

II

APORETISCH FILOSOFEREN

Schijnbewegingen in de filosofie

ENTR'ACTE 1

De nietzscheaanse schijnproblematiek wordt in dit deel toegespitst op één schijnbeweging: de aporie. De eerste contouren van een transformatie van de aporie worden geschetst: de overgang van een *metafysische aporie* naar wat een *esthetische aporie* zal worden genoemd. Deze transformatie heeft zich mijns inziens op de meest radicale wijze voltrokken binnen een voornamelijk Frans georiënteerde stroming van de hedendaagse filosofie. Deze wijze van filosoferen werd aanvankelijk als *neo-* of *post-structuralisme* gemarginaliseerd¹⁴⁸. In de loop van de afgelopen 15 jaar heeft het echter onder het banier van 'la pensée de la différence'(Descombes 1979: 93)¹⁴⁹ of *differentiedenken* in filosofische debatten een volwaardige plaats opgeëist en gekregen.

Een van de belangrijkste ontwikkelingen, waardoor de transformatie van een metafysische naar een esthetische aporie zich heeft kunnen voordoen, is de zogenaamde *linguistic turn*: de verschuiving van de aandacht binnen de filosofie van de constituerende werking van het zelfbewustzijn voor het kenproces naar de constituerende rol van de taal voor het zelfbewustzijn. Een verschuiving die, zoals ik in deel I heb betoogd, reeds impliciet in Nietzsches werk is waar te nemen. Filosofen blijken zich steeds meer bewust te worden van de determinerende rol en de cultureel-historische bepaaldheid van het door hen bevoorrechte medium of middel.¹⁵⁰

Deze verschuiving, die vanaf het midden van de negentiende eeuw waarneembaar is, impliceert onder andere dat filosofische problemen anders worden geformuleerd. Na een analyse van de syntactische, semantische en logische aspecten van de taal treedt geleidelijk aan de pragmatische dimensie en de performativiteit ervan op de voorgrond. De door Hartmann systematisch uiteengezette aporieën krijgen daardoor een geheel ander karakter. Zij lijken aanvankelijk zelfs opgelost te kunnen worden. De door Bertrand Russell ontwikkelde 'oplossing' van de Kretzenzer paradox, die filosofen haast

148 Zie o.a.: Manfred Frank, Was ist Neostukturalismus? (1984).

149 Zie: Vincent Descombes, Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978) (1979).

150 Zonder op de zaken vooruit te lopen is het, teneinde de gedachtengang van de lezer enigszins te richten, interessant de vraag op te werpen, of de uitdrukking 'middel' zelfs nog toereikend is. Immers, door de taal een middel te noemen wordt zij vanuit de oppositie middel-doel gekenschetst: de taal wordt zo weer onder een instrumentalistische optiek bekeken. Eveneens suggereert de kwalificatie 'determinerend' een denkschema, waarin vanuit de categorie 'oorzakelijkheid' wordt gedacht. Dit 'oude' vertoog dat kenmerkend is voor de westerse metafysica, wordt in de visie van differentiedenkers niet slechts omgekeerd, maar in navolging van Nietzsche vooral ontwricht en getransformeerd. Nieuwe termen met andere connotaties zijn dus vereist om deze transformatie aan te geven.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

twee millenia heeft bespookt, is daarvan slechts het meest markante voorbeeld.¹⁵¹ Dat het probleem van de paradoxen en de grondaporie slechts verschoven wordt, blijkt al snel. Terwijl Kurt Gödel de principiële onafsluitbaarheid van een logisch systeem beargumenteert, wijzen filosofen zoals Jürgen Habermas op een nieuw soort aporie, die samenhangt met de werking van de taal: de performatieve tegenspraak.

Ik zal mij hier niet met de linguistic turn bezighouden zoals deze zich in voornamelijk angelsaksisch georiënteerde denkwijzen heeft voorgedaan.¹⁵² Ik richt mij uitsluitend op de wijze, waarop de constituerende werking van de taal en de tekens in een tak van het Franse denken is gethematiseerd en geproblematiseerd. Men kan bij deze denkers zonder meer spreken van een doorslag-gevende nietzscheaanse inspiratie. Deze is ook te vinden in de indringende inzichten van een van de meest tegendraadse Nietzsche-interpreten Georges Bataille (1897-1962). Zijn werk heeft het denken van de door mij te behandelen differentie-filosofen sterk beïnvloed.¹⁵³

Bij Gilles Deleuze (1925-1995), Michel Foucault (1926-1984), Jean-François Lyotard (1924) en Jacques Derrida (1930) staat de specifiek Franse, wetenschap-pelijke praktijk van de *vertoogsanalyse* centraal, die het produkt is van een kruisbestuiving tussen structuralisme, semiotiek en literatuurkritiek.¹⁵⁴ Deze analyse is op de bewustzijnstructurende werking van de taal - in de meest algemene zin van het woord - gericht. In Frankrijk, met name in de stroming, waarbinnen de verschillende differentiedenkers hun eerste denkbeelden pole-misch formuleerden¹⁵⁵, heeft deze wending naar de taal, of zoals het in een ander jargon ook wel wordt gekenschetst: de overgang van een bewustzijnsfilosofisch naar een taalfilosofisch paradigma¹⁵⁶, zich op een andere manier voltrokken dan in de angelsaksische wereld. Naast het werk van Nietzsche zijn de geschriften van de Zwitserse linguïst Ferdinand de Saussure (1857-1913) en de - grotendeels in het lacaniaans structuralisme verwerkte - inzichten van Sigmund Freud (1856-1939) van belang. De inzichten van De Saussure in de werkingen van de taal - met name in het differentiele aspect van tekens -, deze structuralistische 'orientatie'¹⁵⁷

151 Zie: B. Russell/Whitehead, A.N., Principia Mathematica (1927), appendix b.

152 Zie: Richard Rorty, The Linguistic Turn (1967); Philosophy and the Mirror of Language (1979).

153 Toch moet de bespreking van Batailles oeuvre beperkt blijven. Voor een uitgebreider verwerking verwijs ik naar een eerder gepubliceerde tekst: De opstand van het lichaam. Zelfveraring en verzet in het werk van Foucault en Bataille (1989), m.n. hfdst. 6 t/m 9.

154 De groep Tel Quel speelt in de ontwikkeling ervan een belangrijke rol. Zie bijvoorbeeld: Tel Quel. Theorie d'ensemble. (choix) (1968). De aanhef van de inleiding bestaat uit twee citaten, waarvan het eerste van Mallarmé, het tweede van Marx is. Dit laatste citaat eindigt met de haast programmatische zin: "Les idées n'existent pas séparées du langage"(9).

155 Zie: Vincent Descombes, o.c.; Christian Descamps, Les idées philosophiques contemporaines en France. (1960-1985) (1986).

156 Zie: Jürgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken (1988), hfdst. 2.

157 Zie: Descombes, o.c., p. 99.

Entr'acte 1

vormt voor menig differentiedenker de door-gang naar een nieuw filosofisch perspectief.¹⁵⁸

De fenomenologie, zoals deze door Edmund Husserl (1859-1938) is ontworpen en door Martin Heidegger (1889-1976) op eigen wijze is uitgewerkt, speelt eveneens een grote rol in het gedachtegoed van differentiedenkers. De uitwerking ervan zou echter onmogelijk zijn geweest zonder de Hegel-interpretatie van Alexandre Kojève (1902-1968). Het al dan niet zichtbare gevecht van differentiedenkers tegen Hegel in de vorm van vaak een hoogst abstracte, gedeeltelijk versluisde polemiek is met enige inspanning in ieders teksten terug te vinden.¹⁵⁹ Het antwoord op de vraag of zij Hegel achter zich hebben gelaten, hangt van twee zaken af. Deels van de waardering van hun herinterpretatie van diens negatie-begrip en het daarmee samenhangende begrip van de tegenspraak, deels van een inschatting van hun omgang met de taal. Als aanzet voor een transformatie van de metafysische aporie in een esthetische is het dan ook een *conditio sine qua non* om de reeds in deel I ingezette herformulering van Kants privatieve en Hegels dialectische negatie in dat wat daar reeds de *differentiërende negatie* werd genoemd, te hernemen.

Dat Hegel zo'n vooraanstaande positie in het door mij geënceneerde debat inneemt, heeft nog een andere reden. Zijn begrip 'geschiedenis' speelt in actuele discussies over 'het einde van de geschiedenis' een cruciale rol. Historiciteit speelt in mijn onderzoek en in de door mij gepresenteerde lezing van vormen van differentiedenken een doorslaggevende rol. Mijn analyses tekenen zich af tegen Foucaults geschiedfilosofische analyse omtrent de 'grondslagen' van het moderne denken, die hij in *Les mots et les choses* (1966) ontvouwt. In deze bij tijd en wijle even duistere als glasheldere tekst worden deze grondslagen in hun aporetische toonzetting geproblematiseerd. Mij gaat het met name om het hoofdstuk over de *epistème* van de moderniteit, waarin de discursieve 'grond-structuur' van het moderne denken na Kant wordt geanalyseerd. Het is in deze periode - van Kant tot Nietzsche - dat volgens Foucault de menswetenschappen worden geboren.¹⁶⁰

Deze voor mijn onderzoek doorslaggevende kentheoretische analyse heeft een aantal relevante methodologische vooronderstellingen, waarvan de belangrijkste

158 Zie o.a.: Maurice Corvez, *Les Structuralistes* (1969).

159 In het geval van Bataille en Derrida is deze polemiek het duidelijkst. Beiden proberen het hegeliaanse denkgood te deconstrueren. Maar ook bij Foucault, Lyotard en Deleuze treedt deze oppositie tegen het hegeliaanse denken regelmatig op de voorgrond. Zie voor Deleuze bijv.: Michael Hardt, Gilles Deleuze. *An Apprenticeship in Philosophy* (1993), introduction: 'Hegel and the Foundations of Poststructuralism', pp. ix-xv. Ten aanzien van Foucault is een van de weinige systematische verkenningen verricht door Werner Künzel: *Foucault liest Hegel. Versuch einer polemischen Dekonstruktion dialektischen Denkens* (1985).

160 Zie: Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966).

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

wellicht de volgende is: het inzicht dat iedere analyse van het verleden door een problematisering van de actualiteit wordt ingegeven en dat deze problematisering zelf voor het denken 'ondoorgrondelijk' of - in termen van deel I - 'afgrondelijk', *abyssaal* is.¹⁶¹ Na een kritische uiteenzetting van de critici van diverse differentiedenkers en een herformulering van de problematiek, ingegeven door de invloed van kunstpraktijken op het filosoferen, zal deze *blinde vlek* in deel III uitgangspunt worden van een doordienking van de ethisch-politieke implicaties van een op een esthetische aporie 'gegrond' denken.

161 Dit is overigens iets anders dan te stellen dat de geschiedschrijving louter een ideologisch effect is van een klassebepaalde blik. Dit verschil heb ik aan de hand van het werk van Michel Foucault eerder uiteengezet. Zie: Oosterling 1989: 14-17.

HOOFDSTUK 7

EEN FRANSE 'LINGUISTIC TURN' *Aporetisch weten, historiciteit en literatuur*

Hoe vruchtbaar is een visie op de filosofische activiteit als radicale zelfreflexiviteit, die zich gemotiveerd weet door het besef, dat haar pogingen 'de werkelijkheid' te vatten, principieel tekort schieten? Welke gedaante neemt deze radicaliteit aan, wanneer filosofen na Nietzsche de taal expliciet als uitgangspunt voor het filosoferen nemen? Of in een toespitsing van beide vragen: heeft een dergelijk spreken en schrijven nog wel enig 'nut' voor een samenleving, die naar het schijnt meer dan ooit zit te wachten op analyses en reflecties om toenemende morele onverschilligheid te keren en het gebrek aan (politieke) daadkracht te doorbreken? Om de contouren van een antwoord op de vraag omtrent "het nut en het nadeel" te kunnen schetsen wil ik de verwerking van de nietzscheaanse schijnbewegingen bij een aantal na-oorlogse filosofen in kaart brengen. Bij hen blijkt de 'aporie'notie - ook al begint dit pas aan het begin van de tachtiger jaren duidelijk te worden - een centrale rol te spelen. Gaandeweg zal er in deze cartografie een onvermoede verbinding tussen de door Kant ingezette metafysicakritiek en de recent om zich heen grijpende esthetisering van onze cultuur worden blootgelegd.

1 Hegel voorbij: 'primaat' van differenties

Welke rol speelt Hegel in het Franse denken? In Frankrijk is na 1870 de kantiaanse filosofie de officiële ideologie voor professoren van de Republiek. Het kantianisme, dat vermengd is met een academisch cartesianisme, stelt hen in staat een theorie over de morele plicht te ontwikkelen, die volgens hen door Hegels idealisme en antimathematisme wordt uitgesloten. Zijn werk wordt, door het vermeende primaat van het Niets, zelfs een zeker atheïsme, immoralisme en fatalisme toegedicht. Hegel bespreken was toentertijd alleen daarom al een subversieve daad.

Door de Hegel-renaissance na 1918 in Duitsland en naar aanleiding van de bestudering van Heidegger wordt Hegel bij Franse intellectuelen op positieve wijze onder de aandacht gebracht. Victor Cousin probeert hem in de republikeinse doctrine in te passen en hoewel nonconformisten als Herr, Proudhon, Mallarmé en Breton Hegel reeds lang hadden ontdekt, zijn het uiteindelijk Jean Wahl, Koyré, Eric Weil en Kojève, die een geheel nieuwe wending aan dit denken weten te geven.

In 1926-1927 geeft Koyré een seminar over het speculatieve mysticisme in Duitsland. Hij werkt de notie van het ongelukkige bewustzijn uit om Hegels denken te begrijpen als een stadium in de ontwikkeling van de geest, waarin de religieuze idee ten

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

onder is gegaan. Kojève, Corbin, Baruzi en Bataille volgen samen met Boris Souverine deze en de daaropvolgende colleges. In 1931 wordt het honderdste sterfjaar van Hegel aangegrepen om zijn denken nog nadrukkelijker onder de aandacht te brengen. Dit betekent een keerpunt in de waarde-ring van diens werk. Het blad *Recherches philosophiques* wordt opgericht. Veel van de bovengenoemde intellectuelen publiceren er hun teksten in. Ook Sartre laat er in 1936 zijn eerste grote filosofische tekst "La transcendance de l'Ego" in afdrucken.¹⁶² Wanneer Kojève Koyré opvolgt, ontvouwt hij een andere visie op Hegels werk.¹⁶³ In zijn colleges, die tussen 1933 en 1939 worden gegeven¹⁶⁴ staat de problematiek van de heer en de knecht in een marxistisch georiënteerde, antropologische lezing op de voorgrond.¹⁶⁵ Deze lectuur zet een nieuwe opleving van het dialectische denken in gang.

"Ce prestige de la dialectique ne s'affaiblira qu'avec la seconde génération (après 1960). Celle-ci, brûlant l'idole jusque-là vénérée, dénoncera dans la dialectique l'illusion par excellence, dont elle cherchera à se libérer en s'autorisant, cette fois, de Nietzsche." (Descombes 1979: 22)

Toch is deze nieuwe receptie van Hegel niet idolaat. Met name Bataille probeert tegen Hegels omvattende begrippelijkheid in te denken. Zijn inzicht in de ambivalente spanning tussen het absolute weten en de dood - dat wil zeggen: de absolute negativiteit - blijken achteraf de inzet te hebben gevormd van een oeuvre dat een kleine 30 jaar en

162 Zie: Elisabeth Roudinesco, Jacques Lacan. *Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée* (1993), p. 134/5. Zie verder: Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France. La bataille de cent ans*, 1&2 (1986), p. 149-156; J. Wahl, *Le Malheur de la conscience chez Hegel* (1928).

163 Nadat hij rond 1937 vanuit marxistisch-leninistische vooronderstellingen tot de conclusie kwam, dat Hegel zich met zijn idee van het einde van de geschiedenis, waarin Napoleon als eindpunt figureerde, een eeuw had vergist en hij Stalin als hekkesluiter aanwees, herzielt hij deze these na WO II en concludeert hij alsnog dat het einde van de geschiedenis zich in 1806 had voltrokken. Zie verder: Denis Hollier, *Collège de Sociologie* (1979), pp. 165-177.

164 Deze colleges worden gevolgd door o.a. Bataille, Queneau, Merleau-Ponty, Caillois en Sartre. Soms voegt Breton zich bij de groep en later en aanvankelijk incidenteel sluit Lacan zich bij de groep toevoorders aan. Zie: Michel Surya, Georges Bataille. *La mort à l'oeuvre* (1987), pp. 196-199.

165 Kojèves manier van college geven wordt in zijn boek prachtig neergezet. Zo bevat het een samenvatting van de eerste zes hoofdstukken waarin Kojève op fenomenale wijze laat zien hoe vanuit de meest concrete zintuiglijke indrukken, die Hegel zou kunnen hebben gehad toen hij de kanonnen van Napoleon voor de poorten van Jena hoorde bulderen en hij het lege papier op tafel zag liggen, de ontwikkeling van deze hoofdstukken te begrijpen is: "En se comprenant par la compréhension de la totalité du processus historique anthropogène, qui aboutit à Napoleon et à ses contemporains, en comprenant ce processus par son auto-compréhension, Hegel a fait pénétrer l'ensemble achevé du processus réel universel dans sa conscience particulière, et cette conscience a été pénétrée par lui." (164/5) Zie: Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (1947).

7. Een Franse 'linguistic turn'

een veelheid van disciplines omspannt.¹⁶⁶

Excursie 13

Bataille 1

Weer-zin van de materie

Bataille sluit de filosofische reflectie op in een veelheid van schijn gestalten. In zijn cultuurkritische geschriften worden, in een kritiek op Hegels bemiddelde affirmativiteit en door een actualisering van Nietzsches limietbegrippen, kunst en erotiek een revolterende functie toegemeten. De sociaal-politieke waarde van de schijn en het irrationele wordt benadrukt. Hoewel ik mij ervan bewust ben, dat Batailles werk een continue subversie tegen methode en systematiek is, is een inhoudelijke analyse van de door hem gebruikte begrippen 'negatie' en 'grens' mijns inziens noodzakelijk om zicht te krijgen op het statuut van een door hem geviseerde grenservaring. Bataille trekt de consequentie uit de nietzscheaanse wending naar de taal. Hij poogt het zwarte gat waar de werkelijkheid zich in haar schijn gestalten naartoe beweegt, in de taal zelf te bereiken en te omcirkelen: "... des mots! qui sans répit m'épuisent: j'irai toutefois au bout

de la possibilité misérable des mots. J'en veux trouver qui réintroduisent - en un point - le souverain silence qu'interrompt le langage articulé" (V.210).³⁰

Toch kunnen we niet anders dan spreken, ook al beseft Bataille, met het oog op deze onverwoordbare ervaring, dat "*parler, comme je fais à l'instant, de morale du sommet est en particulier la chose la plus risible*"(VI.57).

In de weerbarstige taal van Bataille wordt deze stilte daarom vooral verbeeld. Vaak wordt zij met de nacht vergeleken: "ce serait je crois pour avoir discerné les effets (...) de l'évanouissement du réel discursif, et pour avoir tiré de la description de ces effets une lumière évanouissante: cette lumière éblouit peut-être, mais elle annonce l'opacité de *la nuit*; elle n'annonce que la nuit"(V.231), luidt het in *Méthode de méditation* (1947). Hoewel hij deze 'ervaring' aanvankelijk als een amechtig, maar

166 Voor een verdere uitwerking van deze positie verwijs ik opnieuw naar De opstand van het lichaam, met name de hoofdstukken 6, 7 en 8. In deze excursie ga ik slechts in op enkele 'methodische' aspecten, waarvan overigens moet worden opgemerkt dat deze door Bataille zelf slechts uiterst summier of indirect worden besproken.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

veelbetekenend zwijgen opvat (en het dus nog in een zingevende, want *absurde* beweging van het denken insluit)³¹, wordt gaandeweg duidelijk, dat hij de filosofie aan een veel groter spel uitlevert. Iedere bemiddeling wordt *in het spreken en schrijven als ervaring* ontworpen. Het is deze filosofische grondstelling, meent Derrida, "qui se serait puissamment rassemblée dans le moment hegelien et que Bataille, dans la trace de Nietzsche, aurait portée à énonciation, dont il aurait découpé la dénonciation sur le sans-fond d'un impensable non-sens, la mettant enfin en jeu majeur. Le jeu mineur consistant à attribuer encore un sens, dans le discours, à l'absence de sens"(Derrida 1967b: 384).³²

Maar, "il faut parler"(Derrida 1967b:385).

De problematiek van de schijn laat zich systematisch uiteenzetten vanuit Batailles gedachte van de 'absolute negativiteit'. Begrippen als 'grens', 'niets' en 'affirmatie' worden tegen de achtergrond van de bovengenoemde 'ervaring' geplaatst.

Kennis van Hegel ontleent Bataille, zoals gezegd, voornamelijk aan de colleges van Alexandre Kojève die hij in de dertiger jaren volgt. Het is diens interpretatie die we daarna in het verdere werk terugvinden, ook al zal Bataille deze op sommige punten kritiseren.(XII.333n) De meest expliciete stukken over Hegel vinden we in korte artikelen uit de dertiger jaren, in

het werk uit de veertiger jaren, met name in *L'expérience intérieure* (1943), *Méthode de méditation* en tenslotte in "Hegel, la mort et le sacrifice" uit 1955. Maar ook in zijn 'kunsthistorische' monografie over Lascaux treedt de invloed van Kojèves Hegel interpretatie aan het licht. De ambigue, in *L'érotisme* (1957) gemaakte opmerking over de 'Aufhebung'(X.39) vinden we ook in dit werk. Daarnaast wordt de problematiek van de Anfang aangesneden, wat in de ondertitel 'La naissance de l'art' wordt aangegeven. Vooral de stukken over het werktuig, de toekomstgerichtheid en het 'project'matige karakter van de arbeid laten zich tegen het licht van een marxistisch-antropologische interpretatie van Hegels *Phänomenologie des Geistes* lezen: "Il se sépare de l'animal dans la mesure où la *pensée* humaine lui fut donnée par le travail. Le travail situe dans l'avenir, à l'avance, cet objet qui n'est pas encore, qui est fabriqué, et en vue duquel simplement, le travail se fait"(IX.30).

