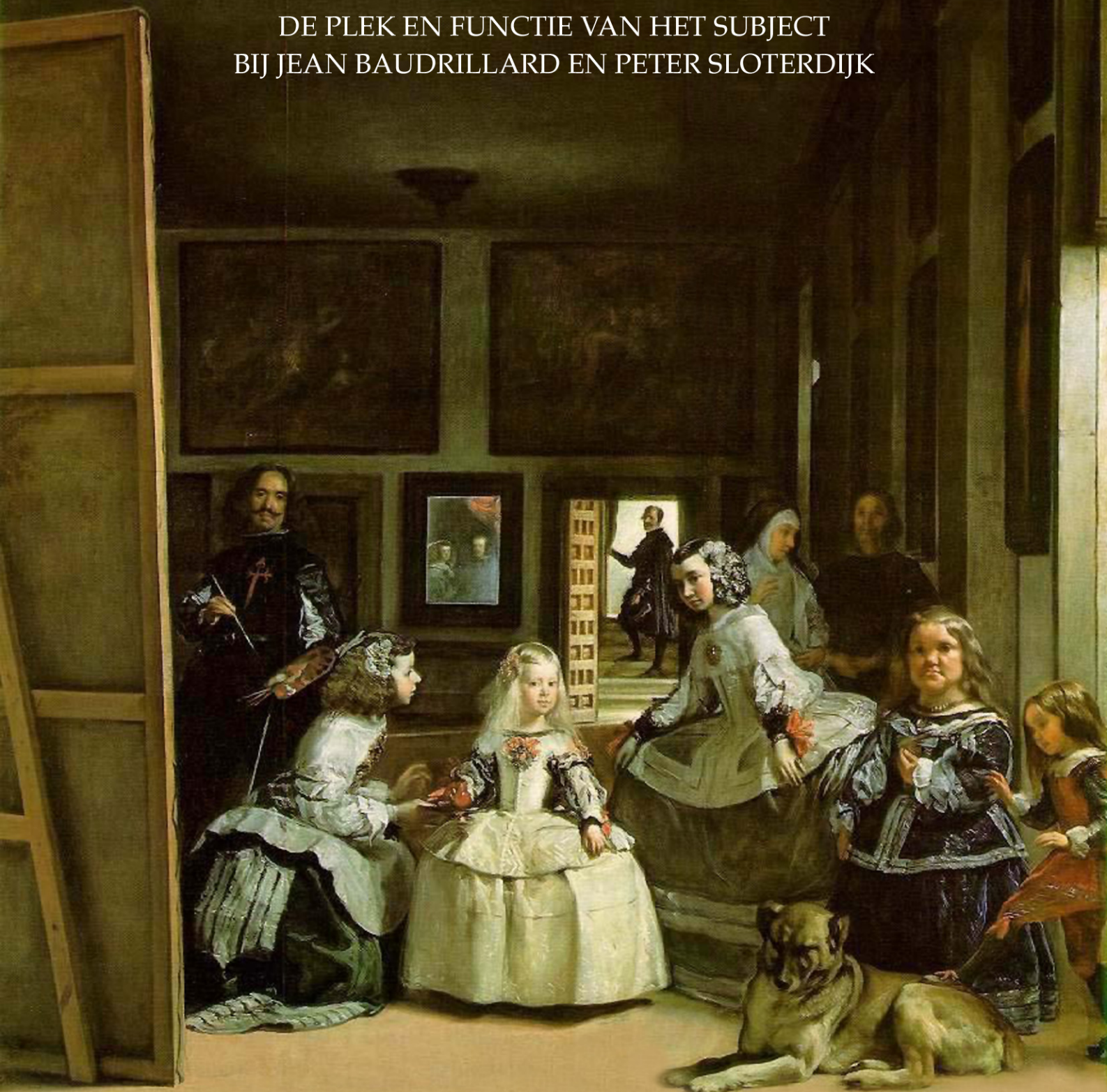


KRITIEK OP HET AUTONOME SUBJECT

DE PLEK EN FUNCTIE VAN HET SUBJECT
BIJ JEAN BAUDRILLARD EN PETER SLOTERDIJK



Elise van Alphen
Studentnummer: 00990093

Begeleider : Ruud Kaulingfreks
Meelezer : Laurens ten Kate

Doctoraalscriptie
Universiteit voor Humanistiek

Leiden, 10 juli 2007

*Hij heeft des nachts op een rivier gevaren,
Hij zag het zonlicht dat de straten kleurde
En hij wist dat hij niet leefde, maar gebeurde
Dat daden machteloos als seizoenen waren.*
(Martinus Nijhoff, De troubadour, uit: *De wandelaar*, 1916)

INHOUDSOPGAVE

Verwijzingen naar het primaire materiaal	4
Woord vooraf	5
1 Inleiding: het autonome subjectdenken	7
1.1 Inleiding: het mensbeeld van de moderne samenleving	7
1.2 De subjectwending in de filosofie	9
1.2.1 Immanuel Kant: de Copernicaanse wending	10
1.3 Verantwoording	12
1.4 De opbouw van de scriptie	14
2 De cynische mens en de geautomobiliseerde mens: de vroege Sloterdijk en de antropologische overgang	15
2.1 Inleiding: de Verlichting heeft gefaald	15
2.2 De eerste diagnose van onze tijd: het cynisme	15
2.2.1 Het eerste medicijn: het kynisme of belichaamd rationalisme	17
2.3 De tweede diagnose: de moderniteit als rolband	18
2.3.1 De oorsprong van de moderniteit: een antropologische wending	19
2.4 Sloterdijks subjectbegrip	21
3 Sloterdijks antropologie: de sferische mens	23
3.1 Sferen als primaire, maar theoretisch veronachtzaamde, levensvoorwaarden	23
3.2 De microsfeer: de presubjectieve en preobjectieve ervaring	23
3.3 Overgang naar de macrosferen	26
3.3.1 De eerste macrosfeer: de Godsbol	27
3.3.2 De tweede globalisering: de aardbol	27
3.4 Waar is de mens in de postmoderne 'samenleving'?	31
3.4.1 Verschuiming oftewel de elektronische globalisering	31
3.4.2 Comfort broeikas: de mens als het verwenningsdiertje	33
3.5 Terugblik en analyse: de plek van het subject in Sloterdijks werk	38
4 Baudrillard: de gevolgen van het subjectdenken	42
4.1 Inleiding: van consumptiemaatschappij naar hyperrealiteit	42
4.2 De ontmaskering van de politieke economie als ideologie	43
4.2.1 De illusie van de behoeftige mens	43
4.2.2 De homologie tussen politieke economie en de taal	46
4.3 Het andere: de symbolische uitwisseling	47
4.4 De huidige situatie: de hyperrealiteit	51
4.5 Baudrillards 'ontsnapping'	55
4.6 Terugblik en analyse: de plek van het subject in Baudrillards werk	62
5 Conclusie: de problematisering van het autonome subjectdenken	66
5.1 Het voordeel van meerdere subjectopvattingen	66
5.1.1 De sferische en hyperreële mens: kritiek op het autonome subjectbegrip	66
5.1.2 Het uithouden van meerdere subjectopvattingen	68
5.2 De pijlers van humanistiek: een kritiek en aanvulling	69
5.2.1 Zingeving	69
5.2.2 Humanisering	72
5.3 Conclusie: op naar een antihumanistische humanistiek	74

Samenvatting
Geraadpleegde literatuur

77
79

VERWIJZINGEN NAAR HET PRIMAIRE MATERIAAL

Peter Sloterdijk

Op volgorde van de verschijning van het origineel:

KCR: Kritiek van de cynische rede (ned. vert.)

ET: Eurotaoïsme (ned. vert.)

S: Sferen, de samengebonden Nederlandse vertaling van deel I (Bellen) en deel II (Globes).

RMP: Regels voor het mensenpark (ned. vert. en de reacties op Regels voor het mensenpark)

SIII: Schäume, deel III van de Sferentrilogie.

KP: Het kristalpaleis: een filosofie van de globalisering (ned. vert.)

Jean Baudrillard

Op volgorde van de verschijning van het origineel:

CS: Consumer Society (eng. vert.)

PS: For a Critique of the Political Economy of the Sign (eng. vert.)

SED: Symbolic Exchange and Death (eng. vert.)

FF: Forget Foucault and Forget Baudrillard. An Interview with Sylvere Lotringer (eng. vert.)

SZM: In de schaduw van de zwijgende meerderheden (ned. vert.)

FS: Fatale strategieën (ned. vert.)

TE: Transparency of Evil (eng. vert.)

WOORD VOORAF

Het onderwerp van mijn scriptie, de kritiek op het autonome subject, ligt gevoelig binnen de Universiteit voor Humanistiek. Hoewel binnen de filosofie het autonome subjectbegrip al enige tijd onder vuur ligt, heeft de Universiteit voor Humanistiek de mens als autonoom subject hoog in haar vaandel staan. In de scriptie die voor u ligt, heb ik niet enkel geprobeerd de kritiek van Peter Sloterdijk en Jean Baudrillard op dit subjectbegrip uiteen te zetten, maar heb ik me ook op de betekenis van hun kritiek voor de Universiteit voor Humanistiek gericht.

Lange tijd hebben de meeste humanistici de kritiek op hun mensbeeld terzijde geschoven door haar als nihilistisch en gevaarlijk te bestempelen. De laatste tijd wordt binnen de humanistiek de kritiek op het autonome subject serieuzer genomen, hoewel er nog geen radicale conclusies ten aanzien van haar mensbeeld worden getrokken. Noties als lichamelijkheid en relationele situering, evenals de maatschappelijke context, worden tegenwoordig binnen de humanistiek meegenomen als een aanvulling op het autonome subject. Autonomie wordt binnen de humanistiek dus niet meer als absoluut gezien, want er zijn immers externe factoren die het individu ook kunnen beïnvloeden. De autonomie en de redelijkheid van de mens worden dus genuanceerd zonder deze noties te verlaten. De meeste kritiek binnen de humanistiek breekt dan ook niet met het humanistische mensbeeld, maar verrijkt het mensbeeld door het in zijn context te situeren en in dit mensbeeld zijn lichamelijke aspecten te integreren. Deze verrijking belemmert echter het wezenlijke debat over het autonome subjectbegrip binnen de humanistiek.

Ik zal het autonome subjectbegrip niet aanvullen met noties als lichamelijkheid, relationele gesitueerdheid, taal- of sociaal-economische structuren. Integendeel, ik probeer te laten zien hoe doordenking van de plaatselijkheid van de mens en van de kracht van betekenisssystemen niet verenigbaar zijn met het autonome subjectbegrip. De enige mogelijke, maar misschien minder bevredigende positie, is om alle mensbeelden los van elkaar te laten bestaan, zonder te claimen dat de kritiek op het autonome subject geïntegreerd kan worden in één mensbeeld. Mijn scriptie moet dan ook gelezen worden als een oproep aan de humanistiek om niet enkel de oren te richten naar de kritiek waarmee haar mensbeeld in tact blijft, maar om ruimte te geven aan nieuwe mensbeelden.

Mijn kritiek op het autonome subjectbegrip is dan ook een kritiek op humanistiek en op haar eenzijdige behandeling van de aanwezige kritiek op dit subjectbegrip. Terecht vroeg mijn meezer zich dan ook af hoe het mogelijk was, dat ik als humanistiekstudente zo radicaal kan zijn in mijn kritiek op het autonome subject, aangezien het autonome mensbeeld van de Universiteit voor Humanistiek toch zo verweven is met het door mij doorlopen curriculum. Een goede vraag, waarop ik een antwoord verschuldigd ben. Ik ben opgegroeid met het idee dat ik mijn eigen leven weloverwogen kan bepalen. Door de nadruk op deze zelfbepaling door de meeste docenten en studenten binnen humanistiek ging ik juist nadenken over deze vermeende autonomie. 'Zijn we wel zo autonoom als we denken?' en 'Kunnen we zelfs wel over een subject spreken?' zijn vragen die humanistiek - bijna ironisch - bij me heeft opgeroepen, en uiteindelijk tot deze scriptie hebben geleid en hierna nog steeds mijn aandacht zullen krijgen. Gelukkig had ik een begeleider die me stimuleerde op dit pad verder te gaan, zodat ik niet uit veiligheid de dominante lijn binnen humanistiek op zou zoeken, door het afzwakken van de radicale kritiek van mijn gekozen denkers om ze vervolgens binnen het autonome mensbeeld te integreren. Ik wil dan ook Ruud Kaulingfreks bedanken voor zijn enthousiasme en commentaar. Daarnaast wil ik Laurens ten Kate bedanken voor het meelesen en zijn aanvullende opmerkingen. Verder wil ik Harold en Mirela erg bedanken voor het aanhoren van mijn oeverloos geklaag en enthousiaste woordenstroom, voor hun steun, hun interesse en het tonen van een rotsvast vertrouwen in mijn scriptie. Ik hoop dat zij dat bij mijn volgende scriptie ook zullen doen. Tot slot gaat er een dankwoord uit naar mijn ouders voor hun steun bij elk aspect van het scriptiegebeuren, naar Mijke en Ancella voor het bekijken en verbeteren van mijn scriptie, naar Jantien voor haar laatste

correcties en niet te vergeten naar Lisa die van het slordige voorblad een waar kunstwerk heeft weten te maken.

Leiden, 7 juli 2007

1

INLEIDING: HET AUTONOME SUBJECTDENKEN

1.1 Inleiding: het mensbeeld van de moderne samenleving

In deze scriptie richt ik me op het dominante mensbeeld in de huidige westerse maatschappij: het autonome subject. De mens wordt dan in staat geacht om zijn eigen handelen redelijk te bepalen en vanuit zijn eigen rede de wereld om zich heen te ordenen, te beheersen en te veranderen. Dit mensbeeld is in onze westerse cultuur gemeengoed geworden door de modernisering. Onder modernisering versta ik verscheidene maatschappelijke veranderingsprocessen die de mens uit de collectieve verbanden heeft bevrijd en hem het idee heeft gegeven dat hij controle over zichzelf en de sociale en natuurlijke werkelijkheid heeft.¹ Voor de modernisering leefden mensen in kleine en hechte gemeenschappen, waar men met elkaar verbonden was op grond van traditie en religie. (Van der Loo en van Reijen, 1997, p. 143). Het menselijk handelen en denken werden bepaald door religieuze voorstellingen, regels, normen, waarden en rituelen. De wereld werd immers gezien als een schepping van god, waarin de mens een vaste plek had gekregen. Gebeurtenissen werden uitgelegd als het lot, als iets wat zich aan de menselijke macht onttrekt. De mens als individu stond in deze periode nog niet centraal. De mens werd eerder gezien als een onderdeel van de collectiviteit, waarin hij was geboren en getogen. De vraag naar de individuele identiteit, die tegenwoordig van groeiend belang geworden is, bestond in de Vroege Middeleeuwen dus nog niet.

Doorgaans wordt de Renaissance gezien als de periode waarin er een verandering optrad in het religieuze mens- en wereldbeeld. De Renaissance, letterlijk wedergeboorte, was een cultuurstroming die een culturele vernieuwing teweeg wilde brengen met behulp van de inzichten uit de Klassieke Oudheid. Hoewel er nog geen sprake was van een breuk met het christelijke mensbeeld, was de Renaissance de eerste stap om de mens te gaan zien als individu dat zijn eigen leven kan beïnvloeden. De mens werd immers in staat geacht om zich richting *humanitas*, menslievendheid, te ontplooien. Men duidt het denken over de ontwikkeling en opvoeding van de mens met behulp van de literatuur en wijsbegeerte van de Romeins-Griekse Oudheid aan met het begrip renaissancehumanisme. Door de interesse in het nieuwe, kwam er volgens Hans van der Loo en Willem van Reijen (1997, p. 72) in de Renaissance langzamerhand een nieuw wetenschappelijk ideaal op. Voor het eerst in de geschiedenis ging men de waarneembare wereld empirisch onderzoeken.

De empirische werkelijkheid werd in de zestiende eeuw steeds rationeler in kaart gebracht, waardoor de waarheid losser van de religie kwam te staan. Door de opkomst van de markteconomie kwam de vraag naar instrumentele kennis op. Kennisvergaring werd in toenemende mate nuttig, omdat het de mens in staat stelde om actief de werkelijkheid te ordenen en te veranderen. Nieuwe technieken en rekenmethodes deden hun intree om de economie en de werkelijkheid beter beheersbaar te maken. Hierdoor konden voorheen op religie gebaseerde gebieden, zoals economie en politiek, steeds autonomer functioneren. De Hervorming, en in het bijzonder haar calvinistische variant, stimuleerde deze rationalisering, kennistoepassing en -vergaring van de empirische werkelijkheid. De mens werd namelijk beschouwd als rentmeester van de aarde, die de wereld zo goed mogelijk moest ordenen en beheren. Men dacht dat individueel aards succes een teken was dat je was uitverkoren om je plaats naast God in te nemen. Zowel het economisch handelen als het wetenschappelijk onderzoeken van de wereld werd dan niet meer als een zonde beschouwd, maar juist door het calvinisme gestimuleerd. De Hervorming versterkte zo ook de tendens richting individualisering.

¹ Zie voor een analyse van moderniseringsprocessen vanuit sociaal-wetenschappelijk perspectief: Hans van der Loo en Willem van Reijen (1997) *Paradoxen van modernisering*.

In de Verlichting werden de traditie en de religie kritisch onderzocht en veel van hun denkbeelden werden ontmaskerd. De verlichtingsdenkers hadden een groot vertrouwen in de redelijke en zedelijke vermogens van de mens, die nog wel ontwikkeld moesten worden. Het vinden van de waarheid, het rationeel ontdekken van wetmatigheden, wordt in de Verlichting gekoppeld aan het geloof in vooruitgang. De rede kwam dan ook in dienst van het nut voor de mens te staan, namelijk als een manier om de natuurlijke en sociale werkelijkheid te verbeteren. In de Verlichting werd de mens gezien als een rationeel autonoom subject, als een individu dat in staat is om los van de religie zelf te denken en het eigen handelen rationeel te bepalen. Aan het einde van de achttiende eeuw werden de rationele vermogens van de mens bepalend om het menselijk bestaan te verklaren en te beschrijven. De rede was de enige autoriteit geworden. Hoewel de moderniseringsprocessen zich al vanaf de Late Middeleeuwen ontwikkelden, wordt het einde van de achttiende eeuw doorgaans beschouwd als het beginpunt van het moderne denken. Het humanismebegrip binnen de filosofie verwijst naar dit moderne denken, dat zich dus heeft ontwikkeld vanuit de Verlichting. De termen verlichtingshumanisme en modern humanisme refereren beide aan de culturele stroming die wordt gekenmerkt door een vooruitgangsgeoriënteerd denken en de opvatting van de mens als rationeel en autonoom.

Het geloof in de materiële en maatschappelijke vooruitgang zette zich in de negentiende eeuw door. (Van der Loo en van Reijen, 1997, p. 151). De sociale en natuurlijke werkelijkheid werd een totaal rationele werkelijkheid, waarin enkel wetenschappelijk verworven kennis als waarheid werd gezien en waar rationele methoden middelen waren om de natuur en samenleving te beheersen. De begrippen efficiëntie en effectiviteit kwamen centraal te staan als criteria voor het beoordelen van zowel het werk als het persoonlijke leven. De toenemende rationalisering van de samenleving is zoals we zagen hand in hand gegaan met een toenemende individualisering. Het individu kwam steeds centraler te staan, doordat collectieve traditionele verbanden verbroken werden door onder meer de rationalisering van het wereldbeeld. Veranderingen in de arbeidsdeling en de welvaart zorgden ervoor dat de mens onafhankelijker van zijn directe sociale omgeving werd en in anonieme, abstracte en grootschaligere verbanden ging leven. Door de ontwikkeling van een productiemaatschappij naar een consumptiemaatschappij werden in het begin van de twintigste eeuw de traditionele patronen nog meer losgelaten. De mens stelde zich in die tijd niet langer meer tevreden met zijn situatie, maar ging op zoek naar het nieuwe en betere. De technologische ontwikkelingen, die versnelden in de jaren zestig, bevrijdden de mens meer dan ooit van zowel zijn sociale verbondenheid als zijn afhankelijkheid van de natuur.

Door de ontwikkelingen in de informatietechnologie, het ontstaan van een wereldwijd kapitalisme, verbeterde infrastructuur en de toename aan internationale verdragen - oftewel de globalisering - lijkt de wereld ineem te krimpen. Dit heeft de mens nog losser gemaakt van de gemeenschap waarin hij leeft, en bewuster gemaakt van andere mogelijke levensstijlen, normen en waarden. De mens in de eenentwintigste eeuw lijkt hierdoor steeds meer zelf te bepalen hoe hij zijn leven inricht en wie en wat hij daarin toelaat. Religie is niet zozeer verdwenen, maar in de westerse samenleving een keuze geworden van het individu. Verschillende onderzoeken wijzen er op dat steeds meer mensen in de deze samenleving tegenwoordig zelfstandig, dat wil zeggen los van traditionele verbanden, hun leven leiden en hun levenspad kiezen. (Van der Loo & Van Reijen, 1997, p. 190; Schnabel, 2004). De belangrijke vraag voor moderne individuen lijkt dus niet meer te gaan over hoe je in dienst kan staan van je gemeenschap, maar hoe je je eigen leven vormgeeft. De rationalisering speelt hierin dan ook een grote rol. Het persoonlijke leven wordt gekenmerkt door het rationeel afwegen van belangen, waarop het gedrag afgestemd wordt. Nieuwe gebeurtenissen worden in het licht van het zelfgewenste doel bekeken, waarbij nagegaan wordt hoe we het in ons leven kunnen inpassen en of we onze prioriteiten moeten bijstellen. Het leven lijkt niet meer beleefd te worden als iets wat ons overkomt, maar als iets wat we zelf in de hand hebben. Het individu wordt ook continu aangesproken op zijn vermogen om weloverwogen keuzes te maken. Onze rechtsstaat is gebaseerd op het idee dat de mens zijn eigen handelen kan bepalen, waardoor we mensen op hun verantwoordelijkheid kunnen

aanspreken. Nu de mens van de traditionele bindingen bevrijd is, wordt de mens gevraagd zijn eigen identiteit en leven te bepalen.

Hoewel het autonome mensbeeld ten grondslag ligt aan hoe we ons leven en de samenleving organiseren, is er veel kritiek op dit mensbeeld gekomen, waardoor de vanzelfsprekendheid ervan op zijn minst betwistbaar geworden is. Met Nietzsche, Freud en Marx is de vraag opgekomen in hoeverre een autonome mensopvatting nog wel houdbaar is: in hoeverre zijn wij geen marionetten van bekende en onbekende krachten in de wereld? De verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog maken het geloof in de menselijke rede als middel tot vooruitgang problematisch. Maar ook de ecologische crisis is een reden om achter de vermeende wereldbeheersing door de mens vraagtekens te zetten, omdat dit juist het gevolg is van de rationalisering. Zowel de wereldbeheersing door middel van de wetenschap en techniek wordt aangevallen, als het idee dat de mens tegenwoordig vrij is om zijn eigen leven te bepalen. Meerdere denkers (onder wie Max Weber) hebben het idee dat we tegenwoordig vrij zijn, aangevallen. De moderniteit lijkt namelijk zijn eigen structuren voort te brengen die het individu onderdrukken (te denken valt aan de bureaucratische structuren). De huidige naoorlogse situatie noopt dus tot een verder doordenken van ons mensbeeld. Kunnen we in de eenentwintigste eeuw nog wel spreken, zowel epistemologisch als moreel, over een autonoom subject? Met behulp van de eigentijdse filosofen Peter Sloterdijk en Jean Baudrillard zal ik naar antwoorden op zoek gaan. Voordat ik mijn missie onderneem om de eigenzinnige Duitser en Fransman elkaar op schrift te laten ontmoeten in hun kritiek op het autonome subject, is het noodzakelijk om meer inzicht in het subjectdenken binnen de geschiedenis van de westerse filosofie te krijgen, omdat Sloterdijk en Baudrillard hierop doorborduren.

1.2 De subjectwending in de filosofie

Descartes wordt gezien als vertegenwoordiger van de filosofische wending naar het subject. Hiermee wordt bedoeld dat de mens vanaf Descartes zichzelf als subject poneert, namelijk als de grond, het referentiepunt en het doel van de werkelijkheid (Heidegger, 1983, p. 46). Descartes zocht naar een nieuw fundament voor de kennis, waaraan zelfs de sceptici niet konden twijfelen. Om dit te vinden, moest hij al onze vermeende kennis betwijfelen op grond van redelijke argumentatie (de methodische twijfel). Descartes trekt niet alleen bepaalde kennisinhouden in twijfel, maar zelfs het idee dat we het bestaan van de in zintuigen gegeven buitenwereld kunnen kennen. Het is immers mogelijk dat we worden misleid door een demon.²

Het enige wat, als ik Descartes volg, overeind blijft staan, is de zekerheid dat hoewel ik aan alles kan twijfelen, ik niet kan twijfelen aan mijn bestaan. '[Om] te kunnen denken, moet ik immers bestaan.' (Descartes, 1997, p. 70). De uitspraak, ik denk, dus ik ben (*cogito ergo sum*) is dan de eerste zekere uitspraak die niet betwijfeld kan worden, omdat dat enkel tot bevestiging van de uitspraak leidt. De zekerheid van onze voorstellingen over de materiële wereld worden daarmee nog niet bewezen. Men kan namelijk van nog niets zeker zijn als men niet weet of er een God bestaat en of deze God geen bedrieger is.³ (Bartels, 1993, p. 38).

Descartes' ontologisch godsbewijs is dan het bewijs dat het subject, het denkende ik, de realiteit van de wereld tegenover hem kan kennen. Zijn betoog gaat als volgt: we kunnen een idee hebben van een volledig volmaakt wezen. Als we kunnen denken aan een volmaakt wezen, betekent dit dat dit wezen alle volmaaktheden moet bezitten. Dit betekent dat het volmaakte wezen niet enkel gedacht kan worden, maar ook moet bestaan, anders is het niet volmaakt (Bartels, 1993, p. 46). Dit volmaakte wezen oftewel God kan dan ook geen bedrieger zijn, want

² Sinds Descartes kunnen we niet zomaar meer uitgaan van het bestaan van de werkelijkheid; het moet bewezen worden. Hoewel Descartes de werkelijkheid wil bewijzen, staat haar bestaan tegenwoordig nog steeds ter discussie.

³ Hoe precies Descartes' cogito-argument en godsbewijs samenhangen staat ter discussie. Het cogito-argument lijkt de eerste zekerheid te zijn, maar Descartes stelt bij zijn derde meditatie nog steeds dat hij van niets zeker is, zolang hij niet weet of God een bedrieger is. Zie voor een bespreking van deze discussie Jeroen Bartels, 1993, p. 35-44.

dat zou wijzen op een tekortkoming van het volmaakte wezen. Omdat God ons niet misleidt, zijn de helder en welonderscheiden ideeën (*les idées claires et distinctes*) over de wereld die we in ons denken vinden betrouwbaar. Al het denken, hoe complex ook, is opgebouwd uit deze helder en welonderscheiden ideeën (analoog aan de wiskunde). Door de vrije wil van de mens kan de mens dwalen, dus moet de mens kiezen om slechts die stellingen als waar te beschouwen die helder en welonderscheiden zijn. Het is dan zaak het denken terug te brengen tot deze ideeën via inductie en deductie. Een heldere denkinhoud is de uitgebreidheid van de materie, de *res extensa*. Deze is meetbaar en kan mathematisch beschreven worden.

Kort gezegd kan de mens, als denkend ding (*res cogitans*), een juist beeld van de wereld tegenover hem krijgen, omdat God ons niet misleidt. Het menselijk subject, als denkende substantie, is dan ook het uitgangspunt van de kennis geworden. Volgens Descartes zijn, hoewel aan elkaar tegengestelde substanties, het denken (geest) en de uitgebreidheid (lichaam) in de mens verbonden, maar hoe deze verbintenis tot stand komt is echter niet duidelijk. De wereld van de uitgebreidheid, het object, is van het denkende ding, het subject, radicaal gescheiden. Dit wordt het Cartesiaanse dualisme genoemd. Deze twee substanties hebben namelijk niets met elkaar gemeen en kunnen niet op elkaar inwerken. God als verbinding tussen subject en object kan dan als een zekere kunstgreep worden beschouwd. (Bartels, 1993, p. 63; Störig, 1967, p. 56).

Vanaf Descartes staat de verhouding tussen het subject en object centraal in de westerse filosofie. Op het moment dat de optiek van het subject als uitgangspunt wordt genomen, kampt de filosofie met het probleem hoe het subject de werkelijkheid kan kennen. Om dit dualisme te overkomen zijn er diverse oplossingen aangedragen. Descartes zocht zelf de verbinding in een derde substantie, God. De oplossing van Descartes voor dit epistemologische probleem wordt rationalistisch genoemd, omdat hij de relatie tussen mens en wereld vindt in de aangeboren ideeën in het verstand, los van de ervaring. Deze rationalistische lijn is onder meer door Leibniz voortgezet. Daar tegenover kwam het empirisme op van onder meer Bacon, Locke en Hume, die dit rationalistische idee verwierpen. Het empirisme zag de mogelijkheid tot kennisverwerving in de ervaring. Dat wil zeggen dat de mens enkel kennis kan vergaren met behulp van experimenten en observaties. Als we via de ervaring geen kennis over zaken kunnen verkrijgen, dan kunnen we niet tot kennis komen. In de volgende paragraaf zullen we zien hoe Immanuel Kant met zijn Copernicaanse wending deze discussie heeft veranderd.

1.2.1 Immanuel Kant: de Copernicaanse wending

In het licht van de discussie tussen het rationalisme en het empirisme stelt Kant in zijn eerste kritiek, *Kritik der reinen Vernunft*, allereerst vast dat alle kennis bij de ervaring begint. Maar, om het nogal simpel uit te drukken, de ervaring is niet direct afleidbaar van de indrukken van buiten, maar de mens voegt iets toe aan die indrukken waardoor het een ervaring wordt. Kant onderzoekt dan ook wat er bestaat vóór de ervaring (a priori) of eigenlijk 'in' de ervaring, waardoor de ervaring mogelijk wordt. Zintuiglijke voorstellingen kunnen pas bestaan door de intuïties van tijd en ruimte die de chaos van indrukken ordenen. Met andere woorden, alles wat zich voordoet aan ons kan zich alleen in de vorm van ruimte en tijd voordoen. Deze zintuiglijke voorstellingen kunnen we pas begrijpen door de synthetiserende werking van het menselijk verstand. In het verstand zitten verbindende vormen, de twaalf categorieën (ondermeer de concepten causaliteit en substantie) die de verscheidenheid in de zintuiglijke gegevens verenigen en de objecten individualiseren. (Bartels, 1993, p. 128).

Het resultaat van dit transcendentale onderzoek naar de mogelijksvoorwaarden van onze kennis is volgens Kant te zien als de tweede Copernicaanse wending. Hiermee wordt bedoeld dat de kennis zich niet op de objecten richt, maar dat de objecten zich naar onze kennis richten. (Störig, 1969, p. 135). Het gekende object is niet onafhankelijk van het subject, want ze is het resultaat van de werking van het verstand en zinnelijkheid. Maar er moet volgens Kant wel

iets zijn wat ons materie geeft voor onze zintuiglijke voorstelling. Hoe de wereld zonder de synthetiserende activiteit van het verstand en de intuïties eruit ziet, de wereld van het *Ding an sich*, kunnen we nooit weten, omdat ons kenvermogen bij voorbaat al de voorstelling vormt. Hoewel de onoverbrugbaarheid tussen subject en object door deze vormende activiteit van het menselijk verstand overstegen is, blijft hetgeen wat inwerkt op onze zintuigen dus onkenbaar. Kortgezegd maakt de werking van ons verstand kennis mogelijk en begrenst zij tegelijkertijd deze kennis. We kunnen als menselijk subject dus enkel de wereld zoals die aan ons verschijnt kennen en nooit het *Ding an sich*.⁴ Of de categorieën en de intuïties ook van toepassing zijn op het *Ding an sich* kunnen we niet weten, omdat onze ervaring altijd hierdoor gestructureerd is. Kant noemt de wereld van het *Ding an sich* de noumenale wereld, omdat ze, hoewel ze niet gekend kan worden, wel gedacht kan worden.

Het denken over de noumenale wereld is volgens Kant onvermijdelijk, omdat de mens neigt naar een hogere eenheid in de kennis. Elke mens bezit volgens hem de Rede⁵, het vermogen tot bovenzintuiglijke ideeën, namelijk de ideeën God, wereld en ziel. De Rede is niet noodzakelijk voor onze ervaring, maar is wel regulatief. Ze spoort namelijk ons verstand aan om steeds opnieuw naar kennisoordelen te zoeken. De bovenzintuiglijke ideeën corresponderen niet met een ervaring en zijn dus nooit te bewijzen. Ze zijn echter ook niet te weerleggen.

Doordat de theoretische rede het bestaan van de drie bovenzintuiglijke ideeën niet kan uitsluiten, bestaat er ruimte om er een praktische zekerheid van te hebben, namelijk in de vorm van vrijheid, onsterfelijkheid en god. Kant onderzoekt in zijn tweede kritiek, *Kritik der praktischen Vernunft*, hoe moreel handelen mogelijk is. Wil moreel handelen mogelijk zijn, dan moet de mens in staat zijn met zijn morele wil (de praktische rede) orde op te leggen aan de willekeur van zijn eindeloos variërende strevingen en verlangens. (Van de Veire, 2002, p. 37). Kant ontdekt de zedenwet als het a priori principe van de morele wil. De zedenwet oftewel het categorisch imperatief luidt: 'Handel zo, dat de maxime van de wil altijd tegelijkertijd als grondbeginsel van een algemene wetgeving kan gelden' (Bartels, 1993, p. 147). Als de mens zich onder moreel gezag kan stellen, dan moet de mens in staat zijn zich los te maken van natuurlijke driften en neigingen. Om moreel te handelen, moet de mens dus vrij zijn. Naast de vrijheid van de mens, zijn de onsterfelijkheid van de mens (de ziel) en het bestaan van God noodzakelijke voorwaarden voor de mens om moreel te handelen, hoewel ze niet theoretisch te bewijzen zijn.

De mens komt bij Kant dus naar voren als zowel een vrij wezen dat zichzelf de wet kan stellen, als een wezen dat aan de wetmatigheden in de fenomenale wereld (zoals causaliteit) gehoorzaamt. (Van de Veire, 2002, p. 38). De mens is dan ook een burger van twee werelden. (Störig, 1969, p. 148). De derde kritiek van Kant, *Kritik der Urteilskraft*, lijkt deze twee werelden van wetmatigheid en vrijheid te overbruggen met het 'reflexief oordeelsvermogen'. Ik zal hier enkel Kants notie van het sublieme aanstippen, om deze overbrugging te verduidelijken. De ervaring van het sublieme brengt ons in contact met het bovenzintuiglijke. In de ervaring van het sublieme heeft het subject in eerste instantie een gevoel van onlust, omdat het geconfronteerd wordt met het begrippelijke ongreepbare, de niet te presenteren noumenale wereld. Het subject neemt iets waar wat zijn voorstellingsvermogen en verbeeldingskracht te boven gaat. Juist door het bereiken van de grens van het voorstellingsvermogen, ontwaakt in het subject een vermogen om het oneindige te denken. (Van de Veire, 2002, p. 53). We verlenen aan de ervaring van de chaos door middel van de ideeën van de Rede een bovenzintuiglijke doelmatigheid. De overbrugging is echter niet compleet, want ook deze oordeelskracht komt vanuit onszelf en de noumenale wereld blijft onkenbaar.

⁴ Kant onderscheidt dus de noumenale van de fenomenale wereld, maar wil dit niet als twee verschillende werelden uitwerken. De werelden bestaan niet los van elkaar. Je kunt het eerder zien als een onderscheid tussen een gezicht en zijn uitdrukking. Zie hiervoor de inleiding van Vasilis Politis in Immanuel Kant, (2001) *Critique of Pure Reason*, p. XXXI.

⁵ Ik zet de rede hier met een hoofdletter om verwarring te voorkomen met Kants notie van het verstand.

De Copernicaanse wending van Kant kan gezien worden als een breuk in de westerse filosofie, omdat de mens naar voren komt als een actief scheppend wezen, waardoor we de werkelijkheid nooit onbemiddeld kunnen kennen. Hoewel Kant terecht als vertegenwoordiger van het autonome subjectdenken gezien wordt, vinden wij in zijn dualisme de wortels van de kritiek op dit subject. De begrenzing van onze kennis tot hetgeen wat onze ervaring mogelijk maakt, wordt in de westerse filosofie verder onderzocht. Te denken valt aan het (post)structuralisme dat structuren (zoals de taal) die constitutief zijn voor ons denken heeft ontdekt. Ook Kants notie van het sublieme biedt een opening voor een kritiek op het subjectdenken. Kant laat immers zien dat er iets is, wat aan het begrip van het subject ontsnapt (de noumenale wereld). Onder meer gebruikt de verkondiger van het postmodernisme, Francois Lyotard, Kants notie van het sublieme om te ontsnappen aan een vereenzelviging van het bewustzijn met de werkelijkheid.

Deze vereenzelviging vinden we onder meer in Hegels filosofie die het Kantiaanse idee van een actief en scheppend bewustzijn als vertrekpunt neemt. Ik zal Hegels filosofie kort aanstippen, omdat zijn filosofie het autonome subjectdenken verlaat en zijn totalitarisme fungeert als punt waaraan veel critici van het subjectdenken willen ontsnappen. Hegel overbrugt de kloof tussen ons verstand en de noumenale wereld door de wereld, de werkelijkheid, als een dynamische beweging te beschouwen waarin ons menselijk bewustzijn is opgenomen. Het menselijk subject staat dan ook niet tegenover de werkelijkheid, maar wordt door de historisch specifieke relatie met de werkelijkheid gevormd. Hegel spreekt over de werkelijkheid als *Geist*, een universeel dynamisch proces waarvan we allemaal deel uitmaken. Het subject in zijn theorie is dan ook een breder subject dan het menselijk bewustzijn. De redelijke werkelijkheid wordt dan niet zozeer vanuit het menselijk subject bewerkstelligd, maar vanuit de ontwikkeling van de werkelijkheid die uiteindelijk altijd in bewustzijn van de redelijke werkelijkheid zal resulteren. Het menselijk subject verliest bij Hegel dan zijn centrale plaats in de ontwikkeling van de werkelijkheid.

1.3 Verantwoording

Met deze scriptie wil ik tot een kritiek op het autonome subjectdenken komen via een bespreking van de plek en de functie van het subject in het werk van de cultuurfilosofen Peter Sloterdijk en Jean Baudrillard.⁶ Beide denkers hebben zowel een kritiek op het epistemologische als op het morele autonome subject gelanceerd. Het dualisme tussen subject en object en de idealistische 'oplossing' van Hegel zullen in deze scriptie geproblematiseerd worden, zodat er andere perspectieven op onszelf en op onze verhouding tot de wereld mogelijk worden.

Om Sloterdijks en Baudrillards kritiek te begrijpen, zal ik deze zoveel mogelijk in de context van hun theorieën zetten. Hun mensbeeld en kritiek op het autonome subjectdenken staan immers ingebed in een geheel van begrippen en constructies van de werkelijkheid. Met hun kritiek op het autonome subjectbegrip zullen zij tevens aanverwante begrippen aanvallen, zoals de noties vooruitgang, verantwoordelijkheid en maakbaarheid. De keuze voor Jean Baudrillard en Peter Sloterdijk als hulpmiddel om een kritiek op het autonome subjectbegrip te vormen, is zeker niet vanzelfsprekend. Vele auteurs, onder wie Foucault, Lyotard, Nietzsche en Heidegger, zouden deze rol tevens met glans kunnen vervullen. Ik heb voor de iets minder bekende (en niet overal academisch toegelaten) filosofen Baudrillard en Sloterdijk om drie redenen gekozen.

Allereerst bekritisieren beide schrijvers op een andere manier het autonome subjectdenken, omdat hun subjectopvattingen van elkaar verschillen. De auteurs bieden immers elk een ander verhaal over de verhouding mens en werkelijkheid. Het dualisme tussen subject en object wordt zo door de auteurs verschillend geproblematiseerd. De subjectopvattingen van de auteurs verdienen serieuze aandacht als twee perspectieven die naast het Kantiaanse en dialectische perspectief ingenomen kunnen worden, zodat we tot andere inzichten over onszelf, de maatschappij en de werkelijkheid kunnen komen. De tweede reden is het feit dat beide

⁶ Het spreken over een subjectbegrip bij Jean Baudrillard is paradoxaal. Dit zal in hoofdstuk vier verder besproken worden.

filosofen eigentijdse filosofen zijn, waardoor hun maatschappijanalyses geheel van toepassing zijn op de huidige westerse maatschappij. Met hun kritiek laten ze een opvatting over onze maatschappij zien waarin bijna geen enkel cultureel fenomeen of technologische ontwikkeling ongemoeid blijft. Beide denkers richten zich niet op één aspect van de westerse cultuur, maar pogen de gehele cultuur te verwoorden vanuit hun eigen visie. Hierdoor zal de scriptie - naast handvatten om de mens anders te bekijken - ook de technologische ontwikkelingen en de gevolgen daarvan voor onze maatschappij in een ander licht laten zien. Ten slotte zijn, voorzover ik weet, beide schrijvers nog nooit zo uitgebreid naast elkaar gezet om inzichten te vergaren over één thema. Secundaire literatuur over Sloterdijk is zelfs nauwelijks aanwezig. Het eerste Nederlandstalige overzichtswerk, *Sloterdijk. Binnenste buiten denken*, is pas in 2004 verschenen.

Door het autonome subjectbegrip te problematiseren, wil ik een aanzet geven om van de humanistiek een echt kritische menswetenschap te maken, namelijk een menswetenschap die zijn eigen vooronderstellingen onderzoekt en een wetenschap die vanuit verschillende invalshoeken de gevolgen van de technologische verandering van het Nederlandse (sociale) landschap bekijkt. Humanistiek bestudeert het menselijk bestaan vanuit de verscheidenheid van humanistische opvattingen te vinden in de geschiedenis, verschillende culturen, filosofieën en andere levensbeschouwingen. Hoewel humanistiek niet één bepaalde vorm van het humanisme aanhangt, speelt het moderne humanisme en zijn mensbeeld een grote rol binnen de humanistiek. Humanistiek heeft echter de kritiek op het modern humanistische mensbeeld tot op een zekere hoogte meegenomen in haar visie, waardoor zij vandaag de dag een genuanceerder mensbeeld heeft dan het moderne humanisme biedt.

