper Voorendonk aan de RSM.

deze schijnoplossingen worden aangepakt. Het hoefijzer bestrijdt alleen maar die geesten die niet bestaan, niet de angsten die er wel zijn. Het uitdrukken van je verontwaardiging over zwerfafval in oceanen door hier een stem aan te geven helpt niet – de fossiele brandstoffen raken alleen maar verder op. We hebben het geloof in de bevrijdende of verlossende kracht van de Grote Ander verloren. En zo constitueert de mens in de burgerlijke samenleving zich als burgerlijk subject, terwijl hij weet dat dit hem als mens geen soelaas biedt.⁸⁶ Dit lijkt nog de enige manier om met het podium om te gaan of om op het podium te functioneren: door het ongeloof in de verlossende waarde te verhullen achter een min of meer objectief functionerend uitbesteed geloof. De props die de acteur op zijn podium gebruikte om meer geloofwaardigheid te geven aan zijn pretentie in dit sociale spel zijn subjectiviteit te verwerklijken, communiceren nu als het ware met elkaar – de boze geest en het hoefijzer vechten het onderling uit – en hebben de acteurs zelf niet meer nodig om een geslaagde voorstelling te realiseren.

Dit uitbesteden van de ervaring van geluk aan de waar verloopt via hetzelfde mechanisme als het uitbesteden van de subjectiviteit aan de sociale rol. Het inzicht dat ‘de wereld’ niet bestaat, impliceert dat het subject nooit op ‘een’ manier verschijnt. Het idee dat er een wereld is die hij in zijn sociale rol binnentreedt, kan niet langer geloofwaardig zijn. Het idee dat hij zichzelf kan verwerklijken middels zijn sociale rol verliest dus ook zijn geloofwaardigheid. Dat er op het podium van de publieke sfeer nog wel wordt gedaan alsof dit zo is, en dat er dus alleen maar naar ‘individuen’ als ‘burgerlijke subjecten’ wordt gekeken, is de grond van een performatieve subjectivering die wel constructieve grenzen kent, maar waarbinnen er geen architectonische esthetiek meer verwerklijkt kan worden. Anders gezegd: we moeten ons aan de regels houden, maar weten niet meer voor welk spel die regels gelden. En we horen wel allerlei verhalen over mooie spellen, maar we hebben nooit het gevoel dat dat wat wij doen onderdeel van een mooi spel is. Het cynische aan deze performatieve cultuur is dat we ondanks deze onhelderheid toch doorspelen, en onszelf op het podium presenteren alsof we volop geloven in het spel dat ons onbekend is.

Hoewel het na het ineenstorten van het podium pas op grote schaal tot uitdrukking komt, komt het cynisme dus voort uit de onmogelijkheid om performativiteit met subjectiviteit samen te laten vallen. Het is de onverenigbaarheid van enerzijds het ongeloof in de verlossende waarde van de Grote Ander, en anderzijds de fatalistische onderwerping aan het idee van zo’n Grote Ander, en dus aan het idee dat er iets als een Grote Ander zou moeten zijn, terwijl die alleen negatief bepaald blijft. Dat leidt ertoe dat we geen andere vormen van subjectiviteit gaan verkennen en dat we de performativiteit als weg blijven beschouwen. We blijven onszelf begrijpen in termen die een of andere Grote Ander noodzakelijk maken. Toch hebben

⁸⁶ De mate van zelfbewustzijn in deze instandhouding van de illusie is onzeker en zal ongetwijfeld variëren.

we het vertrouwen in een goed einde via deze weg verloren. Maar op het podium blijven we gewoon doen alsof dit niet waar is.

Ergo, exeunt.

3 DE AFFIRMATIEVE SUBJECTIVITEIT

In een door cynisme vergiftigde wereld, waarin mensen dingen doen alsof ze er het nut van inzien, waarin het nageslacht van een generatie die vastliep in allerhande varianten op menopauze en midlifecrisis kampt met quarterlifecrisis, in een tijd waarin veel jongeren geen oog meer hebben voor de arbeid die voor vruchten nodig is en anderen geen zicht meer op de vruchten die op arbeid volgen, moet er een grondige revisie komen op de notie van samenzijn. Hier is een brainfreeze nodig - de fysieke, mentale en sociale resetknop moet worden ingedrukt. Immers, waar Schopenhauer al zei dat *'life presents itself first and foremost as the task of maintaining itself,'*⁸⁷ kan het gebrek om met deze taak om te gaan worden aangeduid als een van de meest concrete en urgente midden- tot lange-termijn-problemen van de Westerse beschaving.⁸⁸ Kernachtig gezegd moet er iets veranderen: laat de Grote Ander maar zeggen wat hij wil, als je in gehoorzaamheid aan die god van de gevestigde orde niet om kunt gaan met het feit dat je moet eten, dat je eten gekookt en verbouwd moet worden, dat je daarbij kleding aan hebt die gemaakt moet worden, dat je lichamelijk gezond bent bij al dat werk dat gedaan moet worden en dat je daarom moet bewegen, kortom, als het gehoorzamen aan die Grote Ander de basis van je leven onmogelijk maakt, schuif hem dan aan de kant en zoek naar wat anders, of liever; stop met zoeken en ga gewoon aan het werk.

Achter de in dit model beschreven attitude die zoekt naar 'werkbare' oplossingen voor prangende problemen zit ook een kritiek op het model van subjectivering dat de vereenzelving van het zelf met zichzelf verwacht uit deelname aan een sfeer waar een of andere Grote Ander de baas is. Zoals we in de inleiding hebben gezien zijn er naast het model van de performatieve subjectiviteit die een als het ware voorgesorteerde snelweg naar de Grote Ander veronderstelt, twee soorten subjectiviteitsbepalingen die vragen naar subjectiviteit. In plaats van vragen naar de aard van de waarheid, gaat het hier over de verhouding van het subject tot Waarheid – waarheid wordt in deze modellen niet gezien als iets statisch, maar als zijnsmodus van het subject. Voor deze bepalingen is het niet voldoende dat er een al dan niet objectief verdedigbare verbeelde orde is; het subject moet daar ook een verhouding toe aannemen. Of liever: er is aandacht voor de plaats van het subject in het verhaal. En als er op het podium van de publieke sfeer een verhaal verteld wordt waar het subject zich niet in herkent of verwerkelijk voelt, zien we dan ook de aandacht verschuiven van de vorm waarin het weten gegoten wordt naar de macht die dit weten vormgeeft. Een van de kernonderdelen van de affirmatieve subjectiviteit is dat het allereerst en voornamelijk een machtsclaim betreft: de mens laat

⁸⁷ Schopenhauer, 2004, p.3

⁸⁸ Zeker wanneer meer dan de helft van alle arbeidsongeschikten en niet minder dan 85% (!) van de jongeren daaronder niet aan werken toekomt vanwege psychische kwalen. *Trouw*, 20 mei 2015

zich niet langer invoegen in een bepaalde orde die hem, als subject, van zichzelf vervreemdt.

Het is niet zozeer het probleem van deze Grote Ander, van de kapitalistische burgerlijke samenleving, maar meer nog van het idee dat er voor een goed leven zo iets als een Grote Ander nodig is. Het is niet verwonderlijk dat in een tijd waarin de performatieve subjectiviteit om zoveel redenen haar geloofwaardigheid verliest en haar ineffectiviteit als middel tot heling van het menselijk wezen aan het licht gebracht wordt, men in toenemende mate ziet dat spirituele waarheden weer onderwerp van discussie worden in de filosofie.⁸⁹ Dit model is dan ook gericht op het realiseren van een verhouding tot de 'waarheid van je wezen' en stelt de subjectieve of spirituele ervaring van het bestaan boven de objectieve, filosofische en systematische constructie van een waarheidsgetrouw podium.

Zo wordt in het werk van Oosterling, dat gecentreerd is rondom het concept van interesse⁹⁰, afscheid genomen van het piramidale denken dat het Westerse bewustzijn zolang in haar greep heeft gehouden. Dit piramidale denken heeft, zoals we gezien hebben, voor de Verlichting (nog) geen chronologische component: zoals we bij Anderson hebben gezien begint het idee van een lineaire tijd pas later, en is het piramidale denken dan nog 'plat' in die zin dat er alleen 'omhoog' gekeken wordt. De natuurlijke en sociale ordes, die elkaar in zekere zin legitimeerden, waren verstoken van een historische ontwikkeling. Die komt pas bij de Verlichting op, met name bij Hegel, waar volgens Oosterling de 'hoogte' juist 'plat' wordt, en de 'top' niet meer 'boven' in wat Sloterdijk ons 'tweede ruimtezintuig'⁹¹ noemt, maar in het 'nergens', het dan en daar: de utopie.

Dit resulteert in twee dingen: ten eerste, als negatieve component, ontstaat een specifieke vorm van cultuurkritiek die zich niet laat typeren, zoals dat bij het marxisme nog wel het geval is, in een verzet tegen een Grote Ander met een Andere Ander. Het is veeleer een kritiek op de machtsclaims die inherent verbonden zijn aan definitiestrijd op het podium uit het performatieve model van subjectiviteit. Echt ontsnappen aan de vervreemdende druk van de in het discours uitgedrukte en zich uitdrukking politieke macht is in dit model alleen mogelijk door een zelfbetrekking aan te gaan die omwille van niets anders dan het zelf wordt nagestreefd en wordt gerealiseerd. Elke statische bepaling van subjectiviteit wordt afgewezen. Het tweede, als het ware positieve, resultaat hiervan is een ethisch-esthetische praktijk, een zoektocht naar een stilering van het eigen leven, waarin

⁸⁹ Foucault, 2005, p.28 e.v.

⁹⁰ Waarmee, met aandacht voor de etymologische achtergrond van deze samenvoeging van *inter* (tussen) en *esse* (zijn), het wezen van de mens pas werkelijk wordt tussen (alle) anderen in. De concrete uitdrukking van subjectiviteit ligt hier primair in de relationele sfeer – pas door een stap uit jezelf naar de ander te doen word je werkelijk mens.

⁹¹ Sloterdijk, 2011, p.123

deze zelfbetrekking mogelijk wordt. Het is deze tweede stap die dit model affirmatief maakt, waardoor het voorbij tracht te gaan aan het cynisme dat in het performatieve model en in de kritiek daarop over lijkt te blijven.

Dit model kent allereerst een afbraak van het podium, dan een afwijzing van nieuwe podia, en ten slotte een aanzet tot de opwerping van nieuwe vormen van subjectivering. Laten we beginnen met de analyse van macht.

3.1 De machtsstrijd op het podium

De kern van het argument dat ik hier ontwikkel over de scheiding tussen het voorgaande model en dit, ligt in de strijd om wat ik de situationele definitiemacht op het podium noem.⁹² Er wordt als het ware een voorstel gedaan omtrent wat werkelijk, mogelijk en toelaatbaar is. We letten vanaf nu op de macht die dit voorstel dominant maakt en andere voorstellen, andere verhalen van samenhang, andere symbolische ordes, andere Grote Anderen, aan zich onderwerpt. Aan de basis van dit model van subjectiviteit ligt een relativering van de macht van de Grote Ander, niet zozeer vanwege de onmogelijkheid van een of andere alomvattende 'wereld', zoals bij Gabriel, maar meer vanwege een redenering die laat zien dat elke vorm van weten, of ze nu al dan niet expliciet een alomvattendheid pretendeert te bezitten of toegankelijk te maken, in principe beperkt is, in temporele, geografische en ideële zin.

Dit inzicht, dat Foucault centraal stelt in zijn archeologische en genealogische werk, ondergraaft veel van de mogelijkheden om in performatieve zin subjectiviteit te ontlenen aan de plaats die het subject in een verbeelde orde inneemt en roept de vraag op naar een andere subjectiviteitsbepaling. In een kritiek die hij vooral richt op de hegemonie van de Wetenschap in het algemeen en de economische in het bijzonder, ontsluit Foucault het perspectief op de macht die ervoor zorgt dat de ene orde dominant wordt en de andere orde het aflegt.⁹³ Met de hoofdletter-W Wetenschap bedoel ik hier die vorm van weten die op het moderne podium de macht heeft om andere vormen van weten onder zich te plaatsen, ze op een zelfverzonnen schaal in te schalen, aan zich te onderwerpen en niet eens zozeer voor onwaar te verklaren alswel ze gewoon buiten de discussie te plaatsen, simpelweg door ze niet-Wetenschappelijk te noemen. Wetenschap is Wetenschap omdat niet-Wetenschap met haar niet-Wetenschappers door Wetenschappers als niet-Wetenschap wordt gedefinieerd.

⁹² Een term die ik voor het eerst in mijn masterscriptie sociologie gebruikte, geïnspireerd op het werk van Goffman (1959), om de machtsstrijd tussen docenten en leerlingen in de klas te begrijpen.

⁹³ Foucault, 1980

De relatie tussen weten en macht wordt hier duidelijker omdat gesproken wordt vanuit het perspectief van die vormen van weten die buitengesloten worden. Foucault dwingt ons daarmee na te denken over wat wij denken te gaan doen met de macht die verondersteld wordt gepaard te gaan met Wetenschap:

‘Welke typen van kennis wil je diskwalificeren op het exacte moment van je eis: “is het een wetenschap”? Welke sprekende, verhandelende subjecten - welke subjecten van ervaring en weten - wil je dan reduceren, als je zegt: “Ik die dit discours uitvoer ben een wetenschappelijk discours aan het uitvoeren, en ik ben een wetenschapper”? Welke theoretisch-politieke avant-garde wil je op de troon plaatsen zodat je het kunt isoleren van alle discontinue vormen van kennis die eromheen circuleren?’ -

De troon waar het weten op zetelt, veronderstelt een ‘denkbeeld’ dat analoog is aan de allegorische boom die door Deleuze en Guattari wordt bekritiseerd.⁹⁵ Zij zetten dit beeld naast het rizoom om te laten zien dat diepgewortelde denkbeelden en praktijken, die ‘vast’ staan en een min of meer permanent en onbuigzaam script voorschrijven voor de acteurs op het podium, onderscheiden moeten worden van andere denkbeelden, die transversaal groeien, zonder hoogte of diepte, voor of achter, etc. Waar een inschaling van kennis en praktijken op de ladder van Wetenschap een piramidale of een boomstructuur produceert, blijven met deze afkapping van de wortel van Wetenschap talloze andere structuurtjes staan die continu proberen zich tot elkaar te verhouden. Traditionele onderscheidingen tussen de stam, de takken, en wildgroei worden hier opgeheven en vervangen door een metafoor van het krioelende netwerk van wortelstructuren dat zich nu eens verdicht, later weer verbreekt, hier uitbreidt en daar afsterft, zonder dat er iets als een centraal punt te stichten, versterken of te verwoesten valt. De aandachtspunten in het rizoom veranderen continu, verschillende hubs ontstaan en vergaan, en prioriteiten worden ad hoc en niet meer a priori gesteld.