1 Werkelijkheid: polaire spanning als ervaring

Batailles diepste inzicht in de aard van de werkelijkheid is misschien wel de grondgedachte van Herakleitos: alles stroomt. Voor de jonge Bataille is deze stroom echter geen kabbelende rivier waar we niet twee maal op dezelfde manier in kunnen stappen. Het is veeleer een hete lavastroom die alles

7. Een Franse 'linguistic turn'

op zijn weg verzenkt. Aan de hitte van dit vloeiend vuur warmt de wereld van alledag zich. In de verzengende gloed licht Batailles onderzoeks'object' op: "sujet à son point d'ébullition"(VII.20).

De wetenschappelijke inspiraties en invloeden in Batailles werk zijn nagenoeg ontelbaar. Toch springen er een aantal in het oog. Naast Hegel (en in diens spoor: Marx), Nietzsche en Freud zijn het vertegenwoordigers van de opkomende etnologie zoals Durkheim en Mauss die zijn gedachten over maatschappij en geschiedenis doorslaggevend beïnvloeden. Op het gebied van de religie is het vooral de reeds eerder vermelde Rudolf Otto, wiens boek *Das Heilige* (1917) Batailles ogen voor het ambigue karakter van de religieuze ervaring opent. Zo zou het begrip 'heterogeniteit' dat in Batailles denken een cruciale rol speelt afgeleid zijn van Otto's 'Ganz Andere'.³³

Batailles methodische inzet lijkt een tweedeling in te houden van de menselijke werkelijkheid, waarvan de oppositie homogeen-heterogeen de theoretische as vormt. Daaromheen kristalliseren zich in het vroege werk allerlei andere opposities uit: verbod-overschrijding, arbeid-spel, nut-verspilling, profaan-sacraal. Hun onderlinge verhouding is niet hiërarchisch, maar zij verhouden zich tot elkaar als verschillende perspectieven. De homogene orde is de sfeer van de produktie, van de orde van de op nut, produktiviteit en rationalisering gerichte arbeid,

waaruit alles wat nutteloos, onproduktief en verspillend is, wordt verstoten. Deze niet-reduceerbare elementen kwalificeert Bataille als excrementieel of heterogeen: het irrationele, obscene, criminele, waanzinnige, zieke, perverse, kortom, het voor het christendom alle verboden overschrijdende kwaad.

Deze opposities zijn echter slechts van voorlopige aard. Ze zijn het resultaat van een 'kikvorsende' blik, zou Nietzsche zeggen. De tweedeling kan niet maatgevend zijn, omdat dat wat aan gene zijde van de orde van de arbeid (dus ook van de denk arbeid) gesitueerd wordt altijd al een produkt van deze denk arbeid is. Zo staat verspilling slechts ogenschijnlijk tegenover de arbeid. In feite vormt de eerste de absolute affirmatie van de laatste in zoverre zij een, hoewel tegendraadse, toch weer zich hernieuwende, discursieve zingeving is van het verlies.

"De menselijke wereld is tenslotte slechts een tweeslachtige vorm van overschrijding en verbod, zodat het woord 'menselijk' te allen tijde een 'systeem' van tegenstrijdige bewegingen betekent; (...) het begrip van het 'menselijke' betekent derhalve nooit, zoals eenvoudige en vreedzame geesten het wensen, een eenduidige positie, maar een precair evenwicht, dat specifiek voor de kwaliteit 'menselijk' is. De menselijke waardigheid verbindt zich altijd met een combinatie van elkaar tegensprekende beweg-

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

ingen."(Bataille 1978: 54)³⁴

Het gaat Bataille blijkbaar meer om de spanningsverhouding dan om de uitgekristalliseerde polariteiten.

Deze spanning klinkt ook door in een van zijn cruciale termen: *sacraal*. De etymologie van 'sacraal' - en eveneens van 'heilig' - toont dit aan. Het stamwoord 'sak-' dat erin besloten ligt, wijst op een scheiding of "... een *verhouding*. 'Sak-' verwijst naar alles wat tussen mensen en goden speelt, naar het grensgebied van het menselijk bestaan, naar een fundamentele scheiding"(Ten Kate 1994: 414).

Hoewel een verbinding met de stam 'sek-' van 'secere'('vaneen scheiden') niet geheel duidelijk is, is het verleidelijk hier het splijtende aspect van de inwerking van het heilige op de menselijke geest te vermoeden. "Het is niet aangetoond dat de stam 'sak-' samenhangt met de stam 'sek-', zoals die in het werkwoord 'secere' terugkomt, dat 'snijden', 'vanéén scheiden' en zelfs 'openrijten', 'verwonden' betekent"(Ten Kate 1994: 415).

Ten Kate speculeert over een mogelijke relatie tussen sacraal en geheim (secret). Het latijnse 'secretus' dat aan het Franse 'secret' ten grondslag ligt, betekent naast 'afgezonderd', 'gescheiden' tevens 'afzondering' en 'eenzaamheid'.

De splijting zou resoneren in de pogingen waarmee het zelfbewustzijn - als resultaat van deze splijting - nog staande in de splijting achteraf weer

greep op deze ervaring probeert te krijgen. Een ritueel is daartoe het geëigende medium en het is niet verwonderlijk dat hier het offer centraal staat.

Hoewel rituelen naar een oorsprong lijken te verwijzen, is de gedachte dat deze oorsprong, zoals ik eerder in een noot (IV.n27) opperde, louter functie van het ritueel als medium is, een overdenking waard. In de teksten van de vijftiger jaren wordt de oorsprong-gedachte vanuit de ervaring geproblematiseerd. Bataille bekritiseert de "prétendu retour à la *nature*"(X.39). Elders heet het: "dans ces mythes étranges, dans ces rites cruels, l'homme est dès l'abord à la *recherche d'une intimité perdue*"(VII.62). Direkt valt op dat Bataille hier niet over een stand van zaken praat, maar over een intimiteit, niet over 'een verloren continuïteit', maar over "de nostalgie van een verloren continuïteit". Volgens hem gaat het blijkbaar niet om een continue toestand.

De oorsprong bestaat slechts als ervaring van een oorsprong, als intimiteit, die "s'oppose au réel comme la démesure à la mesure, la folie à la raison, l'ivresse à la lucidité"(VII.63) en die nooit anders dan door en in de vernietiging van nuttige objecten kan verschijnen: dit heeft letterlijk een ekstase tot gevolg. Vreemd genoeg noemt Bataille deze uiterste toestand soms 'zelfbewustzijn'. Nemen we dit begrip echter in zijn meest letterlijke betekenis dan "is dat precies het zelf-

7. Een Franse 'linguistic turn'

bewustzijn, dat wil zeggen een bewustzijn, dat niets meer tot voorwerp heeft"(VII.178).³⁵

Opposities verschijnen bij Bataille dus altijd tegen het verblindende licht van deze extatische ervaring, die hij ten slotte als een *innerlijke ervaring* kwalificeert. Om het verschil met het modernistische gedachtengoed enigszins te meten, is het instructief Kants opmerkingen in diens *Schriften zur Anthropologie* over een 'innere Erfahrung' weer te geven. Nadat het bekende onderscheid tussen discursief en intuïtief uit het begin van de *Kritik der reinen Vernunft* is gemaakt, stelt Kant: "Das Ich der Reflexion hält kein Mannigfaltiges in sich, und ist in allen Urteilen immer eins und dasselbe, weil es bloß dies Förmliche des Bewußtseins, dagegen die *innere Erfahrung* das Materielle desselben und ein Mannigfaltiges der empirischen inneren Anschauung, das Ich der *Apprehension* (folglich eine empirische Apperzeption) enthält"(XII.430; BA 28).

De innerlijke ervaring is een veelvoudige, aan materialiteit gebonden ervaring, die voor hem niettemin door haar band met het Ik op eenheid is gericht. Bataille neemt een geheel andere positie in, wanneer hij deze innerlijke ervaring als volgt omschrijft: "J'entends par *expérience intérieure* ce que d'habitude on nomme *expérience mystique*: les états d'extase, de ravissement, au moins d'émotion méditée. Mais je songe moins à l'ex-

périence *confessionnelle*, à laquelle on a dû se tenir jusqu'ici, qu'à une expérience nue, libre d'attaches, même d'origine, à quelque confession que ce soit. C'est pourquoi je n'aime pas le mot *mystique*"(V.15).

Het mystieke aspect dat even toonaangevend als dubbelzinnig bij Nietzsche opduikt, krijgt de volle aandacht van Bataille. Hij verwerpt weliswaar de religieuze mystiek om haar methodische, want doelgerichte karakter, maar spreekt zich regelmatig in positieve bewoordingen uit over de radicaal-mystieke, 'ketterse' onderstroom in het christendom en over oosterse mystieke praktijken.³⁶

Foucault geeft in een interview met een aantal zen-monniken in een Japans klooster een typering van het verschil tussen westerse en zen-mystiek dat misschien nog duidelijker aangeeft, wat Bataille bewogen heeft de term 'mystiek' in confessionele zin te vermijden: "Ce qui est très impressionnant concernant la spiritualité chrétienne et sa technique, c'est qu'on recherche toujours plus d'individualisation"(Foucault 1994: III.621). In de zen-mystiek zou er echter sprake zijn van een "tendance à faire s'atténuer l'individu". Bij Bataille wordt dit subject tot zijn kookpunt gebracht.

Bataille ontleent aan de mystieke traditie een inzicht, dat hij in zijn laatste boek *Les larmes d'Eros* (1963) als volgt verwoordt: "La religion est sans doute, elle est même à la base subversive; elle détourne de

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

l'observation des lois. Du moins, ce qu'elle commande est-il l'excès, c'est le sacrifice, c'est la fête, dont l'extase est le sommet"(X.610).

Sartre bestempelde Bataille in zijn bespreking van het in de oorlogsjaren verschenen *L'expérience intérieure* (1943) als 'un nouveau mystique'. Deze terminologie lijkt gerechtvaardigd te worden door Batailles eigen verwijzingen naar de mystiek onmiddellijk aan het begin van deze tekst. Hoewel Sartre na een intensievere bemoeienis met Batailles werk van deze kwalificatie afziet, blijft deze verdenking op al diegenen rusten die zich in het voetspoor van Bataille intensief met Nietzsche en de schriftuur bezighouden. Vooral Derrida treft dit verwijt, omdat de bataillaanse inspiratie in zijn werk zo nadrukkelijk aanwezig is.³⁷

De beschrijvingen van de historische gestalten van de soevereiniteit die reeds in het opstel *La structure psychologique du fascisme* (1933) zijn weergegeven, vormen de politieke horizon waartegen de 'expérience intérieure' en de daaraan toegemeten soevereiniteit zich aftekenen. De soevereine mens of 'de volledige mens', zoals het in *Sur Nietzsche* heet, "au fond, (...) n'est qu'un être où la transcendance s'abolit, de qui rien n'est plus séparé: un peu guignol, un peu Dieu, un peu fou.... c'est la transparence"(VI.20).

De in *Sur Nietzsche* naar voren gebrachte gedachte van een door

sovereiniteit ontgrensde autonomie is een verwerking van Nietzsches Umwertung op het (in)dividuele vlak. Hegels problematiek van de heer en de knecht uit *Phänomenologie des Geistes* wordt in deze gedachte van de soevereiniteit geradicaliseerd.

Deze bestaanswijze spitst Bataille toe in "een moraal van het hoogtepunt", die - opnieuw slechts ogenschijnlijk - tegenover die van het verval staat. Het hoogtepunt kan, gegeven de eerder bij Nietzsche geconstateerde 'dubbele negatie', waaruit bleek dat het kwaad - als het 'umgewertete' voorname goede - de enige affirmatieve kracht was, niets anders zijn dan het excès dat in het kwade wordt gezocht. Dat de oppositie hoogtepunt-verval schijn is, blijkt al uit Batailles toevoeging: "On ne peut d'ailleurs opposer le sommet au déclin comme le mal au bien. Le sommet n'est pas "ce qu'il faut atteindre"; le déclin "ce qu'il faut supprimer". De même que le sommet n'est à la fin que l'inaccessible, le déclin dès l'abord est inévitable"(VI.57). 'Jeu' is het sleutelwoord: door zijn bestaan in het spel te brengen en op het spel te zetten, door het te verspillen valt de mens soevereiniteit toe.

Een korte opmerking over Batailles totaliteitsbegrip moet worden gemaakt, zodat de soevereiniteitsnotie die in zijn werk besloten ligt, van Hegels totaliteitsbegrip kan worden onderscheiden. Reeds eerder wees ik erop in mijn bespreking van Nietzsches werk. Bataille herdenkt Nietzsche vanuit het spanningsveld dat tussen

7. Een Franse 'linguistic turn'

tekort en overvloed bestaat. Uitgaande van deze spanning zijn er twee gestalten van de totaliteit te onderscheiden. In het eerste geval gaat het om een beweging waarbij alles naar binnen wordt getrokken. Het is dat wat enigszins oneerbiedig als het 'pak- en graaiprincipe' kan worden beschreven. Het kapitalisme, waarvoor tekort of negatie constitutieve momenten zijn, is daarvan historisch het duidelijkste voorbeeld: het is de uitdrukking van Hegels Geest die alles wil omvatten en als een deel van zichzelf wil begrijpen. De tweede vorm ontleent zijn totaliteit veeleer hieraan, dat aanraking komt door een 'radiante' kwaliteit ernaartoe getrokken en aangestoken wordt. Of om Nietzsches metaforiek uit *Also sprach Zarathustra* nog eens aan te roepen: het is het stralende effect van een baby, die zelf geen enkele intentie heeft - dat wil zeggen: geen wil kent en niet planmatig op de toekomst is gericht - om alles naar zich toe te trekken. Op deze laatste uit overvloed en in weerwil van iedere intentie zich articulerende totaliteit zijn naar mijn mening Batailles kwalificaties als 'soeverein' en 'volledig' van toepassing.

Kants 'belangeloze aanschouwing' wordt tot een paradoxale belangeloze betrokkenheid getransformeerd: de autonome wil wordt als 'volonté de puissance' *volonté de chance*, zoals de ondertitel van *Sur Nietzsche* (1945) luidt. Daar het toeval niet te willen is, daar dit nimmer een object van verlangen kan zijn zonder dat het dit verlan-

gen opoffert, *leeft* de volledige mens de onophefbare spanning die aan het menselijke kleeft. Anders gesteld: hij leeft de noodzaak in de orde van de arbeid planmatig te handelen en te produceren, wetend dat de doelen niet te realiseren zijn en dat de produkten van zijn arbeid er slechts zijn om verspild te worden.

Deze aporetische afgrondstructuur van de werkelijkheid maakt dat, zodra deze ter sprake wordt gebracht, de paradoxen zich vermeerderen. Soevereiniteit kan nooit een 'projet' of een ont-werp zijn. Zij heeft geen toekomst. De doelmatigheid en lineaire tijd die in het project verondersteld zijn, staan er haaks op. Toch zijn we genoodzaakt soevereiniteit vanhieruit te *denken*, wat opnieuw een aporie oplevert, die in een zich alsmaar verdubbende taal wordt uiteengezet: "Principe de l'expérience intérieure: sortir par un projet du domaine du projet"(V.60).

'Soevereiniteit' en 'verspilling' zijn zelfondermijnende termen: zij reiken over zichzelf heen en omvatten zichzelf, waardoor iedere term een drievoudige betekenis krijgt: een gewone, onkritische betekenis die de alledaagse taal eraan verleent, een object-betekenis waarin de term als een pool van een oppositie wordt gedacht en een 'meta'betekenis waarin deze oppositie buiten spel wordt gezet. Deze laatste betekenis vormt het problematiserende aspect. Alle betekenissen gaan voortdurend in elkaar over, verglijden in elkaar zoals dit

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

bijvoorbeeld ook bij de term 'projet' gebeurt. 'Verspilling' verwijst zowel naar een positie binnen een oppositie als naar de verspilling of overschrijding van deze oppositie.

Slechts in een 'glissement' van perspectieven, in een letterlijke dubbelzinnigheid van de begrippen, die zichzelf af- en ontgrenzen, kan een onuitsprekelijke ervaring worden geëvoceerd. "L'intention d'une glissement où se perd le sens immédiat n'est pas la négligence du sujet, mais autre chose: il en va de même dans le sacrifice, qui altère, qui détruit la victime, qui la tue, *sans la négliger*"(IX.157).

In deze haast hegeliaanse kenschets krijgt diens Aufhebung toch een andere kwaliteit. Als Bataille deze opheffing cultureel antropologisch begrijpt als de overschrijding van sexuele verboden en van het verbod op het doden, merkt hij daar het volgende over op: "Mais la transgression diffère du 'retour à la nature': *elle lève l'interdit sans le supprimer*"(X.39). In een toegevoegde noot wordt niettemin op het hegeliaanse karakter van deze transgressie gewezen: "aufheben (dépasser en maintenant)". Slechts door de afgrond van de innerlijke ervaring voor ogen te houden komt het verschil met Hegels positie in beeld.

Keer op keer wordt benadrukt, dat het 'een vergissing' is te stellen "que la transgression de l'interdit a pris le sens de retour à la nature, dont l'animal est

l'expression"(X.94). "Dans la sphère humaine, l'activité sexuelle se détache de la simplicité animale. Elle est essentiellement une transgression. Ce n'est pas, après l'interdit, le retour à la liberté première. La transgression est le fait de l'humanité que l'activité laborieuse organise." (X.108)

Hier blijkt de overschrijding toch weer een aspect van de orde van de arbeid, een bevestiging van het verbod. En precies dit is "*la contradiction fondamentale de l'homme*": het verbod heeft de overtreding nodig om te kunnen functioneren. Zonder overtreding geen verbod: "Deux choses sont inévitables: nous ne pouvons éviter de mourir, nous ne pouvons éviter non plus de 'sortir les limites'. Mourir et sortir des limites sont d'ailleurs une même chose"(X.139).³⁸ Evenals dit bij Nietzsche het geval is, zou gezegd kunnen worden dat als er al sprake is van een oppositie de negatieve pool het constitutieve moment ervan is.

De erotiek is "l'approbation de la vie jusque dans la mort"(X.17) en als zodanig is het "l'un des aspects de la vie intérieure de l'homme"(X.33), van de 'expérience intérieure'. Tegen de achtergrond van de ervaring van de dood introduceert Bataille een nieuwe oppositie: continuïteit-discontinuïteit "entre un être et un autre, il y a un abîme, il y a une discontinuité. (...) Cet abîme en un sens est la mort et la mort est vertigineuse, elle est fascinante. (...) la reproduction mène à la discontinuité

7. Een Franse 'linguistic turn'

des êtres, mais elle met en jeu leur continuité, c'est-à-dire qu'elle est intimement liée à la mort"(X.18-9).

Het 'voorbij' de grens fungeert slechts als teken, als een 'simulacre'(X.23). Het vermeende primaat van de 'grens-ervaring' impliceert dus geen 'erbuiten' of 'ervoorbij' in ontologische zin, maar benadrukt slechts de intensiteit van de polaire spanning. Deze wordt niet opgelost, maar het ondergaan ervan leidt tot de 'oplossing' van het subject. "Les hommes sont en une même temps soumis à deux mouvements: de terreur, qui rejette, et d'attrait qui commande le respect fasciné. L'interdit et la transgression répondent à ces deux mouvements contradictoires: l'interdit rejette, mais la fascination introduit la transgression."(X.71) Het heilige (le divin) is dan niet het tegenovergestelde van het verbod of het taboe, maar zijn fascinerende aspect.

Maar hoe hierover te spreken? Louter in schijnbewegingen: "J'y insiste: si parfois je parle le langage d'un homme de science, c'est toujours une *apparence*"(X.35). Bataille wil juist over de religie spreken "de dedans, comme un théologien de la théologie"(X:36).

2 Aard van de materie: ding als gebeurtenis

De opposities zijn de *weer-zin* van een denken dat zich met een nauwelijks ervaarbare spanning ziet geconfronteerd. Dit heeft onvermijdelijk implicaties voor het materiebegrip. Als

metafysisch-kritisch begrip behoudt het bij Kant elementen van een niet reduceerbare differentie, die bij Hegel via een abstracte negativiteit weer in het systeem wordt opgenomen. Dit "bezinksel van het affirmatieve denken"(Habermas 1988:123)³⁹ brengt Bataille reeds in een vroeg artikel over de Gnosis ter sprake. Hij distantieert zich daarin van Kants opvatting van de materie als Ding-an-sich: "j'entends d'un matérialisme n'impliquant pas d'ontologie, n'impliquant pas que la matière est la chose en soi"(I.225). Hij verwerpt tegelijkertijd de reductie van de mens en het universum tot de orde der objecten: "ce qui est devant moi, n'est jamais que l'univers, l'univers n'est pas une *chose*"(VII.62).

