

HOOFDSTUK 9

'SELBSTDEMENTI' VAN HET DENKEN?

Aporetische dimensie in Habermas' kritische denken

Foucaults methodische ironie is slechts één actuele gedaante van Nietzsches methodische wantrouwen. Ook in de angelsaksische filosofie, waarin de 'linguistic turn' een andere wending heeft genomen, krijgt Nietzsche steeds meer aandacht. Een tweede protagonist in het postmodernisme-debat heeft de term 'linguistic turn' inhoud gegeven: Richard Rorty. Hij spreekt niet, zoals Foucault, over vertogen, maar over 'vocabulary' en 'irony'. Toch moet na het voorgaande zijn typering van de ironie bekend in de oren klinken:

"The opposite of irony is common sense.(...) The metaphysician is still attached to common sense, in that he does not question the platitudes which encapsulate the use of a given final vocabulary.... The ironist, by contrast, is a nominalist and a historicist"(Rorty 1989: 74).

Bij Rorty blijft ironie echter beperkt tot privégebruik. Het openbare leven wordt geregeerd door 'liberal hope'. Zo wordt een twee-sporen beleid beoogd: een publieke sector waar het terugdringen van wreedheid de boventoon voert en een private sector, waarin zelfverwerkelijking de belangrijkste onderneming vormt.

Ironie wordt een rol in de zelfverwerkelijking toebedeeld. Rorty bepleit "merely poetic foundations of the 'we-consciousness'"(Rorty 1989: 68). Een verleidelijke positie. Enerzijds omdat ieder weldenkend wezen het ethisch 'imperatief' "to decrease pain" zal onderschrijven. Anderzijds omdat zijn slot-conclusie verwant lijkt aan de resultaten van Foucaults laatste overdenkingen: een 'ironische' levensstijl. Het leven wordt een kunst, waarvoor Rorty zelfs de term 'sublimity' reserveert. Deze levensstijl is echter nooit volledig in overeenstemming te brengen met de collectieve eis om pijn en wreedheid te vermijden. De onvermijdelijke spanning tussen beide domeinen "generates dilemmas ... we shall have always with us"(Rorty 1989: 197). Dat dit op zich een pijnlijke bestaanswijze is, komt in Rorty's visie niet naar voren: zijn definitie van wreedheid en geweld is zeer 'common sense'.

Op het punt van het collectieve gedrag volgt Rorty Nietzsche dus niet. Nietzsche en zijn navolgers, zoals het in een voetnoot in zijn *Contingency, Irony and Solidarity* (1989) heet, "are liable to charges of self-referential inconsistency - to claiming to know what they themselves claim cannot be known" (Rorty 1989: 8). Hoewel Rorty zich daarmee aan de zijde van critici als Habermas lijkt te scharen en de instemming van de laatste met zijn 'behuutsamer Kontextualismus'(Habermas 1988: 176) dit ogenschijnlijk bevestigt, is een dergelijke conclusie te voorbarig. Rorty's zelfverkozen ethocentrisme - "we have to start from where we are"(Rorty

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

1989: 198) - neemt enerzijds de door Nietzsche aan het licht gebrachte poëtische grondslag en daarmee de contingentie van de metafysische vertogen aan, anderzijds neemt het de ironische verdubbeling als een van de tegenstrategieën serieus. Ziet Rorty in Foucault, "an ironist who is unwilling to be a liberal", in Habermas' positie ontwaart hij het tegendeel: "Jürgen Habermas is a liberal who is unwilling to be an ironist"(Rorty 1989: 61). Terwijl hij de door Foucault gediagnosticeerde disciplinerende accepteert vanwege het erdoor bewerkte "decrease in pain"(Rorty 1989: 63) en een daaruit voortvloeiende vergroting van de vrijheid, verwerpt hij het door Habermas nagestreefde universalisme.

Rorty meent, dat 'a final vocabulary' een existentiële noodzaak is. Vervolgens geeft hij een zeer intrigerende definitie van deze vocabulaire: "it is 'final' in the sense that if doubt is cast on the worth of these words, their user has no noncircular argumentative recourse"(Rorty 1989: 73). Dat is de reden waarom hij in zijn kritiek op Habermas een aporie kan aanwijzen: "Habermas wants to preserve the traditional story (common to Hegel and to Peirce) of asymptotic approach to *foci imaginarii*"(Rorty 1989: 67). Deze opmerking grijp ik aan om een aporetische spanning in Habermas' filosofie op te sporen die hij neo-nietzscheanen aanwrijft.²³²

Met Wellmer wees ik reeds op de aporetische spanning tussen filosofie en kunst bij Adorno:

"Adorno hat diese Kritik, wie wir gesehen haben, so tief angesetzt, daß vom Ansatzpunkt der Kritik her eine andere als eine 'schlechte' Vernunft eigentlich nicht mehr sich *denken* läßt: in dieser Schwierigkeit sind alle Paradoxien und Aporien von Adornos Philosophie beschlossen, ist auch die Notwendigkeit einer versöhnungsphilosophischen Perspektive begründet: (...). Paradoxerweise ergibt sich aber, wie ich glaube, die aporetische Grundkonstellation von Adornos Denken nur daraus, daß er das 'Eingedenken der Natur im Subjekt' nicht radikal genug vollzogen hat"(-Wellmer 1985: 156).

Wellmers opmerking dat de receptie van teksten slechts adequaat kan plaatsvinden "in einem Raum gewaltloser Kommunikation"²³³ wijst erop, dat hij niettemin meent, dat alleen een taal filosofische hername à la Habermas de aporetische spanning bij Adorno kan wegnemen.

Habermas is dé criticus van differentiedenkers. Uitsluitend zijn kritiek is mijn oriëntatiepunt. Ik moet daarom noodgedwongen voorbijgaan aan de positieve

232 Deleuze en Lyotard worden niet aan de orde gesteld. Wellicht omdat Habermas geen raad weet met hun libidinale filosofie. Laermans lijkt in zijn bespreking van *Der philosophische Diskurs der Moderne* in *Krisis* 22 eenzelfde mening toegedaan. Zie: Rudi Laermans, "Het postmodernistische spook getemd? Habermas' herijking van het moderne filosofiese vertoog" in: *Krisis. Tijdschrift voor filosofie*, 22, (1986), p. 19-38.

233 Zie: excursie 12.4.

9. 'Selbstdementi' van het denken

aspecten van Habermas' eigen theorie van het communicatieve handelen. Even-min kan ik het indringende karakter van zijn analyse van de toenemende openbaarheid aan de orde stellen. Over zijn werk en met name de kritische relatie tot differentiedenkers als Foucault zijn uitstekende boeken geschreven, waarin de theoretische tekortkomingen van differentiedenkers breed worden uitgemeten.²³⁴

Ik zal mij beperken tot de vraag naar de legitimiteit van een aantal onge-expliciteerde vooronderstellingen in Habermas' kritiek op differentiedenkers. Daarbij gaat het mij om twee punten: zijn verwijt als zou dit soort filosoferen op onkritische wijze overgaan in literatuur en zijn poging aannemelijk te maken, dat het zichzelf dementeert. Of zoals het aan het eind van het hoofdstuk over Bataille heet:

"Aber die Philosophie kann nicht in gleicher Weise aus dem Universum der Sprache ausbrechen: 'Sie verwendet die Sprache auf eine solche Weise, daß auf sie niemals das Schweigen folgt. So daß der höchste Augenblick notwendigerweise die philosophische Fragestellung übertagt'. Mit diesem Satz dementiert aber Bataille seine eigenen Anstrengungen, die radikale Vernunftkritik mit Mitteln der Theorie durchzuführen"(Habermas 1985: 278).

Habermas' doorwrochte analyses in *Der philosophische Diskurs der Moderne* monden alle uit in een negatief oordeel over het zogenaamde 'postmoderne' denken. Neo-nietzscheanen als Bataille, Foucault en Derrida worden ervan beticht, dat hun filosofie zich in navolging van Nietzsche in "Aporien einer selbstbezüglichen Vernunftkritik"(Habermas 1985: 129) verstrikt. Daardoor zouden er geen geldigheidsaanspraken meer kunnen worden gemaakt en zou de legitimiteitsvraag niet meer kunnen worden beantwoord. Het gaat bij dit alles niet om een formele analyse van de aporie en de tegenspraak²³⁵, maar vooral om dat wat Habermas, uitgaande van de transformatie van deze bewustzijnsfilosofische inconsistenties naar een taalfilosofisch 'Diskurs'denken, een *performative Widerspruch* noemt.

Ik beoog met mijn kritiek op Habermas een heroriëntatie op de aard van de aporie als grondtrek van de filosofische arbeid en van het leven. Naar aanleiding van

234 Ik noem slechts twee studies waarin de relatie tussen Habermas en Foucault nadrukkelijk aan de orde wordt gesteld: Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (1985): deel II; Harry Kunneman, *De waarheidstrechter - Een communicatiethoorretisch perspectief op wetenschap en samenleving* (1986).

235 Uit de voorgaande hoofdstukken mag reeds gebleken zijn, dat een strikt logische analyse wezensvreemd is aan het differentiedenken. Dit geldt in zekere zin voor het gehele Franse denken. De logica heeft in Frankrijk nooit echt geaard. Bernhard Taureck somt een drietal kenmerken van de hedendaagse Franse filosofie op, waarbij hij als eerste een 'Desinteresse an Logik' vermeldt. Slechts Bouveresse is volgens hem één van de weinigen die zich voor de logica interesseert.(Taureck 1988: 9-12). Het is dan ook Bouveresse die in zijn *Le philosophe chez les autophages* (1984) de differentiefilosofen van dezelfde zelfvernietiging beticht als Habermas. In *Rationalité et cynisme* (1984) wijst hij hun denken af als 'une form d'auto-négation'(Bouveresse 1984: 35) of als een filosofie die zichzelf verslindt.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

zijn kritiek op differentiedenkers poog ik het door Jaspers in zijn Kant-boek ontwikkelde inzicht te illustreren, dat cirkels, tautologieën en tegenspraken bij het filosoferen niet te vermijden zijn en dat zij het kenmerk van het verschil tussen filosofisch en wetenschappelijk kennen zijn²³⁶.

1 Kritiek op het neo-nietzscheaanse erfgoed

In *Nachmetaphysisches Denken* (1988) kwalificeert Habermas neo-nietzscheaanse denkers als 'Postis'. Zij zijn als 'Seismographen des Zeitgeists' serieus te nemen. (Habermas 1988: 12). Voordat ik zijn kritiek op Foucault minutieus uiteenzet, is het voor een inzicht in de inhoudelijke en formele aspecten van Habermas' bij tijd en wijle nogal retorische betoogtrant instructief, kort aandacht te besteden aan zijn kritiek op Nietzsche en een andere neo-nietzscheaan: Bataille. Daarna ga ik iets dieper op zijn Derrida-kritiek in, die in het volgende hoofdstuk het uitgangspunt zal zijn voor een uitgebreidere bespreking van Derrida's werk.

Nietzsche noch de neo-nietzscheanen, stelt Habermas, zouden, hun radicaliteit ten spijt, het bewustzijnsfilosofisch paradigma achter zich hebben gelaten. Zij ontsnappen niet aan Hegels definitie van de moderniteit. Daarin wordt het principe van de subjectiviteit, in kritiek op Descartes' 'cogito ergo sum', gedefinieerd als "die Struktur der Selbstbeziehung des erkennenden Subjekts, das sich auf sich als Objekt zurückbeugt, um sich wie in einem Spiegelbild - eben 'spekulativ' - zu ergreifen" (Habermas 1985: 29). Habermas laakt deze door Hegel geconstateerde 'Entzweiung' en daarmee de ervaring van de verscheurdheid van de subjectiviteit die door Hegel onder andere in *Phänomenologie des Geistes* wordt uiteengezet. De bewustzijnsfilosofische terugbuiging, plooiing, vouw of scherper geformuleerd: splijting zou constitutief blijven voor het nietzscheaanse erfgoed. Ik stem daarmee volledig in. In tegenstelling tot Habermas meen ik echter dat bij differentiedenkers deze radicale 'zelf'reflexiviteit in taalstrategieën worden vertaald. Er is, zoals Habermas terecht aangeeft, nog steeds sprake van een splijting, maar deze wordt - op niet-modernistische wijze - op het vlak van de taal uiteengezet. Taal is geen venster meer op de wereld, evenmin een spiegel van de ziel. Zodra vanuit de taal de blik op het zijn of het bewustzijn wordt gericht, beslaat het venster of breekt de spiegel in duizend stukken: het denken verliest zich in een tuimeling waaraan geen einde lijkt te komen. De val van de metafysica wordt geaffirmeerd als een grammaticale tuimeling.²³⁷

Habermas' bespreking van de verschillende denkers vertoont steeds dezelfde

236 Zie: excursie 2.

237 Willen we deze radicale beweging binnen Habermas' theorie opzoeken dan moeten we ons richten tot de minst ontwikkelde sfeer van het communicatieve handelen: de esthetisch-expressieve dimensie waar het meer dan om waarheid om waarachtigheid gaat. Zie: Harry Kunneman, "Habermas en de grondslagenproblemen van de sociologie" in: *Sociale wetenschappen* 4, (1984), pp. 303-338.

9. 'Selbstdementi' van het denken

opbouw. Na een exposé van de problematiek begint hij met korte systematische en historische verduidelijkingen waarin zijn kritiek wordt voorgeprogrammeerd. Vervolgens geeft hij een doorgaans lichtelijk gechargeerde samenvatting van het oeuvre van de te kritiseren denker. Zijn betoog eindigt ten slotte met een in zijn ogen vernietigende kritiek waarvan de conclusie steevast luidt: 'Selbstdementi'. Hoewel Nietzsche als 'Drehscheibe' fungeert, is het stuk over zijn werk een van de minst sterke stukken van het boek. Er wordt weliswaar uitgebreid ingegaan op de Duitse romantiek en op de verwerking van Nietzsches oeuvre door Heidegger en Bataille, maar van een diepgaande analyse van Nietzsches eigen denkbeelden is absoluut geen sprake. Habermas hecht er veel waarde aan te laten zien, dat Nietzsches Dionysos-conceptie niet origineel, maar ontleend is aan de Romantiek: het gaat eerder om 'eine Verjüngung' dan om "eine Verabschiedung des Abendlandes"(Habermas 1985: 114). Argumentatieve waarde kan aan dit zijpad volgens mij nauwelijks worden ontleend. Door zijn exclusieve aandacht voor de bewustzijnsfilosofische aspecten komen de taalstrategieën nauwelijks in zicht. Zo wordt een onwelkom deel van Nietzsches polemische uitspraken gewoonweg genegeerd.²³⁸ Nietzsche wordt bijvoorbeeld gepresenteerd als "ein Verfechter des l'art pour l'art"(Habermas 1985:116). Daarbij wordt gemakshalve alle kritiek die Nietzsche op deze stroming heeft geuit over het hoofd gezien.²³⁹ Door Habermas' onmiskenbaar gechargeerde lezing ontstaat een vreemde spanning die hij steeds weer uitbuit om het argument van 'Selbstdementi' te staven. Nietzsches dionysische denken wordt enerzijds gezien als een "sich im konzentrierten Umgang einer dezentrierten, von den Alltagskonventionen der Wahrnehmung und des Handelns freigesetzten *Subjektivität* mit sich selbst"(Habermas 1985: 116; cursief, ho), anderzijds als de "Entgrenzung des Individuums, der Verschmelzung mit der amorphen Natur innen wie außen"(Habermas 1985: 117). Door zijn termen voortdurend aan

238 Een stelselmatige veronachtzaming van bepaalde voor tegenargumenten relevante elementen uit het werk van de bekritiseerde denkers is symptomatisch voor Habermas' aanpak. Ten aanzien van Derrida heeft Forget dit minutieus uitgezocht. Het gaat daarbij om het weglaten van de zo belangrijke aanhalingstekens, het over het hoofd zien of bewust weglaten van de in de ambiguïteit van (af)grondbegrippen besloten liggende dubbelbetekenissen, zelfs het domweg fout vertalen van cruciale passages. Zie: Philippe Forget "Das 'Gerede' vom performativen Widerspruch. Zu Habermas' Derrida-kritik" in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, jrg. 16, 3 (1991), pp. 47-58.