Een verschil met het moderne humanisme is dat de emotionaliteit, lichamelijke en de context van de mens grotere aandachtspunten binnen de humanistiek geworden zijn, hoewel het autonome subjectdenken zeker niet verlaten is. Het uitgangspunt van humanistiek is immers 'de openheid en kwetsbaarheid van belichaamde personen en *hun vermogen voelend, denkend en handelend* vorm [mijn cursivering] aan hun leven te geven'. (Humanisme en humaniteit, p. 3). Het autonome mensbeeld is nog steeds het uitgangspunt van het eigentijdse humanisme binnen de humanistiek, hoewel er voor gewaakt wordt om de autonomie niet absoluut op te vatten, omdat er dan voorbij gegaan wordt aan het feit dat personen kwetsbaar zijn en altijd samenleven. (Van Houten, 1999, p. 135).

De studie humanistiek centreert zich rondom twee pijlers, te weten zingeving en humanisering. Onder zingeving wordt, volgens het onderzoeksprogramma *Humanisme en humaniteit in de 21^{ste} eeuw*, een complexe behoefte van de mens verstaan om zaken betekenis te geven. De behoefte aan zingeving van de mens valt uiteen in behoefte aan een doel, behoefte aan morele rechtvaardiging, behoefte aan enige mate van grip op het leven, behoefte aan zelfrespect en behoefte aan contact met anderen. Zingeving is volgens humanistiek constitutief voor de persoonlijke continuïteit en identiteit en ligt ten grondslag aan maatschappelijke processen van cultuurvorming. (Humanisme en humaniteit, p. 7). Maar zingeving moet niet als een geïsoleerde mentale activiteit van het individu worden gezien. Binnen humanistiek wordt onder zingeving dan ook de begrippen zinervaring en zinbeleving verstaan. Zingeving vindt daarnaast ook altijd plaats binnen een historische, sociale, economische, maatschappelijke en politieke context en in relatie tot levensbeschouwelijke kaders. Anders gezegd: binnen de humanistiek worden, ondanks de nadruk op het individu en persoonlijke zingeving, de begrippen zingeving en zelfbestemming binnen de context van de samenlevingdimensies geplaatst.

Onder humanisering wordt 'het bevorderen van de voorwaarden voor persoonlijke zingeving verstaan binnen instituties en een duurzame wereldsamenleving'. (Humanisme en humaniteit, p.10). Hierbij wordt aandacht gegeven aan machts- en uitsluitingsverhoudingen die mensen belemmeren zelfstandig of in samenwerking met anderen gestalte te geven aan de ontwikkeling van hun persoonlijke mogelijkheden en hun leven. (ibidem, p. 10). De inhoudelijke invulling van een rechtvaardige en duurzame samenleving is afhankelijk van historische omstandigheden en steeds verschuivende articulaties. Met andere woorden, de invulling van de

begrippen humanisering en zingeving verschuift, maar het uitgangspunt van de mogelijkheden tot een menswaardige samenleving en tot een eigen levenskeuze blijven overeind.

Het geloof in de vooruitgang en de vermogens van de mens is dus wel binnen de humanistiek getemperd, maar niet verdwenen. Volgens de humanistiek is de mens namelijk nog steeds in staat om zich vanuit de rede moreel te ontwikkelen, met anderen samen te leven en vanuit de rede de wereld, de samenleving en zijn plek erin vorm te geven. Hoe die ontwikkeling of die samenlevingsvorm eruit zal zien, moet dan in de open dialoog worden besproken. In het onderzoeksprogramma worden machtsfactoren uiteindelijk slechts als externe invloeden besproken, als iets wat de mens belemmert in haar zingeving. Ze worden niet behandeld als een kritiek op het idee van de mens die voelend, denkend en handelend vorm kan geven aan zijn bestaan. De aanval op het autonome subject, die in deze scriptie plaats zal vinden, zal dan ook een uitdaging zijn voor de humanistiek om haar mensbeeld en veronderstellingen kritischer te onderzoeken dan tot nu toe is gebeurd.

1.4 De opbouw van de scriptie

Allereerst zal ik het subjectbegrip van Jean Baudrillard en Peter Sloterdijk en hun kritiek op het autonome subjectbegrip in aparte hoofdstukken uiteenzetten. In hoofdstuk twee zal ik de vroege Sloterdijk bespreken waaruit we al een subjectbegrip kunnen distilleren, maar waarin het subject nog niet zo ruimtelijk-antropologisch als in zijn latere werk gesitueerd is. Het leven in sferen als levensvoorwaarde voor de mens wordt in het derde hoofdstuk uitgewerkt, waarin tevens de plek van het individu in de huidige westerse maatschappij wordt beschreven. In hoofdstuk vier zal ik Baudrillards visie op het subject afleiden uit zijn vroegere en latere werken. Baudrillard concentreert zich in zijn vroegere werk op de consumptiemaatschappij die hij later zal beschrijven als een hyperrealiteit. Vele auteurs hebben het werk van Baudrillard in deze twee periodes opgedeeld. Ik bespreek beide periodes in één hoofdstuk om zijn kritiek op het autonome subject aanschouwelijk te maken. Elk van deze drie hoofdstukken eindigt met een korte weergave van de auteurs' visie over de plek en de functie van het subject.

In de conclusie zal ik allereerst de subjectopvattingen naast elkaar zetten om de kritiek op het autonome subjectbegrip te verwoorden. Mijn doel met deze scriptie is de subjectvisies naast elkaar te zetten, zonder al bij voorbaat partij te kiezen voor een theorie. Beide theorieën hebben namelijk de kracht om de zwakte van de autonome subjectopvatting op verschillende wijze te laten zien. Ik volg Nietzsche in het idee dat er geen waarheid bestaat, maar dat er enkel perspectieven zijn. De perspectieven van Peter Sloterdijk en Jean Baudrillard worden in het concluderende hoofdstuk toegepast op de twee pijlers van de humanistiek, te weten zingeving en humanisering die uitgaan van het autonome subject. In de laatste paragraaf zal ik nagaan in hoeverre het mogelijk is om de kritiek op het autonome subject van Sloterdijk en Baudrillard in de humanistiek te integreren.

2

DE CYNISCHE MENS EN DE GEAUTOMOBILISEERDE MENS: DE VROEGE SLOTERDIJK EN DE ANTROPOLOGISCHE OVERGANG

2.1 Inleiding: de Verlichting heeft gefaald

Het onderliggende doel van Sloterdijks werk is het vinden van een alternatieve Verlichting. Centraal in al zijn werk staan de neveneffecten van de Verlichting, die uiteindelijk tot een vorm van ressentiment (een panische en cynische cultuur) hebben geleid. Sloterdijk formuleert drie soorten alternatieven op de Verlichting, die verweven zijn met zijn analyse van de samenleving en het subject. In *Kritiek van de cynische rede* ziet Sloterdijk het cynisme in de westerse samenleving groeien en richt hij zich op de impasse waarin alle westerse mensen, maar vooral de critici, zich bevinden. Hij wil de vraag beantwoorden hoe kritiek nog mogelijk is. Het tweede alternatief is te vinden in *Eurotaoïsme*, waarin Sloterdijk de moderniteit vanuit kinetisch perspectief interpreteert. Het boek *Eurotaoïsme* kan gezien worden als de schakel tussen zijn vroegere werk en Sloterdijks antropologische wending in de *Sferen*trilogie, waar het derde alternatief op de Verlichting beschreven wordt.

De eerste twee Verlichtingsalternatieven, geformuleerd in *Kritiek van de cynische rede* en *Eurotaoïsme* wil ik hier kort uiteenzetten, omdat de hier geformuleerde kritiek op het autonome subjectbegrip en de beschrijving van Sloterdijks subjectbegrip al naar de richting van Sloterdijks latere subjectbegrip, te vinden in de trilogie *Sferen* en in *Het kristalpaleis*, wijzen. In de laatstgenoemde boeken werkt Sloterdijk een ruimtelijk-antropologisch begrip van het subject uit, waar de Verlichting wordt bekritiseerd vanwege het vergeten van de primaire levensvoorwaarde voor de mens.

2.2 De eerste diagnose van onze tijd: het cynisme

Na drie eeuwen van Verlichting komt de mens, als we *Kritiek van de cynische rede volgen*, niet naar voren als een redelijke autonome mens, maar als een cynische mens, berustend in de zinloosheid. Het vertrouwen dat de problemen in de wereld (onder meer milieuproblemen, armoede en oorlog) opgelost kunnen en zullen worden, is bij de westerse mens niet meer aanwezig. De cynische gemoedstoestand is tegenwoordig niet enkel meer voorbehouden aan de elite (dichters en filosofen), maar kenmerkt de westerse mens. We weten namelijk allemaal donders goed dat het niet uitmaakt wat we doen. (KCR, p. 36). De cynische mens is de nihilistische mens, die rouwt om de verloren hogere doelen en leeft en werkt om te overleven. Cynisme is onze huidige sfeer oftewel 'de moreel-psychologische toon die in de lucht van onze beschaving hangt' (KCR, p. 237).

Het cynisme noemt Sloterdijk het 'verlicht verkeerd bewustzijn' (KCR, p. 37). Verlicht omdat het van de Verlichting stamt en inzicht heeft in zijn eigen bewustzijn, en verkeerd omdat het de moedeloosheid en het ongelukkig zijn aanwakkert. Het verlicht verkeerd bewustzijn resulteert in een patstelling. Wij hebben namelijk het inzicht gekregen in de factoren die ons handelen bepalen en in de onmogelijkheid om deze te veranderen of te beheersen. Hierdoor blijven we handelen in bestaande dubieuze relaties, omdat we denken dat we er toch niets aan kunnen doen. Hoewel we weten dat voor de kleding van bijvoorbeeld H&M kinderarbeid wordt gebruikt, blijven we onze kleding daar kopen met als excuus onze onmacht om iets aan dit gegeven te doen. Iedereen handelt dus continu tegen beter weten in. De mens is in theorie moreel, maar in de praktijk verschuilt hij zich achter zijn onmacht. Deze cynische mentaliteit is

aldus Sloterdijk een gevolg, maar niet een noodzakelijk gevolg, van het verlies van de verlichtingsidealen.

Het ideaal van de Verlichting was dat we een vrije dialoog, gebaseerd op de rede, met onze tegenstanders kunnen aangaan om tot de waarheid te komen. Dit ideaal is echter gestuit op de onwil van de tegenstanders om überhaupt de dialoog aan te gaan. Hierdoor is de Verlichting van meet af aan niet een dialoog, maar een strijd, waarvoor om te winnen de tegenstanders geobjectiveerd en ontmaskerd moeten worden. De Verlichting begon allereerst als kritiek op de religie, met name op haar niet wetenschappelijk gefundeerde aanspraken op de waarheid. Er werd van elke mens verwacht dat hij zich onderwierp aan de kerk. Deze opoffering werd bestreden vanuit het idee dat de menselijke vrijheid in het geding kwam. De Verlichting heeft ons van het juk van de kerkelijke macht en het bedrog van de priester bevrijd, maar heeft ook de metafysica gedag gezegd, waardoor de dood van het leven afgesneden is en zingeving een individueel, maar bij ieder aanwezig, probleem geworden is.

Het rationalisme is door de tijd heen zo ingezet dat elk fundament, elk geloof, onderuit werd gehaald. We zijn hierdoor de wereld gaan zien als een wereld van bedrog en leugens. Het inzicht dat elke kennis macht is, resulteerde toentertijd (en nog steeds) in een totaal wantrouwen tegen elke ideologie en ten opzichte van elke universele aanspraak. Door de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog is dit proces van wantrouwen tegen elke opoffering of overgave van het subject aan het systeem doorgeslagen in een situatie, waarin alles bekritiseerd wordt en problematisch is. Dit heeft geresulteerd in onze huidige cultuur, een cultuur waar totale onverschilligheid heerst. De kritiek van de Kritische Theorie is volgens Sloterdijk geen oplossing om uit dit proces te komen, maar laat eerder zien hoe ook deze heeft bijgedragen aan het ressentiment met zijn beroep op de pijn als het enige kentheoretisch fundament.⁷

De oorzaak van dit algehele wantrouwen ofwel cynisme is terug te voeren op de structuur van de subjectiviteit zelf. (Weyembergh, 1995, p. 82). 'Wij hebben [namelijk] onszelf als subject gesubjectiveerd, omdat wij het grote geheel als verscheurdheid hebben ervaren, de natuur als bron van gruwelijkheden, schaarste en de wereld van het sociale als wereldoorlog'. (KCR, p. 833). De 'moderne verdraaiing van het subject' (KCR, p. 547) maakt dat we als onderworpen (de letterlijke betekenis van het subject) de wereld en de anderen aan ons willen onderwerpen, zodat we de zekerheid in onszelf vinden. We zijn zo bang geworden om slachtoffer te worden dat alles is gaan draaien om het behoud van ons eigen zelf, waardoor we verwickeld zijn geraakt in een strijd tegen de wereld waarin alles en iedereen verdacht is. Waar in de klassieke filosofie de wereld en het zelf met elkaar waren verbonden, is sinds Descartes de relatie tussen de wereld en het zelf afgekoeld. Door de ondermijning van de metafysica is de dood afgesneden van het leven, waardoor we onze eigen dood niet meer kunnen denken en daarom onze eigen dood vanuit alle macht proberen te vermijden. De subjectiviteit wordt dan ook het zelfbehoudsego genoemd met het motto '*live and let die*' (KCR, p. 562).

Sinds de wereld van het zelf was afgesneden, moest de filosofie zich bezighouden met de subjectieve rede, die ons als redelijk subject controle geeft over de objectieve werkelijkheid. Dit moderne geloof is nu ineengekrompen in een cynische rede, die tegen beter weten in de wereld probeert te beheersen. Omdat er nu eerder gesproken kan worden van talloze particuliere redes dan van dé subjectieve rede, is de filosofie aan het sterven, zoals Sloterdijk onder meer met de ontwikkelingen van de Kritische Theorie laat zien. De ideologiekritiek van onder meer de Kritische Theorie heeft elke hoop weggeslagen en heeft er uiteindelijk niets voor in de plaats kunnen zetten. De analyse van de cynische rede laat zien dat ook Habermas' ideaal van machtsvrije communicatie onhoudbaar is, omdat de mens zich niet aan een andere rede dan zijn eigen calculerende rede wil onderschikken. Hierdoor is elke mens van nu een cynicus geworden, een pessimistische nihilist, die geen oriëntatie of houvast meer kan vinden naast het overlevingsdoel. Sloterdijks kritiek is dan ook niet direct gericht op de Verlichting, maar op deze cynische

⁷ Hiermee valt Sloterdijk voornamelijk Theodor W. Adorno aan.

mentaliteit, die zich meer en meer onder de (westerse) mensen verspreidt. De Verlichting heeft zeker haar waarde gehad om het bedrog van onder meer het religieuze systeem aan het licht te brengen, maar heeft als nevenproduct de mens geïsoleerd van de wereld en de mensen van elkaar, doordat zij afstandelijke objectiviteit en wantrouwen heeft gepropageerd. Hierdoor zien we het niet-theoretische weten, het weten afkomstig van het samenleven met de dingen en de wereld, niet meer.

2.2.1 Het eerste medicijn: het kynisme of belichaamd rationalisme

De theoretische aandacht van de Verlichting heeft het isolement van het subject in de wereld veroorzaakt. Het cynisme kan deze kloof niet dichten, omdat het 'zelf', het subject, zich enkel bewapent tegen het buiten (de wereld). Echter, stelt Sloterdijk, weet 'het "zelf" (...) dat het op geheimzinnige wijze aangesloten is op een "wereld".' (KCR, p. 827). Volgens Sloterdijk heeft zelfs Kant met zijn verlichtingsdevies *sapere aude*, durf te weten, het subject nooit zo extreem onderscheiden van de wereld als de moderne filosofie met zijn activistische rede. In Kants devies zit een moedig vertrouwen in de wereld, namelijk dat deze aan onze universele publieke rede tegemoet zal komen. De moed is 'de reden waarom verlicht denken zich kan voorstellen dat de omstandigheden van de wereld door rede geleid zullen worden' (KCR, p. 839). Hoewel Kant ons wijst op ons onvermogen om de noumenale wereld te kennen en dus een rol speelt in het cynisme van tegenwoordig, denkt Kant tevens dat we met onze praktische rede wel de werkelijkheid kunnen raken. Het bovenzintuiglijke idee van vrijheid die de praktische rede veronderstelt, is via het esthetische oordeelsvermogen in de natuur leesbaar. In het ervaren van het natuurschoon lijkt het alsof de wereld en onze rede een eenheid vormen. De praktische rede, ondersteund door het esthetische oordeelsvermogen, leidt tot een vertrouwen in de wereld, dat een alternatief kan vormen voor het cynisme. Doordat Kant bovenzinnelijke ideeën als vrijheid in stand houdt, kunnen we bij deze verlichtingsfilosoof spreken van metafysica. Het gaat Sloterdijk er uiteindelijk om dit wereldvertrouwen te herstellen, zodat we ons kunnen laten denken en doen, ons weer laten dragen en ons weer 'thuis' voelen. Dit vertrouwen zal het cynisme kunnen doorbreken en de (oneigenlijke) subjectiviteit vermoorden.

De cynische mentaliteit als bepaalde reactie op het verlies van fundamenteën en idealen is dus niet onoverkomelijk. Zij werkt immers zelf mee aan de impasse, doordat ze het leven zelf, de band tussen wereld en zelf, uit het oog is verloren. Sloterdijk vindt een alternatieve mentaliteit voor het verlies van fundamenteën in een lage stroming in de cultuur, het kynisme. Sloterdijk representeert het kynisme, de onbeschaamdheid, aan de hand van de kynicus Diogenes. Diogenes had een zodanig vrijpostige manier van argumenteren, dat de theoretische mens, onder meer Plato, niet meer wist hoe te reageren. Het kynisme is het tonen van 'naakte argumenten' (KCR, p. 184). Hiermee worden de lichamelijke argumenten zoals poepen, masturberen, rauw vlees eten, onbedaard lachen, winden laten en snuiten, bedoelt oftewel alle menselijke activiteiten waarvoor we ons schamen en die we privé verrichten. Het gaat erom het lichamenlijk leven vanonder in de theoretische discussie te brengen. Niet als een onderwerp waarop gereflecteerd moet worden, maar als een poging tot verzet.

De kynicus heeft net als de cynicus een verlicht bewustzijn. Beide proberen absolute waarheden onderuit te halen. Maar waar het cynische bewustzijn droevig en depressief is, is het kynische bewustzijn vrolijk en vol leven. 'Het kynisme is een nieuwe postkritische, antiserieuze en lichamenlijk-vitale ideologiekritiek die het huidige cynisme kan doorbreken'. (Zwart, 2004, p. 10). Het wil de bezorgdheid doorbreken, de ernst van het idealisme waarin het leven niets anders is dan overleven. Sloterdijk ziet het bewuste vitale leven als medicijn voor het huidige ongelukkige subject in deze maatschappij. Het vitale leven zelf moet weer in het centrum komen te staan om uit de cynische bezorgdheid te breken. Het gaat erom het wantrouwen te relativeren om zo te kunnen ontspannen.

Met Diogenes refereert Sloterdijk sterk aan het dionysische materialisme van Nietzsche. Mijns inziens volgt Sloterdijk Nietzsches heteronome subjectbegrip waar de lichamelijke driften van het subject een centrale plek krijgen. Sloterdijk bekritiseert de nadruk op de theoretische mens, op de rede, die ons nu niets meer biedt dan cynisme en ressentiment. Met Diogenes als voorbeeld houdt hij - net als Nietzsche met Dionysus - een pleidooi voor eenheid tussen leven en denken. Als we van onze levensenergie uitgaan, kunnen we in de ervaring terecht komen van het 'ik in de extase die ons op momenten van verlichting laat zien wie wij eigenlijk *kunnen zijn*' (KCR, p. 256). Het kynisme is de controle laten varen; het is een onderwerping van onszelf aan de levens- en wereldkracht. Het kynisme verdraait het subject dus niet; het laat de waarde zien van het onderworpen zijn (het daadwerkelijke subject). In de moderne tijd is er volgens Sloterdijk steeds minder plaats voor het kynisme door de heersende algemene diffuse cynische sfeer. De cynici hebben in Sloterdijks ogen de theorie onhoudbaar gemaakt en verzaakt om het leven hiervoor in de plaats te stellen. Hierdoor zijn we nu in een nog slechtere situatie terechtgekomen dan toen we vastzaten in de illusie van de waarheid.

Heidegger reikt Sloterdijk hier een helpende hand met zijn analyse van het hedendaagse bestaan. Ons bestaan is oneigenlijk, omdat we onze ontologische positie van het zijn-ten-dode verdringen, waarmee bedoeld wordt dat ieders lot (de dood) uit alle macht uit ons dagelijks leven verdreven is. Het eigenlijk bestaan licht volgens Heidegger pas op in de angst, de angst voor de eigen dood, waardoor we open kunnen staan voor de wereld. Sloterdijk gebruikt Heideggers inzicht in de eigenlijkheid van het bestaan, maar speelt ermee: 'Eigenlijkheid, als die term enige inhoud wil hebben, ervaren wij eerder in liefde en seksuele roes, in ironie en lachen, creativiteit en verantwoordelijkheid, meditatie en extase' (KCR, p. 337). Sloterdijk wil de eigenlijke ervaring immers in een andere ervaring dan angst zien, namelijk in de ervaring van het leven zelf. Naast de dood wordt immers ook het leven zelf vergeten door de overlevingsdrang.

Het geformuleerde kynisme poneert Sloterdijk als de alternatieve vorm van mogelijke kritiek, die altijd al naast het cynisme heeft bestaan, maar inmiddels erg gemarginaliseerd is. Het gaat Sloterdijk niet zozeer om het vinden van de 'waarheid', maar om de voorwaarden voor het leven te scheppen. Het kynisme plaatst het leven weer centraal, niet omdat de cynische kritiek op de waarheid niet klopt, maar omdat het cynisme onleefbaar is; het vermeerdert immers enkel het vluchtgedrag. Dat de moderne subjectiviteit een cynische mentaliteit produceert, wordt verder uitgewerkt door Sloterdijk in *Eurotaoïsme*, waarin hij een kritiek op de (post)moderniteit formuleert.

2.3 De tweede diagnose: de moderniteit als rolband

In Sloterdijks boek *Eurotaoïsme* wordt er nogmaals naar de mogelijkheden van kritiek in de huidige omstandigheden gezocht. Ditmaal is Sloterdijks giftige pijl niet direct op de cynische rede gericht, maar op de politieke kinetiek, die Sloterdijk als de kern van het project van de moderne tijd beziet. Globaal gesproken is Sloterdijks *Eurotaoïsme* te lezen als een kritiek op de verlichtingsidealen: de idealen van maakbaarheid en vooruitgang. Het maakbaarheids geloof is het geloof dat we al de problemen van de wereld - of het nu armoede of vulkaanuitbarstingen zijn - in toenemende mate met onze technologische ontwikkelingen kunnen beheersen. De rede van de mens is de garantie dat de technologische ontwikkelingen enkel leiden naar vooruitgang en verbetering. Sloterdijk stelt dat we in de situatie zijn aanbeland waarin ons handelen onvoorziene gevolgen heeft die ons wijzen op onze onmacht om de wereld te beheersen. Zijn conclusie is dan ook dat het proces van de Verlichting heeft gefaald.

Het vernieuwende van Sloterdijks kritiek is dat hij de idealen van de Verlichting als de verkeerde beweging analyseert. De Verlichting wordt ontmaskerd als een kinetische utopie. Hiermee wordt de droomgedachte bedoeld dat alle bewegingen van de wereld ons ontwerp ervan moeten (en kunnen) realiseren. (ET, p. 22). Deze utopie heeft er in eerste instantie toe geleid dat het subject bewegingen in gang bracht, resulterend in een onoverzichtelijke hoeveelheid

bewegingen waarvan de initiator niet meer te achterhalen is. De idealen van de Verlichting analyseert Sloterdijk dan ook als bewegingsidealens: vooruitgang is de beweging die naar bewegingsvermogen leidt, vrijheid is bewegingsvrijheid en ook zelfbeschikking is uiteindelijk niets meer dan zelfbeweging. De moderniteit ziet Sloterdijk als het zijn-ter-beweging (ET, p. 34). De ethiek van de moderne tijd kent geen ander doel dan de kinetiek: namelijk bewegen en blijven bewegen. Sloterdijk gebruikt de term 'mobilisatie' om dit zelfstimulerende proces met als enige doel vermeerdering van de beweging te karakteriseren. De vernietigingskracht van al deze bewegingen (bijvoorbeeld technologische en industriële ontwikkelingen) voor de oorspronkelijke natuur komt goed in dit begrip naar voren. De oorspronkelijke natuur staat nu enkel als grondstofleverancier ten dienste van de kunstmatige wereld.

We hebben volgens Sloterdijk geen controle over de wereld gekregen, maar we zijn, ironisch genoeg, verstrikt geraakt in de neveneffecten van onze bewegingen, die we dan weer proberen te beheersen met nog meer bewegingen. Het resultaat: een wanhopig subject verstrikt in een netwerk van invloeden die enkel groter worden en steeds minder overzichtelijk zijn. We zijn terechtgekomen in de postmoderniteit. Waar het subject in het begin van de moderniteit als actieve agent voor het eerst op toneel verscheen, is de actieve agent nu passief geworden door de gevolgen van zijn eigen handelen waarover hij de controle heeft verloren. Het postmoderne subject gaat bij Sloterdijk dan ook hand in hand met het moderne subject.

Een mooie metafoer, die hij gebruikt om de huidige situatie te beschrijven, is het lopen op een rolband, waarvan niemand weet waar die eindigt. Dit geeft een beeldend inzicht in de toestand van het huidige subject: elke beweging die het subject nu nog maakt zal geenszins de richting van de rolband doen veranderen. In die zin is het subject dus gevangen in de bewegingscyclus. De ironie dat de activiteit van het subject resulteert in passiviteit werd al in *Kritiek van de cynische rede* geconstateerd. Zowel de cynische als de gemobiliseerde mens kan niet uit het systeem komen, omdat hij enkel heeft geleerd dit systeem in stand te houden. (Weyembergh, 1995, p. 84).

Sloterdijk wil een kritiek op dit bewegingsbewustzijn, de mobilisatie, formuleren. Hiervoor zoekt hij de oorzaak van onze toestand. Het onbehagen met de cultuur is een algemeen goed in de menselijke geschiedenis vanwege twee existentiële problemen: de ongelijkheid van het levenslot en de vergankelijkheid van het eigen bestaan. (ET, p. 104). De oude metafysica was het eerste antwoord op deze twee problemen, namelijk het vinden van het onbewegelijke en van de stabiliteit van een andere wereld. Sloterdijk suggereert dat juist de oude metafysische zoektocht naar het onbewegelijke in de ziel de moderne subjectiviteit als gevolg heeft. (ET, p. 118). De religieuze wending naar het innerlijk, naar de kern van jezelf, plaatst iets Goddelijks, iets goeds, in de mens, waardoor de mens centraler kwam te staan in de beweging der aarde. Zodra de Goddelijke kant van de ziel verlaten wordt, komen we kort gezegd terecht bij de redelijke autonome kern van de mens. Hoewel we hierdoor kunnen functioneren in de wereld, kunnen we niets met onze eigen dood. De huidige toestand is dan ook een vlucht voor de dood, een ontkenning van onze sterfelijkheid door mobilisatie. Heideggers kritiek op het oneigenlijk bestaan, op het ontkennen van onze positie als zijn-ten-dode, komt in *Eurotaoïsme* dus weer terug. De vlucht voor de dood leidt enkel naar nog meer ontkenningen en kan dus volgens Sloterdijk geen oplossingen bieden.

2.3.1 De oorsprong van de moderniteit: een antropologische wending

De twee existentiële problemen wijzen op de menselijke ervaring van de onheilspellendheid en het ontheemd zijn van de wereld. Sloterdijks analyse van de oorzaak van de mobilisatie is echter niet deze vlucht voor de onvermijdelijke menselijke sterfelijkheid en ongelijkheid, maar in eerste instantie het vluchten van de mens voor zijn eigen onvermijdelijke geboortedrama door de introductie van de subjectiviteit, waaruit bovenstaande existentiële problemen voortvloeien. We ontkennen dus niet enkel onze sterfelijkheid, maar allereerst onze 'geboortelijkheid'. De fysieke

geboorte wordt namelijk niet ervaren als een gelukkig feit, maar als een ongeluk. Op het moment dat de baby geboren wordt, is de bekende intra-uteriene wereld, waar de foetus zich thuis voelde, vervangen door een onzekere plek: de wereld. De ervaring dat de wereld onzeker is en hierdoor geenszins als een thuis aanvoelt, komt niet zozeer door het karakter van de plek zelf, maar doordat de mens het dier is dat zijn eigen wereld construeert. De wereld is voor de mens niet een gegeven, maar moet door de mens tot een eigen wereld worden gemaakt. Daarbovenop is het menselijk wezen ook nog eens té vroeg geboren, waardoor de mens in eerste instantie hulpeloos, gedesoriënteerd en verlegen in de niet-baarmoederlijke wereld verschijnt. (ET, p. 145). We willen altijd terug keren naar het thuisgevoel in de baarmoeder. Desondanks moeten we verder leven in de niet-moeder, de wereld, waarvan we dan maar zoveel mogelijk ons huis trachten te maken. De verwachting dat de wereld als een thuis aan zal voelen, noemt Sloterdijk de levenschenkende belofte.

Uit het antropologische feit dat een kind sterft als hij van alle bevestigingen die ons het leven beloven en bekrachtigen afgesneden is, leidt Sloterdijk af dat het ter wereld komen van de mens altijd afhankelijk is van de beloftes voor het leven, die de wereld ons geeft en die wij onszelf geven. In die zin zijn wij, nadat de navelstreng is doorgesneden, niet a priori levende wezens, maar wezens die het leven moeten leiden met behulp van levenschenkende beloftes. Deze beloftes worden gekenmerkt door hun neiging naar onhoudbaarheid. Een concreet voorbeeld van een dergelijk levenschenkende belofte is dat de moeder haar kind geruststelt door te verzekeren dat alles goed komt, ondanks het feit dat de moeder dit nooit met zekerheid kan weten. Om als mens de wereld als 'gegeven' te zien, betekent dat je moet geloven in de beloftes die 'de wereld' ons geeft. Om deze te geloven moet de mens zich als houder en drager van deze beloftes ontwikkelen oftewel zich als subject ontwikkelen. (ET, p. 149). Om de onzekerheid en onheilspellendheid van de wereld te verdragen, om überhaupt als mens te kunnen leven, moeten we ons inspannen om de wereld vast te stellen en ons erin overeind te houden door ons te houden aan de eigen houding, aan de eigen beloftes. Doordat de fysieke geboorte voor de mens dus niet genoeg is om te leven, is de mens altijd een 'zelfgeboortelijk' inspannen geweest om een houvast in de houding ten opzichte van de wereld te vinden. De geschiedenis van het subject is dan ook te analyseren als houdingen van het subject, dat een vaste grond voor het leven zoekt. (ET, p. 151). Zowel het vinden van houvast in God als in onze eigen autonome kracht is een verschijningsvorm van de 'zelfgeboortelijke' inspanningen.

Alle houdingen worden gekenmerkt door het idee dat we in een tussentijd leven, namelijk tussen het verloren paradijs en het toekomstige paradijs, waardoor de zijswijze van het nog-niet-zijn centraal staat. In het christendom werd de aarde gereduceerd tot een plek van handeling, maar pas in de moderne tijd wordt het houvast van het leven gezocht in het gebruiken van de aarde. Sinds de Verlichting wordt het paradijs, het echte thuis, niet gezocht in het hiernamaals, maar in de omvorming van de wereld door middel van wetenschap en techniek. Het houvast van de moderniteit was het maken van een bestendige werkelijkheid, waardoor talloze zelfbewegingen de mobilisatie van de wereld in gang hebben gezet. De geschiedenis is dus te lezen als een reeks van pogingen om het paradijselijke gevoel van het intra-uteriene bestaan na te bootsen in de wereld. Dit is echter vanwege het wereldlijke, het niet-baarmoederlijke, karakter van de wereld onmogelijk. Het vaststellen van de wereld zal volgens Sloterdijk uiteindelijk tot niets uitlopen, omdat het enkel gebaseerd is op beloftes die vroeg of laat ontmaskerd worden als illusies. Op een gegeven moment zal de onheilspellendheid van de wereld namelijk door het leven heen verschijnen. We kunnen met de subjectgeboorte onze misgeboorte dus nooit ontlopen, ook al doen we nog zo ons best.

Volgens Sloterdijk berust de subjectopvatting op een misvatting: wij zijn niet een nog-niet-zijn, maar een nog-zijn. Want als we de geboortelijkheid erkennen, dan moeten we niet naar de toekomst kijken om het thuis, het geluk te vinden, maar terugkeren naar het onbereikbare dichtbij oftewel het 'bewegingsvol zweven op de plaats' (KCR, p. 267). De mens kan zich nooit zeker vaststellen maar kan enkel gedragen worden, hetgeen geen zekerheid in zich heeft. De

geboorte-ontkenning van het moderne subject ziet Sloterdijk als de oorzaak van de mobilisatie, de oorzaak van de moderniteit en de huidige postmoderne toestand. Sloterdijk noemt de huidige situatie postmodern, omdat de mens in een panische houding ten opzichte van de moderniteit zit waar hij continu op reflecteert. We zijn dus niet in een nieuwe tijd beland.⁸ De mens van nu realiseert zich dat de veronderstellingen van de verlichtingsidealen onhoudbaar zijn. We zijn namelijk gaan inzien dat we meegesleurd worden op de rolband van techniek en de oncontroleerbare gevolgen. Zowel onze autonomie als het voorbestaan van de aarde is twijfelachtig geworden. Nu we beseffen dat we de wereld niet kunnen beheersen en de beloftes onhoudbaar zijn, zijn we als subjecten in een overspannen toestand terecht gekomen. We begrijpen nu dat we de wereld hebben ingericht als apparaat tot het houden van beloftes. (ET, p. 161). In dit inzicht, in dit ressentiment, ziet Sloterdijk de mogelijkheid om vraagtekens achter onze eigen zelf-standigheid (zowel letterlijk als figuurlijk) te zetten en ons zelf weer te zien als de 'geboortelijke' wezens die we zijn. De geschiedenis valt dus te analyseren als een odyssee van het subject, waarin het subject uiteindelijk zijn subjectvorm loslaat en weer terug op de aarde keert. Sloterdijk lijkt te suggereren dat door het huidige ressentiment we op het eindpunt zitten, waarbij de redding, het terugkeren naar de aarde, zal kunnen komen. Of deze daadwerkelijk komt, laat hij onbeantwoord.

Sloterdijk wil aan de hand van het Heideggeriaanse begrip 'gelatenheid' een alternatief van handelen, namelijk het niet-handelen oftewel het presentisme, aan de lezer bieden. Dit gaat niet zozeer om een onverschillige houding, maar om het ervaren van de draagkracht van de wereld die in ons werkt, het ervaren dat we continu ergens 'aankomen', het ervaren van onze eigen eerste 'geboortelijkheid'. Dan zijn we weer de open zwevende wezens, ex-subjecten, die we ook eigenlijk zijn. Sloterdijk ziet dat het bewustzijn van 'geboortelijkheid' altijd bestond in andere culturen naast ons bewegingsbewustzijn, namelijk in het begrip *wu-wei* van het daoïsme. De geleefde tijd komt in de plaats van de voorgestelde tijd, waardoor we in het ogenblik (present) kunnen leven. Sloterdijks pleidooi voor het bewuste leven in *Kritiek van de cynische rede* wordt nu omgevormd tot een pleidooi voor het leven als een continu ter-wereld-komen. Als we present kunnen leven, dan kunnen we zien wat we voor ons hebben zonder het te bezitten. We gaan op een bepaalde manier op in de wereld, zoals we bij een esthetische ervaring in het kunstwerk opgaan.

2.4 Sloterdijks subjectbegrip

Sloterdijk ontmantelt in *Eurotaoïsme* elke vorm van subjectiviteit als een houding om te leven in de onheilspellende wereld. Hij ziet de vorming van het subject mijns inziens als een spontane reactie op de misgeboorte van de mens. Zijn doel met dit boek is te laten zien waarom we als mensen niet in staat zijn het wereldproces te beheren; waarom de Verlichting uiteindelijk op niets uit zal lopen en loopt. De Verlichting heeft dus niet gefaald vanwege de verkeerde keuzes wat technologische ontwikkelingen betreft, maar vanwege het geloof in de verkeerde zijswijzen, in het nog-niet-zijn. Door de eerste geboorte te vergeten, waardoor deze zijswijze ontstaan is, zijn we enkel in een strijd tegen de wereld verwickeld.

Deze strijd tegen de wereld, die in de moderne tijd dankzij de ontwikkeling van het autonome subjectbegrip versneld en geradicaliseerd is, loopt tegen zijn eigen grenzen op. Sloterdijk laat de gevolgen van het autonome subjectbegrip zien. Het subject is enkel bezig met zijn zelfbeweging die de wereldbeweging zou moeten bepalen. Dit project loopt allereerst tegen een eigen grens: de wereldbeweging brengt altijd andere niet-voorzienende bewegingen voort die onze zelfbeweging weer beïnvloedt. De ervaring van deze grens van onze autonomie en van onze redelijkheid, leidt tot een algemeen ressentiment bij de leden van de samenleving. Het postmoderne subject verliest het geloof in zijn autonomie.

⁸ In *Het kristalpaleis* zal Sloterdijk, volgens mij, met het begrip postmoderniteit wel verwijzen naar een nieuwe tijd, omdat we sinds de Tweede Wereldoorlog in een posthistorische tijd leven. Meer hierover zie § 3.2.2.

Zowel in *Kritiek van de cynische rede* als in *Eurotaoïsme* wordt de opvatting van het subject als beheerder van de wereld bekritiseerd. In *Eurotaoïsme* geeft Sloterdijk een antropologische uitleg aan de opvatting van de mens als subject (zowel autonoom, als bijvoorbeeld religieus). Hoewel het boek *Eurotaoïsme* de ondertitel, *Over de kritiek van de politieke kinetiek*, bezit, is het boek niet als Kantiaanse kritiek te beschouwen. Het autonome subject en het bijbehorend gevolg, de politieke kinetiek, vormen namelijk het voorlaatste punt van een cyclus. Als 'natuurlijk' gevolg van onze misgeboorte zijn we ons als subject gaan ontwikkelen, waar de autonome subjectvorm het laatste stadium is in de reeks van menselijke houdingen tegenover de wereld. Juist door de gevolgen van het autonome subjectbegrip zijn we nu op het punt beland waar we voorbij de autonomie en voorbij het subject kunnen komen. Sloterdijk vat het autonome subject op als een bepaalde manier van zich-inspannen, namelijk het maken van een eigen wereld en het zich inspannen om een zelf te zijn. De autonome subjectvorm was een noodzakelijke manier om in de wereld te leven en om er in deze tijd voorbij te komen. Het alternatief is het innemen van de 'geboortelijke' houding, die de cyclus zal voltooien.

Eenzijds lijkt Sloterdijk in zijn boek te suggereren dat deze subjectodyssee vanzelf doorlopen wordt, anderzijds komt zijn angst naar voren dat we de mobilisatie niet kunnen stoppen en we nooit terug kunnen komen bij onze 'geboortelijke' houding. Vandaar dat hij wel zijn alternatief van presentisme formuleert, zodat hij een andere manier van leven en zijn toont aan de lezer. Het presentisme zet het leven en de zijnsopvatting van het nog-zijn centraal. Juist omdat het postmoderne subject passief in het spel van de mobilisatiekrachten staat, lijkt de tijd bereikt te zijn om niet enkel het autonome maar elk subjectbegrip te laten varen, zodat we dit mobilisatieproces kunnen stoppen. Om ons te laten dragen in harmonie met de onzekere wereld moeten we niet naar de toekomst kijken, maar naar het nu, het presente leven. Sloterdijks pleidooi voor het presentisme was tevens te vinden in de vorm van het kynisme.

Subject-zijn is dus geen inhoud, maar een houding, waarvan de invulling door de tijd heen is veranderd met als enige kenmerk het zich-inspannen. In *Sferen* gaat Sloterdijk verder in op het subject als veranderlijke vorm en de antropogenese (menswording). Het vertrouwde gevoel in de baarmoeder en het gevolg van het ter-wereld-komen van de mens worden diepgaander, ruimtelijk-antropologisch, onderzocht. De mens komt nog sterker naar voren als een zwevend, niet vastgesteld wezen: namelijk een *sferisch wezen*. De mens leeft altijd in sferen en wordt hierdoor gedragen. Door het begrip sferen kan het onderscheid natuur en cultuur meer verlaten worden dan in *Eurotaoïsme*, waardoor Sloterdijk in *Sferen* de moderne technologische ontwikkelingen optimistischer ziet, namelijk als de vermeerdering van mogelijkheden om te zweven en om onze vaste subjectvorm los te laten.

3

SLOTERDIJKS ANTROPOLOGIE: DE SFERISCHE MENS

3.1 Sferen als primaire, maar theoretisch veronachtzaamde, levensvoorwaarden

Sloterdijk wil in zijn trilogie *Sferen* en het boek *Het kristalpaleis*, dat je als aanvulling op de trilogie kan lezen, de plaats van de mens in gedachten (en zeker ook in beelden en in metaforen) vatten. In tegenstelling tot de substantiefilosofie en in navolging van Heidegger stelt Sloterdijk de vraag 'waar is de mens?' centraal. Het antwoord geeft de titel van zijn trilogie al aan: mensen leefden en leven altijd in sferen. Sferen zijn de met anderen gedeelde ruimtes die zijn ontstaan in en door het samenzijn van mensen. (Zwart & Van Troostwijk, 2004, p. 35). Zonder deze sfeervormende capaciteit van de mens had er geen mens kunnen bestaan: een mens is dus ontologisch altijd een 'zijn-in-sferen' (S, p. 35).

Sloterdijk verricht met zijn sferologie een onderzoek naar de genegeerde primaire levensvoorwaarde voor elk menselijk (zelfs premenselijk) bestaan. We hebben altijd een membraam nodig, dat de binnenwereld van de buitenwereld gedeeltelijk afschermt. De sfeer heeft deze beschermende functie en voelt binnenin als thuis aan, zodat we in het onheilspellende buiten kunnen leven. In *Bellen*, het eerste deel van de trilogie van *Sferen*, diept Sloterdijk zijn stelling van *Eurotaoïsme* dat de uterus als thuis aanvoelt sferologisch uit. De relatie van de foetus met de (baar)moeder is voor Sloterdijk het meest representatieve voorbeeld van een microsfeer, omdat het de intiemste sfeer is. De buitenwereld kan immers vrijwel niet indringen in de uteriene bel. De twee volgende delen, *Globes* en *Schäume*, maken respectievelijk de historische macrosferische bouwsels en de tegenwoordige sferologische toestand van onze 'samenleving' aanschouwelijk maken. Door de menselijke sferen in plaats van de mens als onderzoeksobject te nemen, komt Sloterdijk tot een hernieuwd begrip van subjectiviteit dat ik in dit hoofdstuk en in het bijzonder in paragraaf 3.5 uiteen zal zetten.