Er bestaat wel een 'smerige, lage materie'. Deze materie laat zich echter niet in zijnstermen denken en onderwerpt zich evenmin "aux aspirations idéales humaines et refuse de se laisser réduire aux grandes machines ontologiques résultant de ces aspirations"(I.225). Hier rijst reeds het vermoeden dat het meer om een krachtenveld dan om welomschreven objecten gaat. De materie doet het denken geweld aan. Het brengt door zijn intensiteit het subject aan het koken. Door de objectivering worden geweld en intensiteit van de materie tot objecten gefixeerd, waardoor deze beheersbaar en begripbaar wordt. Toch blijft er iets 'bestaan', zoals bij Hegel het Niets dat aan het begin van de wezenslogica als expliciete schijn

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

en vervolgens als reflectie doordacht wordt, in deze doordenking nog steeds iets 'is', ook al is de zijnsstatus ervan hoogst problematisch. Bij Bataille is dit echter niet te beheersen, niet in bezit te nemen. Het is dat wat ons als een bezetenheid in een innerlijke ervaring toevalt. De ervaring van dit 'zijn', de extase, is het onmogelijke antwoord op de laatste vraag van de filosofie: "L'interrogation n'a de sens qu'élaborée par la philosophie: c'est l'interrogation suprême à laquelle la réponse est le moment suprême de l'érotisme - le silence de l'érotisme. (...) La transgression par rapport au travail est un jeu. La philosophie, dans le monde du jeu, se dissout"(X.269).

In de afgrondelijke leegte van het Niets verdwijnt iedere transcendentie, iedere doelmatigheid, iedere zinvolheid. Kants 'reine Vernunft' wordt als het nietzscheaanse Zelf een 'zuivere innerlijkheid', wat bij Bataille altijd voor de soevereine ervaring staat, "ce qui n'est pas une chose"(VII.78). Er resteert zelfs geen paralogisme: het cogito valt samen met het sum, het ergo als discursieve verbinding lost op in dit samenvallen.

De aard van de 'werkelijkheid' 'achter' de opposities - uiteindelijk die van het subject-object - is die van zich op elkaar entende energieën, krachten of intensiteiten: kortom, dat wat Nietzsche 'wil' noemt. De mens moet daarom noodgedwongen tot schijnbewegingen zijn toevlucht nemen: "l'homme est nécessairement dans un

mirage, sa réflexion le mystifie lui-même, tant qu'il s'obstine à saisir l'insaisissable (...). Ce que nous cherchons est toujours cette ombre - que par définition nous ne saurions saisir - que nous appelons que vainement la poésie, la profondeur ou l'intimité de la passion" (VII.76).

In een kosmologische 'model', ontwikkeld in *La part maudite* (1949), poneert Bataille het 'primaat' van de vrije energieën. De wereld van de vrije energie, waarin dingen voortdurend in elkaar overvloeien, als het ware metamorfoserend en waar geen enkele identiteit bestaat, is tevens de wereld van de continuïteit. Maar dit zijnscontinuüm van de meest intense vorm van leven - namelijk die waarin het zichzelf verspilt - is voor de mens slechts denkbaar als de dood. De ervaring van de wereld als hoogste intensiteit is tevens de ervaring van dit absolute zelfverlies.

Materie is revolterend en verspillend door haar niet identificeerbare, 'vulkanische' kwaliteit. In *La notion de dépense* (1933) spreekt Bataille over "l'insubordination des faits matériels"-(I.318). Vanzelfsprekend ontbeert de verspillingsnotie iedere universele aanspraak, daar immers "la vie humaine ne peut en aucun cas être limitée aux systèmes fermés qui lui sont assignés dans des conceptions raisonnables"(I.318). Bataille laat het hegelianisme van binnenuit ontsporen door de negatie, los van haar begrippelijke karakter, tevens als een zichzelf

7. Een Franse 'linguistic turn'

ondermijnende subversie te presenteren.

Vanuit een onberedeneerbare drang naar het sacrale sluit de mens zich 'tegen beter weten' op "dans la splendeur sans condition des choses matérielles"(I.319). Zich overgevend aan de 'insubordinerende' werking van de materie wordt hem een ondraaglijk uitzicht op het oneindige geboden, dat hij slechts retrospectief in het denken als een verspilling ten behoeve van bepaalde 'doeleinden' kan vertalen: iedere handeling sorteert nu eenmaal, hoe minimaal ook, in zijn directe omgeving effecten, wat het denken verleidt iets dat eraan vooraf is gegaan als oorzaak op te vatten. Deze retrospectiviteit biedt doorgaans nauwelijks meer dan een omvattende zingeving van een in deze ongeplande effectueering geopenbaarde verketening. De weerzin voor de gewelddadige materie vertaalt zich als zin, zoals bij Hegel in de relatie tussen 'Unruhe' en 'Werden' nog het meest expliciet wordt aangegeven. Door deze overdeterminering wordt de immanentie van de innerlijke ervaring weer geketend aan een transcendentie. Diens glans is de noodzakelijke schijn die het subject redt van de ondergang.

Het ritueel als bemiddeling, als medium is in die zin zinloos.⁴⁰ Deze gedachte lijkt ondersteund te worden door een analyse van het ritueel door een wetenschapper-filosoof uit onvermoede en onverdachte hoek: Frits Staal. Deze schrijft in zijn artikel "De zinloosheid van het ritueel"⁴¹ dat over

het oude Vedische ritueel - de Agnicayana - handelt dat nog gepraktiseerd wordt: "Een wijdverbreide, doch onjuiste veronderstelling over het ritueel (lees: medium, middel, bemiddeling, ho) is dat het bestaat uit symbolische handelingen die naar iets anders verwijzen. Kenmerkend voor een rituele uitvoering is echter dat deze in zichzelf besloten en op zichzelf geconcentreerd is"(Staal 1986: 296).

De zinloosheid ervan, "de hypothese dat het ritueel geen zin, doel of bedoeling heeft"(Staal 1986: 303) sluit echter niet uit "dat het geen nuttige nevenprodukten zou hebben. (...) Zulke nevenprodukten kunnen niet worden gebruikt om de oorsprong van het ritueel te verklaren, maar zij kunnen wel bijdragen tot een verklaring voor het voortbestaan ervan"(Staal 1986: 307).

Dat dit een haast onaanvaardbare visie is, getuigt wel van de weerstand die de these van de zinloosheid oproept. Met een nietzscheaanse wending merkt Staal op: "Maar het is duidelijk dat het obsessieve in het ritueel ook een direkt gevolg is van zijn zinloosheid. Niets roept immers meer onrust op dan gevangen zitten in het absurde"(Staal 1986: 308).

Het medium of middel kan, zo we een hegeliaanse denkwijze toepassen, opgevat worden als de ontkenning van het doel of van de oorsprong. Deze negatie komt geheel op zichzelf te staan - zoals bij Adorno het geval is - en dit betekent dat het nihilisme zoals

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

dat door Nietzsche is geanalyseerd precies gelegen is in het wegvallen van het doel of in de ontwaarding van de laatste waarde: de dood van God. Het besef van de doel- of zinloosheid van het bestaan impliceert het primaat van het medium dat vanaf dat moment niet meer als een negatie kan worden gedacht, maar dat als ervaring of als gebeuren een affirmatief stadium van het eraan voorafgaande nihilisme impliceert.

*3 Sociaal-politieke implicaties: subversie*⁴²

Voor Bataille is de sociaal-politieke pendant van dit inzicht een 'eeuwige' strijd. Deze gnostische visie kleurt zijn gedachten over de materie, maar ook zijn uitspraken over de klassenstrijd. In hun hoedanigheid van één van de grootste verspillingvormen van de menselijke soort, worden menselijke individuen, zoals eenvoudige organismes door de zon worden aangetrokken, tot deze strijd gevoerd om daarin hun 'menselijke natuur' te verspillen. De theorie probeert greep te krijgen op dit geweld dat in het modernistische vertoog een positieve betekenis, dat wil zeg-gen de waarde van een individuele of collectieve bevrijdingstrijd heeft gekregen.

In het fascisme-opstel uit 1933 worden twee theoretische strategieën aangehaald waarin de heterogene krachten van het individuele en het maatschappelijke op paradoxale wijze

in de theorie worden bezworen: Freuds gedachte van de polymorf-perverse structuur van het Onbewuste en Marx' notie van een door economische verhoudingen bepaald lomp-proletariaat: "Ces formes subversives ne sont autres que les formes inférieures transformées en vue de lutte contre les formes souveraines. La nécessité propre des formes subversives exige que ce qui est bas devienne haut, que ce qui est haut devienne bas, et c'est dans cette exigence que s'exprime la nature de la *subversion*"(I.368).

Subversie is dus allereerst omkering in de vorm van een perversie. Maar 'uiteindelijk' blijkt dat de materialiteit van het universum "n'est jamais qu'un au-déla de la pensée"(VII.29) en dat dus ook voorbij de omkering moet worden gekomen. Dan laat subversie zich vatten als een niet-begrijpelijke ontwrichting van iedere theoretische of technologische beheersing, die op haar beurt niet door het subject kan worden beheerst.

Bezien vanuit Batailles vulkanische metaforiek voortdurend in "une certain excitation", waarin zij ten prooi vallen aan "des impulsions illogiques et irrésistibles". Menselijke intenties of bewuste belangen worden opgenomen "dans le jeu qualitatif de la matière universelle", waarin nutteloze waarden als eer en prestige worden voortgebracht. Deze waarden, meent Bataille, hebben een 'qualification insubordonnée'(I.319), die samenhangt met de 'insubordinerende functie' van

7. Een Franse 'linguistic turn'

de ver-spilling in de samenleving. Zij laten geen onderschikking toe in wat voor hiërarchisch systeem dan ook.

"La matière, en effet, ne peut être définie que par la *différence non-logique* qui représente par rapport à l'économie de l'univers ce que le *crime* représente par rapport à la loi." (I.319)⁴³ Als het om een overschrijding in radicale zin gaat, dan kan deze in laatste instantie niet worden gedacht.

4 La tache aveugle: aporie

In *L'expérience intérieure* kritiseert Bataille Hegel waarbij hij op een blinde vlek in het begrip wijst. Overgezet in zijn ontwrichtende metaforiek van het kenmedium bij uitstek, het oog, levert dit het volgende beeld op: "Il est dans l'entendement une tache aveugle: qui rappelle la structure de l'oeil. (...) Mais alors que la tache aveugle de l'oeil est sans conséquence, la nature de l'entendement veut que la tache aveugle ait en lui plus de sens que l'entendement même. Dans la mesure où l'entendement est auxiliaire de l'action, la tache y est aussi négligable qu'elle est dans l'oeil. Mais dans la mesure où l'on envisage dans l'entendement l'homme lui-même, je veux dire une exploration du possible de l'être, la tache absorbe l'attention: ce n'est plus la tache qui se perd dans la connaissance, mais la connaissance en elle"(V.129).

Denis Hollier wijst erop dat Bataille hiermee de visuele metaforiek waarin

de westerse metafysica ligt ingebed, ter discussie stelt.⁴⁴ Dit punt is als het ware het zwarte gat waarin de subject-object oppositie implodeert. In het laatste hoofdstuk zal ik op deze problematiek van de blinde vlek terugkomen.

Batailles werk valt terug in een fundamenteel aporetisch 'projet'. Dat hij daarmee de richting van zijn denken, zoals Habermas in *Der philosophische Diskurs der Moderne* beweert, zou 'dementieren'(Habermas 1985: 278), bevat meer waarheid dan Habermas zelf beseft: de aporie of de paradox is constitutief voor Batailles denken. De 'Dementierung' is dan ook meer het probleem voor Habermas.⁴⁵

Andere invalshoeken lijken meer inzicht in Batailles 'blinding' van het denken op te leveren. Evenals Roland Barthes dit in zijn bespreking van de zen in *L'empire des signes* (1970) opmerkt, meent Derrida dat het ten aanzien van het verschil om onzin noch ab-surditeit gaat. Dit overigens in tegenstelling tot een aantal opmerkingen van Bataille, waarin hij, zoals in *Méthode de méditation* absurditeit wel degelijk een soeverein moment noemt.(V.218n) Onzin en het absurde zijn echter nog gebonden aan de overwinning van de negativiteit. Slechts door een verdubbeling van de termen, door dat wat ik bij Bataille in een impliciete beweging meen waar te nemen en dat ik bij Nietzsche als limietbegrippen en asymptotische bewegingen heb gekarakteriseerd, kan Derrida begrijpen wat er precies gevi-

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

seerd wordt: "une époque de l'époque du sens" of "réduction de cette réduction: non pas réduction au sens,

mais réduction du sens"(Derrida 1967b: 393-4).⁴⁶ Geen reductie tot zin, maar van zin. Deze verdubbeling, die een andere is dan de 'negatie van de negatie', omdat het produkt geen ware oneindigheid, geen subjectiviteit, geen zichzelf denkend denken kan zijn, vertoont dezelfde aporetische structuur die Nietzsches limietbegrippen kenmerken. Dit limietaspect vinden we in Batailles sleutelbegrippen terug. Hij breekt de hegeliaanse cirkel open. Investeert Nietzsche deze verdubbeling in zijn gedachten van de Wil tot Macht, Eeuwige Wederkeer en Übermensch, Bataille laadt begrippen als 'soevereiniteit' en 'verspilling' bewust op met een ambiguïteit, die deze begrippen van binnenuit uitholt. Ieder begrip reikt over zichzelf heen en vernietigt in deze beweging zijn eigen zin en richting (sens). Het wordt zinloos en doelloos.⁴⁷

Het is een ondenkbare beweging, maar, zegt Bataille, "je puis croire que jamais rien ne nous est donné, sinon de cette manière équivoque"(XII.345). Als het ab-surde een beweging vanuit (ab) het zwijgen of de stomheid (surditas) inhoudt, dan wordt in het in *L'expérience intérieure* besproken woord *silence* misschien iets radicalers uitgedrukt. Het is een voorbeeld van de verdubbeling die haar eigen opheffing impliceert: "Je ne donnerai qu'un exemple de *mot* glissant. Je dis *mot*: ce peut être aussi bien la phrase où l'on insère le mot, mais je borne au mot *silence*. Du mot il est déjà, je l'ai dit, l'abolition du bruit qu'est le mot; entre

7. Een Franse 'linguistic turn'

tous les mots c'est le plus pervers, ou le plus poétique: il est lui-même gage de sa mort"(V.28).

Dit woord is de onmogelijke uitdrukking van de absolute negativiteit. Het is de talige uitdrukking van Hegels noodzaak het ondenkbare toch weer door het denken te bemiddelen.⁴⁸

Het anti-hegelianisme wordt wellicht het scherpst en meest uitgebreid verwoord in Deleuzes boek over Nietzsche, waarbij echter opgemerkt dient te worden, dat Deleuze van een ontoereikend begrip van Hegels dialectiek uitgaat.¹⁶⁷ Alle cruciale hegeliaanse begrippen zijn al getransformeerd vanuit een nietzscheaans perspectief: "A l'élément spéculatif de la négation, de l'opposition ou de la contradiction, Nietzsche substitue l'élément pratique de la *différence*"(Deleuze 1962: 10). En aan het begin van *Différence et répétition* (1968) spreekt Deleuze over 'un anti-hégelianisme généralisé': "la différence et la répétition ont pris la place de l'identique et du négatif, de l'identité et de la contradiction"(Deleuze 1968:1).

Nietzsche lezen lijkt de lezer onvermijdelijk tot Hegel terug te voeren. Het heeft er veel van weg dat een kentheoretische analyse van Nietzsches werk Hegel als vanzelf erin laat verschijnen. Dit gebeurt niet alleen bij differentiedenkers, maar ook bij andersgeaarde tijdgenoten zoals bijvoorbeeld Jean Granier die zijn Nietzsche-interpretatie in het midden van de zestiger jaren lanceert. De tegenspraak is ook voor hem de steen des aanstoets: het is "sur la *fonction médiatrice de la contradiction* que l'accord plus prometteur s'établit entre Hegel et Nietzsche"(Granier 1966: 47). Granier zet de Nietzsche-lezing van Deleuze, die iedere 'négativité médiatrice' verwerpt, af tegen die van Kremer-Marietti, die beweert dat "la dialectique hégélienne correspond donc à une réalité admise par Nietzsche. Il rejette seulement les interprétations et les conclusions de Hegel"(Granier 1966: 47). Voorlopig volsta ik met een verwijzing naar deel I waarin duidelijk is geworden dat het hegeliaanse moment in Nietzsches werk

167 Deleuze publiceerde een jaar na zijn Nietzsche-boek een studie over Kants filosofie: *La Philosophie critique de Kant* (1963). Dat hij Hegel tussen Kant en Nietzsche situeert en diens denkbewegingen derhalve toesnijdt op een nietzscheaanse Kant of kantiaanse Nietzsche is niet geheel onwaarschijnlijk. Ook zijn Spinoza-studies - *Spinoza et le problème de l'expression* uit 1968 en *Spinoza* uit 1970 - en de invloed van Bergson - *Le Bergsonisme* (1966) - zouden in die zin van invloed geweest kunnen zijn op zijn Hegel-interpretatie dat Hegel steeds vanuit een extra-discursieve ervaring is geïnterpreteerd. Zie ook: Heinz Kimmerle, *Die Nietzsche-Interpretation des französischen Differenzphilosophie*. In: K. Mácha (Hrsg.), *Zur Genealogie einer Moral. Beiträge zur Nietzsche-Forschung* (1985), p. 47-80, vooral 60-62.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

naar voren treedt, zodra het nihilisme te eenzijdig als een onmogelijke negatie van de metafysica wordt gepresenteerd.

Ook bij andere differentiedenkers vinden we de polemieken met Hegel terug. Zo is de strijd tegen of polemieken met Hegel bij Derrida vanaf het begin aanwezig. Zijn kritische arbeid, die later als *deconstructivistisch* zal worden gekenschetst, richt zich op een ontzetting en transformatie van het hegeliaanse gedachtegoed. Lyotard zal in zijn latere werk, met name in de geschriften over de postmoderniteit Hegels filosofie vanuit taal filosofisch perspectief als één van de 'Grands Récits' ontmantelen. Foucault onderwerpt Hegels werk niet aan een systematische analyse. Hegel duikt, zeker in de vroege werken waar een epistemologische problematiek centraal staat, wel telkens op.¹⁶⁸ Dat Hegel niettemin Foucaults negatieve oriëntatiepunt is, blijkt uit de korte, maar veelzeggende opmerking die hij aan het eind van zijn inaugurele rede voor het Collège de France in 1970 maakt. Daarin refereert hij aan het baanbrekende werk van zijn leermeester Jean Hyppolite:

"Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs."(Foucault 1971: 74/5)¹⁶⁹

Hyppolite heeft deze afstand tot Hegel gemeten in zijn poging de vraag of we nog buiten Hegel om kunnen filosoferen, te beantwoorden. De asymptotische beweging die deze poging bepaalt, springt in het oog: "... en faisait sur fond d'un horizon infini, une tâche sans terme (...) donc tâche toujours recommencée, vouée à la forme et au paradoxe de la répétition"(Foucault 1971: 77).

Dit onbegrensde vragen is voor Foucault allereerst van binnenuit vragen naar de grenzen van het verzoeken: hij vraagt naar een buiten dat niet meer het buiten van dit binnen kan zijn. Foucaults angstige vermoeden dat hij ondanks zijn kritiek op het dialectische denken er toch weer aan ten prooi kan vallen, blijft door heel zijn oeuvre voelbaar. Zijn vragen is er derhalve niet op gericht om weer greep te krijgen op dat wat eraan ontsnapt, het niet-filosofische, maar om het denken aan zijn grenzen bloot te stellen. Het resultaat is - en hiermee is naar mijn mening niet alleen Foucaults denken, maar in feite het denken van de groep neo-nietzscheanen die ik zal behandelen gekenschetst - een "philosophie (...) inquiète, mobile"(Foucault 1971: 78). De onmiskenbare

168 Zie: Künzel 1985.

169 L'ordre du discours (1971).

7. Een Franse 'linguistic turn'

aanwezigheid van Hegel rechtvaardigt ten slotte Foucaults opmerking in zijn inaugurele rede: "Toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel"(Foucault 1971: 74).

2 Aanzetten tot het denken van differenties

Hoe vreemd het ook moge klinken: Hegels dialectische gedachtengang wordt in beweging gebracht door het spreken en schrijven. Aan het begin van de *Phänomenologie des Geistes* waar hij de zintuiglijke zekerheid uiteenzet, maakt hij enkele opmerkingen over het schrijven en spreken: "Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; ebenso wenig dadurch, daß wir sie aufbewahren."(H3.84)¹⁷⁰ Taylor wijst in zijn commentaar op dit aan Herder ontleende idee, "that human, reflective consciousness is necessarily linguistic consciousness, that it has to be expressed in signs"(Taylor 1975: 141). Hegel toont daarna, dat de door de abstractie - für sich - ontstane afstand tussen taal en dat wat als zintuiglijke zekerheid wordt betiteld, weer wordt opgeheven. De taal verdwijnt direkt na haar verschijning weer in het bewustzijn, "weil das sinnliche Diese, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewußtsein, dem an sich Allgemeinen angehört, *unerreichbar* ist"(H3.91/2).

Het inzicht in de onlosmakelijke band tussen taal en bewustzijn wordt door Karl Marx (1818-1883) radicaler verwoord. In *Die deutsche Ideologie* (1845) merkt hij op, dat taal en bewustzijn dezelfde oorsprong hebben:

"... finden wir, daß der Mensch auch 'Bewußtsein' hat. Aber auch dies nicht von vornherein, als 'reines' Bewußtsein. Der 'Geist' hat von vornherein den Fluch an sich, mit der Materie 'behaftet' zu sein, die hier in der Form von bewegten Luftschichten, Tönen, kurz der Sprache auftritt. Die Sprache ist so alt wie das Bewußtsein - die Sprache *ist* das praktische, auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewußtsein, und die Sprache entsteht, wie das Bewußtsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit andern Menschen".¹⁷¹

170 IJsseling wijst in *Boekenwijsheid*. Filosofische notities over boeken, lezers en schrijvers (1995) op een merkwaardige paradox binnen de westerse filosofische tradities "waarin betrekkelijk weinig nagedacht is over de bezigheid van het lezen en schrijven"(IJsseling 1995: 9). Over Plato merkt hij op: "Hij houdt een tirade tegen het schrijven maar is zelf een schrijver. (...) Is Plato in tegenspraak met zichzelf? In plaats van te spreken over tegenspraak kan men beter zeggen dat het hier gaat om een spanningsverhouding die nog altijd een uitdaging vormt voor elke filosofie, die, of men het erkent of niet, feitelijk een geschreven filosofie is"(IJsseling 1995: 18).

