

Titel	Waarachtig spreken
Naam	Peter Teunissen
Studentnummer	936497
Faculteit	Geesteswetenschappen
Departement	Filosofie en Religiewetenschap
Afdeling	Filosofie
Inleverdatum	28 januari 2018
Hoofdbegeleider	Sander Werkhoven
Tweede beoordelaar	Menno Liefers

Waarachtig spreken

Foucault's zorg voor het zelf als antwoord op individuele globaliseringsvraagstukken

Inhoud

• Samenvatting	2
• Inleiding	2
• Wat is globalisering?	2
• De crisis van de samenleving	3
• De crisis van het individu	4
• Foucault en de zorg voor het zelf	6
• Zelfzorg en de crisis van het individu	8
• Het globale probleem	8
• De kracht van zelfzorg	8
• De crisis	9
• Waarheid als proces	10
• Literatuurlijst	11

Samenvatting

Deze scriptie wordt de vraag gesteld of de klassieke notie van waarachtig spreken (*parrhêsia*) en zelfzorg (*epimeleia heautou*), gezien door de ogen van Foucault, een antwoord kan geven op de problematiek van de globalisering. Daartoe wordt eerst de vraag onderzocht wat globalisering is en welke impact deze heeft op de samenleving het individu. Vervolgens wordt de klassieke zelfzorg en het waarachtig spreken door de ogen van Foucault besproken. Deze klassieke opvatting wordt in de context van de moderne, globaliserende samenleving geplaatst en ingezet om antwoorden te geven op de eerder beschreven vragen rondom samenleving en individu in een globaliserende wereld. Geconcludeerd wordt dat het individu zelf autonoom een ethische waarheid kan formuleren en daarmee een basis vormt voor het oppakken van de maatschappelijke vraagstukken. Daartoe dient ethische waarheid niet opgevat te worden als een vast, tijd en plaats overstijgend gegeven, maar als een levend te houden proces.

Inleiding

Globalisering is een cultureel, economisch, politiek en technisch fenomeen dat aan de basis ligt van een veelheid aan opvattingen en ideologieën; het is deel geworden van onze dagelijkse werkelijkheid. De mens lijkt in een steeds kleinere wereld zelf steeds nietiger te worden en problemen op het gebied van milieu, internationale politiek en recht steeds groter. Uiteindelijk blijkt globalisering voornamelijk een vraagteken waarbij elk antwoord en elke interpretatie op zich weer een nieuw probleem vormt.

Ik heb hier niet de ambitie om een nieuw antwoord te formuleren op de problemen die onder de noemer globalisering te begrijpen zijn. Wel vraag ik mij af hoe een individu zich kan verhouden tot dat grote vraagteken. Het zal blijken dat globalisering leidt tot een beeld van een onmachtig individu dat doet denken aan het werk van Foucault: een sterk geobjectiveerd individu met een contingente geschiedenis in een disciplinerende wereld waarin hij zichzelf verliest en onmachtig is. Foucault ontdekt in de klassieke filosofie vormen van werken aan jezelf die niet een objectiverend en extern disciplinerend karakter hebben en daarmee een soort remedie lijken te zijn voor de individuele krachteloosheid die nu vaak wordt ervaren. Het lijkt daarmee interessant de vraagstukken van de globalisering in de horizon van Foucault's late ethische werk te plaatsen om te bezien of zijn bevindingen antwoorden kunnen vormen voor het heden.

Ik zal eerst een beschrijving geven van wat globalisering is en pogen de kern van de daarachter liggende vraagstukken te duiden. Vervolgens zal ik bezien waar in de samenleving de bron voor een antwoord te vinden is. Aan de hand van een beschrijving van de klassieke zelfzorg gezien door de ogen van Foucault zal ik uiteindelijk een beeld schetsen van een levenshouding die de basis vormt voor een antwoord op het vraagstuk van de globalisering.

Wat is globalisering?

De term globalisering verwijst naar iets dat zich *globaal*, dus op wereldschaal afspeelt. Het is een term die gebruikt wordt om de *maatschappelijke toestand* van ons eigen tijdsgewricht te duiden. Het geeft aan dat we ons *bewust* zijn van onze wereldwijze impact en onze verhouding tot een groter geheel. Op zich is deze verhouding tot onszelf en de wereld niet nieuw. Wat maakt dat deze nu zo zichtbaar is dat we er een apart woord voor hebben?

Een eerste vereiste lijkt zichtbaarheid. Iets moet zichtbaar zijn om ons de noodzaak te geven het te benoemen. Een factor dringt zich daarbij direct op: het huidige technische vermogen van de mens om een wereldomspannende blik te hebben. De moderne techniek voor communicatie en transport maken dat mogelijk.

Het bijzondere aan deze situatie is zijn globale karakter. Echter, ook in het verleden werd de wereld langzaam kleiner door bijvoorbeeld het schrift en scheepvaart. Wat maakt dat we juist nu die verkleining als een dergelijk imposant fenomeen ervaren dat we er een woord voor hebben dat krantenkoppen bevolkt en deel lijkt van een alledaags jargon?

Safranski noemt de ramp als reden.¹ We worden ons bewust van de globalisering doordat angst voor (veronderstelde) rampen en de zichtbaarheid daarvan voor allen. Er is door het kleiner worden van de wereld door communicatie en transport geen verschil meer tussen de ramp *daar* en de ramp *hier*. Een ramp is mijn ramp omdat de gehele wereld binnen mijn blikveld valt. Globalisering is dan dus tenminste een globale communicatie van rampen en de angst daarvoor. Ik denk dat je aanvullend kunt stellen dat angst zelf zichtbaar maakt. Angst maakt ons alert. Omdat de angst zich nu niet beperkt tot berichten over de pest in een stad enkele kilometers verderop, maar betrekking heeft op de gehele wereld, worden we ons bewust van die wereld. Samenhang is volgens Safranski een andere motor achter de notie van globalisering.² Niet alleen een ervaren samenhang, maar ook de reële samenhang neemt, in het volle licht van de moderne communicatiemiddelen toe. Doordat we zo sterk met elkaar in verbinding staan, neemt ook de economische, politieke, culturele en technische samenhang toe. Geen cultuur kan zich onttrekken aan nieuwe ontwikkelingen van elders in de wereld en de grote invloed die dat soms heeft op ons zelfbeeld en ons dagelijks leven; elke vinding kan wereldwijd verspreid worden. Deze ontwikkelingen zijn weliswaar lokaal bewust rationeel gestuurd, maar komen in hun globale uitwerking vaak als redeloos over. We bedenken bijvoorbeeld bewust een nieuwe vorm van handel in hypotheek herverzekeringen, maar niemand schiept bewust het complexe proces dat leidt tot een bankencrisis. Het worden door de mens geschapen rampen waarop we zelf vervolgens geen of geringe invloed hebben. Deze combinatie van zichtbaarheid van oude en het ontstaan van nieuwe vormen van feitelijke samenhang maakt dat we ons op de wereld niet meer als een relatief geïsoleerd individu kunnen ervaren. Safranski vat dat samen in de notie dat globalisering daarmee zelfreferentieel is. Het is de grote samenhang waarvan men kennisneemt juist omdat alles met alles samenhangt.³