Hiermee verliest het denkwerk van deze filosofen in dit affirmatieve model van subjectiviteit haar oriëntatie op de Wetenschappelijke standaardvraag naar een link tussen de ‘abstracte eenheid van theorie’ en de ‘concrete meervoudigheid van feiten’,⁹⁶ naar een gefocust boven of voorbij de horizon waarnaartoe alles zich zou bewegen. De ‘*principal root*’ van Wetenschap ‘*has aborted*’ en een meervoudigheid van wortels vertakt zich ondergronds waar de oude wortel van de stam stond.⁹⁷ Het gaat er dus niet om een nieuwe schaal te maken waar alles aan af te meten valt en waarmee een nieuw ethisch doel geformuleerd kan worden. Er wordt geen nieuwe boom gekweekt. Geen nieuw podium ontworpen. Het gaat bijvoorbeeld Foucault erom, te laten zien dat wat als Wetenschap bekend staat niet zonder meer een eenduidige waarheid is, geen eindproduct van een lineaire ontwikkeling van kennis, maar dat Wetenschap de dominante figuratie van het weten is die omringd wordt door andere vormen van weten, die allemaal net zo lokaal,

⁹⁴ Ibid., p.85, mijn vertaling.

⁹⁵ Deleuze & Guattari, 1987, p. 5

⁹⁶ Foucault, 1980, p.83

⁹⁷ Deleuze & Guattari, 1987, p. 5-6

historisch en arbitrair zijn als die welke wij hier Wetenschap noemen, maar die nu op arbitraire gronden onderdrukt zijn.

De waarheid wordt met deze foucaultiaanse focus op macht nu niet het ware maar het dominante vertoog. Foucault zet de vraag centraal naar de manier waarop een specifieke variant van het weten zich tot Wetenschap kan verheffen en zich de daaruit voortvloeiende macht kan toe-eigenen. Met andere woorden, hij thematiseert in een discoursanalyse de vraag naar hoe een vertoog in staat is op het podium zoveel subjecten aan zich te onderwerpen. Hij stelt niet de vraag naar wat macht is - hij wil immers een eensluidende definitie vermijden en focust op haar microfysische werkingen - maar vraagt naar hoe macht werkt, hoe en wat er gebeurt zodat een weten Wetenschap kan worden.⁹⁸

3.1.1 Politiek als interbellum

De vraag naar hoe macht dan werkt, hoe het kan bijvoorbeeld, dat in het Westen de filosofische waarheid meer macht heeft gekregen dan de spirituele waarheden, moet gesteld worden in het licht van twee dominante antwoorden hierop waarin volgens Foucault in de vraag naar macht een economische ondertoon opklinkt. Deze twee perspectieven op macht hebben sinds Marx op het podium van de Westerse burgerlijke samenleving de strijd bepaald, die bijna tot de nucleaire vernietiging van alles leidde. Aan de ene kant van het politieke spectrum, de liberale kant van de arena, wordt politieke macht gezien als bestaand bij de gratie van de instemming van de machthebbende burger. Deze kon, zo hebben we gezien, zijn macht overdragen aan de soeverein, de Staat of de Koning, die vanaf dat moment de Machthebber is. Aan de andere kant, en hier hebben we het over de traditionele marxistische opvatting van macht, is politieke macht een middel om economische verhoudingen te veranderen. In deze opvatting van macht is de 'historische *raison d'être* te vinden in de economie.'⁹⁹ Macht veronderstelt hier niet zoals bij de liberale opvatting een economische verhandelbaarheid van macht, en hier wordt de economie niet gebruikt om macht als het ware te verhandelen, maar het doel van macht ligt hier in de economie; macht is middel om economische verhoudingen te evalueren en omver te werpen.

Anders dan in deze twee standaardantwoorden – een liberaal of marxistisch machtsbegrip - gaat de foucaultiaanse vraag naar macht over het soort macht dat in staat is een podium te creëren waarop men voor waar houdt dat die twee perspectieven de enige relevante zijn. Het gaat over hoe het kan dat deze economische perspectieven alle andere van het podium verdreven hebben. Deze suprematie van het economische denken kunnen we volgens Foucault vanuit twee uitgangspunten vaststellen, namelijk repressie en strijd.

⁹⁸ Ibid., p.88

⁹⁹ Ibid., p.89, mijn cursivering.

Repressie is die buiten-economische machtsopvatting die er vanuit gaat dat maatschappelijke structuren wezens onderdrukken; 'natuur, instincten, een klasse, individuen'. Het is volgens Foucault de conventionele manier om macht te zien, ook in de hedendaagse samenleving, als een 'orgaan van repressie'.¹⁰⁰ Dit is de machtsopvatting die achter een lineaire opvatting van geschiedenis zit, alsof alle tijd doorgebracht is in een min of meer dialectisch zigzaggende-maar-toch-stijgende perfectionering van repressie – of ontkenning met de eraan verbonden vervreemding - die uiteindelijk claimt dat we met moderne Wetenschap beter in staat zijn de onbekende en betoverde wereld te beheersen dan met voorgaande vormen van weten. En dit inzicht betekent automatisch dat we ook beter kunnen leven. Dat de huidige theatervoorstelling op podium Samenleving gewonnen heeft omdat het gewoon beter is dan andere samenlevingsvormen. Dat we aan het eind van de geschiedenis zijn aangekomen waar de Laatste Mens als een vlo rondspringt.¹⁰¹ De andere manier om macht de concipiëren in buiten-economische zin, is om het te beschouwen in 'termen van strijd, conflict, en oorlog'.¹⁰² Deze invalshoek typeert Foucault met zijn beroemde inversie van de nog beroemdere stelling van Clausewitz. Niet langer is oorlog de voortzetting van politiek met andere middelen, maar nu wordt politiek de voortzetting van oorlog met andere middelen. Deze inversie heeft drie belangrijke implicaties.¹⁰³

Ten eerste worden de politieke machtsverhoudingen in een min of meer vreedzame samenleving nu gezien in het licht van de oorlog die er als het ware mee afgesloten wordt. Aan de basis van elke periode van vrede ligt een gewapende strijd tussen twee of meer min of meer gelijkwaardige partijen, die afgesloten is (de strijd) met een verwoesting van het evenwicht tussen die partijen en de overwinning van de een op de ander(en). Er is een strijd gevoerd, en de overwinnaar heeft nu de macht. Het verwoeste evenwicht dat aan het eind van de oorlog tussen de strijdende partijen ontstond of overbleef, wordt door middel van politiek voortgezet.

'De rol van politieke macht, in deze hypothese, is eeuwig deze relatie te herschrijven door een vorm van onuitgesproken oorlog; om het te herschrijven in sociale instituties, in economische ongelijkheden, in taal, in de lichamen zelf van ieder en elk van ons'.¹⁰⁴

Dit betekent ten tweede dat de periode van burgerlijke of beschaafde vrede, die door het einde van een oorlog wordt ingeluid en waarin allerlei conflicten 'overmacht, met macht en voor macht' worden uitgeoefend, niet anders begrepen kan worden dan als een voortzetting van oorlog. De oorlog waarop Foucault doelt -

¹⁰⁰ Ibid., p.90

¹⁰¹ Zie het beroemde boek van Fukuyama. Ik vermoed dat dit inmiddels een te bekende demonstratie van Westerse naïviteit is om nog naar te verwijzen.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid.

die over de overeenstemming tussen de woorden en de dingen - is dus helemaal niet voorbij als de strijdende partijen van conventionele 'oorlog', zijn uitgevochten. De derde betekenis die deze inversie heeft is dat de politieke strijd, die in de periode van vrede in niet-gewapende vorm de oorlog voortzet, niet anders kan dan uitmonden in een nieuwe oorlog. De hegemonie van de overwinnaar¹⁰⁵ heeft als het ware een houdbaarheidsdatum, want in de periode waarin hij de macht heeft, blijft de krachtenstrijd doorgaan, en als die krachtenstrijd een breuk met het voorgaande produceert, is de periode van hegemonie verstreken, en kunnen machtsrelaties op geen andere manier worden geherdefinieerd dan door oorlog. In de woorden van Deleuze en Guattari: er is dus helemaal geen boom. Of liever: er zijn centrale hubs in een wortelnetwerk die weliswaar arbitrair samenklonteren, maar zodra ze samenhang scheppen alle *natural* resources uit de omgeving naar het dan ogenschijnlijk centrale deel van het netwerk slepen.

3.1.2 De strijd om het zelf

De machtsstrijd op het podium draait voor Foucault altijd om de manier waarop een mens daarin tot subject gemaakt wordt – en of die zelfverwerkelijking eigenlijk of oneigenlijk is. Het postulaat van de praktisering van de macht, zoals we dat boven hebben gezien, betekende aanvankelijk dat het weten gegoten wordt in de 'dociele' lichamen van mensen – de handelingen van het lichaam, ook wat betreft men leest of spreekt, drukken een onderwerping aan een bepaalde weten-macht-constellatie uit. De mensen zijn / worden gedisciplineerd – tot volgeling gemaakt. Na deze disciplineringsstese waarin de macht met behulp van weten mensen individueert maar wel disciplineert, ontwikkelt Foucault een visie op een bestaansethica die aan de affirmatieve subjectiviteit ten grondslag ligt. Hier gaat het om het opwerpen van een subjectiviteit die een eigenlijke zelfbetrekking constitueert, en niet langer een die alleen maar gehoor geeft aan de eisen van een Grote Een of Ander:

"What is philosophy after all? If not a means of reflecting on not so much on what is true or false but on our relation to truth? How, given that relation to truth, should we act?"¹⁰⁶

En in deze vraag sluit Foucault zich aan bij een traditie die hij zelf weer door historisch onderzoek aan de repressieve macht van Wetenschap onttrekt; de vraag naar waarheid wordt weer uit een filosofische of Wetenschappelijke grond getrokken en in spirituele bodem geplaatst. Centraal staat nu de vraag van de relatie van het subject tot de waarheid. Hij zoekt naar de manier waarop de mens zichtbaar wordt in dit raster van weten en macht, in deze verbeelding van een materiële of sociale orde, naar de bepaling van zijn subjectiviteit. De mens wordt van die transformerende ervaring van dat discours het subject. Het wil zich onttrekken aan de

¹⁰⁵ Hier nooit meer een individu, geen Grote Generaal of Grote Roerganger, maar altijd vanwege de relatieve houdbaarheid tot statische entiteit verheven discours – een Grote Ander, maar nu als zelfverzonnen opgeworpen rode draad in de geschiedenis van dat discours, en niet langer als transcendent of a priori gegeven entiteit die van buitenaf *in* de wereld ingrijpt.

¹⁰⁶ Foucault, 1997, p.327

macht die op het podium subjectiviteit voorsorteert. In een analyse van de historische strijd is onderwerp of subject van deze strijd dus uiteindelijk, althans voor de mens, de mens zelf, omdat voor hem die waarheden al dan niet aannemelijk zijn, d.w.z. zijn zelf valt ermee samen of niet, wordt erin begrepen of juist vervat, etc. Het gaat in dit model dus niet meer om de verwerkelijking van een of andere theatrale voorstelling over en voor een Grote Ander, middels een show die door van zichzelf vervreemde maar wel – vergeefs - op het geluk van de voorstelling hopen de acteurs op een obscuur maatschappelijk podium wordt uitgevoerd, nee, de grote sine qua non van sociale praktijken is in dit model de vraag naar de verwerkelijking van het subject zelf: *'there is no first or final point of resistance to political power other than in the relationship one has to oneself.'*¹⁰⁷

3.1.3 Zorgen voor je zelf: het eerste subject

In het model van de performatieve subjectiviteit wordt een zelfbetrekking begrepen als een constructie van een theatrale identiteit op het 'podium' van de publieke sfeer. Zoals we gezien hebben is dat al zo sinds de opkomst van de eerste Grote Ander in de oude Griekse steden. Daar wordt een sociaal zelf geconstrueerd door een mens in een sociale sfeer in te voegen, en daarvoor hoeft er verder niet veel met hem te gebeuren behalve dat hij wat kennis over die sociale sfeer moet opdoen.¹⁰⁸ Bij Plato echter wordt de materiële werkelijkheid een afspiegeling van een 'hogere' werkelijkheid. In zijn bekende metafoer van de grot vergelijkt hij de zintuiglijke werkelijkheid met schaduwen die op de wand van de grot geprojecteerd worden. De mensen die in de grot zitten kunnen alleen maar naar de wand kijken, maar de 'echte' objecten die van achter hen op de muur geprojecteerd worden, worden alleen door de filosofen gezien, want die keren zich om naar de echte werkelijkheid van Vormen en Ideeën.

Zoals Foucault in zijn latere werk laat zien kenmerkt dit idee van een individuele toegang tot de waarheid de start van een soort spiritueel intermezzo van de geschiedenis van de westerse wijsbegeerte. We hebben het over de periode van ongeveer 500 v. Chr. tot A.D. 500. In die periode komt subjectiviteit op, en heerst er volgens Foucault een cultuur van het zelf. De vraag naar de persoonlijke verhouding tot de Waarheid gaat zich aftekenen; subjectiviteit komt centraal te staan en is niet dan nog niet automatisch verbonden met of onderworpen aan een objectieve waarheid, orde, of publieke sfeer. Hier vinden we processen van subjectivering die zich buiten de repressie/strijd-dichotomie bevinden en die de fundamentele conflictueuze aard van de machtspraktijken in het Westen trachten te ondergraven in een reeks praktijken van zelfkennis en zelfzorg.