171 Karl Marx/Friedrich Engels, "Die deutsche Ideologie" in: Karl Marx Friedrich Engels

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Wanneer Nietzsche het bewustzijn als een zintuig onder de andere zintuigen opvat en voorts stelt dat de schijnbewegingen van de grammatica dit zintuig tot allerlei regulatieve ficties, tot 'Hinterwelten' verleidt, lijkt het alsof we via een enorme omweg terug zijn bij Hegels zintuiglijke zekerheid.

Voor een juist begrip van de kritiek van differentiedenkers op Hegel is naast de transformatie van Marx en Nietzsche nog een derde ontwikkeling in de geschiedenis van het denken van belang. Als Freud enkele decennia na Nietzsche de resultaten van zijn onderzoeken in metapsychologische verhandelingen neerschrijft, is hem reeds duidelijk geworden dat Nietzsches gedachtengoed verwant is met het zijne. Hij vreesde zelfs, dat het hem zo na stond, dat hij aanvankelijk Nietzsches werk ongelezen liet om niet in zijn eigen gedachtenontwikkeling gestoord te worden.¹⁷²

Deze onderlinge verwantschappen worden door Foucault aangegrepen om vanuit zijn vertoogsanalytische invalshoek Nietzsches perspectivisme in de vorm van oneindig veel interpretaties te exploreren. Zijn bijdrage aan het Nietzsche-colloquium in Royaumont in 1964 is getiteld: *Nietzsche, Freud, Marx*. Daarin worden deze 'maîtres de soupçon', zoals Ricoeur ze heeft gedoopt, opgevoerd als de exponenten van een denken waarin de techniek van de interpretatie voor het eerst een radicale gestalte aanneemt. De westerse traditie, stelt Foucault,

"a eu son système d'interprétation, ses techniques, ses méthodes, ses manières à elle de soupçonner le langage qui veut dire autre chose que ce qu'il dit, et de soupçonner qu'il y a du langage ailleurs que dans le langage"(Foucault 1994: I.565).

Dat met de laatste zinswending het gebied van de semiologie of semiotiek geopend wordt, is duidelijk. En dat daarmee een doorwerking van het ideeëngoed van Roland Barthes meer dan waarschijnlijk geacht mag worden, is meer dan een voorzichtige

Werke, Bd. 3 (1973), p. 30.

172 In Freuds werk zijn enkele verwijzingen te vinden, met name naar *Jenseits von Gut und Böse* en naar een paar passages uit *Also sprach Zarathustra*. Het gaat doorgaans om de relatie tussen denken en affectiviteit (IV.68/162; VII.407) of een psychoanalytische opmerking over Nietzsche en de relatie tot zijn vader (VIII.290). In "Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung" in deel X van de *Gesammelte Werke* (1968/1977) staat de volgende aantekening die in "Selbstdarstellung" in XIV.86 nagenoeg geparafraseerd terugkomt: "Den hohen Genuß der Werke Nietzsches habe ich mir dann in späterer Zeit mit der bewußten Motivierung versagt, daß ich in der Verarbeitung der psychoanalytischen Eindrücke durch keinerlei Erwartungsvorstellung behindert sein wolle. Dafür mußte ich bereit sein - und ich bin es gerne -, auf alle Prioritätsansprüche in jenem häufigen Fällen zu verzichten, in denen die mühselige psychoanalytische Forschung die intuitiv gewonnen Einsichten des Philosophen nur bestätigen kann."(X.53)

7. Een Franse 'linguistic turn'

vooronderstelling.¹⁷³ Bij Marx, Nietzsche en Freud ziet Foucault niet zozeer nieuwe zingevingstrategieën opduiken, als wel een fundamenteel andere duiding van het teken zich aandienen, namelijk "que l'interprétation est enfin devenue une tâche infinie"(Foucault 1994: I.569). Het aspect van een radicale zelfreflexiviteit wordt als volgt verwoord: "si l'on ne pourrait pas dire que Freud, Nietzsche et Marx, en nous enveloppant dans une tâche d'interprétation qui se réfléchit toujours sur elle-même..."(Foucault 1994: I.567). Foucault gebruikt vervolgens allerlei metaforen om dit proces te verduidelijken. De metafoor van de spiegeling, van de oneindige hoeveelheid spiegels zullen we vooral terugvinden in zijn vroege literaturessays, die vooral in *Tel Quel* en *Critique* zijn gepubliceerd.¹⁷⁴ Maar ook hanteert hij de metafoor van de *pli*, de plooi of de vouw, om te illustreren hoe diepte ontstaat: bij Nietzsche zou er sprake zijn van "... la découverte que la profondeur n'était qu'un jeu, et un pli de la surface"(Foucault 1994: I.568).¹⁷⁵ Onder andere door dit artikel en het baanbrekende werk *Nietzsche et la philosophie*¹⁷⁶ uit 1962 van Gilles Deleuze, is de toon gezet voor een nieuwe Nietzsche lezing, sterker voor een nieuw Frans nietzscheanisme.

2.1 "Nietzsche à (la) Paris"

In hun kritische bespreking van 'la pensée 68'¹⁷⁷ vatten Ferry en Renault Foucaults werk op als dé gestalte van het Franse nietzscheanisme, en wel om drie redenen. Allereerst heeft Foucault zich reeds in een vroeg stadium van zijn denkontwikkeling expliciet als een nietzscheaan geafficheerd. Vervolgens heeft hij zich, in tegenstelling tot bijvoorbeeld Deleuze die zich toch in de nabijheid van de feitelijke teksten van Nietzsche op bleef houden, erop toegelegd de nietzscheaanse inzichten te actualiseren: vanuit nietzscheaans perspectief heeft Foucault zijn licht over veel hedendaagse problemen laten schijnen. En ten slotte vinden we bij Foucault de kritische inzet van Nietzsches filosofie terug, met name de subjectkritiek en het antihumanisme.(Ferry/Renaut 1985: 105-08). Maar zoals gezegd, Foucault is slechts één en bovendien een zeer recente exponent van het Franse nietzscheanisme.

De Franse aandacht voor Nietzsche kent een lange geschiedenis. Zij is in drie etappes verlopen. Aan het eind van de vorige eeuw zijn het vooral schrijvers die zijn werk als een bron van inspiratie aangrijpen. Nietzsche wordt vertaald in allerlei literaire

173 De contacten tussen Barthes en Foucault zijn weliswaar summier, maar toch intensief genoeg om van een beïnvloeding te spreken. Zie: Didier Eribon, Michel Foucault (1989), p. 104.

174 Zie bijv.: "Le langage à l'infini" (1963), in: Foucault 1994: I.250.

175 De centrale rol van de vouw in het werk van Foucault zelf wordt besproken in het boek van Gilles Deleuze over Foucault uit 1986. Zie: Deleuze 1986: 101-130.

176 Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie (1962).

177 Zie: Luc Ferry en Alain Renaut, La pensée 68: Essai sur l'antihumanisme contemporain (1985).

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

tijdschriften. Gide en Valéry vertalen Nietzsches teksten, terwijl Maurras inspiratie vindt in Nietzsches antisocialisme. Aan de vooravond van de oorlog transformeert Charles Andler Nietzsche tot een Europees denker, cosmopoliet en universalist.

In het interbellum, rond 1935, is het echter de opvatting van Nietzsches zuster Elisabeth die steeds meer aan kracht wint. Zij heeft samen met Peter Gast Nietzsches filosofische nalatenschap onder diens naam gepubliceerd. *Der Wille zur Macht* (1901) is echter een 'vervalsing' die later vooral werd gebruikt om bij de nationaal-socialisten in het geveel te komen. Het is met name haar weergave van Nietzsches werk die tijdens het interbellum door kunstenaars en intellectuelen wordt bestreden. Als gevolg van deze reactie op de Nietzsche-falsificaties door het nationaal-socialisme komt de individualistische grondtoon van Nietzsches werk meer naar voren. Deze wordt aangegrepen om het fascisme van binnenuit te kritiseren en om de toon voor een ander soort politiek te zetten. Georges Bataille is daarvan een van de meest markante figuren. Zijn haast pamfletachtige stukken in het onder andere door hemzelf opgerichte *Acéphale* en zijn herdenking van het nietzscheaanse gedachtegoed tijdens de Tweede Wereldoorlog, neergelegd in *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, zijn van grote invloed geweest op een generatie jonge filosofen die aan het eind van de vijftiger jaren vanuit een politieke patstelling Nietzsches teksten nieuw leven inblazen.¹⁷⁸ In de Nietzsche-receptie van deze laatste groep klinkt de literaire en politieke inspiratie door. Zij wordt ingezet tegen het tot op dat moment grotendeels door dialectiek en fenomenologie bepaalde denkklimaat.

In de periode 1962-1972 worden er een aantal colloquia over Nietzsches werk georganiseerd¹⁷⁹ en zien vele publicaties over uiteenlopende aspecten van zijn werk het levenslicht. Een van de meest toonaangevende is het reeds vermelde door Gilles Deleuze geschreven *Nietzsche et la philosophie*¹⁸⁰. Dit boek en het in 1968 gepu-

178 Zie bijv: Michel Foucault, "Entretien avec Michel Foucault" (1980) in: Foucault 1994: IV. 47-61.

179 De belangrijkste zijn het VIIe filosofische internationale colloquium van Royaumont in juli 1964, waaraan naast Fransen als Marcel, Foucault, Deleuze, Wahl, Klossowski en Beaufret ook Löwith, Colli, Montinari en Vattimo deelnemen. Zie: Nietzsche (1967). Daarnaast vindt er 8 jaar later in juli 1972 opnieuw een internationaal colloquium plaats, maar nu in het inmiddels beroemde Cerisy-la-Salle. Veel van de hiervoor genoemde filosofen doen weer mee. Van de nieuwkomers zijn het vooral Derrida en Lyotard die voor mijn betoog van belang zijn. Zie: Nietzsche aujourd'hui. 1.Intensités/2. Passions (1973).

180 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. PUF, Parijs 1962. Andere gezaghebbende publicaties zijn: Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (1966); Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux* (1969); de publicatie van de door Derrida in Cerisy-la-Salle gehouden lezing onder de titel *Éperons. Les styles de Nietzsche* (1978) (in 1976 in een meertalige uitgave verschenen) en het korte geschrift van Foucault 'Nietzsche, la généalogie, l'histoire' in: *Hommage à Jean Hyppolite* (1971), pp. 145-172.

7. Een Franse 'linguistic turn'

bliceerde *Différence et répétition*¹⁸¹ zullen van grote betekenis blijken voor een stroming binnen de Franse filosofie die zich aanvankelijk afficheert als het denken van het Andere of van de grens, maar die ten slotte de geschiedenis ingaat als het *denken van het Verschil* of *differentiedenken*. De belangstelling voor Nietzsche komt enerzijds voort uit een toenemend ongenoegen met bestaande filosofische posities waarvan zoals gezegd de existentiële fenomenologie en het marxistische dialectische denken de twee voornaamste exponenten zijn. Husserl en Hegel zijn de belangrijkste opponenten, zij het dat zij verwerkt zijn in de filosofische inzichten van Sartre, Merleau-Ponty en Althusser. Anderzijds blijkt er een toenemende behoefte om, uitgaande van Nietzsche en met een vage inspiratie vanuit de artistieke avantgarde¹⁸², nieuwe denkwegen in te slaan waarin oude dilemma's niet zozeer onmiddellijk opgelost als wel vanuit een ander perspectief bekeken en met andere woorden besproken kunnen worden.

Terugblikkend op deze zowel in intellectueel als sociaal-politiek opzicht turbulente periode kan geconstateerd worden dat hier de kiemen zijn gelegd voor latere methodische en inhoudelijke thema's van differentiedenkers. In onderlinge discussies blijken de deelnemers op dan nog ondoorzichtige wijze zichzelf ingevoegd te hebben in een nietzscheaanse denkbeweging, waarin naar mijn mening Nietzsches aporetisch schrijven onder het banier van *écriture* of *schriftuur* een strijd tegen verkalkte vormen van humanisme en subjectdenken aanbindt. In alle voorlopigheid volg ik hier de door Derrida in *La voix et le phénomène* (1967) gehanteerde definitie van 'écriture': "nom courant de signes qui fonctionnent malgré l'absence totale du sujet, par (delà) sa mort" (Derrida 1967c: 104). De ambiguë slotfrase laat zich vertalen als "door zijn dood" en "over zijn dood heen". Dat de problematiek van de dood of de eindigheid in dit denken als *schriftuur* een cruciale rol speelt, wordt door deze vroege omschrijving bevestigd.

Foucault heeft als eerste de thematiek van de eindigheid kentheoretisch en methodologisch uitgewerkt. De werkingen van de geschreven taal zijn vanaf het begin zijn oriëntatiepunt geweest. Niet zoals bij Derrida in de gestalte van een *schriftuur*, maar als *discours* of *vertoog*. De term 'vertoog' slaat niet alleen op een tekst, maar veeleer op het netwerk van verschijnselen waarbinnen de sociale produktie van betekenissen plaatsvindt. Het vertoog is dus geen specifiek niveau van het sociale, maar is in feite co-extensief met het sociale. Hoewel ook mondelinge articulaties in deze term begrepen worden, gaat het bij Foucault vooral om de schriftelijke articulaties. In zijn Nietzsche-lezing uit 1964 wordt de thematiek van het in 1966 gepubliceerde *Les mots*

181 Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (1968).

182 Een aanwijzing daarvoor ligt bijvoorbeeld besloten in Foucaults uitspraak dat de seriële muziek van Barraqué en Boulez, "met wie ik vriendschapsbanden onderhield" hem "voor de eerste keer uit het dialectisch universum (zou) hebben gerukt". Zie: Gesprek met Caruso, "Qui êtes-vous, professeur Foucault?" (1969) in: Foucault 1994: I.613.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

et les choses, waarin de relatie tussen eindigheid en oneindigheid centraal staat, geprefigureerd. Een radicale, nietzscheaanse interpretatie heeft volgens Foucault tot gevolg dat een 'région absolument dangereuse' wordt genaderd, waarin niet alleen de interpretatie ter ziele gaat, maar "entraînant peut-être la disparition de l'interprète lui-même"(Foucault 1994: I.570). Zo schetst Foucault in het voetspoor van Nietzsches 'dood van God' als variant van 'de dood van de auteur' het beruchte 'verdwijnen van de mens' waarmee *Les mots et les choses* eindigt. (Foucault 1966: 397/8)

De semiotiek, de leer der tekens, biedt een aangrijpingspunt voor een actueel nietzscheaans perspectivisme:

"Maintenant va pouvoir s'organiser à l'intérieur du signe tout un jeu des concepts négatifs, de contradictions, d'oppositions, bref l'ensemble de ce jeu des forces réactives que Deleuze a si bien analysé dans son livre sur Nietzsche"(Foucault 1994: I.573).

Filosofie wordt "une sorte de philologie toujours en suspens, une philologie sans terme"(Foucault 1994: I.570). Een schrijven dat zich voortdurend naar zijn eigen grens beweegt. Derrida zegt daarover in "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines" die als lezing in 1967 wordt voorgedragen:

"Tournée vers la présence, perdue ou impossible, de l'origine absente, cette thématique structuraliste de l'immédiateté rompue est donc la face triste, *négative*, nostalgique, coupable, rousseauiste, de la pensée du jeu dont l'*affirmation* nietzschéenne, l'affirmation joyeuse du jeu du monde et de l'innocence de devenir, l'affirmation d'un monde de signes sans faute, sans vérité, sans origine, offert à une interprétation active, serait l'autre face. *Cette affirmation détermine alors le non-centre autrement que comme perte du centre*"(Derrida 1967b: 427).

Deze ultieme grens is voor Foucault echter de ervaring van de waanzin, die het onderwerp van zijn in 1961 verschenen studie over de geschiedenis van de waanzin vormde.¹⁸³ Dat Foucault de circulariteit van de gedachte van de Eeuwige Wederkeer aan deze radicale zelfreflexiviteit verbindt, dat er in tegenstelling tot de dialectische, lineaire tijd sprake is van "un temps de l'interprétation qui est circulaire"(Foucault 1994: I.574), ligt, gegeven de 'terugvouwende' - en niet: de hegeliaanse 'ontvouwende' - werking van de reflexiviteit voor de hand.

Er valt natuurlijk voldoende af te dingen op deze nog embryonale bijdrage van Foucault. Zo is de vraag gerechtvaardigd of de drie denkers wel een even radicale inzet

183 Zie: Michel Foucault, *Folie et déraison; histoire de la folie à l'âge classique* (1961).

7. Een Franse 'linguistic turn'

hebben. In de erop volgende discussie maakt Jean Wahl Foucault attent op het feit dat Nietzsche voor Marx wellicht een geborneerde bourgeois en voor Freud een getraumatiseerde psychoot was. En Vincent Descombes wijst er in een artikel in de bundel *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens?*¹⁸⁴ op, dat er bij Marx en Freud nog vaste 'waarheden' zijn waar zij zich op beroepen. In die zin is er bij hen geen sprake van een echt radicale kritiek. In zijn latere werken, waarin zowel Marx als Freud worden gekritiseerd, onderschrijft Foucault impliciet deze kritiek. De radicaliteit van Nietzsche komt voort uit zijn inzicht, dat dit wantrouwen ten opzichte van iedere zingeving onmogelijk tot een systematiek kan worden uitgewerkt, hetgeen bij Marx en Freud wel zou zijn gebeurd.

Descombes staat kritisch ten opzichte van het Franse 'nietzschéisme' in zijn geheel. Hij verwerpt de radicaliteit van Foucaults these op een typisch wittgensteiniaanse wijze: bij de nietzscheanen zou het onderscheid tussen begrijpen (*comprendre*) en interpreteren (*interpréter*) verloren gaan. De act van het interpreteren wordt niet onderscheiden van het begrijpen dat als een vermogen wordt opgevat. Descombes weigert, met andere woorden, het inzicht te onderschrijven dat begrijpen al bij voorbaat interpreteren is. Met de voor sommige angelsaksische auteurs zo kenmerkende, iets te analytische eenvoud wijst hij erop dat het lezen van een krant in de eigen taal verschilt van die van een krant, waarin de moedertaal niet wordt gebezigd. In het eerste geval zou er sprake zijn van onmiddellijk begrip, terwijl er in het laatste geval wordt geïnterpreteerd.

Impliceert het gelijk van Descombes inzake het lezen van kranten echter tevens een weerlegging van Foucaults standpunt? Het lijkt mij dat bij Foucault het alledaagse bewustzijn van de tekens even onmiddellijk is als bij Descombes. De problematisering van deze vanzelfsprekendheid dient zich meestal pas aan, zodra de als vanzelfsprekend 'ervaren' betekenis om het maar eens wittgensteiniaans uit te drukken: 'niet meer werkt'. Deze zelfreflectie is niet in eerste instantie een keuze van het individu, maar blijkt een noodzaak die zich van buitenaf opdringt. Hoewel Foucault inderdaad beweert, dat we in het web van interpretaties verstrikt raken, sluit hij naar mijn mening niet uit, dat op een gegeven moment een specifieke interpretatie als 'waar' zal worden ervaren. Deze dient zich dan aan als het onbemiddelde 'begrip' van Descombes.

Zijn stelling dat neo-nietzscheanen het epistemologische inzicht in een niet definitief te ontwarren verketening van interpretaties delen, is echter correct. Evenzeer zijn waarneming dat zich door hun 'immorele', talige strategieën een "appel à un principe normatif" aandient, namelijk "la souveraineté de l'individu". Zijn kritiek op de wijze waarop dit vervolgens 'une morale personnelle', zelfs 'une ligne de conduite

184 "Le moment français de Nietzsche" in: *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens?* Alain Boyer, e.a., (1991), pp. 101-128.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

politique' oplevert, deel ik niet. Hoe moraal en politiek mogelijk wel kunnen terugkeren, zal in het laatste hoofdstuk worden uiteengezet.

2.2 Lacaniaans structuralisme: De Saussure en Freud

Foucaults essays uit het begin van de zestiger jaren getuigen van een exclusieve aandacht voor de taal als een 'soeverein' medium: een taal die zichzelf spreekt, zoals in de moderne, avantgardistische literatuur het geval is. Verwijzingen naar Nietzsche, en in het verlengde daarvan naar Bataille, Klossowski, Blanchot en literatoren als Flaubert, Artaud en Roussel komen regelmatig voor. Foucaults interesse voor de taal werkt door in zijn kritiek op en verwerking van het structuralisme. Dit is op psycho-analytisch en etnologisch vlak verbonden met namen als Jacques Lacan (1901-1981) en Claude Lévi-Strauss (1908-1994). Door de Nietzsche-revival in Frankrijk in de zestiger jaren neemt het structuralisme een andere wending.¹⁸⁵

Excursie 14

Lacan en Barthes

"Het Onbewuste gestructureerd als een taal" en de schrijftuur

De bepalende invloed van de taal op het denken treedt na Nietzsche en De Saussure steeds meer op de voorgrond. De taal blijkt een exclusieve toegang tot zowel onze innerlijke als uiterlijke werkelijkheid te bieden. In bepaalde takken van het Franse denken vindt een verwerking en actualisering van De Saussures taaltheorie plaats. De toepassing van de resultaten van de teken-theorie op bijvoorbeeld de antropologie (Lévi-Strauss), de godsdienstwetenschap (Dumézil), de psycho-analyse (Lacan), de literatuurkritiek (Barthes) en het historisch materialisme

(Althusser) levert zelfs een nieuwe methodische inzet op: het 'structuralisme'.

