

HOOFDSTUK 8

DE WIL TOT HISTORISCHE WAARHEDEN

Methodische ironie bij Foucault

Eén van de protagonisten in het postmodernisme-debat, Jürgen Habermas, bekritiseert in *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985) behalve Nietzsche, Heidegger, Adorno en Bataille tevens Foucault en Derrida. Zijn kritische blik is vooral gericht op een ervaringsdimensie die in hun werk wordt voorondersteld, maar die niet meer discursief communiceerbaar is. Voor Habermas genoeg reden om deze experimentele dimensie bij Heidegger en Derrida als esoterisch of mystiek te kwalificeren. Het steeds terugkerende verwijt ten aanzien van deze vanuit communicatief oogpunt ontoegankelijke 'onmiddellijkheid' kan naar mijn mening slechts worden geparereerd met de gedachte, dat het indifferente karakter van een 'ervaring' die alle opposities constitueert, niet alleen een andere rol voor het denken, maar tevens een geheel ander denken impliceert. Dit denken is er niet zozeer op uit bekende problemen op te lossen, als wel deze problemen te problematiseren: het wil deze radicaal *her-denken* met het oog op een ruimte of op ervaringen die ze in een geheel nieuw licht stellen. In een bespreking van Gilles Deleuzes *Différence et répétition* kenschetst Foucault diens filosoferen, waarmee hij zich zeer verwant voelt, als volgt: "il faut penser problématiquement plutôt que d'interroger et de répondre dialectiquement" (Foucault 1994: II.91)²⁰².

Voordat ik Habermas' kritiek op het werk van een aantal differentiedenkers behandel, wil ik eerst op systematische wijze enkele methodologische en logische aspecten - de transformatie van de negatie en in het verlengde daarvan van de contradictie - bij Foucault belichten om zo meer zicht op dit 'andere' denken te krijgen. Door deze meer formele analyse wordt het mogelijk nieuw licht te werpen op inhoudelijke verschuivingen die zich in de loop der jaren in zijn werk hebben voorgedaan: van 'savoir' via 'pouvoir' naar 'art d'existence'.²⁰³ Zo word ik bovendien in staat gesteld het methodisch karakter van de ironie en de rol daarvan in Foucaults werk te bepalen.

Excursie 15

Adorno

Negatieve dialectiek en esthetiek

In diverse interviews verwijst Foucault in positieve zin naar het werk van de vroege Frankfurter Schule. Hoewel, zo

meent hij, "en schématisant, on pourrait, pour l'instant, affirmer que la conception du sujet adoptée par l'école

202 Michel Foucault, "Theatrum philosophicum", in: *Critique* 282, (1970). De verspreide artikelen van Foucault zijn opgenomen in *Dits et écrits* (1994).

203 Deze analyse steunt op de bespreking van Foucaults werk die ik reeds eerder heb gepubliceerd. Zie: Oosterling 1989.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

de Francfort était assez traditionnelle, de nature philosophique ...", ziet hij tegelijkertijd in dat "les philosophes de cette école ont posé des problèmes autour desquels on peine encore"- (Foucault 1994: IV.73).⁵³ Dat Adorno in Habermas' *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* samen met Foucault gekritiseerd wordt, is op z'n minst een indicatie voor de plausibiliteit van deze overweging. Habermas' intellectuele carrière lijkt indirect bepaald door de systematische bestrijding 'einer aporetischen Situation'(Habermas 1985: 155), die hij in zijn meest expliciete vorm bij zijn leermeester Adorno in *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947) heeft aangetroffen.⁵⁴ De kern van het probleem is dat Horkheimer en Adorno een aporie die zij in negatief-kritische zin in het Verlichtingsdenken hebben aangetroffen - rationaliteit die in irrationaliteit omslaat - in hun 'oplossing' van dit probleem verwerken. "Die Aporie, der wir uns bei unserer Arbeit gegenüber fanden, erwies sich somit als der erste Gegenstand, den wir zu untersuchen hatten: die Selbstzerstörung der Aufklärung. Wir hegen keinen Zweifel - und darin liegt unsere petitio principii -, daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist."(Horkheimer/Adorno 1988: 3)⁵⁵

Adorno wil met Horkheimer de Verlichting redden door de aan haar inherente zelfondermijning - een nieuwe mythologisering, in dit geval van het subject waardoor de Verlichting in weerwil van zichzelf totalitair is geworden - bloot te leggen. Echter, precies deze radicalisering van de mar-

xistische dialectiek grijpt Habermas aan om het aporetische gehalte van Adorno's inzet als 'Selbstdementi' te diskwalificeren. Met de marxistische ideologiekritiek wordt naar zijn mening "... die Aufklärung zum ersten Mal reflexiv; sie vollzieht sich nun an ihren eigenen Produkten - an Theorien. Allerdings erreicht das Aufklärungsdrama erst seine Peripetie, wenn die Ideologiekritik *selbst* in Verdacht gerät, keine Wahrheiten (mehr) zu produzieren - und die Aufklärung zum zweiten Mal reflexiv wird. (...) Diesen Schritt vollzieht die *Dialektik der Aufklärung* - sie verselbständigt die Kritik noch gegenüber den eigenen Grundlagen"(Habermas 1985: 141).

Habermas komt uiterst bescheiden tot de voorlopige conclusie dat Adorno en Horkheimer door hun exclusieve accentuering van de instrumentele rede en door de veronachtzaming van de positieve effecten van het Verlichtingsdenken op z'n minst van "Unvollständigkeit und Einseitigkeit" beticht kunnen worden. Adorno zou, in navolging van Nietzsche, slechts een "Rückzug aus einer aporetischen Situation" voltrekken door een beroep te doen op een 'ästhetisch-expressiven Wertsphäre'(Habermas 1985:155). Daarmee blijft Adorno volgens Habermas evenals diens inspirator, in het bewustzijnsfilosofisch paradigma gevangen zitten.

De vraag of Habermas' leermeester nog binnen een bewustzijnsfilosofisch paradigma denkt - Foucaults opmerking suggereert dit met zijn verwijzing naar het subject eveneens - of dat deze zich reeds in een taalfilosofisch paradigma heeft genesteld, wordt door

8. De wil tot historische waarheden

een van zijn meest vooraanstaande interpreten Albrecht Wellmer indirect beantwoord. (Wellmer 1985: 87). Deze wijst erop dat de kern van Adorno's filosofie bestaat uit "ein tiefes Mißtrauen (...) gegen die alltäglichen wie gegen die wissenschaftlichen Formen sprachlicher Kommunikation"(Wellmer 1985: 137). Voor het verloop van mijn betoog is een beslissing ten aanzien van het paradigmatisch statuut van zijn filosofie van minder belang dan de wijze waarop hij met een fundamentele aporie omgaat. Ik wil slechts tonen hoe bij Adorno enerzijds het identificerende denken zijn eigen ontoereikendheid inziet om iets 'materieels' te vatten - ook al categoriseert Adorno dit soms in een hernieuwd identificerende beweging als 'niet-identiteit' - en anderzijds een wending naar de esthetiek plaatsvindt om toch nog een omvattende ervaring te vieren. Deze overgang impliceert echter een anderssoortige aporie dan die door Habermas wordt gekritiseerd.

*1 Asymptotisch denken:
denken:*

de onmogelijkheid van het Buiten

Men zou kunnen stellen dat in Adorno's negatief-dialectische denken Nietzsches kritiek in Hegels systeem wordt verwerkt, waardoor Kant voor Adorno op hernieuwde wijze doordacht kan worden. Adorno's interpretatie van Hegels werk is op z'n minst welwillend te noemen. Hij kan niet aan de dialectiek ontsnappen, getuige de titel van zijn hoofdwerk: *Negative Dialektik* (1966). Daarvoor

had hij reeds op het wanbegrip omtrent het metafysisch statuut van Hegels systeem gewezen. Dit had hem ingegeven Hegel "in sehr vielem Betracht ein zu sich selbst gekommener Kant"(Adorno 1963: 13) te noemen.

Het zijn, zo meent Adorno, is voor alles een worden, een overgaan, negeren of opheffen. Het is in geen geval een statisch fundament: "... die Hegelsche Philosophie (...) erkennt ein solches Erstes als festes und im Fortgang des Denkens unverändert sich selbst bleibendes Prinzip nicht an. Hegel läßt damit alle traditionelle Metaphysik und den vorspekulativen Begriff des Idealismus weit hinter sich"(Adorno 1963: 19).

Toch kan Adorno dit slechts volhouden als hij het teleologisch statuut van Hegels systeem ondergraaft. Maar kan de absolute idee, die aan het eind van de *Wissenschaft der Logik* wordt uiteengezet, wel anders dan als een kwalitatieve afsluiting worden begrepen? Volgens Adorno is het mogelijk deze beweging als een methodische hernaam van de voorgaande bewegingen te duiden, waardoor er in feite geen afsluiting plaatsvindt, maar een herformulering van de beweging.

Adorno beseft dat het haast onmogelijk lijkt om buiten het systeem, dat wil zeggen buiten het speculatieve, dialectische denken te komen: voortdurend staat de criticus aan de verleiding bloot zijn negatie ervan toch weer dialectisch te begrijpen. "Umgekehrt aber sei das Ganze als Ganzes zu kritisieren abstrakt, 'unvermittelt' und sehe am Grundmotiv der Hegelschen Philosophie vorbei: daß sie auf keinen 'Spruch', kein Allgemeinprinzip sich

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

abdestillieren lasse und nur als Totalität, im konkreten Zusammenhang all ihrer Momente sich ausweise."(Adorno 1963: 10)

De cirkel wordt opengebroukt en het identificerend vermogen teruggebracht tot een onafgebroken negeren, waarvan de overgang van het transcendentale in het empirische de levensader is: "Die bei Fichte programmatische, von Hegel erst durchgeführte Lehre, das Apriori sei auch das Aposteriori, ist keine verwegene Floskel, sondern Hegels Lebensnerv..."(Adorno 1963: 10).

Tegen het licht van de door mij naar voren gebrachte aporetische beweging zou gesteld kunnen worden dat zich in Adorno's presentatie van Hegels systeem een asymptotisch moment aandient. Dit is voor Adorno een acceptabele optie om Hegels 'systeem' als uitgangspunt te blijven nemen voor een analyse van de sociaal-politieke werkelijkheid en van de werking van het bewustzijn. Deze aandacht voor een principiële openheid van het systeem verlegt echter de blik naar de constituerende rol van de negatie: negatieve dialectiek in dubbel opzicht.

Maar voor Hegel zou het een nieuwe slechte oneindigheid betekenen. Dit asymptotische moment heeft hij steeds aangegrepen als argument voor de onmiddellijkheid of onbemiddelbaarheid van het hele systeem. Dat wat fundeert en het fundament vallen uiteindelijk samen: "This is an immediacy which is founded on mediation, which has overcome mediation in the sense that it closes the circle of a set of mediations back on itself."(Taylor 1975: 268) Dit zou de oorsprongsloze

grondslag van de subjectiviteit zijn. Het begin kan niet gefundeerd worden in een nieuw begin, maar het ontleent zijn legitimatie aan de daarop volgende stappen, die steeds een terugkeer in zichzelf inhouden. Zo wordt het systeem een veelheid van elkaar verrijkende cirkels waar het zelf de laatste rand van is.⁵⁶

Adorno vraagt zich af of er wel zo makkelijk tot de cirkel der cirkels kan worden geconcludeerd. Verliezen de Reflexionsbestimmungen - deze 'meta'-categorien⁵⁷ - niet hun zeggingskracht, zodra ze - als de slang die zich in zijn staart bijt - op de totaliteit worden toegepast? Duikt hier niet een variant van de Russelliaanse paradox van de klassen op, waarop Foucault ook wees in zijn essay over het spreken tot in het Oneindige? Adorno beperkt zich tot de constatering van een openheid zonder dit, zoals Hegel, verder met een beeld te illustreren. Ook volgens Heinz Kimmerle is deze metabeweging een onkritische extrapolatie. Hij stelt, dat "die Rede von der 'Rückkehr in sich selbst', die zum Symbol des Kreises führt, darauf beruht, daß die Struktur des Begriffs (Rückkehr zu sich = Subjektivität) unkritisch auf das Ganze der 'absoluten Methode' und ihre einzelnen Phasen angewendet wird"(Kimmerle 1979: 205).

De principiële discrepantie tussen deel en geheel vereist een bijstelling van de hegeliaanse verbeelding. Volgens Kimmerle is het beeld van een spiraal of een verstrengeling van allerlei spiralen, hoewel problematischer omdat "diese Denkbewegung in einem graphischen Anschauungsbild nicht mehr übersichtlich darzustellen

8. De wil tot historische waarheden

ist"(Kimmerle 1979: 207), toch adequater. Adorno's openheid vindt hier echter wel zijn metafoor.

Dit beeld van een spiraal heeft direkt consequenties voor de subjectiviteitsnotie. Als terugkeer tot zichzelf uitgesloten is, maar een spiraalsgewijze intensivering de enige voorstelbare beweging is, verliest de zelfbetrekking zijn afgeronde karakter. Er toont zich een openheid naar een niet-begrijpelijk 'werkelijkheid', naar de 'dingen', die in dit 'subjectiveringsproces' geen passieve rol meer spelen. In deze metaforiek keert eveneens Kants 'unendliche Aufgabe' terug.

Een principieel aporetische spanning, zo zagen we reeds eerder, is slechts bij gratie van een geforceerde afsluiting aan het eind van het proces te vermijden. Maar daarmee wordt de werkelijkheid buitengesloten: "Die aporetischen Begriffe der Philosophie sind Male des objektiv, nicht bloß vom Denken Ungelösten" (Adorno 1966: 156). Dit inzicht in de ontregelende werking van een aporetische spanning valt, zo heb ik eerder betoogd, Hegel al in de eerste opheffingsbeweging van het zichzelf reflexieve worden ten deel als een 'Unruhe'. Adorno herformuleert deze spanning als volgt: "Bewußtsein von Nicht-Identität durch Identität hindurch"(Adorno 1966: 160), een onrust die door heel het systeem voelbaar blijft.

Dé vooronderstelling die metaforisch als cirkelbeweging wordt gedacht, waarin vooruitgaan tegelijkertijd terugkeren is, is volgens Adorno de positivering van de negatie van de negatie, waarop ook Theunissen zijn kritiek richt⁵⁸: "Die Gleichsetzung der

Negation der Negation mit Positivität ist die Quintessenz des Identifizierens, das formale Prinzip auf seine reinste Form gebracht."(Adorno 1966: 161). Maar deze sprong kan slechts gemaakt worden door de denker die positiviteit, "Allbegrifflichkeit, schon im Ausgang präsupponiert"(Adorno 1966: 162). Laten we de vooronderstelling van een omspannend geheel vallen, dan blijft de dialectiek slechts als kritiek bestaan, dat wil zeggen als negatieve dialectiek. Wat deze dialectiek van negaties tegen Hegel in erkent, is de "Widerstand des Anderen gegen die Identität"(Adorno 1966: 163). Wat zij openbaart, is het geweld van de identiteit - het geweld van het verlichte subject - om het andere te dwingen zich tot haar te bekennen.