239 Habermas ziet nog iets anders over het hoofd: consequent doorgeredeneerd zou een verdediger van de "l'art pour l'art"-opvatting als de opvatting waarin het kunstwerk een autonome werking wordt toegedicht, niet meer binnen het bewustzijnsfilosofische paradigma functioneren.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

een bewustzijnsfilosofisch jargon te ontlenen, weet Habermas tegenstellingen en tegenspraken te creëren die hij vervolgens tegen het door hem gekritiseerde denken in het geweer brengt.

Excursie 16

Bataille 2

Aporie, absolute negativiteit en esthetiek

Is er een overeenkomst te bespeuren tussen het werk van Bataille en dat van Adorno, ge-geven hun beider houding ten aanzien van Hegels werk? Ten Kate meent terecht, dat er bij Bataille geen sprake is van een instrumentalisering van filosofie en kunst ten dienste en kunst echter zelf de waarheid, voor zover zij zich laten breken in een ervaring van hun grenzen: een ervaring die geen enkele externe waarheidsinstantie duldt" (Ten Kate 1994: 143).

De relatie tussen filosofie en kunst is, gegeven deze gerichtheid op de ervaring van grenzen of grenservaring, derhalve veel hechter dan bij Adorno. Wat het verschil tussen beide inzetten wel is, wil ik in enkele stappen proberen te verduidelijken.

1 Realiteit, negatie en grens: denken en geweld

Batailles 'bas materialisme' heeft een subversie en perversie tot gevolg van een denken, dat als de arbeid van een dienstbare geest wordt opgevat. De 'différence non-logique' (I.319), eigen aan de materie, duidt op het niet-dialectische karakter van de verhouding tussen materie en subjectiviteit.

Alles draait om dit onophefbare verschil. Materie 'bestaat' slechts in zoverre zij niet te identificeren is: Bataille en Adorno vinden elkaar in deze gedachte. Materie is meer dan de lege, abstracte, privatieve negatie of de gewraakte slechte oneindigheid. Zij is als ervaring tevens een ervaring van de grens en van de oneindigheid. In een 'expérience intérieure' vallen grens en oneindigheid samen: "*Infini* s'oppose en même temps à la détermination limitée et à la *fin* assignée" (VII.29).

Bij Bataille gaat in een 'déchirement absolu' het dialectische begrippen-apparaat op de klippen. Daarbij volgt hij, zoals eerder werd betoogd, grotendeels de interpretatie van Kojève, die Hegels systeem als "une philosophie de la mort" en de mens als "la mort qui vit une vie humaine" (XII.327) opvat. Het subject dat door zijn als negativiteit gekwalificeerde handelen "l'anomalie d'un Moi personnel" in de natuur invoegt, noemt Bataille een nacht in het licht, een "fantasmagorie (...) qui apparaisse sinon pour disparaître" (XII.327). Echter, niet om steeds werkelijker te verschijnen, zoals bij Hegel het geval is.

Als de materie de niet te positiveren 'oorsprong' van de overschrijding 'is',

9. 'Selbstdementi' van het denken

bevat zij 'oorspronkelijk' negativiteit noch positiviteit. Beide waarden zijn veeleer het resultaat van een gewelddadig gebaar: het trekken van de grens, waardoor met de arbeid tevens de verspilling wordt ingesteld. De overschrijding van de grens in de negatie van de op arbeid gerichte werkelijkheid, ontkoppelt dit 'oorspronkelijke' geweld. Slechts als resultaat van de inwerking van een *violence originaire*, zo-als Derrida het noemt (Derrida 1967a: 162), is materie dingmatig te begrijpen. De ervaring van het oneindige - ook Kant wijst daarop - van dat wat zich niet 'achter' de grens, maar in de ervaring van de grens aandient, is derhalve altijd gewelddadig. Dit geweld is, zo moeten we retrospectief concluderen, eigen aan het Andere of het heterogene. De verleiding is groot dit weer oppositioneel te denken. Durkheims invloed (II.171) doet zich gelden, wanneer Bataille de affectieve werking van 'la chose *hétérogène*' toeschrijft aan 'une force inconnue et dangereuse' (I:346). Het Andere laat zich slechts in zijn gevolgen 'kennen'. Deze kantiaanse boventonen⁶⁷ krijgen in Batailles verwerking van Freuds gedachtengoed een psychologische klank: aantrekking en afstoting worden tot fascinatie en weerzin. Het zijn de gewelddadige effecten en affecten die het heterogene oproept. De dood, het oneindige, het continue, het onmogelijke, alle zijn het termen voor een heterogene sfeer 'voorbij' de grens, die slechts als de ervaring van de grens bestaansrecht heeft. Het heterogene maakt het bestaan van de grens weliswaar mogelijk, maar beide vallen niettemin samen in

de ervaring. Foucaults empirisch-transcendent-tale dubbelwezen vindt zijn uitdrukking in het subject op zijn kookpunt: "mais la totalité de l'être (entendu comme une somme des êtres) existe-t-elle?" (VI.203) Is deze totaliteit retrospectief of extrapolierend anders te denken dan als een negatief teken, als het teken van het tekort, waardoor het verlangen wordt getekend en gestuurd? In *Sur Nietzsche* bevestigt Bataille deze gedachte: "l'indéfini a logiquement le signe négatif" (VI.74).

De transcendentie wordt immanent in een ervaring van het Niets, in een *expérience intérieure*, die door het *exces* of een *extase* 'vooraf' wordt gegaan, zouden we 'achteraf' zeggen. Dit Niets is niets anders dan 'limite d'un être'. Niets en oneindig Zijn, afwezigheid en aanwezigheid, oorsprong en doel, of in termen van de *Wissenschaft der Logik* de omslag van het zuivere zijn naar het absolute niets en daarmee de beweging die beide genereert, blijft immanent. De daarin besloten *ervaring* van het worden constitueert alle verdere bewegingen, die niet werkelijker, maar slechts een herhaling van een absolute verscheurdheid zijn. De dood, meent Bataille, kan niet verzoend worden. Hegels bewonderenswaardige, maar tevens hoogst lachwekkende arbeid ten spijt.

De dood is aanwezig in de ervaring van het onophefbare geweld. Zelfs daar waar Hegel meent dat het geweld - en daarmee de dood - opgeheven is, heeft het geweld zich - onzichtbaar weliswaar, maar duurzaam - gevestigd: iedere bepaling sluit immers uit, elke betekenisgeving is begrenzing. Begrippelijkheid wordt opgevat als een

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

vorm van even noodzakelijk als onzichtbaar geweld dat slechts in zijn effecten 'herkend kan worden. Hegels dialectische denken is "l'énergie ou la violence de l'Entendement, la Négativité de l'Entendement"(XII.333). Dit 'discursieve' geweld, dit dode masker verbergt de oorzaak van haar toekomstige verdwijning: "seule la pensée violente coïncide avec l'évanouissement de la pensée"(V.232). Hoewel Hegel poogt deze dubbelzinnigheid op te lossen, rekent Bataille volgens Derrida hem toch de verdienste toe deze grootsheid, dit verheven aspect te hebben bevroed: "Hegel l'a vu sans le voir, l'a montré en le déroband"(Derrida 1967b: 381). Hij heeft aangevoeld, maar niet begrepen, dat het absolute weten zich op een 'non-savoir' ent, dat altijd buiten het systeem valt. Voor Bataille is geweld inherent aan het menselijk bestaan. Slechts in en door geweld verwerkelijkt zich de absolute negativiteit, de dood.

Maar is deze wel zeer ruime definitie van geweld nog wel kritisch? Is het wel een definitie? In *L'Érotisme* (1957) weigert Bataille een definitie te geven: "de la violence, je n'ai pas pu et n'ai pas jugé nécessaire de donner d'emblée la définition précise"(X.58). De ambivalentie, onlosmakelijk verbonden met de noodzakelijke verglijding van ieder (af)grondbegrip, vinden we dus terug in deze geweldsnotie. Met een verwijzing naar Eric Weils *Logique de la Philosophie* (1950) geeft Bataille wel een dubbelaspect van het geweld aan: "La violence est un problème pour la philosophie, la philosophie n'en est pas un pour la violence, qui se rit du

philosophe (...). Le résultat paradoxal est donc que la violence n'a de sens que pour la philosophie qui, elle, est refuse de la violence"(Weil 1950: 58).

De mens onderhoudt blijkbaar op tweevoudige wijze betrekkingen met het geweld. Hoewel hij als redelijk wezen uit is op de reductie ervan, dient zich juist in deze uitsluiting van het geweld als natuur of als het dierlijke een nieuw soort geweld aan: het geweld van het denken. En zo "s'opposant comme violence à la violence, il (de mens, ho) reste déterminé par la violence"(Weil 1950: 53).

Dit in het begrip 'gebonden' geweld biedt Hegels systeem: "la violence, et de la violence sentie violemment comme telle, est à l'origine de tout discours qui se veut cohérent"(Weil 1950: 75). Volgens Weil treedt dit onzichtbare geweld voor het voetlicht op het moment, dat het vertoog zijn greep op de wereld verliest: "Ce n'est qu'au moment où le monde de ce discours ne contente plus l'homme que ce monde est *saisi* dans le discours de ce même monde comme un monde violent"(Weil 1950: 75).

Hieruit blijkt de complexiteit van het geweldsbegrip: het manifesteert zich zowel in als 'buiten' het vertoog. Buiten het vertoog is het zinloos, stuurloos, chaotisch. Erbinnen is het zinvol en doelgericht. Een systematisch onderscheid tussen primair en secundair geweld ligt voor de hand, maar is inadequaat. Is natuurgeweld primair en krijgt discursief geweld daardoor een secundair karakter? Of onderscheiden beide zich pas in de act van het denken? Het is verleidelijk om in Ba-

9. 'Selbstdementi' van het denken

tailles beschrijvingen een analoge verdubbeling te lezen: geweld van de eerste en van de tweede orde. Vanuit zijn antropologische optiek kan het instellen van verboden rond dood en sexualiteit als geweld van de eerste orde worden aangemerkt. De transgressie van deze verboden zou volgens deze logica geweld van een tweede orde zijn: het geweld van de overschrijding, van het exces en van de verspilling. Maar toch lijkt ook deze tweedeling te kunstmatig. Want, zo meent Foucault, "la limite et transgression se doivent l'un à l'autre la densité de leur être. (...) Mais la limite a-t-elle une existence véritable en dehors du geste qui glorieusement la traverse et la nie?"- (Foucault 1994: I.237) Foucault wijst hier op het beeld van de spiraal, waarop ook Kimmerle in zijn kritiek op de verbeelding die de *Wissenschaft der Logik* bepaalt, de aandacht vestigt.

Grens en overschrijding vormen geen oppositie, ze verhouden zich niet tot elkaar "comme le noir est au blanc, le défendu au permis, l'extérieur à l'intérieur, l'exclu à l'espace protégé de la demeure"(Foucault 1994: I.237), maar ze zijn als in een spiraal volledig verstrengeld: "Parce que, justement, elle (de transgressie, ho) n'est pas violence dans une monde partagé (dans une monde éthique) ni triomphe sur des limites qu'elle efface (dans une monde dialectique ou révolutionnaire). (...) Rien n'est négatif dans la transgression. Elle affirme l'être limité, elle affirme cet illimité dans lequel elle bondit en l'ouvrant pour la première fois à l'existence. Mais on peut dire que cette affirmation n'a rien de positif: nul contenu ne peut la lier, puisque, par

définition, aucune limite ne peut la retenir. Peut-être n'est-elle rien d'autre que l'affirmation du partage"(Foucault 1994: I.238).

Haar onmogelijke inhoud is "l'être de la différence". Batailles niet-logische differentie is een 'affirmation non positive'. Het is in deze context dat Foucault verwijst naar het door Kant gemaakte onderscheid tussen het *nihil negativum* en het *nihil privativum*. Beide verwerkt Hegel in zijn negatiebegrip en in dat van de tegenspraak.⁶⁸ Als door Nietzsche de differentie de functie van de contradictie als motor van het denken overneemt, dan is het hoogstwaarschijnlijk dat Bataille, door zijn integrale verwerking van Nietzsches gedachtengoed, in zijn grensbegrip beide vormen van het Niets verwerkt.

Ook Derrida meent dat bij Bataille positiviteit en negativiteit niet meer in een dialectische relatie staan. Daartoe verwijst hij expliciet naar Foucaults artikel. De negatie is absoluut, zij kan niet worden bemiddeld. Kant en Hegel willen, zo stelt Derrida, "*prendre au sérieux le négatif*"(Derrida 1967b: 380). Zij hebben hem aan een rigoureuze arbeid onderworpen. In tegenstelling tot Bataille hebben zij er werk van gemaakt.

Bataille daarentegen "ne prend pas le négatif au sérieux". Dat waarnaar hij uitreikt is hoogstens een punt, "où il n'y a plus ni procès ni système": een onmogelijk punt 'buiten' het systeem. Bataille gaat in *Sur Nietzsche* in op dit 'point': "cet objet sans vérité objective et le plus brisant toutefois que j'imagine, je l'assimile au sourire, à la limpidité de l'être aimé"(VI.69).

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Het kan negatief of positief *genoemd* worden, maar in 'werkelijkheid' - als er letterlijk *niets* overblijft - is het geen van beide. Waar, volgens Derrida, geen reserve meer bestaat in een soevereine handeling of *opération*, kan het geweld evenmin als een 'positiviteit' worden beschreven, laat staan als ethisch 'imperatief' worden gepropageerd.

De niet-logische differentie - materie of geweld - is dus geen 'hypokeime-non', geen 'substantie', geen 'substraat' en zeker geen kritische instantie zoals het zelfbewustzijn. Het is een 'massa critique', zouden we met Baudrillard kunnen zeggen. (Baudrillard 1978/1982: 28). Materie is een 'sub-versie' en een 'hypo-crisie', die de oppositie negatief-positief eerst omkeert en dan ontwrict. De negativiteit die haar aankleeft, is geen 'ressource' waaruit geput kan worden, maar een bodem-loze put, een afgrond, een ruimte voor de tuimeling: "Le *continuum* est l'expérience privilégiée d'une opération souveraine transgressant la limite de la différence discursive. (...) ce *continuum* n'est pas la plénitude du sens ou de la présence telle qu'elle est *envisagée* par la métaphysique. S'efforçant vers le sans fond de la négativité et la dépense, l'expérience du *continuum* est aussi l'expérience de la différence absolue...." (Derrida 1967b: 386/7).

Geen begrip, maar een ervaring. Differentie, het Andere staat niet in dienst van de aanwezigheid, van de arbeid en van de geschiedenis. In de stapeling van betekenissen die Derrida's werk kenmerkt, heet het ten slotte dat "la différence entre Hegel et Bataille est la différence entre ces deux différences" (Derrida 1967b: 386/7).

2 Absolute affirmatie: soevereiniteit

Absolute negativiteit blijkt een soevereine ervaring, die de mens toevalt in een 'déchirement absolu', een absolute 'Entzweiung', die iedere arbeidzame en heilzame werking van het denken vernietigt. Dit impliceert dat er dus bij Hegel geen sprake is van enige soevereiniteit: "La souveraineté dans l'attitude de Hegel procède d'un mouvement que le *discours* relève et qui, dans l'esprit du Sage, n'est jamais séparé de sa révélation" (XII.344).

Soevereiniteit kan hoogstens worden geanticipeerd of geëxtrapoleerd. Maar als anticipatie, als *project* wordt het opnieuw arbeid. Het argument uit *L'expérience intérieure* en *Sur Nietzsche* herhaalt zich: "le projet d'être-souverainement suppose un être servile!" (XII.344). Een bewuste breuk met het vertoog zelf kan evenmin soevereiniteit bieden. Soevereiniteit bezien vanuit een dienstbare taal kan niets dan onmacht zijn. De autoriteit die zij uitsluitend aan zichzelf ontleent, wordt in de wil deze toestand te laten voortduren, in de noodzaak tot instandhouding direkt vernietigd. Een *wil tot toeval* is een onmogelijke mogelijkheid, omdat het beoogde zelfverlies voortkomt uit zelfbehoud. Soevereiniteit kan evenmin als het toeval worden gewild. Zij put zichzelf uit in het moment en heft, zo zullen we in hoofdstuk 13 zien, in die zin de tijd op. Zij kan (een) plaats vinden in een breuk met het vertoog. Dit breken is zelf niet soeverein, maar "en un sens un accident dans l'ascension" (XII.344).