Van het tweetal denkers, te weten Jacques Lacan (1901-1978) en Roland Barthes (1915-1980), is de eerste voor alles psycho-analyticus, de tweede aanvankelijk literatuurcriticus, die zich echter tot een van de eerste 'semiotologen' ontwikkelt. Ze kennen elkaar en hebben in de zestiger jaren regelmatig contact. Beide verwerken ze aspecten van het werk van Freud, Nietzsche, Marx en Bataille. Voor hen is het subject het effect van allerlei

185 Zie: V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)* (1979), p. 99. Zie verder: M. Corvez, *Les Structuralistes* (1969).

7. Een Franse 'linguistic turn'

structurele samenhangen, een knooppunt in een netwerk van vertogen, die uit deze structuur voortvloeien. In het latere werk van Barthes zien we een tendens opkomen om de structuur minder statisch, meer dynamisch te begrijpen.

1 Vertoog, betekenis en subjectiviteit

Het begrip vertoog (*discours*) vervult een centrale rol en kan als volgt omschreven worden: het is een systematisch en samenhangend geheel van positieve vormen van *weten* (*savoir*), waardoor individuen in staat worden gesteld hun innerlijke en uiterlijke wereld zin en hun handelen richting te geven. Dit vertoog genereert *kennisvormen* (*connaissance*) die zich aan ons als door waarheid geschraagde kennis aandienen, variërend van wetenschappelijke theorieën tot volkswijsheden. Om verwarring te voorkomen maak ik hier al een onderscheid tussen het Vertoog - de structuur - en de daardoor geproduceerde concrete vertogen. Een vertoog is dus meer dan alleen wetenschappelijke 'connaissance': het betreft iedere vorm van positief weten dat - in een bepaalde cultuur en in een afgebakende periode - aanspraak op waarheid maakt. Zo verschijnen vertoog, waarheid en betekenis als drie structurerende momenten van concrete vormen van kennis.

Door De Saussure wordt een onderscheid tussen structuur en systeem gemaakt, waarbij het systeem

als een concrete uitdrukking van een onderliggende structuur werd aangemerkt. Het vertoog wordt door Lacan als zo'n funderende, statische structuur opgevat. Maar het vertoog kan ook een dynamischer aspect vertonen, zoals in het latere werk van Barthes. Het gaat dan meer om het proces van *betekenisgeving* (*signification*). Niet om het zijn van de structuur, maar om zijn *werking*.

Met deze verschuiving van de blik naar het *proces van betekenen* krijgen we zicht op de praktijken waarin de inzet van kennis een gedragsbepalende factor blijkt: zo wordt in pedagogische praktijken (gezin, school, therapieën) het gedrag van individuen door menswetenschappelijke kennis (pedagogie, psychologie, sexologie, etc.) gereguleerd en gestructureerd. De internalisering van deze kennis of deze concrete vertogen produceert een innerlijke structuur, die met de kentheoretische term *subjectiviteit* wordt aangeduid. Met andere woorden: subjectiviteit is het produkt van betekenisgevingsprocessen. Individuen dichten zichzelf - grotendeels onbewust - onder het perspectief van een generaliseerd vertoog een positie ten aanzien van de hen omringende wereld toe en transformeren zich zodoende tot subjecten. Een subject is dus een kentheoretische notie, dat wil zeggen een zijnswijze van individuen, die een specifieke omgang met de wereld vooronderstelt, en die als 'waar' en 'juist' wordt begrepen. Zo ligt in de ob-

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

jectivering van de dingen een claim op beheersing besloten. Kortom, subjecten bestaan niet in de alledaagse werkelijkheid, zij zijn produkten van een als praktijk voltrokken theorie.

2 Lacan: psycho-analyse en semiologie

In zijn poging Freud authentieker te lezen dan de Freudianen geeft Lacan diens werk door alle interpretaties heen een nieuwe invulling. Daarbij benadrukt hij het talige aspect van Freuds analytische arbeid. Zo stelt hij dat het Onbewuste uitsluitend als taal - of technischer: als teken - verschijnt. Het heeft niet zozeer een ontologische als wel een tali-ge waarde.

2.1 Teken: betekenaar en betekenis

Op de vraag hoe wij kennis van het Onbewuste krijgen, kan het antwoord slechts luiden dat het de taal is die ons toegang verleent: we spreken en schrijven erover. En als we dromen kunnen we de betekenis van de-ze beelden slechts talig duiden of via woordspelletjes achterhalen.

Echter, reeds Freud betoogde dat het Onbewuste los van de in woordvoorstellingen omgezette dingvoorstellingen ontoegankelijk is. Deze omzetting impliceert onvermijdelijk een invoeging van de alogische, tijdloze beelden in een discussie, lineaire orde. Deze droomarbeid voltrekt zich onder andere door middel van *verschuiving* en *verdichting*. Ook

dienen symptomen en versprekingen zich als toegangen tot het Onbewuste aan. Voor Lacan zijn dit echter slechts uiterlijke tekens die systematisch uiteenvallen in materiële dragers - betekenaren: *signifiant/Sa* -, die niet definitief tot hun oorsprong - betekenis of betekende: *signifié/Sé* - kunnen worden herleid. Wat het Onbewuste ook moge zijn, zodra wij er greep op trachten te krijgen gebeurt dit door middel van de taal. Vandaar dat Lacan kan stellen dat "*l'inconscient est structuré comme un langage*"⁴⁹.

De betekenden zijn de onbewuste gedachteninhouden die slechts vanuit de symptomen als betekenaren zijn te begrijpen. Zo komt de relatie tussen betekenaar en betekenis overeen met de relatie symptoom-onbewuste. Het symptoom als betekenaar verwijst naar een betekende of betekenis zonder dat er een definitieve koppeling tussen beide plaats kan vinden. Met andere woorden: de betekenis (dat wil in laatste instantie zeggen: het Onbewuste) gaat op in de zich telkens opnieuw aandienende reeksen betekenaren. Zij wijkt steeds terug, verglijdt als het ware onder de reeksen. Toch wordt erover gesproken, alsof er wel degelijk iets buiten de taal bestaat. De betekenis lokt uit tot begrip en wordt zo tot motor van de beweging van de betekenaren. Naar aanleiding van deze voortdurende verglijding komt Lacan tot een tweede fundamenteel uitgangspunt van zijn werk: "*c'est ce que nous avons désigné plus haut avec Saussure comme le*

7. Een Franse 'linguistic turn'

glissement du signifié sous le signifiant, toujours en action (inconsciente, remarquons-le) dans le discours"⁵⁰.

2.2 Metafoor en metonymie

Vervolgens vertaalt Lacan de bewegingen van verglijding van de betekenis onder de betekenaren in de psycho-analytische terminologie van de 'verschuiving' en de 'verdichting'. Het worden nu bewegingen in de taal, retorische bewegingen. Hiertoe verwijst hij naar enkele stijlmiddelen: de *metonymie* en de *metafoor*. In het eerste geval wordt in eenzelfde betekenisveld een deel van het geheel voor het geheel gesubstitueerd. Bij de metafoor wordt een beeld voor een ander verwisseld waardoor er naar een ander semantisch veld wordt overgegaan. Metafoor en metonymie suggereren echter nog dat er achter de betekenaren een ware of echte betekenis schuilgaat die beide processen fundeert. Volgens Lacan wordt niet de betekenisgelijkheid (de gemeenschappelijke betekenis) als uitgangspunt genomen, maar de differentie tussen de betekenaren: de tic verwijst naar een complex van gedragingen, die door een bepaalde duiding van een droom teruggevoerd kunnen worden tot vroegere gebeurtenissen, die...enz. Achter de metaforen en metonymieën ligt geen funderende instantie of een reeds gegeven en gelijkblijvende identiteit. De taal is - zoals Nietzsche reeds duidelijk had gemaakt - door en

door metaforisch en metonymisch en verwijst niet naar een ontologisch fundament. Identiteiten zijn veeleer effecten van metaforisatie of metonymisering. Metonymie duidt op de eindeloze verglijding van de betekenaren, terwijl metafoor een betekenisfixatie aangeeft. De metonymie wordt even stilgezet in de metafoor, die voor korte tijd een reeks betekenaren aan een betekende of betekenis koppelt. Zo is een bepaalde identiteitservaring - de inhoud van het Ik - een effect van de overgang van de metonymische verglijding naar de metaforische fixatie. Metonymie staat derhalve gelijk met verschuiving, metafoor met verdichting.

De relatie tussen de betekenis en de betekenaren wordt echter wel enigszins gewijzigd. Was er bij De Saussure nog sprake van een parallellisme tussen Sé en Sa, bij Lacan is de betekenaar primair. In de schematisering van de relatie S/s (Lacan gebruikt een andere schrijfwijze dan De Saussure: Sa is een grote S en Sé is een kleine s) wordt de absolute breuk en de onmogelijkheid om S definitief aan s te koppelen met de streep aangegeven. Betekenis en betekenaar kunnen niet tegen elkaar geruild worden: er is geen equivalentie tussen S en s. En in zoverre de taal het domein van de betekenaren is, wordt hier het primaat van de taal en het vertoog gesteld.

2.3 De Ander en het Ik

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Lacan hanteert een nieuwe terminologie om de ontwikkelingsfasen van het kind te benoemen. Deze doorkruist Freuds bepalingen van de anale tot de genitale fase: de *reële*, de *imaginaire* en de *symbolische* orde. De laatste is eenvoudig te omschrijven als de veelheid van symbolische systemen - van taal tot sociale omgangsvormen - die met het begrip 'cultuur' worden aangeduid. De reële orde duidt op de harmonische toestand die het kind in de onmiddellijke verbondenheid met zijn moeder in zijn eerste levensmaanden ondergaat. Dan is er nog geen sprake van een Ik-ervaring, maar veeleer van een verbrokkelde ervaring die direkt uit de bevrediging van de lichamelijke functies voortvloeit. Er is sprake van een organische band met het moederlichaam.

Op deze organische band wordt door de vader inbreuk gedaan. Het kind, dat van zichzelf een verbrokkelde ervaring heeft, leert zich geleidelijk aan als een samenhangende identiteit ervaren door zich aan zijn omgeving - *het andere* - te spiegelen. Lacan neemt dit heel letterlijk: in de spiegel ziet de baby zich pas als een geheel. Zijn reflectie weerspiegelt echter geen oorspronkelijke eenheid, maar produceert deze juist: het anders-zijn van het spiegelbeeld wordt door het kind echter niet onderkend, de vreemdheid van het andere als de Ander wordt niet erkend. Toch zijn we via het spiegelbeeld altijd via de Ander bij ons zelf. Deze gespletenheid blijft het Ik duurzaam bepalen. In *het spiegelstadium* dat zich feitelijk tussen de 6 en 18 maanden voltrekt, identificeert het kind zich met dit *imaginaire beeld*. In dit stadium treedt tevens een tendens op die het verdere leven zal beheersen: de neiging voortdurend de *imaginaire eenheid van een ideaal ego* te zoeken en vast te leggen. Of in termen van de semiologische analyse: om de *metonymische verglijding* van de betekenaren (of: spiegelbeelden) tot stilstand te brengen in een *metaforische fixatie*: dat ben Ik en niets anders. Het kind komt echter pas tot de erkenning van de Ander als zodanig door de invoeging in *de symbolische orde*, die aanvankelijk als de Wet van de vader wordt ervaren. Het dient in 'het vertoog van de Ander' (de cultuur in algemene zin) ingevoerd te worden. Identificatie met de Ander,

7. Een Franse 'linguistic turn'

die in de gestalte van de vader en de door hem gepersonificeerde Wet in het gezin aanwezig is, produceert tenslotte de imaginaire neerslag van het Ik. Daarmee lijkt de Ander geheel en positief geabsorbeerd te zijn. Maar het Onbewuste is nu juist die (talige) dimensie waarin alles wat bedreigend en negatief is voor het Ik zich nestelt. In de hoedanigheid van het Onbewuste krijgt de Ander als de Ander een plaats in het Ik, dat daarmee een gespleten bestaan leidt.

2.4 Verlangen en gemis

Lacans interpretatie van Freud en zijn visie op de produktie van het Ik veronderstelt een bepaalde opvatting over het ontstaan van het verlangen. Sleutelterm daarbij is *het gemis* of *manque*. Het kind wordt geboren en vormt een geheel met het moederlichaam: het drinkt, poept, piest, boert en huilt wanneer het wil. Het mag paradoxaal klinken, maar er bestaat in strikte zin nog geen gearticuleerd *désir*. De directe aansluiting op het moederlichaam maakt dat het kind zich ook niet los kan maken van de omgeving en zich dientengevolge evenmin als subject tegenover een zijn behoeftes weerstrevende werkelijkheid kan ervaren. De moeder is weliswaar de eerste uitdrukking van de Ander, maar zij kan niet als zodanig erkend worden omdat haar verlangen volledig samenvalt met dat van haar kind.

Pas als de directe band tussen behoefte en bevrediging wordt losgekoppeld, wordt het *subjectiveringsproces* in gang gezet. De articulering van het verlangen is structureel verbonden met de subjectivering, met de vorming van het Ik. Dit gebeurt in het proces van het spenen, zindelijk maken, kortom door de invoering van het gemis en het gebrek in het socialiseringsproces.

De vader speelt een cruciale rol. Freuds Oedipuscomplex krijgt hier zijn lacaniaanse uitdrukking. De vader voert het gemis in: hij onttrekt het

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

verlangen van de moeder aan dat van het kind, stelt een ruimte tussen behoefte en bevrediging in en roept zodoende bij het kind het verlangen op naar dat wat eerst als vanzelfsprekend aanwezig was. Het gemis blijkt structureel voor het verlangen. Het kan nooit volledig bevredigd worden. Het individu reikt voortdurend uit naar nieuwe invullingen. En juist dit maakt het mogelijk dat het Ik in de metonymische beweging zichzelf als proces opvat en steeds nieuwe metaforisaties bewerkstelligt.

Zodra echter een fixatie de toegang van het andere blokkeert, kan er sprake zijn van een psychische storing. Het oplossen van deze storing is volgens Lacan de taak van de psycho-analyse. De psychische problemen die in de psycho-analyse worden geconstateerd hebben dus te maken met het feit dat een bepaalde identificatie, een bepaalde metaforische fixatie tot een universele kern wordt verheven. Daardoor wordt het imaginaire gefixeerd en verliest de persoon het besef dat hij steeds kan veranderen en zich kan hernieuwen, wat in de metonymische verglijding wordt uitgedrukt. Dit betekent dat de Ander uit het Ik wordt gedrukt, de differentie wordt ontkend en één reeks betekenaren tot ultieme betekenis wordt verheven.

3 Barthes: de nulgraad van het schrijven

Staat bij Lacan het psycho-analytisch

vertoog centraal, bij Barthes is het de literatuur die onderwerp van reflectie wordt. Barthes vraagt eveneens naar haar werking als vertoog en haar verhouding tot het verlangen en het lichaam. Zelfs in die mate dat Barthes in zijn latere werken het idee van een pulsionele, erotische werking van de taal ontwikkelt. In zijn vroege werk gaat het voorsnog om het proces van betekenisgeving, waarbij opnieuw de tekentheorie van De Saussure een belangrijke rol speelt.

3.1 Écriture/schriftuur

Stelde deze dat de taal gezien moest worden als een van de vele tekensystemen en als zodanig een onderdeel vormde van een algemene semiologie (de leer der tekens), Barthes bedt deze semiologie op zijn beurt weer in in een translinguïstiek, "dont la matière sera tantôt le mythe, le récit, l'article de presse, tantôt les objets de notre civilisation, pour autant qu'ils sont *parlés*" (Barthes 1953: 81).⁵¹ In *Éléments de sémiologie* (1964) werkt hij de theoretische aspecten ervan uit. In overeenstemming met de marxistische literatuuropvatting worden de universele waarden van literaire produkten door een historisering ontkracht. Literatuur - Barthes doelt hier op het Franse classicisme - blijkt sterk ideologisch geladen. Maar hij richt zich vooral op één aspect van de literatuur: de *écriture* (*schriftuur/het schrijven*). Hiermee duidt hij niet

7. Een Franse 'linguistic turn'

zozeer op de specifieke stijl van een auteur, als wel op de klassegebonden en door belangen bepaalde literaire produktiviteit. Schriftuur situeert hij tussen de taal als vanzelfsprekend gegeven - de Saussuriaanse *langue* - en de persoonlijke stijl van de auteur: *parole*, die beide door hem als natuurlijk gegevens worden opgevat. Stijl wordt vooral als een uitdrukking van de lichamelijke en het temperament van de schrijver gezien, die onvermijdelijk in de taal doorwerken. Hij komt tot de conclusie dat literatuur, ondanks haar pretenties, geen voorstelling van de innerlijke werkelijkheid van de schrijver, noch een beschrijving van de uiterlijke werkelijkheid, maar veeleer een door een motief ingegeven alibi van een klasse biedt.

Voor Barthes is literatuur voor alles creatie; geen representatie of voorstelling van de werkelijkheid, maar een presentatie of voorstel tot werkelijkheid. Algemener: taal drukt niet alleen gedachten uit, maar schept of produceert deze tevens. Dit zou de schrijver zich bewust moeten zijn. De taak van de criticus is derhalve het ontmaskeren van de ideologie en het ontmantelen van het (burgerlijke) bewustzijn. De *nulgraad van het schrijven* is voor Barthes die utopische toestand van de taal, waarin de schriftuur wordt opgelost.

Ook Barthes richt zich op de tekst als een systeem van relaties tussen betekenaren. Hij staat sterk onder invloed van Freud, maar kritiseert diens

reductionisme: alles wordt teruggevoerd tot jeugdfixaties en trauma's. Zijn afstand tot deze Freud drukt hij uit in het predicaat *parapsycho-analytisch* dat hij zijn eigen werk toedicht. Hoewel hij Lacans visie op de taal niet geheel deelt - hij kent haar bijvoorbeeld een affectiviteit, een directe lichamelijke toe - stemt hij wel met deze overeen in zijn visie op de constituerende werking van de taal ten aanzien van het subject.

In tegenstelling tot Freud analyseert Barthes niet de auteur of de spreker, maar de tekst. Niet de producent, maar het produkt. De tekst blijkt bepaald te worden door onbewuste stereotypen, door nietszeggende vanzelfsprekendheden en allerlei onkritische meningen. Kortom: door *doxa*. Als kritische pendant biedt Barthes zijn analyses als *paradoxa* aan.

Voorts kritiseert hij het idee dat er een vaste en funderende betekenislaag zou zijn, van waaruit de tekst zijn samenhang en zin krijgt (bijv. de ideeën of gevoelens van de schrijver of reële maatschappelijke problemen). Veeleer wordt de tekst geconstitueerd door interfererende lagen. Het is de taak van de semioloog deze interferenties van reeksen betekenaren te analyseren teneinde de autonome werking van de tekst bloot te leggen. De semioloog laat de tekst spreken door onbedoelde effecten te analyseren.

Vanuit dit perspectief doen intenties

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

van de schrijver er weinig toe. Het gaat om zijn bewuste, maar vooral onbewuste associaties: *connotaties*. Veel lezers zijn geneigd om in de biografie van de schrijver een bewijs voor diens politieke en sociale integriteit te zoeken. Dat is echter niet wat Barthes beoogt. Hij analyseert de tekst niet van buitenaf, maar vanuit de immanente werking van de betekenen. De schrijver is wel een noodzakelijke voorwaarde voor de tekst maar zijn subjectiviteit, zijn 'Ik' is geen waarborg voor de definitieve betekenis ervan. Juist zijn verstrooiing in de vele betekenislagen treedt aan het licht. Alleen door een kافت en een naam, door de positiebepaling in een literaire traditie en de solidarisering met een politiek doel kan de subjectiviteit van de schrijver en de lezer achteraf worden geconstrueerd. Het (schrijvend) subject verschijnt als een pro-duct van de tekst. De semioloog speelt deze ambiguïteit van de tekst tegen de waarheid ervan uit. Niet wat de tekst is, maar hoe deze werkt, is van belang: niet 'wat betekent de tekst', maar 'hoe vindt de betekening plaats', is de vraag die de semioloog als uitgangspunt neemt.

3.2 Mythologie

Zo komt Barthes tot het idee dat alle culturele uitingen doordrenkt zijn van doxa of van *mythe*. In de mythe wordt de geschiedenis tot natuur en vanzelfsprekendheid. Zij verheft de cultuur

tot natuur. Als Barthes zijn *Mythologies* (1957) schrijft, analyseert hij naar aanleiding van allerlei alledaagse gebeurtenissen (de presentatie van de nieuwe Citroën, een striptease, een catchwedstrijd, de Tour de France) hoe wij op onbewuste manier onze relaties met de dingen en de structuur van onze verlangens door deze tekensystemen laten bepalen. Hoe met andere woorden de grondvoorwaarden van vertogen - de mythische aspecten in dit geval - onze opvattingen over de wereld en over onszelf constitueren en reproduceren. De mythe blijkt een communicatiesysteem te zijn, dat onbewuste boodschappen bevat. De Tour de France wordt een heldenepos, de nieuwe Citroën uitdrukking van gestaalde perfectie, totale beheersbaarheid en opperste schoonheid. Onbewuste symbolen bepalen onze blik op de ons omringende wereld.

Taal staat nu voor "toute unité ou toute synthèse significative, qu'elle soit verbale ou visuelle"(Barthes 1957: 195) Kan een bos rozen als een teken worden opgevat dat de visuele en materiële vorm als betekenaar en de conceptuele inhoud als betekende heeft, op een ander vlak gaat dit geheel weer als betekenaar voor een nieuw concept, als mythe (liefde, berouwvolle, verzoenende intentie) fungeren.

Zo wordt mythologie als formele wetenschap een onderdeel van de semiologie, terwijl zij als historische wetenschap een onderdeel van de ideologie is. De mythograaf stelt de

7. Een Franse 'linguistic turn'

vanzelfsprekendheden waarmee wij ons omringen aan de kaak en ontmaskert schijnbare evidenties van 'het burgerlijk bewustzijn'. De ondermijning van dit bewustzijn veronderstelt de aantasting van de taal en het vertoog dat dit heeft gegenereerd. Dit heeft echter directe consequenties voor de schrijver, wiens bewustzijn immers door ditzelfde vertoog geproduceerd is. Met andere woorden: de schrijver (*écrivain*, niet *écrivain*) zet zichzelf in zijn eigen vertoog op het spel. Hij schrijft verontrustende teksten, waarin hij zijn eigen evidenties 'ontmythologiseert'. Meerduidigheid is het meest vooraanstaande kenmerk van dit schrijven, identificering en totalisering haar grootste taboe.