Adorno zet zijn kritiek op de hegeliaanse dialectiek uiteen in deel II van zijn *Negative Dialektik*. Met grote zorg probeert hij een 'kritische' instantie op het spoor te komen van waaruit het systeem kan worden opengebroken. Juist omdat hij beseft dat het verwijt irrationeel of onbegrijpelijk te worden een schijnmanoeuvre is om iedere kritiek weer via een achterdeur in het systeem te integreren, moet hij dichotomieën als rationeel/irrationeel en begrippelijk/niet-begrippelijk eerst ontkrachten: "Der Dualismus ist dem philosophischen Gedanken vorfindlich und so unausweichlich, wie er zum Falschen wird im Fortgang des Denkens"(Adorno 1966: 143). Dat wat niet gedacht, dat wil zeggen niet begrepen kan worden, mag niet via deze op zich weer begrippelijke manoeuvre worden binnengehaald.

Het heideggeriaanse inzicht dat er

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

"kein Sein ohne Seiendes"(Adorno 1966: 139) is, geeft Adorno ten slotte in, het 'Etwas' en niet het zuivere zijn als de eerste beweging van de *Wissenschaft der Logik* op te vatten: "Auch beim Begriff des Etwas wäre nicht stehenzubleiben, seine Analysis müßte in der Richtung dessen, was er denkt, sich weiter bewegen: der aufs Nichtbegriffliche hin. Hegel indessen kann selbst die minimale Spur von Nichtidentität im Ansatz der Logik nicht ertragen, an die das Wort 'etwas' mahnt"(Adorno 1966: 139).

Zijn in *Dialektik der Aufklärung* ontwikkelde these over het irrationele en mythische karakter van de subjectiviteit wordt nu methodisch ingezet om Hegels monologische denk-beweging te ontwrichten.

2 Lichaam en lijden: het niet-identiteke

Als, zoals een andere criticus van Hegel het stelt, "das auslösende Ereignis lebensweltlich fundiert ist"(Bubner 1990: 85)⁵⁹, dan moet de vraag naar de legitimatie van de totaliteit van het denken worden gesteld vanuit een buiten deze totaliteit 'bestaand iets', dat het zelf uitsluitend - in dubbel opzicht - als een niet-identiteit kan denken. Het materie-'begrip' speelt hierbij een doorslaggevende rol. "Aber eben sie (de identificatie, ho) nähert sich auch dem, was der Gegenstand selber ist als Nichtidentisches: indem sie es prägt, will sie von ihm sich prägen lassen. Insgeheim ist die Nichtidentität des Telos der Identifikation, das an ihr zu

Rettende."(Adorno 1966: 152)

Voorbeelden uit de ontwikkelingspsychologische sfeer worden aangegrepen om deze verstrengeling empirisch te staven. Zoals wij, terugkijkend op onze jeugd, onszelf slechts continuïteit kunnen verlenen door dit vreemde, dat voorgoed verloren is, in onze huidige identiteit te integreren, zo wordt in de filosofische vaktaal dit weergegeven met de formule van 'de identiteit in de niet-identiteit'. Adorno wil deze 'Ambivalenz von Identität und Nichtidentität' op tegengestelde wijze duiden: "Ihr wäre zunächst die Nichtidentität in der Identität zu kontrastieren"(Adorno 1966: 157).

Marx' kentheoretische inzichten worden geradicaliseerd, wat volgens de Adorno-interpret Albrecht Wellmer pas mogelijk is "durch diese Übernahme eines Nietzscheschen Gedankens, welcher die Einheit von formaler und instrumenteller Vernunft in der Natur des diskursiven Denkens verankert"(Wellmer 1985: 148/9). Er wordt een samenhang getoond tussen formele en instrumentele rationaliteit, extreem tot uitdrukking komend in de kapitalistische ruil die manipulatie en beheersing van natuurlijke en sociale processen beoogt.⁶⁰

Adorno opent, teneinde Lukács' these van de 'Verdinglichung' van kanttekeningen te voorzien door het inzicht dat ook niet-identiteit een functie van het identiteitsdenken blijft, het zicht op een materialiteit die uit de greep of het begrip van de identiteit is bevrijd: "Die Kategorie Nichtidentität gehorcht noch dem Mass von Identität. Emanzipiert von solchem Mass, zeigen

8. De wil tot historische waarheden

die nichtidentischen Momente sich als materiell, oder als untrennbar fusioniert mit Materiellem" (Adorno 1966: 193; crsf. ho).

Nietzsches extra-discursieve, fysiologische aspecten blijken hier een rol in Adorno's denken te spelen. Het gaat hier om een constellatie van krachten die nu eens wordt gekenschetst als lichaam dan weer als een lijden dat ons immers de meest intense gewaarwording van dit lichaam geeft. Hartsucht is voor de marxist Adorno blijkbaar niet een vruchtbare associatie met het lichaam. Kunnen we hier niettemin de nietzscheaanse pathos herkennen?

Lijden wordt op indirecte wijze in verband gebracht met juist dat wat aan de dialectische denkbewegingen ontsnapt, maar wat zich zo opdringt dat het te denken geeft: het maatschappelijke onrecht dat in haar gewelddadige inwerking leed veroorzaakt.

De aporetische spanning komt tot uiting in de relatie tussen dit nimmer op te lossen geweld en het denken dat het buiten wil sluiten of op ontorechte wijze wil negeren omdat het zijn eigen identificerende geweld niet onder ogen ziet. Deze aporie is volgens Adorno even noodzakelijk als het geweld onvermijdelijk is. Adorno gebruikt voor dit lijden vervolgens een complex van fysiologisch georiënteerde termen: 'Materie', 'Körpergefühl', 'das somatische Moment', 'das lebhafte Moment' en in een haast scabreuze vergelijking van het materialisme met de protestantse theologie: 'die Auferstehung des Fleisches'(Adorno 1966: 207). Voor de 'Vernunftkritiker'

Adorno geldt: "Alles Geistige ist modifiziert leibhafter Impuls"(Adorno 1966: 202).

Onder invloed van Nietzsche denkt Adorno de relatie tussen lijden en zingeving op intrinsieke wijze. De noodzaak tot zingeving blijkt door het lijden zelf te worden ingegeven: de geest geeft niet uit strategische overwegingen - bijvoorbeeld om macht over het lichaam en over anderen uit te oefenen - zin aan het lijden. Het lichamelijke zelf en niet het denken eist een 'opheffing' van een fysieke spanning of onrust: "Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden sollte"(Adorno 1966: 203).⁶¹ Of om met Nietzsche te spreken: de geest blijkt het werktuig van het lijf. Toch blijft Adorno een 'kritische theoreticus': hij meent weliswaar, dat vermindering van het lijden niet voor het individu, maar wel voor de soort is weggelegd. Nietzsche en Marx worden bij Adorno samengevoegd. In het lichamelijke convergeert "das spezifisch Materialistische mit dem Kritischen, mit gesellschaftlich verändernder Praxis"(Adorno 1966: 203).

De cartesiaanse oppositie schiet dus tekort om de dimensie van het niet-identieke te (be)grijpen: lichaam en geest staan niet door hun tegengestelde kwaliteiten van uitgebreidheid of materie en bewustzijn tegenover elkaar. De kantiaanse subject-object oppositie volstaat evenmin. Beide opposities zijn reeds producten van een positionering van het niet-identieke door het identificerende denken. Toch is voor de 'dialecticus' Adorno de materie nooit een onmiddellijk gegeven: er

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

is altijd sprake van een 'zeigen' van het zichtbare vóór het zegbare.⁶² Met andere woorden, Adorno 'viseert' in zijn materie'begrip' het niet-identieke: "die nichtidentischen Momente (zeigen) sich als materiell"(Adorno 1966: 193).

Elementen van de nietzscheaanse schijnbewegingen dienen zich aan: materie is "bloss der Grenzwert"(Adorno 1966: 188), een wijkende horizon. Kants regulatieve ideeën als *foci imaginarii* noemt Adorno 'ein negatives Zeichen'(Adorno 1966: 153). In een nietzscheaanse wending heet het dat "die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt die gesamte Identitätsphilosophie Lügen (straft), der es die Erfahrung ausreden möchte"(Adorno 1966: 203). Adorno is tot het inzicht gekomen dat de dialectiek uitsluitend nog negatief, dat wil zeggen zelfspijtend is: "Philosophisch bleibt die dialektische Bewegung als Selbstkritik der Philosophie" (Adorno 1966: 156).

3 Esthetiek: uitweg uit de aporie?

Het "Eingedenken der Natur im Subjekt" vindt via de mimetische werkingen van de kunst plaats. Het moment van dé 'waarheid' laat zich niet binnen het denken situeren, maar resoneert in een esthetische ervaring die daarom de overschrijding van het denken im-pliceert. Aan het begin van zijn postuum verschenen *Ästhetische Theorie* (1970) wijst Adorno eveneens op de relatie tussen lijden en denken als hij opmerkt dat "Leiden, auf den Begriff gebracht, stumm und konsequenzlos (bleibt)". Lijden wordt 'gestemd' of, anders gesteld, in ervaring

gebracht door de kunst. De hegeliaanse 'Negativität' van de kunst "ist der Inbegriff des von der etablierten Kultur Verdrängten: In der Lust am Verdrängten re-zipt Kunst zugleich das Unheil, das verdrängende Prinzip, anstatt bloß vergeblich dagegen zu protestieren"(Adorno 1970: 35).

Adorno blijft echter het project van de moderniteit trouw in zijn voorkeuren voor bepaalde kunstuitingen, zoals de hoogst abstracte, ontwrichtende muziek van Arnold Schönberg. Als componist is hij leerling van Alban Berg, die tot de school van Schönberg behoort. Het nieuwe is als "*ein blinder Fleck*, leer wie das vollkommene Dies da"(Adorno 1970: 38; crsf. ho).⁶³ Het heeft een abstract karakter maar dit "hat nichts gemein mit dem formalen Charakter älterer, etwa den Kantischen ästhetischen Normen"(Adorno 1970: 40). Zo biedt zowel de kunst als het lichamelijke een 'waarheid' die het begrippelijke denken niet kan artikuleren. Lichaam en kunst blijken extradiscursieve dimensies die te denken geven.

Jan Hoogland wijst in zijn *Autonomie en antinomie. Adorno's ambivalente verhouding tot de metafysica* (1992) in zijn concluderende opmerkingen op dit voor Adorno's denken constitutieve spanningsveld. Ten aanzien van het centrale begrip van het moderne denken, vrijheid, betekent dit: "... vrijheid kan in relatie tot het zijnde (het reëel bestaande) niet anders dan antinomisch of aporetisch gedacht worden. Iedere poging vrijheid als zijnde te denken is tot mislukken gedoemd"(Hoogland 1992: 297).

Hoogland maakt geen onderscheid

8. De wil tot historische waarheden

tussen het antinomische en het aporetische. In zijn verwijzingen naar Adorno stelt hij dat de antinomie door Adorno zelf "als 'aporetisch' (wordt) gekenschetst"(Hoogland 1992: 296).

Wellmer die deze spanning wel expliciet als aporetisch typeert, stelt naar mijn mening adequater: "Dies ist die Aporie: nicht-diskursive und diskursive Erkenntnis wollen beide das Ganze der Erkenntnis; aber gerade die Spaltung der Erkenntnis in nicht-diskursive und diskursive bedeutet, daß beide jeweils nur komplementäre Brechungsgestalten der Wahrheit fassen können"(Wellmer 1985: 13).⁶⁴

Wellmer maakt dus systematisch een onderscheid tussen aporie en antinomie. De verhouding tussen kunst en filosofie is volgens hem aporetisch, terwijl "... der Verweisungszusammenhang von Wahrheit, Schein und Versöhnung im Kunstsönen (sich) als *antinomisch* (erweist)"(Wellmer 1985: 15; crsf. ho). Op het niveau van de esthetische schijn voltrekt de dialectiek zich op antinomische wijze en blijft de spanning blijkbaar 'Vernunftintern' of zoals ik het eerder typeerde: intra-discursief.

Het denken bedient zich van de mimesis als zintuiglijk receptieve, expressieve en communicatieve manier om zich tot het leven en het lijden te verhouden. In Adorno's negatief-dialectische inzet betekent dit een spanningsverhouding tussen begrip en aanschouwing, tussen het algemene en het bijzondere. Ondanks het feit dat Adorno een definitieve *Aufhebung* afwijst is zijn werk volgens Hoogland nog doortrokken van een utopische intentie: "Het gaat Adorno niet om de

(gerealiseerde) verzoening tussen 'phusei' en 'thesei', natuur en cultuur, maar om de blijvende spanning die aan het kritische denken verschaft wordt door aan de mogelijkheid van verzoening als een regulatief idee vast te houden. In die zin is de tegenspraak als uitdrukking in het denken van de onverzoenlijkheden en antagonismen in het object een negatief teken: de utopische 'Hoffnung knüpft widerspruchsvoll sich an das, worin die Form der prädikativen Identität durchbrochen wird'"(Hoogland 1992: 295). Middels deze utopische intentie wordt een brug geslagen tussen kunst en filosofie. Het is in die zin dat Adorno hoopt de aporetische structuur van het denken momentaan weg te nemen.

Zijn poging het absolute te vatten heeft veel weg van een negatieve theologie als hij stelt dat het absolute verhuld blijft in het duister. Wellmer wijst daarop en verbindt de aporie aan deze inzet. De complementaire ontoereikendheid van filosofie en kunst zijn negatieve functies van een betekenisgevingsproces waarin verzoening als een asymptotische gestalte aanwezig is: "Im aporetischen Zusammenhang von Kunst und Philosophie ist eine theologische Perspektive aufgehoben: Kunst und Philosophie entwerfen gemeinsam die Gestalt einer negativen Theologie"(Wellmer 1985: 14).

De filosofie spreekt de 'waarheid' uit die in de esthetische ervaring, in de blinde vlek van het nieuwe verborgen blijft. Door haar principiële raadselachtigheid vereist kunst een 'deutende Vernunft'(Adorno 1970: 193). Vanuit deze duiding wordt

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

duidelijk dat kunst in zichzelf paradoxaal is, omdat het de zelfsplijting van de dialectiek toont en als ervaring probeert te synthetiseren of te omvatten: "Wahr ist Kunst, soweit das aus ihr Redende und sie selber zwiespältig, unversöhnt ist, aber diese Wahrheit wird ihr zuteil, wenn sie das Gespaltene synthetisiert und dadurch erst in seiner Unversöhnlichkeit bestimmt. Paradox hat sie das Unversöhnte zu bezeugen und gleichwohl tendenziell zu versöhnen..." (Adorno 1970: 251).