De eerste verschijning die zijn waarheid in subjectsperspectief plaatste was Socrates. Het belang van de publieke sfeer, herinneren wij, blijkt uit de bepaling van de idioot: degene die zich niet op het publieke leven in de stadsstaat richt, is eigenlijk

¹⁰⁷ Foucault, 2005, p.252

¹⁰⁸ Ibid., p. 17

niet helemaal honderd. Een nieuw soort koppeling tussen het persoonlijke en het politieke komt tot uitdrukking in de platoonse dialoog Alcibiades.¹⁰⁹ In deze dialoog tussen Socrates en de jonge aristocraat Alcibiades roept de eerste de laatste op om voor zichzelf te zorgen. De rijke jongen heeft namelijk de taak *'to transform his statutory privilege and preeminence into the government of others.'*¹¹⁰ Het feit dat hij geboren is als lid van de heersende klasse en dat hij dus een geziene en gewaardeerde figuur is, betekent nog niet dat hij in staat is om de door hem geambieerde verantwoordelijkheden te dragen. De vanzelfsprekendheid tussen ascriptie en competentie wordt hier geproblematiseerd: zijn opleiding schiet tekort om hem voor te bereiden op de strijd tegen interne en externe vijanden die hij in zijn gooi naar de publieke functie en de vervulling daarvan zal moeten trotseren.¹¹¹

Hij beschikt niet over de benodigde vaardigheden om de taak van de regering over anderen uit te voeren. Omdat het vervullen van een leidende rol in het publieke leven het hoogst haalbare is voor een mens, is het volgens Socrates van essentieel belang dat Alcibiades zich gaat richten op zijn eigen pedagogische ontwikkeling; hij moet leren denken als een aristocraat. En sinds *'the Greek mind posits an intellectual categorical imperative'*¹¹² zit er tussen gedachte en handeling nog geen haat bij de Grieken; als je op de goede manier denkt, zul je ook rechtvaardig handelen. Het probleem dat Alcibiades in zijn regering zal ontmoeten, is dan ook niet eens zozeer direct de vraag naar de juiste handeling, maar bestaat uit het gevaar van onwetendheid.¹¹³ De vloek en zonde die in deze onwetendheid wordt gezien ligt in de koppeling tussen denken en doen; als je weet wat je moet doen, zul je je ook naar die inzichten gedragen. Hier wordt een nieuwe maatstaf geïntroduceerd: niet het juiste handelen, maar het hebben van de juiste kennis wordt bepalend voor subjectiviteit. De aspirant-aristocraat moet zich omdraaien in de grot om zich de 'echte' werkelijkheid te herinneren om zodoende in staat te zijn de schaduwen op de muur te kennen voor wat ze zijn.

Op het moment dat de aristocraat, met ambities om zich te verwerkelijken in het publieke leven, geconfronteerd wordt met deze filosoof die hem dwingt na te denken over zichzelf, die hem aanspoort om zo voor zichzelf te zorgen dat hij zichzelf als het ware kan herinneren,¹¹⁴ en weer grip krijgt op zijn relatie tot die waarheid, vangt het millennium aan met een cultuur van het zelf. De vanzelfsprekendheid van de publieke zelfverwerkelijking wordt ondermijnd en het idee komt op dat er een bepaalde zelfzorg nodig is voordat het zelf überhaupt in de publieke sfeer

¹⁰⁹ Ibid., p. 175 e.v.

¹¹⁰ Ibid., p.33

¹¹¹ Ibid., p. 34, 36-7

¹¹² Kierkegaard, 2008, p.110

¹¹³ Foucault, 2005, p.38

¹¹⁴ Bij Plato en Socrates is deze kennis altijd al latent in iemand aanwezig en moest de goede leraar die aan hem ontfutselen door hem de juiste vragen te stellen.

verwerkelijkt kan worden. Subjectiviteit is niet langer een gegeven, maar het resultaat van een bekering of terugkeer tot het zelf.

In het hart van deze cultuur van het zelf ligt de suprematie van spirituele opvattingen van waarheid die zijn filosofische tegenhanger ontstijgt. We hebben deze foucaultiaanse dichotomie al voorbij zien komen, maar het is van belang deze wat scherper te stellen. Spiritualiteit gaat uit van het feit dat een subject 'geen recht heeft op toegang tot de waarheid en niet in staat is om toegang te hebben tot de waarheid.'¹¹⁵ De waarheid is niet iets dat zonder transformatie van het subject gekend kan worden; deelname aan een publieke sfeer, het verkrijgen van een publieke subjectiviteit, is dus in deze spirituele benadering niet voldoende voor toegang tot de waarheid. Je wordt nooit een zelf door de subjectiviteit die je in een publieke sfeer wordt gegeven, maar er is een transformatie van het subject nodig om toegang te krijgen tot die waarheid die het subject kan 'redden'. De rol die je als acteur op het maatschappelijk podium vertolkt kan je wel goed uitvoeren, maar dan blijf je als acteur gescheiden van het personage dat je speelt. Naast het fundamentele tekortschieten en de noodzakelijke transformatie van het subject wordt er een spirituele waarheid verondersteld te bestaan die het subject kan leven, het kan verlichten of '*tranquility of the soul*' kan geven.¹¹⁶ In al deze vormen is er een soort beweging in het subject vereist, voordat hij zijn betrekking op de buitenwereld weer kan opnemen en voortzetten. Daarbij hebben de verschillende modellen van deze zorg voor het zelf een meer of minder uitgewerkt idee van een 'terugkeer' naar het zelf, dat op de een of andere manier 'kwijt' lijkt te zijn geraakt. Voor een goede verandering en terugkeer moet het subject zorg dragen; er moet een actieve reis ondernomen worden.

Na of naast deze Socratisch-Platoonse invulling van de zorg voor het zelf, die primair over het regeren gaat, en aanbevolen wordt aan een jonge aristocraat die op het punt staat een carrière in de politiek van de polis te beginnen, komen er volgens Foucault nog twee modellen op waarin het subject tot een vorm van omkering, inkeer of bekering wordt aangespoord, omdat hij anders niet de waarheid 'in bezit' heeft.¹¹⁷ In het Hellenistische model gaat de zelfzorg niet langer over het regeren over anderen, en is dus niet langer voorbehouden aan hen die op het punt staan te gaan regeren. Het wordt een doorlopende eis die aan iedereen gesteld wordt. Het doel van de zorg voor het zelf is niet langer een carrière in de stadsstaat, of een geslaagde opneming in de orde van de Grote Ander. Het doel van dit model van zelfzorg is het subject zelf; de waarheid van het individu staat in dit model centraal. Het is deze poging die dit affirmatieve model van subjectiviteit typeert: het situeert de kracht en motivatie om aan de objectiverende of vervreemdende macht van de performatieve subjectiviteit te ontsnappen in het subject zelf.

¹¹⁵ Ibid., p.15, mijn vertaling

¹¹⁶ Ibid., p.16

¹¹⁷ Ibid., p.248 e.v.

Nadat de verticaliteit van de maatschappelijke ladder eerst in het Socratisch-Platoonse model van de zelfzorg beroofd wordt van de vanzelfsprekende toegang en later in het Hellenistische model van haar waarde voor het subject, wordt ze in het Christelijke model van de zelfzorg juist een belemmering en staat ze de realisatie van een zelf in de weg. Het is dit christelijke model dat later weer getransformeerd en gerecodeerd terugkomt als format van een performatieve subjectiviteit, in de besproken terugkeer van spirituele naar filosofische waarheden, van subjectieve transformatie naar objectieve acquisitie, etc. Het particuliere subject verliest zijn centrale positie op het wereldtoneel en vanaf ongeveer 500 A.D. zien we hem in het al genoemde Cartesiaanse Moment steeds vaker en vollediger verdwijnen achter zijn universalistische dubbelganger, De Mens.¹¹⁸ En nu De Mens samen met zijn toneel in rook op lijkt te gaan, komen deze drie modellen weer in het zoeklicht te staan.

3.2 Van strijd naar zorg: irenische overwegingen

In een poging om de mens aan de vervreemdende en objectiverende praktijken van de performatieve subjectiviteit te onttrekken zoekt Foucault zijn heil bij het Hellenistische uitgangspunt: voor een zelfbetrekking is een dergelijk maatschappelijke podium niet relevant. Zodra je met dit uitgangspunt de waarde van het podium kunt reduceren, kun je buiten performativiteit om nieuwe vormen van subjectiviteit verkennen. Bijvoorbeeld door afscheid te nemen van statische opvattingen van het zelf en het bijbehorende spreken over 'subjectiviteit' en oog te hebben voor 'processen van subjectivering' om de dynamische aard van het menselijke leven en de zelfbetrekking van menselijke wezens te benadrukken. Stoot je dus in je zoektocht naar een zelfbetrekking op allerlei onoverkomelijkheden, bijvoorbeeld het penetrante cynisme dat volgens Oosterling de Westerse cultuur kenmerkt¹¹⁹ wel gerekend mag worden, realiseer je dan dat het ineensstorten van het podium, met de voorstelling die daarop uitgevoerd wordt, wel het einde van deze vorm van leven betekent, maar niet van de mogelijkheid tot leven zelf. Sterker nog, het leven zelf is pas mogelijk na dit ineensstorten.

3.2.1 Podia als media

De ineensstorting van het podium bestaat in dit model uit een *paradigm shift* waardoor het podium nu niet langer als eindige 'wereld' wordt gezien. Wat eerst 'wereld' genoemd werd, de sfeer of totaliteit waarin het collectieve en particuliere bestaan zich bevindt, wordt hier 'ontmaskerd'. Wat overblijft is een arbitraire en reductionistische constructie van de werkelijkheid in iets dat enige samenhang genereert, of, liever: encenseert. Door de praktijken bloot te leggen die de mogelijksvoorwaarden van deze encensering van een 'wereld' zijn, komen de mensen weer in zicht die als het ware achter de coulissen van het wereldtoneel verdwenen waren. En vanuit dit perspectief wordt het podium nu altijd als medium gezien – het staat 'tussen' de mensen in. Het theatrale medium wordt nu weer haar plaats

¹¹⁸ Die, net als die Grote Ander, eigenlijk helemaal niet bestaat.

¹¹⁹ Oosterling, 2013, p. 339 e.v.

toegekend: het moet interactie faciliteren, niet frustreren of in archaïsche scripten fixeren. De performatieve voorstelling is onderdeel van de omgeving van de mensen die erin handelen: deze omgeving wordt nu constitutief voor de media en de mensen die erin leven. Hier wordt de focus verlegd van filosofie naar ecosofie – de wijsheid die in de omgeving leeft.

Zonder maatschappelijk script, dat hem voorschrijft hoe hij moet leven, moet de mens zichzelf opnieuw uitvinden. Maar nu, in termen van Oosterling om de overgang van een statische naar een dynamische zelfbetrekking te verhelderen, niet langer in termen van identiteit, maar van integriteit. Of, in termen van Guattari, staan er nu 'futuristische' of 'constructivistische' 'openingen van velden van mogelijkheid' op de agenda en moeten we niet meer zoeken naar vormen van subjectiviteit die in het 'individuele en collectieve verleden' gegrond zijn.¹²⁰ Met andere woorden: een focus op het verleden, op de wortel waar alles in de boom haar sap uit haalt, berooft de mens meer en meer van zijn subjectiviteit omdat er als het ware geen sap meer uit die wortel komt. De wortel was immers doorgesneden. Wetenschap bleek geen levenselixer aan te bieden, en nu deze boom afsterft moeten de cellen hun leven ergens anders vandaan halen. Ze moeten zelf via rizomatische haarwortels hun sap uit de omgeving trekken, en als het ware zelf wortel worden.

Anders dan het in liberale denken van de Burgerlijke Boom wordt de mens hier niet opgenomen in een verhaal dat hem als individu een identiteit geeft waardoor het vervolgens in staat wordt gesteld om zichzelf als fysiek, mentaal en sociaal wezen te realiseren. De mens wordt hier het product van invloeden en vertakkingen met zijn omgeving en pas in die omgeving ontstaat er zoiets als samenhang in fysieke, mentale en sociale zin. De integriteit van een menselijk wezen is dus het product van zijn 'inbedding' in een netwerk waarin hij verknoopt raakt en waarin een zekere samenhang tussen de verschillende knooppunten ontstaat. Door meer en breder vertakt te zijn kan hij als het ware ontsnappen aan zijn existentiële claustrofobie – hij zit niet in zijn netwerk opgesloten, maar wordt in zijn netwerk ontsloten. Hij is letterlijk een tussen-wezen.

Waar een performatieve subjectiviteit een mens eerder van een zinvolle zelfbetrekking berooft dan hem hierin faciliteert, werkt dat bij dit model anders: je kunt veel meer zijn, voor jezelf, maar vooral voor een ander, wanneer je toenadering tot die ander zoekt buiten het podium om. Voor mensen die buiten de voorstelling vallen, die voor de wereld geen verschil maken, kun je een wereld van verschil maken door ze een helpende hand te bieden – door in ze geïnteresseerd te zijn, en een verbintenis met hen aan te gaan. Het is de rol van media om deze verkoping en ontknoping van de mens te faciliteren.

Hiervoor wordt een mens dus niet langer verondersteld een identiteit te hebben die hem een soort potentie geeft om relaties aan te gaan maar juist omgekeerd: je bent fundamenteel een product van je relaties, en wat daar aan zelfbetrekking in

¹²⁰ Guattari, 1989, p. 132

of bij ontstaat – wat je over jezelf denkt – komt voort uit het reflecteren op die relaties. Jouw plaats is een knooppunt in een netwerk, en niet een soort helikoptervisie daarbuiten. In plaats van op jezelf gericht te zijn, en jezelf in een soort metafysische keten of maatschappelijke ladder te positioneren (of je eigen rol op een verbeeld podium), wordt hier een perspectief ontsloten op je waarde in een netwerk, voor je netwerk. Wat ben je voor anderen waard (in economische en buiten-economische zin)?

Hiermee vervalt de behoefte aan verticaliteit, omdat samenhang niet langer op een bepaalde grond (beneden/verleden) hoeft te rusten en niet langer gericht hoeft te zijn op een hoger (boven) doel (toekomst). Netwerken kennen wel schalen maar deze zijn niet gestapeld als een piramide. Wat overblijft is een streven naar integriteit, een integrale (hele) samenhang binnen een fysieke, mentale en sociale sfeer. Kernwoord bij dit nieuwe rizomatische perspectief op het proces van mensworden in het werk van Oosterling is daarom ook *interesse*.¹²¹ Het bestaan, het zijn (*esse*) van de mens ontstaat pas, krijgt eerst vorm en expressie in relatie tot anderen, tussen hen in (*inter*). Hier opent zich de noodzaak tot realisering van de mens zelf in de tijd, waarmee het zelf altijd wordt. Het leven wordt een '*object of tèchnè*'¹²². In dit nieuwe model van subjectiviteit wordt dus niet langer vertrokken vanuit het individu, maar wordt middels een ethisch-esthetische stilering van het eigen bestaan het *intervidu* geproduceerd en geconstrueerd, vanuit de afirmatie van de mens.¹²³ De kracht van integriteit en samenhang wordt hier gedacht als product van menselijke inventiviteit en creativiteit, en wordt de mens niet gegeven vanuit een of andere transcendente macht of transcendentale kenstructuur.