3.3 Tekst en lichamelijkeheid

In *Sade, Fourier, Loyola* (1971) wordt de overgang naar de lichamelijkeheid voor het eerst duidelijk aangezet: "Le plaisir du Texte comporte aussi un retour amical de l'auteur. L'auteur qui revient n'est certes pas celui qui a été identifié par nos institutions (...); ce n'est même pas le héros d'un biographie. L'auteur qui vient de son texte et va dans notre vie n'a pas d'unité. (...) ce n'est pas une personne (civile, morale), c'est un corps." (Barthes 1971: 13)

De aandacht verschuift van de tekst naar de schrijver, die niet als een autonoom subject van betekenisgeving, maar veeleer als een veelheid van

verlangens wordt opgevat. Hij schrijft deze in in het lichaam van de tekst, in de taal. En in de lezing van de tekst verbindt deze kracht zich met het lichaam van de lezer.

Wordt bij Lacan het individu door zijn invoeging in de symbolische orde tot subject, bij Barthes vindt er een omgekeerde beweging plaats: de schrijver zet zijn subjectiviteit in de tekst juist op het spel. Hij verstrooit zijn vermeende samenhang door zich uit te leveren aan het - lacaniaanse - Andere in de tekst. Literatuur wordt de ruimte van het Andere. Ook de lezer ondergaat deze werking. Ook hij wordt uitgeleverd aan een schrijven dat geen conclusies, noch stellige beweringen toelaat. Het gaat hier vanzelfsprekend om een bepaald soort literatuur dat eigen is aan de 20e eeuw: de experimentele vormen van schrijvers als Beckett, Joyce enz.

We zien dus dat Barthes in zijn latere werken de structuralistische analyses loslaat en andere aspecten van de relatie subject-vertoog gaat benadrukken. Dit wordt onder andere uitgedrukt in de transformatie van het begrip 'structure' tot *structuration* waarin het dynamische aspect van de praktijk van structureren meer tot zijn recht komt. En meer dan om de ontmaskering van de mythe draait het nu om het plezier van de tekst. In het gelijknamige boek *Le plaisir du texte* (1973) stelt Barthes dat een tekst van plezier "qui met en état de perte, celui qui décomforte (peut-être jusqu'à un

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

certain ennui) fait vaciller les assises historiques, culturelles, psychologiques,

du lecteur, la consistance de cettés goûts, de ces valeurs et de ces souvenirs, met en crise son rapport au langage"(Barthes 1973: 25/26).

Schrijver en lezer worden functies van dit plezier, waarin het verlangen of onze direkte lichamelijkeheid zich aan betekenissen hecht. De tekst fascineert of ontzet de lezer. Deze twee aandoeeningen zijn articulaties van een en dezelfde intensiteit, die niet het bewustzijn, maar de lichamelijkeheid van de lezer beroert. De invloed van Bataille is hier evident.⁵² Zo komen de doxa en mythe van het vroege werk tegenover een ongrijpbare 'natuurlijkheid' te staan: het lichaam. De tekst wordt tot een *soevereine werkelijkheid*. Literatuur wordt een omwille van zichzelf gezochte ervaring. Het Andere wordt erin geproduceerd en geconsumeerd.

Hoewel Foucaults visie op de vertoogsmatige bepaaldheid van het denken pas in *Les mots et les choses* en het daaruit voortgekomen *L'archéologie du savoir* (1969) beslag krijgt, worden er vanaf de eerste geschriften voortdurend methodologische opmerkingen gemaakt over de constituerende werking van het 'dis-cours'. Reeds in de voorwoorden van zijn eerste boeken wijst hij op de onmogelijkheid voor de filosofie om aan de taal voorbij te gaan, zodra er überhaupt een kritiek wordt ontwikkeld. Zo heet het in *Naissance de la clinique* (1963) dat de kritiek na Nietzsche zich nog slechts vanuit, via en op de taal en haar tekens kan voltrekken: in de kritiek wordt niet alleen iets aan de orde gesteld, er wordt ook iets ter sprake en in ervaring gebracht. Kritiseren betekent niet alleen iets kritiseren, maar ook iets kritiek maken. Een even lange als instructieve passage uit het voorwoord bij dit enigszins ondergewaardeerde tweede boek geeft aan hoe deze nietzscheaanse 'linguistic turn' zich volgens Foucault heeft voltrokken:

"Il est bien probable que nous appartenons à un âge de critique dont l'absence

7. Een Franse 'linguistic turn'

d'une philosophie première nous rappelle à chaque instant le règne et la fatalité: âge d'intelligence qui nous tient irrémédiablement à distance d'un langage originaire. Pour Kant, la possibilité d'une critique et sa nécessité étaient liées, à travers certains contenus scientifiques, au fait qu'il y a de la connaissance. Elles sont liées de nos jours - et Nietzsche la philologue en témoigne - au fait qu'il y a du langage et que, dans les paroles sans nombres prononcées par les hommes - qu'elles soient raisonnables ou insensées, démonstratives ou poétiques - un sens a pris corps qui nous surplombe, conduit notre aveuglement, mais attend dans l'obscurité notre prise de conscience pour venir à jour et se mettre à parler. Nous sommes voués historiquement à l'histoire, à la patiente construction de discours sur les discours, à la tâche d'entendre ce qui a été déjà dit"(Foucault 1963: xi-xii).

Foucault ziet in het structuralisme de opvolger van de menswetenschappen. Aan een combinatie van structuralisme en semiotiek - de invloed van Roland Barthes klinkt hier door - ontleent hij, in zijn strijd tegen de fenomenologie van met name zijn leermeester Merleau-Ponty, een kritische positie. In zijn nog te ontwikkelen archeologisch-genealogische inzet zal hij de *subjectdecenterende* kritiek die in het structuralisme gestalte heeft gekregen, verder radicaliseren. *Les mots et les choses*, waarop in de twee eerste boeken over waanzin en ziekte achteraf bezien wordt vooruitgelopen, zal dan ook door critici - deels ten onrechte, deels terecht omdat Foucault er zelf nog niet uit is - met de kritiek die eerder op het structuralisme is losgelaten, worden bestookt.¹⁸⁶ Foucault trekt zich deze kritiek aan. Zijn replieken voeren hem ten slotte voorbij het structuralisme.

Ook andere differentiedenkers zoals Deleuze, Derrida en Lyotard kritiseren de fenomenologie. De laatste twee ontwikkelen hun kritiek vanuit een structuralistische oriëntatie van het tekenbegrip. De kritiek op de fenomenologie spitst zich toe op de reeds vertoogsmatige bepaaldheid van de blik, waarmee de fenomenen ogenschijnlijk onbevooroordeeld beschreven zouden kunnen worden. Bij Deleuze is deze oriëntatie moeilijk terug te vinden, omdat zijn kritiek aanvankelijk aanknoopt bij het lacaniaans structuralisme, waarin Freuds inzicht in de determinerende werking van de taal verder wordt ontwikkeld. Het samen met Félix Guattari geschreven *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Oedipe* (1972) is het resultaat van de verwerking van het lacaniaans structuralisme. Bij Derrida is de genoemde kritiek expliciet aanwezig in zijn toonaangevende essay "La différence" uit 1968, in *De la grammatologie* (1967) en vooral in het essay "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences de l'homme" uit

186 In de periode dat *Les mots et les choses* werd geschreven, las Michel Serres samen met Foucault de voorbereidende teksten. De invloed van Serres werkt door in de structuralistische toon, die Foucault later achter zich zal laten. Zie: Michel Serres with Bruno Latour, *Conversations on Science, Culture and Time* (1995), p. 37.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

L'écriture et la différence (1967). Lyotards *Discours, figure* (1971) ten slotte bevat eveneens een uitgebreide bespreking van de saussuriaanse structurele linguïstiek. In *Au Juste* (1979) stelt Lyotard 'lacanisme' overigens gelijk aan hegelianisme. (Lyotard 1979: 170) Deze drie filosofen laten ten lange leste deze voor hun gedachtenontwikkeling noodzakelijke positie achter zich.

Voor deze differentiedenkers - vooral voor Deleuze en Lyotard - geldt, dat hun kritiek op de fenomenologie en op het dialectische denken onmogelijk zou zijn zonder een herbezinning op de door Lacan gerecipieerde teksten van Freud. Deze nieuwe Freud-receptie biedt hen bovendien de mogelijkheid het marxistische denkgoed aan te vullen. De structuralistische Freud fungeert als breekijzer.¹⁸⁷ In zijn bespreking van de rol die de psycho-analyse in het werk van Foucault heeft gespeeld, meldt Didier Eribon in zijn Foucault-biografie daarover het volgende:

"C'est même à partir de Lacan (et de Lévi-Strauss) que Foucault avait pu mener son entreprise archéologique dans cet ouvrage qui lui a apporté la célébrité. Aujourd'hui, c'est contre Lacan qu'il entreprend la quête généalogique de *La Volonté de savoir*" (Eribon 1989: 289).

De verbinding tussen de aandacht voor de libidineuze aspecten van het bestaan en die voor de soevereiniteit van de taal vinden we behalve bij Bataille eveneens terug in het latere werk van Barthes. Diens structuralisme buigt geleidelijk aan om in de richting van een 'parapsycho-analytische' analyse van de libidineuze werkingen van de taal. Dit gebeurt vooral onder invloed van de inzichten van Bataille die onmiskenbaar aanwezig is in *Le plaisir du texte*.

Het is deze controversiële denker die in de geschriften van een aantal differentiedenkers telkens weer zal opduiken. Bij Foucault en Derrida kan er zelfs zonder enige terughoudendheid gesproken worden van doorslaggevende invloed.¹⁸⁸ Bataille doet

187 Er worden in de angelsaksische wereld in de zestiger jaren eveneens pogingen gedaan om de tekortkomingen van zowel de marxistische als freudiaanse theorievorming weg te nemen door beide denkers op elkaar te enten. In het zogenaamde freudomarxisme wordt een libidineuze dimensie in de politiek ingevoerd. We kunnen hiervoor aan het werk van Marcuse, Reich, Brown en Fromm refereren.

188 Voor Foucault heb ik dit gepoogd te beargumenteren in *De opstand van het lichaam*. Ten aanzien van Derrida kan verwezen worden naar een aantal essays die gebundeld worden in *L'écriture et la différence* en in *Marges de la philosophie* (1972). In *Positions* (1972) wordt deze invloed expliciet aangegeven. Zie: Derrida 1972c: 89. Ook in de latere 'politieke' geschriften duiken allerlei bataillaanse thematieken op, zoals in *Donner le temps. 1: La fausse monnaie* (1991). Wat betreft Deleuze en Lyotard is de invloed moeilijker te traceren. In ieder geval is er sprake van een veel polemischer houding ten aanzien van het werk van Bataille. Slechts enkele verwijzingen zijn te vinden in het door Deleuze samen met Guattari uitgevoerde project *Capitalisme et schizophrénie* en in latere korte teksten. Bij Lyotard is in *L'Inhumain* (1988) een expliciete afwijzing van Batailles

7. Een Franse 'linguistic turn'

eveneens vanuit een nietzscheaanse inspiratie een poging om Freud en Marx in een niet-humanistisch perspectief te plaatsen. De tekst "Le structure psychologique du fascisme" is daarvan een gewaagde illustratie. Batailles invloed werkt mede door in de wijze waarop differentiedenkers Hegel tegen zichzelf in lezen.

3 Moderne episteme: analytiek van de eindigheid

Wat behelst een 'entreprise archéologique'? En in welke verhouding staat deze tot Foucaults eigen positie? Wordt deze misschien door een zelfde afgrondelijkheid gekenmerkt als bij Nietzsche het geval is? Laten we proberen deze vragen stap voor stap te exploreren. Sinds Hegel kan de filosofie niet anders dan de nagenoeg ondraaglijke last van zijn eigen historiciteit torsen. Het heeft er alle schijn van dat zij er in onze dagen onder is bezwaken: ze lijkt aan haar eigen grondslagenonderzoek te gronde te zijn gegaan. Heden ten dage lijkt een parasitaire verhouding ten aanzien van al dat gezegd en geschreven is de enige mogelijkheid voor het filosoferen om nog iets 'nieuws' te zeggen. Enerzijds wordt in iedere analyse van het heden noodzakelijk een geschiedfilosofische positie voorondersteld, anderzijds werkt in iedere geschiedfilosofische optie, in iedere blik op het verleden op uiterst ondoorzichtige wijze reeds een actualiteit door die problematiserend doorwerkt. De diagnosticerende blik op het verleden wordt georiënteerd, dat wil zeggen: krijgt betekenis en richting door dat wat door zijn eigen geschiedenis tot een probleem is geworden. Dit zal sommigen als een tautologie in de oren klinken. Het verwijt van een louter anachronistische aanpak ligt eveneens voor de hand.¹⁸⁹ In de inleiding tot *Naissance de la clinique* wordt deze geproblematiseerde historiciteit als volgt weergegeven:

"La médecine comme science clinique est apparue sous des conditions qui définissent, avec sa possibilité historique, le domaine de son expérience et la structure de sa rationalité. Elles en forment *l'a priori* concrèt qu'il est possible maintenant de faire venir au jour, peut-être parce qu'une nouvelle expérience

inzichten terug te vinden, hoewel hij elders deze afwijzing weer voorbarig noemt.

189 Vandaar dat hij, als hij in *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975) zijn methodologische inzet verduidelijkt met het oog op deze critici op de voor hem zo kenmerkende polemische manier opmerkt: "Par un pur anachronisme? Non, si on entend par là faire l'histoire du passé dans les termes du présent. Oui, si on entend par là faire l'histoire du présent"(35). Een kritische opmerking over de ned. vert. is hier op zijn plaats. Daarin wordt namelijk het vraagteken vergeten, waardoor de zin juist de niet bedoelde, tegengestelde betekenis krijgt en Foucault zich derhalve zelfbewust te buiten lijkt te gaan aan dat wat hij nu juist tracht te kritiseren. Zie: *Discipline, Toezicht en Straf. De geboorte van de gevangenis* (1989), p. 47. Foucault typeert zijn inzet in latere geschriften onder verwijzing naar Kant als 'une ontologie critique du présent' waarin niet zozeer getracht wordt naar een waarheid te zoeken die voor alle tijden geldt, maar veeleer gepoogd wordt het heden te diagnosticeren. Zie: Foucault 1994: I.606; 1994. IV.44/47/91.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

de la maladie est en train de naître, offrant sur celle qu'elle repousse dans le temps la possibilité d'une prise historique et critique"(Foucault 1963: xi).

Interessant in deze context is de term *concreet apriori*. Het zijn dit soort paradoxale formuleringen die Foucault hanteert om een schrijven en spreken te toonzetten waarin in navolging van Nietzsche gepoogd wordt metafysische op-posities talig te ontwrichten. In het licht van zijn vroegere werk waarin een sterk kantiaans georiënteerde legitimatieproblematiek centraal staat, ontwerpt hij een terminologie waarin een verstrengeling van empirie en legitimatie tot uitdrukking wordt gebracht. In dit soort *pseudo-begrippen* vinden we de eerste aanwijzingen voor een radicale kritiek op het vertoog van de metafysica: zij getuigen van de onmogelijkheid om het empirische en het transcendentale, het materiële en de mogelijksvoorwaarde, het effect of gevolg en de oorzaken eenduidig en definitief te scheiden. De dynamische verstrengeling van of oscillatie tussen beide is een eerste indicatie voor de thematisering van het aporiebegrip. Na een 'archeologische' analyse van 19e eeuwse vertogen komt hij tot de conclusie dat de grondslag van het complex van vertogen dat wij retrospectief als 'moderniteit' aanduiden, de eindigheid van de mens als laatste maatstaf kent. Staand in de 'antropologische Wende'¹⁹⁰, dat wil zeggen meer dan ooit geobsedeerd door de vraag naar de historisch bepaalde 'waarheid' van de mens richt de 19e eeuwse (mens)wetenschapper, nadat God als garantie van de waarheid - het cartesians dualisme - voor het weten uit de wetenschap is gebannen, in zijn transcendentale vraagstelling zijn blik steeds meer naar de empirische gestalten van de mens. Deze onderzoekende blik is volgens Foucault echter altijd al bemiddeld door een wetenschappelijk vertoog, door een discursieve complexiteit. Door de discursieve vooronderstelling van deze bemiddeling kan Foucault 'de moderne mens' "un événement dans l'ordre du savoir"(Foucault 1966: 356) noemen.

In *Les mots et les choses* onderzoekt hij de vertoogsmatige bepaaldheid van de mens als levend organisme, als arbeidend en als talig wezen. In de orde van het weten treedt vanaf Kant dat voor het voetlicht wat individuen in de ervaring van hun lichaam, hun begeerte en hun taal "aan den lijve ondervinden": een radicale eindigheid. Het betreft dan evenwel niet zozeer hun persoonlijke dood: deze krijgt veeleer een nieuwe betekenis door het besef dat iedere empiriciteit een historische gestalte is. Als vanzelf wordt door de eindigheidservaring de vraag naar de grond van deze empiriciteit opgeroepen, waardoor de aandacht van de mens als object naar de kengrond, dat wil zeggen naar zijn subjectiviteit, verschuift.

Deze epistemologische vraagstelling is door Kant voor het eerst in kritische zin

190 Zie daartoe o.a.: Odo Marquard, "Zur Geschichte des philosophischen Begriffs 'Antropologie' seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts" (1965), in: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze (1982), pp. 122-144.

7. Een Franse 'linguistic turn'

toegesneden op de constituerende werkzaamheid van het zelfbewustzijn. Zo beweegt iedere vraag naar de mens zich tussen een object- en een subjectpositie, tussen een empirisch en een transcendentiaal moment, die beide door eindigheid worden gekenmerkt:

"L'expérience qui se forme au début du xix^e siècle loge la découverte de la finitude, non plus à l'intérieur de la pensée de l'infini, mais au coeur même de ces contenus qui sont donnés, par un savoir fini, comme les formes concrètes de l'existence finie. De là, le jeu interminable d'une référence redoublée..."(Foucault 1966: 327).

De mens kan noch vanuit de empirie, noch vanuit het transcendentale uitputtend worden begrepen. Eerder dan in een van beide momenten realiseert hij zichzelf in de door een oneindige verdubbeling opgeroepen spanning tussen beide 'posities' die ontstaat, zodra de funderingsvraag wordt gesteld. Deze komt op vanuit een totaliseringsdrang en legitimeringsdwang: "l'analyse du *redoublement empirico-transcendantal* montre comment se correspondent en une oscillation indéfinie ce qui est donné dans l'expérience et ce qui rend l'expérience possible"(Foucault 1966: 347). De mens is 'un étrange doublet empirico-transcendantal'(Foucault 1966: 329).

Was het voor de moderne tijd nog noodzakelijk de analyse van de empirische gegevens in een metafysica van de voorstelling en een voorgestelde oneindigheid te funderen, na Kant zal de vraag naar het 'wezen' van de mens met een ambivalent beroep op empirische gegevens moeten worden beantwoord.

"Là où jadis il y avait une corrélation entre une *métaphysique* de la représentation et de l'infini et une *analyse* des êtres vivants, des désirs de l'homme, et des mots de sa langue, on voit se constituer une *analytique* de la finitude et de l'existence humaine, et en opposition avec elle (mais en une opposition corrélatrice) une perpétuelle tentation de constituer une *métaphysique* de la vie, du travail et du langage."(Foucault 1966: 328)

Deze 'double tentation'(Foucault 1966: 344), voortkomend uit de onmogelijkheid de oorsprong te vatten, wordt van binnenuit bestreden: de eindigheid van het weten maakt een ontwikkeling van dergelijke metafysica's juist op grond van de werkzaamheid van de rede onmogelijk. De mens wordt in zijn funderingspogingen telkens weer "buiten zichzelf" gebracht: zijn object is zijn extase. Keer op keer wordt een metafysica van het leven als een 'sluier van illusie' ontmaskerd, terwijl die van de arbeid zich als een vorm van vervreemd denken, als ideologie openbaart. Ten aanzien van de taal valt een metafysica onherroepelijk aan een historisering ten prooi. Zo wordt elke metafysische

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

gestalte tot een *schijnbeweging* van het denken.¹⁹¹

Met het verdwijnen van de metafysica en in het besef van de alomtegenwoordigheid van de taal - in dit geval: menswetenschappelijke vertogen - verschijnt de 'mens' op het toneel van de geschiedenis:

"Mais la fin de la métaphysique n'est que la face négative d'un événement beaucoup plus complexe qui s'est produit dans la pensée occidentale. Cet événement, c'est l'apparition de l'homme"(Foucault 1966: 328).¹⁹²

De mens als kentheoretisch construct, als empirisch-transcendentiaal dubbelwezen *verschijnt* als effect van de vertoogsmatige bepaling van zijn vermeende essentie. Foucault werkt deze "oscillation indéfinie ce qui est donné dans l'expérience et ce qui rend l'expérience possible"(Foucault 1966: 347), deze spanningsvolle relatie tussen het subject en het object op drie manieren uit, die ik hier slechts met het oog op de door hem geconstateerde fundamentele aporetische structuur weergeef. Snel zal duidelijk worden dat het in het 19e eeuwse weten nog om aporieën gaat die, zoals dit bij Kants antinomieën het geval is, binnen het kenproces zelf worden gegenereerd, omdat de ondenkbare dimensie die het denken constitueert nog niet wordt geëxpliciteerd. Foucaults presentatie in *Les mots et les choses* vormt dan ook de negatief-kritische inzet van zijn latere filosofie waarin de aporie expliciet doorwerkt en in zijn teksten wordt geaffirmeerd.