De absolute verscheurdheid ligt in de

9. 'Selbstdementi' van het denken

onophefbaarheid van dat wat Hegel abstracte negativiteit of slechte oneindigheid noemt. Het is echter niet deze denkbeweging die Bataille beoogt, maar de ervaring van de pijn en het daarmee samenhangende lijden dat in de 'Entzweiung' wordt opgewekt en dat een uitdrukking is van een dubbele beweging van aantrekking en afstoting.

Hoewel het uitgesloten lijkt in *Wissenschaft der Logik* ook maar één opmerking van existentiële aard te vinden, blijken aan het eind van de begripslogica, als Hegel als opmaat voor de systematische afleiding van de absolute idee het leven bespreekt, plotseling termen als 'Selbstgefühl', 'Leiblichkeit' en 'Schmerz' een belangrijke rol te vervullen. Het levende individu, het levensproces en de soort - weliswaar opgevat als logische gestalten, als momenten van de Geist, maar desalniettemin in hun 'existentiële' vormen gepresenteerd - worden aan de eerder ontwikkelde 'negatie van de negatie' verbonden, waardoor op onverwachte wijze licht wordt geworpen op de relatie tussen tegenspraak, positivering en waarheid enerzijds en lijden, zingeving en fictie anderzijds: "Wenn man sagt, daß der Widerspruch nicht denkbar sei, so ist er vielmehr im Schmerz des Lebendigen sogar eine wirkliche Existenz. Diese Diremption des Lebendigen in sich ist *Gefühl*, indem sie in die einfache Allgemeinheit des Begriffs, in die Sensibilität aufgenommen ist. Von dem Schmerz fängt das *Bedürfnis* und der *Trieb* an, die den Übergang ausmachen, daß das Individuum, wie es als Negation seiner für sich ist, so auch als Identität für sich werde - eine Identität,

welche nur als die Negation jener Negation ist" (H6.481/2).

De splijting als ervaren tegenspraak is pijn die in zijn duurzame, maar discontinue vorm de gedaante van lijden aanneemt. Dit lijden vloeit noodzakelijk uit het leven voort. Batailles 'déchirement absolu' betreft de ambiguë ervaring van lust en onlust, van aantrekking en afstoting, van continuïteit en discontinuïteit, van dood en leven, waarin in de ervaring van de totale zinloosheid van het lijden het subject als zingever oplost.

Batailles dubbelperspectief van de materie die zowel dingmatigheid als energetisch is - beide zijn nooit tegelijk te 'zien' of te '(be)grijpen' - lijkt een filosofische pendant van de quantumtheorie: het deeltjes- en golfaspect van de foton kunnen evenmin tegelijkertijd geregistreerd worden. Ook daar speelt het instrumentarium of het medium een werkelijkheid-producerende rol.

Deze spanning wordt Bataille echter pas in een laat stadium van zijn denkontwikkeling duidelijk. Waarschijnlijk gebeurt dit pas na de verwerking van Nietzsches gedachtengoed. Hij beschrijft het Noordamerikaans Indiaanse verspillingssritueel, de potlatch, dan opnieuw vanuit dit inzicht. Feitelijk voltrekt deze overgang van het dingmatige naar het energetische⁶⁹ zich in het offerritueel. "Le potlatch ne peut être unilatéralement interprété comme une consommation des richesses. C'est récemment que j'ai pu réduire la difficulté, et donné aux principes de l'économie générale' une base assez ambiguë: c'est qu'une dilapidation

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

d'énergie est toujours le contraire d'une chose, mais qu'elle n'entre en considération qu'entrée dans l'ordre des choses, changée en chose."(VII.71)

Het ambiguë karakter ligt precies in dat wat ik eerder het limietkarakter van een begrip heb genoemd: het ondenkbare laat zich slechts vanuit het denkbare als het ondenkbare denken. Anders gesteld: accumulatie en verspilling zijn slechts vanuit een beperkt economisch perspectief als een vanuit een algemeen economisch perspectief te begrijpen schijnbare oppositie te denken. Voor dit inzicht wordt de oppositie beperkt-algemeen weer ingezet. In een noot in *Méthode de méditation* geeft Bataille deze theoretische verwringing aan, wanneer hij opmerkt, dat "la question de cette économie générale se situe sur le plan de l'économie politique, mais la science désignée sous ce nom n'est qu'un économie restreinte" (V.215n). In *Sur Nietzsche* herformuleert hij vervolgens zijn eerdere kritiek op het 'sur' tegen de achtergrond van dit nieuwe inzicht: "Mais surhomme, retour éternel sont vides comme motifs d'exaltation ou d'action. Sans effet comparés aux motifs chrétiens, ou bouddhistes. La volonté de puissance est elle-même un piètre sujet de méditation. L'avoir est bien mais y réfléchir?" VI.7)

3 *Esthetiek: de wereld zoals men deze ziet*

In zijn studies over de kunst (*Lascaux, Manet en Les larmes d'Éros*), maar met name in *Manet* (1955), komen de structurele overeenkomsten tussen de vernietiging van de betekenis en van het subject (in dubbele betekenis: van

het intentionele subject dat schildert en van het onderwerp dat wordt geschilderd) en het feitelijke offer naar voren. Kunsttheoretisch staat *glissement* dan voor een overgang van het geschilderde onderwerp - een representatie - in een veld van "taches, couleurs et mouvement"(IX.131). *Indifférence* duidt dan op een alerte onverschilligheid ten aanzien van de emotionele geladenheid en de realistische weergave. Het betreft *un apathie profonde*.

Toch gaat het Bataille niet om de volledige vernietiging van het onderwerp. Hij is voor alles geïnteresseerd in de grens tussen het dingmatige en het energetische, tussen de voorstelling en het abstracte, tussen het empirische en het transcendente. Bij Manet is weliswaar sprake van een vernietiging, van een destructie, maar deze opent het zicht op een andere werkelijkheid. In zijn onweerstaanbare behoefte te schilderen 'ce qu'on voyait'(IX.145) vernietigt Manet vooral de welsprekendheid (*l'éloquence*): hij heft de vertelling als een samenhangend verhaal op. In *L'Olympia* treedt dit volgens Bataille nog het duidelijkst op de voorgrond. Door het vermijden van iedere verwijzing naar een mythologische sfeer, zoals gebruikelijk was, wordt de burger met de afwezigheid van enige transcendentie in zijn profane wereld geconfronteerd: *Manets heiligheid van de schijn is de weerschijn van hun schijnheiligheid*. In die zin is *L'Olympia* een dubbele ontkenning: van de mythe en van de verlichting.

Het gaat Bataille dus niet om louter abstractie of om een vormelijke

9. 'Selbstdementi' van het denken

zuiverheid, maar om de grens tussen het concrete en het abstracte. Daarom zoeken we in *Les larmes d'Éros* (1963) vergeefs naar abstracte schilderijen. Het gaat hem niet om vernietiging, maar om een transfiguratie van het reële. Dit geeft hij zelf met een hegeliaanse toonzetting aan: "L'intention d'un glissement ou se perd le sens immédiat n'est pas la négligence du sujet, mais autre chose: il en va de même dans la sacrifice, qui altère, qui détruit la victime, qui la tue, *sans la négliger*. Après tout, le sujet des toiles de Manet est moins détruit que dépassé; il est moins annulé au profit de la peinture nue qu'il n'est *transfiguré* dans la nudité de cette peinture"(IX.157).

Evenals in de voetnoot in *L'Érotisme* lijkt hij zich tot het begrippenapparaat van Hegel te bekennen, maar toch gaat het hier niet om een oplossing in hegeliaanse zin. Batailles 'hegelianisme' is en blijft, zoals Derrida zegt, "un hégelianisme sans réserve". Het put zich uit in een onbegrijpelijke ervaring. Door deze breuk met iedere conventie is het schilderij uiterst gewelddadig. Het is even gewelddadig als een offer.

De moderne schilderkunst ontleent zijn positiviteit echter niet aan deze destructie, maar aan een affirmatie. Men geeft zich volledig over aan licht en aan bewegingen, kortom, aan dat wat men ziet: "c'est la majesté retrouvée dans la suppression de ses atours"(IX.147). Kunst is de affirmatie van dat wat is zoals het zich toont. Maar het is voor Bataille uiteindelijk niet de schilderkunst, waarin de kracht van de materie het sterkst naar voren treedt. Bataille blijft Hegel trouw

in zijn waardering voor het meest abstracte kunstmedium: de taal. "Mais la poésie est à la fin la négation de toute convention imaginable: elle l'est avec violence. Elle se veut simple poésie, sans pouvoir, irréalité et désintégré, ne tirant sa *magie* que d'elle-même, et non de la formation d'un monde dont l'ordre politique répondît au rêve d'une majesté divine ou princière."(IX. 145)

De werking van de beeldende kunst wordt toegespitst op de poëzie: "le rire, l'ivresse, le sacrifice et la poésie, l'érotisme lui-même, subsistent dans une réserve, autonomes, *insé-rés* dans la sphère, *comme des enfants dans la maison*. Ce sont dans leurs limites des souverains mineurs, qui ne peuvent contester l'*em-pire* de l'activité"(V.220).

Derrida vertaalt dit beeld in zijn bespreking van de algemene economie als een interval tussen subordinatie, invoeging en soevereiniteit.(Derrida 1967b: 384) Daarmee poogt hij de specificiteit van de taal aan te geven. Taal kan namelijk nooit de soevereine ervaring zelf zijn. Het is hoogstens een soevereine enclave in een op dienstbaarheid gericht rijk, een grensgebied tussen autonomie en soevereiniteit. De 'linguistic turn' in Batailles werk komt naar mijn mening door de herlezing en actualisering van zijn werk door differentiedenkers als Derrida tot zijn recht of - zou het niet te hegeliaans klinken - tot volle ontplooiing.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Bij Bataille treedt Nietzsches dilemma volgens Habermas in zijn volle omvang naar voren:

"Die Theorie der Macht kann nicht dem Anspruch auf wissenschaftliche Objektivität genügen und gleichzeitig des Programm einer totalen und damit selbstbezüglichen, auch die Wahrheit wissenschaftlicher Aussagen affizierenden Vernunftkritik einlösen"(Habermas 1985: 129).

Het is duidelijk waar de schoen wringt: "die totaliserende Selbstkritik der Vernunft verstrickt sich in den performativen Widerspruch..."(Habermas 1985: 219). Dat Habermas wel degelijk iets van Batailles paradoxale inzet bevroed heeft, blijkt uit een eerdere opmerking, waarin hij, verwijzend naar diens beweringen over de wetenschappelijkheid van zijn tekst *L'Érotisme*, Bataille zelf aanhaalt. Ondanks Batailles kritiek op wetenschappelijke objectiviteit onderschrijft deze de wetenschappelijkheid van de door hem aangehaalde onderzoeken. Blijkbaar accepteert hij de ervaren 'waarheid' of zoals Foucault het noemt: de waarheid van de objecten wel. Zodra er over een 'innerlijke ervaring' wordt gesproken, verdwijnt de waarheid weer uit beeld, "mais au moment où je parle d'objets, je le fais comme les hommes de science, avec la rigueur inévitable" (X.37). Dit spanningveld tussen waarheid en fictie noopt Bataille ertoe een andere verhouding in te stellen ten aanzien van de vermeende wetenschappelijke objectiviteit.²⁴⁰ De kwalificaties die Habermas aan Batailles opmerkingen toevoegt 'verraden' enig begrip: "... Bataille ficht *auf paradoxale Weise* mit den Mitteln der wissenschaftlichen Analyse. Er macht das methodische Denken *keineswegs verächtlich*"(Habermas 1985: 125). Inderdaad, in een parodierende beweging maakt Bataille de objectiverende wetenschap niet belachelijk, maar situeert hij haar waarheid tegen de achtergrond van een niet binnen het subject-object model te integreren - en in die zin letterlijk - ont-zettende ervaring.²⁴¹

240 Interessant is zijn opmerking in het voorwoord over de status van zijn boek over de erotiek. Terwijl de verschillende wetenschappen de mens opdelen - "La science étudie une question séparée" - probeert hij "de donner d'un ensemble de conduites un tableau cohérent"(X.12). Hieruit zou opgemaakt kunnen worden dat, in termen van Foucault, de mens zodra deze zichzelf wil omvatten, dat wil zeggen zich als samenhangende totaliteit denkt, deze poging - gegeven de aporetische spanning die tussen het vertoog en het geheel waarvan het deel uitmaakt bestaat - nooit in termen van waarheid kan plaatsvinden. Rorty neemt daarom bij Habermas nog een "asymptotic approach to *foci imaginarii*" waar. Deze 'omspannende' en 'overspannende' beweging is door Hegel uitgeput. Het spreken vanuit deze aporetische spanning kan zelf niet meer op waarheid bogen, hoogstens op iets dat als 'fictie' in foucaultiaanse zin kan worden gekenschetst.

241 Voor een verdere bespreking van Habermas' analyse van Batailles werk en mijn kritiek erop, zie: Oosterling 1987; Oosterling 1989: hfdst. 6.

9. 'Selbstdementi' van het denken

In zekere zin is er dus volgens Habermas bij Bataille nog sprake van enige wetenschappelijkheid. Nietzsches 'artistische Weltbetrachtung' wordt "mit wissenschaftlichen Mitteln, aber in antimetaphysischer, antiromantischer, pessimistischer und skeptischer Einstellung durchgeführt..."(Habermas 1985: 120). Zijn navolgers, meent Habermas, bewandelen vergeefs twee wegen om de di-lemma's, waarin zijn denken verzeild is geraakt, te vermijden: een wetenschappelijke en een esoterische. De eerste weg gaan Bataille en Foucault, de tweede Heidegger en Derrida. De eersten ontwikkelen een 'wetenschappelijke' methode, die echter even onvermijdelijk aan haar eigen aporetische structuur ten onder moet gaan als het merkwaardige, slechts voor ingewijden toegankelijke messianisme van de laatsten. Allen willen ze de dialectische verhouding tussen de rede en het onredelijke zo ver'nietigen', dat deze ontkenning niet meer in een dialectische oppositie kan worden hernomen. Ze plaatsen deze, stelt Habermas naar mijn mening terecht, "in einem Spannungsverhältnis der gegenseitigen Abstoßung und Exklusion"(Habermas 1985: 127). Dat het precies om het 'zichtbaar' of 'hoorbaar' maken, kortom, in ervaring brengen van deze spanning gaat en niet om de 'oplossing' ervan is voor Habermas echter een ondenkbare filosofische onderneming. En als deze ervaring al ethisch-politieke implicaties zou kunnen hebben dan zijn deze voor hem dermate diffuus en open dat er geen enkele emancipatoire kracht aan te ontleen is.

2 Derrida: mystiek en fictie

Habermas markeert in het eerste van zijn twee essays over Derrida de taalfilosofische wending in diens grammatologie. Hoewel Derrida daarmee Heideggers tekortkoming om de taal systematisch te onderzoeken compenseert, is Habermas' betoog er op gericht deze taalfilosofische wending als ontoereikend neer te zetten.

"... auch Derrida entwindet sich den Zwängen des subjektphilosophischen Paradigmas nicht. Sein Versuch, Heidegger zu überbieten, entgeht nicht der aporetischen Struktur des von aller Wahrheitsgeltung entkernten Wahrheitsgeschehens."(Habermas 1985: 197)

2.1 Derrida als filosoof van de oer-oorsprong?

Cruciaal voor zijn argumentatie is zijn interpretatie van Derrida's bemoeienis met het schrift. Hij vat deze op als een speurtocht naar een 'Urschrift'. Daardoor krijgt, in ieder geval in Habermas' visie, Derrida's werk toch weer een metafysische lading. Zijn uitgebreide bespreking van de kritiek op Husserls fonocentrisme in *La voix et le phénomène* loopt uiteindelijk uit op het verwijt, dat Derrida's taalanalyse niet op een pragmatisch vlak wordt uitgewerkt: de communicatieve aspecten die maatgevend zijn voor betekenissen blijven daardoor buiten schot. Derrida zou zich naar het voorbeeld van Husserl nog steeds 'transzendentalphilosophisch' oriënteren.