Het affirmatieve verwijt aan het cynisme, dat we in de inleiding al aan existentiële claustrofobie verbonden, geeft duidelijk blijk van de ambitie die in dit model van subjectiviteit – of moeten we vanaf hier zeggen: dit type processen van subjectivering? – heerst: cynisme blijft volgens Oosterling altijd steken in een zekere mate van tweeslachtigheid; het 'getuigt van een mentale schizofrenie die met "de dood van God" tevens het geloof in zichzelf, in de medemens en in de wereld achter zich heeft gelaten.'¹²⁴ Want met het uitsterven van het podium, met de ondergraving van het dominante discours dat daarin ten tonele gevoerd werd - en gegeven het uitgangspunt dat het menselijke handelingen zijn die discursieve elementen tot leven brengen en in leven houden - worden performatieve elementen in gedrag nu niet compleet afgewezen maar slechts onttroond: ze worden van doel gedegradeerd naar middel om de geïnteresseerde betrokkenheid van interviduen op elkaar te intensiveren. Maar in dit model kan het subject weer willen willen: de tweeslachtigheid van de cynicus is nu te overwinnen. Individuen kunnen de scheiding

¹²¹ Van *inter* [tussen] + *esse* [zijn]. De mens is een tussen-wezen, omdat hij als het ware pas bestaat in relatie tot anderen.

¹²² Zie Foucault, 2005, p. 425

¹²³ Afirmatie: van *ad* [naar ... toe] + *firmare* [versterken, bevestigen]. Zie etymologiebank.nl/trefwoord/afirmatie

¹²⁴ Oosterling, 2013, p. 339

tussen mens en acteur, tussen privaat en publiek wezen, doorbreken, door altijd op meerdere schalen op zichzelf en hun omgeving te reflecteren.

Want in een netwerk waarin de verschillen niet op een hoger niveau opgelost worden, waarin dialectische spanningen in het theater niet langer vanuit een of andere transcendente grond of entiteit worden opgeheven, blijven de verschillende 'werelden', elk met hun eigen schaal, naast elkaar bestaan. Het – ik zou bijna zeggen methodische¹²⁵ – principe dat in deze ecosofische interesse gehanteerd wordt, biedt een andere omgang aan met wat we in het model van de performatieve subjectiviteit al als schaal hebben beschreven. Was het daar nog de maatstaf waaraan het subject werd afgemeten, Oosterling gaat met zijn term in dit model al uit van de temporele en geografische beperkingen van de 'wereld' waar deze maatstaven in voorkomen. Elke vorm van reflectie is noodzakelijk onderworpen aan een fundamenteel ontologisch pluralisme: de gabrielaanse zinvelen bieden allen een aparte maatstaf, en in tegenstelling tot het naar eenheid strevende performatieve model wordt in dit affirmatieve model deze pluraliteit en diversiteit tot doel verheven. De verschillende claims die vanuit deze werelden op de betrokken interviduen worden gedaan worden echter tegen elkaar afgezet, worden continu vanuit een ander perspectief bekeken, en zo wordt elk punt op elke schaal potentieel onderwerp van ondergraving vanuit een ander punt op een andere schaal. En de fragmentatie van 'identiteit', gevat in termen als een *fall of public man*¹²⁶ of als een versmelting van vaste structuren naar een *liquid modernity*, de culturele trend om jezelf te flexibiliseren, om in meerdere vijvers te zwemmen, om continu adaptief te zijn, verschijnt hier dus niet alleen als indicatie van verval van eenheid maar juist ook perspectief op nieuwe vormen van subjectiviteit. Het 'verval' van traditionele vormen van samenleven biedt nu een vermogen om niet alleen op dit podium of in dit zinveld, maar in alle andere gericht te zijn op de mensen die daarin opereren en functioneren. Het intervidu gaat een verhouding aan met allerlei knooppunten die op de verschillende podia staan, en reflecteert, als in een feedbackloop, op zichzelf door diverse schalen op elkaar af te stemmen. Hij doet aan meerschallig reflecteren, en ontwikkelt zich niet meer naargelang een bepaalde wet of sociale orde voorschrijft, maar aan de hand van de intensiteit en duurzaamheid van zijn sociale relaties, waarbij wordt gestreefd naar een zo groot mogelijke, vanuit deze immanentie te ontwikkelen samenhang.

¹²⁵ Methode is een van de drie grote vormen van reflectie die volgens Foucault in de Westerse geschiedenis bestaan, waarbij het Socratisch-Platoonse model van de zelfzorg een model van *herinnering* is ('herinner je plaats in de grot, en zorg dat je je omdraait), *meditatie* in het Hellenistische en Christelijke model van de zelfzorg terugkeert (is wat ik zeg waar, en ben ik iemand die de waarheid spreekt?), en op wat ik hier het podium heb genoemd de *methode* vigeert: het is het stapsgewijs, methodisch, technisch en rationeel ordenen van gedachten en handelingen, om zo aan subjectvorming te doen en de weg tot waarheid voor jezelf te ontsluiten. Hoewel in het affirmatieve model de waarheid geen objectief toegankelijk gegeven meer is, blijft deze meerschallige reflectie wel een *techniek van het zelf* en als zodanig een methodisch principe. Een zelfbetrekking is te *maken*. Cf. Foucault, 2005, 460-1.

¹²⁶ Zoals dat nog wel gebeurt bij Sennett, 1977

Zo kun je het lokale netwerk waar je in verknoopt zit tot bloei laten komen, zonder het verder in allerhande vormen van noodzakelijkheid te verbinden aan een historische of culturele universaliteitsaanspraak, maar gewoon door bijvoorbeeld in Rotterdam Zuid schoolkinderen bij de KFC vandaan te houden en hun eigen eten te laten verbouwen, koken en te verorberen. Door hun chronische motivatieprobleem in eerste instantie als een disciplineringsprobleem te zien en hen bij te brengen dat geen zin hebben om te bewegen het gevolg en niet de oorzaak is van gamende of tv-kijkende inertie, hen laten zien dat ergens aan beginnen soms onvoorziene resultaten kan bieden en dat het ook daarom beter is om (samen) te werken dan te gamen of tv te kijken. Dan is het mogelijk om de performatieve constatering, dat in achterstandswijken (jonge) mensen 'buiten de boot vallen' niet in verlamme termen te vatten, maar daar actief en progressief de strijd mee aan te gaan. Om zo door ze nieuwe schalen en perspectieven aan te reiken voor die jongeren die je daarmee raakt, het leven kwalitatief te verbeteren.¹²⁷ Door ze een set skills aan te leren waarmee ze de harde arbeidsmarkt op kunnen, skills die niet alleen dienen om staande te blijven in een competitief sociaal veld van posities, maar daarenboven in hun verdere leven relaties op te bouwen die een hogere duurzaamheid kennen dan de harde logica van het korte-termijn winstbejag.

Wijsheid wordt nu niet langer beschouwd als iets dat extern, als object van begeerte, bestaat, maar als belichaamde kennis, die in de praktijk gebracht¹²⁸ wordt in de mentale, fysieke en sociale ecologie.¹²⁹ Wijsheid als belichaamde kennis bestaat uit praktijken die deze drie aspecten van een ecologisch denken vervlechten; er is geen extra-sociale sfeer waar zich een wijsheid ophoudt die voor een filosoof die zich in een grot omdraait inzichtelijk is, en door hem aan een onwetende groep mensen kan worden geopenbaard, of tot wie ieder onwetend mens zich kan om- of bekeren. Nee, wijsheid is een kwalitatieve karakterisering van praktijken in en tussen mensen. Juist door deze praktijken los te trekken van onderscheidingen die verdeeldheid kweken kan vereniging optreden. Juist door deze praktijken los te breken van archaïsche noties als centra en teleologie kan de gegeven werkelijkheid geïnterpreteerd worden in andere termen dan schaarste¹³⁰ en kan een blik geopend worden op de overvloed die al het zijnde omringt. Dit leidt tot meer erkenning dan die theatrale schijnvertoningen rondom een of ander centrum, gericht op een of ander *telos*.

¹²⁷ Zie *ibid.*, hele boek.

¹²⁸ Het modernistische onderscheid tussen praktijk en theorie wordt hier uiteraard als simplistisch dualisme weggezet, en onder het 'in de praktijk brengen' wordt hier discursief handelen verstaan, met woorden en daden, of ook *woorden als daden*, de titels van een van de boeken over het oosterlingiaanse project in Rotterdam Zuid.

¹²⁹ Guattari, 1989

¹³⁰ En dat is uiteindelijk ook de kern van existentiële claustrofobie: kom ik wel aan mijn trekken in mijn leven? Is er wel genoeg voor mij?

Het primaat ligt in dit model van subjectiviteit dus niet meer in het subject dat wijsheid begeert, de filosoof of wijsgeer, maar in de verknoping van deze drie aspecten waarin de wijsheid gepraktiseerd wordt. Zo wordt de aandacht verlegd van filosofie naar ecosofie. Door zichzelf helemaal te vergeten in het netwerk, en zich in de diepste zin van het woord geïnteresseerd op te stellen, kan het subject een staat van bewustzijn realiseren die Oosterling met Bateson terugziet bij 'zen-boeddhisten, westerse mystici en sommige psychiaters.'¹³¹ Hiermee wordt de existentie van de mens vervuld door haar individualiteit als het ware te vernietigen en aan het netwerk te 'offeren' – van existentiële claustrofobie is dan geen sprake meer omdat de private existentie als het ware samenvalt met die van de omgeving. Dit klinkt allemaal heel mystiek, maar dit 'samenleven' wordt het doel van het subject, en (daarmee) zijn ethische plicht.

Hij kan zichzelf en zijn bestaan pas legitimeren als hij zichzelf als het ware ont-knoopt in een netwerk, dat wil zeggen relationeel wordt. Zelfreflectie richt zich niet zozeer op zichzelf - op wat hij weet of wie hij is - maar op zijn verhouding tot anderen, en op wat hij voor anderen is. Het subject in dit model van subjectivering wordt dus in staat geacht om zelf te kiezen om in zijn netwerk een ethisch-esthetische praktijk op te bouwen, te ontwikkelen zonder hierbij nieuwe fixaties te kweken, maar zonder centrum maar 'vanuit het midden, dus altijd centraal'¹³² te handelen.

3.3 De ethische imperatief

Het probleem van performatieve machtsaanspraken op het podium is namelijk dat in een dergelijk web van macht *mensen* leven, die op het podium te horen krijgen dat zij hun leven moeten opofferen aan bijvoorbeeld de Geschiedenis, het Volk, of Allah, terwijl het met een beroep op de mogelijkheid tot een spirituele waarheid voor het zelf evident is dat het leven van de mens draait om verwerkelijking van het zelf, niet van de (Grote) Ander. In feite is elke daadwerkelijke opoffering aan welk performatief discours dan ook juist een stap bij die zelfverwerkelijking vandaan. Hoewel het rizomatische netwerk de boom als beeldende verklaring vervangen heeft, en hoewel er van een verticaliteit of eenduidige schaal geen sprake meer is, is er wel een zichzelf uitdrukken kracht die een beoordeling van het menselijk leven in termen van 'mooi', 'vorm', 'betrokken', etc. faciliteert of eist. Het leven van iemand als Seneca wordt een test.¹³³

Wat dat objectief inhoudt is de *stuff* van de dramaturgische Grote Verhalen en wordt voorgeleefd door allerlei protagonisten in de theaters van de wereldgeschiedenis. Maar wat dat subjectief inhoudt, ontsnapt aan deze processen van objectivering. Hoewel er inderdaad (gelukkig) geen dramatische vertolkingen over normen en waarden meer geloofd worden, wordt ook in dit model duidelijk dat de menselijke conditie in ieder geval, voorafgaand aan elke conceptuele benadering

¹³¹ Oosterling, 2013, p. 371

¹³² Ibid., p. 384

¹³³ Foucault, 2005, p. 431

ervan, een soort drang of drift, een drijvende kracht, een dwingende macht kent die hem in morele reflexiviteit drukt, die hem een spiegel voorhoudt en hem laat zien dat er 'iets' 'moet' gebeuren 'aan' hem. In het model van de affirmatieve subjectiviteit wordt deze ervaren ethische plicht vertaald naar een stiling van het samenleven waarin performatieve elementen, prima ingezet kunnen worden, maar nu als middel, en niet meer als doel.

Dit alles komt bij Foucault terug onder de noemer van een bestaansethiek, een *techne tou biou*¹³⁴, een techniek of kunst van het leven, waarin het de plicht is van een mens om in zijn leven weliswaar enkele regels na te leven, zich te conformeren naar een zekere wet, maar vooral om in zijn leven een bepaalde levensstijl tot uitdrukking te brengen. Zo wordt ethiek in dit model de plicht om het leven samenhangend en verbonden, dat wil zeggen mooi te maken. Dat houdt onder andere in het onder controle brengen van het eigen lichaam (en als leraar dat van de ander) vanuit de overtuiging dat het lichaam een instrument is waarmee de deugd in handelingen vertaald wordt en, letterlijk, in actie komt.¹³⁵

Maar hoewel dit affirmatieve model zeker allerlei dingen in de praktijk brengt, blijft het de vraag of de zelfbetrekking die hierin verwerkelijkt moet worden ook daadwerkelijk plaatsvindt. Oosterling ziet zijn felbegeerde zelfbewustzijn vooral terug bij anderen.¹³⁶ Seneca zegt wel dat de vorm van het leven gerealiseerd wordt wanneer je je houdt aan de regel *'of granting your body only precisely what is necessary for looking after it'*, wanneer je *'[e]at to relieve hunger, drink to quench thirst, clothe yourself to keep out the cold and let your house be a shelter'*,¹³⁷ maar Foucault wijst er fijntjes op dat deze mooie woorden - die wel een kern van waarheid bevatten - van een steenrijke dief komen die nooit echt zo geleefd heeft.¹³⁸ En wie leeft er nou wel zo? Wie doet het nou 'echt'? Het klinkt wel aannemelijk wat er in het affirmatieve model van subjectiviteit wordt gezegd; er wordt wel aan gevoeld wat de ethische plicht is en hoe die gerealiseerd moet worden, hoe het menselijk leven gevormd moet worden, dat je je in interesse tot de ander moet verhouden, niet de ander als middel maar als doel moet zien, als jezelf moet liefhebben, etc., maar is ook iemand die dat dan ook doet? Is er iemand die zichzelf verwerkelijkt, iemand wiens leven een uitdrukking is van interesse of deugd?