3.2 De microsfeer: de presubjectieve en preobjectieve ervaring

Wat men gewoonlijk het afbinden van de navelstreng noemt, is wat de dramatische inhoud van die handeling betreft de introductie van het kind in de sfeer van de ik-vormende duidelijkheid. Snijden betekent met het mes individualiteit aanbrengen. (S, p. 265)

Sloterdijk wil in *Bellen* laten zien dat we van meet af aan intieme ruimtes delen. Een microsfeer duidt Sloterdijk metaforisch aan als 'bel'. Een bel deelt de ruimte in tweeën, namelijk in een ruimte binnenin de bel en in een ruimte die de bel omringt. Een sfeer heeft volgens Sloterdijk precies dezelfde ruimtedelende functie en gaat in die zin ontologisch vooraf aan het onderscheid tussen binnen en buiten. Zijn eerste doel in *Bellen* is het plausibel maken van zijn stelling dat elke mens in sferen heeft geleefd en leeft. We hebben nooit in de naakte buitenwereld geleefd en de ontologische stelling dat we in-de-wereld-zijn moet dan ook vervangen worden door het in-sferen-zijn. Sloterdijk gaat op zoek in de geschiedenis naar de ultieme intieme binnenruimte oftewel de ultieme microsfeer, die gekenmerkt wordt door het nummer twee. Omdat een sfeer een bezielde relatie is, moeten er ten minste twee of meer (menselijke of menselijk-aanvoelende) polen zijn, anders kan er sfeer noch mens bestaan. De intiemste binnenruimte zal altijd een tweepolige sfeer zijn, omdat twee polen compleet in elkaar op kunnen gaan.

Zijn historische zoektocht naar de intiemste microsfeer resulteert in een zeventallige beschrijving van de binnenruimte. Hiermee laat Sloterdijk allereerst zien dat in de geschiedenis het idee van de intieme ruimte een plek had. Daarnaast toont hij aan, als je het deel

chronologisch volgt, waarom het voor onze huidige tijd noodzakelijk is om naar het prilste begin van het menselijk leven terug te gaan om de intieme binnenruimte te begrijpen. De eerste twee historische varianten van de microsfeer, de intercordiale ruimte (de hartversmelting) en de interfaciale intieme ruimte (bijvoorbeeld Levinas' fenomenologie over het menselijk gelaat) zijn namelijk onderuit gehaald door de moderne tijd, respectievelijk door de anatomie waardoor het hart wordt ontmaskerd als een neutraal mechanisch proces en door de introductie van de spiegel, waardoor men een gezicht voor zichzelf en niet meer voor anderen heeft gekregen. De subjectfilosofie, de wetenschappelijke ontdekkingen en de technologie hebben geresulteerd in de opvatting dat het leven nu enkel als ik (als binnenruimte) en niet-ik (het buiten) bestaat. (S, p. 158). Sloterdijk poogt deze opvatting te ontmaskeren als een waan van de moderne samenleving door middel van een beschrijving van onze vroegste ervaring.

De psychologen, artsen en filosofen uit het begin van de moderne tijd en voornamelijk Hufelands teksten over het magnetisme geven Sloterdijk handvatten om de intimiteit terug te voeren op de moeder-en-kindrelatie. Met behulp van dieptepsychologische en daoïstische inzichten waagt Sloterdijk zich aan het beschrijven van onze ervaring in de prenatale ruimte (de baarmoeder). Deze analyse noemt Sloterdijk de 'negatieve gynaecologie' (S, p. 201). Volgens Sloterdijk is in de moederschoot het epistemologische onderscheid tussen subject en object niet van toepassing, omdat de 'objecten' (de placenta, maar ook de akoestische prikkels) geen voorwerp karakter voor het 'subject' (de foetus) hebben. De 'objecten' trekken de foetus zodanig aan, dat de foetus geen object meer ziet en een eenheid ervaart.

Deze eerste ervaring van eenheid zijn de meeste mensen vergeten, maar vanuit de postnatale ervaringen van eenheid, die in de literatuur vaak worden aangeduid als 'religieuze ervaring' en 'esthetische ervaring', kunnen we haar begrijpen. We hoeven echter niet terug naar deze uitzonderlijke ervaringen om de eenheid te begrijpen, omdat we volgens Sloterdijk nooit een afstandelijke relatie met objecten zijn aangaan, ondanks het theoretische onderscheid tussen subject en object dat de wetenschappen en de verlichtingsfilosofie aan de man hebben gebracht. We worden namelijk zodra we iets nemen ook tegelijkertijd genomen door dit iets. (S, p. 75). Als we een snoepje eten, gaan we op in de zoetheid die onze mond vult, waardoor we één worden met de zinnelijke ervaring en hierdoor als subject verdwijnen. Alles waarmee we ons omringen, ook al zijn het gebruiksvoorwerpen, bevatten ons tegelijkertijd. Het autonome subjectbegrip, in de zin van het subject dat los staat van de betrekkingen die hij zelf kiest, gaat bij Sloterdijk zodoende niet op. Tot op zekere hoogte hebben we wel een keuze met wie en met wat we een relatie aangaan, maar de vorm van deze betrekking kan geenszins afstandelijk zijn.

Omdat er in de baarmoederlijke relatie object noch subject bestaat, gebruikt Sloterdijk de termen presubject en n-objecten⁹. Het presubject (de foetus) zal zich namelijk later ontwikkelen als subject (de geboren mens). De n-objecten zijn objecten die niet aanvoelen als tegenover het presubject staand, maar als deelgenoten, als begeleiders of als aanvullers. 'De foetale ervaring is er een van "mediale indifferentie".' (S, p. 229). We voelen geen verschil tussen mij of niet-mij door het medium (het bloed van de placenta en van de moeder). Vanwege deze mediale afhankelijkheid is de twee-eenheid (van moeder en kind) van meet af aan een drievoud. Door de placenta vormen de foetus en moeder een eenheid, door de melk en de stem van de moeder vormen moeder en haar baby een eenheid et cetera. De intimiteit tussen moeder en kind is dus altijd afhankelijk van iets anders dan enkel deze twee polen, i.e. het medium dat hen verbindt.

⁹ Het begrip n-object ('niet-objekt') heeft Sloterdijk geleend van de Duitse filosoof Thomas Macho, die met n-objecten objecten bedoelt die geen object zijn, omdat er geen subjectiviteit tegenover staat. Sloterdijks beschrijving van de intra-uteriene sfeer is sterk beïnvloed door Thomas Macho's mediale theorie. Zie hiervoor het artikel 'Zeichen aus der Dunkelheit. Notizen zu einer Theorie der Psychose.' In R. Heinz, D. Kamper & U. Sonnemann (Hrsg.) *Wahnwelten im Zusammenstoß. Die Psychose als Spiegel der Zeit*, Berlin, 1993. In dit artikel levert Macho kritiek op de psychoanalyse door meerdere fases voorafgaand aan de orale fase te benoemen (de respiratorische fase, de vocaal-auditieve fase en de foetale fase van placentabloeduitwisseling) waarin we de object-subject scheiding niet kunnen vinden. (Zulauf, 1999, p. 25).

Wat men in subject en object taal kortweg moeder en kind noemt, zijn wat hun zijnswijze betreft altijd alleen maar polen van een dynamisch 'tussen' (S, p. 230-231). Het 'tussen' is dus hetgeen dat beide verbindt, de relatie of de sfeer die in de loop der tijd zal veranderen.

Sloterdijk gaat verder in de zoektocht naar de primaire drievoudige dyade (twee-eenheid) en noemt het orgaan (placenta) waarmee het presubject communiceert en waarin het zweeft het Met. Deze naam doet recht aan de foetale ervaring van het presubject met de placenta, die het presubject niet als object beschouwt maar als een bezielde nabijheidswezen. Het Met is 'op grond van zijn aanwezigheid (...) noch persoon noch subject, maar een levend en leven schenkend het, dat zich daar-in-de-buurt ophoudt.' (S, p. 241). Het Met is de unieke ruimte voor elk unieke foetus. Het Met is dan ook enkel voorbehouden aan mij en begeleidt mijn prilste ervaring tot mijn fysieke geboorte. Daarom noemt Sloterdijk het Met ook wel de oerbegeleider. Omdat het woord 'mij' verwijst naar een individu, kan het eigenlijk niet gebruikt worden voor de foetus. Om dit pre-individuele, presubjectieve wezen te benoemen, gebruikt Sloterdijk het woord 'Ook'. Het Met is er altijd geweest voor het Ook; het is zijn eerste vanzelfsprekendheid. Bij de geboorte wordt het paar Met-Ook doorgesneden, resulterend in een kind en een rest. Het geboren Ook is nu een individu, dat letterlijk het ondeelbare betekent.

De conclusie in *Eurotaoïsme* dat het geboren worden voor het kind niet genoeg is om te leven en het derhalve levenschenkende beloftes nodig heeft, wordt in *Bellen* in eerste instantie met het Met uitgediept. Het Met geeft echter niet aan waarom de foetus zich richting de buitenbaarmoederlijke wereld zal begeven. De foetus wordt al snel in de baarmoeder omringd door klanken die hem het leven beloven, namelijk de moederstem. Elke foetus heeft vanaf het prilste begin al een vermogen tot selectieve resonantie. De foetus is dus al heel snel communicatief; het wendt zich namelijk toe of af van prikkels. Geluiden die hinderlijk zijn worden niet gehoord. Van nature kan dat luisteren zich uitsluitend richten op wat welkom is. 'Welkom (...) zijn voor het subject in wording alleen die tonen die hem van hun kant laten horen dat hij welkom wordt geheten' (S, p. 329) en vaak is dat de moederstem. Het oor van het presubject spitst zich naar geluiden die hem welkom doen heten, die hem richting de buitenbaarmoederlijke wereld trekken.

De moeder voelt zich dan ook ten opzichte van haar ongeboren kind verplicht om er een goede stemming op na te houden. Doordat de foetus de oren spitst naar de stemming/taal van de moeder, wordt hij actief. Hij geeft zich over aan de begroeting en dit is de 'subjectvormende daad *par excellence*; want zich overgeven betekent moed vatten om wakker te zijn - en wakker moeten we zijn om ons open te stellen voor de toon die ons betreft.' (S, p. 329). Juist door het horen van de moeder wordt de foetus wakker, zelfgeprikkeld, intentioneel en anticiperend op vreugd, waardoor de subjectiviteit kan ontstaan. (S, p. 334). Door de moeder wordt het kind bewust dat het een voordeel is om geboren te worden en wordt dan ook fysiek geboren. Maar zodra de navelstreng van het pasgeboren kind wordt afgesneden, verliest het kind zijn oerbegeleider Met en ervaart hij een sferische leegte. De ultieme microsfeer is van meet af aan gedoemd om te mislukken, vanwege de onvermijdelijke fysieke geboorte. De sferische leegte moet door andere resonantievormen worden opgevuld, opdat het kind levensvatbaar kan zijn.

Doordat het kind al in de foetus zijn resonantiesysteem heeft ontwikkeld, kan de stem van de moeder als eerste vervanging van de intieme nabijheid van het Met (de n-objecten in de baarmoeder) fungeren. Het Met en zijn postnatale vervangingen vat Sloterdijk op als psychische membramen, die het subject de opening naar de wereld zowel mogelijk maken als ontzeggen. Het bestaan van het subject hangt af van de kwaliteit van deze membramen. Zoals het membraam van een cel nauwkeurig selecteert welke stoffen van buiten wel of niet naar binnen mogen om de cel levend te houden, zo functioneren de vervangingen van het Met als beschermende wand waarin het individu kan leven. Het creëren van een ultieme intieme sfeer in de postnatale wereld zal echter nooit lukken, vanwege de reeks vreemde invloeden en personen die we in het proces van volwassen worden ontmoeten.

Vanuit Sloterdijks analyse van de primaire intieme sfeer, kan ik zijn idee dat 'de individuen (...) slechts in zoverre subjecten [zijn], als ze deelhebbers zijn aan een gedeelde en toebedeelde subjectiviteit' (S, p. 67) belichten. In mijn optiek ziet Sloterdijk subjectiviteit dan als een dynamische en lege vorm, die continu verschillend ingevuld wordt. De baarmoeder is de duidelijkste plek om de consubjectiviteit, die in elke intieme sfeer aanwezig is, uiteen te zetten vanwege het nog niet ontwikkelde individu en de beperkte aanwezigheid van anderen. In de prenatale ruimte vormen het presubjectieve en het preobjectieve element samen een subjectiviteit. Deze consubjectiviteit moeten we niet zien als een samenstelling die achteraf plaatsvindt, als een accumulatie tot twee, maar als voorafgaand aan de twee polen. De consubjectiviteit is volgens mij niets anders dan een sfeer, die elk van de aanwezige polen resoneert. De subjecten die zich vanuit deze primaire consubjectiviteit hebben ontwikkeld, ziet Sloterdijk dan als rusteloze reservoirs die op zoek zijn naar inhouden (de aanvullers en begeleiders) en zich hierom door andere reservoirs laten vullen. Het subject kan namelijk alleen bestaan als het met iets in iets is. Het subject is hetgeen wat 'bevat, omgeven, omvat, omsloten, beademd, doorklankt, gestemd en toegesproken wordt' (S, p. 343). Een autonoom begrip van het subject is dus een misvatting, omdat ons bestaan afhankelijk is van de sfeer en van de andere pool (of meerdere polen). Het heteronome subjectbegrip, het subject gevormd door invloeden en krachten buiten onze macht, krijgt dus een antropologisch-sferologische basis bij de latere Sloterdijk.

Het idee dat mensen altijd in sferen leven kan dus niet samen gaan met het autonome subjectbegrip. De mens maakt sferen, maar de sferen maken de mens ook. Mens en sfeer komen gelijktijdig tot stand en kunnen niet los van elkaar worden gezien. Het creëren van sferen moeten we dan ook niet opvatten als een autonome en individuele wilsbeslissing, maar het gaat hand in hand met het aangaan van relaties met anderen. Met deze anderen zullen we een (tijdelijke) stemming en subjectiviteit delen oftewel er een gedeelde sfeer mee hebben. Deze sferen en de invulling van onze subjectiviteit veranderen niet door een keuze van sfeerverandering, maar door het ontmoeten van anderen, objecten en informatie. De mens gaat steeds het onvertrouwde, het buiten, in, omdat hij op zoek is naar de eenheid, zoals hij die heeft ervaren in de baarmoeder. De ironische situatie is dat deze wens nooit vervuld kan worden en dat we daardoor dynamisch leven, steeds in andere sferen. Dit gegeven is echter niet iets waar we normatief over moeten oordelen, want het is onze onvermijdelijke situatie. De veranderingen in sferen zijn niet discontinu. Vanuit een sfeer, kom je terecht in een nieuwe, een uitgebreide of een vernauwende sfeer. Anders gezegd, begint de sfeervorming weliswaar met een lege subjectiviteit, maar deze wordt al in de baarmoeder ingevuld door iemand anders. Vanuit die ervaring en ontmoetingen met menselijke en niet-menselijke anderen vorm je steeds sferen, die jou weer vormen, van waaruit je weer nieuwe sferen mede-vormt. Hoewel het subject dus steeds anders is, zit er een bepaalde continuïteit in, omdat nieuwe sferen altijd ook mede gevormd worden door de oude subjectiviteit.

3.3 Overgang naar de macrosferen

Sferen zijn dus wezenlijk voor het menselijk bestaan vanaf het moment van de innesteling van de eicel. Zodra het kind op aarde geboren wordt, zoekt hij vervangingen van het Met. Hij probeert weer een sfeer, een binnenruimte, te creëren met zijn directe omgeving (de familie). Het geboren kind komt echter steeds in nieuwe situaties, waardoor hij het vreemde moet integreren in zijn bestaan om te overleven. Het integreren van nieuwe invloeden als iets eigens, als iets wat bij je hoort, is noodzakelijk voor het overleven van het kind. Zodra het kind buiten de baarmoeder komt, is het continu bezig zijn eigen binnenruimte te dichten door selectief het buiten te integreren in zijn eigen sfeer, zodat het niet overspoeld wordt door de hoeveelheid indrukken van het buiten. Dit proces wat in ieder kind op gang komt, heeft in de menselijke geschiedenis geresulteerd in het bouwen van macrosferen. De macrosfeer heeft als voordeel dat veel van de

vreemde invloeden gemakkelijk beziend (naar binnen gehaald) kunnen worden, zodat de sfeer immuniserend werkt. Het bouwen van een sfeer is dus niet enkel het werk van een individu, maar het individu krijgt zijn plek in een reeds bezielde ruimte.

Een sfeer kunnen we opvatten als een zelforganisatie die continu bezig is met het proces van *autopoësis*. Hiervoor is het noodzakelijk zich af te sluiten voor veel van de externe invloeden (het buiten) en zich de toegelaten invloeden eigen te maken. Hoe groter en complexer de zelforganisatie - de sfeer - is, hoe flexibeler zij om kan gaan met het buiten. Het bouwen van een macrosfeer staat dus in deze uitleg in dienst van het behoud van de mens. Sloterdijk gebruikt niet de biologische metafoer van zelforganisatie in zijn *Globes*, maar laat wel zien dat de macrosfeer afhankelijk is van het vermogen om de stressveroorzakende externe machten in de sfeer zelf in te bouwen. (S, p. 511). De mens komt al op aarde met een gemis aan het Met en probeert dit aan te vullen. Het verlies van de naasten is iets wat zich in het leven continu herhaalt. Dit buiten, de dood (maar ook het kwaad, het vreemde, het mateloze), moet geïntegreerd worden door de intieme ruimte uit te breiden. De immuniteitsfunctie van de sfeer komt in de postnatale sferen steeds meer op de voorgrond, omdat het buiten continu dreigt.

3.3.1 De eerste macrosfeer: de Godsbol

In deel twee van Sloterdijks trilogie, *Globes*, wordt de geschiedenis van de Griekse oudheid tot in het midden van de Nieuwe Tijd omschreven als een monosferisch tijdperk vanwege de metafysische globalisering. Vanaf de oude Grieken is de kosmos omschreven als een bol, in het Grieks *sphaira*, die ons omvat. De Griekse polis was namelijk niet meer in staat om zijn burgers te beschermen tegen de aanvallen van buiten, waardoor men op zoek ging naar een andere immuniserende mogelijkheid, resulterend in de constructie God. Het in-de-moeder-zijn werd vervangen door de macrosfeer in-de-kosmos-zijn. God werd gezien als een bol, als de metafysische omheining die het menselijk leven tegen het buiten beschermd. Om een volledige levensvatbare werking te krijgen, moest de constructie God niet enkel fungeren als beschermende omheining, maar ook als de intieme ander, de aanvuller van elk individu. God was dus zowel de rand van de theologische bol (het geocentrisch model) als het middelpunt (het heliocentrisch model). Juist door de intieme relatie die de mens als epicentrisch subject met God had, kon de mens zich volledig aangevuld en tegelijkertijd beschermd voelen.

Sloterdijk laat in *Sferen* zien hoe de menselijke geschiedenis altijd al een geschiedenis van bezielingsverhoudingen, het dichten van de bol tegen vreemde invloeden, is geweest. De presubjectieve ervaring heeft in eerste instantie geleid tot het uitbreiden van de microsfeer naar de macrosfeer. Zoals we in de baarmoeder nooit autonoom maar in een gedeelde stemming hebben geleefd, zo leefden we tot in het midden van de Nieuwe Tijd in een metafysische ruimte. De mens was in deze ruimte, die hij zelf had geconstrueerd, geboren.

Door de dubbele functie van de Godsbol, namelijk God als kosmologische omheining en tegelijkertijd als het intieme midden, was deze macrosfeer vanaf het begin af aan al problematisch. Het oneindig verklaren van de bol was het dieptepunt. Zodra een bol oneindig wordt, verliest het namelijk zijn bolvorm en is er geen midden meer. Het belangrijke immunologische onderscheid tussen binnen en buiten werd hierdoor onhoudbaar, waardoor het project van de alomvattende kosmologische macrosfeer gedoemd was te mislukken.

3.3.2 De tweede globalisering: de aardbol

Door de beginnende uiteenspatting van de kosmosbol, kwam volgens Sloterdijk de wereldbol (de planeet aarde) in toenemende mate op de voorgrond. De sterkte en de hoeveelheid van de aardbolbewijzen bespoedigden enkel de verdwijning van de hemelse sferen. Dit proces noemt Sloterdijk de aardse globalisering, die zich afspeelde in de periode van circa 1500 tot na de Tweede Wereldoorlog. De aarde werd in deze periode niet meer als marginaal onderdeel van de

hemelse bol gezien, maar had een autonome positie verworven. Het was de plek van de mens geworden, die als basis diende voor het leven.

De tijd van de aardse globalisering noemt Sloterdijk in zijn boek *Het kristalpaleis* zowel de Nieuwe Tijd als de moderniteit, hiermee implicerend dat we nu in de postmoderniteit leven.¹⁰ Concreet wordt deze tweede globalisering gekenmerkt door 'de christelijke-kapitalistische zeevaart en (...) het kolonialisme van de Oud-Europese natiestaten'. (KP, p. 16). Vanaf 1500 heeft Oud Europa de aarde in toenemende mate unilateraal omvaren door schepen, beelden en geld, en de ontdekte ruimte in bezit genomen ongeacht de aanwezige volkeren. De Nieuwe Tijd kan gelezen worden als de tijd van de waarheid, waar door toedoen van de mens al het verborgene bekend en voorstelbaar werd voor de mens. Vanwege de toenemende onhoudbaarheid van de kosmologische geborgenheid, was de aarde immers de enige bol geworden die nog wat kon betekenen voor de mens. De mens begon zich op de eigen positie op de lelijke, maar interessante, aarde te bezinnen en de aarde, het buiten, te ontdekken, te beheersen en bewoonbaar te maken. De aardse globalisering werd dan ook gekenmerkt door wat Sloterdijk 'de voorrang van het buiten' (KP, p. 40) noemt. De Europeanen zochten de droom over het goede en betere leven niet meer in de hemel, maar op de wereld, in het aardse ginds. (KP, p. 88). In die zin heeft de aardbol altijd een semi-metafysische betekenis gehouden, namelijk als mogelijkheid tot een horizontale transcendentie (KP, p. 88), die in onze tijd, de tijd waar de aarde vrijwel totaal in kaart is gebracht, teleurstelt.

De bespreking van de aardse globalisering is relevant voor mijn scriptie, omdat deze tijd samen gaat met een nieuw type mens, i.e. de handelende mens. Het bewegen op de aarde, in het onbekende of het buiten, kon namelijk enkel tot stand komen als de mens in staat was om risico's te nemen. Voor het eerst in de geschiedenis verliet de mens de vertrouwde omgeving om de wereld te bevaren en dat terwijl er bij menigeen nog het idee bestond dat de aarde plat was en men er vanaf kon vallen. De vraag die Sloterdijk zich dan ook stelt, is: hoe kwam de zestiende-eeuwse mens ertoe om deze sprong in de onbekende ruimte te wagen? Als eerste oorzaak noemt Sloterdijk dan ook de 'motiverende waansystemen' (KP, p. 62), waardoor mensen zichzelf konden enthousiasmeren en dit konden overdragen op anderen. Deze waansystemen definieert Sloterdijk als seculiere missies die aan de risicovolle praktijken vastzaten, geresumeerd in het concept 'het eigen heil zoeken door het anderen te brengen' (KP, p. 62). Dit heil is dus niet per se het christelijke heil, want het ging met name om het doorgeven van de eigen cultuur en het genereren van succes, winst en geluk. Om de twijfels van de zeevaarders voor hun risicovolle missies weg te nemen, waren er raadgevers (waar ook een taak was weggelegd voor het christendom), die de zeevaarders ondersteunden met voorspellingen van hun toekomstig succes en geluk. Voor het proces van het wegnemen van twijfels, zodat men tot daden over kan gaan, heeft Sloterdijk het begrip 'ontremming' gereserveerd.

De aardse globalisering ging samen met een specifieke vorm van ontremming, namelijk zelf-ontremming; de subjectiviteit is dan de primaire ontremming. Sloterdijk geeft ons in *Het kristalpaleis* een definitie van het subject-zijn, namelijk de theorie in de praktijk toepassen oftewel een praktisch mens worden. (KP, p. 65). De ontremming was dan hetgeen dat ons mogelijk maakte subject te zijn. Wat de moderniteit onderscheidt van de vorige tijdperken is dat de ontremming niet door een kracht buiten de mens veroorzaakt werd (resultierend in een heteronoom subjectbegrip), maar uit zichzelf kwam: uit de subjectiviteit (resultierend in een autonoom subjectbegrip). De motivatie van het handelen lag nu niet in God of een andere autoriteit, maar in het zelf. Het subject zelf was de motivatie om een subject te zijn. In de Nieuwe Tijd was er dus sprake van de transcendentale wending naar het subject. De mens was namelijk

¹⁰ Sloterdijk zou zelf liever voor de tijd na de Tweede Wereldoorlog de termen postrevolutionaire tijd en posthistoriciteit gebruiken in plaats van het begrip postmoderniteit, vanwege de associatie met 'het einde van de grote verhalen'. (Voor Sloterdijks kritiek op de postmoderne filosofie, zie *Het kristalpaleis*, p. 10 en 11). Maar omdat hij wel de periode na de Tweede Wereldoorlog onderscheidt van de moderniteit, zal ik de term postmoderniteit gebruiken om de naoorlogse tijd, onze tijd, aan te duiden.

op zichzelf aangewezen om de aarde bewoonbaar te maken. De taak lag niet meer in Gods handen, maar lag in de handen van de praktische mensen, zeevaarders, kartografen, wereldhandelslieden en wetenschappers.

Sloterdijk grijpt met zijn 'uitvinding van de subjectiviteit' mijns inziens terug op zijn eerdere constatering in *Eurotaoïsme* en *Kritiek van de cynische rede*, namelijk dat in de moderniteit de betekenis van het begrip subject, de onderworpenen, veranderde in degene die onderwerpt. In de moderniteit werden er dan ook manieren gezocht om het handelen in het zelf te lokaliseren, om niet onderworpen te zijn. Handelen kan dan niet enkel vanuit de driften worden gemotiveerd, want dan zouden wij nog steeds onderworpen zijn aan oncontroleerbare krachten. Om echt vrijwillig te handelen, moet er een instantie in onszelf zijn waaraan we kunnen gehoorzamen. In de filosofie werd er dan ook een groot beroep gedaan op de rede en de moraal, die Kant als een universele faculteit in het subject heeft geprobeerd te plaatsen. De moderne ontremmingsvormen (instanties in jezelf zoals het genie, een moreel gebod of een andere laatste bindende instantie) bieden het voordeel om te overleven in een hemelloze wereld, maar hebben echter een nadeel in de werking van de ontremming. Het is namelijk heel moeilijk om enkel vanuit jezelf te handelen, om zelf je eigen ontremming te bewerkstelligen. Daarom zijn er altijd aanvullende uiterlijke ontremmers (raadgevers) aanwezig geweest om het subject te informeren en te motiveren.

Het idee dat (actieve) subjectiviteit uitgevonden is om te kunnen overleven op de onvertrouwde aarde was al te vinden in *Eurotaoïsme*. De definitie van het subject is bij de latere Sloterdijk veranderd van de inspanning-die-je-bent naar de ontremming-die-je-bent. Het kenmerkende van de moderniteit is dus niet dat mensen ontremd zijn of zich inspannen, maar dat dit uit jezelf moet komen. De zelfontremming kwam dus niet enkel voort uit de schok om geboren te worden, maar tevens uit de schok om geboren te worden op een plek waar de symbolische geborgenheid in toenemende mate afnam. De moeilijkheid en misschien wel de onmogelijkheid om jezelf te ontremmen is het verworven inzicht van tegenwoordig. De oude raadgevers, de ideologieën, zijn gestorven, waardoor we het tegenwoordig met zwakkere raadgevers moeten stellen. De huidige toestand van het subject zal in de volgende paragraaf, Waar is de mens in de postmoderne 'samenleving?', verder uitgewerkt worden.

Een subject zijn, in de zin van een dader zijn van nieuwe daden, was dus de nieuwe vorm van in-de-wereld-zijn. Deze zelfontremming is echter onvoldoende begrepen door de filosofen. De Nieuwe Tijd werd gekenmerkt door een hoeveelheid aan ondernemingskracht die geenszins te herleiden valt tot de rede. De vraag waar deze ondernemingskracht vandaan is gekomen, hebben de filosofen vanwege hun dualisme genegeerd. Hun aandacht was immers enkel gericht op de rede (geest) als de bestuurder van de wilde affecten (hartstocht). Maar om echt te kunnen begrijpen hoe ons handelen in de Nieuwe Tijd werd gemotiveerd, moeten we de aandacht richten op de affecten. Sloterdijk wil het dualisme, lichaam (affecten) en geest (rede), passeren om de moderne ondernemingskracht te kunnen begrijpen. Hij wil begrijpen hoe het energetische en het intelligibele in de actieve subjectiviteit verstrengeld waren in de Nieuwe Tijd, anders gezegd wil hij de 'geest van de actie' (KP, p. 81) onderzoeken. Volgens Heidegger komt de bewegelijkheid, de ondernemingskracht, van de mens voort uit het feit dat hij een kracht heeft meegekregen toen hij geworpen werd (door het Zijn) op de wereld (richting de dood). Die kracht kunnen we niet stoppen, maar wel ergens op richten. De mens, als een geworpen, of in Sloterdijks woorden, als een gelanceerde existentie, is altijd al in beweging, altijd al in de aanval. Sloterdijk treedt in Heideggers en Nietzsches voetstappen door de eenheid van leven en denken centraal te zetten: het leven is altijd intelligente energetica.

Sloterdijk ziet, zoals hierboven al verduidelijkt werd, de ontremming niet uit de rede voortkomen, maar uit een vorm van onrust met de eigen niet-hemelse geborgen plek. De beweging van de mens kwam dus voort uit het geboren worden en werd nog eens versterkt door het ontbreken van goede aanvullers van onszelf die de gewenste intimiteit en bescherming konden verschaffen. Ten tijde van de aardse globalisering stapte men in het onbekende vanwege

de behoefte om een sfeer te creëren. De ontdekkers en de raadgevers probeerden aan hun missie wel een veiligheid, een zekerheid, te geven, door de risico's te calculeren en waar mogelijk in te perken. Het verzekeringsidee verving in toenemende mate de symbolische zekerheid van God en de filosofische zekerheid van een vaste grond.¹¹

Naast het verzekeringswezen, dat de mogelijkheid schiep om de expedities realiseerbaar te maken, noemt Sloterdijk nog vijf andere factoren die de ontdekkers in staat stelden om überhaupt in de onbekende ruimte te stappen. Om van het vertrouwde naar het onvertrouwde te gaan moesten de ontdekkingsreizigers op zijn minst een bepaalde vertrouwdheid in het onvertrouwde bezitten. Hier keert Sloterdijks begrip sfeer weer terug. De mens kan niet in het buiten leven zonder een immuniserende sfeer. Zoals we in de vorige paragrafen hebben gezien, leeft de mens in sferen en kan de mens enkel in het onvertrouwde stappen door minimale binnensferen in stand te houden. Zelfs de ondernemende risicovolle avonturier is nooit zonder een eigen binnenruimte geweest. Door de scheepsmithologie, de christelijke religie (o.a. door de draagbare symbolen), de loyaliteit jegens de vorsten van het moederland, het wetenschappelijke begrip van de buitenruimte en het vertalen van vreemde talen, konden de Europeanen een minimale eigen ruimte behouden in het onvertrouwde. (KP, p. 132-133).

De aardse globalisering werd gekenmerkt door de ondernemingskracht van een groep mensen die, gelovend in een beter leven op aarde, nieuwe plekken op aarde konden ontdekken en zodoende sferen in het buiten, de niet-sfeer, creëerden. De aardse globalisering is volgens Sloterdijk na 1945 voltooid en meteen vervaagd. De ontsluiting van de wereld is immers zo verregaand geperfectioneerd in de twintigste eeuw dat de wereld ineengekrompen is tot een punt, waar geen afstand meer bestaat en alles gelijktijdig gebeurt. Dankzij het internet kunnen we in minder dan een seconde contact maken met de andere kant van de wereld. De aardbol is niet meer een geloof van enkele avonturiers of ondernemers, maar is een onontkoombaar universeel feit geworden. In ons dagelijks leven worden we immers continu geconfronteerd met de rest van de wereld; we kunnen over geen enkel onderwerp meer los van het lopende discours spreken. (KP, p. 170). Hierdoor zijn volgens Sloterdijk innovatie, onderneming en risico, die de moderniteit mogelijk maakten, in de postmoderniteit onmogelijk geworden.

De aardbol hoeft dus niet meer bewezen te worden, waardoor zowel het christelijke geloof als het geloof in de aarde gestorven is. De zoektocht naar horizontale transcendentie is ten einde. In de huidige tijd kunnen we het inzicht van de ruimtelijke consequentie van de ineenstorting van de hemel niet meer negeren: de mens bevindt zich in absolute zin in het buiten. (KP, p. 36). Door dit inzicht zijn we met zijn allen naar binnen gekeerd om ons interieur te perfectioneren, resulterend in een kapitaalbinnenruimte, de plek van de postmoderne geremde subjecten. De zelfontremming, die zo centraal stond in de afgelopen eeuwen, is, op het moment dat men inziet dat er niets meer op aarde te ontdekken valt, verdwenen. Dit betekent volgens Sloterdijk het einde van de geschiedenis. Enkel de menselijke activiteiten die de wereld ontsluiten en samenpersen krijgen namelijk van Sloterdijk het etiket historisch. Sinds het einde van de Tweede Wereldoorlog zijn deze activiteiten niet meer aanwezig, omdat de ontdekkingen vanaf 1945 enkel nog in dienst van het bouwen en ontwerpen van een interieur binnen de reeds ontsloten wereld stonden en staan.¹²

¹¹ Dit proces van verzekering is inmiddels zover doorgeslagen dat onzekerheden schaars zijn geworden en risico's niet meer verzekeraar zijn. Probeer nu nog maar eens een levensverzekering te krijgen als je gevaarlijke sporten wilt beoefenen zoals bungeejumping, parachutespringen, bergbeklimmen en zeilen op de open zee.

¹² Sloterdijk bedoelt met zijn 'einde van de geschiedenis'-these niet zozeer dat er niets meer verandert tegenwoordig, maar dat de aarde al geheel ontsloten en samengeperst is, waardoor de mens geremd wordt, omdat het buiten reeds bekend is. Op het moment dat de vorming van het wereldsysteem is voltooid, gaat de mens niet meer naar buiten, maar richt hij zich naar binnen. Deze binnenactiviteiten van de mens kunnen niet meer historisch genoemd worden. Sloterdijks notie van 'het einde van de geschiedenis' moet niet verward worden met Francis Fukuyama's notie hiervan in *The end of history and the last man*. Fukuyama denkt immers dat de geschiedenis geëindigd is, omdat de contradicties tussen ideologieën opgelost zijn; het liberaal-democratische systeem heeft gewonnen en zal de enig mogelijke weg nog zijn, waardoor de geschiedenis in Hegeliaanse zin zijn eindpunt heeft bereikt. Sloterdijk plaatst het

3.4 Waar is de mens in de postmoderne 'samenleving'?

3.4.1 Verschuiming oftewel de elektronische globalisering

De aardse globalisering kunnen we zien als het ontwikkelen en bestendigen van het wereldsysteem. Na 1945 respectievelijk 1974 kan men deze globalisering als afgesloten beschouwen.¹³ Het wereldsysteem houdt zichzelf immers al in stand door de talloze kapitalen en virtuele stromen, die door geen enkele wilshandeling meer gestopt kunnen worden. Het in *Eurotaoïsme* geconstateerde gevolg van onze gemobiliseerde tijd wordt hier opnieuw verwoord: de mens wordt buitenspel gezet oftewel het postmoderne subject wordt weer passief ten opzichte van het wereldproces. De voltooiing van de aardse globalisering gaat dus samen met een derde globalisering, de elektronische globalisering, waarmee er een naam wordt gegeven aan de continue omcirkeling van de aardbol door informatietekens en kapitaal. Het is deze globalisering waar de laatste jaren de literatuur bol van staat en afwisselend negatief en positief gewaardeerd wordt. Deze omcirkeling van snelle en gedecentreerde informatie- en kapitaalstromen, die niemand meer overziet, berooft de aardbol van haar ruimte en maakt haar een 'vrijwel dimensieloos punt (...) respectievelijk een netwerk van snijpunten en lijnen die niets anders betekenen dan verbindingen tussen computers op willekeurige afstanden.' (KP, p. 19).

In deze verdichte, samengeperste en synchrone wereld is er dus geen sprake meer van een middelpunt, waardoor er geen definitief onderscheid tussen buiten en binnen meer bestaat. Alles op aarde is hierdoor een vestigingsplaats geworden. Het woord 'vestigingsplaats' is gekozen vanwege de passiviteit van het begrip, namelijk als het punt waar de stromen van kapitaal en informatie doorheen gaan en zich tijdelijk vestigen. Waar voorheen Europa nog als het middelpunt fungeerde dat unilateraal de wereld veroverde, is Europa door technologische ontwikkelingen één van de vele vestigingsplaatsen geworden, net zoals andere werelddelen, steden en individuen die door het geld overheerst worden. De aarde is geen alomvattende sfeer meer voor de aardbewoners, maar het buiten. 'Niemand kan zich [namelijk] thuis voelen waar geld, goederen en ficties van eigenaar wisselen [i.e. in de kapitaalwereld].' (KP, p. 160). De omhulling die de gemeenschap ons kon bieden, wordt door de media (televisie, krant et cetera) steeds doorbroken; de omgeving buiten onze gemeenschap komt steeds meer naar binnen. Sloterdijk refereert in zijn latere werk regelmatig aan de netwerkmetafoor, die door andere sociologen en filosofen gebruikt wordt om de globalisering door kapitaalstromen aanschouwelijk te maken. We kunnen immers steeds minder van een samenleving spreken, omdat de natiestaat als 'dikwandig territoriaal gefundeerd, door symbolen ondersteund, meestal eentalig reservoir' (KP, p. 165) verloren is gegaan (en gaat) door elektronische en financiële stromen. De netwerkmetafoor laat goed zien hoe de mens veranderd is van een onderdeel van een groep tot een passief adres waar informatie en kapitalen doorheen gaan. In *Schäume* en *Het kristalpaleis* plaatst Sloterdijk het begrip samenleving in de postmoderniteit dan ook consequent tussen haakjes.

Maar, zoals in de voorafgaande paragrafen is betoogd, kan de mens nooit leven zonder een immuniserende sfeer, waar het binnen in bepaalde mate afgeschermd van het buiten wordt. De postmoderne 'samenleving' bestaat uit verscheidene sferen die continu veranderen, omdat onder meer de infrastructuur en de toegankelijkheid van de nieuwe media onze relaties en de

einde van de geschiedenis al eerder en anders; namelijk op het moment dat de aardbol geheel ontdekt en omsloten is door het kapitaal en informatie, en de mens hierin niets anders dan geremd kan zijn. De horizontale transcendentie is verloren gegaan, waardoor al de mogelijke toekomstige wetenschappelijke ontdekkingen de mens niet meer kunnen ontremmen.

¹³ De datum 1945 is niet zozeer gekozen vanwege het einde van de Tweede Wereldoorlog, maar vanwege de 'invoering van het op de goudstandaard gebaseerde wereldwijde monetaire stelsel van Bretton Woods' (Sloterdijk geciteerd in Steenhuis, 2006). De datum 1974 kan ook als het einde worden beschouwd, omdat dan het koloniale tijdperk is geëindigd met de onafhankelijkheid van de laatste Portugese koloniën, zie *Het kristalpaleis*, p. 178.

invulling van ons bewustzijn minder afhankelijk van onze woonplaats maken. De netwerkmetafoor moet dus niet te letterlijk worden genomen, want hoewel de ruimte als voorwaarde voor de beleving aan betekenis inboet, is het leven niet geheel te reduceren tot een punt in een netwerk. (KP, p. 272). Sloterdijk wil de gesitueerdheid, het ingebed-zijn, toevoegen aan de analyse van de 'samenleving' als netwerk. Hij is immers op zoek naar de mogelijkheid van het wonen, het bouwen van sferen, in de postmoderniteit. Sloterdijk introduceert dan ook in het laatste deel van zijn trilogie, *Schäume*, het begrip schuim om het 'samenleven' in de elektronische globalisering te kunnen begrijpen en de netwerkmetafoor te vervangen.

Het begrip schuim wordt gebruikt om de 'samenlevingen van de permeabele wanden' (KP, p. 166) aanschouwelijk te maken. Schuim bestaat uit tallozen schuimbellen die continu veranderen en aan elkander grenzen, zonder echt bereikbaar of gescheiden te zijn. (SIII, p. 59). De vestigingsplaatsen zijn de belletjes in het schuim, die we niet moeten opvatten als punten, maar als microsferen, die zich door middel van het egocentrisme kunnen vormen. We richten ons op onszelf, omdat we niet meer de wereld kunnen vormen: we zijn continu bezig met een 'individualistisch immuundesign' en immuunzorg. (KP, p. 166). Sloterdijk analyseert het moderne individualisme als het leven in éénpersoonsappartementen. Het éénpersoonsappartement is de plek waar het individu een sfeer vormt door zelfrelaties te creëren en te onderhouden. Omdat elke sfeer tenminste twee polen nodig heeft, zoals uiteengezet in paragraaf 3.1, moet het individu met zichzelf een paar vormen. De niet-symbiose met anderen wordt opgevuld door een autosymbiose: de vorm van het paar wordt vervuld door een splitsing in jezelf, in innerlijke anderen of in een veelheid van sub-ikken. (SIII, p. 584). Deze zelfparing is de moderne sociale vorm. Als je bijvoorbeeld door een griep geveld bent, dan ben jij nu degene die de diagnose stelt en de geschikte medicijnen kiest, waar voorheen de dokter die rol op zich nam. Je bent nu zowel patiënt als dokter, een tweehed in één. De voorwaarden voor deze zelfparing zijn de middelen, de egotechnieken, waarmee we onszelf kunnen exploreren en een relatie met onszelf aangaan als subject en object. De spiegel is een object dat gebruikt wordt om gezien te worden; radio, televisie en internet worden gebruikt om geïnformeerd te worden; en de mp3-spelers en andere audio-media worden gebruikt om te luisteren. Waar voorheen andere mensen deze functies hadden, hebben de egotechnieken het mogelijk gemaakt dat wij de anderen niet meer nodig hebben.