De paradoxaliteit kan slechts 'opgelost' worden in de esthetische ervaring. Wellmer wijst daarop als hij Adorno-interpretaties bespreekt: "Das Glücksversprechen der Kunst löst sich im ekstatischen Moment der ästhetischen Erfahrung ein" (Wellmer 1985: 25).

4 Kunstreceptie en filosofie

Adorno houdt zich goeddeels met de productie van kunstwerken bezig. Duiden en synthetiseren is een actieve ingreep van de filosoof en de kunstenaar. Wellmer werpt de vraag op naar de receptie van in dit geval filosofische teksten zoals die van Adorno. Hij exploreert de doorwerking op de lezer, luisteraar en kijker en richt onze blik op de esthetische ervaring die zich aan hen voltrekt. Verwijzend naar werk van Schwab⁶⁵ snijdt hij een thematiek aan die veel overeenkomsten vertoont met dat wat eerder met het oog op Foucaults vroege literatuur-opstellen is opgemerkt: "Schwabs Idee ist, daß durch die reflexive Öffnung der literarischen Darstellungsformen ein

spielerisches Hin und Her von Entdifferenzierung und Differenzierung beim Leser in Gang gesetzt wird, das gleichsam einer realen Erweiterung von Subjektgrenzen zuarbeitet" (Wellmer 1985: 28). Maar, zo meent hij verder, dit kan slechts "in einem Raum gewaltloser Kommunikation". Deze inwerking van de tekst op de lezer zou ten slotte "das emanzipatorische Potential der Moderne" zijn.

De esthetische ervaring wordt hier, en dit is van belang voor mijn verdere betoog, in haar subjectdecenterende werking gethematiseerd, ook al verwijt Wellmer Adorno dat hij voor dit aspect geen oog heeft gehad. Niet uit blindheid, maar door de vooronderstelling van een beoogde verzoening.

Ik zal in het volgende hoofdstuk op Wellmers kritiek terugkomen. Mijn kritiek richt zich op een ander aspect van Adorno's analyse. Bezien vanuit kentheoretisch oogpunt houdt Adorno's negatief-dialectische inzet in dat er toch weer *over* kunst en waarheid wordt gesproken door de filosofie. Het 'waarheidsgehalte' van een afzonderlijk kunstwerk zoals dit ervaren wordt, wordt niet aan de orde gesteld. Wellmer zou Adorno's 'apophantische Wahrheitsästhetik' (Wellmer 1985: 32) graag naar Habermas' model van de drie geldingsaanspraken - waarheid, juistheid en waarachtigheid - willen omvormen en het waarheidsgehalte van het kunstwerk willen zien als "Inbegriff ihrer potentiellen wahrheitsrelevanten Wirkungen oder ihr wahrheitserschließendes Potential". Daarbij wordt echter een geweldloze communicatie voorondersteld en wordt, Wellmer ziet dat zelf ook in, de

8. De wil tot historische waarheden

esthetische ervaring gereduceerd tot een type van taalhandeling. Precies dat wat Adorno heeft gethematiseerd - de ervaring van het lijden en van het lichaam in een kunstwerk en daarmee een onintegreerbare dimensie van het leven - verdwijnt hier definitief uit beeld.

Ook dit ziet Wellmer in. Niet voor niets kritiseert hij Adorno's afwijzing van de populaire cultuurindustrie: "ähnlich könnte man vielleicht argumentieren, daß die Aktionskunst und das Happening erst in den neuen politischen Aktionsformen der Alternativ- und Widerstandsbewegungen den Kontext gefunden haben, in dem sie ihre ästhetische Sprengkraft entfalten können"(Wellmer 1985: 42).⁶⁶

De aporie die daaraan ten grondslag ligt, wordt door Wellmer niet opgemerkt. Zijn artikel over "Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität" eindigt daarom op hoogst merkwaardige wijze, omdat Wellmer daar, zonder dat hij dit overigens door heeft, toch weer een aporie formuleert. Nadat hij heeft geconcludeerd dat "Adornos Texte zur Ästhetik etwas von Kunstwerken (haben)..." stelt hij een 'stereoscopische Lektüre' van deze teksten voor: "es ginge um die Herstellung eines räumlichen Bildes, welches die latente Tiefendimension der Texte sichtbar machte"(Wellmer 1985: 44). Of zoals hij het in een ander artikel stelt: men moet Adorno stereoscopisch lezen "um seine philosophischen Einsichten gegen seine eigene Systematik zur Geltung zu bringen"(Wellmer 1985: 158). Een stereoscopische lezing

brengt dan aan het licht "daß Adornos unvergleichbare Fähigkeit zur philosophischen Durchdringung von Erfahrung es ihm erlaubt hat, noch im begrenzten Darstellungsmedium einer philosophischen Subjekt-Objekt-Dialektik vieles auszudrücken oder doch mit zu 'be-deuten', was der Darstellung in diesem Medium eigentlich sich widersetzt"(Wellmer 1985: 44).

De filosofische tekst biedt hier blijkbaar juist door zijn esthetische kwaliteiten en door een aporetische spanning een toegang tot een ontregelende ervaring, waarin wellicht het lijden resoneert waarover Adorno spreekt.

Maar er is vanuit methodisch oogpunt nog iets anders van belang: de reikwijdte van de negatief-dialectische methode. Aan het begin van deze excursie wierp ik de vraag op of Adorno aan het bewustzijnsfilosofisch paradigma ontsnapt. Ik heb geen antwoord gegeven. Na de uitweiding naar de kunst is het mogelijk deze vraag opnieuw te stellen en een voorlopig antwoord te geven: ondanks zijn kritiek op de dialectiek lijkt Adorno te blijven staan bij een aporetisch spanning van waaruit het Andere eerst ervaren en vervolgens onder de categorie van het niet-identieke doordacht kan worden. De veelheid van de verschillen die zich aandienen kan Adorno echter niet positief affirmeren. In die zin is zijn nietzscheanisme nog aan Kant gebonden. Heinz Kimmerle geeft in zijn *Entwurf einer Philosophie des Wir. Schule des alternativen Denkens* (1983) deze kritiek als volgt weer: "Er (Adorno, ho) vollzieht nicht den Schritt zur Bejahung einer Vielfalt, die durch

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

relative Einheiten und Ganzheiten nicht aufgehoben, sondern partiell strukturiert wird ..." (Kimmerle 1983a: 47). Precies daarin zouden differentiedenkers wel eens van Adorno kunnen verschillen.

8. De wil tot historische waarheden

1 Methodologische implicaties

Denken is, zoals reeds in het vorige hoofdstuk naar aanleiding van Foucaults *Les mots et les choses* werd betoogd, "un certain mode d'action"(Foucault 1966: 339).

"...l'essentiel, c'est que la pensée soit pour elle-même et dans l'épaisseur de son travail à la fois savoir et modification de ce qu'elle sait, réflexion et transformation du mode d'être de ce sur quoi elle réfléchit."(Foucault 1966: 338)

Het moderne denken is geen representatie van een voorgegeven werkelijkheid meer, zoals in een zekere zin nog werd verondersteld door Kant en Hegel, maar stelt een verhouding in ten aanzien van het ongedachte waardoor werkelijkheid wordt gecreëerd of zoals het soms iets gechargeerder heet: wordt *uitgevonden*. In de positieve uitwerking van zijn kritiek voegt Foucaults denken zich naar deze grondtrek van het moderne denken. Doordat zijn filosofie deze voor moderne denkers nog ondoorzichtige performatieve dimensie incorporeert, bevat zij op indirecte wijze ethische en politieke implicaties. Deze kunnen echter niet vanuit traditionele opposities en begrippenkaders worden begrepen.

Een aporetische spanning speelt daarin een doorslaggevende rol. Om dit helder te presenteren is het zaak eerst enige aandacht te besteden aan een aantal methodologische aspecten, waarin Foucaults 'overwinning' van de dialectiek, die verder gaat dan de interdiscursieve ontwrichting en extradiscursieve extrapolatie die in Adorno's filosofie wordt voltrokken, gestalte krijgt. De reeds door Nietzsche ingezette kritiek op de contradictie en op de omkering krijgt nu een actuele gestalte. Van methodologische verwijzingen naar Nietzsche is in Foucaults vroege werk geen sprake. Hij zal pas rond 1970 een apart artikel wijden aan de wijze waarop de aporetische spanning, die hij in *Les mots et les choses* heeft getraceerd, bij Nietzsche aanwezig is.

1.1 Methode van de niet-methode: contradictie, verstrooiing en omkering

Aanzetten tot Foucaults latere archeologisch-genealogische 'methode' zijn weliswaar in zijn literatuur-essays voorhanden, maar het is toch vooral de verwerking van allerlei kritieken op *Les mots et les choses* die de explicitering van aporetische aspecten van zijn eigen methodische inzet in gang zet. De negatie zonder opheffing die ik reeds bij de bespreking van Nietzsches werk heb opgespoord, zien we dus in Foucaults werk een nieuwe gedaante aannemen. De eerste methodische aanzetten komen voor in *L'archéologie du savoir* (1969) en in zijn inaugurele rede *L'ordre du discours* (1971). Foucault heeft zijn reacties op de kritiek van zijn methodische aanzetten vóór 1968 in deze teksten systematisch bijeengezet.²⁰⁴ Als gevolg van zijn

204 Zie voor de veelsoortigheid van de kritieken: Mark Lambrechts, *Michel Foucault. Excerpten &*

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

pogingen de problemen die aan zijn archeologische methode zouden kleven op te lossen blijkt *L'archéologie du savoir* evenwel tevens zijn methodisch testament: door zijn reflectie op het vroegere werk wordt Foucault gedwongen zijn vertoogsnotie te situeren tegen een achtergrond van niet-discursieve praktijken. Dit heeft een bijstelling van zijn 'savoir'-notie en een radicale herziening van het begrip 'macht' tot gevolg.

In het hoofdstuk 'Les contradictions' uit *L'archéologie du savoir* vat Foucault de haast onuitroeibare, want op de door Aristoteles en vervolgens door Hegel geformuleerde definitie van denken teruggaande noodzaak om iedere tegenspraak in een eenheid te verankeren, als volgt samen:

"La contradiction, c'est l'illusion d'une unité qui se cache ou qui est cachée: elle n'a son lieu que dans le décalage entre la conscience et l'inconscient, la pensée et le texte, l'idéalité et le corps contingent de l'expression. De toute façon l'analyse se doit de supprimer, autant que faire se peut, la contradiction"(Foucault 1969: 197).

In afwijking van deze traditionele opvatting meent Foucault dat de tegenspraak op een andere manier constitutief is voor het vertoog: het bestaat slechts bij gratie van 'la contradiction fondamentale'. Volgens Foucault zijn er voorts twee niveau's van contradicties: intrinsieke en extrinsieke. Een onderscheid dat op het eerste gezicht overeen lijkt te komen met dat tussen een logische en transcendentale schijn bij Kant:

"L'histoire des idées reconnaît donc deux niveaux de contradictions: celui des apparences qui se résout dans l'unité profond du discours; et celui des fondements qui donne lieu au discours lui-même. (...) Pour l'analyse archéologique, les contradictions ne sont ni apparences à surmonter, ni principes secrets qu'il faudrait dégager. Ce sont des objets à décrire pour eux-mêmes, sans qu'on cherche de quel point de vue ils peuvent se dissiper, ou à quel niveau ils se radicalisent et d'effets deviennent causes"(Foucault 1969: 198).

Een *intrinsieke contradictie* bestaat er bijvoorbeeld tussen het vertoog van Comte en dat van Marx. Deze tegenspraak kan op een archeologisch niveau worden 'opgelost', beter: ingezien, omdat ze dan twee gelijksoortige gestalten van een zelfde aporetische grondstructuur blijken te zijn.

Van belang is ook de *extrinsieke contradictie* tussen verschillende epistemische structuren of discursieve formaties. En ten slotte - en daar gaat het Foucault om - is er nog een onoplosbare, niet verder te funderen tegenspraak. Zij

"... constitue la loi même de son (vertoog, ho) existence: c'est à partir d'elle qu'il émerge, c'est à la fois pour la traduire et la surmonter qu'il se met à parler; c'est

kritieken (1982).

8. De wil tot historische waarheden

pour la fuir, alors qu'elle renaît sans cesse à travers lui, qu'il se poursuit et qu'il recommence indéfiniment..."(Foucault 1969: 197).

Geven intrinsieke contradicties spanningen binnen een discursieve formatie, die worden gekenmerkt door een gebrek aan overeenstemming tussen objecten, een divergentie van de enuntiatieve modaliteiten en een onverenigbaarheid van de concepten en uitsluiting van theoretische opties, een spanning die op een ander niveau kan worden weggenomen, de fundamentele contradictie is veeleer de vertaling van een continue verstrooiing, die uit de werking van vertogen zelf voortvloeit en niet overstegen kan worden in een synthetiserend begrip. Hier wordt duidelijk dat Kants transcendente dimensie van het zelfbewustzijn getransformeerd wordt naar een *pseudo-transcendentale* dimensie van het vertoog. 'Pseudo' omdat de zuiverheid van de begrippen en ideeën daar verdwenen is: het empirische - de cultuur-historisch bepaalde materialiteit van vertogen - is integraal deel van het transcendente.

Foucaults contradictie staat niet los van de materiële vertogen die hij analyseert:

"Une formation discursive n'est donc pas le texte idéal, continu et sans aspérité, qui court sous la multiplicité des contradictions et les résout dans l'unité calme d'une pensée cohérente; ce n'est pas non plus la surface où vient se refléter, sous mille aspects différents, une contradiction qui serait toujours en retrait, mais partout dominante. C'est plutôt un espace de dissensions multiples; c'est un ensemble d'oppositions différentes dont il faut décrire les niveaux et les rôles"(Foucault 1969: 203).