Habermas benadrukt de vermeend metafysische aspecten in Derrida's werk.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Zoals gezegd zou het Derrida om een 'Urschrift' gaan "als das aus allen pragmatischen Zusammenhängen der Kommunikation herausgelöste, von sprechenden und hörenden Subjekten unabhängig gewordene, schlechthin originäre Zeichen"(Habermas 1985: 2). Er vallen termen als 'Ursprungsmacht' en zonder enige terughoudendheid wordt beweerd, dat de 'différance' de heideggeriaanse ontologische differentie overtreft, waardoor ze "einen schon in Bewegung gesetzten Ursprung wiederum eine Etage tiefer legt"(Habermas 1985: 213).

Derrida zelf, zich terdege bewust van de door hemzelf gehanteerde topologische en hiërarchiserende metaforiek, probeert echter het aspect van 'aanwezigheid' dat nog in Heideggers typering doorklinkt, te ontcrachten. Hij poogt de 'zijns' status te deconstrueren, wat hem ervan weerhoudt te beweren dat de *différance* is. In zijn paradoxale poging om "penser le dehors d'un texte"(Derrida 1972a: 27), is hij zich, in tegenstelling tot Habermas, van twee dingen bewust: niet alleen de door Nietzsche gethematiseerde val van de *grammatica*, maar ook het dilemma dat hij zich slechts van binnenuit op aporetische wijze naar een buiten kan bewegen. Dit kan zelfs niet meer 'contrafaktisch' geëxpliciteerd, hoogstens 'fingerend' geïndiceerd worden. Daartoe transformeert hij Kants 'alsob' positie:

"Il n'y a pas d'essence de la différence, celle-ci (est) ce qui non seulement ne saurait se laisser approprier dans le *comme telle* de son nom ou de son apparaître, mais ce qui menace l'autorité du *comme telle* en général, de la présence de la chose même en son essence. Qu'il n'y ait pas, à ce point d'essence propre de la différence, cela implique qu'il n'y ait ni être ni vérité du jeu de l'écriture en tant qu'il engage la différence"(Derrida 1972b: 27).

Derrida's kritiek is reflexief - en dat deelt hij met het bewustzijnsfilosofische vertoog - maar deze reflexiviteit is radicaal: "...d'abord une critique *radicale*, à savoir une démarche prête à son autocritique"(Derrida 1993a: 145)²⁴² In deze zelfde tekst wordt zijn methodische inzet als een '*façon hyper-critique*'(Derrida 1993a: 149; crsf. ho) getypeerd. Zijn kritiek op de metafysische inzet is zo fundamenteel, dat het eigen vertoog eveneens aan deze beweging wordt uitgeleverd. Met iedere nieuwe wending

242 Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (1993). 'Radicaal' verdient enige toelichting. Het zoeken naar de wortels (*radix*) laat zich in deze context nog het meest adequaat begrijpen als een worteling in een grond die zelf niet meer in beeld komt. Het 'arbor'istische beeld van Descartes volstaat niet meer om deze schriftuurlijke handeling te duiden. In een lange noot gaat Derrida in op de betekenis van 'radicaal': "Mais une radicalisation est toujours endettée auprès de cela même qu'elle radicalise"(Derrida 1993a: 152). Even verder vervolgt hij met: "On tenterait plutôt de se rendre là où, dans son unité *ontologique*, le schème du fondamental, de l'originnaire ou du radical, tel qu'il continue de commander la critique marxiste, appelle des questions, des procédures de formalisation, des interprétations généalogiques qui *ne sont pas*, ou *pas suffisamment* mises en oeuvre dans ce qui domine les discours qui se disent marxistes". Radicaliteit heeft, om enigszins vooruit te lopen op Deleuzes visie, meer met wortelstokken, met rhizomen dan met boomwortels te maken.

9. 'Selbstdementi' van het denken

wordt Derrida's eigen spreken op een impliciete oorsprongsbehoefte beproefd. *Hyperkritiek*, zo zullen we later zien, verschilt van de modernistische kritiek precies daarin dat ze niet meer voor zichzelf een neutrale positie opeist.²⁴³

Wat bij Nietzsche louter 'Wort' is, keert bij Derrida terug in de vorm van een 'quasi-concept'. Philippe Forget's definitie ervan biedt mij de mogelijkheid het aporetisch gehalte te verduidelijken:

"Ein Quasi-Begriff ist ein Begriff, der deshalb nicht einfach ein Begriff sein kann, weil er *zugleich* in die Reihe der Begriffe gehört und *darüber hinaus* über eben diese Reihe (ihre Logik, die Axiomatik ihrer Verknüpfung) Rechenschaft ablegen soll"(Forget 1991: 48).

Een dergelijk 'quasi'-begrip wordt, zoals ik al eerder bij Foucault aangaf, gekenmerkt door een drievoudige structuur: het heeft een natuurlijk, een object- en meta-aspect. In termen van Foucault's analyse: zowel een empirisch als een transcendentiaal aspect, waarbij dit laatste zich opsplitst in een object- en quasi-transcendentiaal aspect. Deze laatste splitsing geeft zowel Foucault als Derrida in het voorvoegsel 'quasi' in niet-pejoratieve zin - als een talige reflexiviteit - te hanteren. Als het daarbij nog om een 'reflexiviteit' gaat dan is dit voor alles een talige reflexiviteit. Over deze talige schijnbeweging merkt Derrida op: "Le 'quasi' dit toujours quelque chose de la sortie dissimulante d'une nature hors d'elle-même"(Derrida 1975: 67)²⁴⁴. De Derrida-interpret Geoffrey Bennington, die samen met Derrida een (auto)biografie samenstelde, schrijft de toevoeging van 'quasi' eveneens toe aan "cette complication de l'empirique et du transcendantal"(Bennington/Derrida 1991: 192). De verbinding met allerlei andere afgrondelijke termen wijst erop dat

"... ces termes sont singuliers en ce sens qu'ils restent plus ou moins attachés au texte dans lequel ils ont été pris, et n'atteignent jamais tout à fait le statut d'opérateurs métalinguistiques ou métaconceptuels. Pourtant (...) ces termes ne peuvent pas pour autant rester enfermés dans une supposée immanence du texte d'où ils sont sorti au moins assez pour se faire remarquer par Jacques Derrida. Ils ont donc ce qu'on pourrait appeler une ambition transcendantal déçue, ils sortent de leur élément"(Bennington/Derrida 1991: 248).

Bennington wijst terecht op de overeenkomst met Foucault's 'notion d'*apriori* historique'(Bennington/Derrida 1991: 250). Daar ook Habermas soms deze terminologie gebruikt, is een extra nuancering op zijn plaats. Bennington brengt een waardevol onderscheid aan. Terwijl volgens hem zowel Habermas als Foucault de term *quasi-*

243 De ondertitel van deze tekst krijgt hiermee zijn eerste duiding. Het onlosmakelijke verband van een genitivus objectivus en subjectivus is daarin verdisconteerd. Het belang van deze kwalificatie wordt systematisch in hoofdstuk 13 uitgewerkt.

244 Jacques Derrida, "Economimesis" in: *Mimesis des articulations* (1975).

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

transcendentiaal inzetten om hun filosofisch project historisch, dat wil zeggen na de 'linguistic turn' te situeren "comme une relativisation historisante ou culturalisante du transcendantal"(Bennington/Derrida 1991: 259/60) - daarbij zou nog sprake zijn van een periodisering in de ontwikkeling in de transcendentale analyse - zou Derrida zich er op toeleggen de historiciteit van deze periodes ter discussie te stellen. Bennington verbindt daar verder geen conclusies aan voor het tijdsbegrip, maar we zouden ons op grond van zijn te-rechte constatering kunnen afvragen of zich niet precies in deze reflectie op de tijd een 'mystiek' element in Derrida's werk aandient. Dit is wellicht ten dele een verklaring waarom Habermas zijn kritiek op Derrida op een mystieke on-derstroom toesnijdt. Habermas kan dit element niet vatten, omdat hij zich nog binnen een aristotelisch tijdsdenken beweegt. Maar laat ik niet vooruitlopen.²⁴⁵

De verdubbeling in Derrida's cruciale quasi-begrippen toont naar mijn mening de aporetische spanning, waardoor Nietzsche's werk wordt gekenmerkt. Zolang deze vanuit een strikt Aristotelisch oppositioneel denken worden geanalyseerd behouden ze inderdaad een pseudo-metafysisch gehalte. Evenmin als Nietzsche gaat het er Derrida om "den schon von Aristoteles kanonisierten Vorrang der Logik vor der Rhetorik (om maar een oppositie te noemen, ho) auf den Kopf zu stellen"(Habermas 1985: 221). De omkering is - we zagen het reeds bij Foucault - slechts een voorlopige strategie.

Het is begrijpelijk - maar de verdenking van een nogal slordige of erger: uitsluitend secundaire lezing dringt zich op - dat daarom bij Habermas het verwijt van 'oorsprongsfilosofie' steeds weer opduikt.²⁴⁶ Derrida zou als deelnemer aan het moderne vertoog ten prooi vallen aan de zwakte van de metafysicakritiek, "die von der Intention der Ursprungsphilosophie nicht loskommt"(Habermas 1985: 214). Habermas interpreteert deze oorsprongsgerichtheid vanuit een mystieke aandrift. Derrida zou evenals Heidegger in zijn kritiek op de metafysica bij "der leerformelhaften Beschwörung einer unbestimmten Autorität"(Habermas 1985: 214) blijven steken. Hoewel Habermas' gefixeerdheid op een vermeende joods-mystieke ondertoon in Derrida's werk niet geheel misplaatst is, is het verdacht dat er in de uitweiding over deze mystieke achtergrond geen enkele verwijzing naar Derrida's eigen teksten te vinden is. Er wordt slechts naar secundair werk, zoals dat van Jonathan Culler, verwezen. Dat is weliswaar instructief, maar deze verwerking van Derrida-interpreten sluit niet altijd aan bij Derrida's eigen inzichten.²⁴⁷ Hoewel het joodse denken voor Derrida van zeer groot belang is, omdat hier het schrift en de

245 Ten aanzien van Benningtons opmerking over Foucault wil ik een voorbehoud maken: in de doordenking van het 'événement' nadert Foucault wel degelijk Derrida's inzet. Ik kom daar later op terug.

246 Zie: Heinz Kimmerle, "Ist Derrida's Denken Ursprungsphilosophie?" in: *Die Frage nach dem Subjekt*. Van Reijen, Raulet, Frank (Hrsg.) (1988), pp. 267-282.

247 Forget laat zien dat de weergave van deze 'bronnen', waaruit Habermas put niet alleen opportunistisch, maar zelfs incorrect is. Zie: Forget, 1991: 53.

9. 'Selbstdementi' van het denken

onmogelijkheid om de autoriteit buiten het schrift te vatten zo'n belangrijke rol spelen, gaat het te ver om in zijn werk, als er al "... Verwandtschaft (...) mit der rabbinischen Tradition und insbesondere mit deren kabbalistischen und häretischen Radikalisierungen"(Habermas 1985: 217) is te constateren, deze als dé meest fundamentele trek in Derrida's werk aan te grijpen om zijn bemoeienissen met teksten te kritiseren.

Derrida zal in zijn latere werk mystiek en performativiteit met elkaar verbinden. In het werk waarop Habermas zich oriënteert, worden de predicaten 'negatieve theologie' en 'mystiek' door Derrida zelf echter nog afgewezen. Zo verwerpt hij in 'La différence' en in *L'écriture et la différence*, met name in zijn artikel over Batailles 'économie générale' de kwalificatie 'negatieve theologie'. Daarin zou nog "une supra-essentialité par-delà les catégories finies de l'essence et de l'existence, c'est-à-dire de la présence"(Derrida 1972a: 6; 1967b: 398) worden voorondersteld. Maar gaandeweg, naarmate hij in een transformatie van metafysische begrippen zijn eigen terminologie en zijn specifieke thematieken ontwikkelt, herwaardeert hij deze kwalificaties.²⁴⁸ Mystiek krijgt een specifiekere connotatie, die samenhangt met zijn transformatie van het tijdsbegrip. Deze transformatie wordt reeds in het artikel 'Ousia et grammè', opgenomen in *Marges de la philosophie* (1972) - zij het, in een herneming van de tijdsthematiek vanuit Aristoteles-Hegel-Heidegger, nog op negatief-kritische wijze -, verbonden met de aporie. Dit is Habermas volledig ontgaan.²⁴⁹

Voorlopig volstaat het te constateren dat Habermas' intuïtie op het punt van de mystiek - evenals bij de aporieën - niettemin juist is geweest. Echter, hij schiet weer rakelings langs een diep inzicht in een constitutieve aporetische spanning. Dat dit steeds weer gebeurt - en dat mag zeker niet uit het oog worden verloren - is eens te meer een bewijs voor de filosofische scherpte van Habermas' blik. Naar mijn mening eindigt hij derhalve terecht met de opmerking: "Wenn die *Vermutung* nicht ganz falsch ist, kehrt freilich Derrida an jenen historischen Ort zurück, wo einst Mystik in Aufklärung umgeschlagen ist."(Habermas 1985: 218, cursief ho) Inderdaad, meer dan een vermoeden kan het niet zijn. Een vermoeden waarover ongetwijfeld gezegd kan worden dat dit "nicht ganz falsch ist", maar waar in geen geval de vergaande conclusies aan verbonden kunnen worden die Habermas eraan verbindt.

De vooronderstellingen van zijn kritiek worden aan het eind geëxpliciteerd: het zou weer om een 'performative Widerspruch' gaan. Dit kan slechts dan worden volgehouden als Derrida's negatief-kritische arbeid niet minutieus wordt

248 Zie bijvoorbeeld: *Derrida and Negative Theology*. Harold Coward and Toby Foshay (eds.), (1992); *Force de loi. Le 'fondement mystique de l'autorité'* in: *Deconstruction and the Possibility of Justice*, The Cardozo Law Review, vol. 11, (1990), nrs. 5-6, New York. Soms echter, zoals in *Spectres de Marx* meent hij zich weer te moeten distantiëren van deze kwalificatie als deze verbonden is aan 'la mystique nationaliste'(Derrida 1993a: 149).

249 In hoofdstuk 10 en 13 zal hierop verder worden ingegaan.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

geanalyseerd. Want dan zou ook Habermas ongetwijfeld tot de conclusie moeten komen,

"...daß auf metaphysische Grundbegriffe wie *Vernunft* oder *Wahrheit* überhaupt nicht verzichtet wird, was tatsächlich zum 'performativen Widerspruch' (...) führen würde, sondern diese Grundworte werden in neue Kontexte versetzt und dadurch neu interpretiert, d.h. *transformiert*"(Forget 1991: 51/2).

Wat getransformeerd wordt, is de cultuur-historische bepaaldheid van een waarheid. Het resultaat is een 'waarheid' waarvan van meet af aan duidelijk is dat deze veelzijdig perspectivistisch in plaats van door en door cultuur-historisch bepaald is. Ondanks de radicaliteit van de vraag naar de waarde van de waarheid en naar de positie van de rede wordt aan de noodzaak van beide in pragmatisch opzicht niet getornd.

2.2 Filosofie en literatuur: fictionering van waarheden

In een uitweiding over het vervagend onderscheid tussen filosofie en literatuur bij Derrida stoot Habermas op een tegenstelling die zich in het hart van de oppositie filosofie-literatuur verbergt: waarheid-fictie. Of ontologisch geformuleerd: zijn-schijn. Het ligt voor de hand dat hij het fictiebegrip aangrijpt om de kentheoretische status - cruciaal voor zijn poging de 'Selbstdementi' te situeren - van Derrida's denken te bepalen. De scherpste kritiek op Habermas' verwerking van Derrida's gedachtengoed is door Derrida zelf gegeven in *Limited Inc. a.b.c.* (1988)²⁵⁰. Daarin gaat Derrida in discussie met de taalfilosoof John Searle over onder andere de filosofische vooronderstellingen van het werk van Austin. Ik kan hier nog niet in details treden, omdat de belangrijkste noties van Derrida's *deconstructivistische* arbeid - zoals de rol van de herhaling binnen de betekenisgeving: de zogenaamde *iterabiliteit* - nog niet zijn uitgewerkt. Om Habermas' kritiek te pareren is dit echter niet nodig.