De angst voor de wereldwijde ramp mag dan sterk bepalend zijn voor het maatschappelijke fenomeen van globalisering, het heeft ook een positieve kant. Het bestaat ook uit de voordelen van kennisuitwisseling, de wereldwijde zichtbaarheid van onrechtvaardigheid en de bewustwording daarvan doordat je kennis kunt nemen van de visie van de ander op jouw situatie. Daarnaast hebben de moderne communicatie- en transportmiddelen voor een sterke economische groei gezorgd. We hebben echter de neiging die positieve kant wat minder te onderkennen. Joseph Stiglitz wijst terecht op het feit dat de onmiskenbare economische voordelen van de globalisering niet gelijkmatig verdeeld zijn over de wereldbevolking. Sterker nog, de westerse samenleving heeft zijn sterke economische en politieke positie gebruikt om de globalisering in te zetten voor eigen voordeel ten koste van economisch zwakkere landen.⁴ Het is sterke mate dit onrecht dat het maatschappelijke gezicht van globalisering bepaald en de positieve gevolgen overschaduwde.

Samenvattend is globalisering daarmee een zelfreferentieel fenomeen met een technische oorzaak in de voortgang van communicatie- en transporttechniek met sterke economische gevolgen. Het positieve potentiaal, de nieuwe grote vragen die het opwerpt en het ervaren onrecht maakt dat er een momentum ontstaat: het gevoel dat er iets mis is, dat er actie moet worden ondernomen tegen een voornamelijk kwalijke ervaren proces van globalisering. Het antwoord op die ethische kant van globalisering is er echter niet.

De crisis van de samenleving

Het gebrek aan een ethisch antwoord op de geglobaliseerde wereld blijkt uit de toenemende politieke polarisatie die gelijk op lijkt te gaan met de toenemende effecten van de globalisering. Het politieke spectrum splitst zich op in twee polen die ik in een brede betekenis van de termen opgevat, de conservatieve pool en de kosmopolitische pool zou willen noemen. Deze twee polen omsluiten diverse culturele kampen, maar elke pool deelt een set aan eigenschappen die elk een oplossingsrichting voor het globaliseringsvraagstuk in zich sluiten en waartoe een concreet cultureel kamp zich in meer om mindere mate toe verhoudt.

De conservatieve pool is zichtbaar in de westerse wereld in een politieke beweging van de gemiddelde kiezer naar rechts. De linkse partijen hebben na het loslaten van de ideologische veren in de jaren negentig grote moeite om met een nieuwe begeistereerd verhaal te komen terwijl aan de uiterst rechtste zijde voorheen marginale bewegingen met een eigen verhaal uitgroeien tot voorheen ondenkbare maatschappelijke acceptatie en normalisatie.

Het conservatisme ervaart de culturele veelheid waartoe men zich moet verhouden als een bedreiging voor de eigen identiteit en daarop gebaseerde waarden. Het poogt deze veronderstelde eigen uniciteit en suprematie te herwinnen op de als minderwaardig of niet 'eigen' geduide andere culturen. Dat doet het door de eigen culturele waarde te verabsoluteren. Het maakt daarbij gebruik van een moderne vorm van mythe vorming; in een sterk collectief narratief wordt een arbitrair verleden en culturele basis bevroren en boven twijfel verheven.

1. Rüdiger Safranski. *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 15 - 17

2. Rüdiger Safranski. *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 16-17

3. Rüdiger Safranski. *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 17-18

4. Rüdiger Safranski. *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 23 -24

We zien dit in een verharding van het debat rondom alles wat zich op het grensgebied van culturen, sekse en religie afspeelt. Veelal verdwijnt het debat doordat de argumentatie van de tegenpartij geheel verdwijnt achter de behoefte de eigen positie tot een onneembare vesting te maken in onderlinge zelfbevestiging en diskwalificatie van de tegenpartij.

Het kosmopolitisme roert zich meer in de grote steden, in op internationale samenwerking gerichte instellingen als de VN, de EU en internationale belangenorganisaties. Daar ligt een sterke nadruk op dat wat als universeel kan worden geduid, met een dedain voor de roep om behoud van lokale cultuur. De discussie richt zich daar veelal op regulering en internationale verdragen. Het lijkt dat wat cultuur overstijgend gearticuleerd kan worden sterk te willen bevorderen en neemt makkelijk afscheid van wat zich daar niet autonoom kan handhaven. Het ervaart juist het wegvallen van culturele grenzen als een waarde. Het poogt culturen te verenigen en zoekt naar een vorm van universalisme. Daartoe maakt het gebruik van vormen van cultuurrelativisme om verschillen te kunnen incorporeren en streeft het naar een universele taal voor cultuur overschrijdend denken en oordelen. Dat leidt tot een sterk rationalistische en globale economische en politieke aanpak gecombineerd met een vieren van lokale verschillen zonder aan dat laatste een zeggingskracht buiten het eigen gebied toe te kennen.

Beide polen echter leiden tot een situatie die niet houdbaar is. Het conservatisme wint een min of meer helder fundament voor de eigen culturele identiteit maar kan die alleen behouden door een vorm van politiek die absolutistische vormen aanneemt. Het zal de afgedwongen stabiliteit van een arbitrair gekozen fundament moeten betalen met een een steeds krachtiger dicteren van een stabiele identiteit en afscherming van 'niet eigen' elementen in de samenleving en daarbuiten. Het leidt er toe dat een groeiend aantal politiek en justitieel (min of meer) functionerende staten zich ontwikkeld in de richting van een totalitarisme met verdachtmaking van alles wat voor een actief en kritisch denken staat zoals de wetenschap, kunst en journalistiek en de instituties die de macht beperken zoals democratie en het justitiële apparaat. Op economisch vlak neemt het op de lange termijn onhoudbare isolationisme toe, met de recente ontwikkelingen in de VS als hoogtepunt met een in potentie grote internationale impact. Het ostentatief voorop stellen van het belang van de eigen natie ondermijnt het de internationale samenwerking die het fundament vormt voor politieke stabiliteit en gezamenlijke en bestendige economische groei. Het lijkt, los van de ethisch bedenkelijke kanten, een op termijn in geweld doodlopende weg.