Er is dus geen sprake meer van een transcendentie in de vorm van een kantiaans regulatief idee of van hegeliaanse teleologie. Wel van een volstreekte immanentie van de materialiteit van vertogen, die in en door de werkzaamheid van de onderzoeker als deel van een 'discours'praktijk ogenschijnlijk worden gesynthetiseerd. Foucault wil deze transcendente illusie van de auteur als oorsprong vernietigen door deze methodisch te ondergraven.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

1.2 Evenementialisering

De archeologische analyse is er niet op uit de extrinsieke contradictie op te lossen door haar tegengestelde polen op een dieper gelegen niveau te laten convergeren. Integendeel, zij vormt juist de nimmer fixeerbare impetus van de archeologische beschrijving. Deze spanning concentreert zich in het gebeuren of het eventementiële van vertogen. Hun herkomst - en niet: oorsprong - is een veelheid van elkaar kruisende lijnen waarvan het vertoog een knooppunt is, met alle daartoe behorende kwaliteiten van toeval (alea), worden, verstrooiing en discontinuïteit. Hierover zegt Foucault in zijn inaugurele rede *L'ordre du discours* voor het Collège de France waar voor hem in 1970 een leerstoel wordt geschapen:

"Bien sûr l'événement n'est ni substance ni accident, ni qualité ni processus; l'événement n'est pas de l'ordre des corps. Et pourtant il n'est pas immatériel; c'est toujours au niveau de la matérialité qu'il prend effet, qu'il est effet; il a son lieu et il consiste dans la relation, la coexistence, la dispersion, le recoupement, l'accumulation, la sélection d'éléments matériels; il n'est pas l'acte ni la propriété d'un corps; il se produit comme effet de et dans une dispersion matérielle"(Foucault 1971: 59).

Hoe kan een dergelijke verschijnsel worden weergegeven als alle opposities te-kort schieten? Louter ambivalente kwalificeringen kunnen de verdubbeling van het materiele als een geaffirmeerd empirisch-transcendentiaal dubbelfiguur weergeven. Het eventementiële denken betekent voor de filosofie dan ook "s'avancer dans la direction paradoxale d'un matérialisme de l'incorporel"(Foucault 1971: 60).

In een met historici gevoerd rondetafelgesprek uit 1978 breekt Foucault opnieuw een lans voor een genealogische geschiedschrijving waarin de singuliere gebeurtenis centraal staat.

"J'essaie de travailler dans le sens d'une 'événementialisation'. Si l'événement a été pendant un temps une catégorie peu prisee des historiens, je me demande si, comprise d'une certaine façon, l'événementialisation n'est pas une procédure d'analyse utile. Que faut-il entendre par événementialisation? Une rupture d'évidence, d'abord. Là où on serait assez tenté de se référer à une constance historique ou à un trait anthropologique immédiat, ou encore à une évidence s'imposant de la même façon à tous, il s'agit de faire surgir une 'singularité'."(Foucault 1994: IV. 23)

Een dergelijke geschiedschrijving is zelfondermijnend omdat de 'intuïties', zoals Nietzsche ze aanvankelijk noemde, dat wil zeggen vanzelfsprekendheden vanwaaruit de moderne mens zichzelf begrijpt aan een genealogische analyse worden onderworpen, wat in feite erop neerkomt, dat dit kennend subject tegen zichzelf wordt uitgespeeld. Een archeoloog constateert dus niet alleen verstrooide eventementialiteit, hij creëert deze ook in zijn kritiek op de identiteitsfilosofische vertogen. Hij probeert de verstrooiing op te sporen door van een en de-zelfde uiting

8. De wil tot historische waarheden

of *énoncé*²⁰⁵ te laten zien hoe deze in een eerder vertoog slechts schijnbaar uit zijn verstrooiing werd verlost, dat wil zeggen eenduidig werd geïdentificeerd. De archeoloog beseft tegelijkertijd dat ook zijn eigen beschrijvingswijze op z'n minst de schijn van een identificering van een gegeven, verstrooide veelheid realiseert. Hoe deze identificatie methodisch te ontcrachten? Foucault introduceert daartoe een aantal methodische 'principes' die meer als gebruiksregel dan als algemeen geldende methodiek fungeren. Het principe van de *omkering* is een van de mogelijkheden. Ogenschijnlijke evidenties - dat wil in nietzscheaanse termen zoveel zeggen als belichaamde opvattingen, waaronder die van het autonome subject - worden perspectivisch omgekeerd. Dit principe hangt nauw samen met de negatie:

"Deze werkwijze houdt een permanente *omkering* in. (...) Die omkeringen presenteert Foucault door eindeloze opsommingen van wat de zaak waarover hij het op dat moment heeft, *niet* is, zonder precies aan te geven wat ze dan wel zou zijn. Foucault werkt dan vaak met *contrasten*" (Karskens 1986: 19/20).

Deze contrastieve aanzet is inderdaad kenmerkend voor zijn werk. In *La naissance de la clinique* en *Surveiller et punir* begint Foucault met een tweetal voorbeelden die twee fundamenteel verschillende ervaringen ten aanzien van respectievelijk de ziekte en het straffen inhouden. Deze exemplarische voorbeelden worden vervolgens tot algemene ervaringsstructuren uitgewerkt, waardoor evenement en structuur, materiële uitdrukking en mogelijkheidsvoorwaarde verstrengeld raken. De critici die deze methodische verstrengeling als een onsystematische verwarring opvatten zien niet dat Foucault hier de grondvoorwaarden van het moderne weten - de oscillatie tussen het transcendentale en het empirische - strategisch herneemt door een ongemakkelijke verwringing zichtbaar te maken, die eerst door unificerende reducties onzichtbaar bleef.

Hoe ziet Foucault zelf deze verstrengeling van mogelijkheidsvoorwaarden en onderzoeksresultaten? In *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir* (1976) heet het:

"Il faut admettre un jeu complexe et instable où le discours peut être à la fois *instrument et effet de pouvoir*, mais aussi obstacle, butée, point de résistance et départ pour une stratégie opposée. Le discours véhicule et produit du pouvoir; il le renforce mais aussi le mine, l'expose, le rend fragile et permet le barrer" (Foucault 1976: 133;

205 Foucault onderscheidt de taaluiting als *énoncé* van een drietal andere talige uitingen: de grammaticaal welgevormde zin, de logische propositie en de taaldaad. Zij valt evenmin samen met haar materialiteit. Zij is als het ware een verticale as die de andere drie doorsnijdt: "c'est une fonction d'existence qui appartient en propre aux signes et à partir de laquelle on peut décider, ensuite, par l'analyse ou l'intuition, s'ils 'font sens' ou non, selon quelle règle ils se succèdent ou se juxtaposent, de quoi ils sont signe, et quelle sorte d'acte se trouve effectué par leur formulation (orale ou écrite)" (Foucault 1969: 115).

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

curs. ho).

In verspreide opmerkingen over de disciplinaire machtswerkingen zegt hij bijvoorbeeld:

"Tout rapport de force implique à chaque moment une relation de pouvoir (qui en est en quelque sorte la coupe instantanée), et chaque relation de pouvoir renvoie, *comme à son effet mais aussi comme à sa condition de possibilité*, à un champ politique dont elle fait partie."(Foucault 1994: III.233; curs. ho)

Deze op het eerste gezicht tautologische relatie blijkt telkens weer een spanning tussen het empirische (effect, object) en het transcendentale (mogelijkheidsvoorwaarde, subject) te impliceren, die niet in een hiërarchie kan worden opgelost.

1.3 Zichzelf tegenspreken: hoe 'waar' is een analyse van 'waarheden'?

Wat gebeurt er als deze paradoxale funderingsproblematiek vervolgens vanuit het kentheoretisch perspectief van de waarheid wordt hernomen? Hoe kan deze determinerende spanning 'waar' zijn? Of is dat wat Foucault beweert over de waarheid van de door hem op hun 'l'apriori concret' of 'l'apriori historique'(Foucault 1969: 166) geanalyseerde vertogen nu zelf wel waar? Wat is de kentheoretische status van de resultaten van zijn methodische onderzoek? Het door Foucault gehanteerde waarheidsbegrip blijkt nu een complexe, drievoudige structuur te hebben: de waarheid van de onderzochte empiriciteit, van uitspraken binnen de gehanteerde kentheorie die deze schraagt en van uitspraken over de methode waarmee deze theorieën als historische gestalten worden gekritiseerd.

Nadat met argumenten onderbouwd is geponeerd²⁰⁶ dat er zowel in de menswetenschappen als in de filosofische pogingen om deze te 'funderen' - positivisme, dialectiek en fenomenologie - een 'ervaren' waarheid als een factum aanwezig is, - "il doit exister, en effet, une vérité qui est de l'ordre de l'objet - wijst Foucault op de dubbelzinnigheid van de waarheidsclaim die dit empirische weten meent te schragen: "une vérité qui permet de tenir sur la nature ou l'histoire de la connaissance un langage qui soit vrai. C'est le statut de ce discours vrai qui demeure ambiguë"(Foucault 1966: 331). Of iets pregnanter: is Marx' ideologiekritiek waar of zelf ook weer ideologisch van aard? En zo ja, kan deze regressus worden gestopt? De aporie die zich openbaart als de oscillatie tussen het transcendentale en het empirische is Marx zich evenwel niet bewust. Hij veronderstelt op pre-kritische wijze nog een waarheid die als ultieme toets van zijn theorie fungeert, maar die zich tegelijkertijd slechts kan aandienen als een effect van de in deze theorie beschreven

206 Ik vermijd hier doelbewust te schrijven 'geconstateerd', omdat dit nu eenmaal een te descriptieve waarde heeft en zelfs ontologische implicaties suggereert die nu juist door Foucaults vertooganalyse worden gekritiseerd.

8. De wil tot historische waarheden

sociaal-economische processen.

Foucault is zich, nadat - om een uitdrukking van Habermas aan te halen - "die Aufklärung zum zweiten Mal reflexiv wird"²⁰⁷ deze aporie wel degelijk bewust. Hij moet dan ook een radicale consequentie voor de waarheidsclaim van zijn eigen methodische inzet trekken: de epistemische grond van zijn eigen analyse is onkenbaar, waardoor deze laatste waarheid die zijn eigen verhoog schraagt uit zicht verdwijnt. Onder zijn eigen verhoog opent zich de afgrond die vanuit logisch-analytisch oogpunt een *petitio principii* impliceert. Een blik in deze afgrond is echter tegelijkertijd een huiverende blik op 'la tache aveugle', de blinde vlek of een duister dat zijn schaduw over het gekende werpt. Als we ons met Foucault afvragen of zijn uitspraken over de epistemische grond van het moderne weten waar of onwaar zijn, kunnen we tot geen andere conclusie komen dan dat de 'waarheid' ervan voor alles een produkt van een methodologische blik is. Opposities als oorzaak en gevolg, mogelijksvoorwaarde en materieel effect, uiteindelijk die van subject en object zijn niet meer toereikend om de relatie tussen analyse en object te verhelderen.

Het zoeken én vinden van een fundamentele contradictie resulteert in discontinuïteiten. Contradictie en discontinuïteit verwijzen dan ook voortdurend naar elkaar:

"Notion paradoxale que celle de discontinuité: puisqu'elle est à la fois instrument et objet de recherche; puisqu'elle délimite le champs dont elle est l'effet; puisqu'elle permet d'individualiser les domaines, mais qu'on ne peut l'établir que par leur comparaison"(Foucault 1969: 17).

Deze tautologie lijkt funest voor het wetenschappelijk gehalte van Foucaults onderzoek. Immers, gegeven deze zelfimplicatie kan dit onderzoek nooit nieuwe kennis opleveren: het sluit de denker in het gekende op. Maar misschien gaat het hier niet om een zuivere tautologie. Foucaults onderzoek wordt misschien niet volledig aan willekeur en subjectieve keuzes uitgeleverd. Misschien wil hij vooral de constituerende werking aangeven van de 'kikvorsende' blik van de onderzoeker, die zelf immers door een historisch a priori wordt bepaald. Als Karskens Foucault dus een methodologisme aanwrijft (Karskens 1986: 93), is dit weliswaar terecht, maar daarmee wordt nog niet inzichtelijk dat Foucault hier bewust hét probleem van de menswetenschappelijke methode - die immers aan de aporie van de analytiek van de eindigheid is uitgeleverd - op zijn eigen schouders laadt.

207 De spanning tussen kritiek op een vermeende waarheid en het waarheidsgehalte van de eigen kritiek treedt, na de pogingen van zowel Kant als Hegel om deze spanning respectievelijk via een zelfreflexieve wending binnen de rede die tot de postulaten ervan, de Ideeën leidt of via een dialectisering van het waarheidsbegrip in ieder geval methodisch weg te nemen, voor het eerst scherp aan het licht in de marxistische kritiek op het ideologische gehalte van de burgerlijke wetenschappen en de daarop gefundeerde instituties. Marx dacht nog een duidelijke afbakening te kunnen maken tussen ideologie en wetenschap, tussen schijn en zijn, tussen mening en waarheid. Zie verder: excursie 12.1.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Het zoeken van de grens of de breuk constitueert de blik van iedere moderne geschiedvorser, die zich nu eenmaal denkend en sprekend tussen een vermeende Revolutie en een beoogde utopie moet bewegen, omdat de breuk dé categorie bij uitstek is van het moderne historische denken. De breuk of *rupture* ligt echter - evenals in de relatie tussen particulariteit en algemeenheid het geval is - altijd reeds ingebed in een continuïteit en precies deze continuïteit die terug gaat op de vooronderstelling van een omvattende gedachte - lot, God, subject, geest - wordt door de radicalisering van de breuk-gedachte geïnterproblematiseerd.

Ten aanzien van de categorie van de discontinuïteit valt eveneens een driedovoudige beweging te bespeuren: zij bevat een ontologisch, epistemologisch en methodologisch aspect. De vraag "is de discontinuïteit nu evenals de waarheid een aspect van de werkelijkheid, van de archeologische structuur of van de methodische blik?" is niet eenduidig te beantwoorden: "Et puisqu'en fin de compte peut-être, elle n'est pas simplement un concept présent dans le discours de l'historien, mais que celle-ci en secret la suppose..."(Foucault 1969: 17). Er is sprake van een verstrengeling van deze drie posities waarbij een eenduidige afbakening slechts in een retrospectieve, systematische analyse mogelijk is.²⁰⁸ Foucault affirmeert de breuk en de grens en expliciteert het in zijn methode zo radicaal dat het ongeloofwaardig wordt, omdat zijn eigen vertoog daarmee niet waar kan zijn. Vandaar dat hij over de discontinuïteit kan beweren dat deze

"... constitue d'abord une opération délibérée de l'historien (et non plus ce qu'il reçoit malgré lui du matériau qu'il a à traiter). (...) Elle est aussi le résultat de sa description (et non plus ce qui doit s'éliminer sous l'effet de son analyse). (...) Elle est enfin le concept que le travail ne cesse de spécifier (au lieu de le négliger comme un blanc uniforme et indifférent entre deux figures positives)"(Foucault 1969: 16/7).