Het moderne individualisme is de moderne sociale verschijningsvorm, maar op ontologisch niveau zijn we nog steeds een paar, ook al gebruikt het individu hiervoor zichzelf. Het autonome, atomistische individu wordt door Sloterdijk als mythe ontmaskerd, omdat we altijd met-iets in-iets zijn. We zijn, zoals in paragraaf 3.1. uiteengezet, altijd op zoek naar de eenheid die we in de baarmoederlijke sfeer hebben gevoeld. Omdat de aanvuller niet altijd een concrete ander hoeft te zijn, kan de dyadische structuur van deze prenatale sfeer nagespeeld worden in de individuele bel, wanneer de mens over de nodige mediale accessoires beschikt om zelfaanvullende relaties te vormen. (SIII, p. 587). Het individu is ontologisch een samenstelling (een dividu) dat vanuit deze samenstelling deelneemt aan de 'samenleving'. De 'samenleving' is enkel mogelijk als mensen al vanaf het eerste moment op elkaar betrokken zijn geweest. Sloterdijk volgt de socioloog Gabriël Tarde hier in zijn mensbeeld: mensen zijn geen atomische persoonspunten, maar zijn zelf altijd al een resultaat van prepersoonlijke associaties, van cellengemeenschappen en deelgemeenschappen. (SIII, p. 298). Het idee dat het individualisme ontologisch is, het individu een eenheid is, wordt dus verworpen.

De netwerkmetafoor abstraheert teveel, waardoor het feit dat mensen altijd in persoonlijke betekenissen leven, in een zelfgesponnen levensvorm, genegeerd wordt. Maar als we allemaal in een privébel leven, kunnen we dan nog van 'samenleven' spreken? Allereerst laat de metafoor schuim zien dat de belletjes allemaal op elkaar geplakt zitten zonder een eenheid te vormen. Dit legt Sloterdijk uit met het begrip co-isolatie; we leven niet samen, maar zijn allemaal co-geïsoleerd. De zelfparing is niet eenzaam, omdat we altijd in contact staan met de wereld door eenrichtingsverkeer (media, boek en krant) en door tweerichtingsverkeer (de telefoon). (SIII, p.

596). Het appartement is door zijn technologische interieur dus altijd aangesloten op een grotere wereld. Sloterdijk spreekt daarom ook over appartementen met dunne wanden.

Daarnaast laat het schuim ook zien dat de belletjes bewegende deeltjes zijn, die met elkaar verbonden zijn door het gemeenschappelijke buiten en af en toe aan elkaar klonteren, een grotere bel vormen en dan weer in kleine eenheden uit elkaar spatten. Het kenmerk dat we tijdelijke en dynamische gemeenschappelijke eenheden vormen, legt Sloterdijk uit door het vermogen van ieder mens om mimetisch aangestoken te worden. (SIII, p. 259). Als de sfeer genoeg overeenkomt, vormen mensen gezamenlijk tijdelijk grotere (meso)sferen. Het congresgebouw is exemplarisch voor de manier waarop de bellen samenkomen, namelijk vanuit een wederzijdse interesse voor een bepaalde tijd. Deze samenhang is dan ook niet fundamenteel, maar pragmatisch. Dit fenomeen kunnen we extrapoleren naar de gehele gemeenschap. Wij zitten allemaal in een congresachtige situatie; we gaan op grond van een of meerdere gedeelde interesses of behoeftes een samenwerking aan en delen een gedeelde stemming. Te denken valt aan ons werk, onze hobby's en onze voetbalavonden.

3.4.2 Comfortbroeikas: de mens als het verwenningsdiertje

Het ruimtestation is de exemplarische ruimte van de postmoderne tijd, omdat in deze menselijke constructie elke levensvoorwaarde is ingebouwd. Het is de absolute ruimte, het absolute eiland, afgesloten van het buiten, zodat we erin kunnen overleven. In het ruimtestation erkennen de mensen dat ze geheel afhankelijk zijn van de binnenruimte. Volgens Sloterdijk zijn wij altijd afhankelijk geweest van de binnenruimte, maar is in de postmoderne tijd pas het inzicht gegroeid in de factoren waar we afhankelijk van zijn, en in de mogelijkheden om deze factoren in onze woningen in te bouwen. De geschiedenis is volgens Sloterdijk te lezen als het in toenemende mate loslaten van (dierlijke) gebondenheid aan de omgeving door het menselijk bewerken van de omgeving tot een eigen omgeving oftewel door de techniek. Doordat we in de postmoderne tijd de levensvoorwaarden hebben geëxpliciteerd, kunnen we onze levensruimte steeds kunstmatiger maken en de (dierlijke) gebondenheid loslaten.

Tegenwoordig zijn de kleinste delen van ons lichaam en de lucht bekend, waardoor we deze kunnen veranderen, met dank aan genetica, CV en airconditioning. Ons moderne leven wordt in andere woorden steeds meer een ruimtestation. Sloterdijk bespreekt in *Schäume* de geschiedenis van het menselijk wonen vanaf het pakhuis tot aan de woonmachine, waar het interieur de fysieke plek van het huis vervangt. De westerse mens verhuist sneller, doordat het interieur en niet de plek het thuisgevoel waarborgt. De aparte éénpersoonsappartementen maken tot op zekere hoogte deel uit van een groter gedeeld interieur, dat niet functioneert als een macrosfeer, maar het bestaan van de éénpersoonsappartementen mogelijk maakt.

Dit interieur van de westerse wereld en haar invloedssferen wil Sloterdijk aanschouwelijk maken met behulp van de metafoer het kristalpaleis, voortbouwend op de Russische romanschrijver Fjodor Dostojevski. Het kristalpaleis verwijst naar het wereldtentoonstellingpaleis van 1851 en 1862 in, respectievelijk, Londen en South-Kensington. Volgens Sloterdijk dient dit beeld van een kristallen broeikas om 'de hoedanigheid van het [twintigste-eeuwse en eenentwintigste-eeuwse] leven te karakteriseren dat onder de ban staat van de penetrante geldstromen.' (KP, p. 19). Waar Dostojevski dit beeld van een beschermend kunstmatig luxe huis nog als symbool voor het streven van de westerse beschaving naar geluk, wederzijds begrip en vrede zag, lijkt Sloterdijk te stellen dat we tegenwoordig reeds in het kristalpaleis leven.

De (westerse) mens leeft heden ten dage in een sterk verruimd kunstmatige binnenruimte, waarin geld, beweging en genotsmiddelen heersen. Het kristalpaleis is dus de metafoer om onze binnenwerkelijkheid, tot stand gebracht door kapitaalafhankelijke processen, te begrijpen. Het consumentisme wijst al op onze kapitalistische binnenwereld, die Sloterdijk verder probeert te vatten als een 'broeikasachtige comfortinstallatie' (KP, p. 209). Deze binnenwereld verspreidt zich als een comfortsfeer over de welvarende delen van landen en hij verwarmt zoals

een broeikas de inwonenden. De grenzen van de kapitaalbinnenwereld zijn niet fysiek afgebakend, maar door geldstromen die enkel de koopkrachten naar binnen halen. Zowel vrijwel de gehele bevolking van Soedan als de bedelaars op de Champs-Élysée mogen niet in het welvaartshuis binnentreden, omdat dit huis enkel kan bestaan door de arme meerderheid buiten te sluiten. Het kristalpaleis zal anders ten ondergaan, omdat de sfeer het buiten (zowel de arme mensen als de fossiele brandstoffen) gebruikt als grondstof. Wereldbinnenruimte is dus een verkeerde benaming voor dit verruimde interieur: we hebben het enkel 'over een gedynamiseerd en door comfort geanimeerd, kunstmatig continent in de wereldzee van de armoede' (KP, p. 212). Sloterdijk lijkt wel te stellen dat deze binnensfeer uiteindelijk niet vol te houden is, omdat het buiten steeds onheilspellender naar voren komt (onder meer de milieuproblematiek en het opraken van fossiele brandstoffen) en we andere strategieën moeten ontwikkelen om dit interieur de benodigde energie te verschaffen (bijvoorbeeld zonne-energie).

Het kapitalisme heeft zich in de posthistoriciteit zo ontwikkeld dat het volgens Sloterdijk niet meer als een kwaad, dat mensen domineert en vervreemdt, kan worden beschouwd. Sloterdijk beoordeelt het huidige kapitalisme juist positief, omdat het mogelijkheden voor de inwoners creëert. De manier waarop we als consumenten ons steeds en afwisselend omringen met verschillende objecten, wijst naar een andere relatie van de postmoderne mens met zijn omgeving. We zijn namelijk steeds minder gebonden aan en verbonden met bepaalde plekken, goederen en mensen. De koopkracht ontlast de inwoners van de comfort sfeer; het maakt ze vrij van specifieke goederen, informatie en personen. Waar voorheen de plek bepalend was voor wat je wist, bezat en wie je kende, hebben we nu dankzij het geld toegang tot vrijwel alles en hebben we de mogelijkheid om te kiezen. De comfortmens beseft dat het leven kunstmatig, onafhankelijker van de natuur en de gegeven omgeving, is, waardoor hij lossier in het leven is gaan staan. Dit lossier worden duidt Sloterdijk aan met het licht worden, het zweven en het ongebonden zijn.

Om te wonen in de comfortinstallatie zijn er financiële criteria, die door de introductie van de verzorgingsstaat steeds meer gewaarborgd zijn voor de reeds aanwezige inwoners. Door het medium geld hebben we veel vrijheid om onze eigen betrekkingen te kiezen, zonder dat we daarbij deel uit hoeven te maken van een bepaalde groep. Dit zal betekenen 'dat de personen steeds bleker worden en de objecten steeds kleuriger; maar de kleurlozen moeten, of ze nu willen of niet, uit het kleurrijke kiezen.' (KP, p. 228). In mijn optiek bedoelt Sloterdijk hiermee dat de klassieke scheiding tussen object en subject steeds meer aan het vervagen is, doordat het bestaan dankzij de techniek steeds kunstmatiger wordt en de objecten steeds meer op ons gaan lijken en menselijke handelingen overnemen. Het idee of de angst dat de mens zelf steeds meer een ding wordt, is echter niet gegrond, want het is gestoeld op de illusie van de oppositie tussen subject en object. Volgens Sloterdijk gaat de bezielde sfeer ontologisch vooraf aan beide polen, en verleent zo zowel aan artefacten als aan mensen betekenissen. Hierdoor kunnen we de strikte scheiding tussen subject en object niet meer hanteren en moeten we de instrumentele opvatting over de objecten loslaten. Het object is niet enkel een ding, maar heeft ook de kracht om ons te vormen. Zowel subject als object kan je beter zien als iets wat gevormd is en vormt, en betekenis verkrijgt door de bezielde sfeer. Het subject is dan niet de actieve agent die het wereldproces bepaalt, maar vormt samen met objecten sferen waardoor beide weer bepaald worden.

Vanwege de overvloed in, en ontlastingmechanismen van, het comfortstelsel zijn de primaire behoeftes allang vervuld en denken de inwoners enkel aan het vergroten van hun keuzemogelijkheden. De comfortmensen zijn de ontlaste en verwende mensen die zich als consequentie hiervan stierlijk vervelen. De metafoor kristalpaleis is juist vanwege het bijvoeglijke naamwoord 'kristal' gekozen, omdat hiermee wordt aangegeven dat er weinig beweging in dit paleis zit. Het paleis is immers al bestendig door de aardse globalisering. De inwoners hebben bijgevolg een zeer relaxed en continu ontlast leven waar de verveling als gedeelde grondstemming heerst. We hebben niets meer te doen, want alles is al geregeld. Het komt er enkel op aan om onze eigen omstandigheden te optimaliseren. Stress is de tweede

grondstemming die als consequentie van het ontlastingsysteem tevoorschijn komt. Juist doordat we gewend zijn geraakt aan de ontlasting, schieten we in de stress, wanneer de ontlastingsmaatregelen niet optimaal werken. Afhankelijk van in hoeverre de ontlastingsmechanismen in onze sfeer zijn geïntegreerd, worden we ontregeld, wanneer een mechanisme niet naar behoren werkt. Te denken valt aan bijvoorbeeld stormen die onze infrastructuur en onze eigen planning ontregelen; aan nieuwe hervormingen die voor sommige groepen belastend werken en aan een computer die het begeeft. De verwenningsdimensies en ontlastingsmaatregelen van het kristalpaleis, zoals de verzekeringen, de verzorgingsstaat, de beurs, de staatsveiligheid, de nieuwe media en meer, maken duidelijk dat de inwoners in de watten worden gelegd zonder de plicht om te presteren, zolang ze maar blijven consumeren.

Heidegger en Dostojevski zien een gevaar in deze ontlaste mens. Dostojevski ziet als gevolg van de ontlasting en verveling, het kwaad van de mens als pure gril naar boven komen. In het kristalpaleis is het kwaad volgens hem totaal willekeurig; het is ongefundeerd waarom men iets doet of iets nalaat (KP, p. 187). Heidegger ziet het gevaar vanwege het leiden van een oneigenlijk, een inauthentiek bestaan. Sloterdijk refereert hiermee naar Heideggers studie over het 'men'. De mens neemt niet meer zijn eigen beslissingen, maar conformeert zich aan het 'men', waardoor hij de last van zijn existentie niet meer op zich neemt. (Bartels, 2002, p. 111). 'Waar iedereen de ander is en niemand meer zichzelf'¹⁴ (het 'men'), is de mens van de eigenlijke dimensie van het bestaan en de wereld beroofd. De mogelijkheid van het eigenlijke bestaan, oftewel de mogelijkheid van het naar buiten uit kunnen staan, in het kristalpaleis, wordt door Heidegger in zijn vroege werk nog geaffirméerd, maar verschuift na 1935 naar een negatiever oordeel.

Sloterdijk ziet het leiden van een oneigenlijk bestaan evenals het naar boven komen van het kwaad van de mens niet als een noodzakelijk gevolg van het kristalpaleis. Indien we de mythe van schaarste loslaten en de overvloed appreciëren, waardeert Sloterdijk het kristalpaleis positief. De grootste misvatting van de antropologen en de filosofen is dat de mens een gebrekkig dier is. Tegenover deze gebrekstheorie wil Sloterdijk een 'theorie van de constitutieve luxe' (SIII, p. 676) stellen. De conservatieve theorie van Gehlen neemt Sloterdijk als de representant van de gebreksantropologie. Als we concreet naar het leven in de samenleving kijken, zien we volgens Sloterdijk dat mensen in luxe leven en enkel om luxe geven. Deze rijkdom moeten we vieren en niet benaderen als een kracht van vervreemding. We hebben echter nog niet de juiste mentaliteit ten aanzien van deze overvloed weten te vinden en proberen hem nog steeds te vangen met gebreksanalyses, waardoor we enkel aan het klagen zijn. Sloterdijks kritiek op de cynische stemming en het ressentiment is dus een rode draad door zijn gehele werk.

Gehlens idee dat de mens een gebrekkig, onaangepast en onontwikkeld dier is, waardoor de mens de cultuur nodig heeft om dit biologische nadeel te compenseren, verwerpt Sloterdijk in eerste instantie met het *survival of the fittest*-argument. Als de mens echt een biologische misfit zou zijn, zouden we allang uitgestorven zijn. Sloterdijk deelt het idee dat de mens onaangepaster dan het dier is. Maar dat de mens protoculturele competenties bezit, waardoor hij de omgeving kan vormen en eigen kan maken, is geen compensatie, maar een luxe. De menselijke competenties leiden immers tot toenemende ontlasting en het formuleren van nieuwe behoeftes. De mens is hierdoor juist het omgekeerde van het gebrekkige dier, namelijk een overvloedswezen. De wereldopenheid, die elke mens bezit, is geen last die we moeten dragen, maar schept een hoeveelheid aan mogelijkheden. Het creëren van meerdere en verschillende sferen helpt ons om niet overspoeld te worden door deze overvloed aan mogelijkheden. (SIII, p. 711). De mens is op ontologisch niveau al een wezen dat door deze overvloed gekenmerkt wordt, omdat hij niet vastgesteld is. Sloterdijk noemt de mens een verwend tussen-wezen (SIII, p. 706), omdat de mens boven de wereld zweeft door zijn eigen constructies. De mens is dus altijd tussen zichzelf en de naakte omgeving: in sferen die hem ontlasten.

¹⁴ Deze uitspraak van Heidegger in *Sein und Zeit* wordt door Sloterdijk in *Het kristalpaleis* (p. 187) gebruikt.

In onze postmoderne cultuur is het inzicht dat we in constructies leven expliciet gemaakt, doordat we niet meer de binding met de wereld, God en dergelijke voelen, maar gericht zijn op het zweven en het kunstmatige. We zitten niet meer vast aan de realiteit, maar we bevinden ons in een wereld van mogelijkheden, die zover reiken dat we zelfs onze eigen biologische grondslagen diepgaand kunnen veranderen (dankzij de genetica). De filosofie heeft ons met zijn favoriete begrip substantie eeuwenlang terug op de zwaarte geleid. Tegenwoordig worden de fundamenteen steeds losser, omdat de begrippen 'natuur' en 'gegevenheid' hun vanzelfsprekendheid hebben verloren in het licht van de kunstmatige ontwikkelingen. In de huidige situatie zet de mens zich steeds meer in voor het lichte en het onernstige. De leviathan, de lichtzinnigheid, en de verveling worden een gemeengoed, sinds het lot is losgelaten en vervangen wordt door keuzemogelijkheden. Sloterdijks sferologie is dan ook te lezen als een geschiedenis van de mens, die zich in toenemende mate losmaakt van het gewicht van de wereld. (SIII, p. 739). Het ontlastingsproces, de verwenning, is 'van meet af aan inherent (...) aan het proces van de beschaving, maar [kon] pas in het tijdperk van de radicale ontschaarsing van goederen volledig zichtbaar (...) worden' (KP, p. 230). De postmoderniteit is dus de tijd, waar het besef dat de wereld en de mens niet vaststaan, voor de mens steeds meer een algemene verworvenheid wordt.

De mens is volgens Sloterdijk dus altijd gekenmerkt door de verwenning. Het begrip verwenning is door hem gekozen, omdat er in het Duitse woord *verwöhnung* tevens een woonaspect is te lezen. Het ontlasten van de mens gaat namelijk hand in hand met het wonen, dat al begint bij de cel-innesteling in de baarmoeder. Sloterdijk grijpt terug op *Bellen* en *Eurotaoïsme* waarin hij stelt dat het kind een afwijkende geboorte in vergelijking met het dier heeft, waardoor het kind altijd aangevuld moet worden. In de postnatale periode gebeurt dit doordat de moeder het kind bevestigt en erkent. Dit noemt Sloterdijk in *Eurotaoïsme* de levenschenkende beloftes. Het kind is hierdoor bij het ter-wereld-komen al immaterieel rijk, omdat het een moeder, die het vermogen rijk-zijn voor het kind bezit, aantreft. (SIII, p. 759). Dit is Sloterdijks sferologisch argument voor het begrijpen van de mens als verwend wezen. Doordat de moeder het kind tegemoet treedt en met het kind een sfeer deelt, heeft het kind van het begin af aan het gevoel gedragen te worden. De mens is antropologisch altijd al gedragen door allereerst de baarmoederlijke en daarna de eerste postnatale sfeer. In die zin zijn we van begin af aan allemaal een zwevend wezen en wordt hiermee wederom de zijnswijze van het nog-niet-zijn bekritiseerd.¹⁵

Dat er veel gebreksanalyses bestaan, komt volgens Sloterdijk vanwege het feit dat er in het verleden teveel kinderen geboren werden, waardoor het moederschap als last werd ervaren. De moederliefde werd een schaars goed, waardoor kinderen opgroeiden met het gevoel dat ze niet genoeg kregen. Dit gevoel van te weinig resulteerde in ons economisch systeem. Fysieke rijkdom is namelijk de compensatie van moederlijke schaarste. (SIII, p. 771). De functie van de moeder kan echter door andere personen of instellingen overgenomen worden, waardoor de moederliefde niet meer een schaars goed hoeft te zijn. Dit is gebeurd in Nederland en andere westerse landen. De moederfuncties zijn overgedragen aan de staat en de instituties, die de kinderen, de burgers, dragen. Te denken valt aan de gezondheidszorg, het onderwijs en de hulp bij de opvoeding die de overheid verschaft (bijvoorbeeld de kinderopvang). Dankzij de overheid kan het kind, ongeacht het aantal broers en zussen, de ervaring van genoeg, van het gedragen worden, ervaren, waardoor het kind de ruimte krijgt om ontspannen vanuit de mogelijkheden te kiezen; te zweven en niet vast te zitten aan bepaalde zaken, personen of informatie.

De mens in de schuimvormige comfortsfeer wordt dus gekenmerkt door de verwenning. Dit zien we echter nog steeds niet onder ogen, waardoor we in ressentiment vallen. We moeten volgens Sloterdijk beseffen dat we steeds meer een eigen levenssfeer kunnen inrichten en

¹⁵ Dat het nog-niet-zijn een verkeerde zijnsopvatting is, werd al bij de bespreking van Sloterdijks *Eurotaoïsme* duidelijk, zie paragraaf 2.3.1 van deze scriptie.

uitvinden. Hierdoor zal het schuim flexibeler worden en zullen we minder snel vervallen tot totalitarisme. Sloterdijk houdt dan ook een pleidooi om onze weelde te omarmen, onze overvloed te begrijpen en ervan te genieten. De esthetische vervreemding kan ons het inzicht verschaffen dat we allemaal deel uit maken van een gezamenlijk kunstwerk, waar we gedragen worden en verworden zijn. We kunnen het luxehuis dus niet zien, enkel ervaren, vanwege de talloze vertakkingen van dit huis in verscheidene microsferen. Sloterdijk is erg optimistisch over de toekomst, want als we uitgaan van de overvloed in plaats van het gebrek, zullen we vanuit de dankbaarheid hiervoor ook de ander die nu buiten het luxehuis leeft, deze overvloed wensen. Het kunstwerk wil namelijk altijd meer deelnemers opnemen. (SIII, p. 906). In *Het kristalpaleis* komt Sloterdijk iets minder optimistisch over. De asymmetrie, de ongelijke luxe, is een voorwaarde voor het instandhouden van het comforthuis. We kunnen dus maar gedeeltelijk en langzaam een aantal extra deelnemers toelaten.

In het comforthuis is elk subject bezig met zijn eigen verwenning door zich mee te laten bewegen in de stromen van de wensraffinerij, die het begeren van velen in talloze richtingen leidt. (SIII, p. 806). In het meestromen met de wensraffinerij, kunnen we goed zien hoe het subject haar plaats vindt in de 'samenleving'. Het subject bevindt zich in een zee van mogelijkheden, die in de postmoderne tijd steeds groter wordt en sneller stroomt. Het subject staat dus niet als actieve agent achter deze zee, maar bezit wel een mate van autonomie in zijn koersbepaling door zijn keuzemogelijkheid. De huidige individualistische en materialistische golf ziet Sloterdijk niet als moreel verwerpelijk, maar als een luxevorm van in-de-wereld-zijn. (SIII, p. 833). Sloterdijks kritiek op de mobilisatie van de moderniteit en postmoderniteit in *Eurotaoïsme* lijkt plaats gemaakt te hebben voor een vrolijke wetenschap die de overvloed bezingt. Toch komt met zijn pleidooi om in te zien dat we gedragen worden door kunstmatige sferen, het begrip gelatenheid op een bepaalde manier terug. Om dit begrip van gelatenheid beter te begrijpen, zal ik Sloterdijks notie van techniek diepgaander analyseren dan ik tot nu toe heb gedaan.

De techniek wordt door de latere Sloterdijk gezien als een bestaansvoorwaarde voor de mens. Volgens Sloterdijk is de mens namelijk een mens geworden met behulp van de techniek. Op het moment dat we stenen gingen werpen, een van de eerste distantietechnieken, schiepen we een verhouding tot de wereld: een sfeer, waardoor de *homo sapiens* kon ontstaan. Menswording is volgens Sloterdijk altijd een kwestie van techniek, omdat we juist door de techniek sferen vormen. Sloterdijks techniekbegrip leunt zwaar op Heideggers notie van 'terhandenheid' van dingen. Techniek wordt dan gedefinieerd als een omgang met dingen in de praktijk die ons een specifieke verhouding tot de wereld verschaft. Als we bijvoorbeeld een spijker in de muur slaan, zijn we niet gericht op de hamer, maar de hamer verleent ons wel die verhouding tot de wereld. (Verbeek, 2000, p. 94) Als we inzien dat de mens altijd met de techniek kunstmatige sferen heeft gevormd en zo mens is geworden, moeten we de instrumentalistische techniekopvatting, waar men het object als onderworpen ziet aan het subject, verlaten.

In *Kritiek van de cynische rede* heeft Sloterdijk de instrumentele techniekopvatting teruggelid op de 'moderne verdraaiing van het subject' (KCR, p. 547), die hij als motor van de mobilisatie zag. De kritiek van de vroege Sloterdijk op de techniek is sterk beïnvloed door Heideggers kritiek op het Gestell. Heidegger had kritiek op het wezen van de techniek, waarmee hij doelde op een specifieke verhouding tussen mens en omgeving: het rekenende denken. Het rekenende denken is het denken dat de zijnden (mensen, dieren en dingen) opvat als een bestand, als een grondstof, als 'voorhanden' voor ons. Dingen, dieren en in toenemende mate mensen zijn nu enkel materie voor gebruik en verbruik of object van onderzoek. De relatie die we aangaan als we dingen gebruiken (terhandenheid), heeft plaats gemaakt voor het rekenende denken, dat een opvorderend ontbergen betekent. Opvorderend ontbergen wil zeggen dat de mens de dingen dwingt zijn eigenschappen te onthullen. Het nut van het ding wordt er in gelegd, waardoor andere manieren van ontbergen veronachtzaamd worden. Hoewel Heidegger vaak gezien wordt als aanvaller van de techniek, ziet hij techniek wel als een manier van ontslotenheid.

Zijn doel is dan niet om deze techniek af te wijzen, maar ruimte voor meerdere verhoudingen tot de wereld te openen. Volgens Heidegger moeten we dus zowel ja als nee tegen techniek zeggen (gelatenheid).

Sloterdijk noemt dit rekenende denken van Heidegger de allotechniek, maar ziet in het huidige tijdperk ook een andere vorm van techniek opkomen die niet te kenmerken is door het opvorderend ontbergen, maar aansluit bij de natuurlijke manier van ontsluiten. Deze vorm van techniek noemt hij de homeotechniek¹⁶. Doordat we meer inzicht hebben in de biologische constituering van onszelf en de natuur, zien we in dat zowel wijzelf als de natuur opgebouwd zijn uit informerende bouwstenen (genetica). Door de ontdekking van hoe de natuur en wijzelf overeenkomen, kunnen we meer aansluiten bij de wezenlijke kenmerken van de natuur. Ook de toenemende explicitering van de levensomstandigheden van de mens, zoals de atmosfeer, de lucht en de grondstoffen, zal ervoor zorgen dat we meer bij de wezenlijke kenmerken van de natuur aansluiting vinden en gaan vinden.

Door het expliciteren dat de mens altijd in sferen is en dat deze sferen door middel van techniek in stand worden gehouden, zal volgens de optimistische Sloterdijk, het rekenende denken, het zien van de natuur als een bestand, meer worden losgelaten. De wereld, het ding en het technische artefact worden dan namelijk niet meer gezien als vreemden, maar als intieme deelgenoten van onze sfeer. De gelatenheid, het verwijlen bij de dingen van Heidegger, komt dus terug als het voelen van de nabijheid van de wereld en het zien van de techniek als middel tot nabijheid. Zoals al in paragraaf 3.1 naar voren is gekomen, worden we immers altijd met het ding, hetgeen zich in de sfeer bevindt, bevat. Op het moment dat we handelen en objecten gebruiken, 'stuurt' het object je dan ook. De stemming, de sfeer, waarin je zit, richt je namelijk altijd op een bepaalde manier tot de wereld, het vormt altijd je toegang op de wereld en ons bestaan.

Waar we voorheen als 'dividu' met anderen een stemming deelden, gaan we nu een zelfparing aan door middel van de techniek. Door het gebruik van technische artefacten vormen we een ruimte, een sfeer, die dingen en zaken nabij maakt en anderen, het buiten, op afstand houdt. Het buiten is echter wel dezelfde technologie, waarin en waarmee we sferen vormen. Met de techniek en in de techniek wordt er een sfeer gevormd die de techniek op afstand houdt. Zaken als ethiek, politiek, vorming en opvoeding moeten we dan ook niet vanuit het antropocentrische standpunt bekijken, maar vanuit de veranderlijke sferische gesitueerdheid van het subject. Sloterdijk ziet dan ook ontwikkelingen in de genetica en eugenetica wel als ontwikkelingen die uiteindelijk zullen doorgaan, maar niet als zaken waar we totaal machteloos tegenover staan. Als we het subject als essentie loslaten en haar veranderlijke constituering begrijpen, zijn technische ingrepen in de genetische codering van de mens minder grote schrikbeelden. Vorming en opvoeding worden meer en meer een zaak van de techniek. De techniek bepaalt namelijk steeds meer onze opvatting van het goede leven. Daarnaast grijpt techniek al in in ons leven in de vorm van een bril, een wandelstok, een auto en een magnetron. Als we de subjectiviteit zien als een kwestie van techniek, als het maken van kunstmatige sferen die ons vormen, is de eugenetica een kleine stap. Sloterdijk waarschuwt echter wel voor de dehumaniserende gevolgen. Niet zozeer omdat het de mens verandert, maar vanwege een nieuwe ongelijkwaardigheid tussen mensen die hieruit voort kan komen. Daarom is het zaak om een 'codex van antropotechnieken' (RMP, p. 39) te formuleren.

3.5 Terugblik en analyse: de plek van het subject in Sloterdijks werk

Hoewel de vraag naar waar de mens is centraal staat in Sloterdijks latere werk, is hieruit tevens een definitie van de mens te distilleren. De mens is het ontlaste en verwerende dier, ontworteld van de naakte omgeving en met de competentie om een eigen artificiële omgeving tezamen met

¹⁶ Zie voor een bespreking van Sloterdijks noties allotechniek en homeotechniek, Hub Zwart en Chris Doude van Troostwijk (2004), p. 21-26.

anderen of iets anders te scheppen. Dit creëren van sferen is geen reflectief proces, maar gebeurt tegelijkertijd met het menselijk leven. Wij kunnen onszelf eerder als effect van de sfeer zien dan andersom, omdat de sfeer ons bestaan mogelijk maakt. In navolging van Heidegger leven wij in een ruimte (in een sfeer) waarin we uitstaan en de dingen en wijzelf betekenis krijgen. (Bartels, 2002, p. 100). Sloterdijks notie van de sfeer doet denken aan Heideggers notie van in-de-wereld-zijn. Volgens Heidegger is de mens (het Dasein) altijd geworpen in een betekenisvolle samenhang, waardoor het Dasein dus fundamenteel in-de-wereld-zijn en Mitsein (mede-zijn-met-anderen) is. Het in-de-wereld-zijn is niet enkel ergens zich ruimtelijk bevinden, maar is de praktisch zorgende omgang met de wereld in de stemming waarin de omgang zich voltrekt (Bartels, 2002, p. 92). Het Dasein is immers altijd op een bepaalde manier gestemd (blijdschap, woede, angst) en 'deze stemming bepaalt de aard van de relatie tot de wereld en tot het zelf' (Verhoeven, 1998, p. 45).

Het verschil tussen Heideggers notie van in-de-wereld-zijn en Sloterdijks sfeer is volgens Sjoerd van Tuinen dat bij Heidegger de stemming waardoor het Dasein het meest bij zichzelf kan komen, het meest eigenlijk kan bestaan, een eenzame stemming is, namelijk de stemming angst. Sloterdijk voegt volgens Van Tuinen aan de notie van de stemming toe dat 'stemmingen nooit een privé-aangelegenheid zijn, maar zich ontwikkelen als gedeelde atmosferen' (Van Tuinen, 2004, p. 108). Meerdere Heidegger-interpretatoren (onder meer Jean-Paul Sartre en Jeroen Bartels) bevestigen dit verschil door te stellen dat de mens bij Heidegger, ondanks het bestaan in de wereld, 'uiteindelijk en wezenlijk geïsoleerd en op zichzelf is teruggeworpen' (Verhoeven, 1998, p. 64). Marijke Verhoeven stelt in *Cura* echter dat hiernaast nog een lezing van Heidegger mogelijk is, die het Dasein als fundamenteel in-de-wereld-zijn en Mitsein centraal zet en hiermee het Dasein als een geïsoleerd zijnde verwerpt. De twee verschillende interpretaties van Heidegger komen voort uit het gegeven dat Heidegger spreekt over de 'Jemeinigkeit' van het Dasein en weinig aandacht geeft aan het Mitsein. Omdat het buiten het bereik en het doel van deze scriptie gaat om Heideggers mens-zijn in *Sein und Zeit* diepgaand te analyseren, laat ik het bij het benoemen van deze twee mogelijke interpretaties en de opmerking dat dit verschil tussen Sloterdijk en Heidegger mogelijkerwijs minder groot is dan Sjoerd van Tuinen lijkt te suggereren.

Wél een duidelijk verschil is dat Sloterdijk een stap verder terug gaat dan Heidegger door de primaire bezielde ruimte reeds in de baarmoeder te lokaliseren. Het naar het buiten uitstaan van de mens wordt dan ook geanalyseerd als het verlangen naar de ervaren oorspronkelijke eenheid in de baarmoeder. In paragraaf 3.2 heb ik al uiteengezet dat de mens een rusteloos reservoir is dat op zoek is in het buiten naar inhouden, omdat hij de baarmoederlijke aanvuller heeft verloren. Sloterdijk noemt dit naar buiten uitstaan de extatische immanentie; mensen bevinden zich immers altijd 'aan de rand van iets wat hen mogelijk maakt en wat hun ontgaat' (S, p. 806), namelijk op de plek waar het buiten en het binnen verstrengelen: de sfeer. Sloterdijks *Sferen* is de eerste aanzet om de sfeer, die zo dichtbij staat dat we het niet zien, te expliciteren. De belangrijkste boodschap van deze immense trilogie is dat we nooit direct in de naakte wereld leven, maar in de sfeer, waar we beschermd, aangevuld en verwend zijn.

Sloterdijk verwerpt hiermee het autonome subjectbegrip, omdat de mens een nooit van oorsprong vastgesteld wezen is en nooit zonder een sfeer, die bemiddelt tussen binnen en buiten, kan bestaan. De filosofie is altijd op zoek gegaan naar de substantie, de essentie van de mens, waarop zij de subjectiviteit kon funderen. Sloterdijk wil met zijn *Sferen* en *Het kristalpaleis* de lezer echter het inzicht geven dat er enkel subjectiviteit zonder fundament bestaat, namelijk het subject als een vorm die verschillend ingevuld wordt door de sfeer en de aanvuller. Ook de vroege Sloterdijk zag de subjectiviteit als een leeg begrip. Waar in *Eurotaoïsme* de subjectiviteit werd gekenmerkt door een houding van het zich-ïnspannen, is de subjectiviteit in *Sferen* een effect van het samengaan met iets in iets. Omdat we altijd mogelijk gemaakt worden door de sfeer, iets buiten ons, past het heteronome subjectbegrip beter op Sloterdijks subject. De vroege Sloterdijk bracht, in *Kritiek van de cynische rede*, het lichaam al in als kritiek op het autonome subjectbegrip en het ressentiment dat hier uit volgde. De latere Sloterdijk poneert iets tussen het

dualisme lichaam en geest, namelijk de sfeer waarin het subject geconstitueerd wordt. Vandaar dat de filosoof Sjoerd van Tuinen het begrip 'mediale subject' toepast op Sloterdijks subjectbegrip. (Van Tuinen, 2004, p. 16).

De mens is volgens Sloterdijk een overvloedswezen, omdat de invulling van onze subjectiviteit steeds kan verschillen en we steeds anders kunnen leven. We zijn niet geworpen op een stuk grond waar we het maar mee moeten doen, maar we zijn geworpen in een sfeer. Doordat we steeds in een ander net van verhoudingen leven, veranderen de sferen en de invulling van onze subjectiviteit. Dit betekent echter niet dat we totaal passief zijn, want ons leven betekent altijd sferen vormen, een thuis maken. De mens heeft dus altijd dankzij zijn competentie tot kunstmatige constructie boven de wereld gezweefd en nooit op de aarde geleefd. Juist in onze tijd, het comfortschuim, kan deze lichtzinnigheid van de mens geëxpliciteerd worden en naar voren komen. De postmoderniteit is het hoogtepunt van een cyclus van ontlastingsmechanismen die in de moderniteit zo gegroeid zijn dat we de westerse mens met recht het ontlaste wezen kunnen noemen, dat zweeft en steeds meer zichzelf als zwevend ziet. Terugblikkend op Sloterdijks analyse van de microsferen, zagen we dat het subject gekenmerkt werd door de wederkerigheid van bevat worden en de ander bevatten. In de postmoderne situatie lijkt deze wederkerigheid verminderd te zijn, door de kracht van de elektronische en kapitale tekens die ons, het reservoir dat we zijn, aanvullen en dus onze subjectiviteit invullen. We zijn hierdoor 'meer gezien dan ziend, meer bevat dan bevattend, meer bereikt dan bereikend.' (KP, p. 159). Vanwege de enorme kracht die de derde globalisering teweeg heeft gebracht, wordt het subject heden ten dage minder door anderen, maar meer door de huidige technologieën aangevuld. Een onderscheidend kenmerk van de huidige tijd is dus dat de mens zich aanvult met aanwezige media, de egotechnieken, in plaats van met de menselijke ander of God.

Juist doordat de sferen in toenemende mate egosferen worden (als noodzaak van het verlies aan het midden), komt de vorming van de sfeer steeds meer bij het subject zelf terecht. De mogelijkheden van de westerse mens staan nu lossers dan ooit van de context waarin je bent geboren, vanwege het gebrek aan een alomvattende macrosfeer en de aanwezigheid van de technologieën. In deze verschuimde 'samenleving' zijn de humanistische idealen, rede en autonomie, vervangen door keuzemogelijkheden en koopkracht. Doordat we bepaalde objecten en middelen kunnen kiezen, beïnvloeden we tegenwoordig meer onze eigen sfeer en onze aanvullers, waardoor we tot op zekere hoogte een bepaalde vorm van autonomie en vrijheid in de verschuimde 'samenleving' bezitten. We kunnen echter niet het autonome subject herintroduceren, omdat dat veronderstelt dat er van tevoren al een vooraf gegeven subject of zelf bestaat. De keuzemogelijkheden zijn daarnaast al bepaald door de aanwezige richtingen die het schuim ons biedt. Oosterling definieert vrijheid als 'het aangesloten zijn en toegang hebben teneinde relaties aan te gaan, verbonden te smeden, betrokken te raken in netwerken met gemeenschappelijke belangen' (Oosterling, 2000, p. 41). Mijns inziens zal Sloterdijk achter deze definitie staan, omdat het de vrijheid in de netwerken en de techniek betreft en geen oorspronkelijke vrijheid die de sturing van de netwerken en de techniek veronachtzaamt.

Het autonome subjectbegrip was volgens Sloterdijk een uitvinding in de Nieuwe Tijd, de moderniteit, om de ontremming in de mens zelf te plaatsen. De ontremming kwam, zoals we in paragraaf 3.3.2 al zagen, in de Nieuwe Tijd echter niet zozeer voort uit de rede van het autonome individu maar uit de onrust met de eigen plek. In de huidige verdichte pluralistische wereld is het inzicht gekomen dat het onmogelijk is om zelf te handelen vanuit de rede, waardoor het idee van de volledige wereldvormende mens oftewel het autonome subject is verdwenen als een 'gezicht in het zand van de zeeoever.'¹⁷ (KP, p. 168). In Sloterdijks rede *Regels voor het mensenpark*

¹⁷ Met het idee dat 'de volledige mens, als een gezicht in het zand van de zeeoever verdwijnt' verwijst Sloterdijk naar Foucaults diagnose van de verdwijning van de door menswetenschappen geconstrueerde mens.

komt naar voren dat het humanisme¹⁸, ondanks de nadruk op dit autonome subject, de mens altijd op een bepaalde manier geschaafd, geremd en getemd heeft om een bepaald type mens te maken. De autonome subjectiviteit is dus altijd een van de invullingen geweest van de subjectiviteit, maar volgens Sloterdijk niet ontologisch correct, omdat het ingebed-zijn en het in wezen niet vastgesteld zijn van de mens veronachtzaamd wordt.

Het menszijn is altijd afhankelijk van sferen, die de mens creëert door verscheidene woontechnieken. Dit verklaart Van Tuinens constatering dat Sloterdijk spreekt over de menswording in de techniek (Van Tuinen, 2004, p. 129). De techniek is ons buiten, waarin en waarmee we een sfeer kunnen vormen oftewel een subject kunnen worden. Techniek is hetgeen dat ons mogelijk maakt. De menswording in techniek laat zien dat we niet gedetermineerd worden door de techniek, maar hier zelf een relatie mee aangaan. Zoals ik in paragraaf 3.2 en 3.4.2 uiteen heb gezet, hebben we geen instrumentele omgang met de objecten, waarmee we ons omringen. De objecten waarmee we ons omringen, zoals de televisie en de computer, worden in het gebruik niet meer als object gezien. We worden in het gebruik er altijd mee bevat en staan er dus nooit los van als subject. Sloterdijk laat de subject-object scheiding, die centraal staat in het autonome subjectbegrip, los in zijn sferologie. We zijn altijd een luxedier dat steeds meer ontlast wordt door de kunstmatigheid van de sferen. Juist dit inzicht in de kunstmatigheid van ons bestaan, maakt het mogelijk de natuur als een medehuisgenoot van ons wonen te zien in plaats van een leverancier van grondstoffen.

We moeten dus niet rouwen om de verloren natuurlijkheid, want die heeft allereerst nooit bestaan. De techniek is altijd het middel geweest om een sfeer, een artificiële constructie te maken, zodat we kunnen leven en dit leven kunnen optimaliseren. Bovendien, hoe technologischer onze sferen zijn, hoe meer we verزند zijn. De trilogie *Sferen* kunnen we zien als een handreiking van Sloterdijk, naast het kynisme en het presentisme, om een niet-theoretisch weten afkomstig van samenleven met de dingen en de wereld te verkrijgen. Het inzicht in en het genieten van het zweven (het licht-zijn) van de mens, is Sloterdijks derde alternatief op de Verlichting. De Verlichting heeft zelf nooit de gesitueerdheid van de mens kunnen conceptualiseren buiten het object-subject schema om. In de pluralistische wereld kunnen we praktisch gezien niet meer volhouden dat de mens de wereld kan beheersen, omdat de technologische processen hun eigen dynamiek kennen, waardoor we ons nu bevinden in een cultuur van ressentiment. De erkenning van de onmogelijkheid van de fundamenteen moet worden verwelkomd, omdat het laat zien wat de mens in wezen is: leeg en licht.

¹⁸ Sloterdijk bedoelt met het humanisme het moderne humanisme en dus niet het Renaissance-humanisme of het humanisme van het Nederlands georganiseerde humanisme.