Het affirmatieve model biedt de mens weer handelingperspectief: het zet hem weer aan het werk. Wie daar heil in ziet, fleurt op, onttrekt sap aan zijn omgeving en groeit in ongestuurde richting door naar die plaats waar de meeste grondstoffen beschikbaar zijn. Voor wie, als een te veel gebruikt scharnier, last krijgt van interactieve metaalmoeheid is een terugval in interpassiviteit mogelijk. Maar wie ook

¹³⁴ Ibid., p. 424

¹³⁵ Ibid., p. 426

¹³⁶ Zie noot 131 *supra*. Dit overigens zonder interpassieve escape uit de dwang tot dit zelfbewustzijn maar in de volle wens dit zelf te realiseren.

¹³⁷ Seneca, in Foucault, 2005, p.430

¹³⁸ Ibid., p. 429-30

dat fundamenteel onbevredigd achterlaat, kan nog zijn oor te luisteren leggen bij mensen die zeggen dat hen een subjectiviteit geschonken is. We kiezen Kierkegaard omdat zijn begrippenapparaat het meest compatibel is met het voorgaande.

'De Voorzienigheid heeft ieder mens zijn eigen-aardigheid geschonken. De betekenis van het leven is deze: dat juist die persoonlijke originaliteit optimaal ontwikkeld wordt, en wel door op de wereld te botsen. Maar de hedendaagse 'beschaving' is er precies op uit, om de mens het kunststuk te leren geen enkel eigen gevoel meer te hebben, geen eigen mening, geen woord te spreken of daad te stellen - zonder tevoren de garantie te hebben, dat alle anderen het net zo doen. Maar in de diepste grond zijn zulke mensen gedemoraliseerde misbaksels, die niet God, maar 'de publieke opinie' als schepper hebben.'

- Søren Kierkegaard¹³⁹

4 DE GESCHONKEN SUBJECTIVITEIT¹⁴⁰

Wanneer we het woord 'Voorzienigheid' uit dit citaat vervangen voor het woord 'macht' uit het vorige hoofdstuk, zien we direct het hoofdcriterium dat dit model van een geschonken subjectiviteit van de andere twee modellen onderscheidt: de erkenning van een soevereine Macht die als zelfbewuste entiteit tegelijk buiten en in alles, aan alles het bestaan geeft.¹⁴¹ Zoals we in de bespreking van de performatieve subjectiviteit al aanstipten, kan de geschonken subjectiviteit het best worden getypeerd als een inversie van de verticaliteit die op het podium heerst. Waar op het podium de existentiële tijdreis voorgesteld wordt als een voorstelling in Theater Samenleving, waar de mens als acteur zijn script moet naleven en zijn rol moet uitvoeren, wordt de mens hier gescheiden van de publieke of sociale constructie van zijn identiteit. Voor het subject bestaat in dit model de waarheid van zijn wezen niet in een of andere intersubjectieve sfeer die al dan niet in een of andere vorm als Grote Ander getypeerd kan worden, en kan ook niet zonder verticaliteit 'gegrond' worden, maar die wordt in dit model verwacht uit de 'diepte.' Vandaar de christelijke focus op termen als grond, fundament, etc., die dus geen betrekking hebben op een of andere tot statische entiteit verheven verzameling handelingen

¹³⁹ Aangehaald in Scholtens, 1974

¹⁴⁰ Hoewel de adjectieven Christelijk en geschonken hier beide van toepassing zijn, gebruik ik 'geschonken' om verwarring met de theatrale hercodering van het Christendom in ecclesiastische theaters te voorkomen én om te aan te geven dat subjectiviteit hier niet langer antropocentrisch is: het vindt zijn oorsprong en (derhalve) centrum buiten de mens; hij wordt pas zichzelf in relatie tot de Macht die hem gevestigd heeft.

¹⁴¹ En het is deze Macht die zich aan de mens op- en aandringt middels wat we in het vorige hoofdstuk de ethische imperatief genoemd hebben. De Examinator van de test van Seneca.

– het is geen collectiviteit of totaliteit - maar als het ware de grond ‘in’ je wezen, en niet die daarbuiten.

Bij de Deense existentialistische filosoof Søren Kierkegaard, befaamd om zijn imposant geniale verstoppertje-spelen achter een reeks voor zijn filosofie constitutieve pseudoniemen, verschijnt de Grote Ander als een (af)god van de gevestigde orde¹⁴². Niet als iets dat een zelfbetrekking faciliteert of mogelijk maakt maar juist als een van de grootste bedreigingen daarvoor. Zolang een mens probeert te voldoen aan de wensen van de Grote Ander, aan die wet die vanwege het relationele karakter van de mensen die hem onderling in stand houden altijd relatief is, verliest hij namelijk het Absolute uit het oog: hij heeft de gave van het leven ontvangen en staat dankzij die gift in de schuld bij die macht die hem op zijn plaats gezet heeft. En zo blijken er als het ware twee ethieken te zijn; een relatieve en een absolute ethiek, waarvan de één slechts geldt in een groep mensen, maar de ander juist vaak in een groep mensen ontkend wordt.¹⁴³

De absolute ethiek bestaat volgens hem uit de plicht om onverdeeld één ding te willen.¹⁴⁴ Voor Kierkegaard, net als bij Foucault, is subjectiviteit daarmee een zaak van het verlangen, of de wil. Subjectiviteit is in dit model de opdracht waarmee hij door de Macht in zijn particuliere existentie geplaatst is: een singulier en geconcentreerd verlangen te construeren.¹⁴⁵ Zoals we gezien hebben blijven de discursieve objecten van verlangen, die weten/macht-constellaties uit de performatieve subjectiviteit, altijd hangen in een zekere uitbesteding van subjectiviteit aan de rol die het subject op het podium speelt: in zoverre hij zijn subjectiviteit constitueert naar aanleiding van de theatrale voorstelling, doet hij dit altijd als acteur, als reductie van zichzelf, en nooit wezenlijk als zichzelf. Existentiële claustrofobie kan met dit inzicht getypeerd worden als de negatie van samenhang tussen het weten, de macht en processen van subjectivering, of, in andere woorden, als de onwetendheid, het onvermogen, en de onwil van de mens om één ding te willen. Het is die staat van zijn waarin de mens wel een absolute opdracht ten laste¹⁴⁶ gelegd krijgt, maar waarin hij niet weet hoe hij die kan volbrengen, (daardoor) niet bij machte is om die te volbrengen, en dit onbekende en onbereikbare dus ook niet wil.

¹⁴² Kierkegaard, 1991. Elektronisch boek, paginanummer afhankelijk van font.

¹⁴³ De parallel met Luthers onderscheid tussen het wereldlijke en het geestelijke rijk is hier evident. Vgl. Kooiman, 1984, p. 69 e.v.

¹⁴⁴ Kierkegaard, 2011.

¹⁴⁵ Met andere woorden: Gij zult geen andere goden voor Mijn aangezicht hebben.

¹⁴⁶ Denk hierbij aan het etymologisch gegeven dat het woord opdracht een contractie is die het (op-)dragen van een last uitdrukt, een bezigheid die uitputtend is als je niet weet wat je met die last aan moet – existentiële claustrofobie.

4.1 Uit vertwijfeling

Het zelf bestaat voor Kierkegaard uit de verhouding die de mens tot zichzelf aanneemt, en hoewel de mens onvermijdelijk binnen een bepaalde gevestigde orde leeft, loopt die zelfbetrekking niet via die orde, maar treedt die daarbuiten. Een mens, die vrij is wanneer hij één ding wil, is voor hem een synthese tussen mogelijkheid en noodzakelijkheid, synoniemen voor bijvoorbeeld ziel en lichaam of ook het eeuwige en het tijdelijke in de mens.¹⁴⁷ Kierkegaards dialectische mensbeeld komt duidelijk naar voren wanneer hij over deze synthese schrijft dat *'in a relation between two things the relation is the third term in the form of a negative unity, and the two relate to the relation, and in the relation to that relation; this is what it is from the point of view of soul for soul and body to be in relation.'*¹⁴⁸ Het simpele feit dat de mens als levend wezen een samensmelting tussen een mentale en een fysieke werkelijkheid is, bij de gratie van die vereniging leeft en bij de verbreking daarvan sterft, geeft aan deze relatie nog geen positieve inhoud, zo zegt Kierkegaard hier. Door simpelweg ziel en lichaam aan elkaar te verbinden krijgt die verbintenis nog geen *content* – er zit nog geen 'zelf' in. Je bent als mens, letterlijk, nog geen persoon. Als zodanig is die synthese niet in balans en is de mens niet volledig op zichzelf betrokken; een onbalans die duidt op een gedurige leegte op die plek waar het subject, het zelf, of de persoonlijkheid zou moeten zitten, een gebrek aan een singuliere oriëntatie van de wil. In dit uitgangspunt van de negatieve eenheid van de mens weerklinkt wat we Oosterling de schizoïde basisdynamiek van de menselijke conditie hebben zien noemen: een gespletenheid die tegelijkertijd blijk geeft van een zekere verbondenheid. Menswording, subjectvorming, het oplossen van deze vertwijfeling, is dus het positief invullen van die zelfbetrekking – het geven van inhoud aan de synthese van ziel en lichaam, door met ziel en lichaam één ding te willen.

In zijn boek over de ziekte tot de dood typeert Kierkegaard deze menselijke conditie als een van vertwijfeling. Het is het onvermogen of liever de onwil van de mens om zichzelf te zijn, waarin hij wil ontsnappen aan deze opdracht met *'a strong natural bent and urge to be something else and more.'*¹⁴⁹ Vertwijfeling, de ziekte van de geest, van het zelf, kan volgens Kierkegaard in drie vormen voorkomen; in vertwijfeling kun je a) onbewust zijn van het feit dat je een zelf hebt, de oneigenlijke vertwijfeling, b) willen niet jezelf te zijn en c) willen jezelf te zijn. Dat mensen kunnen functioneren in allerlei maatschappelijke rollen, dat ze als het ware een zelf kunnen opwerpen dat in sociaal opzicht deze synthese een invulling geeft in een sociale rol, wordt hier niet ontkend. Maar volgens Kierkegaard leeft elk mens als het ware in continue confrontatie met de Macht die hem op zijn plek heeft gezet – in dit tijdperk, in dit lichaam, met deze natural resources, etc. – en

¹⁴⁷ De mens als geest heeft bij Kierkegaard een ziel en een lichaam. De *ziel* is het eeuwige in de mens; het *lichaam* het tijdelijke, de *geest* is die verhouding die het als synthese tot zichzelf heeft.

¹⁴⁸ Kierkegaard, 2008, p.12

¹⁴⁹ Kierkegaard, 2009, p.108. Hij wil bijvoorbeeld dat zijn wat hij op het podium is.

blijft hij maar proberen om onder die macht uit te komen en, koste wat kost, niet zichzelf te zijn. Dit is volgens hem de basisformule van de menselijke existentie; verzet tegen die macht die hem zichzelf doet zijn. Deze conditie noemt hij de ziekte tot de dood, een ziekte die eigenlijk de destructie van het zelf zoekt, de dood van het zelf omdat de mens aan zichzelf wil ontsnappen. De oplossing van dit probleem moet, om redenen die we nog zullen zien, als het ware van buitenaf komen, vanuit de diepte, vanuit die Macht die het subject op die plek gezet heeft en hem een zelfbetrekking kan geven die hij niet langer van zich kan werpen. Zijn verzet tegen deze Macht moet door die Macht zelf overwonnen worden. Dan krijgt hij een zelfbetrekking die 'transparant gegrond is in de Macht die het gevestigd heeft.'¹⁵⁰

In zoverre iemand leeft in de niet-authentieke vorm van vertwijfeling is hij zich niet bewust van het feit dat de vertwijfeling die hij voelt voortvloeit uit het feit dat hij een zelf is. Voor Kierkegaard worden mensen geboren in een staat van onmiddelijkheid, die hen direct op hun omgeving betreft, zonder dat er in die betrekking sprake is van een bepaling van subjectiviteit. Als het ware leeft het kind nog onder de paraplu van de ouders en, net als bij de zorgverzekering, leeft het van hun subjectiviteit. Bij het opgroeien onttrekt een mens zich echter aan deze onmiddelijkheid en moet hij zijn eigen zelf worden. Als de gevestigde orde nog wat zeggingskracht heeft¹⁵¹ stapt de mens als het ware vanuit de familie recht over naar de publieke sfeer, naar het podium, zoals in de boeken van Tolstoj de jonge vrouwen op een bepaalde leeftijd in society geïntroduceerd worden, of zoals in de Rooms-Katholieke kerk jonge mensen op drie momenten in hun leven, met de doop, het vormsel, en voortaan met de eucharistie, ingelijfd worden in de voorstelling op het podium van Theater Kathedraal. Als zodanig is in een dialectische opvatting hier de existentiële claustrofobie nog *op zich*, en moet het subject zich nog bewust worden van het feit dat het 'maar' een sociale rol is die hij vervult, ofwel dat met dit alles zijn zelf nog niet verwerkelijk is. Wanneer de existentiële claustrofobie *voor zich* wordt, wanneer er een stap in de richting van bewustzijn van deze opgeslotenheid plaatsvindt, komt deze vertwijfeling pas duidelijk aan het licht. We hebben gezien dat wanneer de sociale orde echter meer en meer gefragmenteerd raakt dat deze rechte oversteek minder vanzelfsprekend is en het fragiele podium de acteur continu met zijn acteurschap confronteert.