Ontologische en teleologische connotaties zijn bij Foucault niet verdwenen, maar zij zijn voor de beschrijving van de 'werkelijkheid' niet meer doorslaggevend. Hij hanteert discontinuïteit als een strategisch concept dat zijn waarde krijgt tegen de achtergrond van een problematisering. Het zoeken naar de fundamentele contradictie resulteert daarom niet in een samenvallen, maar in een uiteenvallen, een verstrooiing van vertogen zonder eind: "l'archéologie décrit les différents *espaces de dissension*"(Foucault 1969: 200). De 'wil tot waarheid', zoals het in *L'ordre du discours* heet, produceert deze verstrooiing vanuit zichzelf. Het bestaan van deze constateerbare verstrooiing blijft voor moderne denkers echter het bewijs van een toenemende convergentie van deelwaarheden. Deze verstrooiing, zo zou ik er aan toe willen voegen, is echter het onvermijdelijke gevolg van een zelfsplijtende werking, anders geformuleerd: van een principieel differentierende werking van het vertoog.

Ambigue beschrijvingen van de fundamentele contradictie leveren ten slotte

208 Zie ook: Machiel Karskens, *Foucault. Waarheid als macht. I* (1986), p. 83.

8. De wil tot historische waarheden

de discontinue periodisering op, die Foucault door heel zijn werk hanteert. Deze periodisering is - evenals dit voor andere wetenschappers, die dit niet beseffen, het geval is - een produkt van zijn methodische blik. Daarmee wordt echter het resultaat, de geconstateerde discontinuïteit, niet zonder meer tot een subjectieve keus van Foucault zelf gereduceerd. Hij beseft dat een analyse van vertogen ten slotte op een onoverbrugbare tegenspraak moet stuiten, die op een grens tussen twee verschillende episteme's - zoals hij het in *Les mots et les choses* noemt - of twee verschillende discursieve formaties - zoals het in *L'archéologie du savoir* wordt geherformuleerd - duidt. Het verschil in formuleringen is belangrijk. Het statische, monolithische karakter van de episteme in het eerste boek wordt door de invoering van de term 'discours' als taalpraktijk gedynamiseerd. Deze dynamisering wordt in het werk van de zeventiger jaren onder invloed van de analyse van microscopische machtswerkingen steeds verder doorgevoerd, waardoor het monolithische karakter van de absolute grens tussen periodes verdwijnt.

De radicaliteit van Foucaults aanvankelijk archeologische en latere genealogische analyse is gelegen in zijn explicitering en affirmatie van de aporie die hij in *Les mots et les choses* nog als een onbewuste, impliciete grondtrek van het moderne vertoog analyseert, maar die hij nu als de on(be)grijpbare (af)grond van zijn eigen methode onderkent. Hij expliciteert en radicaliseert precies dat wat de facto altijd in het historisch onderzoek heeft doorgewerkt:

"... comme si de ces concepts de seuils, de mutations, de systèmes indépendants, de séries limitées - tels qu'ils sont utilisés de fait par les historiens -, on avait du mal à faire la théorie, à tirer les conséquences générales, et même à dériver toutes les implications possibles"(Foucault 1969: 21).

Er is geen 'obstacle' meer dat moet worden verwijderd. De breuk speelt niet meer de rol 'd'une fatalité extérieure', maar wordt een "concept opératoire qu'on utilise"(Foucault 1969: 17). Het obstakel, om het iets prozaïscher te stellen, hoeft niet uit de weg te worden geruimd: de versperde doorgang, de a-porie, is een gegeven vanwaaruit en waarnaartoe wordt gedacht.

1.4 Overschrijding: een blinde vlek voor/bij de waarheid

Maar wordt door deze onbeslisbaarheid ten aanzien van de kentheoretische status van Foucaults uitspraken niet zijn hele periodisering, sterker nog: zijn diagnose opgeblazen? Het is immers niet geheel ondenkbaar dat iemand over honderd jaar, 'staande' in een geheel ander veld van vertogen en in een andere geproblematiseerde actualiteit, een 'kijk' op het verleden ontwikkelt, waardoor de door Foucault ontworpen periodes volledig zullen vervluchtigen. Foucault lijkt mij een dergelijke mogelijkheid niet te willen ontkennen. Sterker: precies deze mogelijkheid geeft zijn waarheidsclaim zeggingskracht. In Foucaults eigen vertoog dat het evenementiële

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

beoogt, vervluchtigt - zo moet een voorlopige conclusie luiden - de geschiedenis.

Foucaults inzet werpt zijn schaduw vooruit op dat wat in latere discussies als 'la condition postmoderne' wordt betiteld. Hoe kan deze 'periode' kritisch worden geëvalueerd? Kan deze 'toestand' wel epochaal of anderszins begrepen worden? Zonder vooruit te lopen op deze discussie, die vanaf hoofdstuk 11 het kernpunt van mijn analyse wordt, kan in ieder geval worden geconstateerd dat Foucault zich bewust is van een blinde vlek in zijn teksten, die niettemin de epistemische grondslag van zijn eigen analyse vormt. Een blinde vlek die samenhangt met een overschrijding van het denken als identificerende activiteit naar een Buiten dat niet meer in een dialectische verhouding tot het Binnen staat. In de geschiedfilosofische optiek waarin hij zich hier beweegt, krijgt dit Buiten gestalte als een toekomst of een verleden: kennis van beide is even onmogelijk als noodzakelijk voor een ervaring van het heden. Het is echter de vraag of de identificerende en extrapolerende intenties van het modernistische vertoog daartoe de enige mogelijkheden zijn.

De ervaring van de overschrijding naar een Buiten, zo stelt Foucault in zijn toonaangevende essay over het werk van Bataille, "peut-être un jour apparaîtra-t-elle aussi décisive pour notre culture, aussi enfouie dans son sol, que l'a été naguère, pour la pensée dialectique, l'expérience de la contradiction"(Foucault 1994: I.236)²⁰⁹. Deze transgressie of ek-stase voert de waarheid voorbij haar grenzen. Maar dit kan niet op een discursieve wijze. Deze gewelddadige beweging stelt ons volgens Foucault niettemin in staat de grenzen van onze identiteit op een paradoxale manier te ervaren, "à éprouver sa vérité positive dans le mouvement de sa perte"(Foucault 1994: I.237). Aan Bataille ontleent Foucault de gedachte van een blinde vlek, die in de metafoor van het naar binnen gedraaide oog wordt getoonzet.²¹⁰ Het is deze blinde vlek die als *a-topie* in de inleiding van *Les mots et les choses* wordt aangeduid. Maar is een blinde vlek te zien? Vereist dat niet dat de ogen naar binnen worden gedraaid? Gaat, terwijl dit gebeurt, niet tegelijkertijd het zicht verloren op wat op afstand werd beschouwd? Verdwijnt in deze 'introspectie' niet de voor de subject-object verhouding noodzakelijk afstand?

"L'oeil énuclée ou renversé, c'est l'espace de langage philosophique de Bataille, le vide où il s'épanche et se perd mais ne cesse de parler, - un peu comme l'oeil intérieur, diaphane et illuminé des mystiques ou des spirituels. (...) De même, mais sur un mode inversé, l'oeil de Bataille dessine l'espace d'appartenance du langage et de la mort, là où le langage découvre son être dans le franchissement de ses limites: la forme d'un langage non dialectique de la philosophie."(Foucault 1994: I.247)

Moeten we hier concluderen dat Foucault een diep inzicht heeft verkregen in de wijze, waarop weten en 'non-savoir' elkaar op niet-dialectische wijze en altijd slechts

209 "Préface à la transgression" in: *Critique*, 195/6, (1963). Zie: Foucault 1994: I.233-250.

210 Zie: excursie 13.4. De metafoor van Nietzsches blinde vlek met zijn 'after-image' ondergaat hier een transformatie.

8. De wil tot historische waarheden

op retrospectieve wijze bevatbaar bepalen? Werkt een aposteriori inzicht van de ontoereikendheid van het denken in zijn analyse wellicht als een methodische bescheidenheid door? Als dit zo is, verklaart dit waarom deze gedachte van de blinde vlek als een extra-discursief pseudo-transcendentale in het werk van de diverse differentiedenkers steeds indringender terugkeert. Dat wat zich aanvankelijk als een epistemologische implicatie aandient, zal naarmate deze denkers hun filosofische inzichten verdiepen, als een nieuwe ethisch-politieke dimensie worden geëxpliciteerd.

Foucaults opmerkingen over de breuk en de tegenspraak kunnen tevens opgevat worden als een kritiek op wat hij 'une répugnance singulière' van historici noemt. Een afkeer of aversie die hen ervan heeft weerhouden "à penser la différence", sterker nog: "Comme si nous avions peur de penser l'*Autre* dans le temps de notre propre pensée"(Foucault 1969: 21). Als Foucaults pretentie dat hij dit wel durft, 'waar' kan worden gemaakt dan betekent dit tevens dat hij de vanuit negatief-kritisch oogpunt beschreven aporie van het moderne denken in zijn eigen werk positieveert.

2 Negatie en differentie

Hoe werken deze methodische inzichten door nadat Foucaults filosofische aandacht eerst naar de thematiek van de macht en ten slotte naar een getransformeerde vorm van subjectiviteit uitgaat? Hoe lukt het hem de negatie te positiveren? Hoe is de macht van de negatie, die Derrida in deze periode in *L'écriture et la différence* methodologisch op meer indringende wijze doordenkt en die hij, sprekend over Batailles 'concept' van een algemene economie, als een 'ressource' of 'réserve' aanduidt, tot een affirmatieve differentie te transformeren? Terwijl er bij Adorno sprake is van een fixatie op de identificerende werking en hij dientengevolge de niet-identiteit in aanvulling daarop in een esthetische sfeer zoekt waarmee het denken zich als het ware 'voedt', leggen differentiedenkers zich erop toe deze spanning tussen denken en esthetiek, tussen filosofie en literatuur, tussen waarheid en fictie in de filosofie zelf te traceren. Hoewel Foucault door de seriële muziek "uit zijn dialectisch universum is gerukt", richt hij zich niet zoals Adorno tot deze abstracte muziekkunst om een voor het denken constitutieve aporie te toonzetten. Hij zoekt het in het denken zelf. Of zoals hij het met het oog op Deleuzes nietscheaans geïnspireerde werk stelt: "elle (het denken, ho) est geste, saut, danse, écart extrême, obscurité tendue. C'est la fin de la philosophie (celle de la représentation. *Incipit philosophie* (celle de la différence)"(Foucault 1994: I. 769). Denken wordt een spanningsvolle gebeurtenis, waarin verschillen niet worden opgelost ten behoeve van een doorgaans reeds van te voren veronderstelde identiteit. De verschillen worden juist uitgeschreven en 'in ervaring gebracht': "La pensée a à penser ce qui la forme, et se forme de ce qu'elle pense"(Foucault 1994: II.85). Foucault hanteert deze deleuziaanse kenschets om de overgang van een filosofie van de negatie en de tegenspraak naar die van de differentie en de herhaling aan te geven.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

2.1 Privatieve, dialectische of differentiërende negatie?

Het eerste probleem waar we op stuiten is, dat Foucault in historisch perspectief *over* de negerende werking van historische vertogen schrijft, terwijl hij zelf eveneens de negatie methodisch inzet.²¹¹ Alleen door alert te zijn op de verschillende manieren waarop het negatie-begrip wordt gehanteerd kan het zicht op het affirmatieve gehalte van zijn teksten worden ontsloten. In *Histoire de la folie à l'âge classique* staat de oppositie rede-waanzin centraal. De negatieve pool is *privatief* van aard. Daar Foucault in deze fase van zijn filosofische werk aan de waanzin als grenservaring nog een 'authentieke' waarheid toekent, is er nog geen sprake van een zuivere privatie. De doorwerking van een fenomenologische rest, lijkt ondanks zijn kritiek erop nog voelbaar. Zijn kritiek op de dialectiek wordt ingegeven door de wens naar

"... de mogelijkheid van een wederzijdse betrokkenheid van deze twee polen en daarmee de mogelijkheid van een ontwikkeling waarin zij elkaar in hun negatieve verhouding zouden kunnen bepalen. Maar de uitsluiting als vorm van privatieve negatie verhindert zo'n ontwikkeling. De positieve pool overheerst en bepaalt de andere pool als het negatief van zichzelf"(Karskens 1986: 38).

Karskens keert zich, met het oog op de politieke implicaties van Foucaults vroege negatiebegrip, tegen "one of the currents in contemporary French philosophy" ten

211 Rond de termen 'negatief' en 'positief' zijn nogal wat misverstanden gerezen. In zijn vroege werk slaat 'positiviteit' op alle vormen van weten, die binnen een bepaalde historische epistemische configuratie als waar worden 'ervaren': het zijn de evidenties vanwaaruit individuen zichzelf en hun relaties met de ander en de wereld begrijpen. 'Positief' heeft hier dus een louter epistemologische, zeker geen emotionele of psychologische, evenmin een logische waarde. De kwalificatie 'negatief' die Foucault voor zijn vroege, in het 'savoir' impliciet aanwezige machtsbegrip reserveert, heeft wel een psychologische waarde. Daarom gebruikt hij later 'positief' in dubbel opzicht: positief als contrast van negatief, omdat de macht niet meer als onderdrukkend wordt ervaren en positiverend in de zin van kennis producerend. In zijn machtsanalytiek van de disciplinerende Foucaults kwalificering van zijn nieuwe machtsnotie, gegeven deze begripsontwikkeling, onbegrepen ambigue. Deze ambigüiteit is niet methodisch van aard, maar vloeit naar mijn mening voort uit de verwisseling van een tweetal semantiek. Het eerste betreft het ervaringsdomein, waarin het traditionele machtsbegrip - het (neo)marxistische of liberalistische, dat Foucault soevereine macht noemt - vanuit het beeld van een pyramide wordt gedacht. Allerlei fysiologische associaties dienen zich aan, zoals de verticaliteit en het neerdrukkende gevoel dat deze macht oproept, wat ik als een 'hydraulische' ervaring zou willen kenschetsen. Onze fysieke oriëntatie blijkt in die zin nauw samen te hangen met de psychologische werking van de macht, zouden we met Nietzsche kunnen stellen. Het negatieve betreft de repressieve werking van een hiërarchisch gestructureerd systeem: deze macht werkt via de uitsluiting en komt dus overeen met dat wat hij in *Histoire de la folie* als de waarde: deze macht wordt door de machthebber positief ervaren, omdat deze zijn autonomie vergroot.

8. De wil tot historische waarheden

einde te tonen "that there are other types of opposition and other types of 'identity practice'"(Karskens 1991: 75).²¹² Zodra er sprake is van een ontologisering en de uitgesloten eigenschap tot essentie wordt verheven - zoals in dit geval 'waanzin'²¹³ - kan er door het radicaal uitsluitende karakter van de negatie onmogelijk nog iets over het Andere gezegd worden.