JEAN BAUDRILLARD: DE GEVOLGEN VAN HET SUBJECTDENKEN

4.1 Inleiding: van consumptiemaatschappij naar hyperrealiteit

Het spreken over een subjectbegrip bij Baudrillard is paradoxaal. Het subject als een wils-, machts- en kennissubject ziet Baudrillard als een uitvinding van de moderniteit. Tegenwoordig zijn er scheuren gekomen in dit subjectbegrip, vanwege onder meer technologische ontwikkelingen, die we niet meer kunnen overzien en controleren. Vanwege de onhoudbaarheid van de subjectpositie, zet Baudrillard dan ook het object in plaats van het subject centraal in zijn theorieën. Zijn theorie is uniek vanwege deze radicale dessubjectivering en daarom van groot belang voor mijn scriptie. Niet alleen de autonomie en vrijheid van het subject worden aangevallen, maar het gehele idee van een subject, als verschillend van het object, wordt bekritiseerd vanuit Baudrillards notie van simulacrum.

Het autonome subjectbegrip wordt reeds in Baudrillards vroege werk losgelaten door het als een mythe in dienst van de economie te ontmaskeren. In zijn latere werk worden de gevolgen van het subjectdenken tegenover het object verder doordacht, verbeeld en uitgedaagd. Hoewel vrijwel al de gelezen commentatoren een onderscheid tussen de vroege en late Baudrillard maken, is deze scheiding geenszins absoluut. De latere theorieën van Baudrillard zijn eerder verschuivingen van en aanvullingen op zijn vroege werk. In Baudrillards werk is er sprake van een verschuiving van de analyse van de consumptiemaatschappij, waar de economische sfeer centraal staat, naar de samenleving als cybernetische maatschappij, waar de informatie als centraal concept de begrippen consumptie en productie vervangt. Zijn eerste periode loopt van 1968 tot circa 1976, waarin Baudrillard 'neomarxistisch'¹⁹ of 'poststructuralistisch' te werk gaat om de samenleving te analyseren. Hierna volgt Baudrillards ironische periode,²⁰ waarin de samenleving en de mogelijke omslag op een fragmentarische en verleidelijke manier beschreven wordt. De basis voor ons denken en handelen, de dialectische opposities, zullen door Baudrillard hier radicaal verworpen worden. Deze periode is ironisch te noemen, omdat Baudrillard onze huidige samenleving beschrijft als de tijd waarin we qua doelen, controle en beheersing, het tegenovergestelde zullen bereiken.

In dit hoofdstuk zal ik Baudrillards diagnose van de huidige tijd uiteenzetten en hierin de verschuiving in zijn beschrijving van de maatschappij als consumptiemaatschappij naar de cybernetische maatschappij weergeven, zonder deze strikt te onderscheiden. Zijn latere werk kunnen we namelijk beter begrijpen door zijn vroege werk te bespreken, omdat dat Baudrillards eerste stap was om de werkelijkheid en de subjectopvatting te zien als constructies. De

¹⁹ Ik ben er niet erg gelukkig mee om de vroege Baudrillard neomarxistisch te noemen, omdat hij wel degelijk afscheid van Marx en de Frankfurter Schule neemt, ondanks zijn waardering voor de analyse van de ruilwaarde als abstracte waarde. Hij gebruikt zowel het marxisme als het structuralisme als een startpunt voor zijn analyses, maar eindigt met een afscheid van beide stromingen en een verwerping van het poststructuralisme. Door het gebrek aan een betere term, gebruik ik beide begrippen om zijn boeken tot 1976 aan te duiden. *Symbolic Exchange and Death* (1976) kunnen we dan zien als overgangswerk naar zijn ironische fase.

²⁰ De latere Baudrillard is moeilijk te positioneren. Ik heb zijn latere werk in navolging van Hannie Van Wijck een ironische periode genoemd (Van Wijck, 1988, p. 55), omdat zijn theorieën niet meer zozeer een analyserend karakter hebben, maar de ironie volgen. Deze periode zou trouwens met recht ook fataal genoemd kunnen worden, omdat de theorieën zowel qua vorm als inhoud, het subject terugverwijzen naar zijn onmogelijke positie. De ironische periode begint mijn inziens niet pas bij *De la séduction* (1979), maar reeds na *Symbolic Exchange and Death* (1976). Andere commentatoren (onder meer Douglas Kellner en Esther Wit) noemen deze periode postmodernistisch. Ik volg hen daarin niet. Er zit namelijk, ondanks de overeenkomsten, een niet te veronachtzamen verschil tussen Baudrillard en postmodernistische denkers, namelijk in de appreciatie van de differentie als uitgangspunt. We leven volgens Baudrillard niet zozeer in de postmoderne tijd, maar in de hypermoderne tijd. Voor een positionering van Baudrillard in het postmoderniteit/moderniteit debat zie de scriptie van Elke Müller (1998), p. 38-57.

'ontsnapping' op de huidige toestand van de (westerse) wereld zal ik in een aparte paragraaf weergeven, omdat dit nog meer inzicht kan verschaffen in de vraag of Baudrillard nog een subjectbegrip heeft. De laatste paragraaf moet gezien worden als een poging om Baudrillards gedachten over de plaats en functie van het subject in één verhaal neer te zetten. Hierdoor doe ik, net als de meeste commentatoren van Baudrillards werk, helaas geen recht aan de dubbelzinnigheid en meeslependheid van Baudrillards werk, dat namelijk niet tot doel heeft om geanalyseerd en samengevat te worden, maar om uit te dagen en te verleiden. Dit gegeven maakt ook dat elke samenvatting van Baudrillards ideeën, dus ook onderstaande, nooit volledig is en, nog meer dan bij uiteenzettingen van andere denkers, een interpretatie blijft.

4.2 De ontmaskering van de politieke economie als ideologie

4.2.1 De illusie van de behoeftige mens

Luister jij nog wel eens naar jezelf? Doe de test design your own life bij IKEA. Een ding is in ieder geval zeker: teveel naar anderen luisteren maakt niet gelukkig. Want het wordt tijd om je leven in eigen hand te nemen, en dat begint thuis. Want als er een plek is waar je jezelf wilt zijn, is dat natuurlijk je eigen huis.'
(www.designyourownlife.nl)

De vroege Baudrillard concentreert zich op de analyse van de consumptiemaatschappij. Baudrillard zet zich af tegen het ingeburgerde idee dat consumptie is ontstaan rondom arbeidende individuen met persoonlijke behoeftes. (onder meer in CS, p. 75). De antropologische opvatting van de mens met behoeftes vinden we reeds bij Karl Marx. Het marxisme²¹ baseert zich namelijk op de assumptie dat de eerste prioriteit van de mens het produceren van middelen voor overleving is. Arbeid staat dus centraal in elk menselijk leven, want hierdoor kan de mens producten creëren voor vervulling van zijn menselijke behoeftes en daardoor zichzelf en zijn omgeving scheppen. De productiewijze is hetgeen elk tijdperk kenmerkt, omdat de productieverhoudingen de vorm van de sociale relaties bepalen. (Barker, 2000, p. 12-13).

Volgens het marxisme wordt onze samenleving gedomineerd door een kapitalistische productiewijze, waar het creëren van surpluswaarde (bijvoorbeeld winst) centraal staat. We produceren geen goederen vanwege de vervulling van onze behoeftes, maar primair vanwege de surpluswaarde. De gebruikswaarde van het product is dus van secundair belang in het kapitalisme. Met het begrip gebruikswaarde verwijst Marx naar het nut van het product, dat in dienst staat van de vervulling van de behoeftes van de mens, zoals een paraplu in dienst staat van onze behoefte om droog te blijven. Een product wordt een waar door de introductie van de economische ruilwaarde van het object, het geld. De economische ruilwaarde is volgens Marx abstract, omdat het niet afhankelijk is van de eigenschap van het object, maar ingeschaald wordt door de kosten van onder meer de arbeidstijd om het product te maken. De economische ruilwaarde wordt dus niet door de gebruikswaarde bepaald, maar door het proces van arbeid dat winst moet genereren. Een fles wijn is dus duurder dan een appel, vanwege het intensievere productieproces verbonden met de fles wijn. Wel is er altijd een zwakke band tussen de economische ruilwaarde en de gebruikswaarde van een waar, omdat voorafgaand aan de introductie van de economische ruilwaarde, het nut van het artikel reeds aangetoond moet zijn. (PES, p. 130). Door de introductie van de economische ruilwaarde kunnen producten worden vergeleken op hun waarde en aan de hand van een waardeschaal verkocht worden op de markt.

²¹ Baudrillard lanceert niet enkel kritiek op Marx maar ook op het marxisme. De theorieën van de Frankfurter Schule volgen immers nog veel basisideeën van Marx. Zie hiervoor David Held (1997) *Introduction to critical theory. Horkheimer to Habermas*.

Marx' kritiek op de kapitalistische samenleving is dat de kapitalistische productiewijze een klassenmaatschappij tot gevolg heeft die noodzakelijkerwijs tot vervreemding zal leiden.²² De bourgeoisie bezit de productiemiddelen (fabrieken en dergelijke) en de andere, grotere groep, het proletariaat, verkoopt zichzelf als arbeider om te overleven. Door deze (klassen)splitsing in de samenleving staat de arbeider niet meer in contact met zijn zelfgeproduceerde product en ontvangt hij minder salaris dan de economische ruilwaarde van het product. De arbeider moet desondanks goederen kopen om te overleven, waardoor hij de markt niet enkel als producent, maar ook als consument instandhoudt. De arbeider vervreemdt van zijn product en hierdoor van zichzelf, omdat volgens Marx de mens een scheppend wezen is.

Baudrillard lanceert in *For a Critique of a Political Economy of the Sign* een kritiek op het geponeerde marxistische onderscheid tussen gebruikswaarde en economische ruilwaarde. Volgens Marx is de economische ruilwaarde abstract en uitwisselbaar. De gebruikswaarde ziet hij als concreet, natuurlijk, particulier en dus onuitwisselbaar. (PES, p. 130). Maar hier moeten we meer logisch zijn dan Marx zelf, aldus Baudrillard. (PES, p. 131). De gebruikswaarde is namelijk net als de economische ruilwaarde een onderdeel van het economische systeem, een abstractie, en niet een uitdrukking van de menselijke essentie zoals Marx geloofde. De gebruikswaarde verwijst niet naar een intrinsieke eigenschap van het object en de menselijke behoefte, maar naar een toegevoegde status aan het object. Het object zelf is niets. (PES, p. 63). Het is een plek waaraan betekenissen toegekend kunnen worden. Zodra één betekenis de overhand heeft gekregen, het object krijgt bijvoorbeeld de naam 'tafel', dan is het geen object meer maar een tafel. Zodra we objecten enkel een waarde gebaseerd op de logica van utiliteit geven, dan heeft de betekenis 'nut' de plek ingenomen van andere mogelijke betekenissen van hetzelfde object.

De reductie van het object tot één betekenis is aanschouwelijk gemaakt door de *ready-mades* van Marcel Duchamp, die de definitie van kunst aanviel door gebruikersartikelen in het museum te plaatsen. Ook Heidegger had onder meer in *Der Ursprung des Kunstwerkes* betoogd dat de moderne mens een eenzijdige manier heeft om objecten te zien, namelijk als 'werktuigen', waardoor het wezen van het ding niet meer kan oplichten. Baudrillard zelf grijpt voor zijn kritiek op deze reductie terug op de primitieve samenlevingen waar er een andere relatie tussen object en subject bestond. In de primitieve samenlevingen stond de symbolische uitwisseling als principe centraal, waar het object een unieke band kon scheppen tussen subjecten en daardoor zelf onvervangbaar werd.²³ De mogelijke betekenissen van het object zijn dus door het instellen van gebruikswaarde, nut en behoeftes vervangen door een simpele doelmatigheid van het object. Het object is gerationaliseerd, geabstraheerd en gedacht in termen van utiliteit. Het nut van het object komt niet van een persoonlijke relatie met het subject, maar van het politiek-economische systeem dat een universeel principe van utiliteit instelt om objecten waarde toe te kennen en te vergelijken. De gebruikswaarde volgt net als de economische ruilwaarde dan ook de logica van equivalentie. Het geld is enkel een verder ontwikkelde, kwantitatieve vorm van de logica van equivalentie. (PES, p. 132). De appel en de fles wijn zijn dus niet enkel vergelijkbaar door de abstracte sociale arbeid omgezet in het prijsetiket, maar ook kwalitatief vergelijkbaar, namelijk in hoeverre de waar functioneel is voor het behoeftige subject. De logica van equivalentie oftewel de code²⁴, de vaste regel van de politieke economie, vernietigt de dubbelzinnigheid van het object door het object te reduceren tot de gebruiks- en economische ruilwaarde.

²² Marx lanceert weliswaar een kritiek op het kapitalisme, maar dit betekent niet dat hij enkel negatief tegenover het kapitalisme staat. Het kapitalisme heeft ons al meer vrijheden gegeven dan de feudale samenleving, waar de slaven bezit zijn van de eigenaars. Het kapitalisme is al een stap in de richting van de vrijheid van de mens, die dan nog wel door de dialectiek omgeworpen zal worden, om werkelijke vrijheid te bereiken.

²³ In paragraaf 4.2 zal ik de symbolische uitwisseling verder bespreken. Voor deze paragraaf gebruik ik het enkel om aan te geven dat de betekenis van een object afhankelijk is van een context en dat wij deze context hebben gereduceerd tot een functionele context.

²⁴ Het begrip code komt bij Baudrillard vaak ten sprake en in afwisselende context. Ik leen hier Van Gils' definitie van code, als regels die voorafgaan aan elke sociale relatie. (Van Gils, 1990, 22).

Niet enkel het object wordt gesimplificeerd door de code van het economische systeem, maar ook het subject wordt ontdaan van elke mogelijke betekenis en wordt gevormd tot een individu met vaste behoeftes.

'Verre van dat het individu zijn behoeftes in het economische systeem uitdrukt, veroorzaakt het economische systeem de individuele functie en de parallelle functionaliteit van objecten en behoeftes. Het individu is een ideologische structuur, een historische vorm, correlatief met de ware vorm (ruilwaarde) en de objectvorm (gebruikswaarde). Het individu is niets meer dan het subject gedacht in economische termen, heroverwogen, gesimplificeerd en geabstraheerd door de economie.'

(PES, p. 133, mijn vert.)

Het individu zoals wij het kennen is dus enkel een economische constructie om het systeem in stand te houden, namelijk als een consumptiekracht. Baudrillard's strategische analyse beschrijft de werking van de macht van het systeem. Het concept behoefte moest noodzakelijkerwijs uitgevonden worden, zodra het systeem een overvloed aan producten leverde. De mens moet dan steeds meer en meer behoeftes krijgen, oftewel een consument worden. Het systeem, de uitwisselingsstructuur, stelt dus regels op waaraan het subject ondergeschikt is. Het zorgt dat het subject die regels volgt en dat daardoor het systeem in stand gehouden wordt.

Volgens Baudrillard is er altijd een uitwisselingsstructuur voorafgaand aan de mens geweest, waarmee we ons kunnen uitdrukken en differentiëren van anderen. Deze structuur van uitwisseling is dan niet zozeer een uitvinding van de mens om een of andere behoefte uit te drukken, maar gaat vooraf aan degene die uitwisselt. Zoals de taal niet is ontstaan, omdat een persoon de behoefte had om te spreken. (PES, p. 75). De analyse moet zich volgens Baudrillard dan ook richten op de uitwisselingsstructuren en niet op het subject. De consumptie analyseert Baudrillard, in navolging van de structuralist Roland Barthes, als een bepaald uitwisselingsstelsel dat dus niet vanwege onze behoefte tot stand is gekomen, maar als structuur ontstond waarin de mens zich met behulp van objecten kon uitdrukken.

In Baudrillard's eerder werk (*Le système des objets*²⁵ en *La société de consommation*) herleidt Baudrillard consumptie dan ook niet tot het verbruiken van materiële objecten, maar tot het verbruiken van de betekenis van de objecten. Consumptieobjecten functioneren als tekens die hun waarde (esthetisch, functioneel, cultureel, seksueel et cetera) verkrijgen door hun onderlinge verhouding. De keuze van de consument voor een bepaald product is dan niet afhankelijk van een bepaalde intrinsieke eigenschap van het object waar de consument behoefte aan heeft, maar is afhankelijk van de plek die het consumptieobject op dat moment in het tekenobjectensysteem inneemt. Dit differentiële tekensysteem is dus voorafgegaan aan de mens. Daarmee drukken wij ons uit en onderscheiden wij ons van anderen. Dit onderscheiden moeten we dus niet zien als een bewuste keuze van het individu, maar als een 'sociaal onbewuste logica' (PES, p. 59) oftewel als het onbewust volgen van de logica van het systeem.

De economische theorieën pogen deze differentiatiedrang van subjecten te begrijpen vanuit een natuurlijke behoefte aan prestige, onderscheid en dergelijke. Baudrillard keert dit om. Er bestaat een systeem van differentiatie en daarin wordt de mens ingevoegd. De mens met haar 'natuurlijke' behoeftes is dus een effect van de 'behoefte' van het systeem aan sociale controle. Het concept behoefte functioneert dan ook als een fantastische legitimatie voor het economische systeem: het is het 'menselijke gezicht' geworden van de economie. Het idee dat we bepaalde crèmes nodig hebben als we een bepaalde leeftijd bereikt hebben, functioneert als alibi om desbetreffende artikelen te fabriceren, te verkopen en te kopen. De reclames spelen goed op dit feit in en creëren veel behoeftes bij de consumenten, waardoor onze behoeftes aan bepaalde verzorgingsproducten, bepaalde merken bier en noem maar op gecreëerd worden.

²⁵ In *Le système des objets* (1968) heeft Baudrillard nog niet zoveel afstand genomen van Marx' gebruikswaarde als in zijn latere waarde. De tekenwaarde werd in dit werk nog naast de gebruikswaarde geplaatst, zonder dat de gebruikswaarde werd gedeconstrueerd. Zie voor een bespreking van dit werk Van Gils (1990) p. 14-18.

De politieke economie staat of valt namelijk met de logica van equivalentie. Omdat deze logica een 'natuurlijke' grond nodig heeft, moet alles teruggebracht worden naar het concept behoeftes. De psychologisch-economische theorieën, de uitweidingen van de behoeftespiramide van Maslow en het onderscheid tussen primaire en secundaire behoeftes, houden deze illusie in stand. Naast het feit dat het concept primaire behoefte nooit in te vullen is, omdat per cultuur en geschiedenis een andere bepaling geldt, gaat Baudrillard zelfs zover om te stellen dat de behoefte aan zelfbehoud enkel aanwezig is, omdat het systeem die behoefte nodig heeft. Als het systeem de mens niet nodig had, dan kwam er wel een behoefte aan de dood tot stand.

4.2.2 De homologie tussen politieke economie en de taal

Baudrillard analyseert de politieke economie als een systeem van tekenuitwisseling, waar de tekenobjecten hun betekenis krijgen door het verschil met andere tekenobjecten. In *For a Critique of the Political Economy of the Sign* analyseert Baudrillard de geldende uitwisselingsstructuur verder met behulp van Ferdinand de Saussures linguïstiek. Het taalsysteem en de politieke economie kennen volgens Baudrillard dezelfde inwendige structuur, omdat de uitwisseling van taaltekens en van objecten dezelfde logica volgen. Hierom kunnen we zijn inziens beter spreken over de algemene politieke economie van het teken. Met deze homologie tussen de politieke economie en taal bedoelt Baudrillard niet dat de productie van woorden en objecten gelijk is, maar dat de systemen dezelfde regels volgen.

De structuralistische linguïst Ferdinand de Saussure laat in zijn analyse van de langue²⁶ het taalteken, waarmee hij met name woorden bedoelt, theoretisch uiteenvallen in de betekende en de betekenaar. Met de betekende doelt De Saussure op de inhoud van het teken, het concept waarnaar het teken verwijst. De betekende van het woord tafel is, simpel gezegd, het mentale plaatje van een tafel, en wel een houten plank op vier poten. De betekenaar is de vorm van het teken, de akoestische klank van het woord tafel of de zwarte letters die we op papier zien. De betekende en de betekenaar hebben echter niet een eigen inhoud, maar komen pas tot stand doordat zij verschillen van andere betekenaars en betekenden. Taal bestaat dus doordat het een systeem van tekens is en niet vanwege een essentiële inhoud. Het woord boom gebruikt een ruimte in het systeem en krijgt zijn betekenis omdat het fonetisch verschilt van het woord loom en semantisch van het woord plant. Dus vanwege het verschil in het systeem krijgt een woord betekenis. (Sturrock, 1979, p. 10)

De koppeling tussen de klank en wat dit in onze hersenen oproept, is hierdoor ook arbitrair: we hadden net zo goed het woord boom voor het mentale beeld van de houten plank op vier poten kunnen gebruiken; er zit niets in de klank tafel, waardoor het zou moeten verwijzen naar het begrip tafel. Hoewel we het hele woord tafel gebruiken om te refereren aan de empirische werkelijkheid, ziet De Saussure deze referentie niet in de twee componenten van het taalteken. Welke betekenaar refereert aan de empirische werkelijkheid is totaal willekeurig. Als er een natuurlijke link tussen het woord stoel en de empirische stoelen bestond, konden er immers geen andere woorden in andere talen voor de empirische stoel bestaan. Maar ook welke betekenden er bestaan, verschilt per taal. De willekeur van de taal, waardoor taal dus in principe een veranderbaar systeem is en geen echte substantie heeft, wordt gezien als één van de belangrijkste vooronderstellingen van De Saussure,²⁷ waarop Baudrillard dan ook verder ingaat.

De inzichten van De Saussure dat het taalsysteem een systeem van willekeur is en de betekenis dus geen werkelijke substantie is, past Baudrillard toe op de structuur van de politieke

²⁶ Saussure maakt een onderscheid tussen langue en parole, om het taalsysteem zoals we het aantreffen, de langue, apart te analyseren van het individuele gebruik van de taal (parole).

²⁷ Zie bijvoorbeeld het werk van John Sturrock, *Structuralism and Since*, 1979, pp. 9-10, waar Saussure, vooral door deze genoemde stelling, als grondlegger van het structuralisme wordt gezien. In dit werk worden tevens andere inspiratiebronnen voor Baudrillards gelijkstelling van het taalsysteem met het consumptiesysteem besproken (namelijk Ronald Barthes en Jacques Lacan).

economie. Het object wordt net als het woord los gezien van respectievelijk de gebruiker en de spreker. Volgens Baudrillard ligt de willekeur van het taalsysteem niet zozeer in de relatie tussen betekenaar en betekende, maar in het poneren van deze twee tekenelementen, waardoor er een taalstructuur ontstaat die de logica van equivalentie volgt. In De Saussures taalsysteem is er dus dezelfde ideologie werkzaam als in de politieke economie, namelijk het onderscheid van twee componenten. Bij de politieke economie zien we het onderscheid tussen gebruikswaarde en ruilwaarde, en bij het taalsysteem het onderscheid tussen betekende en betekenaar. De regel van beide systemen, de logica van equivalentie, wordt gelegitimeerd door een basis, namelijk het verwijzen van de betekende of de gebruikswaarde naar de empirische werkelijkheid. Ondanks de verschillen tussen het taalsysteem en de politieke economie werken ze beide door hun dichotome structuur, waardoor we met recht van een homologie kunnen spreken.

Het inzicht van De Saussure dat de betekenaar en de betekende allereerst een inhoud krijgen door het verschil met andere betekenaren en betekenden en dat de koppeling tussen beide op willekeur berust, trekt Baudrillard door tot de stelling dat de betekende eigenlijk niets anders is dan een reeks betekenaren. Deze conclusie heeft verregaande gevolgen voor het idee dat taal een middel is om de werkelijkheid te ontdekken. Als beide systemen geen referentie hebben, volgen de taal en het tekenobject de logica van differentie. Het taalteken en het tekenobject krijgen enkel betekenis door uitsluiting van andere betekenissen en niet meer omdat ze verwijzen naar een werkelijkheid. A krijgt betekenis omdat het verschilt van andere A's. Het object BMW heeft net als de betekenaar BMW enkel betekenis op basis van het verschil met andere termen zoals Lada, en verwijst niet meer naar de zintuiglijkheid of het mentale plaatje van deze auto. Doordat het systeem het object van zijn referent heeft losgerukt, is het object een vorm geworden zonder inhoud, waardoor het vervangbaar is geworden en enkel betekenis krijgt door een abstract horizontaal systeem van differenties. De logica van de differentie zorgt voor een vrije circulatie van tekens zonder doel, waar de mode de representant van is.

De mode is een doorgaand veranderend proces van bepalingen 'in' en 'uit'. Wijde pijpen, het bekende fenomeen van de jaren zeventig met een *revival* in de beginjaren negentig, is nu weer *not done*. De soort broek verliest, herkrijgt en verliest weer haar waarde, zonder dat er een reden voor te vinden is. Dit modeproces is niet enkel toepasbaar op de kledingindustrie, maar is geldig in elk ander systeem, onder meer in de kunst, taal en wetenschap. Zoals een merk niet meer naar een bepaling verwijst, maar enkel naar een bepaalde status op grond van verschil met andere merken, zo verwijst een taalteken niet meer naar de werkelijkheid of een mentaal concept, maar krijgt het enkel nog betekenis door de verhouding tot andere taaltekens. De taaltekens en de objecttekens functioneren niet anders en dus moet de illusie van de scheiding tussen cultuur en economie achter ons worden gelaten. Ons universum is een universum van inhoudsloze circulerende betekenaren geworden, waar de referent realiteit enkel als alibi functioneert. Later zal Baudrillard het begrip 'simulacrum' reserveren voor het gebruik van valse referenten als alibi van het systeem.²⁸

4.3 Het andere: de symbolische uitwisseling

Het idee dat het onderscheid tussen betekenaar en betekende en tussen ruilwaarde en gebruikswaarde bestaat, is een ontologische assumptie waarop het taal- en politiek-economische systeem gefundeerd is. De discussie tussen poststructuralisten en structuralisten of de taal de equivalente of polyvalente logica volgt, dat wil zeggen of de betekenaar nu naar één betekende verwijst of naar meerdere, doet volgens Baudrillard niet ter zake, omdat bij beide het onderscheid tussen de twee taalelementen wordt bewaard. Met Baudrillards ontmaskering van het ideologische karakter van het taal- en economische systeem wordt de universaliteit en de

²⁸ Het begrip simulacrum leent Baudrillard van de schrijver en kunstenaar Pierre Klossowski. (Zie hiervoor Van Wijk, 1988, p. 38-41). Baudrillards gebruik van het begrip simulacrum wordt besproken op p. 52 van deze scriptie.

objectieve waarheid van dit systeem aan de kaak gesteld. Het politiek-economische systeem en het taalsysteem zijn cultuur historisch bepaalde systemen, die met de intrede van de consumptiemaatschappij onhoudbaar worden.

Tegenover het linguïstische teken zet Baudrillard het symbool. Het linguïstische teken volgt zoals we in de vorige paragraaf zagen de logica van equivalentie. Het bestaat altijd uit een arbitraire relatie tussen de betekenaar en de betekende, los van de context waarin het teken of het tekenobject gebruikt wordt. Het symbool is dan volgens Baudrillard een teken dat transparant, zeker, niet-arbitrair maar absoluut verplichtend is. Het symbolische teken bindt dan twee personen in een onontkoombare wederkerige verplichting (SED, p. 50) en is niet te onderscheiden in een betekende en een betekenaar. Op het moment dat een woord of een object twee mensen bindt, functioneert het als een symbool en wordt het onvervangbaar. Te denken valt bijvoorbeeld aan de verlovingsring die niet vanwege de betekende betekenis krijgt, maar in zijn weerspiegeling van een concrete sociale relatie. Een object of een woord in de symbolische orde heeft dan geen betekenis los van de relatie die het weergeeft. Baudrillard geeft ons een definitie van het symbolische in *Symbolic Exchange and Death*:

'Het symbolische is noch een concept, een actor, een categorie noch een "structuur", maar een activiteit van uitwisseling en een *sociale relatie die een einde maakt aan het reële*, die het reële oplost en op hetzelfde moment een einde maakt aan de oppositie tussen het reële en het imaginaire'.
(SED, p. 133, mijn vert.)

Volgens deze definitie lost het symbolische het reële op. Het reële, het echte, bestaat enkel in een universeel tekensysteem dat werkt op basis van uitsluiting van een andere term. Het reële krijgt dan zijn betekenis door het tegenovergestelde, het onechte oftewel het imaginaire. Als de tegenstelling oplost in het symbolische, dan lost het reële, de werkelijkheid ook op.

Baudrillard ziet in het symbolische, als de activiteit van uitwisseling, de mogelijkheid om de reductie van de wereld gebaseerd op uitsluitingen tegen te gaan. Volgens Baudrillard bestond in de primitieve samenleving de werkelijkheid nog niet als referentie. De samenleving werd georganiseerd door het principe van symbolische uitwisseling in plaats van de latere uitvinding van de dialectiek. Aan de hand van onder andere de beschrijving van de potlach van antropoloog Marcel Mauss probeert Baudrillard de symbolische uitwisseling aanschouwelijk te maken.

De ruilvorm in de primitieve samenleving is de potlach, een uitwisseling op basis van sociale verplichtingen van geven en teruggeven. Dit systeem is nog steeds aanwezig in onze maatschappij bij het geven van cadeaus. Als je iemand een cadeau geeft, leidt dat tot een schuld bij die persoon, waardoor je macht over desbetreffende persoon gekregen hebt totdat hij jou weer een cadeau geeft. Vandaag de dag is het schenken van giften beperkt tot verjaardagen en andere speciale gelegenheden. In de primitieve samenleving was de potlach, deze circulariteit van gift en tegengift, echter het systeem waarop de gehele economie, het sociale systeem, de moraal en religie gebaseerd was. In het schenken van objecten werd de hele sociale hiërarchie uitgedrukt, waarmee bedoeld wordt dat de gever zijn sociale prestige en positie in de gift uitdrukt, die weer teniet gedaan kan worden door een tegengift. (van Wijk, 1988, p. 15). De objecten zijn dan niet zelf van waarde, vanuit een eigenschap of een gebruikswaarde, maar verkrijgen een symbolische waarde, een betekenis, door het circuleren in sociale relaties. Buiten deze relaties hebben de objecten geen betekenis. Het object is dus nooit ingevuld, krijgt nooit een absolute betekenis, een essentie, omdat het continu verandert 'net zoals de sociale relaties waarin ze geconstitueerd worden en circuleren' (Grace, 2004, par. 2, 11^e alinea). Het symbolische object of teken volgt dan ook de logica van de ambivalentie. Volgens Baudrillard is Mauss' analyse waardevol voor ons, omdat het een systeem laat zien waarin de betekenis tot stand komt door concrete sociale verhoudingen en niet door een universele betekenisstructuur die sociale verhoudingen dicteert zoals die van ons. Het symbolische is dan ook deze cyclus van uitwisselingen, de cyclus van geven en teruggeven. (SED, 136).

De filosoof George Bataille ziet in de potlach een vorm van verspilling die in de moderne maatschappij verloren is gegaan. Met de verspilling wordt bedoeld op 'activiteiten die hun doel in zichzelf hebben en gekarakteriseerd worden doordat ze betekenis krijgen vanwege het verlies' (Ten Kate, 1991, p. 22). De neiging tot verspilling (destructie in de zin van zelfverlies) ziet Bataille net als de neiging tot zelfbehoud (constructie in de zin van beheersing van het leven) als eigen aan de menselijke natuur. De ervaring van verspilling noemt Bataille soeverein, omdat het een ervaring is die er om zichzelf is, zonder extern doel, en vaak een taboe is in een maatschappij die gericht is op accumulatie. Dit vervloekte deel (*la part maudite*) van de mens kunnen we zien als een ervaring van de grondeloosheid. Deze ervaring is te vinden in de potlach, maar ook in het feest en het offer. Het gaat om het verliezen van jezelf in het aangezicht van de dood, de verspilling.

Volgens Baudrillard kan in de symbolische uitwisseling, de giftuitwisseling, een beperkte hoeveelheid objecten en tekens onverstoord circuleren waardoor de identiteit van het subject en object continu vernietigd en getransformeerd wordt.²⁹ Het object en het subject krijgen door deze circulatie continu een hernieuwde betekenis. In de symbolische uitwisseling wordt ook het spreken met de ander als een gift uitgelegd. Het individu geeft zijn eigen verschijning aan de ander door deze te verwoorden. De ander herkent het subject en weerspiegelt dit, waardoor de oorspronkelijke verschijning van het subject verdwijnt. (Wit, 2003, p. 30). In de symbolische uitwisseling ontvangen objecten en subjecten dus pas betekenis door het geven en ontvangen van verschijningen. Je verliest je zelf, omdat je identiteit vernietigd wordt door de weerspiegeling van de ander die aan jou een nieuwe verschijning verschaft.

Baudrillards symbolische uitwisseling komt dus veelal overeen met Batailles notie van verspilling. Maar waar Bataille verspilling ten tijde van het kapitalistische systeem nog steeds in andere (meer individuele) vormen, bijvoorbeeld in de erotiek, ziet, denkt Baudrillard dat de symbolische uitwisseling totaal geen plek meer heeft in onze samenleving. We zitten gevangen in een systeem van accumulatie en zelfbehoud doordat de dood (het zelfverlies) niet meer als symbolisch wordt gezien, maar enkel als een biologische, individuele dood, namelijk de dood als tegenovergesteld aan het leven. Deze fundamentele uitsluiting van de dood (SED, p. 130) genereerde macht over het leven en was de basis voor de accumulatie van goederen, de politieke economie. Juist omdat de symbolische uitwisseling buiten het systeem is komen te staan, is het misschien de enige kracht die het systeem kan bestoken. 'Als politieke economie de meest rigoureuze poging is geweest om aan de dood een einde te maken, dan is het duidelijk dat enkel de dood een einde kan maken aan de politieke economie.' (SED, p. 187, mijn vert.).

Dit verschil tussen Bataille en Baudrillard is af te leiden uit Batailles idee dat de verspilling inherent aan de natuur is, waar Baudrillard noch de symbolische uitwisseling noch de economie als natuurlijk wil zien. De natuur en de werkelijkheid zijn in Baudrillards ogen namelijk begrippen die volgen uit de code van de politieke economie. De symbolische uitwisseling volgt deze code niet, het is een cyclus van verschijningen en verdwijningen, waarbinnen geen enkel element een 'natuur' of 'werkelijkheid' heeft.³⁰ Betekenissen verwijzen dan ook niet naar de werkelijkheid, maar worden geconstrueerd en weer vernietigd. De code van de economie heeft de 'werkelijkheid' semiotisch gereduceerd tot de werkelijkheid, waar personen subjecten worden met verlangens en behoeftes. In de symbolische uitwisseling is dit niet het geval. Zowel het subject als het object heeft geen permanente betekenis, maar krijgt betekenis door de relatie. Subject en object zijn geen autonome polen in deze relatie, maar zijn continu getransformeerd door de circulatie.

²⁹ De begrippen object en subject zoals wij die kennen sinds Descartes zijn dan ook niet van toepassing op de symbolische uitwisseling, zie Victoria Grace (2000), p. 19.

³⁰ Wouter van Gils lijkt in *Realiteit en illusie als schijnvertoning* te suggereren dat in de symbolische uitwisseling 'tekens of tekenobjecten (...) refereren aan een authentieke werkelijkheid'. (p. 85) De notie authentieke werkelijkheid met betrekking tot de symbolische uitwisseling vermijd ik zelf liever, omdat de notie van de werkelijkheid en de notie van authenticiteit juist oplost in de cyclus van de gift en tegengift.

Pas door de uitsluiting van de symbolische uitwisseling kan het begrip natuur ontstaan, dat dus niet als basis voor de verspilling of symbolische uitwisseling kan dienen. De symbolische uitwisseling wordt gezien als iets wat uit overige analyses (van bijvoorbeeld Marx en Saussure) verdwenen is door de wereld te reduceren tot een set van tegenstellingen, waardoor we in een lineair tijdsbegrip terecht zijn gekomen. Hierdoor kunnen we het idee van de cyclische omkeerbaarheid niet meer in onze huidige samenleving vinden. Baudrillard wil dus, met andere woorden, onderzoeken wat er uitgesloten wordt doordat we de wereld tot een dialectische werkelijkheid hebben gemaakt. Hoewel Baudrillard wel naar primitieve en traditionele samenlevingen verwijst als de tijd waarin de symbolische orde nog heerste, is het boek *Symbolic Exchange and Death* niet te zien als empirisch bewijsmateriaal voor het bestaan van symbolische samenlevingen. Baudrillard geeft ons namelijk geen historische of antropologische analyses van primitieve samenlevingen, maar laat zien welke noties buiten ons huidig dialectisch systeem vallen en hoe deze (reversibiliteit, circulariteit) onze samenleving nog steeds bestoken. Het verwijst dat Baudrillard nostalgisch is naar primitieve samenlevingen (Leper, 2005, p. 200) moeten we mijns inziens laten varen. Baudrillard romantiseert de primitieve samenleving geenszins; hij spreekt immers over wrede samenlevingen (SED, p. 50).³¹

Baudrillard wil de symbolische uitwisseling als handvat gebruiken om het onderscheid tussen gebruikswaarde en ruilwaarde, betekende en betekenaar, maar ook tussen subject en object te analyseren en te bekritisieren. De betekende en de gebruikswaarde kunnen dan naar voren komen als de begrippen waarmee het object en het subject een vaste plaats hebben gekregen en op een bepaalde manier verbonden zijn. Noch het object, noch het subject hebben een essentie in de symbolische ruil en er is daardoor ook geen strikte scheiding tussen object en subject zoals wij sinds Descartes geloven. (Grace, 2000, p. 19). Er bestaat dus niet zoiets als identiteit, behalve tijdelijke identiteit zoals bij het cadeau. Het object is dus geen product, maar krijgt en verliest zijn betekenis door de sociale relatie waarin het zich bevindt.

De verschuiving van een samenleving gecentreerd rondom de symboliek naar een economisch systeem gecentreerd rondom accumulatie van surpluswaarde bespreekt Baudrillard in *Symbolic Exchange and Death* als de orde van simulacra, waarmee hij met simulacrum (schijnvertoning) niet datgeen bedoelt wat de waarheid verbergt, maar de waarheid die verbergt dat er geen waarheid is. (Grace, 2000, p. 84). Het simulacrum is het alibi voor het gehele systeem, zodat het kan functioneren. Met behulp van de simulacra konden wij loskomen van de symbolische verplichtende werking van tekens om zo de wereld te controleren en te beheersen.

In het eerste simulacrum, tijdens de Renaissance, waarin de imitatie als techniek voorop stond om de werkelijkheid weer te geven, ontstond pas het begrip natuur. De dubbelzinnigheid van de primitieve samenleving, waar de betekenis afhankelijk was van de relatie en derhalve geen universele inhoud had, is vervangen door de ondubbelzinnige definitie van de natuur. Tekens staan niet meer in dienst van de relatie, maar maken zich hier los van (emanciperen zich) en beginnen te verwijzen naar een betekende (in eerste instantie de natuur). Dit is dus een reductie van de ambivalentie door de betekenis en waarde van het object en het subject afhankelijk te maken van het systeem, de logische context die er heerst, en niet van de symbolische relatie. Het eerste simulacrum volgde de logica van de analogie, die met de introductie van de seriële productie over is gegaan in de logica van equivalentie. In het productietijdperk was het object geen imitatie meer van het originele object, maar een product van serieproductie, waarbij de techniek een centrale plek innam. Het object kwam hierdoor steeds verder van zijn eigen dubbelzinnigheid af te staan, want het ging niet meer om nabootsing van het origineel maar om efficiënte seriële productie. Sinds de machine geïntroduceerd werd, veranderde langzamerhand de seriële productie in genereren op basis van modellen. Modellen

³¹ Daarnaast moeten we Baudrillards werk lezen als 'theoretische geweld – speculeren tot het oneindige, waarbij de enige werkwijze de radicalisering van hypotheses is.' (SED, p. 5, mijn vert.)

konden zo kunstmatige eigenschappen produceren en verloren hiermee elke relatie, direct of indirect, met het origineel.

Het genereren op basis van modellen noemt Baudrillard het derde simulacrum. De orde van de simulacra kan worden opgevat als een uitwerking van de Platoonse paradox, namelijk 'hoe meer twee dingen op elkaar gaan lijken, hoe minder ze elkaar representeren' (Zurbrugg, 1997, p. 51). Door de technologische mogelijkheden om de representatie van bijvoorbeeld muziek te perfectioneren (cd's, I-pods et cetera), hebben wij nu het originele object verloren, waardoor we uiteindelijk niet de muziek representeren, maar simuleren. Simuleren is niet hetzelfde als vervalsen of imiteren, want het krijgt een eigen 'werkelijkheidsgehalte'; het produceert eigen gevolgen. (SZM, p. 65).

Het industriële model genereert nu objecten met gemoduleerde verschillen zonder referentie aan het originele object, maar enkel op basis van het model. Door de technologische ontwikkeling van informatie- en mediasystemen is het derde simulacrum overgegaan in een totale simulatie van de werkelijkheid gereguleerd door de digitale (binaire) code. Door de ontdekking van het DNA, het informatiemodel van de mens, wordt ook de metafysische opvatting van de mens met een doel vernietigd. Het proces van bevrijding van het teken, het produceren van meer en meer tekens, is nu op haar hoogtepunt gekomen, omdat het teken geen werkelijkheid meer nodig heeft, maar ook omdat het geen enkele doelgerichtheid meer toelaat. (Van Gils, 1990, p. 84).

4.4 De huidige situatie: de hyperrealiteit

Enkel de schemata van controle veranderen en, het moet gezegd worden, bereiken een buitengewone mate van perfectie. (SED, p. 60, mijn vert.)

Baudrillard geeft een historisch gesitueerde kritiek op de marxistische en Saussuriaanse analyses. Beide analyses waren voor Baudrillard de representanten van de ideologie die heerste in het tweede simulacrum. Sinds het derde simulacrum is deze ideologie niet meer houdbaar.³² De klassieke politieke economie en de refererende kracht van de taal hebben tegenwoordig immers enkel bestaansrecht als simulaties. De basis voor het taal- en economisch systeem is verdwenen, waardoor de heersende code niet meer de logica van equivalentie is, maar de logica van differentie. We zijn aan het einde van de productie en de politieke economie gekomen. We leven nu in het simulatietijdperk waarin het model de plek van de werkelijkheid, die nog bestond in de eerste twee simulacra, heeft vervangen. Kortom, we leven niet meer in een werkelijkheid, maar in een hyperrealiteit³³.