Jonathan Culler, die veelvuldig door Habermas wordt aangehaald, laat in zijn *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism* (1983) zien hoe Derrida de door Austin geïntroduceerde opposities als constatieve versus performatieve taaluitingen en serieus versus parasitair taalgebruik eerst omkeert en vervolgens ontwricht. Hij maakt bezwaar tegen Searles kenschets van Derrida's quasi-begrippen als *iterability*, *citatonality* en *parasitism* als opportuun en diffuus. Terwijl Searle meent dat tussen gebruiken en noemen van deze termen in een vertoog een fundamenteel verschil is, toont Culler aan dat Derrida's kritiek zich precies op de hiërarchische verhouding binnen "the distinction between *use* and *mention*" richt.(Culler 1983: 119) Derrida verdedigt de these dat Austin enerzijds de bewustzijnsfilosofische instantie bij uitstek - het intentionele subject - dat hij eerst

250 Zie: Jacques Derrida, *Limited Inc., a.b.c.* (1977/1988).

9. 'Selbstdementi' van het denken

heeft weggeredeneerd, later weer binnen moet halen, en anderzijds toch weer het aanvankelijk gekritiseerde fundamentele verschil tussen serieus en parasitair moet introduceren om zijn theorie over performatieve taaldaden te onderbouwen. Op de achtergrond speelt zich de discussie over het onderscheid tussen filosofie en literatuur af. Daarover merkt Culler op:

"If serious language is a special case of non-serious, if truths are fictions whose fictionality has been forgotten, than literature is not a deviant, parasitical instance of language. On the contrary, other discourses can be seen as cases of a generalized literature, or archi-literature"(Culler 1983: 181).

Habermas doet weinig moeite om de nietzscheaanse these van de metaforiciteit van de logica, die Derrida's deconstructie schraagt²⁵¹, te doorgronden en van binnenuit te ontmantelen. Habermas' argument dat er om te kunnen 'spelen' met de in taal verankerde betekenissen 'sprachspielübergreifende Idealisierungen'(Habermas 1985: 234) vereist zijn, wordt hier niet mee weerlegd. Echter, het omgekeerde is evenmin het geval, zodra we ons op het quasi-transcendentale vlak van de geldigheidsaanspraken begeven. Dat in het dagelijks leven als vanzelfsprekend uitgegaan wordt van een 'lebensweltkonstitutives Vorverständnis'(Habermas 1985: 232) betekent nog niet dat deze 'versteende', gefixeerde metaforen, eenmaal in een filosofisch vertoog ingevoerd, juist bij gratie van een problematisering hun werking blijken te kunnen uitoefenen.

"Der Raum der Fiktion, der sich mit dem Reflexivwerden der sprachlichen Ausdrucksformen öffnet, resultiert aus dem Unwirksamwerden der illokutionären Bindungskräfte und jener Idealisierungen, die einen verständigungsorientierten Sprachgebrauch möglich machen - und damit eine über die intersubjektive Anerkennung kritisierbarer Geltungsansprüche laufende Koordinierung von Handlungsplänen."(Habermas 1985: 240)

Hier komt het volgens Habermas op aan: het probleemoplossende gehalte van de filosofie wordt teniet gedaan ten gunste van een wereldontsluitende functie, die eigen is aan de kunst. Hiermee vindt een "Ästhetisierung der Sprache"(Habermas 1985: 240) plaats in de meest pejoratieve zin van het woord esthetisch: ik stond erbij en ik keek ernaar.

251 Zie: "La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique" in: *Marges de la philosophie* (1972), pp. 247-324. De verwevenheid wordt hier als volgt getypeerd: "Ni une *rhétorique* de la philosophie ni une *métaphilosophie* ne paraissent ici pertinentes, telle est donc l'hypothèse. Pourquoi pas, en premier lieu, la rhétorique comme telle? Chaque fois qu'une rhétorique définit la métaphore, elle implique non seulement *une* philosophie mais un réseau conceptuel dans lequel *la* philosophie s'est constituée. (...) Le défini est donc impliqué dans le définissant de la définition"(Derrida 1972a: 274).

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Maar is dit zo? In het later geschreven nawoord bij *Limited Inc. a.b.c.* stelt Derrida, naar aanleiding van Habermas' kritiek op het vervagende onderscheid tussen filosofie en retoriek en de aantijging dat hij van het 'primaat van de retoriek' uitgaat:

"... I defy Habermas to prove the presence in my work of that 'primacy of rhetoric' which he attributes to with the three propositions that follow and which he then purports to criticize. (...) For if Habermas had taken even the slightest care to read me or made any attempt to cite me, he would have seen that the 'links' as well as the distinctions between quotability, repeatability and fictionality are abundantly and, I dare to believe, clearly justified in *Limited Inc*"(Derrida 1988: 157).

Derrida wijst Habermas subtiel op een variant van een 'performative Widerspruch' die diens analyse van het communicatieve handelen verbergt: de toon en retoriek ervan zouden juist getuigen van het tegendeel van een openheid die zo kenmerkend zou moeten zijn voor het communicatieve handelen. Maar misschien gaat het hier niet zozeer om een performatieve tegenspraak, als wel om de suggestie van de onwaarschijnlijkheid als massieve mogelijkheid van het communicatieve handelen. Uiteindelijk levert het door Derrida bewust doorbroken soort-onderscheid tussen literatuur en filosofie hem op z'n zachtst gezegd een berisping op: "ihr entspricht die Verleugnung eines autonomen Reichs der Fiktion"(Habermas 1985: 240). De volgens Habermas vernietigende kritiek is tenslotte het reeds geciteerde "Unwirksamwerden der illokutionären Bindungskräfte und jener Idealisierungen, die einen verständigungsorientierten Sprachgebrauch möglich machen..."(Habermas 1985: 240).

Maar het is nog maar de vraag of 'sprachspielübergreifende Idealisierungen' die de communicatie tussen sprekers mogelijk maken, door Derrida worden ontkend. Wel is duidelijk dat een formele analyse ervan niet Derrida's aandacht heeft. Zijn (post)structuralistische inzichten in het differentiële karakter van de betekenisgeving sluiten niet uit dat er een wankel betekensevenwicht bestaat dat in de ervaring van de sprekers als uitgangspunt van communicatie dient. Dat dit evenwicht regelmatig verbroken wordt, dat met andere woorden deze betekenissen door de communicatie zelf *geproblematiseerd* worden en spreken daardoor ex negativo een 'welterschließende Funktion'(Habermas 1985: 237), eigen aan de poëzie, op zich neemt, is voor Derrida doorslaggevender. Misschien is dat de reden waarom bij hem niet zozeer het *probleemoplossende* karakter van het communicatieve handelen alswel de *zichzelf problematiserende* werking van de schriftuur voorop staat.²⁵²

252 De vraag die zich onmiddellijk opdringt, is natuurlijk die naar het nut van zo'n inzet. Is het nodig in een periode waarin de problemen zich op blijven stapelen, de filosofie zo in te zetten dat deze probleemcomplexen zich alleen maar verdubbelen? Dat het hier om een geheel ander soort problematiseringen gaat, zal duidelijk worden. Het 'nut en het nadeel' van deze problematiseringsstrategieën zal in het laatste hoofdstuk uitgebreid aan de orde komen.

9. 'Selbstdementi' van het denken

Bovendien is het van belang zich Derrida's filosofische inzet voor ogen te houden. Het gaat daarbij in eerste instantie om de receptie van filosofische teksten. Hij accentueert het vrijkomen van betekenissen die er nimmer door de schrijvers in zijn gelegd, maar die wel degelijk de probleemstelling en het 'probleemoplossende' gehalte van de tekst beïnvloeden. Het laatste artikel van *Nachmetaphysisches Denken* gaat eveneens over het onderscheid tussen filosofie en literatuur. Daarin stelt Habermas dit *receptie-esthetische* aspect aan de orde. Hij analyseert daartoe een boek van Italo Calvino - *Als op een winteravond een reiziger* - waarin dit soort-onderscheid eveneens wordt gekritiseerd en waarin de ontwrichting van de oppositie daadwerkelijk wordt voltrokken. Habermas' commentaar maakt duidelijk hoe het viseren van een extra-discursieve dimensie als het ware een synthetiserende werking in gang zet:

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

"In dieser Sehnsucht, alles Subjektive abzustreifen, zur unpersönlichen Schreibkraft zu werden, spricht sich beides aus: die genuine Erfahrung des Prozesses der Welterschließung, jener sprachlichen Innovation, die uns das Geschehen in der Welt mit anderen Augen sehen läßt; aber auch der Wunsch, diese ästhetische Erfahrung zu *überziehen*, den Kontakt mit dem Außeralltäglichen zu totalisieren, das Alltägliche zu absorbieren. Alles was sich in der Welt an Problemen auftürmt, gelöst und verfehlt wird, soll zur bloßen Funktion der Öffnung immer neuer Erfahrungshorizonte und anderer Blickweisen herabgesetzt werden"(Habermas 1988: 254).

Habermas voegt eraan toe, dat de overeenkomst tussen Calvino's inzicht en Derrida's "ästhetischer Kontextualismus"(Habermas 1985: 241) niet toevallig is.

Waar hij misschien ongewild de vinger op legt, is een verschuiving binnen de filosofie van de productie van teksten door een individu dat door zijn schrijfact een intentioneel subject wordt, naar de receptie ervan door lezende individuen wier wereldbeeld ontregeld en getransformeerd wordt. In deze receptie komen andere betekenissen vrij dan aanvankelijk geïntendeerd zijn. In "die gegen den Strich gekämmten Texte"(Habermas 1985: 222) van Derrida wordt 'der blinde Fleck' geopenbaard die de auteurs - in *De la grammatologie*: Rousseau, Hegel, Husserl - nimmer konden zien, netzomin als Derrida de betekenissen van zijn eigen teksten definitief kan vastleggen. Dat wij desalniettemin Derrida's boeken kunnen lezen, er over kunnen discussieren en als gevolg van deze discussie zelfs op een andere manier naar de wereld en andere individuen kunnen kijken, wordt niet tegengesproken door Habermas' kritiek: een filosofische tekst zou deze blinde vlek slechts tonen, zodra deze als een literaire tekst wordt gelezen.

De reflectie op het *recipiëren* van een tekst levert nieuwe gezichtspunten op. Misschien is Habermas een nog te modernistisch denker die niet in staat deze inzichten op waarde te schatten, omdat hij nog vanuit het *produceren* denkt. Hij waardeert teksten grotendeels vanuit de gedachte dat daarin verhelderende inzichten aan nog niet geheel mondige burgers worden doorgegeven. Dit blijkt wanneer hij Calvino erop wijst dat uiteindelijk, ondanks alle ingenieuze verdubbelingen en perspectivische verschuivingen in diens tekst - de ik van auteur, romanfiguur en lezer volledig verstrengeld raken en "am Ende der Autor doch der einzige Regisseur dieser Welt (bleibt) und von oben auf den Leser und seine Leserin herab(schaut)..."(Habermas 1988: 260).

Het vervagende onderscheid tussen fictie en waarheid, waardoor volgens Habermas de grond onder de 'Geltungsansprüche' wordt weggegraven, maakt dat er sprake is van een esthetisering van het filosofisch spreken en schrijven. Maar is het niet tevens zo dat hiermee, zoals bij Rorty, aan literatuur een veel grotere zeggingskracht wordt toegemeten? Habermas verwijst inderdaad naar 'der behutsame Kontextualist'(Habermas 1988: 176) Rorty en verzucht: "Man sieht, wie das Nietzscheanische Pathos einer ins Linguistische gewendeten Lebensphilosophie die nüchternen Einsichten des Pragmatismus vernebelt"(Habermas 1985: 242). Rorty's

9. 'Selbstdementi' van het denken

verwijt aan Habermas' adres als zou deze nog steeds "the traditional story (...) of asymptotic approach to *foci imaginarii*" voorstaan, pareert de laatste in *Nachmetaphysisches Denken* door lichtelijk ironisch op te merken dat de behoedzame contextualist "strikt jede Idealisierung vermeiden (muß) und am besten auch auf den Begriff der Rationalität verzichten; denn 'Rationalität' ist ein Grenzbegriff mit einem normativen Gehalt, der die Grenzen jeder lokalen Gemeinschaft in Richtung auf eine universale überschreitet"(Habermas 1988: 176). Dat in deze ietwat schampere opmerking misschien wel eens meer waarheid blijkt te zitten dan Habermas vermoedt, wil ik aan de hand van een zeer gedetailleerde analyse van zijn kritiek op Foucault duidelijk maken.

In ieder geval meent Habermas dat bij Derrida het project van de Verlichting als een accumulatieve progressie van collectieve leerprocessen wordt afgeblazen. Maar gebeurt dit inderdaad? Habermas' invulling van het begrip emancipatie noopt tot een bevestigend antwoord. Het is echter niet geheel ondenkbaar dat het universele emancipatieproces in een veelheid van emancipatoire leerprocessen uiteenwaaiert. Deze fragmentatie zou wel eens kunnen samenhangen met de complexe informatiestructuur van een mediagerichte consumptiemaatschappij, waarin op geopolitiek niveau nog slechts in termen van overleving wordt gedacht. Door differentiedenkers wordt wellicht een andere invulling gegeven aan het verschijnsel 'emancipatie', misschien zelfs aan het 'kritisch leren'. Dat Habermas als goede modernist daar niet aan wil, zegt meer over zijn dogmatisering van een bepaald type emancipatie-denken dan over het werk van denkers die ten opzichte van het emancipatieproces opnieuw en anders proberen te denken.

3 Habermas' kritiek op Foucault: kritische presentatie

De omslag in Foucaults denken van een archeologie van het weten naar een genealogie van de macht zou ingegeven zijn door de aporieën, waarop Foucault aan het eind van de zestiger jaren in zijn eigen werk zou zijn gestoten. Habermas legt zich erop toe, het aporetische karakter van de verzoogsanalyse, met name de uitwerking daarvan in *Les mots et les choses*, op te sporen.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

"Ich werde (...) der Frage nachgehen, ob es Foucault gelingt, in der Form einer archäologisch ansetzenden, zur Genealogie erweiterten Geschichtsschreibung der Humanwissenschaften eine radikale Vernunftkritik durchzuführen, ohne sich in den Aporien dieses selbstbezüglichen Unternehmens zu verfangen."(Habermas 1985: 290)

De conclusie luidt steevast:

"Foucault kann nicht alle jene Aporien, die er der Subjektphilosophie vorrechnet, *in einem der Subjektphilosophie selbst entlehnten Begriff der Macht* zum Verschwinden bringen. So nimmt es nicht wunder, daß dieselben Aporien in einer als Antiwissenschaft deklarierten Geschichtsschreibung, die sich auf einen derart paradoxen Grundbegriff stützt, auch wieder aufbrechen"(Habermas 1985: 323; crsf. ho).

Aan deze eindconclusie kan reeds worden afgemeten wat Habermas' inschatting van Foucaults machtsanalytiek is: blijkbaar verschilt deze notie in niets van het machtsbegrip dat door Marx, in navolging van politieke denkers als Hobbes en Machiavelli is toegepast in zijn analyse van de maatschappelijke verhoudingen. Hoewel Habermas en de 'contra-kantiaanse'(Oosterling 1989: 17) Foucault hun denken op Kants kritische project enten en het filosofische werk van Habermas evenals bij Foucault het geval is in een kritische relatie tot Hegels denken staat²⁵³, gaat de eerste evenals Kant uit van een driedeling van de vermogens. Terwijl Foucault Nietzsches opvatting van de wil als veelheid van willen tot macht tot uitgangspunt neemt, smeedt Habermas Kants inhoudelijke rationaliteitsbegrip om tot een formele procedure. Daardoor is er geen sprake meer van een driedeling met autonome geldigheidsaanspraken. Overeenkomstig één van de door hem geconstateerde kenmerken van het huidige denken - 'Situierung der Vernunft'(Habermas 1988: 14) - wordt substantiële rationaliteit getransformeerd tot een 'procedurele rationaliteit', die formeel de scheiding van autonome sferen doorkruist. Er vindt, zoals Bernhard Waldenfels het noemt, een 'désubstantialisation de la raison' plaats:

"... pour Habermas la substance de la raison s'est décomposée définitivement. Il n'y a plus une raison substantielle au sens de Hegel. (...) La *raison* s'affaiblit et devient une simple *rationalité*. Cette qualité, on peut l'attribuer qu'à des *personnes* et qu'à des *énonciations* en tant qu'elles prétendent à une validité, qu'il s'agisse de la vérité, la rectitude ou la veracité. En ce sens, il n'y a plus de rationalité dans les choses ou dans le monde"(Waldenfels 1986: 475-6).