Het eerste model van de subjectiviteit, de performatieve vorm, wordt hier als een vorm van vertwijfeling neergezet, want, zo stelt Kierkegaard, mensen die hun zelfbetrekking verwachten van een of andere objectieve vorm van kennis, of hun deelname aan een publieke sfeer, vergeten daarbij dat 'de waarheid subjectiviteit is'. Dit model van subjectiviteit is dus voor Kierkegaard een oneigenlijke vertwijfeling omdat men zonder dat men ervan bewust is de mogelijkheid om een zelfbetrekking aan te gaan van zich afwerpt. Deze verwerping gebeurt in de oneigenlijke

¹⁵⁰ Kierkegaard, 2008, p. 11

¹⁵¹ Of liever: toen die dat nog had...

vertwijfeling wel actief, onbewust. Men verzuimt zijn zelfbetrekking te verwerken door deze zelfbetrekking performatief uit te besteden aan een sociale rol.

Bij deze vorm van kennis en deze 'oneigenlijke' zelfbetrekking die de mens als het ware zijn zelfbetrekking laat uitbesteden aan de publieke sfeer, hanteert Kierkegaard een onderscheid tussen toevallige en wezenlijke kennis dat grofweg samenvalt met het foucaultiaanse onderscheid tussen filosofische en spirituele waarheden. Voor Kierkegaard valt elke objectieve waarheid als het ware ten prooi aan de inherente veranderlijkheid ervan¹⁵² en wordt er alleen een wezenlijke waarheid gevonden in innerlijkheid. En anders dan in de theatrale voorstellingen op het podium van de Westerse geschiedenis wordt de toegang tot de Waarheid niet langer uitbesteed aan een mediërende klasse van monniken van de kerk of de universiteit, maar moet die plaatsvinden in het subject zelf. De 'toevallige' waarheid die op het podium heerst komt los te staan van de 'essentiële' waarheid in het subject.¹⁵³ Immers, zoals Zizek het zegt in een van zijn lezingen: *'what dies on the Cross is God as Big Other.'*¹⁵⁴ Op het moment dat het voorhangsel scheurt, verdwijnt het sacrale uit het profane – de waarheid is subjectief geworden.

Deze innerlijke of subjectieve waarheid gaat niet over de vraag of uitspraken waar of onwaar zijn, of dat verklaringen voor fenomenen waarheidswaarde hebben, maar over de vraag naar de verhouding van het subject tot die waarheid. De verhouding die het subject tot de waarheid aangaat, verleent aan die kennis de existentiële wezenlijkheid die het subject nodig heeft voor een zelfbetrekking. En discussies over de objectieve of feitelijke juistheid van leerstellingen uit het Christendom zijn dus per definitie vruchteloos, omdat ook wanneer deze juistheid onomstotelijk bewezen zou kunnen worden, de persoonlijke toe-eigening nog steeds overblijft, en dus kunnen we deze objectieve discussie gewoon direct overslaan: 'Met goddelijk gezag is het Christendom verkondigd; de bedoeling was dat er geen oogenblik zou verspild worden met te bewijzen dat het waar is; maar dat ieder in het bijzonder dadelijk tot zichzelf zou inkeren en zeggen: in welke verhouding staat gij tot het Christendom?'¹⁵⁵ Waar het voor Kierkegaard in zijn 'verdediging' van het christelijke model van subjectiviteit om gaat, is dus niet om de objectieve waarheid aan te duiden, maar om de focus te leggen op de relatie van het subject tot zijn eigen bestaan; *'it is a question of the subject's acceptance.'*¹⁵⁶

In de overgang van Kierkegaards verschil tussen objectieve en subjectieve kennis moeten we volgens hem een dubbele reflectieve slag maken waarin de tweeledige meditatie weerklinkt die Foucault in de Klassieke Tijd terugvindt. Waar Augustinus in zijn praktijk van het waarheidsspreken onderscheid maakte tussen de vraag of

¹⁵² Denk hierbij aan wat Foucault met zijn archeologie liet zien.

¹⁵³ Kierkegaard, 2009, p.83 e.v., 107, etc.

¹⁵⁴ Savician, 2014

¹⁵⁵ Kierkegaard, 1922, p. 99-100. Archaïsch taalgebruik *sic*.

¹⁵⁶ Kierkegaard, 2009, p. 107

a) wat hij zei de waarheid was en b) of hij een subject was dat de waarheid sprak¹⁵⁷, reflecteert Kierkegaard hier op de waarheid van wat hij zegt en op zijn verhouding tot die waarheid. Als we het waarheidsspreken nou opvatten als de integratie van woorden en daden, van preek en praktijk, etc., moet je dus én een zinnig verhaal vertellen, én er naar leven. Wanneer het zelf vanachter de theatrale multiplicatie van de particuliere existentie tevoorschijn komt, wanneer het een menselijk wezen duidelijk wordt dat hij een heel maar ook slechts één leven heeft, en dat er met de mogelijkheid van een particuliere existentie ook de plicht daartoe bestaat, wordt de vertwijfeling (en daarmee ook de existentiële claustrofobie) geïntensiveerd: alles komt op het niveau van het bewustzijn. En dan blijven de twee andere vormen van vertwijfeling over, twee manieren om te ontsnappen aan de ethische plicht om een zelf te vormen door één ding te willen: een vertwijfeling van zwakte, en een van weerstand.

In het geval van de zwakte probeert het subject zich als het ware niet te zijn. In een heroverweging van interpassiviteit zouden we kunnen stellen dat het subject zijn zelfwording uitbesteedt aan allerlei props op het podium, want zoals de beroemde Tibetaanse gebedsmolens als het ware bidden voor het subject, zoals de boekenkast als het ware de te lezen boeken in zich opneemt zodat de lezer dat niet meer hoeft te doen, zoals de aanschaf van een flesje Coke het subject bevrijdt uit zijn plicht om van *The Real Thing* te genieten,¹⁵⁸ zo vervangt een object dat in de symbolische orde is opgenomen het subject in zijn zelfwording. Deze ethische plicht wordt gerecodeerd in een performatief script en dit gaat de absolute maatstaf vervangen als richtlijn voor de praktijken van het subject. Maar nu gebeurt dit niet langer onbewust en is dit uitbesteden niet geworteld in de vanzelfsprekendheid van de onmiddelijkheid. Het is een bewuste poging geworden om te ontsnappen aan de plicht om je eigen zelf te worden door een theatraal zelf op te voeren.

Nadat de performatieve subjectiviteit het raam uit verdween door haar typering als oneigenlijke vertwijfeling, krijgt die hier nog een trap na omdat ze ook nog een toevluchtsoord is voor mensen in de vertwijfeling van zwakte. Van de beperkte houdbaarheid van de paradoxale non-vereniging van performativiteit en subjectiviteit blijft nu niets over, want hier wordt de aandacht gevestigd op de absolute ethische plicht waar ieder menselijk wezen aan onderworpen is: jezelf te worden. De performatieve hercodering van deze plicht, gedicteerd door een of andere cultuurhistorisch specifieke Grote Ander, in termen van onderwerping aan een relatieve ethiek, een deelname aan de door deze god van de gevestigde orde voorgeschreven praktijken, laat je jouw publieke rol te vervullen, en zo je zelfbetrekking aan die rol uitbesteden. Maar je kunt niet 'via' een rol jezelf worden. Pogingen om de persoon te worden die je als sociale actor op het publieke podium ensceneert

¹⁵⁷ Foucault, 2005, x

¹⁵⁸ Immers, het flesje heeft zelf, in de automaat, in de wereld van de advertentie, al van dat 'geluk' genoten wat nu alleen nog maar geopend hoeft te worden.

zijn uiteindelijk pogingen om niet het zelf te zijn dat deze rol al dan niet in kan vullen, het zelf dat 'in' de rol 'opgaat' of daar 'achter' verschuilt.

Zoals al aangestipt bespreekt Foucault in zijn analyse van vroege vormen van praktijken van zelfzorg naast het Socratisch-Platoonse model ook het Hellenistische en het Christelijke model. Waar het Socratisch-Platoonse model nog een subjectieve transformatie als instrument neerzette voor een succesvol leven op het podium van de publieke sfeer, wordt er in het Hellenistische model gesproken over een breuk die het subject mee of door moet maken om als het ware 'bij zichzelf' uit te komen. Het is deze breuk die Kierkegaard beschrijft in zijn vertwijfeling van de weerstand, van *defiance*, waarin het subject koste wat kost zijn eigen zelf wil worden, d.w.z. zelf wil bepalen wat er in dat 'zelf' zit, zonder zich te onderwerpen aan die macht die het zelf gevestigd heeft, en hier zien we de affirmatieve subjectiviteitsbepaling terug.

In de affirmatieve subjectiviteit hoeft niet per se, zoals in het Hellenistische model, een breuk met het podium gemaakt te worden puur en alleen omwille van het zelf zelf. De breuk kan ook gemotiveerd worden door een verlangen naar integriteit in de fysieke, mentale en sociale ecologieën,¹⁵⁹ die de mens juist radicaal wortelen in zijn omgeving, en hem daar helemaal niet 'buiten' een eigen zijnsstatus voorbehouden. Hoedanook, een breukmoment met de theatrale fantasmata van het podium blijft noodzakelijk om dit te realiseren. Na de vervanging van het perspectief op macht als repressie voor het perspectief van strijd verliest het podium haar zeggingskracht: de veronderstelling dat podia historisch-cultureel arbitrair zijn ondermijnt het geloof in de verlossende waarde ervan. In de vertwijfeling van de weerstand wordt hier uitvlucht gezocht in de stap naar wat als zelscheppend en zelfproducerend vermogen wordt gezien. De keuze om aan het keurslijf van de performatieve subjectiviteit te ontsnappen middels een affirmatieve ramkraak op het zelf typeert Kierkegaard echter als *'severing the self from any relation to the power which has established it, or severing it from the conception that there is such a power'*,¹⁶⁰ een beweging waarmee die macht zelf niet verdwijnt. Immers, '[h]elaas, de deur van het geluk gaat niet naar binnen open, zodat men er op los kan stormen en hem openbeuken; hij gaat naar binnen open en dus is er niets wat je eraan kunt doen.'¹⁶¹

4.2 Ironische metanoia

De verhouding die het subject tot de gevestigde orde aan moet nemen, is er volgens Kierkegaard allereerst een van ironie.¹⁶² De ironie maakt de mens negatief vrij, omdat hij als het ware door zijn rol op het podium vol verve uit te voeren, terwijl hij dit als rol blijft zien, ruimte maakt 'in zichzelf voor zichzelf.' Door je bewust te zijn van het feit dat het 'maar' een show is, neem je reflexief afstand van

¹⁵⁹ Zoals we dat bij Oosterling, Guattari, etc. zagen.

¹⁶⁰ Ibid., p. 82

¹⁶¹ Kierkegaard, 2015, p. 50

¹⁶² Kierkegaard, 2011

dit sociale 'zelf' en in dit vacuüm kun je op zoek naar een zelfbetrekking buiten het podium. De ironie is in de dialectische filosofie van Kierkegaard de ontkenning of 'antithese' van de performatieve subjectiviteit. Met deze ontkenning is er echter alleen negatieve vrijheid, waarin het subject zich als het ware tegelijk binnen en buiten de gevestigde orde bevindt, want je moet gewoon bij de bakker brood kopen en je fiets bij de fietsenmaker laten repareren,¹⁶³ maar je kunt de paradoxale vereniging van performativiteit en subjectiviteit niet langer volhouden. De vraag naar de ethische beoordeling van het subject, waarbij subjectivering het doel was¹⁶⁴, wordt na de ironische breuk gezien als een stap in de ethische ontwikkeling van het subject, en *'all ethical development consists in being revealed before God.'*¹⁶⁵

Vertwijfeling is in deze ironische afwending van het performatieve podium niet langer een doortrokken variant van *unheimlichkeit* ten opzichte van een sociale status quo, een soort vervreemding van je sociale rol, maar wordt in deze ironisch-negatieve vrijheid geïntensiveerd door het inzicht dat vertwijfeling altijd voor God is.¹⁶⁶ En dan hebben we het niet over een of andere theatrale muurschildering, een prop op het podium waar enge mannen met lange baarden naar verwijzen om hun handelingen te legitimeren, zoals in het *'world-historical process, God is tight-laced into a half-metaphysical, half-aesthetic-dramatic bodice of propriety, which is immanence, the devil of a way to be God,'*¹⁶⁷ maar over de overvloed uit het vorige hoofdstuk die alles omringt, waarin voorzien wordt door

'een bovennatuurlijk, onnaspeurbaar wezen, dat tevens geheel en al in ieder graankorreltje is, tegelijk in alle, boven alle en buiten alle creaturen. Niets is zo klein, of God is nog kleiner; niets is zo groot, of God is nog groter; niets is zo kort, of God is nog korter; niets is zo lang, of God is nog langer; niets is zo breed, of God is nog breder; niets is zo smal, of God is nog smaller." God is tegelijk boven, buiten en door en door in het leven van de natuur, dat hij schiep en onderhoudt door het altijd-doorgaand opnieuw te scheppen. "God zendt geen gezanten of engelen uit, als hij iets schept, maakt of onderhoudt, maar alles wat hij doet is eigen werk, werk van zijn eigen goddelijke macht. Want als Hij het schept en onderhoudt, moet Hij er Zelf in zijn, moet Hij Zijn creatuur in haar allerbinnenste kern en haar allerbuitenste kleed Zelf maken en in stand houden. Daarom moet hij dus in elk stukje schepping, in haar allerbinnenste en allerbuitenste, over en weer, door en door, van onder en boven, van voren en achter, zelf daar zijn, zodat niets méér aanwezig, méér innerlijk zijn kan in de schepping dan God zelf met zijn kracht." "De goddelijke Majesteit is zo klein, dat ze in één korreltje, aan één korreltje, boven één korreltje, door één korreltje, inwendig en uitwendig, present en reëel is, - tegelijk is dezelfde majesteit weer zo groot, dat noch deze hele wereld noch zelfs duizend werelden haar omvatten kunnen en zeggen: Kijk, daar is Hij Zijn eigen goddelijk wezen kan geheel en al in alle creaturen samen en in ieder afzonderlijk zijn, dieper, innerlijker, meer present dan de creatuur

¹⁶³ Niet dat dit niet bij de AH of je handige buurman kan, maar je blijft op je cultuurhistorische *locus* en gaat voor dit kluizenaarschap niet een hutje op de hei wonen.

¹⁶⁴ De vraag waarmee we het vorige model afsloten.