De werkelijkheid is verloren gegaan, doordat de representatie is vervangen door een generatie van werkelijkheidstekens op basis van modellen. Dit kunnen we begrijpen aan de hand van een documentaire film. Een documentaire representeert niet meer de werkelijkheid, want de camera stelt er een andere realiteit voor in de plaats door de mogelijkheden van de lens, de positie en de montage. De werkelijkheid wordt dus niet weergegeven, maar wordt gemoduleerd, waardoor we in een andere werkelijkheid gekomen zijn. De beruchte diagnose van McLuhan, *the medium is the message*, wordt letterlijk genomen door Baudrillard. 'Het is feitelijk het medium, de manier van redigeren, knippen, vragenstellen, de aantrekkelijkheid en de eis van het medium dat het proces van betekening reguleert' (SED, p. 65, mijn vert.). Het medium maakt de werkelijkheid tot een abstract model dat gaat functioneren als de werkelijkheid. Met de media worden niet enkel de klassieke media bedoeld, maar ook de vertogen, zoals wetenschap en politiek, die ons

³² We kunnen Marx en Saussure dan ook niet echt verwijten dat ze de verandering van logica niet hebben kunnen zien, omdat in hun tijd de consumptiemaatschappij, het spel van de tekens, nog niet zo ver ontwikkeld was.

³³ Het begrip hyperrealiteit leent Baudrillard van de kunststroming hyperrealisme, waar het ging om een perfecte reproductie van de werkelijkheid te maken door een ander reproductief middel. (SED, p. 74).

omringen, want zij interpreteren hun object ook met behulp van modellen die de binaire code volgen.

Aan de hand van het voorbeeld brood legt Victoria Grace (2000) mijn inziens het beste uit wat Baudrillard precies bedoelt met het einde van de werkelijkheid. Het referentiepunt van de echtheid van het brood bestaat niet meer in de materie die op een bord ligt, maar ligt in de modellen die elk punt van de productie van het brood vooraf vaststellen. Elk brood dat gekocht wordt in de supermarkt is al totaal gesimuleerd op basis van modellen. Niet enkel het koopproces, de marketing en het marktonderzoek worden door modellen gereguleerd, maar ook de productie van het brood zelf. Het telen van de tarweplant, het verzamelen, reinigen en mengen van tarwekorrels en het zeven van dit melange, de behandeling van de bloem, het toevoegen van additieven, het bakproces, het produceren van de verpakking en noem maar op zijn allemaal onderdelen van het productieproces dat de modellen bepaald hebben. (Grace, 2000, p. 107). Het brood dat we eten is dus gegenereerd door de modellen en is zo hyperreëel geworden. Met de termen simulatie en hyperrealiteit probeert Baudrillard dus niet zozeer de materiële werkelijkheid te ontkennen; er bestaat materiële werkelijkheid, maar deze is samengegaan met de immateriële werkelijkheid.

Baudrillard bespreekt uiteenlopende 'sociale' fenomenen in het simulatietijdperk zoals de politieke polls en de statistiek die de mening en de sociale werkelijkheid vervangen, communicatie die het praten vervangt, contact dat de sociale relaties vervangt en de marketing die de behoeftes van de mens vervangt. De code van de modellen vangt de werkelijkheid niet meer in tegenstellingen, maar in verschillen die al in het systeem zitten. Er worden enkel vragen gesteld waarin de antwoorden al besloten liggen. Doordat de hyperrealiteit minimale verschillen laat bestaan, is het systeem stabiel geworden en verkrijgt het totale sociale controle. Door de logica van verschil kan er nauwelijks wat buiten het systeem bestaan, omdat alles tot een differentie wordt gereduceerd.

Het ontstaan van de hyperrealiteit wordt tevens als een fatale uitwerking van de moderniteit uitgelegd. Moderniteit heeft als doel de werkelijkheid te objectiveren en te bepalen. Dit is het metafysische project om het wezen van dingen in kaart te brengen. Sinds Plato bestaat de dualiteit schijn en werkelijkheid. De dagelijkse realiteit werd gezien als schijn, namelijk als een afschaduwing van de echte werkelijkheid: de bovenzinnelijke wereld van de ideeën. Dit dualisme, schijn en werkelijkheid, heeft de metafysica in de ban gehouden. Bij Aristoteles verdwenen deze twee werelden, maar het dualisme tussen vorm en materie bleef behouden. Immanuel Kant kon ook nog niet loskomen van de dualiteit. Wij kunnen immers enkel de fenomenale wereld kennen, maar niet de noumenale wereld. Hegel zag een uitweg voor de twee werelden, de noumenale en fenomenale wereld, van Kant. Baudrillards notie van hyperrealiteit is te lezen als een realisering van het opheffen van de dualiteit. Om dit te begrijpen, zal ik nader op Hegels fenomenologie ingaan.

De verhouding tussen de werkelijkheid en het bewustzijn is volgens Hegel, tegenovergesteld aan Kant, niet constant, maar verandert door de tijd heen. Hegel zag een grondpatroon van drie stadia in het bewustzijn. Het eerste stadium is de natuurlijke onbemiddelde ervaring van het bewustzijn dat zich in eerste instantie volledig laat leiden door de indrukken van de wereld. De Cartesiaanse scheiding tussen bewustzijn en werkelijkheid, tussen subject en object, is in deze fase nog niet aanwezig. Het bewustzijn begint echter te twijfelen vanwege de onbetrouwbaarheid van onze zintuigen. Het bereikt het tweede stadium, de bemiddelde ervaring oftewel de verstandelijke reflectie van het bewustzijn, waar het dualisme tussen subject en object centraal staat. Uit dit bewustzijn komt de verstandelijke kennis voort, zoals Kant heeft geëxploreerd met zijn eerste kritiek.

Ook deze kennis zal het bewustzijn betwijfelen vanwege de onoverbrugbare afstand tussen subject en object, en zal *aufgehoben* oftewel overstegen worden. Met *aufhebung* bedoelt Hegel zowel het instandhouden van de thesis en antithesis, als het annuleren van deze in een hogere fase waar de twee niet meer tegenover elkaar staan (de dialectische methode). De

onmiddellijke ervaring staat nu tegenover de bemiddelde ervaring. De volgende fase zal dan leiden tot het behouden van deze twee fases in een hogere synthese. Het bewustzijn zal namelijk tot het inzicht komen dat de scheiding tussen de werkelijkheid en zichzelf een scheiding is die het bewustzijn zelf heeft bewerkstelligd. In andere woorden zullen de objecten dan als objectiveringen van het bewustzijn zelf worden gezien. Het bewustzijn zal een ervaring van eenheid in verscheidenheid ervaren; hij heeft door dat hij een is met de wereld vanuit zijn begrip van de wereld. Het bewustzijn bereikt het inzicht dat er niets bestaat buiten het eigen bewustzijn om, omdat het één is met de werkelijkheid.³⁴ Het dualisme tussen subject en object wordt in die zin *aufgehoben*; het onderscheid blijft bestaan in de eenheid. Beide bepalingen zijn wezenlijk op elkaar betrokken zonder samen te vallen, zoals bij de onmiddellijke ervaring van het bewustzijn het geval was.

Hegel dacht dat de werkelijkheid het rationele is en andersom, maar dat dit, het samenvallen van zijn en denken, niet vooraf gegeven is, maar pas tot stand komt in deze laatste fase. Volgens Baudrillard is Hegels voorspelling uitgekomen. 'Het reële is het rationele - deze eenwording is gerealiseerd in het teken van het hyperreële, de extatische vorm van het reële.' (FS, p. 110). Hiermee is direct de metafysica geëindigd, omdat elke dualiteit is verdwenen. Zoals Baudrillard ons laat weten: 'Ons universum heeft zijn dubbelganger ingeslikt en heeft zijn schaduw verloren' (Baudrillard, in Zurbrugg, 1997, p. 13, mijn vert.). Het ontstaan van de hyperrealiteit toont aan dat dialectische tegenstellingen niet (meer) onze maatschappij kunnen beschrijven. 'Het zij zo. Wij zijn in het [Hegeliaanse] paradijs.' (FS, p. 110). Doordat al de tegenstellingen *aufgehoben* zijn, kunnen we volgens Baudrillard niet meer spreken over de werkelijkheid.

De notie werkelijkheid bestaat slechts door haar tegendeel, de irrealiteit. Doordat we de werkelijkheid in elk detail hebben bepaald en zichtbaar hebben gemaakt, hebben we de irrealiteit vernietigd en de afstand tussen de werkelijkheid en onze representatie ervan, de schijn, opgelost.³⁵ Onze geproduceerde tekens van betekenis, waarheid en zin hebben de plek van de objectwereld ingenomen en circuleren nu enkel nog in netwerken. Het continu bezig zijn om het geheim van de wereld zichtbaar te maken en te analyseren, heeft er dus voor gezorgd dat we het tegendeel van de werkelijkheid, de irrealiteit, hebben vernietigd en tegelijkertijd de werkelijkheid zelf.

Vandaar dat Baudrillard voor deze situatie het begrip hyperrealiteit reserveert. De werkelijkheid losgemaakt van haar tegenstelling kan namelijk nu autonoom bewegen, verdubbelen en groeien. Iets kan namelijk enkel echt zijn als het gekoppeld is aan iets wat niet echt is, als het nog in de oude dialectiek van oppositie zit. Op het moment dat de realiteit haar dialectische tegenhanger verliest, heeft het begrip realiteit zich verdubbeld zonder nog te refereren aan realiteit of irrealiteit; het is reëler dan reëel geworden: hyperreëel. De oude dialectische opposities, zoals echt tegenover onecht, mooi tegenover lelijk et cetera, hebben zich als losse termen positief gemaakt in de simulatie. De dialectische opposities zoals onder meer mooi en lelijk bestaan niet meer, omdat beide termen zich in aparte richtingen ontwikkeld hebben en los van elkaar extreem zijn geworden. We hebben geen mooi en lelijk meer, maar mooier dan mooi en lelijker dan lelijk, waardoor zowel het mooie als het lelijke niet meer bestaat. Elke onderscheid is nu dus onmogelijk geworden; het spreken over object/subject, illusie/waarheid, goed/kwaad zijn tegenwoordig inhoudsloze onderscheiden. Alle begrippen zijn positief geworden, niets is meer verborgen, waardoor onze wereld pornografisch en obscene geworden is.

We leven dus in een oppervlakkige, totaal zichtbare wereld, waar we niet meer tegenover kunnen staan, omdat de subject/object tegenstelling is verdwenen. Deze situatie duidt Baudrillard

³⁴ Hegels filosofie is dan de stap dat het bewustzijn dit in gaat zien.

³⁵ Mijns inziens zal Hegel het hier niet mee eens zijn. Baudrillard spreekt namelijk over het menselijk subject dat de werkelijkheid heeft bepaald, waar Hegel spreekt over de *Geist*, die inziet dat alle tegenstellingen door de *Geist* zelf zijn bewerkstelligd. Voor een gedegen analyse hierover, zie Elke Müller, *De opstand der objecten*, 1998, p. 46-50.

aan als het na-de-orgie-tijdperk. (TE, p. 4). Het tijdperk van de orgie, waarin de bevrijding van seks, productie, onbewustheid, politiek en noem maar op centraal stond, is voorbij. Alles is volgens Baudrillard tegenwoordig bevrijd, waarmee hij geenszins wil claimen dat niemand meer onderdrukt wordt, maar dat de tekens bevrijd zijn van hun referentie en hun tegendeel; het zijn zelfreproducerende en circulerende betekenaars geworden. De vrouw is niet meer het tegendeel van de man, maar is enkel verschillend van de man geworden. Desondanks zal het doel 'de bevrijding van de vrouw' niet kunnen verdwijnen, omdat we de manier om tekens te laten verdwijnen verloren hebben door onze accumulatiemode. Zowel bij het hyperreële teken als bij het symbolische teken bestaat het onderscheid tussen betekende en betekenaar niet. Beide zijn dus betekenisloos. Het verschil is echter dat de betekenaar in de symbolische uitwisseling vernietigd wordt, doordat die in de cyclus van gift en tegengift wordt opgenomen. (SED, p. 239). De betekenaar in de hyperrealiteit wordt echter niet vernietigd maar positief gemaakt. Zodra de betekenaar van zijn referent (de betekende) losgemaakt is, verspreidt het zich totaal willekeurig en versneld, omdat het niet meer gehinderd wordt door een inhoud. Het hyperreële teken staat hier onverschillig tegenover; de verspreiding lijkt het enige doel te zijn. Onze wereld wordt dus gekenmerkt door de overproductie van inhoudsloze tekens. 'Zo veel verslagen, archieven, documenten – en geen enkel idee gegeneerd.' (TE, p. 32, mijn vert.).

We worden overspoeld door informatie, tv-programma's en objecten waarvan we als mens maar een fractie kunnen lezen, zien en gebruiken. Een duidelijk voorbeeld is het *World Wide Web*. Geproduceerd als een informatiesysteem voor defensie, is het een systeem geworden van totale uitwisseling beschikbaar voor iedereen, dat niemand meer informeert, maar enkel informatietekens verzendt. De blijdschap van het digitaal kunnen zoeken van informatie verdwijnt snel als je miljoenen *hits* krijgt wanneer je het woord 'realiteit' googelt. Desondanks blijft de samenleving in een enorme versnelling tekens produceren die totaal niet meer gekoppeld zijn aan een gebruikswaarde. 'De bezielde determinering gaat verloren in een vertwijfelde programmering, alles wordt bedacht bij wijze van overdeterminering en zoekt zijn hysterische hypostase.' (FS, p. 46). Onze determineringssystemen accumuleren juist de onzekerheid, omdat de onzekerheid er juist een gevolg van is. (TE, p. 43). De determinering, de gedwongen deelname aan zin, heeft er juist voor gezorgd dat niets meer zin heeft. Het is een paradox waar we niet uitkomen: doordat we willen deelnemen aan realiteit en zin, doordat we de werkelijkheid geheel willen kennen, vernietigen we het tegendeel van de realiteit en de zin, waardoor de zin en de realiteit ook verdwijnen.

Het zichtbaar maken van alles, van het kleinste element, noemt Baudrillard de orde van het obscene. De wereld van nu is echter dan echt, omdat de wereld zijn realiteit bewijst door een obscene zichtbaarheid dankzij de informatie- en mediatechnologieën. Alles is transparant geworden en niets heeft meer een verborgen diepte, geheim of waarheid. Baudrillard gebruikt de pornografie om de obsceniteit te verduidelijken. Pornografie wordt vaak gezien als een lage gesimplificeerde en voor sommigen een weerzinwekkende en obscene vorm van seks. Baudrillard ziet de porno echter niet als een lagere vorm van seks, maar juist als seksueler dan seks. Het gaat bij de porno om de mentale overvloed van gegevens van de seks, de escalatie van de waarheid, en niet om de lichamelijke ervaring, de verstrengeling van lichamen (FS, p. 83). In de seks zelf zit nog een bepaalde mate van afstand, een bepaalde geheimzinnigheid, een bepaalde mate van het zien van de ander als anders, misschien enkel omdat je niet weet hoe de ander de seks ervaart. In de pornografie is elk detail onmiddellijk zichtbaar waardoor elk anders zijn, elke afstand, is vernietigd. Op het moment dat alles zichtbaar is geworden, de geslachtsorganen uitvergroet aanwezig zijn, het orgasme in 'kleur en close-up' (FS, p. 98) zichtbaar wordt, is het verborgene van de ander onverborgen gemaakt.

De vergrote zichtbaarheid zorgt ervoor dat elk element van seks in de pornografie verdwenen is. De gehele werkelijkheid is tegenwoordig obscene en pornografisch geworden, doordat wij alles overbelicht hebben. De microscoop is een van de mogelijke instrumenten die wordt gebruikt om de natuur zichtbaarder dan zichtbaar te maken. Het eikenblad is verdwenen,

maar de elementen van het eikenblad, de plantaardige celonderdelen, zijn er voor in de plaats gekomen. Niet enkel de natuurwetenschappen zijn obsceen geworden door de zo klein mogelijke deeltjes van de werkelijkheid, quarks, zichtbaar te maken, ook ons dagelijks leven is in toenemende mate obsceen geworden door middel van onder meer de televisie en het internet.

De betekenaars volgen de fractale logica, net als kankercellen die, zonder gehinderd te worden door enig doel, zich verspreiden door het hele lichaam. Het resultaat is dat er geen onderscheid tussen de categorieën, zoals seksualiteit, politiek en economie, gemaakt kan worden, omdat er nu enkel een circulerend geheel van betekenaren bestaat. Baudrillard bedoelt niet enkel te zeggen dat alles seksueel of politiek geworden is, maar dat het seksuele en het politieke zelf veranderd zijn in abstracte tekens van seks en politiek, die zo elke andere sfeer kunnen binnendringen. Het teken heeft zich zo veralgemeniseerd dat het zijn bepaling verloren heeft. Daarom noemt Baudrillard deze categorieën die niets meer kunnen determineren, transcategorieën.

Ons systeem van proliferatie en versnelling zal volgens Baudrillard tot een stop, een inertia, komen. Als we de tekens niet meer kunnen gebruiken, zal de groei op een gegeven moment tot stilstand komen in wildgroei. (FS, p. 18). Net zoals de kankercel op een bepaald moment het systeem zal ondermijnen, ondermijnt de extreme proliferatie van tekens het systeem zelf. Er zit dus een moment van catastrofe in dit proces, waarvan de mens zich ook steeds meer bewust wordt. De wetenschap begint het inzicht te verkrijgen dat er aan de werkelijkheid een onzekerheid ten grondslag ligt (bijvoorbeeld de kwantummechanica). Daarnaast is het een algemene gemoedstoestand geworden dat de wereld niet zo gemakkelijk te beheersen is. We proberen deze onzekerheid te overwinnen door nog meer te vertrouwen op nieuwe interpretaties en informatiesystemen.

4.5 Baudrillards 'ontsnapping'

We proberen dus nog steeds de werkelijkheid te ontdekken, te analyseren en te interpreteren, hoewel de werkelijkheid allang hyperreëel is geworden. De werkelijkheid, het object dat we hebben geanalyseerd, is verloren gegaan, doordat de analyse te perfect is geworden en hierdoor slechts naar zichzelf verwijst en niet meer naar het object. Het ontdekken van de werkelijkheid heeft dus een superlatief effect gekregen, namelijk het is reëler dan reëel geworden. Een representatie kan slechts representatie zijn als het van het origineel verschilt, anders wordt het iets anders. We hebben het origineel, de referent, in deze perfecte representatie, de simulatie, verloren. Echter, op het moment dat alles hyperreëel is geworden, perfect nagebootst is, voelen we aan dat er iets ontsnapt. Voorheen konden we met het verschil tussen werkelijkheid en onze weergave ervan spelen omdat de gelijkenis nog niet totaal was. Deze afstand tot de werkelijkheid noemt Baudrillard de illusie, of zelfs het reële, namelijk als de innerlijke grens van de representatie om nog iets te representeren. (FF, p. 125).

Teruggrijpend op Baudrillards gedachten over de symbolische uitwisseling, was de ceremoniële samenleving de plek waar de illusie nog bestond. Door de tekens, de rituelen, klakkeloos na te volgen, zonder er een doel of een zin in te ontdekken, konden er nog verschijningen bestaan zonder ondergedompeld te worden in waarheid en zin.

'In de orde van de hoogst conventionele en perfect geregelde aaneenschakelingen, in de orde van de lege aaneenschakelingen van de hoogste noodzakelijkheid, komt de ceremonie overeen met de fataliteit. Een extatische aaneenschakeling, net als die van het spel: de ceremonie kent geen zin, ze kent slechts een esoterische regel. En ze heeft geen doel, want ze is initiërend. In de ceremonie exalteert de voor altijd kunstmatige en conventionele orde van de wereld, de occulte objectiviteit die loeit achter de subjectiviteit van de verschijningen.'

(FS, p. 257)

Het gaat Baudrillard dus om deze occulte objectiviteit, waar niet de causaliteit heerst, maar waar dingen in elkaar grijpen, waar vormen en verschijningen een absoluut onderscheid kennen, waardoor ze 'in een plotselinge wending, een volmaakt kunstmatige omkering, de gedaante van iets anders kunnen aannemen' (Kees Vollemans in Reijnders, 1985, p. 238). Het instellen van kunstmatige, maar wanneer ingesteld, verplichtende regels, zorgt ervoor dat er een ruimte ontstaat, waar we nog over betovering kunnen spreken, omdat de werkelijkheid raadselachtig blijft.

Sinds de negentiende eeuw zijn we volgens Baudrillard de illusie, de occulte objectiviteit, tegengegaan. De wereld van verschijningen werd gezien als iets van buiten, iets gewelddadigs, waartegen we ons moesten beschermen door middel van de uitvinding van het subject dat de wereld heeft geobjectiveerd en uiteindelijk heeft gehyperrealiseerd. We zijn nu in de situatie gekomen dat we zelfs niet meer naar een verborgen zin kunnen vragen. In de onttoverde, hyperzichtbare wereld is elke ruimte voor een diepere zin, waarheid een verborgenheid verdwenen en leven we in een indifferente en betekenisloze wereld. Deze betekenisloosheid wordt als ongelukkig ervaren, niet omdat er geen betekenis meer bestaat, maar omdat de illusie (de verschijningen) tegelijk met de betekenis verdwenen is. Niets heeft meer betekenis en niets verschijnt meer. De onmiddellijke aanwezigheid van alles, de onmiddellijke zichtbaarheid van alles, is het ergste wat de mens kan overkomen.

De perfecte misdaad van het vermoorden van de illusie, de werkelijkheid dwingen werkelijk te zijn, is echter niet gelukt. De illusie blijft het systeem bestoken met singuliere fenomenen zoals catastrofes, geweld en de dood, die geen betekenis hebben, of nog niet hebben, maar desondanks nog steeds verschijnen. De hyperrealiteit probeert deze singuliere fenomenen zoveel mogelijk in te kaderen in het systeem van differenties, door ze te programmeren en te organiseren als een verschil. De hyperrealiteit kan immers niets 'anders' laten, alles moet de logica van het systeem volgen. Door alles te reduceren tot een differentie, is de hyperrealiteit zelf indifferent geworden, want er bestaan enkel nog oppervlakkige verschillen in deze indifferentie. Pure verschijningen, tekens die geen zin doorlaten, kan de hyperrealiteit niet toelaten, omdat het de simulaties van betekenis, zin en realiteit ondermijnt. Graffiti had symbolische kracht vanwege de inhoudsloze en zinloze tekens. Hier reageerde het systeem op door vrije muren voor graffiti ter beschikking te stellen, zodat het weer een (decoratieve) functie kreeg en daardoor weer meedeed aan het principe van zin en betekenis. Alles wat buiten het systeem, buiten de notie van realiteit en objectiviteit, valt, wordt gepoogd erin onder te brengen. De 'onnatuurlijke' dood moet teruggebracht worden tot een oorzaak, er moet iemand verantwoordelijk of aansprakelijk voor zijn. Alles moet een zin krijgen, alles moet een gevolg hebben; dus nemen ministers ontslag als er een brand op een luchthaven uitbreekt.

Er blijft, ondanks deze pogingen, altijd iets buiten de hyperrealiteit staan. Niet omdat er iets reëel is, wat we nog niet hebben kunnen analyseren, maar juist omdat onze analyse te perfect is; alles klopt juist te veel. Het object dat we representeren, heeft zich volgens Baudrillard juist door de hyperbepaling teruggetrokken. De afwezigheid van het object, de mogelijkheid dat dingen zich terugtrekken in hun eigen verschijningen, noemt Baudrillard het geheim. Juist door dit geheim is er een nieuwe afstand te vinden in de hyperrealiteit. Deze nieuwe afstand, de radicale illusie, is waar dingen niet samenvallen met hun betekenaars, dingen nooit zijn wat ze lijken te zijn.

Juist in de hyperrealiteit worden mensen gefascineerd door het onverklaarbare, zoals rampen en catastrofes. Het beeld van de ineens stortende *twin towers* heeft een magische kracht op ons, niet vanwege de betekenis van de gebeurtenis, maar vanwege de zinloze verdwijning van de torens. Fascinatie is dan eerder de onmiddellijke ervaring van de verschijning en staat zo tegenover de bemiddelde ervaring die het rationele subject zou moeten bezitten. Met andere woorden juist de verdwijning, juist de afwezigheid, verleidt de mens:

'Waar ons bestaan van afhangt, is niet de kracht van ons verlangen (heel dat energetische en economische imaginaire van de 19^{de} eeuw), het is het spel van de wereld en de verleiding, de passie om te spelen en met zich te laten spelen, de passie van de illusie en de verschijningen, het is iets dat van elders afkomstig is, iets in de anderen, in hun gelaat, in hun taal, in hun gebaren dat ons verontrust, ons misleidt, ons dwingt te bestaan, het is de ontmoeting, de verrassing van wat voor ons, buiten ons, *zonder ons* bestaat – wonderlijke excentriciteit van het pure object, van de pure gebeurtenis –, van wat ons overkomt zonder dat we er enige invloed op uit kunnen oefenen; wat een opluchting, zoiets is al voldoende om ons te verleiden: men heeft immers steeds bij ons aangedrongen om de oorzaak van alles te zijn, om voor alles een oorzaak te vinden.'

(FS, p. 216)

Volgens Baudrillard is het onvermijdelijk dat de hyperreële mens verleid wordt. Het geheim van de verleiding, de afwezigheid van de realiteit, heeft namelijk een raadselachtige aantrekkingskracht op de hyperreële mens juist omdat alles hyperbepaald is. De verleiding moeten we dan ook niet als het tegenovergestelde zien van de hyperrealiteit, de obsceniteit, maar als zowel voorafgaand aan de obsceniteit als een effect van de obsceniteit. In de obsceniteit hebben de begrippen zich los gemaakt van de betekende en zijn ze zich gaan verdubbelen, waardoor de werkelijkheid een transparante werkelijkheid geworden is die, ondanks de pogingen tot maskering, wezenlijk onbepaald is. De verleiding maakt juist hetzelfde van hetzelfde los. Het daagt de onbepaalde werkelijkheid uit door haar te verdubbelen, zodat ze tevoorschijn komt als het radicaal andere, hetgeen we niet kunnen vatten en vormt zo de spiegel van de wereld waarin de afwezigheid en transparantie van het object gereflecteerd is.

De verleiding heeft dan ook de vorm van een duel. Als we de verleiding als een apart concept van de liefde en seks bezien, is de verleiding juist de meest differentiële vorm. Het is de fase waarin de spelers zich raadselachtig voordoen, onderwerpen aan de blik van de ander, zonder hun raadsel op te geven. Het is het spelen met de ander, met andermans verlangen, de ander misleiden. Het verschil met de ander wordt geenszins opgeheven, maar juist tot een raadselachtige vorm verheven. Het is immers het verschil, de onbegrijpbaarheid en het anderszijn dat de ander verleidt.

Baudrillard noemt de verleiding de strategie van het object. 'En dan niet opgevat als het "vervreemde" objekt dat zijn vervreemding aan het opheffen is, niet als het onderworpen objekt dat zijn autonomie als subjeekt opeist, maar als het objekt dat het subjeekt uitdaagt, dat het terugwijst naar zijn onmogelijke positie als subjeekt.' (FS, p. 179). Ik vind Baudrillards gebruik van het woord strategie en zijn antropomorfische beschrijving van het object aan de ene kant problematisch, omdat het suggereert dat er een intentionaliteit achter zit,³⁶ aan de andere kant vind ik het positief omdat het de lezer verleidt. Mijns inziens is Baudrillard op zoek naar iets wat stilstaat in de wildgroei, naar iets dat aan onze analyses ontsnapt, om een niet-rationele bestaansvorm te vinden. De 'strategie' van het object moet volgens mij begrepen worden als een hypothese die de hyperbepaaldheid op een gegeven moment om zal keren. Baudrillard volgt immers de ironie. Het systeem wordt over zijn eigen grenzen heen geduwd, zodat het over zijn eigen logica struikelt. (Oosterling, s.a.).

Volgens Baudrillard heeft het object dan twee 'strategieën' om zich op de definitie te wreken, de bepaling om te keren. Allereerst kan het object malfunctioneren, te denken valt aan virussen. Ten tweede kan het object hyperconformeren aan de opgelegde bepaling door elke mogelijke hypothese bevestigend te beantwoorden, waardoor de oordelen van het subject geen

³⁶ Esther Wit spreekt van een 'geladen zinvolheid (...) in de gemotiveerde aard van onverschilligheid' (Wit, 2003, p. 59). Onder meer door Baudrillards gebruik van het begrip 'strategie', maar ook door zijn oproep om over te lopen naar de kant van het object, die hij antropomorfisch beschrijft, geeft Baudrillard materiaal voor deze interpretatie. Toch lijkt mij het spreken over een 'gemotiveerde onverschilligheid' niet juist, omdat dit impliceert dat er een intentie achterzit. Onverschilligheid als fatale strategie, namelijk als het meer onverschillig dan onverschillig worden moeten we eerder zien als een onontkoombaarheid, die Baudrillard opwerpt als een spannende hypothese.

houvast meer vinden. Dit radicale anderszijn van het object, dit niet samenvallen met de realiteit, verleidt het subject. Het ontrekt het subject van zijn eigen verlangen en levert het uit aan het duizelingwekkende en oppervlakkige spel van verschijningen die noodlottig aan elkaar geschakeld zijn. Het radicale anderszijn, het geheim, 'schuilt in de vernietiging van de oorzaken en het bezwijken van de doeleinden in die ene geregelde orde van de verschijningen.' (FS, 269). Baudrillard geeft de poëzie en de grap als voorbeelden, omdat daar de woorden zich niet rationeel, maar ook niet toevallig aaneenschakelen. Het onzinnig in elkaar grijpen van woorden, de kunstmatige omkering van woorden, raakt eerder aan een vorm van fataliteit, van predestinatie, dan aan een notie van het toeval.

Juist de predestinatie, de fataliteit, is iets wat buiten onze notie van causaliteit ligt. Sinds de politieke economie kennen we enkel het onderscheid tussen bepaaldheid en onbepaaldheid, waarmee we nu in de hyperbepaaldheid zijn terecht gekomen. De onbepaaldheid, het toeval, behoort dus slechts bij de notie van de bepaaldheid. Predestinatie daarentegen is wat we volgens Baudrillard bestreden hebben, maar wat nu ons hyperbepaalde en daardoor onbepaalde universum bestookt. Baudrillard stelt voor dat we het universum niet-rationeel, maar juist verleidelijk aan elkaar geschakeld moeten zien.³⁷ Hij stelt dat er een lot is.

'Het lot profileert zich uitsluitend in die raadselachtige omstandigheid dat mijn geheim elders ligt. (...) Alles wat zich buiten mij om aaneenschakelt (in de dromen of de taal zo goed als in de gebeurtenis als in de catastrofe) vormt voor mij een fataal objekt – ook al leidt het niet tot de dood, dan nog impliceert het een onteigening van het subjeekt, het leidt het subjeekt naar het geheim, voorbij zijn doel, tegen zijn wil in en buiten zijn wil om, en daarmee ook naar een soort extase.' (FS, p. 208)

In plaats van het universum te zien als een chaotische, toevallige toestand waarin wij met onze rede orde hebben willen scheppen, moeten we de wereld dan ook als oorspronkelijk verleid zien, als een oorspronkelijke illusie, die we met de rede, met de notie causaliteit, getracht hebben te vernietigen. De notie toeval is enkel een hulpmiddel van de rede, namelijk om de onzekerheid die de orde zelf aanbrengt, te definiëren.

Onze wereld is gestoeld op de lineaire causaliteit en is hierdoor onomkeerbaar, het gevolg moet immers afkomstig zijn van een oorzaak. Het idee dat verschijningen radicaal te onderscheiden zijn en elkaar opvolgen zonder aan deze causaliteitswet te voldoen, namelijk als kunstmatige omkering, brengt Baudrillard in als een 'strategie' tegen de bepaaldheid die men dingen op wil leggen. Baudrillard lijkt te suggereren dat juist de obsceniteit het punt van de omkering heeft bereikt, doordat de objecten zich tegen de definities lijken te keren door juist al deze definities aan te nemen, te bevestigen en daardoor weer raadselachtig worden. Volgens Baudrillard zijn het namelijk de 'dingen [die] (...) wegen gevonden [hebben] om te ontkomen aan de dialektiek van de zin [,het proces van overbepaling], waar ze genoeg van hadden'. (FS, p. 9). De kracht van het object zit in het feit dat het niets wil en niets verlangt in tegenstelling tot het subject. Juist doordat het object niets wil, kan het zich totaal ondergeschikt aan het systeem maken en hierdoor de spiegel zijn van het systeem. Als je op elke vraag als object bevestigend antwoord, dan zal het inkaderen en het objectiveren mislukken. Hierdoor blijft het object ongrijpbaar. Daarnaast worden de vragen en de vragensteller terugverwezen naar een besluiteloosheid. De hyperrealiteit reageert hierop met nog meer interpretatiesystemen om de betekenis en de zin te redden, die gedoemd zijn om te falen. Het hyperconformisme of de onverschilligheid is de 'strategie' van het object om nooit gezien te worden en het systeem zo ver door te duwen dat het omkeert en haar inhoudsloosheid toont.

Wat Baudrillard interesseert is dus niet het object als tegenovergesteld aan het subject, maar het object dat obscener is dan obscene; het object dat een puur object wordt, waarop alle

³⁷ Baudrillard speelt met Descartes' idee van de demon. Baudrillard stelt dat we door een kwade demon misleid worden, waardoor we het universum rationeel zien, terwijl het oorspronkelijk verleid is.

normale oordelen en oude waardes niet meer van toepassing zijn. Het fascineert doordat we het niet kunnen grijpen, doordat het puur is en los van ons staat. Het pure object is een uitbreiding van Baudelaire's notie van absolute waar. Baudelaire had in zijn tijd al voorzien dat het kunstwerk tot een consumptieobject gereduceerd zou worden. Om dit tegen te gaan, moet het kunstwerk de gebruiks- en ruilwaarde zo extremiseren dat het aan beide waardes ontsnapt en het een betekenisloos, dus absoluut, waar wordt. Juist de betekenisloze waren kunnen we als subject niet meer begrijpen. Op deze manier vallen ze buiten het systeem en hebben ze aantrekkingskracht op het subject. Het pure object werkt zoals Baudelaire's absolute waar, het simuleert geen diepgang of betekenis meer, doordat het alle betekenissen 'waar' laat zijn. Hierdoor wordt het verlangen van subject om het object betekenis te geven tegen het subject zelf uitgespeeld: het verlangen wordt als spiegelbeeld op het subject teruggekaatst, het verlangen wordt verdubbeld doordat het object alles 'waar' laat zijn, waardoor het verlangen wordt geneutraliseerd. Noch de objecten hebben een essentie, noch de subjecten kunnen deze in het pure object leggen, waardoor het idee van een onderliggende essentie of betekenis verloren gaat. 'Wie ooit bij een woord of blik de zin bijster raakte, weet wat dit verlies betekent, hoe men wordt overgeleverd aan de totale illusie van de tekens, aan de onmiddellijke invloed van de verschijningen, om voorbij het valse te gaan, de peilloze afgrond van de kunstmatigheid [,de illusie] in.' (FS, p. 79). Het pure object is dan 'wanstaltig vreemd' geworden. Het is radicaal anders, waardoor de identiteit van het subject teniet gedaan wordt.

Met het pure object doelt Baudrillard dus niet enkel op een tastbaar ding dat een doel heeft gekregen van het subject, maar op het object als ongrijpbaar voor de kennis, wil en macht van het subject, doordat het de subjects hyperbepaling verdubbeld heeft en zo geneutraliseerd heeft. De mens zelf heeft een objectkant, een ongrijpbare kant die niet de wetten van het subject volgt, maar de regels van de verschijningen. Hoe een object de kracht heeft om het systeem te ondermijnen, wordt onder meer aanschouwelijk gemaakt in de bespreking van de onverschilligheid van de massa in *In de schaduw van de zwijgende meerderheden*. Het sociale is een uitvinding van het Westen geweest gelijktijdig met de introductie van de politieke economie. Het sociale werd gebruikt voor hetgeen buiten de economie lag en hetgeen de politiek moest representeren. In de hyperreële wereld is het sociale echter geïmplodeerd. Op het moment dat alles sociaal is geworden, is het namelijk verdwenen. De hyperrealiteit reageerde met een overrepresentatie van het sociale, waardoor het geenszins het sociale representeert, maar de massa heeft geproduceerd. De massa 'heeft niets te maken met een reële populatie, een lichaam of een specifiek sociaal aggregaat' (SZM, p. 7), maar kunnen we eerder zien als een zwart gat, waarin alle macht en informatie verdwijnen.

Door middel van de opiniepeilingen probeert de politiek en de sociologie nog steeds het sociale te begrijpen, maar dit zorgt er enkel voor dat het sociale gesimuleerd wordt in statistische cijfers. Het object van de sociologie is immers verdwenen, doordat het samengevallen is met de analyse. Het sociale is als referent verloren gegaan en bestaat nu enkel als simulatie. De massa heeft zich opgeworpen als een zwijgende kracht, waarop geen enkele test nog grip kan hebben en waar geen enkele informatie haar nog kan vormen. In het gegeven dat geen enkele informatie de politieke referent, het sociale, kan herstellen zit een bepaalde kracht tegen het profilerende systeem. De massa volgt namelijk niet de strategie als subject, maar heeft 'macht' als subversief, stilzwijgend object. De pogingen om de massa om te vormen tot het sociale door middel van betekenisystemen worden door de massa ondergaan als totale aanpassing aan de vragen, waardoor de massa aan iedere definitie ontsnapt, omdat er nooit antwoorden worden gegeven. De massa produceert enkel ongedifferentieerdheid, doordat ze elke informatie absorbeert, niets selecteert maar alles ondergaat, waardoor geen enkele informatieboodschap overkomt. Dit is de strategie van de verdubbeling, de massa verdubbelt deze hyperinformatisering en hyperbepaaldheid door alles te absorberen, waardoor het uiteindelijk, omgekeerd, als een niet te representeren, raadselachtige massa verschijnt.

In het kort kan Baudrillard's 'ontsnapping' aan de hyperrealiteit dus worden geformuleerd als een strategie van een omkering die ingezet wordt met dezelfde wapens als die van de obsceniteit, namelijk de verdubbeling. In de obsceniteit wordt elke term positief gemaakt, verdubbelt elke term zich, tot een superlatieve n-macht. Dit heeft ertoe geleid dat het object meer object wordt dan object en zo elke subjectieve strategie van bepaling absorbeert, en uiteindelijk omkeert tot een raadselachtige onbepaaldheid. De obsceniteit en de verleiding kunnen niet onderscheiden worden als twee andere werelden of als een dialectische oppositie. De effecten van de obsceniteit kunnen immers verleidingseffecten zijn, ze kunnen de bepalingen omkeren en de dingen weer in een cyclus van metamorfoses opnemen. Deze omkering van de orde van verleiding en de orde van obsceniteit kenmerkt Baudrillard's boek *De fatale strategieën* en de daarop volgende werken. Hij beschrijft niet enkel de omkering als een filosofie of fenomeen, maar laat zelf de teksten continu omkeren. Uiteindelijk is het schrijven voor Baudrillard immers 'niets anders dan de projectie van een arbitraire code, van een arbitrair dispositief (het uitvinden van spelregels) waarin de dingen tijdens hun fatale verloop in elkaar zullen grijpen.' (FS, p. 238).

Baudrillard's werk lijkt dus een pleidooi te zijn voor de strategie van verschijningen, verschijningen die op kunnen komen door middel van arbitraire, ceremoniële regels, zoals ze in het schrijven, de poëzie en de beeldende kunst te vinden zijn. Met de beeldende kunst van vandaag de dag heeft Baudrillard echter niet zoveel op, zij is niet in de orde van verleiding terecht gekomen maar in de obsceniteit. De kunst heeft de werkelijkheid perfect gerepresenteerd en kan nu enkel nog zichzelf simuleren. Volgens Baudrillard is sinds de werkelijkheid hyperreëel geworden is, de kunst dood, (SED, p. 75) want elke representatie, elke kritiek is onmogelijk geworden sinds de afstand verloren gegaan is. Kunst functioneert net als elke andere betekenaar, het kan zich niet meer onderscheiden. De kunstenaar Andy Warhol heeft dit volgens Baudrillard met zijn serie van Campells-soepblikken aanschouwelijk gemaakt. Andy Warhol liet de banaliteit van het object zien, in de glorie van haar eigen oppervlakkige uiterlijk. Voorheen was kunst gebaseerd op een diepere visie op de wereld. Warhols seriële schilderijen van Campells-soepblikken waren totaal homogeen met de industriële en seriële productie van de wereld en object en zo met het kunstmatige, gefabriceerde karakter van de gehele omgeving. Ze waren anders gezegd homogeen met de orde van de tekens. (CS, p. 33). Andy Warhol laat dus zien dat kunst tegenwoordig niet meer is dan een reproductie van tekens. Hij laat de leegte van het object zien, het object als een niet-object. Zijn Campells-soepblikken werden niet anders, maar bleven doodgewoon Campells-soepblikken. Het toonde geen onlogische context, geen absurditeit, het was geen denkspelletje, maar het liet de transparante objecten in hun totale zichtbaarheid zien. Hierdoor kwam de reproduceerbaarheid en het opgaan van de kunst in de circulatie van betekenaren aan het licht.

In de hyperrealiteit zijn de dingen, de objecten volgens Baudrillard obsceen geworden, totaal waar geworden. Het enige wat de kunst nog kan doen, is deze obsceniteit verdubbelen. De kunst kan enkel nog spelen met zijn eigen verdwijning. Baudrillard denkt hierbij aan de *ready-mades* van Marcel Duchamp.

'Niemand heeft de "kreatieve" daad tot diepere ontsteltenis gebracht en meer in haar pure en ijdele vorm laten schitteren dan Duchamp toen hij plotseling een flessenrek in een kunstzaal exposeerde. Tegelijkertijd voert de extase van een alledaags voorwerp de schilderdaad tot haar extatische vorm - doelloos zal ze voortaan om zichzelf heen tolleren en in zekere zin verdwijnen, maar niet zonder een beslissende fascinatie op ons uit te oefenen. Tegenwoordig oefent de kunst alleen nog de magie uit van haar verdwijning'

(FS, p. 14)

De fotografie is voor Baudrillard eerder dan de beeldende kunst de plek waar de illusie gevonden kan worden. Fotografie pakt het moment van verdwijning. In de foto's staat het object een

moment los van de visie of controle van het subject. Een foto toont het object in totale, radicale, andersheid. (Zurbrugg, 1997, p. 160). Het is een soort van 'punctum', een onvrijwillige en onverwachte pauze, oftewel een moment van bestaan. Een moment waar er niets anders bestaat dan het object zelf. Het object dringt zich op als een onbewegelijk beeld zonder eigenschap en betekenis. Het onthult een radicale niet-objectieve wereld. Fotografie is te vergelijken met het *trompe l'oeil* effect, door het suggereren van realiteit, vermengt het zich niet met het reële, maar 'wordt het reële uitgedaagd volgens zijn eigen regels' (FS, p. 93). Het laat juist zien dat de wereld nooit begrepen kan worden. 'Goede fotografie representeert niets: het vangt eerder deze niet-representeerbaarheid, de andersheid van dat wat vreemd is voor zichzelf (voor het verlangen, voor het zelfbewustzijn), het radicale exotisme van het object.' (TE, p. 152, mijn vert.).