Kortom, de post-metafysische leefwereld waarover Habermas spreekt, is niet

253 *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*(1968) begint met een opstel over Hegels "Philosophie des Geistes" uit de Jenaperiode en in het in 1971 verschenen *Wozu noch Philosophie?* wordt Hegels denken als de sluitsteen van het tijdperk van de grote filosofie gepresenteerd.

9. 'Selbstdementi' van het denken

rationeel op zich, maar altijd gerationaliseerd. Rationaliteit heeft voor alles een performatieve grond.

In tegenstelling tot Habermas vindt er bij Foucault eerder dan een doorkruising van de verdeling, een versplintering van rationaliteit plaats: aanvankelijk op basis van zijn methodisch gebruik van de discontinuïteit en de contradictie, later door zijn nietzscheaans genspireerde affirmatie van differenties. Rationaliteiten worden geproduceerd door, in en als vertogen die niet meer vanuit een overkoepelende, ontologisch bepaalde rede gefundeerd, hoogstens retrospectief archeologisch ge(re)construeerd kunnen worden.

Maar Foucault verwerkt de kantiaanse vermogens op nog een andere wijze. Zijn oeuvre overziend blijkt dit zich vanuit retrospectief volgens een kantiaanse verdeling te hebben ontvouwd. Kennen, willen en voelen komen ieder op zich terug in zijn theoretische verschuivingen: van *savoir* (kennen) via *pouvoir* (willen) naar de esthetische zelfzorg (voelen). De parallelie is echter slechts schijn. Waldenfels merkt terecht op, dat

"dans ces trois dimensions un lecteur hâtif écouterait peut-être l'harmonie des sphères qui sort des trois mondes formels de Habermas, mais ainsi on ferait violence à la polytonalité qui caractérise la rationalité selon Foucault; car entre les trois domaines il n'y a pas du tout de séparation nette"(Waldenfels 1986: 483).

De drie domeinen overlappen, versterken of neutraliseren elkaar. Er is echter iets voor te zeggen dat ze door Foucault in de term 'ervaring' bijeen worden gezet.²⁵⁴

Ondanks de vele verschillen, die hieronder uitgebreid aan bod zullen komen, zijn er toch ook duidelijke overeenkomsten in beider werk. Ook Habermas is namelijk de opvatting toegedaan, dat het onderscheid tussen het transcendentale en het empirische in een quasi-transcendentale analyse wordt ontkracht. Habermas en Foucault delen bovendien het inzicht dat deze transformatie zich uitsluitend in de taal voltrekt. En ten slotte staan de door Habermas gekritiseerde postmoderne denkers evenals hij in "ein Übergang von der Bewußtseinsphilosophie zur Sprachphilosophie als neuem richtungsweisenden Denkparadigma"(Kimmerle 1988b: 110). Blijft deze wending naar de taal echter bij Habermas nog 'Vernunft-intern', bij differentiedenkers vindt er een overschrijding van de rationaliteitsgrenzen plaats, waardoor zich de afgrondelijke ruimte van een niet-discursieve dimensie opent. Dit betekent voor Habermas zoveel als "fatalistisch oder ekstatisch bei einem ganz Anderen Zuflucht zu suchen"(Habermas 1988: 16). Biedt Habermas de (inter)subjectiviteit nog een toevluchtsoord in een taalpragmatische ruimte - "Weiterhin hat die linguistische Wende das Philosophieren auf eine festere methodische Grundlage gestellt und aus den Aporien der Bewußtseinstheorien herausgeführt"(Habermas

254 Zie: *L'Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs* (1984), p. 10. Deze configuratie als 'expérience' ligt ten grondslag aan de analyse in *De opstand van het lichaam*. Zie verder: Oosterling 1989: 22 ev.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

1988:16) - differentiedenkers lijken veeleer aan te sturen op een volledige verstrooiing ervan in een netwerk van vertogen. Deze zijn zich 'bewust' van hun eigen afgrondelijkheid. Terwijl het subject bij Foucault op de discursieve klippen van het vertoog te pletter slaat, meent Habermas de schipbreuk van het project van de moderniteit nog ten goede te kunnen keren: op "het vlot van de 'Medusa'" blijft men in gesprek over de juiste koers.

3.1 Praktijkbegrip: savoir-pouvoir

Habermas zet zijn kritiek op Foucaults werk in twee etappes uiteen. In een eerste artikel beperkt hij zich tot diens vroege werk. Een eerste indicatie voor een aporetische structuur vindt hij in de studie over de waanzin, waarin Foucault zich van de fenomenologie tracht los te maken. Daardoor is er nog sprake van een crypto-transcendentale, 'authentieke' ervaring, waarin Habermas het eveneens door hem afgewezen project van Adorno herkent:

"Diese Absicht weist in die Richtung einer Negativen Dialektik, die mit den Mitteln des identifizierenden Denkens aus dessen Bannkreis auszubrechen versucht (...) um diesen wenigstens aporetisch einzukreisen"(Habermas 1985: 282/3).

Ondanks de vermelding van Foucaults latere zelfkritiek(Habermas 1985: 297), hecht Habermas aan deze zelfontkenningen nauwelijks enige methodische waarde. Toch keren ze te stelselmatig en te regelmatig in Foucaults werk terug om het methodische karakter ervan te veronachtzamen.

Evenals in zijn bespreking van Nietzsche en Derrida koopt Habermas zijn these over de aporetische structuur van de machtstheorie in het eerste stuk rustig voor. Om de aporieën van de machtsanalytiek terug te kunnen voeren op het aporetische karakter van het vroegere werk wordt allereerst 'eine sachliche Kontinuität'(Habermas 1985: 284) tussen beide fasen in Foucaults denkontwikkeling 'geconstateerd'. De frontale aanval wordt ingezet op het praktijkbegrip. Ik merkte ten aanzien van de 'oorspronkelijke handeling' in het voorwoord van *Histoire de la folie* reeds op, dat bij Foucault het vroege praktijkbegrip pas vanuit het latere machtsperspectief zijn specifieke contouren krijgt. Slechts door een *retrospectieve lezing* kan dit praktijkbegrip getraceerd worden. Als Habermas zonder bedenkingen de thematiek van de 'blik' als een 'concreet apriori' in *Naissance de la clinique* in verband brengt met de thematiek van het Benthamiaanse panopticum in *Surveiller et punir* gaat hij in de 'fout'. Foucaults zelfkritiek ten aanzien van de constituerende functie van de 'blik' - waar Habermas overigens vele malen op terugkomt (Habermas 1985: 283/297/321) - mag een indicatie zijn voor het ontbreken van een substantiële relatie tussen dit 'concrete apriori' en het savoir-aspect van het latere praktijkbegrip. Deze koppeling vormt echter wel een cruciaal deel van Habermas' argumentatie.(Habermas 1985: 289) Maar hij ziet daarbij over het hoofd dat Foucault in zijn eerste werken, evenals hijzelf, ondanks zijn kritiek op dit

9. 'Selbstdementi' van het denken

ideologiebegrip, naast een impliciet neo-marxistisch getint praxisbegrip nog een fenomenologische rest inzet. Als Habermas daaraan refereert beseft hij niet, dat het latere praktijkbegrip als *savoir-pouvoir* een volledige transformatie van dit praxisbegrip inhoudt. Zijn schamperende opmerkingen over het door Foucault voorziene 'einde van de politiek' bevestigen dit. Als er volgens Foucault geen 'richtige Seite' meer is, interpreteert Habermas deze opmerking terecht vanuit een these over het einde van de politiek: "... die Theorien, die das Verhältnis von Theorie und Praxis durchdacht haben, (sind) überholt" (Habermas 1985: 331). Het is echter de vraag of daarmee, zoals Habermas veronderstelt, ethisch en politiek handelen onmogelijk is geworden.

Aan het begin van zijn kritiek op de aporieën van de machtstheorie²⁵⁵ komt Habermas direct op het praktijkbegrip terug. Opnieuw ziet hij de specifieke inhoud ervan bij Foucault over het hoofd. Praktijk wordt namelijk niet opgevat als een instantie die tegenover de theorie staat, maar is reeds een verstrengeling van discursieve en niet-discursieve elementen. Slechts retrospectief kunnen vanuit hun werkingen beide elementen systematisch worden gescheiden. Macht als aspect van 'savoir-pouvoir' heeft een nominalistisch karakter. (Foucault 1976: 123) Een andere 'naam' - of in Nietzsches terminologie: 'Wort' - voor deze verstrengeling van discursieve en niet-discursieve elementen *als* praktijk is 'subjectiviteit' of 'sexualiteit'. Ook deze worden door Foucault nadrukkelijk als praktijk, als een 'savoir-pouvoir', dat wil zeggen als een verhoogsmatig bepaalde omgang met een 'lichamelijkheid' gepresenteerd.

Habermas echter blijft in termen van een (neo)marxistische verhouding van theorie en praktijk denken. Dit wordt door zijn eindconclusie versterkt. Aan een dergelijke opvatting ligt een machtstheorie ten grondslag, waarin macht als negatieve, repressieve uitsluiting wordt opgevat. Dit klinkt door in zijn bewering, dat de genealogie "... die Herkunft der Diskursformationen aus Machtspraktiken (erklärt), die sich in einem 'Hasardspiel der Überwältigungen' miteinander verflechten" (Habermas 1985: 300). Even daarvoor stelde hij:

"Ungeklärt bleibt allerdings zunächst das Problem, wie sich Diskurse, wissenschaftliche und andere, zu Praktiken verhalten - ob die einen die anderen steuern; ob ihr Verhältnis als Basis und Überbau oder eher nach dem Modell kreisförmiger Kausalität oder als Zusammenspiel von Struktur und Ereignis gedacht werden soll" (Habermas 1985: 285).

De systematische verstrengeling, eigen aan de verhouding tussen (vertoogs)structuur en gebeurtenis (*événement*), ontgaat Habermas blijkbaar volledig. Impliciet verwijst deze dichotomie namelijk naar diverse methodologieën en verklaringmodellen, die Foucault een voor een achter zich heeft gelaten: historisch-materialisme, hermeneu-

255 Habermas blijft Foucaults locale en altijd concreet toegespitste beschrijvingen van machtswerkingen ten onrechte als 'theorie' aanduiden.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

tiek en structuralisme. Dit heeft Habermas wel ingezien. (Habermas 1988: 13) Deze methodologieën hebben alle op hun eigen manier de kantiaanse dualiteit tussen het transcendentale en het empirische trachten op te lossen. Het is waar dat Foucault het empirisch-transcendentale 'doublet' als het specifieke kenmerk van de moderne episteme in *Les mots et les choses* nog op zo'n statische manier analyseert, dat hij zichzelf de verdenking op de hals haalt volledig in deze dichotomieën verstrikt te zitten. Maar juist naar aanleiding van de kritiek op dit statische gehalte laat hij de dichotomische categorisering na een zelfkritiek in het voorwoord tot de Engelse vertaling achter zich. (Foucault 1994: II.7-13) Zijn aanvankelijk te statische, structuralistisch gekleurde aanpak werkt hij om tot een *anti-wetenschappelijke* archeologie van het weten. Deze kan worden gezien als een radicalisering van de reeds in *Les mots et les choses* geëntameerde 'contre-sciences' linguïstiek, ethnologie en psycho-analyse. Ook daarin is de pseudo-wetenschappelijkheid van de menswetenschappen reeds losgelaten. (Foucault 1966: 391)

Op Habermas' parafrase van Foucaults analyse valt niets af te dingen:

"die Humanwissenschaften sind und bleiben Pseudowissenschaften, weil sie den Zwang zur aporetischen Verdoppelung des selbstbezüglichen Subjektes nicht durchschauen und den strukturell erzeugten Willen zu Selbsterkenntnis und Selbstverdinglichung nicht wahrhaben dürfen..." (Habermas 1985: 311).

9. 'Selbstdementi' van het denken

Maar dan volgt niet de vraag naar de wijze, waarop eerst de contra-wetenschappen en vervolgens de archeologie als anti-wetenschap dit aporetisch bewustzijn hebben verwerkt. Nogmaals, Habermas wijst er terecht op, dat Foucault de moderne episteme als een aporetische structuur analyseert. Op de conclusie van zijn analyse valt niets af te dingen. Maar hij laat na eraan toe te voegen, dat Foucault deze aporie vanuit een retrospectieve analyse construeert, terwijl deze voor de desbetreffende denkers geenszins een voldongen feit was: hun epistemische bepaaldheid liet een dergelijke sprong over de eigen schaduw niet toe. Blijkbaar waren betekenis en geldigheid, zoals Habermas dat graag zou zien, niet zonder meer symmetrisch op elkaar terug te voeren. Door zo'n toevoeging zou zijn opmerking niet alleen van meer inzicht hebben getuigd in de historiciteit van de analyse van Foucault, maar bovendien zou een aanzet zijn gegeven tot het exactere bepaling van de kentheoretische status van diens arbeid.

3.2 *Savoir: archeologie als overwinning van de moderne aporie?*

Habermas maakt geen onderscheid tussen de negatief-kritische en creatief-affirmatieve aspecten van Foucaults analyse. Hij vraagt zich af hoe in een archeologie van het weten en een genealogie van de macht Foucault de aporetische verdubbeling van een zichzelf legitimerend vertoog kan *overwinnen*:

"Mit der Wende zur Machttheorie verbindet Foucault nämlich die Erwartung, seine Forschungen aus jenem Zirkel herauszuführen, in dem die Humanwissenschaften hoffnungslos gefangen seien"(Habermas 1985: 323).

Foucaults genealogische onderneming zou aan dezelfde aporieën ten onder gaan. Habermas' kritische analyses monden uit in een eenvoudige constatering: "Die wahrheitsermöglichenden Bedingungen können selber weder wahr noch falsch sein"(Habermas 1985: 299). In zijn terminologie impliceert dit een 'performative Widerspruch': aan de geldigheidsaanspraak van waarheid, constitutief voor het domein van de wetenschap, wil Foucault niet meer tegemoet komen, maar ze wordt tegelijkertijd wel voorondersteld. Daarom "verstrickt Foucault sich in Aporien, sobald er erklären soll, wie das zu verstehen ist, was der genealogische Geschichtsschreiber selber tut"(Habermas 1985: 325) Zijn kritische terminologie verraadt het door Habermas beoogde (inter)subjectivistische praktijkbegrip, waarin kennis en macht elkaar niet in- maar uitsluiten.

De spanning tussen waarheid en fictie, die Habermas bij Derrida aan de orde stelt, blijft hier vreemd genoeg onbesproken. Wel wordt er in kritische zin op een grondeloosheid gewezen: "im Hinblick auf seine *eigene* genealogische Geschichtsschreibung denkt er (Foucault, ho) nicht genealogisch"(Habermas 1985: 316). De legitimatiekwestie verdwijnt uit zicht. Maar even verder wordt toch weer opgemerkt dat Foucault "zu diesem Zweck die genealogische Geschichtsschreibung auf sich selber anwendet" (Habermas 1985: 328). "Zu diesem Zweck" verwijst hij

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

naar de afgrenzing van de genealogie van de menswetenschappen als pseudowetenschappen.