Het kosmopolitisme kan met internationale en lokale economische en politieke dynamiek goed uit de voeten, maar verliest juist een helder fundament voor de eigen identiteit en het vermogen tot oordelen en handelen. Het is enerzijds goed in staat om een krachtige rol te spelen in het internationale, vooral economische spel, vaak tot grote ergernis van naar conservatisme neigende naties. Het economische en politieke rationalisme van het internationalisme en van ideologie geschoonde Real Politik is niet afdoende om op ethische vraagstukken een antwoord te formuleren en leidt tot een verloren gaan van een ideologisch narratief dat het fundament vormt voor moreel redeneren. Het ontbreekt deze politieke pool aan een aansprekend verhaal, zeker zodra het economisch tegenzit en er niet naar materiële voorspoed en krachtige overheidsinvesteringen verwezen kan worden. Het gevaar dreigt dat de moraal zich terugtrekt in het lokale, of zelfs individuele domein en krachteloos wordt. De combinatie van een ethisch vacuüm en gevoelens van economische achteruitgang of zelf uitsluiting vormen juist weer een goede voedingsbodem voor het conservatisme. Kosmopolitisme leidt na de eerste positieve ervaring van culturele vrijheid en veelheid tot een ervaring van verlies, verlies van subjectieve vormen van waarheid en morele identiteit. Het is krachteloos in het beantwoorden van complexe ethische vragen waar de krimpemde en immer veelvormigere wereld ons mee confronteert. Grote politieke keuzes rondom vraagstukken zoals militair ingrijpen in andere naties, milieu problematiek die grote economische offers vragen en toenemende migratiebewegingen door economisch falende staten en oorlogen zijn in wezen sterk ethisch maar worden veelal op (te) rationeel politieke gronden genomen en lijken eerder opportunistisch van aard te zijn dan een toonbeeld van internationale, cultuur overschrijdende saamhorigheid.

Beide polen leiden juist tot een onvermogen om binnen de bestaande nationale en internationale instituties iets aan te vangen met de globalisering. De een wordt krampachtig afwijzend en wil zich terugtrekken op het 'eigen' grondgebied, iets wat niet meer mogelijk is. De ander verliest zijn fundament voor alles wat niet met generieke rationalistische argumenten te beslechten is. Misschien ligt het antwoord niet in het geheel, maar in het kleinste deel: het individu.

De crisis van het individu

Als het individu als uitgangspunt wordt genomen, dan moet allereerst het het individu in de context van de globalisering gezien worden. Pas als we de problemen van het individu kunnen identificeren en ondervangen, kan deze als basis dienen voor een antwoord op de globaliseringsvraagstukken in bredere zin.

Om mens te zijn, moet men zichzelf kunnen objectiveren. De mens onderscheidt zich van het dier door zijn ratio, het vermogen om zichzelf te beschouwen en zichzelf in de tijd te plaatsen. Wij zetten daarmee niet alleen ons denkvermogen in als instrument van onze wil, maar maken onze wil ook het resultaat van ons denken. Daarmee is ons handelen niet meer instinctief of vanzelfsprekend. We moeten ons verhouden tot de veelheid die zich aan ons denken openbaart en zelf de keuzes maken die een dier instinctief maakt. Saffranski noemt dit onze

‘tweede natuur’⁵ Je vormt je een coherente identiteit uit je geobjectiveerde zelf in een verhouding tot je omgeving. Wordt die omgeving te groot en te divers om je toe te verhouden, dan dreig je te desintegreren. De veelheid aan informatie wordt te groot om zelf te verwerken en de culturele identiteit heeft niet de flexibiliteit om de nieuwe kennis op te nemen.

De groeiende veelheid aan informatie waartoe we ons ethisch moeten verhouden vormt het tweede probleem. Veel misstanden die zich eerder aan ons gezichtsveld onttrokken worden nu onverbiddelijk zichtbaar. Safranski wijst erop dat onze westerse ethiek verplicht is te grijpen, hulp te leveren en misstanden te bestrijden. Het probleem is echter dat we dat niet kunnen, we kunnen verder zien dan ons handelingsvermogen reikt. We worden verscheurt tussen onze morele plichten en het object van die plicht dat niet langer samenvalt met de bron van die plicht, wijzelf, onze cultuur en samenleving⁶. De vraag is tot waar onze verantwoordelijkheid reikt. Is deze beperkt tot wie onze normen deelt, of tot alles waar wij door onze informatietechnologie kennis van kunnen nemen? Verantwoordelijkheid verliest zijn impact op ons en lijkt een meer en meer uitgehold begrip te worden.

Een ander probleem in de veelheid aan indrukken is de veelheid aan onverenigbare culturele standpunten. Juist daarop is de ratio met zijn suggestie van neutrale en cultuur overstijgende waarheid een mogelijk antwoord. De veelheid zal dus juist het rationalisme versterken. Daarin schuilt echter een gevaar.

In *Dialektik der Aufklärung* benadrukken Adorno en Horkheimer het gevaar van het opheffen van de mens als irrationeel wezen. Zij beschrijven hoe de menselijke ratio ons grip laat krijgen over de natuur door het inzien en respecteren van haar wetten. Echter, het steeds verder rationaliseren van de maatschappij maakt ook de mens zelf verdacht als een door verlangens en instincten gedreven dier. In een steeds verder rationaliserende wereld is geen plaats voor het irrationele en niet articuleerbare aan de menselijke subject⁷.

Beide processen, die van Safranski en die van Horkheimer en Adorno lijken elkaar te versterken, met als gevolg een desintegrerend individu dat steeds krachtiger gedreven wordt tot rationaliseren en daarmee zichzelf als irrationeel wezen verdacht makend of wanneer het zich daar tegen verzet de weg moet kiezen van een irrationalisme dat het bestaansrecht van het andere ontkend om zichzelf bestaansruimte te geven.