191 Er is nog een tweede mogelijkheid voor de menswetenschappen om aan deze funderingsdrang tegemoet te komen. Hierin staat de verdubbeling weer centraal. Zo kan iedere menswetenschap zichzelf plaatsen "dans une position de redoublement"(Foucault 1966: 365): als psychologie van de psychologie, sociologie van de sociologie. Foucault wijst erop dat het hier niet zozeer om een 'meta'standpunt gaat - dan zouden er veeleer formele regels geformuleerd worden voor de interpretatie van de objecttaal - maar om een "position 'ana' ou 'hypo-épistémologique'(366). Met name de laatste kwalificatie zou, zo stelt hij voor, van haar pejoratieve waarde moeten worden ontdaan.

192 Het vanuit humanistisch oogpunt gekritiseerde 'verdwijnen van de mens' verliest door deze definitie van de 'mens' zijn kracht. Als er bij Foucault sprake is van een antihumanisme, dan dient dit zich op een geheel ander vlak aan en richt dit zich op een heel specifieke invulling van de mens. Zie verder: Oosterling 1989: 59.

7. Een Franse 'linguistic turn'

3.1 De mens als empirisch-transcendentiaal doublet

In de eerste articulatie van de analytiek der eindigheid is er sprake van een oscillatie tussen het empirische en het transcendentale. Foucault laat zien hoe de fundering van de kennis enerzijds vanuit de fysiologie van de kenorganen, anderzijds vanuit de historische bepaaldheid van het bewustzijn wordt geblokkeerd. Hij heeft hier respectievelijk het positivisme van Comte en de historisch-materialistische analyse van Marx op het oog. Hoewel deze twee 19e eeuwse vertogen ogenschijnlijk tegengestelde posities verdedigen, wordt het aannemelijk gemaakt dat op zogenaamd *archeologisch niveau* zij zich van een gelijkgerichte legitimatiestrategie bedienen. Beide vertogen blijken in hun speurtocht naar hun eigen legitimiteit geconstitueerd te worden door een onoplosbare 'oscillation' tussen een empirisch en een transcendentiaal moment. Positivisme en eschatologie zijn archeologisch gezien onlosmakelijk met elkaar verbonden.

Natuur en geschiedenis schieten tekort als funderingsinstanties. Bedient het positivisme zich van empirische argumenten, het marxisme vindt in de historisch-materialistische methode zijn belangrijkste legitimatie. Natuur en geschiedenis, fysiologie en historische analyse blijken de constituenten van het menswetenschappelijk weten. Ogenschijnlijk wordt er geen beroep op een subject gedaan: dit is slechts fysiologische verschijningsvorm of produkt van historisch bepaalde sociaal-economische krachten: "... elles (beide analyses, ho) prétendent pouvoir ne reposer que sur elles-mêmes, puisque ce sont les contenus eux-mêmes qui fonctionnent comme réflexion transcendantale"(Foucault 1966: 330).

Toch is het onmogelijk Kants kritische onderneming te ondermijnen door louter gebruik te maken van empirische gegevens: telkens wordt óf de natuur óf de geschiedenis aangeroepen als funderende instantie van het weten. Er is een vorm van kritiek vereist om, in het geval van Comte, kennis in wording en definitieve kennis te onderscheiden. Of, in het geval van Marx, ideologische van wetenschappelijke kennis af te bakenen. Door de legitimatiedrang worden beiden voortdurend verleid tot een metafysica, in dit geval van het organisme en van de arbeid. Om deze verleiding te weerstaan wordt getracht in een overstijgende beweging object en methode in elkaar te verankeren. Slechts op die manier is het voor Marx mogelijk om een ideologiekritiek te ontwikkelen die niet aan zichzelf ten onder gaat: hij veronderstelt een waarheid, die zich in een historisch-materialistisch ontwikkelingsproces heeft uitgekristalliseerd. Bij Comte en Marx wordt ten slotte een extra-discursieve instantie aangeroepen om het weten te funderen. Foucault laat vervolgens zien dat deze extra-discursiviteit als effect van het vertoog een intradiscursieve wending is. Alleen door een zwijgend veronderstelde, extra-discursieve totaliteit - de natuur of de geschiedenis - kan de duivelscirkel worden gesloten, die zich als een *petitio principii* en een *regressus ad*

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

infinitum openbaart.

Foucaults beschrijvingen laten zien hoe de begrippelijk omvattende beweging van het denken zich wreekt in een aporetische spanning tussen de mens als object en als subject. De onoplosbaarheid van deze spanning verklaart ook dat er in het 19e eeuwse vertoog weliswaar geen plaats meer is voor de klassieke "métaphysique de la représentation et de l'infini", maar desondanks nog wel degelijk "une perpétuelle tentation de constituer une *métaphysique* de la vie, du travail et du langage"(Foucault 1966: 328) bestaat. Alleen deze metafysische omvatting, in de vorm van een cirkelredenering kan de aporie die in dit denken besloten ligt maskeren.¹⁹³

De scheiding tussen *het onware* en *dé waarheid* wordt dus in de theorie zelf, in een *metavertoog* verankerd. Maar ook deze 'hogere' waarheid blijkt problematisch te zijn:

"De deux choses l'une: ou ce discours vrai trouve son fondement et son modèle en cette vérité empirique dont il retrace la genèse dans la nature et dans l'histoire, et on a une analyse de type positiviste (la vérité de l'objet prescrit la vérité du discours qui en décrit la formation); ou le discours vrai anticipe sur cette vérité dont il définit la nature et l'histoire, il l'esquisse à l'avance et la foment de loin, et alors on a un discours de type eschatologique (la vérité du discours philosophique constitue la vérité en formation)"(Foucault 1966: 331).

Foucault ziet hier dus een aporie die niet te overwinnen is, zolang deze vormen van weten hun legitimering aan hun eigen empirische inhouden ontleen. Zij getuigen, zodra zij los van elkaar een funderingspretentie inlossen, van een terugval vóór Kant: "la naïveté précritique y règne sans partage"(Foucault 1966: 331).

Natuurlijk is deze aporetische spanning reeds vóór Foucault door andere filosofen geconstateerd. In de loop van de moderne tijd zien we allerlei pogingen om deze spanning op te lossen. Positivistische reductie noch eschatologische verwachting kunnen waarheid legitimeren. Een theorie die dit pretendeert, zal zich ervan bewust moeten zijn dat zowel zintuiglijkheid als historische ontwikkeling geïntegreerd moeten worden. Foucault herkent in de, grotendeels op Merleau-Ponty geënte, fenomenologische analyse van het be-leefde (le vécu) aanvankelijk een kritische distantie ten aanzien van zowel het positivisme als het marxisme. Het lichaam, of beter: lichame-

193 Hier wordt geprefigureerd wat later door Lyotard in *L'Inhumain* wordt beschreven als een fundamentele aporie bij Marx, Freud en Nietzsche. Hoe is het mogelijk dat een denken dat een functie is van respectievelijk sociaal-economische, libidineuze of 'wils'krachten deze grondslag onproblematisch kan denken zonder zich de verdenking op de hals te halen in een immense tautologie ingesloten te worden. Met name op Lyotards heideggeriaanse afwijzing van Nietzsche als de laatste metafysicus zal ik vanzelfsprekend in kritische zin terugkomen.

7. Een Franse 'linguistic turn'

lijkheid wordt als een veld van cultureel bepaalde betekenissen opgevat. Beide aspecten - natuur/lichaam en geschiedenis - worden zo verbonden in een fenomenologie die zich presenteert als

"...une contestation radicale du positivisme et de l'eschatologie; qu'elle a essayé de restaurer la dimension oubliée du transcendantal; qu'elle a voulu conjurer le discours naïf d'une vérité réduite à l'empirique, et le discours prophétique qui promet naïvement la venue à l'expérience d'un homme enfin."(Foucault 1966: 332).

Toch blijkt volgens Foucault ook deze poging, ondanks haar hernieuwd kritische bewustzijn, niet te ontsnappen aan de aporetische afgrondstructuur van het moderne weten. De fenomenologie blijft een "discours de nature mixte". Door een 'oorspronkelijke ervaring' te traceren valt ze aan een nieuwe ambiguïteit ten prooi. Hoewel ze haar analyse "avec plus de soin" uitvoert, is ze niet in staat de op het archeologische vlak geconstateerde principiële aporie weg te nemen of zelfs maar onder ogen te zien:

"Sous nos yeux, le projet phénoménologique ne cesse de se dénouer en une description du vécu, qui est empirique malgré elle, et une ontologie de l'impensé qui met hors circuit la primauté du 'Je pense'"(Foucault 1966: 337).

De radicale decentring van het subject is uitsluitend voorbehouden aan een denken dat, in het volledige besef van zijn eigen aporetische structuur, de aporieën tot het uiterste doorvoert en ze affirmeert. Foucaults negatief-kritische inzet krijgt een positieve pendant in de vorm van zijn literatuur-essays.

Een meer methodische poging vinden we in het vroege werk van Derrida. In "De l'économie restreinte à l'économie générale - Un hegelianisme sans réserve" dat in *L'écriture et la différence* even na *Les mots et les choses* verschijnt, heet het in een inmiddels bekende talige verdubbeling: "Il faudrait plutôt parler d'une époque de l'époque du sens (...): le contraire d'une époque phénoménologique"(Derrida 1967b: 393)¹⁹⁴. In *Épérons. Les styles de Nietzsche* (1978) zal Derrida deze opschorting vanuit Nietzsches perspectivisme verder uitwerken. Nietzsches uitspraak als zou de waarheid een vrouw zijn aangrijpend, kritiseert hij het mannelijke, *fallogocentrische* vertoog van de westerse metafysica. Hij verbindt een werking van de waarheid aan de terugtrekkende beweging van de vrouw:

"La 'vérité' ne serait qu'une surface, elle ne deviendrait vérité profonde, crue,

194 "De l'économie restreinte à l'économie générale - Un hegelianisme sans réserve" in: Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (1967).

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

désirable que par l'effet d'une voile: qui tombe sur elle. (...) La distance féminine abstrait d'elle-même la vérité en *suspendant* le rapport à la castration. Suspendre comme on peut tendre ou étendre une toile, un rapport, etc. qu'on laisse en même temps - suspendu - dans l'indécision. Dans l'επιλογη" (Derrida 1978: 47).

Met zijn aanval op het masculiene vertoog, vernietigt Derrida op weer andere wijze het moderne mensbeeld. Maar wat komt er na de 'mens' als deze verdwenen is? Of blijft hij vanaf nu slechts "op het punt staan te verdwijnen"? Foucault introduceert in *Les mots et les choses* Nietzsches leer van de Übermensch. Alleen in de dreigende belofte van iets dat voorbij de mens is, een 'wezen' dat de mens overstijgt, en in de onvoorwaardelijke erkenning van de fysiologische 'grondslag' van al het kennen kan het antropologisch postulaat worden opgebroken. Hij gaat er verder niet op in. Wel wijst hij erop dat het Nietzsche is geweest die voor het eerst de vraag durft te stellen of de mens eigenlijk wel bestaat: "On croit que c'est jouer le paradoxe que de supposer, un seul instant, ce que pourraient être le monde et la pensée et la vérité si l'homme n'existait pas." (Foucault 1966: 332/3) Deze paradox is de rudimentaire vorm van de apo-rie die Foucault voorbij het moderne denken viseert. Deze is niet meer intrinsiek aan het kennen, is met andere woorden niet meer *intradiscursief* en *metafysisch*, maar is, omdat zij samenhangt met dat wat Foucault elders "het denken van het Buiten" noemt¹⁹⁵, *extra-discursief* in pregnante zin.

3.2 Het cogito-ongedachte doublet

In negatief-kritische zin duikt het aspect van dit ongedachte Buiten op in de tweede articulatie van de analytiek. Daarin kritiseert Foucault het adagium: cogito, ergo sum. Het is vooral het 'ergo' waar hij zijn pijlen op richt. Volgens hem ligt de werking van de analytiek der eindigheid juist besloten in de onmogelijkheid om vanuit het cogito, vanuit het 'ik denk' tot het sum, het 'ik ben' te besluiten. Tot het zijn van de mens kan niet meer alleen vanuit de werkzaamheid van de rede besloten worden.

"Ce double mouvement propre au cogito moderne explique pourquoi le "Je pense" n'y conduit pas à l'évidence du "Je suis"; aussitôt, en effet, que (...) il n'est plus possible d'en faire suivre l'affirmation que "Je suis". (Foucault 1966: 335)

Het moderne denken beweegt zich, zonder dat het dit overigens beseft, in de spanning

195 Zie: "La pensée du Dehors" in: *Critique*, 229 (1966), pp. 523-546. Zie ook: Foucault 1994: I.518-539.

7. Een Franse 'linguistic turn'

tussen het cogito en het ongedachte: het cogito tracht voortdurend greep te krijgen op dat wat het omgeeft. Het ontleent retrospectief zijn bestaansrecht aan dat wat op het moment zelf aan zijn greep ontsnapt. In die zin heeft er een verschuiving plaatsgevonden ten aanzien van de kantiaanse vraagstelling: "... il s'agit (...) non plus de la possibilité d'une connaissance, mais de celle d'une méconnaissance première"(Foucault 1966: 334) Spreken over dit *zijn*, betekent spreken over "l'existence muette". Deze sprakeloze raison d'être *verschijnt* als vertoog.

In de menswetenschappen wordt op vele manieren en altijd weer op paradoxale wijze uiting gegeven aan het ongedachte. Het vertoog articuleert het ongedachte kaleidoscopisch: van het An sich bij Hegel tot het Onbewuste bij Freud. De tegenstelling tussen schijn en zijn wordt steeds weer ingezet om hun relatie te bepalen: an sich/für sich, ware/vervreemde mens, ich/es. Het moderne weten is vanuit een 'innerlijke' noodzaak erop gericht de schijn zo te verhelderen dat het zijn als evidentie kan oplichten.

Foucault spitst de aporieën in de drie articulaties van de mens toe. Ten aanzien van het leven heet het: "Comment l'homme peut-il être cette vie dont le réseau, dont les pulsations, dont la force enfouie débordent indéfiniment l'expérience qui lui en est immédiatement donnée?" Over die van de arbeid zegt hij vervolgens: "Comment peut-il être ce travail dont les exigences et les lois s'imposent à lui comme une rigueur étrangère?" En ten slotte met het oog op de taal: "Comment peut-il être le sujet d'un langage qui depuis des millénaires s'est formé sans lui, dont le système lui échappe..."(Foucault 1966: 334) *Is* de mens de taal die hij spreekt, *is* hij de arbeid, die hij met eigen handen verzet of *is* hij het leven dat hij diep in zichzelf voelt zinderen? Ja en nee, stelt Foucault:

"Je peux dire aussi bien que je suis et que je ne suis pas tout cela; le cogito ne conduit pas à une affirmation d'être, mais il ouvre justement sur toute une série d'interrogations où il est question de l'être"(Foucault 1966: 335).

Op onverwachte wijze wordt vanuit deze aporetische oscillatie het thema van de oneindigheid ter sprake gebracht: oneindigheid blijkt een effect van de analytiek van de eindigheid. In de innerlijke noodzaak van het cogito om het ongedachte te (om)vatten herkent Foucault "une tâche incessante":

"il (cogito, ho) lui (impensé, ho) faut (...) parcourir, redoubler et réactiver sous une forme explicite l'articulation de la pensée sur ce qui en elle, autour d'elle, au-dessous d'elle n'est pas pensée, mais ne lui est pas pour autant étranger, selon une irréductible, une infranchissable extériorité"(Foucault 1966: 335).

Dit 'redoubler' - dat even verder 'inépuisable'(Foucault 1966: 338) wordt genoemd - is een variant van de hegeliaanse definitie van ware oneindigheid die zich in een formeel-

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

ontologische doordenking van het denken in zijn dialectische dynamiek aandient. Anders dan in de dialectiek kan dit Andere van de menswetenschappen als een onherleidbare, niet te overbruggen uiterlijkheid niet meer worden geïncorporeerd. Het ongedachte ontsnapt aan iedere bepaling of afgrenzing, het zakt steeds weg achter de horizon, omdat "l'impensé (quel que soit le nom qu'on lui donne) n'est pas logé en l'homme comme une nature recroquevillée ou une histoire qui s'y serait stratifiée..."(Foucault 1966: 337). Het ongedachte is natuur noch geschiedenis en het valt dientengevolge ook niet in een legitimeringsstrategie te vatten. In die zin "c'est, par rapport à l'homme, l'Autre". Het Andere wordt niettemin in het moderne menswetenschappelijke vertoog als een deel van het Zelf, dat wil zeggen als een natuur of een geschiedenis ten tonele gevoerd. Precies in het obsoleet worden van deze dialectische verhouding opent zich een nieuwe taak voor het denken: de taak om zijn eigen ontoereikendheid op zo'n manier te denken dat dit niet opnieuw in een zelfgenoegzame usurpatie verzandt. Dat hier naast Bataille, Sade en Artaud ook Nietzsche weer wordt opgevoerd als een van de denkers die deze taak op zich heeft genomen, zal niemand verbazen. Dat tegelijkertijd ook Hegel, Marx en Freud in positieve zin genoemd worden omdat zij "le savaient"(Foucault 1966: 339), is eens te meer een ondersteuning voor de gedachte dat zowel bij hen als bij de critici eenzelfde denkbeweging wordt uitgevoerd die principieel aporetisch van aard is. Tegen beter weten in is er bij allen sprake van een onbepaalde en onbepaalbare leegte, waarop Foucault met een metafoor het zicht probeert te openen: het zou enigszins te vergelijken zijn met een 'ombre' of "la tache aveugle à partir de quoi il est possible de le connaître"(Foucault 1966: 337). Een blinde vlek die in het duister wordt uitgelicht.

3.3 Het (be)grijpen en terugwijken van de oorsprong

De laatste articulatie van de analytiek betreft de verhouding van de mens tot zijn vermeende oorsprong. Het traceren van de oorsprong blijkt een functie van historiciteit. De splijtende beweging van de geschiedschrijving werkt in het moderne weten als een onafgebroken speurtocht naar de oorsprong, die door Foucault meer als een *omplooien* of *om-vouwen* (replier) van het heden dan als een *ont-vouwen* van een verleden wordt opgevat. Hier werkt zijn inzicht in de werking van de literatuur productief door. De mens komt tot het inzicht, dat deze nooit bereikt kan worden omdat zij voortdurend terugwijkt als was iedere nieuwe betekenis een bulldozer, waarmee de oorsprong wordt opgeschoven. De tijd,

"il pivoterait autour de lui-même et l'origine devenant ce que la pensée a encore à penser, et toujours de nouveau, elle lui serait promise dans une imminence toujours plus proche, jamais accomplie"(Foucault 1966: 343).

7. Een Franse 'linguistic turn'

De mens bevindt zich in een nimmer uiteen te vouwen 'pli'(Foucault 1966: 341). Of in een ander metaforisch register: de oorsprong blijkt een *asymptotische limiet*. "... sur la ligne, toujours en retraite, de son horizon..."(Foucault 1966: 343) is de mens altijd al zichzelf voorbij.

Deze verhouding tot de oorsprong noodzaakt tot het instellen van een toekomst, waarin deze oorsprong hervonden en de vervreemding opgeheven kan worden. De moderne tijdsnotie articuleert zich als Geschiedenis. Dit is nu geen lege ontvangstruimte meer, waarin gebeurtenissen vorm en onderlinge sa-menhang krijgen.¹⁹⁶ Voor moderne individuen houdt Geschiedenis een kwalitatieve tijdservaring in, die gekenmerkt wordt door een lineaire, doelgerichte accumulatie van waren, waarden en waarheden. Vooruitgang, het streven naar perfectie en de noodzaak van een regulatieve Idee die als een Belofte tot zijn realisering verleidt, zijn de collectieve uitdrukkingen ervan. In de persoonlijke sfeer komt dit vooral tot uiting in de activistische, op nuts-maximalisatie gerichte houding van een zichzelf als 'Bildungsaufgabe' ervarend individu:

"Au moment même où il lui était possible de dénoncer comme chimères les genèses décrites au XVIIIe siècle, la pensée moderne instaurait une problématique de l'origine fort complexe et fort enchevêtrée; cette problématique a servi de fondement à notre expérience du temps ..." (Foucault 1966: 344/5).

Dat Foucault beseft dat ook hij nog met een been in de door hem gekritiseerde moderniteit staat, komt waarschijnlijk tot uitdrukking in dit al dan niet bewust gebruikte 'notre'. Eindigheid en oneindigheid enten zich op elkaar, zij het op fundamenteel andere wijze dan in de klassieke periode - in de 17e en 18e eeuw - waarin de kentheorie zich nog tegen de achtergrond van een metafysica ontvouwde. Oneindigheid betekent voor het moderne denken dat er geen einde van de tijd kan worden gedacht, omdat zij altijd het resultaat is van een reflexief inzicht: er is, zoals bij een limiet, geen eind- of ijkpunt meer te bepalen. De gedachte zelf is altijd al voorbij de grens: zij werpt immers de vraag op of de gedachte zelf nog in de tijd plaatsvindt, dat wil zeggen temporeel of historische bepaald is. Dat er aan de meetbare tijd een eind kan komen, is niettemin een natuurwetenschappelijke platitude: de 'Big Crunch' is daar, hoewel op de metafoor veel

196 Zie: F.R. Ankersmit, "Over geschiedenis en tijd" in: Groniek. Gronings Historisch Tijdschrift, nr. 103/104, 1989, pp. 11-26. In dit themanummer over de tijd merkt Ankersmit over deze verschillende tijdsnoties op: "Het contrast tussen kroniek en de annalistiek enerzijds en de moderne geschiedschrijving anderzijds ligt daarin dat bij de eersten de tijd vormt geeft aan de geschiedschrijving, terwijl in de moderne geschiedschrijving deze vorm geeft aan de tijd"(Ankersmit 1989: 24).