"It shows that privation is a dangerous relationship which turns against itself. For if the positive property *P* under discussion is used exclusively in relation to its absence *non-P*, it also becomes impossible to develop its particular positive content. Only a *not-non-P* remains and this double negation can no longer be turned into an affirmation."(Karskens 1991:80)

Kant en Hegel worden tegen elkaar uitgespeeld zonder dat Nietzsche ter sprake wordt gebracht. Van de hegeliaanse opheffing, dat wil zeggen van een dialectische negatie is bij Foucault geen sprake meer. Het is echter precies deze 'annihilation in a double sense' zonder mogelijkheid tot positivering die door mij als een bewuste radicaliseringsstrategie van Nietzsche naar voren is gebracht om het zicht op een 'ervaring' of 'sensibiliteit' te openen, waaraan het denken zijn affirmatieve gehalte ontleent. Keer op keer benadrukt Karskens het belang van de ontwrichting, zonder dat hij er radicale consequenties over een anderssoortige affirmatie aan verbindt. Zijn aandacht gaat blijkbaar niet uit naar Foucaults schriftuur, noch naar de sensibiliteit waaraan zeker in het vroege werk regelmatig wordt geappelleerd. Karskens oriëntatie is voor alles politiek-strategisch. Omdat "one is trapped in the definition and valorization of the opponent"(Karskens 1991: 89) doen zich sociaal-politiek onoverkomelijke strategische problemen voor bij de positieve invulling van bevrijdende praktijken. De positieve eigenschappen van de uitgesloten partij kunnen namelijk niet beschreven worden: "In all these cases the liberating practice is perverted from the beginning, because it continues to be dependent on the definition and the block-up given by the privation"(Karskens 1991:90)²¹⁴. Het affirmatieve

212 Machiel Karskens, "Alterity as Defect: on the Logic of the Mechanism of Exclusion" in: *Alterity, Identity, Image. Selves and Others in Society and Scholarship*. R. Corbey & J.Th. Leersen (eds.), (1991), pp. 75-90. Hoewel ik Karskens' analyse en de sociaal-politieke implicaties ervan onderschrijf, zie ik zijn exposé precies daar tekort schieten, waar ik de nadruk wil leggen: wat is de negatie die Foucault zelf in zijn methode en stijl hanteert? Karskens zegt er weinig over, wat erop duidt dat hij, óf het onderscheid tussen negatief-kritisch en creatief-affirmatief niet scherp ziet of zich nog niet uit wil laten over de aard van deze inclusie en exclusie 'overstijgende' negatie. In zijn bijdrage aan de bundel *Ons ontbreken heilige namen. Negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie* (1992) onder redactie van Ilse Bulhof en Laurens ten Kate, getiteld de immanentie van de of het 'andere'. Foucaults alternatief voor een negatieve theologie" ontwikkelt hij wel een 'positief' negatiebegrip.

213 Karskens onderscheidt de oppositie rede-waanzin van die van goed-kwaad (en waar-onwaar) omdat de laatste "first of all refers to the act of positive evaluation of the quality of a given thing and its properties, rather than to the thing itself or its properties"(Karskens 1991:81).

214 Zie verder: Oosterling 1989: 123-163. Hier wordt deze problematiek sociaal-politiek

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

moment kan niet worden bepaald.

Bij nadere beschouwing blijkt de privatieve negatie in de historische analyses van Foucault slechts voor de premoderne samenleving met zijn uitsluitingsmechanismen gereserveerd te worden. In *Les mots et les choses* krijgt de negatie in de moderne tijd het karakter van vervreemding en later van verdringing. Het kantiaanse en hegeliaanse negatie-begrip wordt 'gefreudianiseerd': in de verhouding van bewustzijn en onbewuste geldt echter de privatie niet meer op dezelfde wijze als bij de splitsing rede-onrede²¹⁵ het geval is. Er is nu sprake van een wisselwerking zonder opheffing. Zo wordt de waanzin als geestesziekte genormaliseerd. In het verlengde van Foucaults zelfkritiek in *Les mots et les choses* op de transhistorische tendens die in zijn eerdere werk nog doorwerkt, kan geconcludeerd worden dat beide negaties historisch bepaald zijn. De dialectische negatie wordt nu aan de moderne episteme toegedicht. We moeten evenwel niet uit het oog verliezen dat het een *negatief-kritische* beschrijving van de moderne episteme is. Het is dus geen weergave van Foucaults eigen gebruik van de negatie. In de voorgaande paragrafen heb ik geprobeerd de overgang van negatief-kritisch naar creatief-affirmatief aan te geven. Karskens moet daarom op het verwijt dat

"... Foucault hier alleen de negatieve, vastlopende vormen beschrijft van een verhouding - dé hegeliaanse verhouding bij uitstek - van eindig en oneindig, waarvan hij zelf het dialectische karakter erkent"(Karskens 1986: 59),

direct laten volgen: "Voor Foucault is een positieve dialectische ontwikkeling, dus een positieve functie van een negatie, niet mogelijk". Even laat hij doorschemeren dat er een verschil is tussen een negatief-kritische en een creatief-affirmatieve inzet bij Foucault, maar een uitwerking blijft achterwege.

Op de ontoereikendheid van de privatieve negatie wijst Foucault zelf in zijn inaugurele rede *L'ordre du discours*. In deze methodische overwegingen ontspruiten de kiemen voor zijn latere 'positieve' machtsbegrip. Hij meent nu, dat vertogen niet alleen tot aanschijn komen als gevolg van exclusieve mechanismen, zoals verbod of uitsluiting van het onware uit het ware, maar tevens door de werkzaamheid van een cluster mechanismen die hij *délimitation* of afgrenzing noemt. Zo zou in de werkzaamheid van het commentaar, de auteur en de wetenschappelijke discipline een inclusieve negatie naar voren treden. Foucault kan de positieve gestalte ervan nog niet expliciteren, omdat zijn denken dan nog wordt bepaald door de in zijn zestiger jaren-werk gehanteerde privatieve negatie. Toch klinkt er iets door: men is geneigd, zo stelt hij bijvoorbeeld, in deze drie delimitatieve mechanismes de

geïnterpreteerd in een diagnose van verzetsbewegingen uit de zestiger, zeventiger en deels tachtiger jaren.

215 Deze oppositie reserveert Foucault voor de wijze, waarop waanzin in het klassieke vertoog van de 17e en 18e eeuw wordt beschreven. In de moderne tijd valt deze oppositie uiteen in een nieuwe oppositie (rede-geestesziekte) en een extra-discursieve ervaring (*folie*) die slechts in de literatuur en in radicale vormen van filosofie, zoals die van Nietzsche ter sprake wordt gebracht.

8. De wil tot historische waarheden

productieve voorwaarden van een vertoog te zoeken. Maar, zo voegt hij eraan toe,

"... ce ne sont pas moins des principes de contrainte; et il est probable qu'on ne peut pas rendre compte de leur rôle positif et multiplicateur, si on ne prend pas en considération leur fonction restrictive et contraignante"(Foucault 1971: 38).

In Karskens termen: de inclusie wordt nog vanuit de exclusie gedacht.

Als Foucault vervolgens de methodische werkwijze uiteenzet die hij de jaren erop zal volgen, komen beide aspecten van de negatie terug: als een kritisch en een genealogisch aspect. Negatie en affirmatie blijken nu twee kanten van één medaille: de genealogische inzet

"essaie de le saisir dans son pouvoir d'affirmation, et j'entends pas là non pas un pouvoir qui s'opposerait à celui de nier, mais le pouvoir de constituer des domaines d'objets, à propos desquels on pourra affirmer ou nier des propositions vraies ou fausses"(Foucault 1971: 71/2).

Genealogie blijkt de affirmerende activiteit die zich slechts uiterlijk als een dubbele negatie aandient. Hiermee sluit Foucault aan bij het door Deleuze in de eerste paragraaf van zijn *Nietzsche et la philosophie* ontwikkelde concept van de genealogie.²¹⁶

Eigen aan deze andere negatie is het feit dat zij zich ent op de differentirende spanning tussen hetzelfde en het Andere, tussen de identiteit en haar ondenkbare splijtingen. Karskens noemt deze negatie in een later artikel enigszins onduidelijk nu eens 'de differentiërende negatie', dan weer 'de differentiële negatie'. (Karskens 1992: 209) Ik verkies de formulering 'differentiërend' boven 'differentieel' om redenen die ik heb aangedragen in deel I ten aanzien van Nietzsche pogingen om een andere 'negatie' te ontwikkelen.²¹⁷

Terecht verwijst hij voor de onderbouwing van deze notie naar Foucaults receptie van Deleuze en Blanchot. In een vergelijking met de wijze waarop in de negatieve theologie over het onnoembare gesproken wordt, meent hij dat deze differentirende negatie "...nog het meest (lijkt) op de eminentie-negatie van de negatieve theologie: in haar breuk met de gewone negatie en haar gerichtheid op de positieve bevestiging van de andersheid van het andere"(Karskens 1992: 209). Dit lijkt gesuggereerd te worden in de erop volgende, haast terloops gemaakte opmerking dat "met deze negatie het thema van het zelfverlies (wordt) verbonden". Blijkbaar heeft deze differentiërende negatie een ervaringsmatig of 'experimenteel'

216 Dat dit moment 'gewelddadig' is, wordt later het sterkst door Derrida verwoord in zijn analyse van de rechtvaardigheid in *Force de loi. La 'fondement mystique de l'autorité'* (1990). Daarin wordt naar mijn mening impliciet naar Deleuzes passage verwezen als Derrida spreekt over "une violence performative et donc interpretative, qui est elle-même ni juste ni injuste.."(Derrida 1990: 940).

217 Zie: hoofdstuk 3.3.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

implicaat: "Het thema van het zelfverlies lijkt mij het meest duidelijke kenmerk dat negatieve theologie, althans de mystieke interpretatie daarvan, met hedendaagse differentietheorieën verbindt" (Karskens 1992: 209).

Karskens verwerpt overigens in mijn ogen terecht de claim van Bernauer²¹⁸ als zou er bij Foucault sprake zijn van een nieuw soort negatieve theologie met het tegenargument dat bij Foucault iedere transcendentie wordt uitgesloten. Maar hij erkent wel dat er voor ervaringen van het radicaal 'andere' of transcendentie-ervaringen als *ervaring* wel degelijk ruimte is. Metafysische of theologische verklaringen eraan verbinden acht hij echter even overbodig als onmogelijk. De aard en de werking van de differentiërende negatie wordt door Karskens niet verder uitgewerkt. Toch is dit meer dan de moeite waard. Immers, de doordinking ervan zou wel eens een dieper inzicht kunnen opleveren in de 'experimentele' of ervaringsmatige aspecten van het negatiebegrip.

2.2 Negativiteit, positiviteit, differentie: savoir, pouvoir en levensstijl

Als denken een vorm van handelen impliceert, zoals Foucault beweert, hoe kunnen de negaties als denkbewegingen dan in de meer praktische sfeer worden 'uit'gedacht? Zijn de verschillende negaties en het experimentele implicaat van de differentiërende negatie terug te vinden in Foucaults inhoudelijke thematieken? Ik denk dat dit het geval is. Ik meen de drie inzetten - exclusie, inclusie en affirmatie van de differentie in de negatie - te herkennen in de drie theoretische verschuivingen en de daarin besloten 'machts'momenten - soevereine, disciplinerende macht en een eigenmachtigheid die hij uiteindelijk 'zelfzorg' noemt - die in Foucaults werk zijn terug te vinden. (Oosterling 1989: 22 ev) In het licht van de ervoor ontwikkelde machtsnoties krijgt zo de levensstijl-notie als een affirmatieve praktijk plotseling een ongekende pregnantie.

Foucault kenschetst in zijn machtsanalytiek disciplinaire machtswerkingen als productief en positief. Met de overgang van een exclusieve naar een inclusieve negatie is zijn visie op de macht veranderd. De uitsluitende macht van het werk, die voorkomt in de studie over de waanzin, keert als een cultuur-historisch bepaalde gedaante van macht in het werk over de gevangenis en de seksualiteit terug als een soevereine, pyramidaal georiënteerde, repressieve macht. Eerder wees ik er reeds op dat de termen 'positief' en 'negatief' nogal wisselend worden gebruikt. De vraag is nu wat het 'positieve' element van de disciplinaire macht precies inhoudt. Is dit een positieve bevrediging die de machthebber in zijn autonome omgang met anderen ervaart? Dit element zit er weliswaar in, maar daarnaar gaat Foucaults aandacht niet uit. Evenmin impliceert het een door Foucault gepropageerde affirmatie van een gewelddadige macht. Als hij over het positieve gehalte van disciplinaire machtswerkingen spreekt, kan dit slechts tegen de achtergrond van zijn eerdere

218 Zie: J. Bernauer, "The prison of man: an introduction to Foucault's negative theology", in: *International Philosophical Quarterly* 27 (1987), pp. 365-380.

8. De wil tot historische waarheden

perspectief: 'savoir'. Macht tekent zich dan af tegen een waarheidsproductie, de productie van een weten en een daarop geënte samenhangende identiteit.²¹⁹ Disciplinaire macht is dan onlosmakelijk verbonden met het verwerven van kennis van ontregelende krachten. In en door de disciplinerende van lichamelijke krachten worden deze in de sfeer van de zelfervaring 'gepositieerd', dat wil zeggen: tot belichaamde waarheid.²²⁰

Dat het hier dus niet om een psychologische waardering gaat, mag duidelijk zijn. Het is nog iets complexer. Deze positiviteit van de disciplinaire macht kunnen moderne individuen in tegenstelling tot de 'hydraulische' negativiteit van de soevereine macht nooit 'ervaren', omdat deze als 'ware kennis' hun zelfervaring juist constitueert. Of in termen van de schijnproblematiek: zij *zijn* deze kennis, het maakt hun zelfbewustzijn uit. Zodra deze waarheden, deze evidenties door hun eigen geschiedenis, dat wil zeggen door andere dan tot het zelfbewustzijn met zijn autonome wil te reduceren krachten geproblematiseerd worden, is deze positiviteit vanuit zijn negatie te vatten. Er is dan een negatieve ervaring van deze nu 'contraproductieve' macht mogelijk.²²¹

Als de negatie als exclusie en inclusie zich in respectievelijk een 'savoir' en een 'pouvoir' articuleren, dan is het op z'n minst de moeite waard om het daarop volgende stadium van Foucaults denkontwikkeling waarin hij een 'bestaansaesthetica' en de notie 'levensstijl' ontwikkelt, te onderzoeken vanuit de vraag of zich daar iets aandient dat probeert aan de opposities en de negatie te ontsnappen. Anders gesteld: dient zich in een 'bestaansaesthetica' wellicht de differentiërende negatie in Foucault machtsconceptie aan?