We zien vormen daarvan terug in hoe de samenleving de rol van burger steeds rationalistischer definieert. Waar tot in de jaren tachtig burgerschap een sterke ethische kant had in de vorm van naast materieel opbouwende rol ook een ethisch vooruitstrevende of consoliderende basis voor de samenleving vormde en de burger zelf een ethisch object was in de vorm van een te ontplooiën individu, zie je in de loop van de jaren tachtig een andere opvatting ontstaan. Meer en meer bevordert de samenleving een burger die zichzelf begrijpt als een homo economicus die vooral optimaal moet functioneren in een als primair economisch rationeel opgevatte neo-liberale wereld. Het enige dat overblijft is de vage notie dat de samenleving uiteindelijk een atomistische waarde vrij individu ondersteund dat zijn waarde ontleend aan zijn objectieve economische functie.

Wij zijn het product van de vormende invloed van onze omgeving, van de samenleving waar wij een lid van zijn als burger, politicus, kiezer, werknemer, werkgever, man, vrouw enzovoort. Wij begrijpen onszelf binnen de rollen die de samenleving ons geeft. Op subtiele wijze wordt onze toenemende vrijheid als individu benut om ons, door de courante taal, door gedeelde noties van een rationeel verdedigbare rechtvaardigheid en efficiënt bestuur onze eigen identiteit zodanig te vormen dat we de bestaande structuren versterken.

Als we steeds minder feitelijke ethische handelingsvrijheid kennen, in welke mate kunnen we dan nog van verantwoordelijkheid spreken? Vervalt verantwoordelijkheid daarmee? Enerzijds natuurlijk niet, want de morele plicht is primair een individuele ervaring, of die nu via internalisatie in mij geplant is of een volledig authentieke oorzaak heeft. Je zou kunnen stellen dat doordat onze blik zo veel verder reikt dan onze directe eigen cultuur en samenleving, dat het voor die eigen cultuur en samenleving steeds moeilijker wordt om nog een krachtige invloed op mij te hebben. Morele plicht is een krachtiger notie die zich niet zomaar weg laat rationaliseren. Moreel besef heeft geen aan/uit schakelaar. Het is simplistisch opgevat een door onze opvoeding, door sociale interactie en ons eigen moreel redeneren gedurende on hele leven gevormde emotionele reflex.

Daar is dan een duidelijk collectief voor nodig, een vaste groep met gedeelde belangen en interactie. Dergelijke collectieven gaan echter juist teloor. Ze vervallen doordat ze bestaan bij de gratie van exclusiviteit, zoals bijvoorbeeld religieuze orthodoxie. Ze raken versnipperd tussen vele parallelle collectieven die geen gemeenschappelijke basis meer delen. Wanneer confrontatie met het andere, niet collectief gedeelde onvermijdelijk is, is ook de kans op verzet en strijdig eigenbelang erg groot en daarmee de ondermijning van de nieuw verworven morele reflex. Kortom, de vraag moet tevens zijn hoe ik een verantwoordelijkheid definieer gebaseerd op een morele reflex die een reikwijdte heeft voorbij mijn eigen omgeving.

Om te kunnen handelen, moet je weten wat je doelstellingen en verantwoordelijkheden zijn. Om ze te bepalen baseer je je op een cultureel fundament. Kan ik mij openstellen voor de ander zonder mijn eigen fundament te verliezen, kan ik de ander wel echt recht doen zonder geheel met hem samen te vallen?

Safranski voert Fichte op die stel dat men kosmopolitisch moet denken en patriottisch moet handelen⁸, of moderner gezegd, denk wereldwijd maar handel lokaal. Dit zou betekenen dat we ons openstellen voor de

5. Rüdiger Safranski, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 7

6. Rüdiger Safranski, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 80-81

7. Horkheimer & Adorno, *Dialektiek van de verlichting*, zie o.a. 41, 68

8. Rüdiger Safranski, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 70

wereld als geheel, maar ons handelen laten bepalen door onze eigen, lokale identiteit. We leggen onszelf de culturele plicht op ons open te stellen voor het andere en ons daartoe op grond van de confrontatie van de eigen opvattingen en belangen met die van de ander te verhouden.

Maar hoe moeten wij die lokale entiteit waartoe wij ons gaan beperken dan bepalen? Er is nu geen duidelijke relatief geïsoleerde nationale staat en identiteit meer waar Fichte nog aan kon refereren. Maar laten we voor nu even veronderstellen dat er een duidelijk afgebakende, gedeelde identiteit binnen een land of subcultuur is en dat we pogen ons op grond daarvan kosmopolitisch te verhouden tot de rest van de wereld. Deze behoefte zich open te stellen voor indrukken van elders is echter meer een ideologisch streven dan een reële mogelijkheid. We zitten altijd besloten in ons eigen subject, een subject dat kan groeien, maar nooit echt deel kan hebben aan een ander subject. Het is in die zin niet verbazingwekkend dat kosmopolitisme zich in zijn respect voor andere culturen vooral richt op het universele en daarmee geen recht doet aan dat wat er nog aan eigenheid rust in het lokale.

Een ander houvast vormt de eigen geschiedenis. Echter, in de veelheid van geschiedenissen die we nu voorgeschoteld krijgen, valt het moeilijk vol te houden dat de eigen unieke geschiedenis de ware richting aanduidt. Safranski stelt hierover:

Im Gestrüpp der Geschichten gibt er keine unabgelenkte Realisierung eines Planes. Geschichte ist das von keinem so beabsichtigte Resultat zahlloser Einzelabsichten, die sich kreuzen, verschlingen, ablenken. Deshalb gibt es auch nur ein Handeln im Handgemenge mit beschränkten Aussichten, ein Gemisch aus Zufällen, Kompromissen, Irrsinn, Klugheit und Gewohnheit. Der Mensch, statt Geschichte zu machen, ist in Geschichten verstrickt, reagiert darauf, wodurch wieder neu Geschichten entstehen. Geschichte ist das Gewimmel aus Geschichten und deshalb notorisch unübersichtlich.⁹

In deze van Nietzsche afgeleide visie op de geschiedenis lijkt een culturele historie niets meer dan een van de vele te zijn in een eindeloze veelheid van schijnbaar samenhangende contingente handelingen. Geschiedenis is daarmee geen houdbaar fundament voor de eigen identiteit en geen leidraad voor het handelen in een globaliserende wereld. Pogingen om een cultureel fundament te scheppen door op de 'eigen' geschiedenis gericht conservatisme of nationalisme alsnog in leven te houden vervallen veelal tot potsierlijke folklore van een geromantiseerd verleden dat meer de onmacht dan de kracht van de eigen veronderstelde natie of volksaard uitdrukt.