Hoewel Baudrillard de kunst dood verklaart, is het idee van de betovering van de dingen en beelden, het teruggeven van hun mysterie, hun onvatbaarheid, hun fundamentele onkenbaarheid en ontoonbaarheid juist terug te vinden binnen de moderne kunst (de avant-garde). Door het herhaald schilderen van de Mont Sainte-Victoire door Cezanne of de steeds gelijksoortige stillevens van flessen of vazen van Morandi worden we geconfronteerd met de afwezigheid van de objecten, met hun onvatbaarheid en ontoonbaarheid, oftewel met hun wezenlijke ongrijpbaarheid. Zoals Antoon van den Braembussche opmerkt: 'het is alsof we de dingen nu pas voor het eerst werkelijk zien en tegelijk worden zij juist onwerkkelijk, onwezenlijk, geheimzinnig, onvatbaar.' (Van den Braembussche, 2002, p. 210).

Ook de aanklacht tegen de bepalingen van het subject is in de kunst terug te vinden. De kunststromingen Dadaïsme en Pop-Art sluiten het meest aan bij Baudrillards ideeën over het object. Dadaïsme was een opstand van het levendige irrationalisme tegenover het statische rationalisme. Veel werken zijn fascinerend vanwege hun onlogica, vanwege hun willekeurige schikking van stukjes uit de werkelijkheid, waardoor de dingen in een nieuwe setting komen te staan en het alledaagse uitzonderlijk naar voren komt. Geïnspireerd op de dada-beweging ontstond het surrealisme dat tevens het onlogische, het absurde en het irrationele in zijn kunst wilde uitdrukken. Te denken valt aan het werk van Magritte, onder meer zijn bekende *Ceci n'est pas une pipe*, waarover Kästner heeft opgemerkt dat dit een algehele staking van de dingen is. (Prins, 2007, p. 351). Onze normale interpretatie van een afbeelding van de pijp wordt door elkaar geschud door de 'tekst dit is geen pijp'.

Baudrillards vraag naar het geheim van het object, naar hetgeen ons naar het object toetrekt onafhankelijk van zijn betekenis, is hoewel niet gebruikelijk ook niet nieuw in de filosofie. Heidegger vraagt zich al af in hoeverre betekenistoewijzingen, definities en verklaringen het ding nog wel raken als ding. Hij stelt voor om te verwijlen bij de dingen, zodat we haar onverborgenheid zien, namelijk het bestaan van dingen buiten onze kennis van de dingen en ons gebruik van de dingen. Friedrich Nietzsche viel hiervoor al de neiging van het subject aan om dingen continu een definitie toe te dichten. Dus gaf Nietzsche de dingen het toeval terug: "'Bij Toeval"- dat is de oudste adel der wereld; die gaf ik alle dingen terug, ik verlostte ze uit de horigheid aan het doel.' (Nietzsche, s.a., p. 135). Hoewel hier ook de aanval op het autonome subjectdenken naar voren komt en Nietzsche zeker van grote invloed geweest is op Baudrillards denken over de illusie, is Baudrillards 'strategie' niet om aan dingen het toeval, de chaos terug te geven. Toeval volgt immers uit de orde van de causaliteit en niet uit die van de verleiding. Baudrillard wil de dingen niet als toeval zien maar als fataal, als het noodzakelijk volgen van een lot, dat weliswaar wel geïnspireerd is op Nietzsches idee dat we 'met de ware wereld ook de schijnbare wereld hebben afgeschafft'.³⁸ (Nietzsche, 1999, p. 81).

Ook moeten we Baudrillards uitspraken over het pure object als het radicale andere niet gelijk stellen aan Kants notie van het sublieme.³⁹ In de notie van het sublieme heeft het subject

³⁸ Voor een vergelijking tussen Nietzsche en Baudrillard, zie Wouter van Gils, 1990, p. 162-177.

³⁹ Elke Müller (1998) heeft in haar scriptie *De opstand der objecten* Lyotards notie van het sublieme vergeleken met Baudrillards idee van de illusie, zie p. 57-58.

de centrale positie gekregen als degene die ervaart. Baudrillards terugverwijzing van het subject door het verleidelijke object is niet een sublieme ervaring van het subject, het subject wordt namelijk zelf uitgewist. Het gaat bij de verleiding dan ook niet om een diepere zin te vinden of het ervaren van het noumenale. Mensen worden gefascineerd door het pure object, vanwege zijn verschijning. Het gaat dan ook eerder om de onmiddellijke ervaring van de fenomenale wereld, van de verschijning voordat enige vorm van bemiddeling, van zin en betekenis, optreedt. Het Kantiaanse *Ding an sich* komt dus niet terug in Baudrillards notie van het object.

4.6 Terugblik en analyse: de plek van het subject in Baudrillards werk

Ons leven heeft altijd in het teken gestaan van de praal van het subjekt en de armzaligheid van het objekt. Het is het subjekt dat de geschiedenis maakt, dat de wereld totaliseert. Of het nu gaat om een individueel of collectief subjekt, een subjekt van het bewustzijn of van het onbewuste, het ideaal van de hele metafysika is een subjekt-wereld, het objekt is niet meer dan een incident op de koninklijke weg van de subjektiviteit. Het lot van het objekt is bij mijn weten door niemand ooit opgeëist. Het is als zodanig niet eens verklaarbaar: het is slechts het vervreemde deel, het vervloekte deel van het subjekt. Het objekt is verachtelijk, obsceen, passief, prostitutief, het is het vleesgeworden Kwaad, de vleesgeworden vervreemding in haar pure staat.

(FS, p. 175-176)

De aanval op het subject als een wils-, kennis- en machtssubject is een rode draad door Baudrillards vroege en latere werk. Het vroege kapitalisme was het tijdperk van de wet die van de mens een individu met een essentie maakte. De wet constitueerde een universeel systeem van betekenis en waarde, waar het subject in ontstond. Waar voorheen de mens een betekenis kreeg door de relaties met anderen of objecten, kregen in de politieke economie zowel de mens als de objecten hun betekenis vanuit het universele systeem van betekenis. Het subject kwam tegenover het object te staan en verkreeg zo een betekenis als tegenovergesteld aan het passieve object. In het tijdperk van de politieke economie, de tijd van machtsrelaties, dialectische tegenstellingen, klasse, arbeid en productie, was het idee van een vrij, autonoom en rationeel subject nog houdbaar. Hier bestond nog het geloof dat het subject en het object verbonden werden door het begrip behoefte. Het idee dat er een vooraf gegeven subject bestaat met een wil onafhankelijk van de omgeving, wordt door Baudrillard gezien als een ideologie behorend bij dit tijdperk. Sinds we in de derde orde van simulacra zijn beland, kunnen we de historisch-culturele bepaaldheid van het autonome subjectbegrip zien.

De vroege Baudrillard laat zien dat de referentie van de politieke economie, het willende subject, altijd een simulacrum is geweest, die in onze tijd verdwijnt in een simulatie. De aanwezige objecten en het kopen van objecten hebben nooit iets met de behoeftes, de verlangens, de motivatie of de wil van het subject te maken gehad, net zoals de tekens in de taal altijd onafhankelijk zijn geweest van de wil van het subject. Het systeem had een behoeftige mens nodig en daarom heeft de mens behoeftes gekregen. Het systeem wordt dan wel in stand gehouden door de mens, maar controleert eerder de mens dan andersom. Het subject heeft namelijk niet het economische systeem ontwikkeld om zijn behoeftes te vervullen, net zo min als het subject het taalsysteem heeft ontwikkeld. Beide zijn aan het subject voorafgegaan. Met andere woorden de systemen hebben respectievelijk een subject met behoeftes en een linguïstisch subject gevormd. De systemen hebben dus de 'macht', omdat hun structuur van de tegenstellingen de werkelijkheid en het subject erin construeert. Het concept 'macht' (zowel negatief als positief) kon echter pas geboren worden door de dood van het leven te scheiden. Door de fundamentele fictionele uitsluiting van de dood, kon macht bestaan. Macht is dus fictioneel, net als de begrippen verlangen en behoefte, en behorend bij het tijdperk van de politieke economie.

In eerste instantie lijkt de vroege Baudrillard een heteronoom subjectbegrip te hebben, omdat het subject gevormd wordt door invloeden en krachten buiten zijn macht. Baudrillard bekritiseert de politieke economie echter niet vanwege de vermeende macht over het subject, maar vanwege de teloorgang van de symbolische uitwisseling, waar 'subject' en 'object' elkaars inhoud bepaalden en vernietigden. Baudrillards vroege werk moeten we dus niet enkel zien als een aanval op het autonome subjectbegrip, maar tevens op de gehele constructie van het subject als tegenovergesteld aan het object; dit komt in zijn latere werk nog meer centraal te staan.

De uitvinding van het subject gaat hand in hand met de uitvinding van de begrippen realiteit en natuur. We zijn gevangen in het idee dat we een kennissubject en een machtssubject zijn. We hebben het idee dat we de wereld, het object, kunnen kennen vanuit onze subjectpositie en die met behulp van de kennissystemen kunnen beheersen. De productie van tekens, die de wereld zouden objectiveren en beheersbaar zouden moeten maken, is tegenwoordig echter doorgeslagen tot een hoeveelheid interpretatiesystemen die geen enkele relatie meer tot de realiteit hebben. Het autonome subject dat als alibi fungeerde voor de betekenisystemen is tegenwoordig gevangen in de wildgroei van deze inhoudsloze, circulerende tekens. De macht is geïmplodeerd; zij is overal aanwezig en bestaat dus niet meer. Macht komt nog enkel gesimuleerd voor.

Doordat de logica van differentie elke referent heeft vernietigd, kunnen we de macht nergens meer lokaliseren behalve buiten het systeem. We zitten nu in een ongebreidelde verspreiding van betekenaren en verschillen volgens het model. De opposities subject/object en waarheid/schijn zijn bevrijd. De tegenstelling subject/object is dus verdwenen, omdat ze niet meer naar een inhoud verwijst. Elk subjectbegrip is in deze situatie problematisch, omdat het begrip subject niets meer kan betekenen, sinds het niet meer tegenover het object staat.

In deze inhoudsloze subjectpositie is het verschil met anderen de norm geworden. De differentiedenkers en de feministen juichen dit toe, omdat ze volgens Baudrillard de illusie hebben dat we nu vrijer dan ooit zijn. Het vrije subject kan volgens Baudrillard niet meer bestaan als de referent en de dialectische opposities verdwenen zijn. Het autonome subject wordt in de hyperrealiteit enkel nog gesimuleerd. Omdat we niet tegen het verlies van onze positie als subject kunnen, proberen we haar met alle macht in stand te houden. Deze referentherstellende pogingen zijn altijd gedoemd om te mislukken, omdat ze enkel leiden tot meer circulerende tekens. We proberen alles, inclusief onszelf, een inhoud, een essentie te geven. Dus duiken de begrippen persoonlijke ontwikkeling, identiteit, zelf en eigenheid in ons woordenboek op. Maar identiteit heeft niets te maken met een vrije keuze van het autonome subject, het is een verplichting. 'Zelfs als het gaat om onze eigen identiteit (...) worden we gesommeerd om haar te accepteren, om er met ons leven voor in te staan (...), gesommeerd om onszelf te zijn, te spreken, te genieten, ons te realiseren.' (FS, p. 61). Alle uitspraken en tips over zelfrealisatie, identiteit en jezelf zijn in de tijdschriften wijzen er juist op dat niemand meer een zelf heeft. Er is geen tegendeel meer om ons zelf te definiëren en we kunnen onszelf onmogelijk uitwisselen doordat het tekensysteem onze werkelijkheid is, waardoor het begrip 'zelf' nu leeg geworden is.

Alles 'eigen' aan de mens wordt geconstrueerd door het tekensysteem. Alle doelen die voorheen aan de menselijke activiteiten waren vastgekoppeld zijn verdwenen. We sporten niet meer vanwege de status die hieraan vastgekleefd is, maar omdat we in staat zijn te sporten. De inhoud van de activiteiten doet er niet meer toe, enkel de vorm, de formule, heerst. Dit komt doordat circulatie het best werkt als er geen inhoud bestaat. Maar we moeten de overheersing van netwerken en systemen niet zien als een vervreemdende kracht, want we zijn geen subject meer. De mens en zijn systemen en media vormen immers een geheel circuit van kettingreacties. 'Het flexibele, mobiele individu van een variabele geometrische vorm is niet meer een subject met rechten, maar is eerder een tacticus en promotor van zijn eigen bestaan geworden, wiens referentiepunt niet meer enig actorschap van de wet is, maar louter de efficiëntie van zijn eigen functioneren of prestatie.' (TE, p. 87, mijn vert.). Het subject heeft dus geen positie meer in de hyperrealiteit; het is enkel een onderdeel van het systeem geworden.

In de primitieve samenlevingen was het subjectbegrip al niet van toepassing. Als de symbolische uitwisseling centraal staat, zijn de begrippen subject en object immers omkeerbaar en daardoor niet bestaand. De mens en het ding krijgen hun inhoud in hun concrete relaties volgens de regel van aanbieden en terugaanbieden. Het subject en het object hebben derhalve beide geen essentie; ze krijgen continu een inhoud in de symbolische uitwisseling. Als zowel het object als het subject gezien kan worden als een vorm die continu anders wordt ingevuld, dan kan er geen dialectisch onderscheid tussen subject en object gemaakt worden. In het vroege kapitalisme werd deze symbolische uitwisseling buitengesloten door het subject een vaste vorm aan de hand van de dialectische tegenstellingen te geven. In de hyperrealiteit zitten we in de situatie dat het subject noch een inhoud heeft, noch uitwisselbaar is, waardoor de vorm van het subject leeg blijft.

Zoals in paragraaf 4.2.2 besproken is, is volgens Baudrillard het object niets en wordt het pas iets door de context. Hetzelfde zal mijns inziens gelden voor het subject. Dit inzicht levert kritiek op het idee dat deze twee begrippen tegenover elkaar staan, want in principe zijn ze beide niets. Het autonome subjectbegrip is enkel ontstaan vanwege een bepaalde logica die buiten ons zelf ligt. De autonomie, de ratio en de vrijheid van het subject kan je zien als een gedwongen invulling van de subjectvorm die als simulacrum bestond, maar nu enkel gesimuleerd wordt. Ondanks de pogingen om het autonome subject in stand te houden, wordt de mens gefascineerd door de tekens die hem omringen. De fascinatie van de mens voor het oncontroleerbare, voor het niet-subject zijn, moeten we niet verwarren met een verlangen of een behoefte hieraan, want we zijn juist gefascineerd door het zelfverlies.

'Het [de fascinatie] is een vorm van versmelten met het scherm, immanent zijn met het scherm. Er is geen fascinatie meer in het staren. Er is niet langer enige transcendent onderscheidingsvermogen mogelijk. Er is een soort van participatie, coagulatie, proliferatie van berichten en tekens etc. Je bent niet langer in een situatie om te kunnen oordelen en je hebt geen vermogen meer om te reflecteren. Je bent opgenomen in het scherm, je bent een starend kijk-simulacrum. Dit is fascinatie. Het is een vorm van extase.'
(Baudrillard in Gane, p. 85, mijn vert.)

De mens verliest in de cyclus van verschijningen en verdwijningen haar inhoud en subjectpositie en wordt continu een andere verschijning. Baudrillard wil mijns inziens ontsnappen aan de huidige situatie, waarin we geen subject meer zijn maar desalniettemin vasthouden aan onze positie als subject. Met de verleiding, die het effect is van de obsceniteit, ziet Baudrillard de mogelijkheid om te verschijnen en te verdwijnen.

'Je wordt onverschillig ten aanzien van jezelf om de anderen beter in een soort van buitengewone verwarring onder te dompelen; op die manier worden zij kwetsbaar. Fundamenteel gezien, is het een neutrale en subtiele vorm van verleiding. Maar dat is niet de strategie van een verantwoordelijk en moreel subject, het is de strategie van een object. Je maakt jezelf inert als een object, verstoken van antwoorden, aldus verkrijgend een enigmatische kracht.'
(Baudrillard in Gane, p. 191, mijn vert.)

De enige strategie is dat we onverschilliger dan onverschillig worden ten aanzien van de betekenissen die we toegedicht gekregen hebben. Dit is geen bewuste keuze van de mens; het is het ironisch effect van de hyperbepaling. Baudrillard noemt dit de strategie van het object. Dit is licht verwarrend, omdat de dialectische scheidingen in de hyperrealiteit en in de verleiding niet meer bestaan. Object-woorden moeten we dan eerder zien als strategie, als méér object dan object worden. In de illusie, de cyclus van metamorfoses is er noch een subjectpositie noch een objectpositie, maar zijn er enkel verschijningen en verdwijningen. Baudrillards eigen theorie is dan ook te interpreteren als een uitdaging aan het systeem, opdat de mens verdwijnt en

verschijnt als tijdelijke vorm, van welke het niet meer duidelijk is of het subject of object is, want het is opgenomen in een cyclus van metamorfoses.

In hoeverre Baudrillard echt voorbij het subject komt staat ter discussie. Enerzijds lijkt hij het subject als een verloren historische constructie te beschouwen die enkel nog als simulatie bestaat, anderzijds blijft hij volgens Oosterling appelleren aan 'het metaforische bewustzijn van de lezer, dat een band tussen de taal en de buitentalige werkelijkheid veronderstelt' (Oosterling, 1989d). Baudrillard geeft zelf ook toe dat het hem in zijn theorie niet lukt om uit de subjectpositie te geraken; hij blijft een producent van betekenissen. (Zurbrugg, 1997, p. 32). Hierdoor ervaren we inderdaad bij het lezen van Baudrillard een 'geladen zinvolheid' (Oosterling, 1989d). Juist hierdoor is het lastig om Baudrillard te interpreteren.

DE PROBLEMATISERING VAN HET AUTONOME SUBJECTDENKEN

5.1 Het voordeel van meerdere subjectopvattingen

5.1.1 De sferische en hyperreële mens: kritiek op het autonome subjectbegrip

In deze scriptie is er kennisgemaakt met de theorieën van Sloterdijk en Baudrillard en hun mensbeelden. Beide theorieën halen de mens uit het centrum van de wereld weg. De mens is noch in staat om de wereld om zich heen te bepalen, noch zichzelf te bepalen. De vroege Sloterdijk valt de Verlichting aan door de zijnswijze die achter het autonome subject schuilt, te bekritisieren. De zijnswijze van het nog-niet-zijn heeft als gevolg dat we de omgeving zijn gaan zien als iets wat we moeten bestrijden, veroveren, veranderen en beheersen. In de postmoderniteit is volgens Sloterdijk dit geloof in beheersing verloren gegaan. Desondanks blijft de postmoderne mens vastzitten in de zijnswijze van het nog-niet-zijn. Hierdoor leeft de postmoderne mens tegenwoordig in de stemming van cynisme en melancholie. Sloterdijk presenteert een alternatief op deze zijnswijze met de begrippen kynisme en presentisme. De latere Sloterdijk doorbreekt deze zijnswijze met zijn antropologisch-ruimtelijk concept van de mens, namelijk de mens als het niet-vestigde sferische wezen.

De subjectiviteit van de mens komt volgens Sloterdijk voort uit het samengaan van iets met iets in een sfeer. De sfeer is de gedeelde stemming van de mens en de ander, waarin beide geconstitueerd worden. De subjectiviteit van de mens ontstaat dus door het leven in sferen. In hoofdstuk drie zagen we dat de mens vanaf zijn prenatale situatie reeds geworpen is in een sfeer, een gedeelde stemming, die de menselijke foetus en zijn aanvuller resoneren. We zijn pas individu geworden nadat de navelstreng doorgesneden is, omdat we dan onze intiemste aanvuller, de placenta, verloren hebben. We bevinden ons na de geboorte echter direct in een andere sfeer; in de intieme ruimte tussen moeder en kind, die later uitgebreid zal worden opdat derden geïntegreerd kunnen worden. De intimiteit van de prenatale sfeer blijft ons echter gedurende ons hele leven bestoken. Het subject is daardoor gekenmerkt door de continue zoektocht naar aanvullers om de intimiteit (consubjectiviteit) van de eerste ervaring te herstellen. De mens leeft hierdoor steeds in andere sferen, waardoor zijn subjectiviteit steeds anders ingevuld wordt. Deze sfeerveranderingen moeten we niet zien als een intentionele keuze van de mens, maar als een effect van ontmoetingen met menselijke en niet-menselijke anderen. Want op het moment dat we ons omringen met andere mensen, informatie en objecten, worden we er ook mee bevat. Wat de mens is, wordt dus niet bepaald door een essentie, maar door een mediatie, door de sfeer die verandert.

Sloterdijks mediale subjectbegrip lijkt onze dagelijkse werkelijkheid beter te pakken dan de autonome subjectopvatting. De mens kan namelijk niet onafhankelijk zijn wereld en zichzelf bepalen, zonder zelf wezenlijk beïnvloed te worden door de omgeving. Juist het beïnvloed worden door anderen, maakt het voor de mens mogelijk te bestaan. We gaan dus nooit een afstandelijke gebruikersrelatie met de anderen met wie we ons omringen aan, maar integreren het vreemde andere in onze sfeer als iets eigens, als iets wat bij ons hoort. Sloterdijk grijpt hiermee goed het gevoel dat we hebben met onder meer ons eigen huis en interieur. Hoe weloverwogen je jouw huis en interieur ook hebt uitgezocht, je hebt altijd tijd nodig om hieraan te wennen; je moet het je nog eigen maken. Het binnenhalen en eigen maken van nieuwe symbolen, middelen en technologieën verandert ons gedrag en ons denken. Sloterdijk geeft zelf het voorbeeld van de introductie van de spiegel. Waar we voor de uitvinding van de spiegel enkel een gezicht voor

anderen hadden, is door de introductie van de spiegel ons gezicht van groeiend belang geworden voor onszelf. (S, p. 147-153). Techniek en objecten moeten we dus niet zien als neutrale instrumenten, maar als aanvullers.

Sloterdijks notie van sferen haalt de mens als autonoom subject uit de ivoren toren en plaats hem middenin een gedeelde ruimte. Het handelen moet eerder aan de sfeer dan aan het subject toegeschreven worden. In de sfeer kan het subject zich dankzij de aanvuller(s) vormen en vanuit die gevormde constitutie handelen. De mens is altijd medeconstituerend voor de sfeervorming en het nieuwe buiten, en is hierdoor altijd medeplichtig aan de constructies en zijn eigen subjectiviteit. In hoeverre we van actorschap met betrekking tot Sloterdijks mediale subject kunnen spreken, is niet eenduidig. Hoewel het subject de sfeer mede-vormt, is het scheppen van sferen geen bewuste activiteit; het gebeurt immers al tegelijkertijd met het leven. We beïnvloeden tegenwoordig wel meer de sfeer dankzij de technologische mogelijkheden, maar dit betekent niet dat deze invloed op de sfeer een bewust rationeel proces is. Met andere woorden kiezen we wel welke technologie en objecten we gebruiken uit de aanwezige stromen, maar we kiezen niet hoe zij ons bevatten en ons veranderen. Hoewel het autonome subjectbegrip verworpen wordt, lijkt de mens toch een bepaalde mate van autonomie te bezitten. We kunnen als sferische mens mijns inziens kiezen waaraan we ons onderwerpen, waarmee we een relatie aangaan en hoe we die relatie aangaan.⁴⁰ Sloterdijk ziet dan ook ruimte voor politiek actorschap. Zijn boeken zijn immers te lezen als een oproep aan politici en ethici om de plaatselijkheid van de mens door te denken, zodat we de luxe toegankelijk kunnen maken voor de mensen buiten het kristalpaleis en een andere vorm vinden om met de aarde om te gaan.

Het subject blijft bij Sloterdijk, hoewel heteronoom, in stand. De klassieke subject-object tegenstelling wordt weliswaar verworpen door de sfeer vooraf te poneren, maar niet geheel uitgewist. Het subject blijft een mate van autonomie houden, waar het object, hoewel meer lijkend op het subject, dit niet bezit. Sloterdijk hamert op de relatie tussen subject en object, waardoor hij de polen niet geheel verzoent. Baudrillard laat de subject-object tegenstelling wél geheel los. Hij construeert het als een tegenstelling aanwezig in de politieke economie. De universele tekenstructuur gaat anders gezegd vooraf aan de mens en wat we onder subject en object verstaan. Beide polen krijgen betekenis vanuit de structuur. Dit betekent echter niet dat ze een relatie aangaan, een sfeer vormen, zoals Sloterdijk meent, want ze krijgen juist betekenis door tegenovergesteld aan elkaar te zijn.

De ideologie van het vroege kapitalisme heeft van de mens een individu met een essentie, een autonoom subject, gemaakt in plaats van een wisselende vorm, zoals in de primitieve samenlevingen nog het geval was. Onze wil en verlangen komen dan ook niet uit onszelf, maar zijn door de tekenstructuur in ons geplaatst. Het subject bestond enkel in de tijd waarin het dialectische onderscheid subject-object nog van kracht was. Door de digitale revolutie zijn al de dialectische tegenstellingen, onder meer tussen subject en object *aufgehoben*, waardoor we eigenlijk niet meer over een subject kunnen spreken. De mens is net als het object als een betekenaar gaan functioneren, een teken dat nergens meer naar verwijst omdat het geen inhoud of diepte meer heeft.

De mens als actor is in de hyperrealiteit verdwenen en functioneert enkel als onderdeel van het systeem. Dit betekent niet dat de mens geen keuzes meer maakt of geen handelingen meer verricht, maar dat elke activiteit afkomstig van de mens als subject enkel tot meer inhoudsloze betekenaars zal leiden. De mens heeft als subject geen invloed meer op de hyperrealiteit. Ironisch is dat juist het poneren van een subject dat de werkelijkheid zou kunnen ontdekken en kennen, geleid heeft tot overbepaling van de werkelijkheid waarin zowel de werkelijkheid als het subject verdwenen is. We leven tegenwoordig in Hegels paradijs; alles is zichtbaar, duidelijk en transparant geworden. Niets staat meer tegenover elkaar, maar alles gaat

⁴⁰ Ik refereer hiermee aan de ethiek van de late Foucault. Zijn 'subjectwending' staat binnen de filosofie ook nog steeds ter discussie.

zijn eigen oncontroleerbare versnelde weg. Elke poging om de mens in het centrum te plaatsen produceert slechts meer inhoudsloze tekens.

De 'ontsnapping' aan de hyperrealiteit ligt dan ook niet bij het subject, maar bij het object, juist omdat het niets wil maar enkel verschijnt als het radicale andere. Het object moeten we dan niet begrijpen als tegenoverstaand aan het subject, maar als meer object dan object. Het object vult het subject geenszins aan, vormt haar niet, maar maakt eerder van het subject een object doordat het een niet te definiëren aantrekkingskracht op het subject heeft, waardoor deze los komt van zijn verlangens en wil. Het object verleidt, daagt uit, vanwege haar mysterieuze aantrekkingskracht. Zonder dat het subject weet waarom, zonder dat het subject het wil, is het aangetrokken door het object. Door de fatale onvermijdelijkheid van de aantrekkingskracht, verliest het subject zijn opgelegde noties van wil, behoefte en verlangen en wordt het zelf een object. De symbolische uitwisseling, de verleiding, de uitdaging moeten we dus niet zien als een relatie die twee polen constitueert, maar eerder als een kortstondige catastrofe, een duel die beide polen verandert; een metamorfoseproces, waarin de polen zich omkeren en de natuurlijke identiteit wordt vernietigd. De mens is dan continu anders. In een formule kunnen we de verleiding het best zien als een A en een B die elkaar tegenkomen, elkaar verleiden in hun zinloze verschijning en metamorfoserend. De mens bevindt zich bij Baudrillard dan ook niet in een sfeer die een bepaalde geborgenheid teweeg brengt, maar in de illusie, in een gewelddadige cyclus van metamorfose. Anders gezegd lost Baudrillard de dualiteit tussen subject en object niet op door er een relatie tussen of vooraf te plaatsen, maar door de dualiteit te vervangen door het duel.

Het voordeel van Baudrillards boven Sloterdijks kritiek op het autonome subject is dat zijn kritiek op het autonome subjectdenken niet beperkt blijft door het subject als heteronoom te beschrijven. Baudrillard laat ook zien dat we als mens bepaald worden (namelijk door tekens), maar dat is niet de reden waarom Baudrillard het autonome subjectdenken bekritiseert. Hij bekritiseert het subjectdenken omdat het de verleiding van de mens in de weg staat. Baudrillards inzet is namelijk om de betovering van de wereld weer te vinden; de illusie te herstellen waardoor verschijningen en vormen aaneengeschakeld worden, zich kunnen omkeren en veranderen. Dat is dus geen manier om het subject weer tevoorschijn te halen, weer te herstellen, maar juist een manier om de subjectiviteit te verliezen, om in verschijningen op te gaan en te metamorfoserend.

5.1.2 Het uithouden van meerdere subjectopvattingen

Het autonome mensbeeld ligt ten grondslag aan de wijze waarop wij ons leven en de maatschappij organiseren. De valkuil is om dit mensbeeld als de waarheid over de mens te zien. Bovenstaande visies over de positie en functie van het subject tonen aan dat we geen autonoom subject zijn, maar dat we tegenwoordig nog steeds in autonomie en de rede geloven. De vormende kracht van de taal en andere betekenis- en interpretatiesystemen, evenals de vormende kracht van de gedeelde stemmingen waarin we ons bevinden, ondermijnen de opvatting van de mens als een autonoom rationeel subject.

Het uitgaan van een andere subjectopvatting dan de autonome subjectopvatting leidt tot een andere uitbeelding van de samenleving. Zowel filosofische en andere wetenschappelijke theorieën als maatschappelijke fenomenen worden gebruikt om Sloterdijks en Baudrillards verhaal te onderbouwen. De onderbouwing van hun analyse is tevens beïnvloedt door hun eigen verhaal en kan nooit als bewijs gelden. Het is een optie om Baudrillard en Sloterdijk tegen elkaar uit te spelen. Baudrillard zal de invloed van de mens als subject op de werkelijkheidsconstructie zien als iets wat we hebben verloren op het moment dat de werkelijkheid is gesimuleerd. Sloterdijk ziet echter nog wel een bepaalde mate van actorschap van het subject, vanwege zijn medeplichtigheid in het construeren van sferen. Een andere mogelijkheid is om Baudrillards visie op de mens in Sloterdijks mensbeeld te integreren. Baudrillard heeft dan het technisch worden van ons buiten en de invloed hiervan op de mens als geen ander beschreven. Sloterdijk vult dit aan met het idee dat in dit nieuwe buiten egosferen bestaan, waarin de mens nog een bepaalde

mate van autonomie bezit. Ik heb niet besloten om op elk punt waar mogelijk de auteurs te bekritisieren, hun theorieën tegen elkaar uit te spelen of hen te synthetiseren, maar ik poog de kracht van beide analyses van het subject te behouden. Beide subjectopvattingen geven immers de mogelijkheid om buiten onze vaste veronderstellingen te denken.

De verwerping van het autonome subject als enige antropologisch uitgangspunt zorgt ervoor dat onze kijk op onszelf en de omgeving uitgebreid wordt. We kunnen de mens vanuit een antropocentrisch uitgangspunt bekijken, vanuit een sferisch uitgangspunt en als onderdeel van het tekensysteem (en als een subversief object). Al deze mensbeelden geven een nieuwe invalshoek om de wereld en onszelf te beschouwen. Geen van hen kan in absolute zin als beste of als waarheid worden aangemerkt, want dat suggereert dat we hen vanuit een waarheid of een andere metastandaard kunnen beoordelen. De spanningen tussen de verschillende visies zullen moeten worden uitgehouden, zonder een opvatting als dé oplossing aan te reiken. De dubbelzinnigheid als uitkomst van meerdere visies hoeft geen relativisme als gevolg te hebben. Juist het niet reduceren van de werkelijkheid tot één verhaal van een rationeel subject met een vooruitgangsgeschiedenis kan meer recht doen aan de complexiteit van onze werkelijkheid en onszelf. Ruimte geven aan al deze visies zal mijns inziens de taak moeten zijn voor humanistiek. Humanistiek wil zich immers presenteren als een kritische menswetenschap die, weliswaar geïnspireerd door het moderne humanisme, hiermee niet samenvalt. Wil humanistiek echt kritisch worden, een arena van verschillende opvattingen zijn, dan zou er meer ruimte voor kritiek op haar eigen uitgangspunten en op haar mensbeeld gecreëerd moeten worden dan tot nu toe het geval is geweest.

De pijlers zingeving en humanisering, waaromheen humanistiek haar onderzoek en studie centreert, worden namelijk nog gedomineerd door het autonome subjectdenken. Zelfs het toelaten van het postmoderne gedachtegoed in het humanisme, waarvoor Harry Kunneman staat, heeft het autonome subjectdenken niet kunnen verwerpen (Zomer, 2007, p. 41). De sferische mens en de hyperreële mens zullen dan ook nieuw materiaal bieden voor humanistiek om naar de eigen veronderstellingen en doelstellingen te kijken. In de volgende paragrafen wil ik dan ook aan de hand van Baudrillard en Sloterdijk een aanzet leveren voor het verder doordenken van de twee zwaartepunten van de studie humanistiek: zingeving en humanisering.

5.2 De pijlers van humanistiek: een kritiek en aanvulling

5.2.1 Zingeving

Onder zingeving wordt, volgens het onderzoeksprogramma *Humanisme en humaniteit in de 21^{ste} eeuw*, een behoefte van de mens verstaan om zaken betekenis te geven. De behoefte aan zingeving van de mens valt uiteen in een behoefte aan een doel, aan morele rechtvaardiging, behoefte aan enige mate van grip op het leven, behoefte aan zelfrespect en behoefte aan contact met anderen. Het geven van zin aan en vormen van een eigen levensverhaal, wordt ook wel zelfbestemming genoemd. Zingeving is volgens humanistiek constitutief voor de persoonlijke continuïteit en identiteit en ligt ten grondslag aan maatschappelijke processen van cultuurvorming. Maar zingeving moet niet worden gezien als een geïsoleerde mentale activiteit van het individu; het bevat immers ook de begrippen zinervaring en zinbeleving. Zingeving vindt daarnaast ook altijd plaats binnen een historische, sociale, economische, maatschappelijke en politieke context en in relatie tot levensbeschouwelijke kaders en culturele tradities.

Met behulp van Baudrillard wordt de menselijke behoefte aan zingeving ontmaskerd als een constructie van het tekensysteem in de politieke economie. Mensen zijn lege entiteiten en de concepten als wil, behoefte en verlangen zijn dan ook enkel afkomstig van de uitwisselingsstructuur en niet wezenlijk behorend bij de mens. Het betekenis verlenen aan zaken is dan ook niet de zaak van mensen, maar komt reeds voort uit de universele tekenstructuur die de mens bepaalt. Maar sinds de betekenaar zijn betekende heeft verloren, kan tegenwoordig

betekenis slechts gesimuleerd worden. Dat de vragen 'wie ben ik' of 'met wie of wat voel ik me verbonden' (existentiële zingeving), onderwerp zijn van reflectie en onderzoek en we een explosie van begrippen als 'zelfontplooiing', 'zelfrealisering', en 'authenticiteit' zien in de laatste decennia, laat volgens Baudrillard duidelijk zien dat de tekens hun betekenis hebben verloren. Juist omdat er geen identiteit bestaat, worden mensen gesommeerd om er een te hebben.

We zijn volgens Baudrillard allang geen personen meer die zin willen ervaren of geven, maar schizofrene mensen; doordrongen van alle invloeden zonder er nog een afstand toe te kunnen bewaren. Dit is niet negatief, omdat het verlangen naar zingeving, naar verbondenheid en naar eenheid niet een wezenlijke menselijke eigenschap is, maar een invulling van een tekensysteem. Juist door het vasthouden van de mens en zijn vaste invulling, wordt de cultuur ongelukkig. Zingeving, zinervaring en zelfbestemming zijn in de hyperrealiteit gedoemd om te mislukken, desondanks verweert onze samenleving zich wanhopig tegen dat verlies aan substantie, waarde en zin, waardoor het ongelukkig en zwaarmoedig wordt. Humanistisch is hierin geen uitzondering. We moeten volgens Baudrillard naar een vrolijke staat van simulatie, waar de wet plaats heeft gemaakt voor een spel en een regel van het spel. (FS, p. 117). We moeten dus teruggaan naar de illusie, naar de verschijningen. Noch de universele waarden als gelijkwaardigheid en duurzaamheid noch de eigen kwaliteit van het leven brengen mensen in beroering, maar de losbandigheid van de tekens, het verlies van zin en waarde. (FS, p. 113). Dit staat haaks op de opvatting dat mensen behoefte hebben aan zingeving. Het meegevoerd worden met de verschijningen, het loslaten van de wil en het verlangen en de behoeftes, lijkt een wezenlijkere fascinatie van de mens te zijn.

De groei van het aantal mensen met depressieve gevoelens of met een burn-out krijgt een heel andere betekenis als we uitgaan van Baudrillards analyse van de hyperreële mens. Burn-outs en depressieve gevoelens zijn dan het resultaat van het niet meer weten wat je wilt, wat je kan en wat voor zin alles heeft, terwijl het kunnen, het willen en de zin van de wereld reeds vergaan zijn. Deze gevoelens zijn, anders gezegd, het resultaat van het vasthouden aan het autonome mensbeeld in de tijd waar het autonome subject reeds een simulatie is. Deze gevoelens zijn de consequentie van de morele verplichting om een willend, kennend en machtssubject te zijn in een wereld waar de subjectpositie al onhoudbaar geworden is, een wereld waarin het subject reeds een simulatie is.

Baudrillards mensbeeld is een aanval op het idee van humanistisch dat mensen behoefte hebben aan een bepaalde grip op hun leven. Mensen worden volgens Baudrillard immers niet gefascineerd door verbondenheid, zingeving en grip, maar juist door het loslaten van noties als zelf en identiteit. Juist het griploze, de verschijning en dat wat geen zin of betekenis doorlaat, fascineren. De mens wil liever bepaald worden door de ander dan door zichzelf. Andere culturen in de geschiedenis (primitieve samenlevingen bijvoorbeeld) en in het heden (Japan bijvoorbeeld) kunnen ons leren wat het betekent om dingen over te laten aan iets anders, iets onbegrijpelijks, in plaats van alles te willen begrijpen en te verklaren. De menselijke fascinatie voor het zelfverlies, voor het raadselachtige, voor de betovering, is iets wat humanistisch kan meenemen in haar gedachten over de mens

Als we zingeving bekijken met behulp van Sloterdijks mediale subjectbegrip, dan wordt duidelijk dat we nooit het leven en onszelf in eigen hand hebben; we worden altijd gevormd door iets met iets. Zingeving is volgens Sloterdijk ervaring van de intimiteit, geborgenheid en bescherming oftewel het leven in bezielingsruimtes. Doordat we gaandeweg alles hebben geëxpliciteerd, zelfs ons eigen lichaam, hebben we voor de mens niet het buiten vertrouwd gemaakt, maar juist het vertrouwd, namelijk de notie van het zelf en het lichaam, onvertrouwd gemaakt. De vraag naar zingeving, naar de bezielde binnenruimte, is juist in onze tijd dan ook zo van belang geworden. De vroegere macrosferen, de Godsbol en de aardbol, zijn onder druk van de elektronische globalisering verdwenen. Nu de macrosferen zijn weggefallen, is techniek zowel ons buiten geworden als de nog enige mogelijkheid om sferen te vormen, namelijk egocentrische sferen. Door middel van technische artefacten zoals mp-3spelers en magnetrons zijn we in dit

digitale tijdperk continu bezig met zelfparing oftewel *autopoiesis*. Zingeving, als het ervaren van intimiteit, geborgenheid en bescherming, is tegenwoordig dus niet meer afhankelijk van anderen of goddelijke anderen, maar kan door de mens met zichzelf worden uitgespeeld. Hoewel anderen zeker een rol zullen spelen in de bezielings- en beschermingsruimte, worden tegenwoordig zingeving en zelfbestemming meer en meer bepaald door het vormen van een sfeer in en met de techniek.

Alles waarmee we een sfeer vormen, nodigt ons uit om op een bepaalde manier de werkelijkheid en anderen te zien, bepaalde invulling aan ons leven te geven en om op een bepaalde manier te handelen. Het medium waarvan we gebruik maken geeft dus een 'sturing'. Internet bijvoorbeeld nodigt uit om snel dingen op te zoeken en de aanwezige digitale informatie te scannen. Boeken nodigen meer uit tot langzaam lezen, tot het woord voor woord in je opnemen. De computer nodigt niet enkel uit om sneller korte berichten te sturen, maar ook om snel, associatief en vaak vol fouten te typen, in tegenstelling tot de uitnodiging van een pen om doordacht zinnen neer te schrijven. De uitnodiging van de media, van de telefoon die rinkelt, is niet determinerend, maar blijft gelden. Ook al neem je de telefoon niet op, de telefoon blijft rinkelen. Zaak blijft dat er 'sturing' uitgaat van de dingen die we gebruiken.

Hoewel Sloterdijk spreekt over het bevat worden door objecten en over zelfparing door middel van egotechniek, in plaats van over 'sturing' vanuit de objecten, komt het mijns inziens toch overeen. Wij hebben objecten en techniek geïntegreerd in ons leven, ons eigen gemaakt. Je zou zelfs kunnen spreken van een technologische 'verslaving'⁴¹. Op het moment dat er waarschuwingssignalen op het dashboard van je auto verschijnen, op het moment dat je een virusmelding krijgt, de stroom uitvalt en Casema de televisiezenders ontregelt, voel je je ontheemd net als een roker die geen sigaretten meer heeft. Net zoals het niet enkel de nicotine is die ons verslaafd maakt, maar de handeling van het roken zelf die de rokers in hun gedrag hebben geïntegreerd, is het gebruik van de computer geïntegreerd in ons gedrag. Je krijgt een intieme, niet-afstandelijke relatie met het object, omdat het eigen gemaakt is. Onze relaties met technologie en objecten vormen onze subjectiviteit, onze manier van in het leven staan, de manier waarop de werkelijkheid en anderen aanwezig zijn, welke handelingen we verrichten en de manier waarop we ons leven vormgeven. Kort gezegd: we richten ons tegenwoordig meer en meer naar de maat der middelen. (Oosterling, 2000, p. 12; Van Tuinen, 2004, p.131)

De grote plek die technologieën en artefacten tegenwoordig in ons leven en in onze invulling van de subjectiviteit innemen, is iets waar humanistisch met betrekking tot de zingeving haar gedachten over zou moeten laten gaan. We zijn niet een individu, maar eerder een dividu, een mediaal subject dat relaties aangaat met omringende niet-menselijke factoren. Sloterdijks notie van bezieling gaat dus tegen het idee in dat we in een crisis van zingeving zitten. Ook al hebben oude zingevende kaders (religie, ideologie en politiek) hun kracht verloren en leven we in een 'individualistische' wereld, de mens leeft nog steeds in bezielde ruimtes, in sferen. De techniek moet dan ook eerder als een bondgenoot van hedendaagse zingeving worden gezien dan als een vijand. De complexe behoefte aan zingeving wordt door Sloterdijk dus vervangen door een verlangen naar intimiteit en bescherming, welke ook door niet-menselijke anderen tot stand kunnen komen. De relationaliteit van de begrippen zingeving en zelfbestemming wordt door Sloterdijk dus zo uitgebreid tot het integreren van niet-menselijke anderen.