Vanuit cultuur-historisch oogpunt kan de lijn van zijn theoretische ontwikkeling worden doorgetrokken. *Surveiller et punir* en *La volonté de savoir* wekken de indruk dat de daarin uiteengezette machtsanalytiek indirect de bepaling van het collectieve gedrag van de naoorlogse periode zou beschrijven. Zowel uit de inhoud van beide boeken als uit de in interviews gedane uitlatingen blijkt echter, dat het een *dispositief* - een term die dan in plaats van 'episteme' en 'discursieve formatie' wordt gebruikt - betreft, dat voor de moderniteit geldt en derhalve voornamelijk op 19e

219 Foucault brengt aan het eind van de zeventiger jaren nog een nuance aan in zijn machtsnotie door de disciplinerende macht waar een objectiverende werking vanuit gaat een *pastorale* machtswerking in te voeren: van deze geseculariseerde herderlijke zorg gaat een subjectiverende werking uit. Zie verder: Oosterling 1989: 47 ev.

220 Het is te simpel om te stellen, dat Foucault door zijn afwijzing van de soevereine macht zich in een klap heeft willen ontdoen van de dialectiek. In zijn disciplinaire machtsanalytiek werkt een crypto-dialectisch moment door in zoverre de soevereine macht zich nog steeds, alhoewel overgedetermineerd, doet gelden. Of in de beelden van Foucault: in het netwerk zijn nog allerlei kleine pyramides te onderscheiden. (Oosterling 1989: 123-140).

221 Dit aspect is bij Bataille, wiens inzichten Foucaults denkontwikkeling sterk hebben bepaald, naar aanleiding van Eric Weils geweldsbegrip uitgewerkt. Ook daar werd gesteld dat pas de ontoereikendheid van het vertoog haar discursieve gewelddadigheid openbaarde. Zie: Oosterling 1989: 85.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

eeuwse instituties en vertogen van toepassing is. Beide boeken richten zich op de 'geboorte' van bepaalde collectieve ervaringen aan het begin van de moderniteit²²² - de delinquentie en de seksualiteit - maar de problematisering ervan vindt in de naoorlogse periode plaats: de actualiteit blijkt een geproblematiseerde historiciteit. Met een door deze problematiseringen bepaalde blik analyseert Foucault de wijze, waarop in de 19e eeuw kennis een gedragsbepalende functie kreeg. Slechts in die zin zijn deze genealogieën tegelijk diagnoses van de actualiteit.

Nogmaals, als we soevereine macht aan de privatieve negatie koppelen, dan lijkt het vanuit historisch en systematisch oogpunt legitiem disciplinaire macht met de dialectische negatie zonder opheffing in verband te brengen: niet het uitsluiten en vernietigen, maar het marginaliseren en resocialiseren, het positiveren tegen de achtergrond van een extra-discursieve dimensie is haar meest essentiële werking. Als het zo is dat Foucault de privatieve en dialectische negatie inhoudelijk op deze wijze verwerkt, en als hij evenals Deleuze een differentie beoogt die ten slotte zelfs de oppositie van het negatieve versus het positieve ontwricht, impliceert dit dan sociaal-politiek niet tevens een ander soort machtswerking, die zich in ons tijdsgewricht doet gelden en die vanuit de afirmatie van differenties begrepen zou kunnen worden.²²³ In zijn slotopmerking aan het adres van Foucault en Deleuze, waarin hij voor een onderscheid tussen verschillende typen van negatie pleit, omdat niet iedere negatie een uitsluiting impliceert, suggereert Karskens een tegenstelling als hij opmerkt: "contrary to the ideas of Foucault and Deleuze during the sixties, i.e. that the thinking in terms of difference should rid itself of every contradiction or negation in general..."(Karskens 1991: 90). Mij lijkt hier echter geen tegenstelling in het geding: hun pleidooi voor een ontcrachten van iedere negativiteit in de vorm van tegenspraak of ontkenning betreft volgens mij vooral de manier, waarop zij iets voorbij deze negaties trachten te viseren of evoceren. Het gaat daarbij om de methodische grondslag van hun schriftuur in zoverre deze een creatief-affirmatief karakter heeft. Alleen in deze manier van schrijven kunnen zij laten zien, hoe iedere negativiteit slechts vanuit differenties te denken is en hoe tegenspraak slechts één zij het lange tijd bevoorrechte vorm van differentie is.

Misschien dat Karskens in zijn latere artikel waarin hij over het zelfverlies spreekt een 'ontologische' pendant van deze methodische vorm van zelfspijting op het oog heeft. Mij lijkt een dergelijke extrapolatie niet ter zake. Dit affirmatieve aspect ontvouwt zich bij Foucault vooral methodisch in het ontwerpen van concepten en metaforen die zich niet meer enten op de traditionele opposities, maar die deze juist in beweging brengen. Voor Foucault is deze wijze van (be)schrijven een filosofische levensstijl bij uitstek. Het is als stilerende praktijk een levensstijl of

222 Deze vangt volgens Foucault aan bij Kant en niet bij Descartes. Zie verder: Oosterling 1989: 14.

223 Het is tegen deze achtergrond dat ik in *De opstand van het lichaam* het begrip levensstijl systematisch - niet historisch - als derde machts'vorm' naar voren heb gebracht.(Oosterling 1989: 114-168)

8. De wil tot historische waarheden

een bestaansethetica waarin denken en doen, filosoferen en handelen niet meer tegenover elkaar staan, maar waarin denken erop gericht is "de savoir en quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement"(Foucault 1984a: 15).

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

2.3 Differentie en indifferentie

Als dit aannemelijk is dan bevat Foucaults levensstijl-notie twee constitutieve elementen: een discursieve stilering, dat wil zeggen een strategische ingreep, en dat wat de jonge Nietzsche 'leven' en de oudere 'Wil tot Macht' noemde. In deze bestaansethetica zindert binnen het 'Ik' - of dat wat in moderne vertogen als het autonome subject opduikt - evenwel een spanning die niet gereduceerd kan worden tot de polaire spanning tussen rede en waanzin (privatief/exclusief) of tussen normaliteit en geestesziekte (inclusief). Het gaat hier veeleer om een 'principiële' differentie tussen een door stilering geproduceerde identiteit en dat wat zich slechts als indifferentie laat denken. Deze geeft zich echter slechts retrospectief als een ongearticuleerde 'ervaring' te denken. Lezen we Foucaults werk vanuit zijn laatste geschriften terug dan blijkt een dergelijke 'ervaring' vanaf het begin beoogd te zijn.²²⁴ In het voorwoord tot de heruitgave van *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* uit 1975 geeft hij zijn methodische uitgangspunt in de volgende bewoordingen aan: "Tâcher de rejoindre, dans l'histoire, ce degré zéro de l'histoire de la folie, où elle est expérience indifférenciée, ...". Dat deze 'vóór' de oppositie wordt gedacht blijkt uit hetgeen erop volgt: "expérience non encore partagée du partage lui-même." (Foucault 1994: I.159). In een nietzscheaanse wending wordt nadrukkelijk de daad als 'grondslag' voor de oppositie naar voren gebracht: "Est constitutif le geste qui partage la folie, et non la science qui s'établit, ce partage une fois fait, dans le calme revenu" (Foucault 1994: I.159).

Foucault hanteert nog niet het praktijkbegrip, dat hij na de thematisering van de machtsanalytiek in zijn latere werken introduceert. Toch kan vanuit retrospectief oogpunt deze opposities constituerende 'handeling' op deze wijze begrepen kunnen worden. Haar extra-oppositionele 'positie' is, en daar wijst Karskens terecht op, niet vanuit een privatieve of dialectische negatie te vatten. In die zin is deze handeling als nietzscheaanse daad een en al affirmatie. Maar als Foucault zich op deze 'handeling', dat wil zeggen op een nog niet gepositieerd proces, richt dan kan hij dit slechts achteraf. Over deze handeling als zodanig, dus 'voordat' deze zich in een vertoogsmatig bepaald, dynamisch veld van zich oppositioneel articulerende betekenissen heeft uitgekristalliseerd, valt niets te zeggen.

In dit voorwoord wordt de overgang verduidelijkt van een kantiaans-fenomenologische inzet - Foucault heeft voor het werk over de waanzin een werk van Kant vertaald en een inleiding bij een werk van de fenomenologisch georiënteerde Binswanger geschreven - naar een vertoogsanalytische inzet. Mede onder invloed van het structuralisme zoekt Foucault in zijn archeologie van vertogen naar een nulgraad van de geschiedenis van steeds weer een andere westerse 'waarheid'. Hij zoekt het punt waar een 'geste', waar een trekken van de grens, van een limitatie heeft plaatsgevonden. Kantiaans geformuleerd: de trichotomie realiteit, negatie en

224 Dit vormt naast de uitwerking van de bataillaanse inspiratie in zijn werk de grondthese van *De opstand van het lichaam*.

8. De wil tot historische waarheden

limitatie ent zich in zijn geheel op een 'oorspronkelijke' handeling²²⁵ die in zijn splijtende werking, dus als een gewelddadige verscheuring, een *déchirement*, opposities constitueert: "Interroger une culture sur ses expériences-limites, c'est la questionner, aux confins de l'histoire, sur un déchirement qui est comme la naissance même de son histoire"(Foucault 1994: I.161).

Maar hoe kunnen we vragen stellen vanuit de geschiedenis over het 'begin' van de geschiedenis zonder aan een asymptotische beweging te worden uitgeleverd? Hoe deze handeling anders te 'naderen' dan in de ontwrichting van ditzelfde denken? En wat kan "de uiterste grenzen van de geschiedenis" anders betekenen dan het primaat van de actualiteit, of zoals het later zal heten "une ontologie du présent" of "une ontologie de nous-mêmes"(Foucault 1994: IV.687) als uiterste grens van onze geschiedenis?

"On peut opter pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en générale, ou bien on peut opter pour une pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie de nous-mêmes, d'une ontologie de l'actualité; c'est cette forme de philosophie qui de Hegel à l'école de Francfort en passant par Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j'ai essayé de travailler."(Foucault 1994: IV.687/8)²²⁶

Dit verklaart tevens waarom zijn genealogieën *ficties* zijn: het zijn waarheids-scheppende vertogen over geproblematiseerde waarheden. Deze ontlenen geen waarheid aan reeds bestaande evidenties, ze trekken de lijn niet door, maar door zich op de herkomst of 'geboorte' ervan, dat wil zeggen op hun grenzen te richten worden ze juist van hun vermeende waarheid ontdaan. Al problematiserend scheppen ze nieuwe perspectieven waartegen oude problemen misschien wel oplossen.

Hoe problematisch Foucaults denkonderneming is en hoe hij daarmee aan het begin van zijn denkarbeid nog worstelt, blijkt uit een andere opmerking uit ditzelfde voorwoord. Daarin voert hij impliciet een hegeliaanse denkbeweging uit. Voortbordurend op Nietzsches gedachte over de "structure tragique à partir de

225 Sprekend over Sades geschriften in "Le langage à l'infini", dat hij in dezelfde periode schrijft, noemt hij een taal die zichzelf tot object neemt, een 'langage saturnien'(Foucault 1994: I.256). Hij heeft daarbij het bekende schilderij van Goya voor ogen, waarop Saturnus zijn zoon verslindt. De omkering van alle voorgaande literaire conventies en inhoudelijke thema's dringt zich hier weliswaar op, maar "non pas vers une récompense dialectique, mais vers une exhaustion radicale"(Foucault 1994: I.257). Het oneindige - God, de dood - ligt dan niet meer buiten de taal, deze biedt als transparant medium geen zicht meer op een buitentalige instantie, maar deze opent zich nu zelf als een zwart gat, waarin het zelfverlies zo wordt geënceneerd dat het tevens in ervaring wordt gebracht.

226 Visser begint zijn boek over Nietzsche en Heidegger met een opmerking over deze passage en verwijst naar Hegels typering van een dergelijke ontologie: "ihre Zeit in Gedanken erfasst". Door dit aan Heideggers "Einblick in das was ist" te verbinden opent hij het zicht op een traditie in het westerse denken, die daarvoor nauwelijks zichtbaar was. Zie: Visser 1989: 7.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

laquelle se fait l'histoire du monde occidentale ..." (Foucault 1994: I.161), meent hij op transhistorische wijze dat "l'universalité de la *ratio* occidentale" begrensd wordt door het Oosten:

"L'Orient, pensé comme origine, rêve comme le point vertigineux d'où naissent les nostalgies et les promesses de retour, l'Orient offert à la raison colonisatrice de l'Occident, mais indéfiniment inaccessible, car il demeure toujours la *limite*. (...) L'Orient est pour lui tout ce qu'il n'est pas, encore qu'il doive y chercher ce qu' est sa vérité primitive" (Foucault 1994: I.161/62; crsf. ho).

Karskens kritiseert deze ambiguïteit voortkomend uit de fenomenologische rest terecht, maar stelt niet de vraag naar wat Foucaults eigen schrijfwijze te bieden heeft. Dat het geen metavertoog is, wordt wel duidelijk, maar wat dan wel het affirmatieve gehalte is van deze schijnbeweging, waarmee de lezer telkens weer op het verkeerde been wordt gezet, wordt in het midden gelaten.

3 Bewegingen van en in de schijn: methodische ironie

Wat valt er op grond van het voorgaande en als afsluiting van de analyse van Foucaults werk vanuit de in deel I gethematiseerde problematiek van de schijn, die nu geheel toegespitst is op de aporie, te zeggen? Foucault laat er ogenschijnlijk geen twijfel over bestaan wat het schijngehalte van zijn geschriften is: "je me rends compte que je n'ai jamais écrit que des fictions. Je ne veux pas dire pour autant que cela soit hors vérité" (Foucault 1994: III.236) Als de ontwrichting van het oppositionele denken over macht en zelfbepaling inhoudt dat er een verborgen metaforiek ontsloten en ontkracht wordt die aan onze begrippelijkheid ten grondslag ligt, dan is er veel voor te zeggen dat aan Foucaults filosoferen een esthetische strategie ten grondslag ligt die erop is gericht "à faire voir combien est invisible l'invisibilité du visible" (Foucault 1994: I.524) Dat een esthetisering in Foucaults werk feitelijk een grote rol speelt heb ik reeds eerder aangetoond.²²⁷ Het is nu zaak te laten zien hoe vanuit stilistisch-methodologische aspecten van zijn teksten als vanzelf een aporetische spanning ten aanzien van dit denken wordt opgeroepen.

Zelfs een oppervlakkige analyse van Foucaults teksten brengt een werkwijze aan het licht waarin differentiërende spanningen bewust worden aangedikt. Kenmerkend is de contrastieve inzet waarmee hij vele teksten begint: door de weergave van twee structureel verschillende, cultuur-historisch bepaalde ervaringen tegen elkaar af te zetten. Een werkwijze eigen aan het structuralisme en daarom door Karskens als 'conceptual bifurcation' (Karskens 1991: 85) betiteld. Ook de polemiek met gefingeerde opponenten aan het eind van sommige teksten kan zo begrepen worden. Het gaat mij echter om een minder expliciete werkwijze die een esthetiserende impact heeft.