Foucault en de zorg voor het zelf

In zijn laatste college reeksen aan het Collège de France richt Foucault zich op de zelfhermeneutiek; het spreken van de waarheid over zichzelf als onderdeel van de vormende ge- en verboden in de antieke en vroegchristelijke cultuur¹⁰. Daarbij stuit hij op de antieke principes van de zelfzorg (epimeleia heautou) en het waarachtig spreken (parrhêsia). Deze plicht om kort gezegd zichzelf te kennen en te ontwikkelen op basis van een vrije en oprechte houding ten opzichte van zichzelf vormt de basis voor de zowel de latere christelijke zelfloochening in biecht en ascese gericht op god en het hiernamaals als de juist zelfaffirmerende klassieke plicht zichzelf en de polis in dit leven volledig tot wasdom te laten komen.¹¹ De overgang van het klassieke centraal stellen van de mens als waarde naar de zelfloochening ter ere van god vormt een fascinerende omkering van waarden. Het is in deze historische ontwikkelingen dat een keuze zichtbaar wordt die naast de richting die de geschiedenis genomen heeft, ook een alternatieve weg duidt. Wat als we niet de weg van de zelfloochening hadden genomen, hoe zouden we dan nu in de wereld staan? Wat kun je van die klassieke Griekse houding terughalen naar het heden als antwoord op de vragen van het heden?

Ik wil hier niet stellen dat Foucault ons een alternatieve weg wil duiden, weg van de disciplinerende samenleving naar een verondersteld vrij zichzelf scheppend individu. Ik wil Foucault's historische onderzoek even terzijde leggen en deze door hem beschreven historische keuze als uitgangspunt nemen om te bezien of de klassieke houding van zelfzorg en waarachtig spreken ingezet kan worden voor de crisis van het subject in de westerse wereld, in het bijzonder de hiervoor geschetste globaliserende wereld. Ik zal kort Foucault's beeld van de klassieke zelftechnieken duiden alvorens in te gaan op de inzetbaarheid ervan in onze tijd.

In de klassieke oudheid vormde het principe 'ken uzelve' (gnôthi seauton) een belangrijk, centraal principe. Volgens Foucault echter vormt het slechts de gevolgtrekking van een ander, fundamenteeler principe: de plicht tot zelfzorg. Het is in de zelfzorg dat de zelfkennis ingezet wordt en betekenis krijgt.¹² In de klassiek oudheid stond het zelf of de ziel (psychè) centraal als waarde. Alleen wie zichzelf kent en op grond van deze kennis zichzelf vormt en handelt kan een succesvol leven leiden.¹³ Foucault noemt dit de esthetica van het bestaan¹⁴. Niet het

9. Rüdiger Safranski. *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 110

10. Michel Foucault, *Moed tot waarheid*, 26

11. Michel Foucault, *Breekbare vrijheid*, 117-119, *Moed tot waarheid*, 380-381

12. Michel Foucault, *Breekbare vrijheid*, 116-117

13. Michel Foucault, *Breekbare vrijheid*, 123, *Moed tot waarheid*, 189-191

oordeel van een godheid vormt de basis voor het juiste leven, maar de mate waarin men zijn eigen potentie kent en tot volle wasdom laat komen.

De grondslag voor het door Foucault geduide klassieke principe is de zelfzorg zoals die door Socrates in de Alcibiades wordt geïntroduceerd¹⁵. Socrates geeft daarin aan dat als met optimaal wil kunnen functioneren in de Polis, men bij zichzelf moet beginnen. Men moet zich om zichzelf bekommeren, dat wil zeggen zichzelf kennen en oordelen over het waarheidsgehalte van de veronderstellingen die men over zichzelf heeft¹⁶. De klassieke notie van zelfkennis vormt hierbij dus een voorwaarde, maar het krijgt zijn betekenis pas wanneer men die inzet om op basis ervan waarheid van onwaarheid in zichzelf te scheiden. Het doel lijkt hier de zuiverheid of waarheid van de ziel, het geheel van opvattingen en eigenschappen die een subject uitmaken.

Waarheid komt hier naar voren als iets dat afgezet kan worden tegenover conventies en vleierij. Wie zichzelf niet kritisch beschouwd vervalt in het volgen van sociale conventies, omdat dat op de korte termijn voordeel oplevert en zelfvleierij omdat je dat op korte termijn een gevoel van status en capabiliteit oplevert.

De volgende vraag is dan hoe men dat zelfoordeel en oordeel over conventies dan velt? Hoe vindt men een toetssteen (basanos) om waar van onwaar te onderscheiden of hoe wordt men zijn eigen toetssteen? Wat is de basis voor een waar oordeel als conventies daarvoor niet geschikt zijn? In Plato's Laches introduceert Socrates de rol van het waarachtig spreken (parrhêsia). Wie waarachtig spreekt en leeft conform wat men zegt heeft toegang tot de waarheid¹⁷.

Waarom moet men voldoen om zo'n waarachtig spreker (parrhêsias) te kunnen zijn? Om een ethische waarheid te kunnen spreken, moet men zich geheel vrij op kunnen stellen. Dat betekent dat men zich onafhankelijk opstelt van conventies en de gevolgen van wat men zegt. Waarachtig spreken vereist dat men moed heeft; moed tegenover de ander die zich tegen de spreker kan richten en moed ten opzicht van zichzelf omwille van de mogelijkheid negatief over zichzelf te moeten oordelen¹⁸. Vervolgens moeten het niet slechts lege woorden zijn, men moet er ook de consequentie ervan trekken. Pas wanneer de spreker zijn waarachtige woorden (logos) ook waarmaakt in zijn leven (bios) is hij een ware waarachtige spreker en kunnen zijn woorden als een ethische waarheid opgevat worden. Foucault noemt dit zichzelf tonen als spreker van ethische waarheid de *modalité de véridiction*¹⁹.

De vraag is dan, hoe wordt men zo'n waarachtig spreker, hoe leer je dat? Volgens Socrates heeft men daar een leraar voor nodig die zelf al die status bereikt heeft. Door zichzelf te openbaren aan een dergelijke leraar en zijn woorden te accepteren, dus de moed op te brengen zijn oordeel te aanvaarden, kan men zichzelf leren kennen en vormen. Dan kan men zijn valse opvattingen loslaten, ware opvattingen leren, z'n leven ermee in overeenstemming brengen en zal men zijn potentiaal als mens verwezenlijken²⁰.