¹⁶⁵ Kierkegaard, 2009, p.132

¹⁶⁶ Kierkegaard, 2008, 93

¹⁶⁷ Kierkegaard, 2009, p.131

zichzelf is, en toch weer is Hij nergens en in geen enkel schepsel mag en kan Hij omvat worden, zodat Hij wel alle dingen omvat en er in is, maar geen ding omvat Hem of is in Hem.¹⁶⁸

In de ironische ontkenning van andere vormen van subjectiviteit blijft er een innerlijkheid over, de enige sfeer of locus waar deze macht kenbaar is, en komt de vraag centraal te staan naar de wezenlijke kennis die deze innerlijkheid aangaat; een relatie tot die macht. De vraag gaat leven naar wie die Macht is die het subject gevestigd heeft, aan wie hij zijn leven te danken heeft, en hoe zijn verhouding tot die macht bepalend is voor zijn subjectiviteit, of daar een transparante grond in te vinden is, of dat deze leegte een vertwijfeld subject indiceert¹⁶⁹: 'De eeuwigheid vraagt u, zoals aan ieder individu tussen deze miljoenen en miljoenen mensen, slechts dit ene: of u in vertwijfeling hebt geleefd of niet (...) En is dit het geval, hebt u in vertwijfeling geleefd, dan is voor u, wat u verder dan ook gewonnen of verloren mag hebben, dan is voor u nu alles verloren.'¹⁷⁰

De vertwijfeling wordt verbroken wanneer er geloof geschonken wordt dat 'alle dingen [mee]werken ten goede voor hen die God liefhebben.'¹⁷¹ Voor Kierkegaard betekent dit in eerste instantie dat wat er ook in objectieve of uiterlijke zin gebeurt, het werkt mede ten goede wanneer het in innerlijkheid een eeuwige verandering in het subject werkt – zodat alle toevallige kennis op of buiten het podium een wezenlijke weerslag op het subject heeft, zodanig dat die subjectiviteit nu transparant gegrond is in een Godsverhouding. Want als alle dingen ten goede werken voor hen die God liefhebben, dan maakt het niet uit wat je overkomt, als het maar dit tot gevolg hebt, dat je God liefhebt. Het is deze transformatie van het subject, de *metanoia*,¹⁷² die Foucault in zijn bepaling van het christelijke model van de zelfzorg zo centraal acht. Foucault destilleert deze metanoia uit teksten van Augustinus en anderen: een specifiek soort Christelijke transformatie van het zelf, en wijst op drie belangrijke kenmerken. Hij ziet ten eerste dat er een plotselinge verandering plaatsvindt. Niet dat er geen langdurig proces bij komt kijken, want een zekere graduele transformatie van (zelf)praktijken zal er ongetwijfeld bij zitten, maar essentieel is een specifiek historisch moment, een point-of-no-return (of juist, point-of-return), een kentering of 'bekering'. Een ontwikkeling in de processen van subjectivering, vindt wel plaats, maar centreert in een '*single, sudden, both histo-*

¹⁶⁸ Citaten uit Kooiman, 1954, p. 84-5. Dat God hiermee niet in een of andere 'totaliteit' wordt getransformeerd maar eerder als de allesdoordringend werkzame kracht of Macht moge duidelijk zijn – *transversaal* lijkt een beter woord voor Zijn relatie tot alles wat wel verschijnt en dus 'bestaat'.

¹⁶⁹ In zekere zin is deze beweging een inversie van de antropologische wending die weliswaar bij Descartes en Kant een hoogtepunt bereikt, maar die in dit model inherent geacht wordt aan een performatieve subjectiviteit.

¹⁷⁰ Kierkegaard, 1963, p. 39

¹⁷¹ Kierkegaard, 1922, p. 97 e.v.

¹⁷² Tweede, nieuwe geest of perceptie. Ook aangeduid met de term 'wedergeboorte'.

*rical and metahistorical event which drastically changes and transforms the subject's mode of being at a single stroke.*¹⁷³ Dit moment constitueert, ten tweede, een overgang, een transitie, van de ene zijnsmodus naar de andere, *'from death to life, from mortality to immortality, from darkness to light'*¹⁷⁴. Het derde kenmerk bevindt zich volgens Foucault op het snijpunt van de eerste twee: de overgang, die op een feitelijk oneindig klein moment in de tijd plaatsvindt, kan ten derde alleen plaatsvinden als en zolang er een breuk in het subject plaatsvindt. Deze breuk kent allerlei termen als *'renunciation of oneself, dying to oneself, and being reborn in a different self'*¹⁷⁵ en wordt ook wel beschreven als de dood van de 'oude mens' en de opstanding van de 'nieuwe mens'.

Hier wordt in het Christendom de metafoer van de tuinier in gebruikt, die een tak van de ene boom afsnijdt en inent in de andere boom:¹⁷⁶ de enkele mens, de tak, wordt hier overgeplaatst of van 'boom' veranderd en haalt nu zijn levenselixer uit een andere bron dan voorafgaand aan dit moment suprême, of, preciezer, wordt uit een dorre boom gehaald en in een levende boom geplaatst waardoor hij nu niet zozeer een ander levenssap aan de boom onttrekt, maar veeleer wel in plaats van geen sap. Want dat de boom van het theater losgesneden is van de wortel en het subject dus geen sap meer kan geven hebben we in het vorige hoofdstuk gezien. Hier wordt dus de vervulling van het subject geschonken uit de inplanting in een nieuw soort 'boom', maar nu een die buiten het podium het leven geeft, niet in de 'hoogte', maar juist in de 'diepte'. In de dialectische formulering van Kierkegaard: 'in de verhouding tot zichzelf en in het zichzelf willen zijn grondt het zelf zich klaar en duidelijk in de macht die het gesteld heeft.'¹⁷⁷ Er is een zelfbetrekking ontstaan die reflecteert op het bestaan van de synthese tussen lichaam en geest en dit bestaan bewust ervaart als het product van een macht die, uiteindelijk, liefde is.

4.3 Nieuwe boom, nieuwe vruchten

Deze transparante gronding van het zelf geeft het subject, met behoud van de dendrologische metafoer, sap uit een nieuwe boom. Met andere woorden: ze verbindt het zelf met de bron van liefde, en 'zoals het stille meer haar diepste grond heeft in de verborgen bronwel, die geen oog gezien heeft, zo heeft de liefde van een mens een nog diepere grond, de liefde van God. Als er in de bodem geen wel was, als God niet liefde was dan was dat meertje er niet en evenmin de liefde van de mens.'¹⁷⁸ Deze bron van liefde kan geen externe bepaling krijgen, en kan alleen naar buiten komen en kenbaar worden door de vruchten die de 'boom' draagt –

¹⁷³ Foucault, 2005, p. 211

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ vgl. Johannes 15

¹⁷⁷ Kierkegaard, 1963, p. 24

¹⁷⁸ Kierkegaard, 2007, p. 18

liefde tot de naaste. Maar 'daar volgt niet uit dat jij de taak op je moet nemen om kenner te zijn,'¹⁷⁹ want wat hier gethematiseerd wordt is geen maatstaf waaraan mensen ten behoeve van onderlinge vergelijking kunnen worden afgemeten – het is als zodanig geen relatieve ethiek – maar een ethiek die van ieder mens afzonderlijk de absolute eis van liefde afeist, en dat doet door het essentiële criterium in innerlijkheid verborgen te houden. En dus gaat het nooit over de vruchten van een ander, maar altijd die van het subject zelf.

In het affirmatieve model wordt de mens als relationeel wezen opgevat. Dit betekent dat hij zichzelf pas actualiseert of realiseert in zijn netwerk, als het ware door zich voor de helft van zijn bestaan van anderen afhankelijk te weten. In het met en voor anderen samen te leven kan hij zijn vreugde vinden in het feit dat hij die ander nodig heeft. In deze kritiek op het Westerse individualisme weerklinkt de ontdekking dat het juist de afhankelijkheid van je medemens is die een mens gelukkig maakt, en dat is een van de belangrijkste verdiensten van het affirmatieve model. En zoals bij het affirmatieve model van subjectiviteit uiteindelijk interesse de ethische imperatief is, blijkt ook hier liefde de vervulling van de wet.

Maar hier moet, om verwarring te voorkomen, onderscheid gemaakt worden tussen de goddelijke en de puur menselijke opvattingen van liefde. Maar wat Kierkegaard de 'wereldse opvatting van liefde' noemt blijft beperkt tot 'het goede en de mensen liefhebben, maar dan zo dat je tegelijkertijd let op je eigen aardse voordeel en dat van een paar anderen.'¹⁸⁰ Maar in het model van de geschonken subjectiviteit weerklinkt de ontdekking dat de liefde waarmee je aan je medemens gebonden kunt zijn – die band die verschillen overbrugt, en van elke ander een gelijke maakt – zijn oorsprong kent in en bestaat bij de actuele aanwezigheid van een Goddelijk Wezen. En hier wordt de vreugde van het bestaan niet alleen gevonden in een liefde voor je naaste, maar juist in die tussenbepaling, in de wetenschap dat je voor alle dingen van God afhankelijk bent. Het onderscheid tussen deze christelijke opvatting van liefde en de 'wereldse' of affirmatieve opvatting van liefde bestaat dus uit de nadruk of weglating van de bepaling God in elke relatie.¹⁸¹ Het is een van de belangrijkste aspecten van de metanoia die we bij Foucault terugzagen, dat in dit model het subject zijn 'zelf' afwijst; dat bestaat onder meer in het menselijke idee van liefde afwijzen en daar een ander, goddelijk, idee voor installeren. Want 'wereldse wijsheid denkt dat liefde een verhouding is tussen mens en mens. Het christendom leert dat liefde een verhouding is van: mens – God – mens, dat wil zeggen dat God te tussenbepaling is.' En 'God liefhebben, dat is waarachtig jezelf liefhebben. Een ander mens helpen God lief te hebben is een ander liefhebben. Door een ander mens geholpen worden God lief te hebben is te worden liefgehad.'¹⁸²

¹⁷⁹ Ibid., p. 25

¹⁸⁰ Ibid., p. 139

¹⁸¹ Ibid., p. 121

¹⁸² Ibid., p. 163

Maar deze tussenbepaling verschijnt zoals de bron van het meertje hierboven, nooit in uiterlijkheid maar altijd in innerlijkheid, en blijft dus verborgen. Ze is niet te herkennen in de handelingen – de vruchten van die liefde zijn alleen transparant in de innerlijke Godsverhouding, maar niet in de theatrale podia van de uiterlijkheid. Daar kan zelfs wat lijkt op liefde tot je vijand ‘een verborgen vorm van verbittering zijn, zoals wanneer iemand het doet – om vurige kolen op zijn hoofd te stapelen.’¹⁸³ Wanneer de werken der liefde de vruchten zijn die je vanwege je ‘nieuwe’ boom gaat dragen, is de uitdrukking die deze vruchten in de uiterlijkheid of op het podium krijgen niet zo vanzelfsprekend als wel zou lijken. Want doordat aan de handelingen de liefde zelf niet is af te meten kan de uitdrukking die aan deze liefde wordt gegeven goed lijken op zijn tegendeel – het kan goed zijn dat de liefde waaruit gehandeld wordt op het podium verward wordt met haat.¹⁸⁴

Maar al die ergernis van mensen die volgens Kierkegaard onlosmakelijk met het Christendom verbonden is,¹⁸⁵ mag de pret niet drukken. Want wat hier in dit model van subjectiviteit geschonken wordt is juist die innerlijke Godsverhouding waardoor elke vraag naar een goede afloop zich als een boemerang op het subject terugwerpt en toetst of hij in alle dingen al geleerd heeft God lief te hebben – en heeft hij dat, dan heeft hij alles gewonnen.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Ibid., p. 162. Terzijde: het ogenschijnlijke gevaar dat deze redenering uiteindelijk ook zelfmoordaanslagen en kruistochten etc. legitimeert (want ‘de slachtoffers hebben niet door dat dit in hun eigen bestwil is’) blijkt al snel ongegrond wanneer je je bedenkt dat het hier om een innerlijke, hartstochtelijke liefde gaat en niet om een of andere performatieve constructie van een zelf dat bij gebrek aan een innerlijke transformatie maar denkt dat er in uiterlijkheid iets moet veranderen wil het ‘goedkomen’ of ‘beter’ worden. Het wordt niet beter zolang je niet in innerlijkheid verandert – en dan ga je echt geen kruistochten meer doen of mensen opblazen.

¹⁸⁵ Ibid., p. 163

Nooit is er voor de mens en voor de menselijke samenleving
iets onverdraaglijkers geweest dan vrijheid!

Fjodor Dostojevski¹⁸⁶

5 CONCLUSIE: JE BENT WAT JE ZIET

Laten we ter conclusie de drie wegen nog kort samenvatten en in hun onderlinge verhouding bespreken. In de inleiding zeiden we dat deze modellen onderscheiden werden op de schaal die erin gehanteerd wordt; in relatie tot het thema van existentiële claustrofobie betekent dat een vraag naar waaraan het menselijk bestaan wordt afgemeten, en of deze bepaling van subjectiviteit existentiële claustrofobie produceert, of niet. De in de inleiding gekozen *framing* van het onderwerp 'ontdekte' een existentiële claustrofobie na het inzicht dat er geen utopie meer denkbaar is, dat het Westerse vooruitgangdenken ongegrond bleek, en noteerde een aantal exemplarische uitdrukkingen van wat we wel achteruitgangdenken zouden kunnen noemen. We konden alleen nog maar samen naar de klote gaan. We hebben gezien dat dit maar één van de mogelijke invalshoeken van existentiële claustrofobie is, want zelfs wanneer het een cultuur voor de wind gaat, kan deze collectieve *wealth (of nations)* zonder pardon het individu of de (kleinere) gemeenschap waar het individu toe behoort, voorbijgaan, en dan blijft een hoop of verwachting van verbetering alsnog uit.

Het Westerse denken dat toch onverhoopt doortrokken is van dit utopische denken biedt geen Grote Verhalen meer die de sluimerende angst voor uiteindelijke ondergang kunnen vervangen voor een hoopvol verhaal. Deze sociologische conclusie is in de bespreking van de performatieve subjectiviteit een van de pijlers geweest waarop de filosofische onhoudbaarheid van dit model is vastgesteld. Naast een gebrek aan geloofwaardige Verhalen is ook de onderliggende aanname, dat een zinvol verhaal in een collectiviteit waardevol is voor het particuliere subject, gekritiseerd. Het was immers alleen mogelijk om interpassief de zelfverwerkelijking die uit existentiële claustrofobie moest leiden uit te besteden aan dat sociale zelf dat zich op het podium beweegt – het particuliere subject wordt dus alleen 'virtueel', of op het podium, bepaald of verwerkelijkt, en kan nooit zichzelf actualiseren.