Misschien had Habermas meer aandacht moeten besteden aan de terugkerende zelfkritiek die Foucault op zijn eigen stellingnames uitoefent. Misschien zou hij de perspectiefwisselingen die steeds worden voltrokken, meer aandacht moeten gunnen. Achter de onophoudelijke stroom zelfkritieken en verschuivingen zou weleens een genealogische intentie kunnen schuilgaan. Misschien is het een uitdrukking van een radicaal perspectivisme dat niet alleen ontwikkeling als continue verandering, maar ook de lezer van de verschillende werken serieuzer neemt, dan Habermas dit doet. Aan zijn nieuwsgierigheid naar dat "was der genealogische Geschichtsschreiber selber tut" en aan zijn verwijt "dass er (Foucault) im Hinblick auf seine *eigene* genealogische Geschichtsschreibung nicht genealogisch denkt" wordt in feite op een andere dan door hem begrepen en vereiste wijze tegemoet gekomen. Deze afgrenzing kan slechts als een *genealogisering van een genealogie* worden ontwikkeld, maar deze kan nooit een rationale legitimatie zijn, hoogstens een 'principiële' differentiering of verstrooiing tonen, die gedragen wordt door een principiële openheid.

Voor Habermas is dit echter niet genoeg. Cruciaal in dit geschil is de invulling van de term 'transcendentiaal'. Hoewel hij inziet, dat het om "'transzendental' in einem schwachen Sinne" (Habermas 1985: 296) gaat, typeert Habermas de genealogie als "transzendentalen Historismus, der Nietzsches Historismuskritik zugleich beerbt und überbietet"(Habermas 1985: 296). Maar Foucault zelf verleent deze epistemische positionering niet voor niets het ambivalente predicaat 'historisch apriori'. Als transformatie van het eerder gebruikte 'concrete apriori' keert het in het latere werk als 'dispositief' terug. Opvallend is dat de in deze begrippen geïnvesteerde aporetische spanning - hun limietgehalte - door Habermas nauwelijks wordt opgemerkt. Deze wordt in ieder geval op geen enkele wijze ter sprake gebracht. Foucaults verklaring voor de afgrondelijkheid van de eigen epistème moet Habermas wel tot de volgende conclusie:

"in dieser chaotischen Mannigfaltigkeit vergänglicher Diskursuniversen bleibt für irgendeinen *übergreifenden* Sinn kein Platz mehr. Der transzendente Historist sieht wie in ein Kaleidoskop"(Habermas 1985: 297).

Wat gebeurt in deze verstrooiing dat niet meer getroffen wordt door de eis van het 'übergreifen'?

De 'transcendentale historist' kan dat wat zich 'voor' hem ontvouwt slechts gewaarworden door een onzichtbare lichtbron die zich 'achter' hem bevindt. In deze 'Lichtung' van een blinde vlek - om het maar eens heideggeriaans te formuleren - wordt de onzichtbaarheid niet zozeer opgeheven alswel 'uitgelicht', terwijl Habermas erop uit lijkt te zijn toch weer in kantiaanse zin het onzichtbare zichtbaar te

9. 'Selbstdementi' van het denken

maken.²⁵⁶

Foucault, zo zagen we reeds, heeft een specifieke opvatting over de verstrengeling van mogelijkheidsvoorwaarden en onderzoeksresultaten: een relatie die op het eerste gezicht tautologisch lijkt, maar die bij nadere beschouwing een spanning tussen het empirische (effect, object) en het transcendentale (mogelijkheidsvoorwaarde, subject) betreft die niet in een nieuwe hiërarchisering, een nieuw meta-standpunt kan worden opgelost. Dat binnen deze spanning leerprocessen kunnen plaatsvinden wordt daarmee niet uitgesloten. Het is alleen de vraag, waardoor deze leersprocessen gestuurd worden en waartoe ze zullen leiden.

Uiteindelijk is Foucault teveel nietzscheaan om van een zelfstandige objectiviteit uit te gaan. Habermas' bewering dat "die Genealogie des Wissens²⁵⁷ sich zur wahren Objektivität der Erkenntnis erheben soll"(Habermas 1985: 322) komt geheel voor zijn rekening. Dat Foucault nimmer in termen van waarheid over zijn eigen onderzoeksresultaten spreekt en zeker geen objectiviteit of waarheid claimt, kan eenvoudigweg geconcludeerd worden uit een citaat, dat Habermas verderop zelf aanhaalt:

"Die historische Analyse dieses grossen Wissenwollens der Menschheit macht sichtbar, daß es keine Erkenntnis gibt, die nicht auf Ungerechtigkeit beruht (und dass es daher in der Erkenntnis kein Recht auf Wahrheit und keine Begründung des Wahren gibt)"(Habermas 1985: 327).

256 Bij Derrida speelt de thematiek van 'la visibilité de l'invisibilité'(Derrida 1993a: 165) een doorslaggevende rol in zijn 'analyse spectrale' van de 'spoken van Marx': "Le spectre, comme son nom l'indique, c'est la fréquence d'une certaine visibilité. Mais la visibilité de l'invisible. Et la visibilité, par essence, ne se voit pas, c'est pourquoi elle reste *epekeina tes ousias*, au-delà du phénomène ou de l'étant. Le spectre, c'est aussi, entre autres choses, ce qu'on imagine, ce qu'on croit voir et qu'on projette..."(Derrida 1993a: 165). Het spook als 'revenant' is een variant van de schijn die na de uitputting van "het politiek prikkelings-potentieel van de utopie van de arbeiderssamenleving"(Habermas 1985: 152), waartegenover Habermas als tegenzet nog een 'contrafacticeit' plaatst, het collectieve handelen een nieuwe impuls zou kunnen geven.

257 Wie heeft deze koppeling overigens gemaakt: spreekt Foucault niet over een archeologie van het weten en een genealogie van de macht, waarvoor hij de taken voorts zeer strikt afgrenst. Zie: Foucault 1984a: 17-8.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

'Objectiviteit' is, nietzscheaans geformuleerd, hoogstens een naam voor een zo groot mogelijk aantal elkaar kruisende perspectieven. Bij Foucault vormen ze tezamen een *waarheidsspel*. Dit onderscheidt zich van het wittgensteinaanse taalspel: het eerste kan niet worden gekozen, omdat - en dit zal bij Lyotard verder aan de orde worden gesteld - de regels ervan zich pas achteraf laten 'her'kennen als determinanten van het gedrag. In deze later door Foucault gintroduceerde term komen niet alleen waarheid en fictie samen, maar worden beide tevens begrepen als een praktijk. Het vergt slechts één stap om van deze praktijk naar 'subjectiviteit' als een waarheidsspel te komen: het sprekende subject valt samen met het spel. Raulet geeft een, hoewel licht metafysisch getinte, hoogst interessante beschrijving van een postmodern waarheidsspel: "Doch gerade da, wo Fiktion und Realität ineinander übergehen, lässt sich das Wesen der Postmoderne erkennen"(Raulet 1988: 128). Als de door Habermas gethematiseerde relatie tussen leefwereld en systeem zo wordt begrepen, kan de theorie van het communicatieve handelen eveneens als een waarheidsspel worden opgevat: als een transformatie van realiteit in fictie en van fictie in realiteit worden begrepen.

Waarheid speelt in Habermas' optiek een specifieke rol: als aanspraak en als uitkomst van een in een communicatieve, machtsvrije spreesituatie ontstane consensus omtrent de geldigheid van feiten. Foucaults 'waarheid' wordt vanuit deze optiek een positie toegedicht, die Habermas zelf meent te hebben overwonnen: als resultaat van een overeenstemming tussen oordelen en dingen of standen van zaken. Deze op correspondentie steunende waarheidsaanspraak die vervolgens in een consensustheorie wordt verankerd, veronderstelt echter nog steeds een empirische ontologie en een instrumentele vorm van handelen die op beheersing en niet op communicatie is gericht. Habermas meent beide te hebben overwonnen. Bij Foucault constateert hij uitsluitend een simpele omkering, waardoor er nog steeds sprake is van een "Machtsabhängigkeit van Wahrheit" (Habermas 1985: 323).

3.3 Pouvoir: machtsbegrip

"Macht ist das, womit das Subjekt in erfolgreichen Handlungen auf Objekte einwirkt."(Habermas 1985: 323) Uit deze definitie van Habermas wordt onmiddellijk duidelijk dat het hier om een instrumentele machtsuitoefening gaat. Foucaults machtsbegrip is volgens hem een "ganz und gar unsoziologischer Begriff der Macht"(Habermas 1985:292). Dat klopt. Blijkbaar hanteert Habermas zelf een 'sociologisch' machtsbegrip, hetgeen zijn voortdurende verwarring van beide begrippen verklaart. Hij ziet wel in dat een sociaal-psychologische verklaring van de ontstaansgeschiedenis ervan ("die Enttäuschung über die fehlgeschlagene Revolte von 1968"(Habermas 1985:292/301-2)) niet volstaat om Foucaults "paradoxes Unternehmen" te duiden.(Habermas 1985: 302)

Het machtsbegrip, zo stelt hij, kan slechts één functie vervullen: óf het is een empirisch begrip óf "in der Genealogie Foucaults (...) zunächst ein Synonym für diese *reine strukturalistische Tätigkeit*". Om alles nog iets duidelijker te maken

9. 'Selbstdementi' van het denken

voegt Habermas eraan toe dat "sie denselben Platz einnimmt wie bei Derrida die 'Différance'"(Habermas 1985:300). Hoewel er zekere overeenkomsten tussen Foucaults machtswerkingen en de Derridaanse 'différance' bestaan, is de eerste opmerking naar mijn mening niet terecht, hoewel begrijpelijk vanuit Habermas' kenschets van differentiedenkers als 'poststructuralisten'(Habermas 1988:13). Macht, of beter: machtswerkingen zijn immanent aan concrete processen, die geen structuralistische abstractie toelaten. Dit zou immers een transcendentie van de quasi-transcendentale voorwaarden van de concrete praktijken impliceren. Dat had Foucault na *Les mots et les choses* verworpen. Zijn machtsbegrip is juist voortgekomen uit een kritiek op het structuralisme. Foucaults machtsbegrip poogt de tegenstelling tussen structuralistische en subjectivistische - respectievelijk systeemtheoretische en handelingstheoretische - interpretaties te ontkrachten.(Couzens Hoy 1986: 128) Dit leidt vanzelfsprekend tot een ambivalente, zelfs paradoxale terminologie: macht wordt een niet-subjectief, maar intentioneel, strategisch dispositief, dat 'nominalistisch' wordt opgevat. In een iets toegankelijker terminologie: 'macht' is, evenals dit bij 'discontinuïteit' het geval is, vóór alles een heuristisch begrip. Voor een juist inzicht in Foucaults machtsbegrip dient te worden ingezien, dat niet subjecten op elkaar macht uitoefenen, maar dat handelingen op handelingen - of in de nietzscheaanse interpretatie van Langes these: krachten op krachten - inwerken. Het gaat hier om een 'microfysica' van de macht.

Het emancipatieproces lijkt onvermijdelijk ontkracht te worden door Foucaults analyse van machtswerkingen. De onlosmakelijke band tussen kennis en macht - of habermasiaans gesteld: belang - krijgt de vorm van een savoir-pouvoir. Couzens Hoy wijst erop dat Habermas, ondanks diens kritiek op de traditionele ideologiekritiek waarin kennis nog tegenover macht wordt geplaatst, en ondanks zijn benadrukking van de wisselwerking tussen kennis en belangen²⁵⁸, nog wel degelijk erkent dat "*emancipation from power is a fundamental interest of knowledge acquisition.*"(Couzens Hoy 1986: 132) Het empirische argument dat marxistische noch liberalistische vrijheidnoties tot een grotere vrijheid hebben geleid, is voor Habermas niet steekhoudend. Zijn vrijheidnotie is nog kantiaans, terwijl Foucault een geheel andere vrijheidnotie viseert. Wat ik in de *De opstand van het lichaam* een revolterende lichamelijke heb genoemd en wat door sommigen uitgelegd is als

258 Zie: "Erkenntnis und Interesse" in: *Technik und Wissenschaft* (1968). In dit vroege essay waar in een topologie van de wetenschappelijke arbeid de aanzetten tot de latere Diskurs-analyse voorhanden zijn, typeert Habermas in een kantiaanse wending de verinnerlijking van de mythisch-griekse goden in de 'ziel' van het laat-griekse individu als volgt: "Wenn wir aber Triebe und Affekte, die den Menschen in die Interessenzusammenhänge einer unsteten und zufälligen Praxis verstricken, unter diesem Gesichtspunkt auffassen, dann gewinnt auch die Einstellung reiner Theorie, die *Reinigung* eben von diesen Affekten verspricht, einen neuen Sinn: interesselose Anschauung meint dann offensichtlich Emanzipation."(Habermas 1968: 153) Deze 'Katharsis' wordt nu "durch Theorie im Willen der Individuen selber"(Habermas 1968: 154) bereikt, wat een nieuwe fase in de emancipatie aangeeft.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

een nostalgische geste²⁵⁹ lijkt mij het negatief-kritische aspect van deze vrijheid.(Oosterling 1989: 62-5/136-140) Deze momentane vrijheidservaring probeert Foucault in zijn 'levensstijl'notie te positiveren, zonder weer terug te vallen in een bewustzijnsfilosofische positie. De individuele vrijheidservaring wordt door Foucault dus niet ontkend. Een dergelijke ontkenning zou door zijn eigen intellectuele arbeid worden ondergraven, wat Habermas' argument van een performatieve tegenspraak zou doen gelden. Evenmin wordt de als noodzaak ervaren synthetiserende activiteit die differentiedenkers de kunst toemeten, van de hand gewezen. Foucaults levensstijl-notie getuigt echter van een poging deze stilering anders te denken. Evenals dit voor leerprocessen geldt, gaat het daarbij om een verstrooiing en een differentiëring die slechts *kunst-matig* kan worden omvat of overspannen. Primair in deze stilering staat een omgang met een nimmer op te lossen spanning.

Couzens Hoy wijst eveneens op dit agonisme en op de nominalistische waarde van het begrip 'voortgang': "Foucaults abjuration of the *rhetoric of progress* must be understood, then, as a methodological consequence of his pragmatic nominalism."(Couzens Hoy 1986: 139; crsf. ho) In sommige interviews verzet Foucault zich tegen de aantijging, als zou hij de mogelijkheid van voortgang ontkennen: "And I don't say that humanity does not progress"(Foucault 1994: II.750) Voor Couzens Hoy is de meest aannemelijke optie:

"although he (Foucault, ho) gives up the notion of universal progress, his programme need not abandon the hope for emancipation, if by that one means the resistance at particular points to local exercises of power"(Couzens Hoy 1986: 145).

Intermezzo I

Dat deze emancipatie slechts als verstrooiing kan worden gedacht en dat de uitkomst

259 Zie: Harry Kunneman, "Voorbij Foucault durven denken. Notities over de politieke betekenis van Foucaults werk" in: *Krisis. Tijdschrift voor Filosofie* 42, (1991), pp. 75-84: volgens Kunneman zou het gaan om een "presociale en ahistorische lichamelijkeheid". Al het verzet wordt gesitueerd "in een daaraan voorafgaande buiten-historische lichamelijkeheid" wat uiteindelijk resulteert in "een zelf uitgereikt brevet van politiek onvermogen"(Kunneman 1991: 83); Machiel Karskens heeft in het *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1990) meer oog voor mijn pogingen om de ontologische implicaties te ontkrachten, maar blijkt zelf toch een zeer 'vleselijke' opvatting van het lichaam te hebben: hij herkent het lichaam slechts in mijn analyses van de performance-kunst. Dat ik met 'lichaam' precies op de 'verbeelding' van dat veld van intensiteiten doel waarop Foucault wees, toen hij sprak over "een gebied dat noch het lichaam, noch de ziel toebehoort" wordt door Karskens terecht geconstateerd. De daarop volgende opmerking als zou "dit lichaam als *verbeelding* eerder 'geestelijk' dan 'lichamelijk'"(Karskens 1990: 160) zijn, lijkt mij echter weer ingegeven door een dualisme dat Karskens' blik ongewild blijft rasteren.