Foucault geeft vervolgens aan hoe bij de neoplatonici de nadruk op de rol van deze zelfzorg als basis voor de rol in de polis verschuift naar een zelfesthetiek omwille van het geslaagde leven als vrij individu²¹. Niet langer lijkt het een instrumenteel gegeven ten behoeve van het functioneren in de polis, maar meer een op het persoonlijke leven gerichte levensfilosofie. Van een korte vormende periode voor jonge mannen wordt het een levenslange zelfschepping als vrij individu. Van de politieke arena waarin Socrates de parrhêsias plaatste, ontwikkeld het zich tot een verhouding van het subject tot zichzelf. Waar bij Socrates het primair ging om het waarachtig sprekend weerleggen van valse conventies in de volksvergadering en gesprekken met anderen gaat het dan om een voortdurend trainen van het zelf om dat zelf te ontdoen van valse conventies, te trainen in onafhankelijkheid door het harden van het zelf en het het zelf actief te vormen in die onafhankelijkheid. In plaats van de toestand van de polis staat de toestand van de eigen identiteit centraal. Het zelf, overgeleverd aan sociale conventies wordt gezien als ziek (stultitia). De ziel lijdt aan valse opvattingen en moet worden genezen van deze ongezonde elementen.

De neoplatonici werken de zelfzorg uit in specifieke zelftechnieken²². Deze zijn gericht op onafhankelijkheid door het harden van jezelf in het accepteren van risico's zoals armoede, verbanning en de dood. Ze leren je dat los te laten wat je tegenhoudt bij je vrije zelfvorming. Ze leren je in die vrijheid zelfreflectief te zijn door dagverslagen te schrijven waarin het eigen handelen wordt beoordeeld, door het openbaren van je denken en doen aan een vertrouwde vriend die als leraar optreedt.

Wat kunnen we hieruit concluderen? Ten eerste is er een ethisch waarheidsbegrip. Waarheid is te baseren op waarachtig spreken door de moed het oordeel van de ander en het oordeel over jezelf te accepteren. Je kunt je daardoor onafhankelijk opstellen, spreekt anderen en jezelf niet meer naar de mond en wordt iemand met toegang tot een eigen ethische basis voor je identiteit, handelen en oordelen. Ethische waarheid is niet iets dat

14. Michel Foucault, Moed tot waarheid, 191

15. Michel Foucault, Moed tot waarheid, 284-285

16. Michel Foucault, Moed tot waarheid, 189

17. Michel Foucault, Moed tot waarheid, 179-180

18. Michel Foucault, Moed tot waarheid, 30,

19. Michel Foucault, Moed tot waarheid, 20-21

20. Michel Foucault, Moed tot waarheid, 178-180

21. Michel Foucault, Breekbare vrijheid, 127-128

22. Michel Foucault, Breekbare vrijheid, 132-133

refereert aan een buiten het individu bestaand ideaal, maar aan dat wat het individu kan denken met de kennis die hem gegeven is in volkomen onafhankelijkheid. De eenheid van onafhankelijk oordelen en handelen in overeenstemming met die oordelen vormt een individuele modalité de véridiction.

Daarnaast biedt het een basis voor het ontwikkelen van zelftechnieken om het zelf te vormen in onafhankelijkheid en daarmee tegenwicht te bieden tegen vormende technieken van de samenleving die je juist de conservatieve mythische of kosmopolitische rationalistische sociale conventies eigen willen laten maken. Je kunt daarmee de conventies die je eigen hebt gemaakt leren zien en beoordelen en jezelf juiste opvattingen aanleren in onafhankelijkheid en los van een externe basis. Wat je van buiten haalt kun je zelf beoordelen op basis van je eigen vrije oordeelsvermogen en door het beoordelen van de waarachtigheid van de bron.

Zelfzorg en de crisis van het individu

Het globale probleem

Even kort herhalend, het centrale probleem van de globalisering laat zich samenvatten in twee polen. Enerzijds de conservatieve, die streeft naar een arbitrair en vast fundament door middel van mythe vorming, een sterke (nationale) identiteit en daartoe machtsmiddelen zal moeten inzetten om zich te verdedigen tegen de culturele, technische en economische invloeden van wat als 'niet eigen' ervaren wordt. Het leidt tot een conservatieve, monoculturele politiek waarbij een levende moraal verdacht wordt. Elke opvatting wordt langs een ethische meetlat gelegd die constitutief is voor het behoud van een stabiele samenleving en macht.

Anderzijds de kosmopolitische pool, die streeft naar een zo groot mogelijke openheid en cultuurgrenzen overschrijdend denken en handelen. Waarheid wordt daar meer fluïde en het cultuur overschrijdende denken vraagt om een cultuur relativistische en rationalistische aanpak. Het zal zich moeten verhouden tot het gevaar van verlies van identiteit, oordeelsvermogen en handelingsvaardigheid. Moraal trekt zich terug in het lokale en individuele domein en heeft een zeer beperkte reikwijdte. Het leidt tot een technocratische politiek ontdaan van ideologie.

Het lijkt niet direct mogelijk de tegengestelde opvattingen van deze polen in een synthese tot een nieuwe attitude om te vormen die leidt tot een sterke identiteit die zich kan verhouden tot de culturele veelheid en alles wat daar uit voortkomt. Ik wil daarom proberen vanuit het kleinste samenstellende deel, het individuele subject, een antwoord te vormen. Als het individu zich tot de vragen van de globalisering kan verhouden, dan vormt dat een basis voor het hervormen van het geheel.

Wat we moeten onderzoeken is of zelfzorg en waarachtig spreken een tegenkracht kunnen vormen tegen de vormende krachten van deze twee polen en een autonoom vormend individu op kunnen leveren. Daartoe heeft het subject een eigen toegang tot waarheid nodig waarop de eigen autonome identiteit gebaseerd kan worden. Het zelf moet uit het zelf voortkomen en het andere moet een autonoom te wegen bron van kennis worden. Wanneer het subject zich afdoende vrij kan maken en een eigen identiteit kan vormen, is het mogelijk om handelend naar die inzichten een rol te spelen in de samenleving zonder zich te bekennen tot een van de twee polen.