Nadat we het theater verlaten hebben, kwamen we in de coulissen en zagen we dat het in de kern machtspraktijken zijn die de performatieve voorstelling vormgeven. Met behulp van een foucaultiaans begrippenapparaat hebben we beschreven gezien hoe middels een koppeling tussen de specifieke vorm die het weten krijgt en de configuratie van macht die hierop gebaseerd wordt, het subject geconcretiseerd of geactualiseerd wordt. Deze kritiek vanuit machtspraktijken had als eerste

¹⁸⁶ Dostojevski, 2014, p. 307

consequentie de ondermijning van elk discours dat de performatieve voorstelling reguleert. Immers, wat als waarheid wordt geponeerd, is geen waarheid maar allereerst en allermeeft een machtsaanspraak. En omdat subjectiviteit altijd wordt geconstrueerd in het beeld van die weten/macht-constellatie die de 'wereld' van het subject ontsluit en hem bepaalde dingen laat zien en oogkleppen voor andere houdt, kunnen we wel zeggen het enige dat je subjectiviteit vormgeeft, datgene is dat je aandacht weet te bemachtigen – je bent wat je ziet.

In het affirmatieve model van subjectiviteit hebben we gezien hoe in de Griekse wortels van het Westerse denken sporen zijn van een zelfbetrekking die zich afspeelt buiten het podium, een zelfbetrekking die breekt met de machtsaanspraken van het performatieve theater. Hier brak het zelf met zijn wederhelft, het sociale construct, en werd de macht over de subjectiviteitsbepaling afgenomen van het discours en teruggegeven aan het subject. Hier bleek dat voor een zelfverwerkelijking en verhouding tot het zelf aangenomen moet worden, en dat de constructie van het zelf een relationeel gebeuren is, en bestaat in een praktijk of reeks praktijken waarmee de particuliere existentie continu tot zichzelf betrokken wordt. Het is deze herwonnen macht en dit primaat van relaties dat de weg vrijbaant voor het inter-essedenken waarin de verwerkelijking van het subject pas mogelijk wordt in relatie tot de medemens; het individu is niet langer ondeelbaar, en bestaat dus niet meer, maar wordt nu een tussen-wezen, een inter-vidu.

Met dit inter-essedenken is weer een handelingsperspectief geopend. We hebben kort aangestipt hoe dit in Rotterdamse wijken vertaald wordt naar een concrete aanpak in het educatieve programma van Rotterdam Vakmanstad, waarin de actuele levens van de betrokken kinderen en jongeren zo gevormd worden dat verantwoordelijkheid en daadkracht weer levensvatbare concepten worden en KFC-voer vervangen wordt voor zelfverbouwde en –gekookte groenten. De zelfredzaamheid van onderling op elkaar betrokken individuen wordt gestimuleerd, en performatieve illusies worden ingeruild voor of dienstbaar gemaakt aan praktische, realistische, levensdoelen. De schaal waarop subjectiviteit hier verschijnt, bestaat in meerschallige reflectie nooit als eenduidig iets, maar altijd in een multipliciteit. Desalniettemin wordt er van het subject verwacht een ethisch-esthetische levensstijl te ontwikkelen, een bestaansethetiek. Maar de vraag rees waar die ethische plicht vandaan komt, en wie er dan precies verantwoordelijk is voor wat en ten opzichte van wie? En wat gebeurt er als je je verantwoordelijkheid niet neemt?

Het is deze vraag die in het werk van Kierkegaard gethematiseerd werd. Anders dan in het affirmatieve model wordt hier geen hulp verwacht uit de kracht van de menselijke verbeelding. Kierkegaard schrijft de Macht die het subject een ethische imperatief oplegt een bestaan, een Wezen toe, en noemt dat God. En dan wordt existentiële claustrofobie verklaard uit de onwetendheid, onmacht en onwil aangaande de zaak dat deze God Liefde is – want als die Macht die het verloop van je bestaan vormgeeft Liefde is, is er geen reden om te wanhopen, en als je vertwijfeld bent, kan het dus niet zijn dat je dit gelooft. De zelfbetrekking die in dit model wordt verkend is dus ook fundamenteel relationeel, maar nu wordt de focus niet

gelegd op de medemens, maar eerst op die Macht die je in je particuliere bestaan plaatst; en te geloven dat Hij Liefde is, dat alles wat je overkomt je uit liefde geschonken of onthouden wordt, en die overgave laat de existentiële claustrofobie wegsmelten.

Hier wordt geen subjectiviteit voorgesteld die beperkt blijft tot wat de mens aan zelfbetrekking in elkaar kan schroeven, maar hier wordt een beroep gedaan op de belofte dat er een God is die dit probleem voor de mens oplost. Die belofte te geloven vereist een kwalitatieve sprong omdat het woord dat geloofd moet worden zelf autoriteit ontleent aan de boodschap die ze overbrengt. We hebben gezien dat dit alleen mogelijk is door een innerlijke transformatie te ondergaan; het subject moet zijn aandacht van het podium en zichzelf aftrekken en op die Macht richten, en een betrekking tot Hem aangaan, en zo op een nieuwe manier verder leven. Door deze verbintenis wordt liefde het nieuwe 'regulatieve idee', maar doordat deze liefde niet zonder meer wereldse voorspoed of welbevinden zoekt, blijft deze op het podium, of: in uiterlijke zin, onkenbaar. Het volstaat niet om deze innerlijke transformatie af te wijzen met een beroep op het feit dat die Macht niet bestaat – wat er bestaat is een gevolg van waar je naar kijkt, en hoe je kijkt. Niet dat die Macht in gabrielaanse zin 'bestaat' maar wat er wel op het toneel van de wereldgeschiedenis verschijnt is een figuur die, als de Godmens, het 'uitgedrukte beeld' van die Macht genoemd kan worden. En die verschijnt wel als je er naar kijkt.

Als het waar is dat je bent wat je ziet, dat datgene wat de aandacht van het subject weet te bemachtigen zijn subjectiviteit gaat bepalen, blijft de vraag over wat de aandacht van het subject verdient. En dat is toch, uiteindelijk, een keuze die het subject maakt in een sfeer van onbepaaldheid, van vrijheid. al is dat dan volgens Dostojevski het meest onverdraagzame dat er is.

6 LITERATUUR

- Anderson, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londen: Verso, 1983
- Audi, R. (Ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second Edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995
- Aupers, S. Van Bijbel tot Hollywood. De culturele betekenis van de apocalyps in het Westen. *Sociologie*, 10(1), pp. 72-77, 2014
- Bauman, Z. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000[2012]
- Beck, U. and Beck-Gernsheim, E. *Individualization: Institutionalized individualism and its social and political consequences*. Londen: Sage, 2002
- Bennett, J. The conscience of Huckleberry Finn. *Philosophy* 49, pp.123-34, 1974
- Berlin, I. "Two Concepts of Liberty." In Isaiah Berlin. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969
- Clausewitz, C. Von. *On War*. NJ: Princeton University Press, 1989
- ConclusivePostscript. A "Who's Who" of Kierkegaard's Formidable Army of Pseudonyms. Verkregen op 14 april 2015 van reddit.com/r/philosophy (<http://redd.it/1n2opm>), 24 september 2013
- Deleuze, G. & Guattari, F. *A Thousand Plateaus. Chapter 1. Introduction: Rhizome*. Brian Massumi (vert.) Menneapolis: University of Minnesota Press, 1987
- Descartes, R. *The Principles of Philosophy*. Verkregen op 17 juli 2015, van www.gutenberg.org/ebooks/4391, 2003
- Duyvendak, J.W. & Hurenkamp, M. (Red.). *Kiezen voor de kudde*. Amsterdam: Van Genneep, 2004
- Dostojevski, F.M. *De Broers Karamazov*. [Arthur Langeveld, vert.]. Amsterdam: Uitgeverij G.A. van Oorschot, 2014
- Foucault, M. *Power/Knowledge*. New York, NY: Pantheon Books, 1980
- Foucault, M. The Subject and Power, in Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd Ed. [Hubert Dreyfus & Paul Rabinow, red.]. Chicago: University of Chicago Press, 1983
- Foucault, M. *Het gebruik van de lust*. [Peter Klinkenberg, vert.]. Nijmegen: Sun, 1984
- Foucault, M. The Masked Philosopher. In Foucault, M. *Essential Works, Vol. 1*. [Paul Rabinow, red.] New York: New Press, 1997
- Foucault, M. *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1978-1979*. New York, NY: Picador, 2005
- Foucault, M. *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France 1978-1979*. New York, NY: Picador, 2008
- Foucault, M. *De geschiedenis van de waanzin*. [C.P. Heering-Moorman, vert.]. Amsterdam: Boom, 2013
- Gabriel, M. The Meaning of 'Existence' and the Contingency of Sense. *Speculations: A Journal of Speculative Realism*, IV, 2013
- Gabriel, M. *Waarom de wereld niet bestaat*. Amsterdam: Boom, 2014
- Goffman, E. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Penguin, 1959

- Guardian, The. *Zygmunt Bauman: 'No one is in control. That is the major source of contemporary fear'*. <https://www.youtube.com/watch?v=73Nmv-4jvSc> 2011
- Guattari, F. *The Three Ecologies* [Chris Turner, vert.] *New formations*, 8, summer 1989
- Hines, N. *Sexual Frustration Driving Kids to ISIS*. <http://www.thedailybeast.com/articles/2015/06/15/sexual-frustration-driving-kids-to-isis.html> 2015
- Holland, T. *In the shadow of the sword. The battle for global empire and the end of the ancient world*. London: Little, Brown, 2012
- Kierkegaard, S.A. *Stichtelijke Redenen*. [R.M. Chantepie de la Saussaye, vert.]. Haarlem: De Erven F. Bohn, 1922
- Kierkegaard, S.A. *Over de vertwijfeling. De ziekte tot de dood*. Utrecht/Antwerpen: Prisma boeken, 1963
- Kierkegaard, S.A. *Dagboeknotities*. [Wim Scholtens, red.] Baarn: Ten Have, 1971
- Kierkegaard, S.A. *Practice in Christianity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991
- Kierkegaard, S.A. *Oefening in Christendom*. [P.Th. van Reenen, vert.] Utrecht: Bijleveld, 1995
- Kierkegaard, S.A. *Fear and Trembling*. [Alistair Hannay, vert.]. London: Penguin Books, 2005
- Kierkegaard, S.A. *Wat de liefde doet* [Lineke Buijs en Andries Visser, vert.] Budel: Uitgeverij Damon
- Kierkegaard, S.A. *The Sickness Unto Death*. [Alistair Hannay, vert.]. London: Penguin Books, 2008
- Kierkegaard, S.A. *Concluding Unscientific Postscript*. [Alistair Hannay, red.] Cambridge: Cambridge University Press, 2009
- Kierkegaard, S.A. *Purity of Heart is To Will One Thing*. HarperCollins Epub Edition, 2011
- Kierkegaard, S.A. *Of/Of. Een levensfragment uitgegeven door Victor Eremita*. [Jan Marquart Scholtz, vert.] Amsterdam: Boom, 2015
- Kooiman, W.J. *Luther. Zijn weg en werk*. Amsterdam: W. Ten Have N.V. 1954
- Lazarus, E. *The New Colossus*. Verkregen op 23 juli 2015 van https://en.wikipedia.org/wiki/The_New_Colossus , 1883
- Love the cross. *Slavoj Zizek: "Calvinism is Christianity at its Purest"*. Verkregen op 29 2015 op <https://youtu.be/aOUGR1SsTD0> 29 maart 2014
- Luyendijk, J. *Dit kan niet waar zijn – onder bankiers*. Verkregen op 13 maart 2015 van <http://www.nrc.nl/nieuws/2015/02/17/dit-kan-niet-waar-zijn-onder-bankiers/> , 17 februari 2015.
- Marx, K. *Het Kapitaal. Kritiek van de politieke economie. Deel I. Het productieproces van het kapitaal*. [Isaïc Lipschits, vert.]. Amsterdam: Boom, 2010
- Mul, J. de. *Cyberspace Odysee*. Kampen: Klement, 2002
- Mul, J. de. *Kunstmatig van nature. Onderweg naar Homo Sapiens 3.0*. Stichting Maand van de Filosofie, 2014
- Oenen, G.H. van. *Nu even niet. Over de interpassieve samenleving*. Amsterdam: Van Gennep, 2011

- Oosterling, H.A.F. *ECO3. Doendenken*. Rotterdam Vakmanstad/Skillcity 2010-2012. Heijningen: Japsam Books, 2013
- Savician, Slavoj Žižek – *Why only an Atheist Can Be a True Christian*. Verkregen van <https://www.youtube.com/playlist?list=PL4CBB73DBA7ABB94B> , 2014
- Scholtens, W.R. Søren Kierkegaard. *Intermediair*, 10(20), p. 7-11, 1974
- Schwartz, B. *The Paradox of Choice*. New York: HarperCollins, 2004
- Schopenhauer, A. *On the suffering of the world*. New York: Penguin, 2004
- Sennett, R. *The fall of public man*. New York: W.W. Norton, 1977
- Siedentop, L. *Inventing the Individual*. London: Allan Lane, 2014
- Swaab, D. *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot Alzheimer*. Amsterdam: Uitgeverij Contact, 2012
- Thrift, N. The Rise of Soft Capitalism. *Cultural Values*, 1(1), April 2007, pp.27-54
- Trouw. *Meeste uitval arbeidsmarkt door psychische kwaal*. Verkregen op woensdag 20 mei 2015 van http://www.trouw.nl/tr/nl/4516/Gezondheid/article/detail/4034677/2015/05/20/Meeste-uitval-arbeidsmarkt-door-psychische-kwaal.dhtml?cw_agreed=1 Woensdag 20 mei 2015.
- Wallace, D.F. *This is water*. <http://www.metastatic.org/text/This%20is%20Water.pdf> , 2005
- Weber, M. "The three types of legitimate rule". *Berkeley Publications in Society and Institutions*, 4 (1): 1-11. [Hans Gerth, vert.], 1958
- Weber, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. [Talcott Parsons, vert.] Mineola, NY: Dover, 2003
- Žižek, S. *How to read Lacan*. New York, NY: W.W. Norton & Company Ltd., 2006