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

is af te dingen, een uitdrukking van. Dat er aan onze tijdservaring een eind komt is fysiologisch gezien een vanzelfsprekendheid: de dood. Maar zelfs in filosofisch opzicht kan er, gegeven een bepaalde definitie van de tijd als geschiedenis, een eind aan deze als geschiedenis geconcipieerde tijd worden gesteld. In de geseclariseerde eschatologieën voltrekt zich het einde van de geschiedenis dat Hegel reeds als een proces van zijn eigen tijd postuleerde. Of er zich 'daarna' met een andere tijd ook een andere tijdservaring zal aandienen, valt niet te zeggen, daar dit immers een transhistorische positie vereist van waaruit een vergelijking zou kunnen worden gemaakt. In de laatste hoofdstukken zal deze vraag worden hernomen.

De oneindigheid heeft dus met de principiële verdubbeling, met een vouw te maken waarin de mens zich altijd al bevindt en van waaruit hij zich aangespoord weet tot het hervinden van zijn oorsprong, wat misschien wel het gladstrijken van de oneffenheden van de geschiedenis inhoudt:

"...cette tâche infinie de penser l'origine au plus près et au plus loin de soi, la pensée découvre que l'homme n'est pas contemporain de ce qui le fait être, - ou de ce à partir de quoi il est ..." (Foucault 1966: 345).

De mens is in deze foucaultiaanse optiek altijd al 'unzeitgemäß'.

De oorzakelijkheid wordt volledig op zijn kop gezet.

"... de sorte qu'il ne s'agit point là d'un achèvement ni d'une courbe, mais plutôt de cette déchirure incessante qui délivre l'origine dans la mesure même de son retrait; l'extrême est alors le plus proche." (Foucault 1966: 345)

Een tragische en geenszins een dialectische oneindigheid schittert reeds door het weefsel van de moderne vertogen. 'Cette déchirure incessante' naar het verleden en een door een projectie van het verlies ontstane, progressief-accumulerende lijn die zich geleidelijk kromt - Hegels cirkel -, bepalen de moderne tijdservaring. Zowel bij Hegel als bij Marx - maar zeker ook bij bijvoorbeeld Spengler - bespeurt Foucault uitsluitend een terugwijken dat een hernemen van zichzelf is: zoals bij een cirkel de lijn "se courbe sur elle-même, illumine sa propre plénitude, achève son cercle" (Foucault 1966: 345).

Deze circulariteit onderscheidt zich echter van die waarvan eerder, met het oog op Nietzsches gedachte van de Eeuwige Wederkeer sprake was. Daarbij ging het immers niet om de terugkeer naar een verloren oorsprong, naar om "l'immédiat de l'originnaire" (Foucault 1966: 343). De breuk met het moderne vertoog ziet Foucault zich voltrekken in het werk van Hölderlin, Nietzsche en Heidegger. Dit impliceert tevens een andere tijdsnotie dan die in de historiciteit ligt besloten. In tegenstelling tot de Geschiedenis met haar progressief-accumulatieve lineariteit zal hierin een ondenkbare

7. Een Franse 'linguistic turn'

leegte centraal staan, die alleen in aporetische wendingen via allerlei talige schijnbewegingen omschreven kan worden.

4 Literatuur en (on)eindigheid

Gaandeweg dient zich in de teksten van differentiedenkers een andere manier van schrijven aan. In Foucaults vroege werk wordt deze transformatie opnieuw historisch doordacht. Diagnosticeert hij in *Les mots et les choses* op negatief-kritische wijze de aporetische structuur van het menswetenschappelijke weten, een 'positieve' theorie, dat wil zeggen die geschriften waarin hij de in zijn kritiek opgedane inzichten in werking zet, vinden we impliciet terug in de literatuur-essays die hij in de loop van de zestiger jaren schrijft. Literatuur blijkt in zijn optiek de gestalte van de taal waarin dat wat in de (mens)wetenschappelijke en filosofische vertogen aan het oog wordt onttrokken oplicht. Het gaat Foucault om experimentele vormen van literatuur, waarin vorm en inhoud zich steeds op reflexieve wijze in de taal over elkaar heen buigen. In een dergelijke literatuur wordt niet alleen haar grens, dat wil zeggen haar dood gepresenteerd, er wordt tevens een bepaalde oneindigheid geïmagineerd. Gaat het in *Les mots et les choses* om een analytiek van de eindigheid, in de tegelijkertijd geschreven literatuur-essays - vooral "Le langage à l'infini" en "La pensée du Dehors" zijn hierbij van belang - draait het om een nieuwe oneindigheid, die correspondeert met de oneindigheid van interpretaties waarvan in Foucaults Nietzsche-lezing sprake was. Het wordt duidelijk dat het aspect van het ongedachte uit het tweede doublet van de analytiek der eindigheid - dat wil zeggen een 'méconnaissance' - hier op positieve wijze aan de orde wordt gesteld.

In "Le langage à l'infini" wordt de thematiek van de zelfspijting aangekaart. De metafoor van de spiegel wordt gebruikt om deze andere oneindigheid te toonzetten. Foucault typeert schrijven als een activiteit "d'entrée de jeu se placer dans l'espace virtuel de l'auto-représentation et du redoublement"(Foucault 1994: I.252)¹⁹⁷. Een literair werk vindt "en cette duplication son pli originaire". Het is "... le corps lui-même du langage que la mort traverse pour lui ouvrir cet espace infini où se répercutent les doubles"(Foucault 1994: I.254). Een dergelijke werk dient zich aan als "le grand labyrinthe invisible de la répétition, du langage qui se dédouble et se fait miroir de lui-même"(Foucault 1994: I.253). Zelfbespiegeling en zelfspijting vallen in literatuur samen.

In deze talige schijnbewegingen openbaart zich de aporetische spanning die in de analytiek der eindigheid slechts negatief-kritisch aan het licht treedt. Ten tijde van de formulering van de esthetica door Baumgarten en de daaruit voortgekomen problema-

197 "Le langage à l'infini" in: *Tel Quel*, 15, 1963. Zie ook: Foucault 1994: I. 250-260.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

tiek van het sublieme, die Kant in kritiek op Burke formuleert¹⁹⁸, ziet Foucault bij Sade een paradoxale kracht, een sublimiteit, een huivering in de taal zinderen die constitutief zal zijn voor de moderne literatuur. Hij vergelijkt het genre van de horror-romans met Sades teksten:

"ces (van Sade en de griezelverhalen, ho) langages, sans cesse tirés hors d'eux-mêmes par l'innombrable, l'indicible, le frisson, la stupeur, l'extase, le mutisme, la pure violence, la geste sans mot, et qui sont calculés, avec la plus grande économie et la plus grande précision, pour l'effet (...), sont très curieusement des langages qui se représentent eux-mêmes dans une cérémonie lente, méticuleuse et prolongée à l'infini. Ces langages simples, qui nomment et qui font voir, sont des langages curieusement doubles"(Foucault 1994: I.256).

Deze taal kan in haar spreken haar object niet meer omvatten. Zij kan zich door zuivering niet meer transparant maken, zoals Hegel in zijn denken van het denken in *Wissenschaft der Logik* dit nog pretendeert. In een verwijzing naar de literatuur na Sade merkt Foucault op "qu'il n'y avait (...) aucun miroir qui puisse ouvrir l'espace indéfini de sa propre image"(Foucault 1994: I.258). Foucault wijst op de ironie en parodie als reflexieve verdubbelingen: "comme un langage fourchu, retourné contre soi à l'intérieur de soi-même..." (Foucault 1994: I.258/59).

De aporie kan hier opgespoord worden in de niet-begrijpelijk relatie van het denken met dat wat Foucault in een essay over Blanchot 'le Dehors' noemt. Dat dit artikel met de befaamde Kretenzer paradox begint, ondersteunt deze gedachte. Volgens Foucault is echter ons probleem nu niet meer het "ik lieg", maar het "ik spreek". Niet het hegeliaanse denken van het denken, maar Blanchots "la parole de la parole nous mène par la littérature, mais peut-être aussi par d'autres chemins, à ce dehors où disparaît le sujet qui parle"(Foucault 1994: I.520). Dat de mogelijkheid van 'andere wegen' wordt geopperd is interessant. Het ligt voor de hand om de latere, goeddeels in het voetspoor van Nietzsche voltrokken transformatie van de filosofie door differentiedenkers als een nieuwe weg te begrijpen die het verschil of de grens tussen literatuur en filosofie aanvankelijk doet vervagen, maar uiteindelijk verlegt:

"De là, la nécessité de convertir le langage réflexif. Il doit être tourné non pas vers une confirmation intérieure (...) mais plutôt vers une extrémité où il lui faut toujours se contester: parvenu au bord de lui-même, il ne voit pas surgir la positivité qui le contredit, mais le vide dans lequel il va s'effacer..."(Foucault 1994: I.523).

198 Zie: excursie 7.2.

7. Een Franse 'linguistic turn'

Er is geen sprake meer van een dialectische negatie - het Buiten is geen positiviteit -, maar een verscheuring, een ont-zettende ervaring, een *vide*. Is dit de leegte - even later wordt deze in een verwijzing naar Blanchot "l'abîme du vide; la plénitude du vide"(Foucault 1994: I.524) genoemd - waaraan ook aan het eind van *Les mots et les choses* wordt gerefereerd? Het Buiten is hier evenmin verloren oorsprong of beoogde toekomst. Het is evenzeer het constitutieve moment van een aporetische spanning. Deze verscheurdheid kan positief als openheid worden begrepen. Een openheid die op een kunst-matige wijze door een gen-tendeerde zelfspijting - literair gesteld: door ironie of parodie; logisch gesteld: door een paradox - wordt geproduceerd.

Deze leegte als *non-lieu* waar het licht van de rede niet meer doordringt, laat geen bewustzijnsfilosofische reflectie meer toe. Het gaat om "l'oubli; pas de contradiction, mais la contestation qui efface; pas de réconciliation, mais le ressassement; pas d'esprit à la conquête laborieuse de son unité, mais l'érosion indéfinie du dehors..."(Foucault 1994: I.523).

Heeft een dergelijk literair vertoog, gezien vanuit de filosofie, een kentheoretische statuut? Dat het niet in termen van waarheid kan worden geduid, juist omdat het besef van de ontoereikendheid dit spreken reguleert, is reeds bij Nietzsche duidelijk geworden. Het is waarheid noch fictie:

"... plutôt que des images, la transformation, le déplacement, l'intermédiaire neutre, l'interstice des images. (...) Le fictif n'est jamais dans les choses ni dans les hommes, mais dans l'impossible vraisemblance de ce qui est entre eux ..."-(Foucault 1994: I.524).

Schrijven beweegt zich precies binnen deze schijnbeweging, binnen het *waarschijnlijke*: "La fiction consiste donc non pas à faire voir l'invisible, mais à faire voir combien est invisible l'invisibilité du visible"(Foucault 1994: I.524).¹⁹⁹ Foucaults omschrijving van fictie, zo zullen we later zien, laat zich zonder probleem inpassen in andere omschrijvingen die in de loop van de tachtiger jaren door Lyotard en Derrida worden gegeven. Dat de gereanimeerde kantiaanse problematiek van het sublieme in het vroegste werk reeds wordt getoonzet, blijkt uit de wijze waarop het Buiten verder wordt omschreven. Als het Buiten constitutief is voor het weten, "une forme surgit - moins qu'une forme, une sorte d'anonymat informe et têtue - qui dépossède le sujet de

199 Zo stelt Lyotard in zijn *Le Postmoderne expliqué aux enfants* (1986): "Le postmoderne serait ce qui dans le moderne allègue l'imprésentable dans la présentation elle-même"(Lyotard 1986: 26). Deze kenschets zet Foucault onder het kopje: 'le compagnon'. In het laatste hoofdstuk zal ik aantonen dat Derrida's introductie van de notie 'arrivant' uit *Spectres de Marx* (1993) en *Politiques de l'amitié* (1994) hiermee zou kunnen samenhangen. Beider inspiratie is hier immers Blanchot.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

son identité simple, l'évide et le partage en deux figures jumelles mais non superposables..."(Foucault 1994: I.534).

Maar wat hebben Foucaults inzichten in de moderne literatuur voor consequentie voor het tegelijkertijd geschreven *Les mots et les choses*? Kan er iets over het fenomeen 'literatuur' in kentheoretische zin worden gezegd? Wat is de wetenschappelijke status van dit verschijnsel? Het mag duidelijk zijn dat Foucaults bemoeienissen met literatuur niet naadloos op zijn kentheoretische analyses aansluiten als zouden ze als twee zijden van de medaille - negatief-kritisch en creatief-affirmatief - elkaar aanvullen. In de literatuur gaat het niet om waarheid, maar hoogstens om zeggingskracht. Er is geen sprake van een zoektocht naar de waarheid om problemen beter in kaart te kunnen brengen of zelfs op te lossen, maar om een synthetisering van ervaringen die een eigen wereld vormen die in tweede instantie iets over de wereld buiten de tekst kunnen zeggen. Ook kunnen niet simpelweg begrippenparen, zoals oneindigheid-eindigheid, worden geconstrueerd, die de relatie tussen literatuur en filosofie uitputtend dekken. Zowel in de literatuur als in de filosofie spelen beide aspecten een rol, maar de accenten liggen anders.²⁰⁰

Zijn de oscillaties tussen het empirische en het transcendentale, het cogito en het ongedachte, het vinden en terugwijken van de oorsprong misschien de filosofische uitdrukking van deze slingerbeweging, waarop aan het eind van dit artikel wordt geduïd: "il (de taal, ho) fait communiquer, ou plutôt laisse voir dans l'éclair de leur oscillation indéfinie, l'origine et la mort"(Foucault 1994: I.539)? En als dit zo is, wat zou dan de 'kentheoretische' status van deze analyse van het moderne weten kunnen zijn? Een indicatie wordt gegeven door de wij-ze waarop Foucault in *Les mots et les choses* waardeert en situeert. Juist door de ontoereikendheid om het oneindige nog te viseren, valt volgens Foucault de taal in de 19e eeuw als object aan verschillende wetenschappen toe. Het verlies van de transparantie van de taal, eigen aan het denken van de 17e en 18e eeuw, het opduiken van een duistere grond - het meest dreigend nog bij Sade en Goya - 'onder' de taal, zou de mens aangezet hebben om zich dwars door de uiterlijke tekens heen een weg naar de wereld te banen: "à partir du XIXe siècle, le langage se replie sur soi, acquiert son épaisseur propre, déploie une histoire, des lois et une objectivité qui n'appartiennent qu'à lui"(Foucault 1966: 309). Het verlies van de transparantie van de taal, die eigen was aan de 17e en 18e eeuw - aan de klassieke periode in Foucaults termen - wordt op drie manieren gecompenseerd: men tracht de weerbaarheid ervan op te lossen of de duisterheid ervan te verhelderen door een formalisering en een exegese en haar eigenmachtigheid te herstellen in de literatuur. In

200 Ik kom later, met name in hoofdstuk 9 en 12 uitgebreid op deze thematiek terug, als ik de kritiek van Habermas op Derrida aan de orde stel.

7. Een Franse 'linguistic turn'

de eerste twee strategieën staat de waarheid, in de laatste letterlijk haar zeggingskracht centraal. De eerste strategie - 'le rêve positiviste' - is tweevoudig: er wordt enerzijds van een objectieve, wetenschappelijke taal gedroomd, waarin de natuur uiteengezet kan worden, anderzijds van een volledig gezuiverde logische taal waarin het denken zich haarscherp en glashelder kan uitdrukken. Daarnaast vindt er een kritische terugbuiging plaats waarin de historiciteit van de taal het mikpunt is: via een exegetische probeert men de raadselachtige dichtheid van de taal te verlichten. Naast deze formaliserings-technieken en interpretatiemethoden, die de achtergrond vormen waartegen zich later zowel structuralisme en fenomenologie, als het analytisch denken van Russell en de 'hermeneutiek' van Freud kunnen ontvouwen, treedt er nog een derde compensatie op: "la plus importante, la plus inattendue aussi, c'est l'apparition de la littérature"(Foucault 1966: 312).²⁰¹ In tegenstelling tot de filologie is literatuur als typisch modern fenomeen gericht "à l'acte pur d'écrire". Met Mallarmé als sleutelfiguur ziet Foucault de poging gestalte krijgen het woord een ontologische status te geven. De literaire taal

"devient pure et simple manifestation d'un langage qui n'a pour loi que d'affirmer - contre tous les autres discours - son existence escarpée; elle n'a plus alors qu'à se recourber dans un perpétuel retour sur soi, comme si son discours ne pouvait avoir pour contenu que de dire sa propre forme..."(Foucault 1966: 313).

Vorm en inhoud gaan in elkaar op. Maar daarmee vervalt literatuur niet tot een louter vormelijkheid, tot een esthetiek in de pejoratieve zin van het woord. De spanning tussen beide blijft bestaan en haar indringende karakter maakt dat taal tot een ervaring wordt die niet zozeer naar iets buiten zichzelf meer verwijst, als wel alles wat van buiten komt in zich opneemt. Zo kan het kunstwerk - in dit geval de roman of het gedicht - wereldontsluitend en werkelijkheidscheppend zijn. Taal wordt als literatuur soeverein.

Deze fascinatie met het zijn van de taal dient echter niet opgevat te worden als een teken van uitputting of als radicalisatie van het probleem van de ontoegankelijkheid van de wereld. In het spreken van Artaud, Kafka, Bataille, maar voor alles in dat van Nietzsche openbaart zich volgens Foucault een verschijnsel "qui enracine sa nécessité dans une très vaste configuration où se dessine toute la nervure de notre pensée et de notre savoir"(Foucault 1966: 394). Het 'notre' lijkt nu op al diegenen te slaan die zich voorbij het moderne vertoog en de menswetenschappen bewegen. Dit is blijkbaar het andere

201 En hiermee zijn tegelijkertijd de belangrijkste methodische elementen gegeven van de analyse die in *Les mots et les choses* wordt uitgevoerd en die in een 'archeologie' worden gekritiseerd en getransformeerd: een structuralistische semiotiek, een in de kritiek op de fenomenologie ontwikkelde hermeneutiek en een literaire vorm van schrijven. Zie verder: Hubert Dreyfus en Paul Rabinow, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. With an Afterword by Michel Foucault (1982).

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

been, waarop Foucault staat. In de literatuur schenkt de taal zich als ervaring van de grens of de dood, kortom, als ervaring van de eindigheid, terwijl de werking van het medium een nieuwe oneindigheid instelt. Wat zich inhoudelijk als eindigheid aandient, toont zich formeel als een oneindige beweging. Het is de oscillatie tussen de polen van eindigheid/oneindigheid, inhoud/vorm en subject/medium, waardoor literatuur wordt 'gemotoriseerd'. Het is geen teken van narcisme of een louter formalisme, hoewel, zo voegt Foucault er nadrukkelijk aan toe, "l'impression d'achèvement et de fin"(Foucault 1966: 396) niet geheel van enige grond verstoken is. In het spoor van Nietzsches aankondiging van de dood van God dient zich in de wijze waarop de taal in de hoedanigheid van zowel formele reflectie als literatuur bestaat het besef aan "que l'homme est en train de périr"(Foucault 1966: 397).

De ervaring van de eindigheid en de daarmee onlosmakelijk verbonden bemiddelde oneindigheidservaring zijn vanuit een creatief-affirmatief oogpunt geen bewustzijnsfenomenen meer, zoals dit bij Hegel, Marx en Husserl nog wel het geval was. Het zijn grenservaringen van en in de taal. Deze houdt daarmee op louter middel te zijn. Zoals gezegd, de affirmatieve toonzetting komt nog het duidelijkst naar voren in Foucaults literatuur-essays. De eerste aanzetten van een weliswaar nog ondoorzichtige, maar niettemin reeds methodisch doordacht-te 'positivering' van zijn negatief-kritische analyse vinden we alleen daarin terug.

"Aujourd'hui l'espace du langage n'est pas défini par la Rhétorique, mais par la Bibliothèque: par l'épaulement à l'infini des langages fragmentaires, substituant à la chaîne double de la rhétorique la ligne simple, continue, monotone d'un langage livré à lui-même, d'un langage qui est voué à être infini parce qu'il ne peut plus s'appuyer sur la parole de l'infini."(Foucault 1994: I.260/61)

In de uitwerking van deze 'positieve' theorie wordt duidelijk, dat dat wat Foucault de 'Bibliotheek' noemt - de horizontale verketening van vertogen - alleen nog zin, dat wil zeggen: betekenis en richting krijgt door verdubbelingen en spiegelingen: "Mais il trouve en soi la possibilité de se dédoubler, de se répéter, de faire naître le système verticale des miroirs, des images de soi-même, des analogies"(Foucault 1994: I.261). Hij eindigt "Le langage à l'infini" met de Russelliaanse vraag of het boek dat alle boeken omvat, zelf ook een boek is. Vervolgens wordt literatuur gedefinieerd vanuit deze paradox: de plaats waar de literatuur zich bevindt, blijkt een onmogelijke plek, een *lieu sans lieu* of, zoals Foucault het later in het voorwoord van *Les mots et les choses* zal noemen: een *hétérotopie* of *atopie*(Foucault 1966: 9/10). Echter, deze ontzetting van de utopische ruimte impliceert - gegeven de onlosmakelijke band tussen tijd en ruimte in het moderne denken - tevens een vernietiging van de tijd. Met het oog op Russells

7. Een Franse 'linguistic turn'

problematiek geeft dit hem ten slotte in te beweren, dat het boek der boeken alleen maar geschreven zal zijn "après tous les autres, avant tous les autres"(Foucault 1994: I.261). In deze opnieuw uiterst dubbelzinnige formulering kondigt zich in een notedop de problematiek aan van het post-moderne, die later door Lyotard 'systematisch' zal worden uitgewerkt.