De kracht van zelfzorg

Als we de klassieke zelfzorg en het waarachtig spreken zoals Foucault die beschrijft in dit licht bezien dan lijkt het een goed fundament te zijn om zo'n autonoom subject voor te stellen. Het beschrijft een filosofie waarin een ethisch subject centraal staat dat zelf de schepper is van zijn identiteit. Hij richt zich niet op conventies, maar op de moed zelfreflectief te zijn. Het zelf en de waarheid waarop het subject zich baseert worden een levenslange activiteit in plaats van een vaststaand na te streven gegeven. Waarachtig spreken wordt de moed zich vrijelijk uit te spreken naar zichzelf en de ander en vormt de basis voor een dynamische ethische waarheid waar het vrije subject zijn handelen op kan baseren.

De basis voor dit vrije subject ligt in het waarachtig spreken. Het begrip parrhêsia valt te begrijpen als een proces waarbij je je bewust wordt van je verwevenheid met je omgeving. Deze verwevenheid maakt dat je niet vrijelijk kunt oordelen over dat wat je omringt en vormt. De moed om je uit te spreken tegen de ander zoals die in de klassieke oudheid beschreven wordt laat zich zonder meer in het heden vertalen. Ook nu bevindt het risico van vrijuit spreken zich in de relatie met de ander en de positie in de samenleving. Het vrije subject moet zich bewust zijn van de prijs van deze verwevenheid die hij betaald in een beperking in zijn zelfreflectie en de ruimte zelf een oordeel te vullen. Het accepteren van het risico van uitsluiting en straf geeft het subject toegang tot het vermogen zelf een autonoom oordeel te vullen, een modalité de véridiction te bereiken en zelf de bron van waarheid te zijn. Ook nu is het mogelijk anderen te herkennen die waarachtig spreken en in overeenstemming daarmee leven. Men kan zijn eigen toetssteen zijn en een toetssteen in anderen vinden. Wat nodig is, is een sterk bewustzijn van de conventies en machtsrelaties waar men mee omringt wordt en de moed ze los te laten met alle risico's van dien en ze vervolgens deel te laten zijn van de veelheid aan informatie waartoe men zich autonoom verhoudt. Waarachtig spreken wordt een modalité de véridiction zodra men deze onafhankelijkheid bewust nastreeft. Het is geen binair gegeven; het is menselijk onmogelijk volledige zelfkennis te hebben en daar volledig naar te leven. De modalité de véridiction is een project dat steeds weer opnieuw bewust in leven gehouden moet worden door kritische zelfbeschouwing en de spiegeling in anderen die hetzelfde nastreven.

Het is een krachtig middel in een wereld waar de zelfrepresentatie, een voor iedereen zichtbaar en beoordeeld individueel online leven de vormende kracht van conventies sterker maken dan ooit. We lijken met een groter wordende (online) wereld het dorp met zijn zelfconsoliderende cultuur achter ons gelaten te hebben, maar hebben er feitelijk een veel krachtigere en minder expliciete vormende cultuur voor in de plaats gecreëerd. De vormde kracht van op artificiële intelligentie gebaseerde reclame, nieuwsberichten, vermaak enzovoort, die we onszelf voortdurend voorzetten in ons online leven en die ongemerkt ook in ons offline leven doordringt in conventionele media, onze werkrelatie en relatie tot de overheid is groot. Hij wordt gedreven door het genot van herkenning en erkenning binnen een op maat gemaakte gemeenschap. Het krachtige ervan ligt juist in de suggestie dat we deze zelf samenstellen in individuele onafhankelijkheid. Ik kies immers zelf wie mijn online vrienden zijn en wat ik 'like'. Ik ervaar mijzelf als een vrije democratische kiezer, ook al worden de verkiezingscampagnes meer en meer bepaald met statistische analyse en impliciete beïnvloeding in plaats van expliciete argumentatie. De eenvormige gemeenschap die ik om mij heen vorm en gevormd wordt heeft een sterk socialiserend karakter door zijn combinatie van geslotenheid en zichtbaarheid. In de steeds sterker polariserende samenleving waarin de zoektocht naar wat eigen is de sociale verhoudingen sterk bepaald is conformisme aan de eigen 'bubble' meer dan ooit relevant voor het sociaal overleven.

De parrhêsiasische houding maakt het mogelijk los komen van deze moderne vormende invloeden door het je weer bewust worden van dat wat je kwetsbaar en afhankelijk maakt door de moderne varianten van uitsluiting in een alledaagse vorm van de vrees voor 'unfriending' en leven zonder dat we onze overtuigingen op maat aangeleverd krijgen in een eigen 'bubble'. De daarmee verkregen onafhankelijke geest geeft het subject de ruimte zichzelf vorm te geven in een moderne versie van de zelfzorg. Als de waarheid gebaseerd kan zijn op een eigen onafhankelijke modalité de vérité, dan kan het subject zich onafhankelijk verhouden tot wat hem omringt en onafhankelijk een oordeel vellen. Op basis van dat oordeelsvermogen kan het subject zichzelf vrijelijk vormgeven. Het maakt het mogelijk om van geval tot geval te oordelen, ook daar waar het om cultuurverschillen gaat. Het is niet langer nodig om een fundament in stand te houden dat men deelt met een eigen cultuur, men is immers zelf het autonome fundament. Omdat ontwikkelingen in dat fundament deel zijn van het autonome onderzoek van het subject, is er geen verlies van fundament of identiteit. Het zelf wordt fluïde en een degelijke basis voor oordelen tegelijk, een proces dat zijn kracht ontleend aan het proces zelf. Het kan daarmee de invloed van wat nu als ondermijnd en 'vreemd' ervaren wordt wegeen en incorporeren zonder zelfverlies.

De crisis

Kan nu op grond van het voorgaande worden gesteld dat de crisis van het subject ondervangen kan worden en het een fundament kan zijn voor de het subject overstijgende globaliseringsproblematiek? Het subject bevindt zich in een spanningsveld tussen de conservatieve en de kosmopolitische pool. Om daar aan te kunnen ontkomen moet het in staat zijn zich een waarheidsbegrip te vormen dat noch kiest voor een arbitraire en statische mythische, noch voor een rationalistisch en cultuur relativistisch waarheidsbegrip.

Het klassieke waarheidsbegrip gebaseerd op parrhêsia kan daar een uitweg geven. Wie in staat is de moed op te brengen zich onafhankelijk op te stellen en vrijuit te oordelen, los van de omringende conventies, of die nu uit de als eigen aangeduide cultuur of uit een vreemde cultuur komen, heeft toegang tot een alternatief waarheidsbegrip. Door een klassieke modalité de vérité kun je immuun zijn voor een conservatieve opgelegde conventie en kun je vrijelijk oordelen over de veelheid die je in de globaliserende wereld omringt, zonder te vervallen tot relativisme of rationalisme.