Sloterdijks beeld van de mens als overvloedswezen kan ook veel voor het denken over zingeving betekenen. Juist door te beseffen dat de mens altijd gedragen wordt, kunnen we onze angst en constante zorgen over zelfbehoud loslaten en het leven vieren als een zwevende en niet-vastgestelde mens. Begrippen als eigenheid en zelf zorgen ervoor dat het zweven van de mens weer teruggeleid wordt naar de zwaarte, naar een vastgesteldheid van de mens. Als

⁴¹ Ik heb het woord verslaving tussen aanhalingstekens geplaatst, omdat het niet de meest ideale woordkeus is. Het woord verslaving suggereert namelijk dat je er niet aan verslaafd kan zijn, er bevrijd van kan zijn. Dat is bij Sloterdijk niet het geval.

humanistiek de mens ontdoet van zijn zware substantie, kunnen er andere, lichtere visies ontstaan over zingeving. De vraag 'wie ben ik?' die bij existentiële zingeving een rol speelt, wordt uit Sloterdijks sferische bezieling verwijderd. Zingeving is niet de vraag naar identiteit, naar een vaste betekenis, maar juist de vraag naar intimiteit, geborgenheid en bescherming. De sfeer die dit als concept uitdrukt, is veranderlijk in het schuim. De mens heeft volgens Sloterdijk een enorm vermogen om met veranderingen om te gaan, om het vreemde eigen te maken waardoor zijn subjectiviteit ook weer veranderd wordt. Zingeving is dan niet een behoefte aan een doel, een morele rechtvaardigheid of zelfrespect, maar een behoefte om grip te hebben op het leven, waarmee ik dan bedoel dat de mens behoefte heeft om zich continu ergens thuis te voelen.

5.2.2 Humanisering

Voor de tweede doelstelling van humanistiek, het humaniseren van organisaties en de maatschappij, bieden beide mensbeelden ook nieuwe invalshoeken. Het humanisme dat weet wat menselijk en onmenselijk is, wordt aan de tand gevoeld door de ontologische voorrang van de sfeer op de mens zoals Sloterdijk stelt. Onze subjectiviteit is dan een effect van de sferen die tegenwoordig meer en meer in en met de (informatieverwerkende) technologie gevormd worden. Anders gezegd is de definitie van menselijkheid niet iets wat vaststaat, maar waarover we in tijden van verandering moeten praten. De menselijke samenleving is veranderd in een schuim van individuele belletjes, waar de media en digitale technologie de oorzaak van zijn. De mens wordt steeds minder getemd door de humanistische ideologie en meer en meer gevormd door de technologie in zogenoemde egosferen. Als we de techniek en de technische artefacten als constituerende factoren zien in de manier waarop we zijn, denken en handelen, wordt de ethiek geproblematiseerd. Ethiek is dan niet meer enkel een kwestie van de mens, maar ook van de techniek, omdat zowel het kennen als het handelen van de mens hierdoor actief bemiddeld wordt. Het juiste handelen kan dus niet enkel antropocentrisch gedacht worden, als we het bevat worden door niet-menselijke anderen doordenken. Hoewel factoren als religie, cultuur, directe sociale omgeving, onderwijs en opvoeding gezien worden als van invloed op het ethisch handelen en oordelen van de mens, wordt er door ethici en humanistici nauwelijks gesproken over de invloed van techniek en technische artefacten op ons handelen. Juist doordat Sloterdijk het autonome subjectbegrip vervangt door het mediale subjectbegrip, valt de klassieke subject-object scheiding die nog aanwezig is in de ethiek, weg. Het juiste handelen is geen beslissing meer van de mens, maar wordt gevormd door de sfeer.

Een oproep om techniek toe te laten binnen de ethiek is dus geen oproep om een meer toegepaste ethiek te formuleren. Het gaat niet enkel om de problemen die we door de technologie tegenkomen, niet enkel om de mogelijke gevaren, maar om de algemene mediatering van de techniek in ons leven door te denken. Doordat technologieën mensen in staat stellen om handelingen te verrichten die zonder techniek niet mogelijk zouden zijn, geven ze tegelijkertijd ook vorm aan de manier waarop mensen handelen en de werkelijkheid ervaren. Technologieën geven richting aan het handelen en het denken van mensen. We moeten dan techniek niet zien als instrument of als vervreemdende macht, maar als aanvuller waarmee we sferen vormen, zodat we bescherming en intimiteit waarborgen. Sloterdijks werk kan dus ook gelezen worden als een oproep aan politici en ethici om bewust te worden van de ruimte waarin de mens zich beweegt, de bezielingssfeer waarin de mens zich vormt. Het gaat Sloterdijk immers niet om de gevolgen van bepaalde technologische artefacten, maar de explicitering dat de mens een mens is, doordat hij leeft in een kunstmatige sfeer. De politiek, een beschavingsinspanning, moet de niet-menselijke wezens, de dingen, de technologie en de ecosystemen meenemen, omdat deze ons bestaan, ons mens zijn mogelijk maken.

Om de maatschappij menselijker, solidair en rechtvaardiger te maken, moeten we dan ook uitgaan van het belang van de egosfeer voor de mens. De individualistische tendens van de westerse 'samenleving' wordt zo door Sloterdijks mediale subjectbegrip in een ander daglicht

gesteld, namelijk als enige mogelijkheid om tegenwoordig nog sferen te vormen. Als we de luxe van het kristalpaleis toegankelijk willen maken voor andere mensen, moeten we met de asymmetrie, waardoor sferen überhaupt kunnen ontstaan, rekening houden. Elk leven moet immers 'immuun, zelfbevoordelend, exclusief, selectief, asymmetrisch, protectionistisch, niet samenpersbaar en irreversibel zijn' (KP, p. 285). De sociaal-democratische en humanistische lijst gecentreerd rondom de gelijkwaardigheid van de mens (de economische en mensenrechten) kunnen enkel met behoud van het lokale geïntegreerd worden. Hoewel Sloterdijk het humanisme verwerpt vanwege de antropocentrische stellingname, houdt hij wel een pleidooi voor humanisering. Zijn inzichten over het belang van de asymmetrie, het lokale, voor de mens in de tijd van elektronische wereldsamenpersing en zijn pleidooi voor een overvloedmentaliteit is materiaal waarover humanistiek na zal moeten denken. Awee Prins spreekt dan ook over de dingpolitiek van Sloterdijk in zijn proefschrift *Uit Verveling* (p. 410). In het licht van Heidegger zijn Sloterdijks oproepen voor een lokale hyperpolitiek, lokalisering en terug naar de gesitueerdheid dan ook een soort van verwijlen bij de dingen. Sloterdijk pleit immers voor 'een meer lokale "atmosferische politiek"' (Prins, 2007, p. 412), waarin we anders denken over het in-de-wereld-zijn.

Tegenover het versnelde denken en de samengeperste ruimte hebben we immers te maken met een herontdekking van de traagheid die hand in hand gaat met die van de plaatselijke uitgebreidheid. (KP, p. 276). Het gesitueerd zijn, het ingebed zijn, het verbonden zijn en het bezeten zijn, zijn voorwaarden die het menselijk bestaan mogelijk maken. Mensen wonen dus in die zin altijd in de wereld, op een bepaalde plek in een solidariteitssysteem. Het realiseren van ons ingebed-zijn, onze plaatsgebondenheid, gaat dan ook hand in hand met de duurzaamheid. Het leert dat we voor de aarde moeten zorgen. Hoewel de samenpersing van de wereld dankzij de infrastructuur een gegeven is, ondermijnt dit niet het feit dat mensen altijd wonen op plaatsen. Plaatsen worden dan gedefinieerd als: 'niet-verkleinbare sferische uitgestrektheden, die door een kring van weggelaten en op afstand blijvende dingen omgeven zijn' (KP, p. 282). De politieke plaats moet zich dan ook "'lokaalegoïstisch en lokaalenthousiast"' in de toekomst projecteren: de plaats moet sterker zijn dan de ideologieën en de burgerlijke commune moet aantrekkelijker zijn dan de multinationale sektes die de staat belagen.' (KP, p. 284). De rol van het lokale, van de gesitueerdheid, moeten de samenleving en humanistiek dan ook meenemen in hun denken over humanisering, hun humaniserende activiteiten en hun beleid voor humanisering.

Jean Baudrillard daarentegen zet vraagtekens achter het concept 'humanisering', vanwege het ontbreken van de menselijke essentie en het verschuiven van de realiteit naar een hyperrealiteit. Sinds de afstand tot de wereld verloren is gegaan, hebben normatieve categorieën elke inhoud verloren. We hebben enkel nog een zwak discours genaamd mensenrechten. Baudrillard wijst erop dat de humanistische notie van gelijke waarde van ieder mens, die achter de humaniseringdoelstelling en de mensenrechten ligt, juist haar tegendeel bereikt, namelijk discriminatie. Gelijkwaardigheid van de mens veronderstelt een universele menselijke essentie. De mens is radicaal anders dan objecten, dieren en planten vanwege zijn ratio, waardoor we zijn waardigheid moeten garanderen. Juist de nadruk op de gelijkwaardigheid van de mens heeft het zo onmogelijk gemaakt om echt wezenlijk anders voor elkaar te zijn. We leven volgens Baudrillard in de illusie dat we in eerste instantie mens zijn en dat we daarbovenop verschillen door cultuur, ras, leeftijd, gender et cetera. Voor de Renaissance waren mensen niet verschillend, maar fundamenteel anders. Nu verschillen we enkel van elkaar, zodat we op basis van verschil een identiteit kunnen aanmeten. Vroeger was de identiteit niet belangrijk, nu is het een verplichting. Doordat we ons tegenwoordig moeten onderscheiden, ontstaat er zelfs discriminatie. Het verschil moet immers benadrukt worden. Marokkaanse Nederlanders worden wel als mens gezien, maar gediscrimineerd omdat ze verschillen van de autochtonen. Vanuit de notie gelijkwaardigheid bestrijden we de discriminatie die er zelf door veroorzaakt wordt. Als discriminatie het gevolg is van gelijkwaardigheid, dan kan het ook nooit verdwijnen vanuit een visie die gelijkwaardigheid als centraal punt neemt.

De universele menselijke essentie, die het gelijkwaardigheidspleidooi veronderstelt, is bij Baudrillard geen natuurlijk gegeven. De mens wordt ingevuld door de heersende logica van het tijdperk en heeft net als het object in principe geen eigen, menselijke inhoud. De symbolische uitwisseling is de activiteit waardoor je afwisselend een andere inhoud ontvangt, geeft en vernietigt. In de primitieve samenlevingen waar dit principe gold, waren de mensen dan ook niet gelijk aan elkaar, maar daadwerkelijk anders. Er was geen universele standaard waarmee de mensen zich met elkaar konden vergelijken. Er bestonden geen dialectische opposities waarin we de mens konden rangschikken, geen man-vrouw, groot-klein of mooi-lelijk tegenstellingen. Door de afwezigheid van deze dialectische bepalingen waren de mensen hierdoor niet hetzelfde, maar juist radicaal anders. De andere mensen evenals de niet-menselijke anderen stonden tegenover je als raadselachtige vormen, waarvan het wezen en de essentie onbekend waren. Hierdoor kon men geen vergelijking maken. Zij waren anders juist in de afwezigheid van enige betekenis en essentie en hierdoor was er nog sprake van een radicaal onderscheid. Dit moet dan niet als dialectisch dualisme gezien worden, maar eerder als een duel tussen verschillende vormen. Er was niets wat de mens verbond, omdat het idee van identiteit continu in de sociale relatie vernietigd werd. Dit radicale anderszijn werd in stand gehouden door ceremoniële regels, waarin het niet ging om elkaar te begrijpen, maar elkaars verschijning te transformeren. De mens was dus niet anders dan de niet-mens, want al de entiteiten waren radicaal anders van elkaar omdat er nog geen essentie bestond. Zonder essentie en betekenis, enkel als verschijning konden de noties gelijkwaardigheid en discriminatie in het politieke gebruik van het woord niet bestaan. Iedereen en alles was in de symbolische uitwisseling radicaal anders; er was sprake van een absolute vorm van discriminatie, waardoor de discriminatie zoals die in onze tijd aanwezig is, namelijk op basis van een verschil, niet kon bestaan.

Het idee dat de mens tegenwoordig zijn identiteit krijgt vanwege een onderscheidingsdrang die hem is opgedrongen, wat juist voortkomt vanuit het verwerpen van alles wat anders is, is een interessant punt voor humanistiek, omdat het de waarden gelijkwaardigheid en universaliteit in een ander licht stelt. We hebben het vermogen om andere mensen als anders te zien verloren, waardoor we de mens zijn gaan categoriseren naar een verschil. Het idee van het recht op verschil, dat humanistiek en andere humaniseringstheorieën hoog op de agenda hebben staan, vernietigt de ander. Enerzijds is hier juist discriminatie door ontstaan, anderzijds is de mogelijkheid van de mens om verleid te worden minimaal.

5.3 Conclusie: op naar een 'antihumanistische' humanistiek

De mensbeelden van Baudrillard en Sloterdijk bieden nieuwe perspectieven op de noties zingeving en humanisering. Met Sloterdijk in de hand kunnen we de vraagstukken omtrent zingeving en humanisering vanuit een sferisch, in plaats van een antropocentrisch perspectief zien. Sfeervorming is altijd zingeving en -beleving, is altijd in betekenis, in intimiteit leven. Het ervaren van zin, het geven van zin, is dus niet het terugleiden van het gefragmenteerde leven op een identiteit of een zelf, maar op de menselijke eigenschap van sferen vormen. Reflectie over humanisering kan dan ook niet om de gesitueerdheid van de mens heen. Met Sloterdijk in de hand durf ik zelfs zo ver te gaan dat de voorwaarde voor persoonlijke zingeving de techniek is, omdat we sferen met en in de techniek vormen. Op het moment dat je de mens niet meer als een autonoom subject ziet, maar juist als een wezen dat niet enkel beïnvloed is, maar geheel verweven is met menselijke en niet-menselijke anderen, dan kan de zingeving niet meer als een individuele zaak worden gezien, maar moet het als een sferische zaak beschouwd worden. Het vasthouden aan de identiteit, leidt enkel de subjectiviteit terug naar de substantie, waardoor we onze mogelijkheden om te veranderen, anders te leven, niet zien. Sloterdijks sferische mens biedt openingen om op een lichtere manier te leven, door de vaste punten te verlaten en de veranderlijke sferen als uitgangspunt te nemen. Op het moment dat we onszelf als veranderlijk subject zien dat tezamen met zijn sfeer gevormd wordt, kunnen we leren zweven, een afstand

van onszelf nemen, doordat we onszelf gedragen voelen en kunnen we anderen de luxe van het kristalpaleis gunnen.

Het uitgangspunt van humanistiek dat mensen 'belichaamde, kwetsbare en open personen zijn' (Humanisme en humaniteit, p.3), wordt door Sloterdijk aangevuld met het idee dat mensen verlangen naar intimiteit, geborgenheid en bescherming. De sfeer wordt gekenmerkt door openheid en kwetsbaarheid. Het vermogen van mensen om 'voelend, denkend en handelend [mijn cursivering] vorm aan hun leven te geven' (Humanisme en humaniteit, p. 3) wordt door Sloterdijk verworpen door de sfeer, de plaatselijkheid van de mens, centraal te stellen. Wij geven niet als autonoom subject vorm aan ons leven, want ons leven en onszelf worden gevormd door de sfeer die wij tevens vormen. Het autonome subjectbegrip dat nog schuil gaat achter de definitie van personen die vorm geven aan hun leven, moet dus vervangen worden voor het mediale subjectbegrip. Het voordeel om het antropologische uitgangspunt van de humanistiek te verlaten en door een sferologisch uitgangspunt te vervangen, is dat de gesitueerdheid radicaler gedacht wordt dan enkel externe beïnvloeding: namelijk de gesitueerdheid is de zingeving (in de ruimere definitie) en de 'oorzaak' voor de subjectiviteit.

Hoe we handelen en hoe de werkelijkheid en anderen aanwezig voor ons zijn, komt immers niet voort uit het menselijk bewustzijn, maar door de sfeer waarin we leven. Vrijheid in de zin van totale onafhankelijkheid, van autonomie, bestaat dan ook niet. Maar als je vrijheid ziet als de mate waarin je relaties kan aangaan, en niet als onafhankelijk leven, kunnen we het postmoderne tijdperk volgens Sloterdijk wel optimistisch bekijken. Het vasthouden aan het autonome subjectdenken leidt slechts tot de gedachte dat heteronome invloeden de vrijheid van het individu beperken. Als je de mens altijd al ziet als iets geconstrueerd met iets in iets, dan is de notie van vrijheid als onafhankelijkheid verworpen en kunnen we anders omgaan met onze verhouding tot de werkelijkheid. We zijn namelijk nooit een toeschouwer die de werkelijkheid van een afstand kan bekijken en veranderen, maar we scheppen een verhouding tot de werkelijkheid waardoor we zelf gevormd worden. Sloterdijks theorie is, hoewel hij het humanistische rationele autonome subject verwerpt, niet direct antihumanistisch te noemen, omdat de mens wel mogelijkheden tot handelen heeft ook al kunnen deze mogelijkheden en handelingen niet enkel toegeschreven worden aan de autonomie van de mens. Als we de plaatselijkheid doordenken zijn de handelingsmogelijkheden van de mens beperkt tot wat de sfeer mogelijk maakt. Sloterdijk heeft wel een ruimte voor politiek actorschap ingebouwd. Zijn boeken hebben tot doel om het leven van de mens en de samenleving sferologisch te begrijpen en vanuit dat perspectief humanistische waarden zoals gelijkwaardigheid en duurzaamheid na te streven.

Baudrillard is echter zonder twijfel antihumanistisch te noemen. Hij verwerpt immers elke mogelijkheid tot actorschap. Dit betekent echter niet dat de mens niet kan handelen volgens Baudrillard, maar dat dit geen invloed heeft op de hyperrealiteit. Voor vragen omtrent zingeving en humanisering, biedt Baudrillards theorie dan ook geheel andere antwoorden dan die van Sloterdijk. Doordat hij de 'werkelijkheid' ziet als een voortgaand duel, een cyclus van verschijningen, hebben de noties zingeving en humanisering geen kracht. Beide begrippen suggereren immers een bepaalde vorm van invloed van de mens, een bepaalde subjectkracht, die volgens Baudrillard al verdwenen is, sinds de werkelijkheid echter dan echt geworden is. Door desondanks toch vast te houden aan noties als identiteit, wil, verlangen en eigenheid, wordt de simulatie van het autonome subject in stand gehouden, waardoor de mens zichzelf niet kan verliezen. Het gericht zijn op het ervaren van zin en het realiseren van de voorwaarden hiervoor, wordt bekritiseerd door Baudrillard, omdat het de verleiding belemmert.

Baudrillards verwerping van het subject raakt humanistiek in de kern. Humanistiek kan gemakkelijker het kritische debat aangaan met de kritiek van Sloterdijk en haar misschien zelfs (gedeeltelijk) overnemen door Sloterdijks beperkte ruimte voor actorschap. Baudrillard brengt haar echter in problemen. Zonder actorschap kan humanistiek haar uitgangspunt van menselijke waardigheid en de pijlers humanisering en zingeving niet in stand houden. Al haar

veronderstellingen en waarden worden verworpen als constructies van de universele uitwisselingsstructuur die de symbolische uitwisseling, de verleiding en de uitdaging teniet doet.

Hoewel Baudrillards denken vanwege zijn dessubjectivering problemen geeft om hem binnen de humanistiek te integreren, biedt de wezenlijke onbepaaldheid van de mens (in de zin van verschijnen), die zowel universeel als symbolisch uitgewisseld kan worden, een interessant contrapunt voor de uitgangspunten van humanistiek. Baudrillards visie reduceert de mens niet tot een betekenis, tot een invulling wat de mens is of waar de mens is, maar laat haar open. Hij benadrukt de verlangeloze openheid van de mens, de objectkant, de aantrekkingskracht en de verleiding en verwerpt het idee dat de mens in een totaal begrepen werkelijkheid wil leven. Meer dan Sloterdijk vormt Baudrillard een uitdaging voor humanistiek om op zijn theorie een antwoord te geven.

SAMENVATTING

In deze scriptie wordt de kritiek op het autonome subjectbegrip van Jean Baudrillard en Peter Sloterdijk behandeld. In de inleiding geef ik, naast een verantwoording van de scriptie, de filosofische en historische achtergrond van het autonome subjectbegrip summier weer. Het tweede hoofdstuk van mijn scriptie behandelt het vroege werk van Peter Sloterdijk, te weten *Kritiek van de cynische rede* en *Eurotaoïsme*. Ik probeer in dit hoofdstuk aanschouwelijk te maken waarom volgens Sloterdijk het autonome subjectdenken een cynische mentaliteit en ressentiment tot het gevolg heeft. Sloterdijk constateert dat we door een verkeerde zijnswijze, die voortkomt uit de ervaring van het ongeluk van de geboorte, de omgeving zijn gaan zien als iets wat we moeten bestrijden, veroveren, veranderen en beheersen. Wij zien volgens Sloterdijk tegenwoordig in dat dit nooit zal lukken, waardoor we cynisch zijn geworden en in het ressentiment zitten. De twee alternatieven die Sloterdijk ons biedt, het kynisme en het presentisme, komen er in het kort op neer dat we weer op de wereld moeten vertrouwen, zodat we ons weer door de wereld gedragen voelen.

In hoofdstuk drie bespreek ik hoe de latere Sloterdijk door de vraag te stellen naar de plaats van de mens, kritiek levert op het autonome subjectbegrip. Ik gebruik hiervoor zijn trilogie *Sferen* en het boek *Het kristalpaleis*. Volgens Sloterdijk is de mens geen autonoom subject, omdat zijn subjectiviteit ontstaat door het leven in sferen, in gedeelde stemmingen. Voor een goed begrip van de sfeer schets ik in dit hoofdstuk Sloterdijks ultieme microsfeer, de baarmoeder, omdat de foetus een gedeelde subjectiviteit met de placenta ervaart. De geboren mens komt zo naar voren als een wezen dat continu verlangt naar deze prenatale intimiteit, waardoor hij neigt tot het bouwen van macrosferen. Ik geef maar beperkte aandacht aan de eerste macrosfeer, de Godsbol. De tweede macrosfeer, de aardbol, geef ik meer aandacht, omdat in deze tijd het autonome subject is uitgevonden. Hoofdstuk drie eindigt met een uiteenzetting van onze huidige situatie, waarin het vormen van een macrosfeer onmogelijk is geworden. Het individualisme wordt door Sloterdijk uitgelegd als ontologisch incorrect, maar als modern sociale verschijningsvorm correct: de mens is namelijk op zichzelf aangewezen om sferen te vormen. De postmoderne mens gebruikt hier in toenemende mate niet-menselijke anderen (techniek) voor. De huidige 'samenleving' is te zien als een agglomeraat van egosferen, als schuim. Sloterdijks sferologie lees ik als een geschiedenis van de mens, die zich in toenemende mate van het gewicht van de wereld losmaakt. De techniek wordt daarom ook positief door Sloterdijk gewaardeerd, namelijk als de manier voor de mens om sferen te vormen en zich te ontlasten. Juist in de welvarende postmoderne 'samenleving', in het kristalpaleis, ontstaat het inzicht dat de mens een ontlast verwenningsdiertje is, die steeds in andere sferen kan leven. In de afsluitende paragraaf zet ik Sloterdijks mediale subjectbegrip en de kritiek op het autonome subjectdenken die hieruit volgt, uiteen.

In hoofdstuk vier behandel ik de kritiek op het autonome subject van Jean Baudrillard. In de eerste paragrafen probeer ik aanschouwelijk te maken waarom Baudrillard denkt dat het systeem de mens als een subject met behoeftes en als een linguïstisch subject geconstrueerd heeft. Hierom bespreek ik Baudrillards analyse van de logica, die werkzaam is in het politiek-economische systeem en in het taalsysteem. Baudrillard laat zien hoe de referent van zowel de politieke economie (de gebruikswaarde), als van het taalsysteem (de betekende) als alibi voor het systeem werkt. Wij zitten tegenwoordig eerder in een systeem van betekenaren, die zich, vanwege het ontbreken van de referent, versneld kunnen ontwikkelen. De symbolische uitwisseling als een vorm die we sinds de uitvinding van het universele tekensysteem hebben verloren, beschrijf ik in paragraaf 4.3. Hierna beschrijf ik Baudrillards diagnose van de huidige samenleving als de hyperrealiteit, door deze onder meer te vergelijken met Hegels vereenzelviging van het bewustzijn met de werkelijkheid. Er bestaan geen dialectische opposities meer, waardoor alles zich enkel kan verdubbelen. De werkelijkheid is reëler dan reëel geworden,

namelijk hyperreëel. Ik laat daarmee tegelijkertijd zien dat het spreken over een subjectbegrip bij Baudrillard paradoxaal is, omdat het begrip subject enkel bestaat als het in de dialectische oppositie met het object staat. Baudrillards ontsnapping aan de hyperrealiteit bespreek ik in paragraaf 4.5 als een hypothese van Baudrillard die ons een andere manier laat zien over hoe ons universum in elkaar zit, namelijk als verleidelijk en fataal. De verleiding werkt doordat ze speelt met haar geheim, namelijk dat er geen betekenis bestaat, waardoor ze de hyperrealiteit kan bestoken. De verleiding wordt dan ook niet een strategie van het subject genoemd, maar van het object.

Beide kritieken op het autonome subjectbegrip worden dan in de conclusie naast elkaar gezet. De betekenis van de kritiek van zowel Sloterdijk als Baudrillard wordt daarna voor de humanistiek onderzocht. Ik geef aanzetten om de twee pijlers van humanistiek, humanisering en zingeving, met Sloterdijk en Baudrillard in de hand verder te doordenken. Hierbij komt naar voren, dat Baudrillard moeilijk te integreren zal zijn in de humanistiek, omdat hij zowel het concept 'zingeving' als 'humanisering' totaal verwerpt. Sloterdijk verwerpt ook het autonome mensbeeld van humanistiek, maar biedt meer punten waarbij humanistiek kan aanknopen. Uiteindelijk zie ik het als de taak voor de humanistiek om 'antihumanistisch' te worden, waarmee ik bedoel dat ze meerdere van elkaar gescheiden mensbeelden binnen de humanistiek moet toelaten.

GERAADPLEEGDE LITERATUUR

- Barker, Chris (2000). *Cultural Studies. Theory and Practice*. Londen: Sage Publications.
- Bartels, Jeroen (1993). *De geschiedenis van het subject. Descartes, Spinoza, Kant*. Kampen: Kok Agora.
- Bartels, Jeroen (1995). *De geschiedenis van het subject. Hegel, Nietzsche*. Kampen: Klement
- Bartels, Jeroen (2002). *De geschiedenis van het subject. Husserl, Heidegger, Ryle*. Kampen: Klement.
- Baudrillard, Jean (1998). *The Consumer Society. Myths and Structures*. Transl. by Chris Turner (orig. titel: *La société de consommation*, 1970) Londen: Sage Publications Ltd. (CS)
- Baudrillard, Jean (1981). *The Critique of the Political Economy of the Sign*. Vert. door C. Levin (orig. titel: *Pour une critique de l'économie politique du signe*, 1972) St. Louis, Mo: Telos Press. (PES)
- Baudrillard, Jean (1993). *Symbolic Exchange and Death*. Vert. door I. H. Grant (orig. titel: *L'échange symbolique et la mort*, 1976). Londen etc: Sage Publications. (SED)
- Baudrillard, Jean (1987). *Forget Foucault and Forget Baudrillard. An Interview with Sylvère Lotringer*. (Forget Foucault is de vertaling van *Oublier Foucault*, 1977, reeds verschenen als 'Forgetting Foucault' in *Humanities in Society 1*) New York: semiotext(e).
- Baudrillard, Jean (1986). *In de schaduw van de Zwijgende Meerderheden*. Vert. door Ruud Bakker e.a. (orig. title *A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, 1982). Amsterdam: Uitgeverij SUA. (SZM)
- Baudrillard, Jean (1985). *De fatale strategieën*. (2^e dr.) vert. [uit het Frans] door Maurice Nio en Kees Vollemans (orig. titel: *les stratégies fatales*, 1983). Amsterdam: Uitgeverij Duizend en Een. (FS)
- Baudrillard, Jean (1988). *Sideraal Amerika*. Vert. door Maurice Nio en Ernie Tee (orig. titel: *Amérique*, 1986). Amsterdam: Duizend & Een.
- Baudrillard, Jean (1993). *Transparency of Evil. Essays on Extreme Phenomena*. Transl. by James Benedict (orig. titel: *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, 1990). Londen/New York: Verso. (TE)
- Baudrillard, Jean (1993). *Paroxysm: The Perfect Crime*. Transl. by Suture-Self Trans-Later: Ian, Michel, Sarah, William. Association Française d'Action Artistique. Gevonden op 7 mei 2007 op <http://www.egs.edu/faculty/ baudrillard/ baudrillard-the-perfect-crime.html>
- Baudrillard, Jean (november 1995) *Plastic Surgery for the Other*. Translated by François Debrix. (Orig. titel *Figures de l'alterite*, 1994). *Ctheory*. Gevonden op 5 januari 2007 op <http://www.egs.edu/faculty/ baudrillard-articles.html>
- Baudrillard, Jean (maart 2000). *Photography, Or The Writing Of Light*. Transl. by Francois Debrix, *Ctheory*. Gevonden op 7 mei 2007 op <http://www.egs.edu/faculty/ baudrillard-articles.html>
- Bos, René ten en Ruud Kaulingfreks (2002). *Life between Faces*. *Ephemer 2* (1), 6-27. Gevonden op 2 mei 2007 op <http://www.ephemeraweb.org/journal/2-1/2-1tenbosandkaulingfreks.pdf>
- Braembussche, Antoon Van den (2002). *De stilte in de kunst en de kunst van het onuitsprekelijke*. In Frans van Peperstraten (red.). *Jaarboek van Esthetica 2002*, p. 209-214. Tilburg: Nederlands Genootschap voor Esthetica. Gevonden op 9 mei 2007 op <http://www.nge.nl/Jaarboek2002/16vandenbraembussche.pdf>
- Descartes, René (1997). *Over de Methode*. (5^e dr.) Vert. en inl. Th. Verbeek (orig. titel: *Discours de la méthode*, 1637) Amsterdam: Boom.
- Devos, Rob en Hans Achterhuis (2005) Peter Sloterdijk. In Hans Achterhuis e.a. (red.). *Denkers van nu*. Diemen: Veen Magazines, p. 424-439.
- Gane, Mike (1991). *Baudrillard's Bestiary. Baudrillard and Culture*. New York/ Londen: Routledge.
- Gane, Mike (ed.) (1993). *Baudrillard Live: selected interviews*. Londen: Routledge.

- Genosko, Gary (ed.) (2001). *The Uncollected Baudrillard*. Londen: Sage Publications.
- Gils, Wouter van (1986). *Realiteit en illusie als schijnvertoning. Over het werk van Jean Baudrillard*. Nijmegen: SUN.
- Gils, Wouter van (1990). *Het obscene lot. Een kritiek van de illusie volgens Jean Baudrillard*. Dissertatie. Rotterdam: Erasmus Universiteit van Rotterdam.
- Grace, Victoria (2000). *Baudrillard's Challenge: a feminist reading*. Londen: Routledge.
- Grace, Victoria (januari 2004). Baudrillard and the Meaning of Meaning. *International Journal of Baudrillard Studies 1*. Gevonden op 7 mei op <http://www.ubishops.ca/BaudrillardStudies/grace.htm>
- Heidegger, Martin (1983). *De tijd van het wereldbeeld*. Vert. ingel. en van commentaar voorz. door H.M. Berghs. (orig.titel: Die Zeit des Weltbildes, 1950). Tielt/Bussum: Uitgeverij Lannoo.
- Heidegger, Martin (1996). *De oorsprong van het kunstwerk*. vert. Mark wildschut en Chris Bremmers. (orig. titel: Der Ursprung des Kunstwerkes, 1950) Amsterdam/Meppel: Boom.
- Held, David (1997). *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. (4th ed.) Cambridge: Polity Press.
- Heyde, Ludwig (1987). *De verwerkelijking van de vrijheid: een inleiding in Hegels Rechtsfilosofie*. Leuven: Universitaire Pers Leuven
- Houten, Douwe van (1999). *De standaardmens voorbij. Over zorg, verzorgingsstaat en burgerschap*. Maarsse: Elsevier/ De Tijdstroom.
- Kant, Immanuel (2001). *Critique of Pure Reason*. (7th ed.) Based on transl. J. M. D. Meiklejohn and edited By Vasilis Politis. (orig. titel: Kritik der reinen Vernunft, 1781) Everyman's library paper. Londen/North Clarendon: J.M Dent/Tuttle Publishing.
- Kant, Immanuel (2001). *Prolegomena. To any future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science. With Kant's letter to Marcus Herz, February 27, 1772*. (2nd ed.) Transl. Paul Currus and revised by James W. Ellington (orig. title: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können, 1783) Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kate, Laurens ten (red.) (1991). *Voorbij het zelfbehoud. Gemeenschap en offer bij Georges Bataille*. Leuven/Apeldoorn: Garant.
- Kellner, Douglas (1989). *Jean Baudrillard. Form Marxism to Postmodernism and Beyond*. Cambridge: Polity Press.
- Kellner, Douglas (ed.) (1994). *Baudrillard. A Critical Reader*. Oxford/Cambridge: Basil Blackwell.
- Lane, Richard J. (2000). *Jean Baudrillard*. New York/Londen: Routledge.
- Lepers, Phillipe (2005). *Jean Baudrillard*. In Hans Achterhuis e.a. (red.). *Denkers van nu*. Diemen: Veen Magazines, p. 196-210.
- Mul, Jos de (red.) (2002). *Filosofie in cyberspace. Reflecties op de informatie- en communicatietechnologie*. Kampen: Klement.
- Müller, Elke (1998). *De opstand der objecten. Een kritiek op de metafysica van het subject*. Doctoraalscriptie Wijsbegeerte. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
- Nietzsche, Friedrich W. (s.a.). *Aldus sprach Zarathoestra. Een boek voor allen en voor niemand*. (27^e ed.) Vert. P. Endt en H. Marsman. (orig. titel: Also sprach Zarathustra, 1883-1885). Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Nietzsche, Friedrich W. (1999). Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde. In W.F. Nietzsche. *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe; IV*, hrsg von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin [etc.]: De Gruyter, p. 80-81.
- Norman, Richard J. (1991). *Hegel's Phenomenology. A Philosophical Introduction*. (2^e ed.). Hampshire: Gregg Revivals.
- Oosterling, Henk (s.a.) *De verleiding der dingen: het transparante universum van Jean Baudrillard*. gevonden op 22 augustus 2005 op <http://www.henkoosterling.nl/baudrl-verleiding.html>

- Oosterling, Henk (1989a). De ervaring van de grens. In Henk Oosterling. *De opstand van het lichaam*. Amsterdam: SUA. Gevonden op 20 augustus 2006 op <http://www.henkoosterling.nl/HFDST6.html>
- Oosterling, Henk (1989b). Erotiek en Kunst. Moderne geweldsrituelen. In Henk Oosterling. *De opstand van het lichaam*, Amsterdam: SUA. Gevonden op 20 augustus 2006 <http://www.henkoosterling.nl/HFDST7.html>
- Oosterling, Henk (1989c). Grenzen aan de ervaring. In Henk Oosterling. (1989). *De opstand van het lichaam*, Amsterdam: SUA, gevonden op 20 augustus 2006 <http://www.henkoosterling.nl/HFDST8.html>
- Oosterling, Henk (1989d). Filosofie als schijnbeweging. Metafoor, metamorfose en ironie in het late werk van Jean Baudrillard, in: *Lier en Boog. Tijdschrift voor Esthetica en Kultuurfilosofie*, nr 1. Gevonden op 1 juli 2007 op <http://www.henkoosterling.nl/baudrilschijn-nl.html>
- Oosterling, Henk en A. W. Prins (red.) (1991). *Humanisme of antihumanisme? Een debat*. Rotterdamse Filosofische Studies XII. Rotterdam: Erasmus Universiteit, Faculteit Wijsbegeerte.
- Oosterling, Henk (2000). *Radicale middelmatigheid*. Amsterdam: Boom
- Prins, Arend Weert (2007). *Uit verval*. Proefschrift. Gevonden op 26 april 2007 op <https://dspace.ubib.eur.nl/bitstream/1765/8734/1/Uit+verval+--+proefschrifted.pdf> –
- Reijnders, Frank (1984). *Kunst - geschiedenis, verschijnen en verdwijnen*. Dissertatie. Amsterdam: SUA
- Reijnders, Frank (1985). Aan de horizon van het post-moderne. De fatale strategieën van Jean Baudrillard. *Museumjournaal 4*, p. 238-245.
- Schnabel, Paul (red.) (2004). *Individualisering en sociale integratie*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau. Gevonden op: http://www.scp.nl/publicaties/boeken/9037701922/Individualisering_en_sociale_integratie.pdf
- Scruton, Roger e.a. (1997). *German Philosophers. Kant, Hegel, Schopenhauer, and Nietzsche*. New York: Oxford University Press.
- Sloterdijk, Peter (1984). *Kritiek van de cynische rede*, 2dl. Vert. door Tineke Davids. (orig. titel: Kritik der zynischen Vernunft, 1983) Amsterdam: De Arbeiderspers. (KCR)
- Sloterdijk, Peter (1991). *Eurotaoïsme. Over de kritiek van de politieke kinetiek*. Vert. door Wil Hansen (orig. titel: Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik, 1989) Amsterdam: De Arbeiderspers. (ET)
- Sloterdijk, Peter (2003). *Sferen*. Ingekorte editie, vert. door Hans Driessen (orig. titels: Sphären I – Blasen: Mikrosphärologie, 1998 en Sphären II – Globen: Makrosphärologie, 1999) Amsterdam: Boom. (S)
- Sloterdijk, Peter (2000²). *Regels voor het mensenpark. Kroniek van een debat*. Ingeleid door W. Boevink en red. en samenstelling door L. ten Kate (orig. titel: Regeln für den Menschenpark, 1999) Amsterdam: Boom. (RMP)
- Sloterdijk, Peter (2004). *Sphären III - Schäume: Plurale Sphärologie*. Frankfurt aM: Suhrkamp. (SIII)
- Sloterdijk, Peter (2006). *Het kristalpalais. Een filosofie van de globalisering*. Vert. door Hans Driessen. (orig. titel: Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung, 2004) Amsterdam: Boom/ SUN (KP)
- Steenhuis, Peter Henk (maart 2006). Filosofendebat. 'Professor Sloterdijk, u fantaseert'. *Trouw – De Verdieping*. Gevonden op 13 april 2006 op http://www.trouw.nl/deverdieping/religie_filosofie/article248137.ece
- Sturrock, John (ed.). (1979). *Structuralism and Since. From Lévi Strauss to Derrida*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Tuinen, Sjoerd van (2004). *Sloterdijk. Binnenstebuiten denken*. Kampen: Klement/Pelckmans.

- Tuinen, Sjoerd van (2007). The Obscene Voice. Terrorism, Politics and the End of Representation in the Works of Baudrillard, Žižek and Sloterdijk. *Pli. Warwick Journal of Philosophy* 17, p. 38-60.
- Humanisme en Humaniteit in de 21^{ste} eeuw. Onderzoeksprogramma van de Universiteit voor Humanistiek (2005-2010)*. (2007) Vastgesteld door het College van Bestuur, Universiteit voor Humanistiek. Gevonden op 29 mei op <http://www.uvh.nl/defaultuvh.asp?oId=94&oChapter=4&hId=subh03>
- Veire, Frank van de (2002). *Als in een donkere spiegel. De kunst in de moderne filosofie*. Amsterdam: SUN.
- Verbeek, Peter-Paul (2000). *De daadkracht der dingen. Over techniek, filosofie en vormgeving*. Dissertatie. Amsterdam: Boom.
- Verbeek, Peter-Paul (2005). Techniek en de grens van de mens. De menselijke conditie in een technologische cultuur. *Wijsgerig Perspectief* 3, pp. 6-17
- Verhoeven, Marijke (1998). *Cura. Zorg volgens Heidegger en feministische zorgethici*. Tilburg: Tilburg University Press.
- Walther, Ingo F. (red.) (2005). *Kunst van de 20e eeuw. Schilderkunst-Beeldhouwkunst-Nieuwe Media-Fotografie*. (2 delen). Keulen enz.: Taschen.
- Weyembergh, Maurice en Marc Van den Bossche (red.) (1995). *Het einde van de geschiedenis? Over Francis Fukuyama en Peter Sloterdijk*. Nijmegen: SUN.
- Wit, Esther (2003). *Subversieve onverschilligheid*. Doctoraalscriptie Humanistiek. Utrecht: Universiteit voor Humanistiek.
- Wijk, Hannie van (1988). *De metamorfose van het object. Enkele lijnen in het werk van Jean Baudrillard*. Doctoraalscriptie Wijsbegeerte. Amsterdam: Universiteit voor Amsterdam.
- Zomer, Yanaika (2007). *Kan een humanist een cyborg zijn? Afstudeeronderzoek naar mogelijkheden om het Nederlands humanisme te actualiseren met behulp van Donna Haraway's Manifesto for Cyborgs*. Doctoraalscriptie Humanistiek. Utrecht: Universiteit voor Humanistiek.
- Zulauf, Uli (1999). Erfahrungen aus drei Jahren jugendpsychiatrischer Aufbauarbeit als Liaisonjugendpsychiater aus der Vogelperspektive. In *Innenräume – Arbeitsprinzipien der stationären Jugendpsychiatrie, Eine Beilage zum Jahreshft 1999*. Littenheid Klinik für Psychiatrie und Psychotherapie, p. 24-29.
- Zurburgg, Nicholas (ed.) (1997). *Jean Baudrillard, Art and Artefact*. Londen: Sage Publications.
- Zwart, Hub en Chris Doude van Troostwijk (red.) (2004). Peter Sloterdijk. *Wijsgerig perspectief* 3, p 1-55.