227 Zie: Oosterling 1989: hfdst.10/11, epiloog.

8. De wil tot historische waarheden

Het is opvallend, dat critici van Foucaults eerste boeken in zijn werk direct een esthetisch perspectief hebben herkend. Zo schrijft bijvoorbeeld een criticus over *Naissance de la clinique*:

"Het boek lijkt meer op een kunstwerk dan op een sociologische verhandeling over de ontwikkeling van de geneeskunde in Frankrijk van ongeveer 1780 tot 1820. (...) Door zijn impressionistische stijl weet men evenwel nooit zeker wat Foucault beschouwt als primair, in ontologische danwel historische zin. (...) Zijn werk fascineert me, maar als historicus sta ik er skepties tegenover en word ik er niet door overtuigd"(Lambrechts 1982: 87/8).²²⁸

Met name historici hebben zich vanaf het begin aan Foucaults stijl en aan het eclectisch gebruik van in hun ogen secundaire bronnen gestoord. Foucaults argument dat hij 'ondergesneeuwde' vertogen wil uitgraven teneinde de wil tot waarheid en de strijd, die blijkbaar in het voordeel van de huidige primaire bronnen beslecht is, te ontleden, stuitte veelal op onbegrip.²²⁹

Zijn in zijn werk stilistische taalstrategieën als ironie en parodie terug te vinden? Hoewel er in zijn interviews nog wel eens een kwinkslag wil voorkomen, zijn Foucaults teksten doorgaans erudiet, subtiel, virtuoos bij tijd en wijle, maar zeker, een gefingeerde dialoog daargelaten, niet ironisch. Als ironie ergens gezocht moet worden dan is dit op het methodische vlak. Dit geldt eveneens voor de parodie. Ten aanzien daarvan menen sommige critici dat *L'archéologie du savoir* "schijnbaar een theoretische onderbouwing aan zijn onderzoek moet geven, maar met evenveel recht als een parodie op de epistemologie kan worden gelezen"(Kuiper 1990: 42).

Mij lijken ironie en parodie integrale aspecten van Foucaults methodische fictiebegrip, waarmee hij een nieuwe omgang met de verholen retoriek en metaforiek van de westerse metafysica ontwerpt. Zijn methodische principe van de omkering is slechts een voorlopige strategie. Volgens Couzens Hoy zijn Foucaults genealogieën niet "reassuring and edifying, but frightening and disturbing". Naar zijn mening hebben we te maken met een 'ironic reversal'(Couzens Hoy 1986: 141).

Ook Dreyfus en Rabinow belichten Foucaults 'gelukkige positivisme' vanuit een methodische ironie. Daarmee proberen ze allerlei aantijgingen van kritische theoretici zoals Habermas te weerleggen als zou er bij Foucault sprake zijn van cynisme. In zijn werk neemt Foucault volgens hen "an ironic stance towards one's present situation"(Couzens Hoy 1986:117) in. Door deze Foucault-interpreten wordt zijn werk door deze ironie tussen twee posities gesitueerd:

228 Geciteerd in: Lambrechts 1982: 87/8: R. Hahn, "The birth of the clinic: an archeology of medical perception by Michel Foucault", in: *American Journal of Sociology*, 80, 6, (1975), p. 1503. Hahn die een engelse vertaling hanteert merkt overigens wel op dat deze een stuk minder leesbaar is, omdat de specifieke franse woordspelingen geheel verdwijnen of te geforceerd worden vertaald.

229 Lambrechts 1982: 60/86/149/215

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

"On the one hand the anti-thinkers, on the basis of an ahistorical theory of the human subject as an empty desire constituted by the arbitrary play of signifiers, condemn seriousness and insist that everyone be relentlessly ironic. On the other hand, the heroic defenders of seriousness, on the basis of a theory of communication, condemn what they consider irresponsible irony, and, in an exasperated tone, seek to remind everyone of his or her duty to the universal imperative implicit in all speech acts. Foucault resisted both these philosophical universalizing positions"(Couzens Hoy 1986: 118-9).²³⁰

Maar niet alleen filosofen hebben dit ironisch aspect gewaardeerd. In de historiografie, vooral in het narrativisme, worden, met name door de historicus Hayden White, soortgelijke opvattingen verkondigd. Zijn inzichten in de geschiedschrijving werpen niet alleen een nieuw licht op Foucaults fictiebeprij, maar ook op zijn ironie. In "Foucault decoded" trekt White een parallel tussen Foucaults werk en dat van de 17e eeuwse Vico:

"In fact, we might say that, for Foucault, the human sciences of the 20th century are characterizable precisely by the ironic relationship which they sustain with their objects. And it can be shown that in fact he views such philosophies and systems of thought as psychoanalysis, existentialism, linguistic analysis, logical atomism, phenomenology, structuralism, and so on - all major systems of our time - as projections of the trope of irony"(White 1978: 255).

Maar met die ondertussen haast beruchte zinswending, waarmee leerlingen en critici respectievelijk hun meesters en opponenten achter zich proberen te laten, voegt hij eraan toe: "Or, at least, so he would characterize them if he understood correctly what he has been about." Via Vico's tropologische geschiedfilosofie, waarin het bewustzijn van de mens in de voor-cartesiaanse tijd als metaforisch, synecdochisch en metonymisch wordt getypeerd, valt Foucaults analyse volgens White uiteindelijk toch in Hegels bewustzijnsproject terug.

Hij ziet het echter als een verdienste van Foucault dat "he writes 'history' in order to destroy it, as a discipline, as a mode of consciousness, and as a mode of (social) existence"(White 1978: 234). Foucaults positie wordt door hem ten slotte als 'postironisch' gekwalificeerd: "And his own stance, which he defines as being postmodern, is postironic inasmuch as he desires to lose thought in myth once more"(White 1978: 255). Mij lijkt dit geenszins een terechte conclusie. Niet alleen wordt Foucaults werk een simpele regressie toegemeten - de terugval in de mythe -, de predicaten 'postmodern' en 'postironisch' zijn beide inadequaat. Het eerste heeft

230 Zonder moeite kunnen we hier de posities van Baudrillard en Habermas herkennen. Op die van de eerste wordt in hoofdstuk 12 uitgebreid ingegaan. De tweede komt in het volgende hoofdstuk aan de orde.

8. De wil tot historische waarheden

Foucault zelf expliciet afgewezen²³¹, het tweede is hierboven weerlegd: Foucault is niet post- maar 'überironisch'.

Over het mythische gehalte en de politieke consequenties daarvan kom ik nog in hoofdstuk 13 te spreken. White verbindt aan de geschiedschrijving een sterk ethisch-politiek gekleurd implicaat. Hij definieert ironie als "the linguistic strategy underlying and sanctioning scepticism as an explanatory tactic, satire as a mode of employment and either agnosticism or cynicism as a moral posture"(White 1978: 73/4). Met zijn eigen 'humanistisch structuralisme' meent hij deze ironie te kunnen overwinnen, wat in Foucaults terminologie niets minder betekent dan dat White als in een Münchhausense krachttoer zijn eigen episteme zou kunnen expliciteren. De historicus, aldus White in zijn *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth Century Europe* (1973) kan terwille van het welzijn van de mens de meest adequate troep kiezen. Hij legt zich niet meer op één specifieke zingeving van het verleden vast, maar ontwerpt perspectieven die nieuwe toekomstmogelijkheden kunnen bieden.

Maar als White meent dat de mens heerser is over zijn tropologisch bepaalde vertoog, dan valt hij juist terug achter Foucault: deze tracht immers duidelijk te maken dat de epistemische structuur - Whites troep - van het eigen vertoog slechts door de tijd is te achterhalen. Foucault laat de mens als vertoogseffect in de moderne geschiedenis opduiken en in onze tijd weer wegzinken.

Eenzijds is het inzicht in de problematische band tussen de taal en een vermeende werkelijkheid onomkeerbaar. Anderzijds meent White dat de oplossing van deze cynische houding in de weigering en verwerping ligt van "this Ironic perspective and the will to view history from another, anti-Ironic perspective"(White 1973: 434). Een absurd alternatief: alsof de mens de keuze zou hebben wel of niet te geloven en alsof hij een stap terug zou kunnen doen in een meer naïef - metaforisch, metonymisch en synecdochisch - bewustzijn.

Whites visie op de narrativistische structuur van de geschiedschrijving is in eigen kringen op veel kritiek gestoten. Zo meent Kuiper in "Dialectiek van het estheticisme" dat Whites weliswaar impliciet een kritiek op Foucault biedt. Door te stellen dat ironie niet het laatste woord heeft, wordt Foucaults verhaal 'gedecodeerd':

"Met andere woorden: Foucault laat ons geen ware zinloosheid zien, maar gebruikt onbewust (vermoedt White) de tropenleer. Er is geen sprake van een reeks breuken en discontinuïteiten, integendeel, wij ontwaren de logische ontwikkeling van de geest"(Kuiper 1990: 52).

231 Foucault wijst in een gesprek met Raulet uit 1983 deze kwalificatie van de hand door precies het gebrek aan een gemeenschappelijke problematisering: "Je me sens embarrassé, parce que je ne vois pas très bien ce que cela veut dire ni même - peu importe le mot, on peut toujours utiliser une étiquette arbitraire - quel est le type de problèmes qui est visé à travers ce mot ou qui serait commun aux gens que l'on appelle les postmodernes." Zie: Foucault 1994: IV.447.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Maar als het, zoals White beweert, louter om een eclecticisme gaat, dan blijven Whites problemen niettemin even groot als die van Foucault:

"het doel dat White voor ogen stond kan niet verwerkelijkt worden. (...) In termen van Foucault: White is verstrikt in het paradoxale project de transcendentale mens te reduceren tot empirische kennis van de wijze waarop hij onderworpen is aan de taal, met als doel hem alsnog op de troon van de schepping te plaatsen"(Kuiper 1990: 51).

Precies hierin blijkt White zelf een modernist, sterker: een hegeliaan te zijn, die zich nog steeds niet bewust is dat er een aporie besloten ligt in de oscillatie tussen het transcendentale en de empirie.

Kuiper maakt een interessante vergelijking met Nietzsches concept van de Wil tot Macht. Ten aanzien van de onmogelijkheid om een troop te kiezen, wijst hij erop, dat "men een troop niet kan kiezen, maar zich in dienst ervan stelt, omdat ze waarheid *toont*. Het kiezen van een troop niet uit overtuiging de waarheid te dienen, maar puur uit wil tot macht, is ironie"(Kuiper 1990: 50; crsf. ho). Met de opmerkingen over het waarheidsbegrip bij Foucault in het achterhoofd komt Kuiper, ondanks de kritische toon, dicht in de buurt van de epistemologische kern van Foucaults genealogische methode. Of zijn invulling van de Wil tot Macht correct is, laat ik in het midden, maar de slotzin maakt duidelijk waar het om gaat: een aporie.

Kuiper neemt echter Foucault niet in bescherming. Zijn bezwaren tegen Foucaults geschiedschrijving blijken ethisch gemotiveerd te zijn. Hij verwijt zowel White als Foucault ervan een 'estheticisme' aan te hangen: beiden vatten het verleden op als 'een esthetische constructie'(Kuiper 1990: 42). White, meent Kuiper, krabbelt op het laatste moment terug met zijn structurele humanisme of humanistisch structuralisme. Kuiper brengt de ironie in verband met het aporetisch gehalte van Foucaults positie: "de ironicus kan zijn eigen uitspraken niet serieus nemen zonder zich in tegenspraken te verwarren"(Kuiper 1990: 42). In traditionele bewoordingen wordt deze *performatieve tegenspraak* - waarin de inhoud van dat wat gezegd wordt door de waarachtigheid van de daad van het uitspreken wordt ondergraven - onder verwijzing naar de aloude Kretenzer paradox door Kuiper een 'dialectische spanning' genoemd, maar uit het voorgaande mag gebleken zijn dat het gebruik van het predicaat 'dialectisch' begrijpelijk, maar misplaatst is. Het gaat eerder om een radicalisering dan om een oplossing. Kuiper heeft dit overigens wel bevroed: "De dialectische verhouding tussen enerzijds het sublieme, de ironie en anderzijds het schone, het zinvolle verhaal, is niet opgelost, maar geradicaliseerd"(Kuiper 1990: 56).

Dat hier plotseling en ogenschijnlijk ongemotiveerd, een verwijzing naar de kantiaanse problematiek van het sublieme opduikt, is niet verwonderlijk, wanneer we de nietzscheaanse inspiratie in Foucaults werk benadrukken. Maar Kuiper doelt, ondanks zijn inzicht in de esthetische dimensie en de methodische aard van de ironie, toch uitsluitend op een interdiscursieve aporie:

8. De wil tot historische waarheden

"Het probleem bij zowel Foucault als White is dat we de ironie, de mythe van het sublieme, eerst als waarheid moeten erkennen, om haar, zoals Foucault wil, te kunnen scheppen of, zoals White wil, haar te kunnen verwerpen. De ironicus moet óf zichzelf serieus nemen, en daarmee zichzelf tegenspreken (Foucault), óf zichzelf ironisch bezien en is zo in feite gedwongen iedere aanspraak op de waarheid op te geven" (Kuiper 1990: 56).

Ik heb getracht te laten zien, dat een methodische ironie de genealoog de mogelijkheid biedt zichzelf serieus te nemen: hij evoceert de waarheid waar hij zelf in staat, terwijl hij tegelijkertijd de waarheid van dat wat hij analyseert, problematiseert. Daardoor wordt in ethisch en politiek opzicht een spanning wordt opgeroepen, waaraan niet langer eenduidige richtlijnen voor het handelen kunnen worden onttrokken. Dit betekent niet, dat de 'ironicus' opportunistisch is en onverschillig staat ten opzichte van de wetenschap en de moraal. Integendeel. Door de verkozen ambivalentie die zich aandient in schriftuurlijke vormen van radicale zelfreflexiviteit blijft, ondanks de problematisering van de waarheid, de zeggingskracht behouden. Of zoals de criticus van *Naissance de la clinique* het uitdrukte: Foucaults werk fascineert. Zou het niet zo kunnen zijn dat Foucaults archeologische intentie "une histoire des *limites*" (Foucault 1994: I.161) te schrijven zich tegen een toekomstige waarde aftekent, die als een *nog niet* discursief gearticuleerd, maar reeds voorvoelbaar verschil de mededeelbaarheid in stand houdt?

"Pour libérer la différence, il nous faut une pensée sans contradiction, sans dialectique, sans négation: une pensée qui dise oui à la divergence; une pensée affirmative dont l'instrument est la disjonction; une pensée du multiple - de la multiplicité dispersée et nomade." (Foucault 1971: 899)