Je verkrijgt weer toegang tot een ethisch oordeelsvermogen dat je in staat stelt alleen, of in discussie met anderen die dezelfde parrhêsiasische houding aannemen, je eigen toetssteen te zijn en jezelf op grond daarvan als ethisch subject te vormen in een aan klassieke zelfzorg verwant proces. Deze identiteit is door dat oordeelsvermogen in staat zich tot de veelheid te verhouden zonder zelfverlies. Immers, alles wat zich aan het subject voordoet kan dan beoordeeld worden, met alleen het zelf als fundament. Identiteit wordt een zelfreferentieel proces waarin men zich steeds in onafhankelijkheid toetsend verhoudt tot zowel zichzelf als het andere. De eigen identiteit groeit in dat proces en vormt zelf weer de basis voor het vrije oordeelsvermogen. Op grond van deze identiteit en ethisch waarheidsbegrip kan het subject ook zijn handelingsvaardigheid herwinnen. Er is een fundament voor het oordeel of men verantwoordelijkheid draagt en in hoeverre men daadwerkelijk tot een effectieve invulling van die verantwoordelijkheid kan komen.

Het probleem dat wat ik als mijn verantwoordelijkheid ervaar, niet ook zo wordt ervaren door het object van mijn ethische plicht blijft daarmee een open probleem. Een probleem waar elk individu voor zich een antwoord op moet formuleren. Echter, wanneer de eigen waarde een gedegen fundament vormt waar het subject geheel achter kan staan zonder angst voor zelfverlies en zonder relativistische twijfel, dan kan een dergelijk probleem ook vrij benaderd worden, als een parrhêsiasist.

Het is op basis van dit individuele vermogen dat het subject weer een rol kan spelen in het collectieve domein. Hij kan zich als kiezer, als politicus als partner enzovoort, ethisch handelend opstellen. Hij kan zich ook verweren tegen de vormende krachten van het kosmopolitisme en conservatisme. Hij kan zich bijvoorbeeld onttrekken aan de vormende invloed van de huidige, van 'ideologische veren' ontdane politieke werkelijkheid. Hij is in staat zelf autonoom een ethisch narratief te vormen en levend te houden.

Ik noemde al eerder de sterke druk in de samenleving zichzelf vooral te begrijpen in termen van economische effectiviteit in plaats van zelfontplooiing. Het wordt van ons verwacht de voorwaarde voor het individuele leven boven dat leven plaats te nemen. Deze breed geïncorporeerde notie die onder andere spreekt uit het gebruik van de termen ‘calculerende burger’ en ‘werkende Nederlander’ is iets dat alleen door een parrhêsiasische zelfzorg uit het zelfbeeld gebannen kan worden. Immers, het bestaat bij de gratie van het centraal stellen van het zelf, het eigen zelf en dat van de ander als waarde.

Waarheid als proces

Ik wil nog een keer terugkeren naar Foucault voor inspiratie. Foucault laat ons aan de hand van Nietzsche zien dat de geschiedenis niet opgevat moet worden als een verwezenlijking van een potentie noch als iets dat naar een ideaal toewerkt. Het bestaat simpelweg uit een opeenvolging van het zoeken naar antwoorden op concrete vragen in een gegeven context. Elk antwoord creëert weer een nieuwe context voor nieuwe vragen²³.

Geschiedenis is dus alleen te begrijpen als een proces. De waarheidsvinding is in is deel van datzelfde proces. Er is geen ultieme waarheid die ooit bereikt kan worden, maar een zich steeds ontwikkelend waarheidsbegrip, dat ingevuld wordt. Foucault heeft zich gericht op het onderzoeken van onder andere dat proces van waarheidsvinding, in plaats van het beantwoorden van de vraag wat die waarheid dan inhoud.

Daarin besloten ligt eigenlijk het probleem dat we hiervoor besproken hebben. De moeilijkheid van het zich verhouden tot een globaliserende wereld ligt deels besloten in het waarheidsbegrip als ideaal, als vast, tijdloos en plaats onafhankelijk fundament voor oordelen. Wat ik hoop te hebben aangetoond is dat waarheid als parrhêsiasisch proces opgevat ons verlost van die onoplosbare last en ruimte geeft ons tot de culturele en ethische veelheid te verhouden, zonder ons ethisch oordeelsvermogen en handelingsvaardigheid te verliezen.

Dat we ons levende zelf, opgevat als levenslang proces als basis kunnen nemen en weer tot ethisch gemotiveerd handelen kunnen komen.

Wat ik hier niet heb kunnen behandelen door een gebrek aan ruimte, is de vraag hoe dat er dan praktisch uit zou zien. Foucault biedt ook daar met zijn onderzoek naar de praktische implementatie van parrhêsiasische zelfzorg in de klassieke oudheid in de Griekse en Romeinse samenleving een goed startpunt. Maar dat is stof voor een volgend paper.

23. Michel Foucault, Breekbare vrijheid, 97

Literatuurlijst

- Foucault, Michel. *De moed tot waarheid: het bestuur van zichzelf en de anderen II: colleges aan het Collège de France (1983-1984)*. Onder redactie van François Ewald en Alessandro Fontana. Vertaald door Ineke van der Burg. Amsterdam: Boom, 2011.
- Foucault, Michel. *Parrèsia: vrijmoedig spreken en waarheid*. Amsterdam: Parrèsia, 2004.
- Foucault, Michel. *Breekbare vrijheid: teksten & interviews*. Amsterdam: Boom/Parrèsia, 2004.
- Rüdiger Safranski. *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?* München: Carl Hanser Verlag, 2003.
- Horkheimer, Max, en Theodor w. Adorno. *Dialectiek van de verlichting : filosofische fragmenten*. Volledig herz. ed. Amsterdam: Boom, 2007.
- Edward McGushin. *Foucault's askēsis: an introduction to the philosophical life*. Evanston Ill.: Northwestern University Press, 2007.
- Gutting, Gary. *The Cambridge companion to Foucault*. 2nd ed. Cambridge New York: Cambridge University Press, 2006.
- Stiglitz, Joseph. *Perverse globalisering*. 1e dr. Utrecht: Het Spectrum, 2002.