9. 'Selbstdementi' van het denken

van deze verstrooiing niet planmatig kan worden geanticipeerd, ligt voor de hand. Maar wat houdt een dergelijke 'gefragmenteerde emancipatie' of 'gedecentreerde ontwikkeling' nog in? Het lijkt geen twijfel, dat hedendaagse individuen hun eigen leven nog situeren tegen een toekomst, waarin het ideaal van 'het goede leven', zoals Habermas het bij voorkeur noemt, wordt geprojecteerd. Hoewel door de dagelijkse beslommeringen en door geopolitieke crises deze hoop voortdurend wordt ondergraven, kenmerkt - ondanks apokalyptische verwachtingen en historische trauma's - een eschatologische tonaliteit nog grotendeels de huidige 'zelf'ervaring. Al was het alleen maar, omdat de verzorgingsstaat met zijn therapeutische structuren zijn deficit niet durft te erkennen. Op het niveau van individuele zingevingsprocessen - die zich altijd tegen collectieve zingevingen aftekenen - worden nieuwe, verontrustende ervaringen dorgaans nog ingebed in reeds bestaande. Gegeven de nog werkzame 'regulatieve fictie' van de vooruitgang dragen deze - om het iets meer karikaturaal te stellen - bij tot een gestage ontwikkeling of versnellen ze een onafwendbaar verval. Er is echter een houding denkbaar, van waaruit ont-zettende ervaringen van individuen anders worden gewaardeerd: deze zouden, hoe pijnlijk ze soms ook mogen zijn, op zich waardevol kunnen zijn. Daartoe hoeven ze niet in een groter plan of een breder kader worden geplaatst, maar kunnen ze op zeer beperkt locale schaal zinvol zijn, omdat ze wel degelijk oriëntatie en richting bieden. Na dat wat Lyotard "het einde van de Grote Vertellingen" heeft gedoopt, krijgen persoonlijke 'ontwikkelingen' wellicht nog slechts betekenis en richting binnen 'kleine verhalen'. Foucault heeft getracht dit te verduidelijken door te wijzen op nieuwe ervaringen in subculturen. Verzet tegen bestaande, vertoogsmatig bepaalde zingevingen en de ontwikkeling van nieuwe verhalen, die in hun onberekenbare effecten allerlei andere sociaal-politieke verbindingen genereren, spelen hierbij een belangrijke rol.²⁶⁰

De band tussen het verleden, vanwaaruit de huidige zelfervaring nog als emancipatorische intentie wordt geïdentificeerd, en een toekomst, waarin het goede leven zich nog steeds kan realiseren, wordt niet doorgesneden. Wel biedt zich een ander tijdsperspectief en een andere ervaring van tijd aan door de accentuering van een 'onmogelijk' heden. Zat dit voorheen beklemd tussen verleden en toekomst, hedentendage wordt het in toenemende mate omwille van zichzelf - om het in post-kapitalistische termen te verwoorden - 'geconsumeerd'. Toegegeven, als de ambigüiteit van een consumptie in bataillaanse zin - naast 'nuttig aanwenden' tevens 'excessief verteren' - niet doorklinkt, kan een dergelijke houding makkelijk als legitimatie van het triviale opsouperen van dat wat ons nog rest worden aangewend. Als deze consumptie zich uitsluitend invoegt in een markteconomie is het povere resultaat een vegetatief bestaan, dat zich overgeeft aan een excessieve consumptie van steeds weer andere leefstijlen. In de holle kretologieën, waarin waren, waarheden en waarden worden aangeprezen die deze leefstijlen zouden schragen, klinkt, het speels-ironische gehalte ervan ten spijt, vaak nostalgisch het beeld van een verloren verleden of pseudo-idealistisch de belofte van het goede leven in een betere toekomst door.

260 Zie verder: Oosterling 1989: hoofdstukken 10 en 11.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

3.4 Presentisme, relativisme en cryptonormativisme

Habermas' kritiek spitst zich toe op de onlosmakelijke band tussen het empirische en het transcendentale in het machtsbegrip, waardoor "die genealogische Geschichtsschreibung deshalb (...) die paradoxen Folgen eines derart kontaminierten Grundbegriffs kaum verheimlichen kann"(Habermas 1985: 301). Het is besmet, omdat één begrip voor twee inzetten wordt gebruikt: als categorie om concrete ontwikkelingen *empirisch* te analyseren - het onderscheidt zich dan in geen enkel opzicht van een "funktionalistisch verfahrenen, historisch gerichteten Wissenssoziologie" - en als *transcendentale* categorie, als "ein konstitutionstheoretische Grundbegriff"(Habermas 1985: 317):

"Einen Ausweg aus der Subjektphilosophie kann dieser Ansatz schon deshalb nicht eröffnen, weil der Machtbegriff, der für die konträren Bedeutungskomponenten den gemeinsamen Nenner bieten soll, dem Repertoire der Bewusstseinsphilosophie selber entnommen ist. (...) Niemand entkommt jedoch den begriffsstrategischen Zwängen der Subjektphilosophie schon dadurch, dass er an deren Grundbegriffen Umkehrungsoperationen durchführt"(Habermas 1985: 322/3).

Een overbekend argument duikt weer op: we hebben hier van doen met een omkering en daarmee verstricking in dat wat wordt bestreden. Habermas' nadruk op de omkering strookt eerder met het vierde kenmerk van het huidige denken - "Umkehrung des Vorrangs der Theorie vor der Praxis"(Habermas 1988: 14) - dan dat het een adequate weergave van de taalstrategische operaties van differentiedenkers zou zijn. Dat de omkering slechts een voorlopige strategie is, hoop ik in de voorgaande hoofdstukken afdoende te hebben aangetoond.

De kritiek wordt op een drietal punten toegespitst. Allereerst verwijt Habermas de genealoog een zeker *presentisme*, vervolgens schuift hij hem een verlamdend *relativisme* in de schoenen en uiteindelijk beticht hij hem van *cryptonormativisme*, dat wil zeggen van partijdigheid zonder dat duidelijk wordt welke positie wordt ingenomen. Het eerste punt leidt tot een "narzisstisch auf den Standort des Historikers ausgerichteten Geschichtsschreibung, die die Betrachtung der Vergangenheit für die Bedürfnisse der Gegenwart instrumentalisiert"(Habermas 1985: 327).

Toch heeft Foucault zijn taak reeds voor 1970 geformuleerd als een reiniging van de geschiedschrijving "de tout narcisme transcendantal"(Foucault 1969: 265). Daarmee beoogde hij de vernietiging van een funderende, zelfreflexieve werkzaamheid van het subject. Habermas' term 'instrumentalisiert' suggereert nog de zelfbepaling of autonomie van het subject. Dat er sprake is van een andere betrokkenheid op het heden komt bij hem niet op. Juist een niet subject-gerichte 'inter-esse' hangt samen

9. 'Selbstdementi' van het denken

met een genealogische inzet. Toch ziet Habermas niettemin in dat Foucault pretendeert "das präsentistische Zeitbewusstsein der Moderne"(Habermas 1985: 293) achter zich te laten.

Het tweede kritiekpunt, het relativisme, zou Foucault willen ontlopen door zich aan de zijde van de 'onderworpen vormen van weten' en van marginale groepen te scharen. Naar Habermas' mening wekt hij daarmee slechts de schijn van een vast oriëntatiepunt. Deze positie lost zichzelf namelijk weer op, omdat

"wer die theoretische Avantgarde von heute besiegt und die bestehende Hierarchisierung des Wissens überwindet, selbst die theoretische Avantgarde von morgen stellt, selbst eine neue Hierarchie des Wissens errichtet"(Habermas 1985: 330).

En opnieuw scheert Habermas rakelings langs het zwarte gat dat het denken aantrekt. Foucault tracht de principiële marginaliteit van zijn eigen positie juist te affirmeren door de wijze waarop zijn eigen 'waarheid' tot aanschijn komt te expliciteren. Zijn 'waarheid' is geen nieuwe universele waarheid, maar een gesitueerd waarheidsspel binnen een netwerk van 'spelen'.

Tot slot verwijst Habermas voor zijn derde kritiekpunt naar uitspraken, waarin Foucault zich afvraagt of het einde van de politiek is aangebroken en zo ja, of er dan nog sprake kan zijn van een juiste politieke keuze: "Es gibt für ihn keine 'richtige Seite'"(Habermas 1985: 331). Habermas ziet gemakshalve over het hoofd, dat Foucaults politieke activiteiten iedere politieke onverschilligheid uitsluiten. Dit is weliswaar een empirisch argument ad hominem, maar het is niettemin een indicatie voor een andere theorie-praktijk verhouding en voor een 'existentieel' aspect van de aporetische spanning. Op de vraag, waarom er dan nog überhaupt gestreden moet worden, zal Foucault slechts het antwoord schuldig blijven, zolang er een utopisch ideaal als laatste maatstaf wordt genomen. Hij engageert zich wel met concrete en lokale vormen van politiek, waardoor hij de mogelijkheid van gesitueerde leerprocessen openhoudt. Ieder normatief criterium in universalistische zin ontbreekt. Als Habermas op Nietzsches Wil tot Macht en op het begrip soevereiniteit bij Bataille wijst en vervolgens de hele kwestie van het lichaam aan de orde stelt, reikt hij zichzelf tegen beter weten in de helpende hand. Hij laat zich echter opnieuw tot een ontologisering verleiden. Dat het lichaam een strategische term met een nominalistische waarde is, is voor hem geen afdoende antwoord. Om dit te staven wijst hij op het verdwijnen van de lichamelijke in de toenmalige laatste werken van Foucault.²⁶¹ Maar juist in de boeken, met name in *La volonté du savoir*, treedt het vertoogsmatig bepaalde lichaam naar voren. Habermas' opmerking is alleen verklaarbaar, als we een traditioneel lichaamsbegrip voor ogen houden. En dit geldt in feite ook voor zijn overige kritiek: hij weigert mee te gaan in de transformaties die Foucault in zijn werk voltrekt.

261 Zie verder: Oosterling 1989: 50-54.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Deze drie kritiekpunten culminereren in de constatering dat "die genealogische Geschichtsschreibung sich entpuppt als genau die *präsentistische, relativistische* und *kryptonormativistische* Scheinwissenschaft, die sie nicht sein will" (Habermas 1985: 324). Het heilloze objectivisme van de menswetenschappen dat het bestaan van de aporetische grondstructuur moest maskeren, is in de genealogie verworden tot een 'heilloser Subjektivismus' (Habermas 1985: 324). Na anti-wetenschap wordt Foucaults archeologisch-genealogische 'methode' tot 'schijnwetenschap'. Een kwalificatie die, zeker in het licht van het door mij beargumenteerde *schijn* karakter van Nietzsches filosofie met haar limietbegrippen en asymptotische tendens, de moeite waard is nauwkeuriger te worden onderzocht.

4 Habermas tegen-spreken

De drie bovengenoemde kritiekpunten zal ik nu vanuit een Foucaultiaans oogpunt poneren. Daarmee laat ik de door Habermas' theorie van het communicatieve handelen voorgestructureerde blik voor wat deze is. Het specifieke karakter van Foucaults inzet kan niet worden waargenomen, zolang door deze bril wordt gekeken.

4.1 Presentisme of een geschiedenis van het heden?

Voor een weerlegging van de tegenwerping als zou de archeologisch-genealogische 'methode' presentistisch te werk gaan wil ik, in aanvulling op een aantal algemene tegenwerpingen die reeds in *De opstand van het lichaam* te berde zijn gebracht (Oosterling 1989:16-19,70-76), ingaan op de vorm van presentisme, die Habermas op het oog heeft. Hij verwijst in zijn kritiek regelmatig naar Dreyfus' en Rabinow's *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics* (1982). Als we zijn opmerkingen serieus nemen zijn zij critici van Foucault. Hun instemming met diens werk klinkt in zijn weergave geenszins door. Maar juist op het punt van het presentisme hebben zij interessante dingen te melden. In "History of the Present and Interpretative Analytics" vinden we zelfs een hoogst anti-habermasiaanse lezing van Foucaults genealogie, waarbij in de laatste term van deze kenschets van Foucaults methodiek - een 'interpretatieve analytiek' - een quasi-transcendentiaal moment, in de eerste - 'geschiedenis van het heden' - een normatief moment doorklinkt. (Dreyfus/Rabinow 1982: 122/23) Een normatieve activiteit zonder aanspraak op universele geldigheid maakt dat in de relatie tussen geldigheid en betekenis het zwaartepunt op de laatste komt te liggen.

Dreyfus en Rabinow gaan uit van Foucaults opmerking in *Surveiller et punir* als zou dit boek er op gericht zijn een 'geschiedenis van het heden' te ontwikkelen. Op de vraag "Kunnen we het verleden bestuderen?" antwoordt Foucault: "Par un pur anachronisme? Non, si on entend par là faire l'histoire du passé dans les termes du présent. Oui, si on entend par là faire l'histoire du présent." (Foucault 1975: 35)²⁶² Zij

262 Zie ook noot 189. De problematiek van het anachronisme is ingrijpender dan op het eerste

9. 'Selbstdementi' van het denken

maken duidelijk dat het Foucault er niet om gaat een verloren of nog te ontdekken betekenis van het verleden te reconstrueren, evenmin om huidige betekenissen als uitgangspunt voor een beschrijving van het verleden te hanteren. Dit laatste zou in strikte zin presentisme zijn.

"In the presentist fallacy, the historian takes a model or a concept, an institution, a feeling, or a symbol from his present, and attempts - almost by definition unwittingly - to find that it had a parallel meaning in the past."(Dreyfus & Rabinow 1982: 118)

Dit 'narcistische' project impliceert een finalisme. Beide inzetten verwerpt Foucault reeds impliciet in zijn kritische bespreking van de analytiek van de eindigheid en expliciet in zijn methodologische overwegingen, waarin hij het primaat van het *evenementiële* aspect van de geschiedenis stelt: het gebeuren voor zover zich dit als 'mogelijkheidsvoorwaarde' en effect van vertogen aandient. Het 'historische' gebeuren als een 'nu' beschrijven verschilt echter principieel van het beschrijven van het verleden in termen van het 'nu'. Foucault benadrukt juist de spanning tussen de arbitrariteit van de beschrijving en de vertoogsmatige noodzaak ervan, tussen onmogelijkheid en noodzakelijkheid. Zodra de finalistische toonzetting van historische vertogen wordt 'ontluisterd', klinkt in zijn eigen 'beschrijving' een dissonantie op. Deze dissonantie is een methodische eis.

De vanuit een herlezing van Kant ingezette doordenking van de actualiteit mondt uit in het ontwerp van "an ontology of actuality"(Couzens Hoy 1986: 4). Of zoals Foucault het zelf noemt: "une ontologie du présent"(Foucault 1994: IV.687). De motor van een dergelijke onderneming is een door haar voorgeschiedenis geproblematiseerd heden: een actualiteit. Volgens Deleuze maakt Foucault een onderscheid tussen het heden (*présent*) en het actuele: terwijl in het eerste dat wat we (vertoogsmatig) *zijn* tot uitdrukking wordt gebracht, wordt in het laatste dat wat we onophoudelijk *worden* beoogd.(Deleuze/Guattari 1991: 7)²⁶³ In het actuele is de problematisering van het verleden verdisconteerd. Het historisch subject is echter niet degene die deze problematisering bedenkt. Integendeel, het ervaart deze als verzet, zodra het zichzelf als praktijk, als een 'savoir-pouvoir' begrijpt. Dit verzet

gezicht lijkt. In zekere zin hangt het anachronisme samen met een actief vergeten en in die zin zou er iets voor te zeggen zijn dat Foucault vanuit zijn nietzscheaanse inspiratie bewust een anachronistische inzet hanteert. Ik wees er reeds op dat Foucault in zijn vroege literaturopstellen, met name naar aanleiding van het werk van Blanchot, het vergeten als 'opperste aandacht' doordacht, wat in historisch-methodologische zin met een exclusieve gerichtheid op het heden - een ontologie van het heden - kan samenhangen. Derrida werkt dit punt verder uit in *Spectres de Marx*. In een expliciete verwijzing naar 'l'oubli actif'(Derrida 1993a: 187) van Nietzsche merkt hij over het anachronisme op: "L'anachronie pratique et promet l'oubli."(Derrida 1993a: 182). De toewijzing van dit vergeten aan 'la société bourgeoise' zou er op kunnen duiden dat het vergeten waar het Nietzsche om ging van een andere aard is.

263 Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991).

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

wordt aangetekend door krachtenconfiguraties, door intensiteiten, tegen de normaliserende identificeringen en marginalisering van de menswetenschappelijke arbeid. Het moderne subject als cultureel-historisch bepaalde praktijk ervaart deze weerstand, deze dissonantie juist als een onderbreking van zijn geschiedenis, die hem continuïteit en samenhang verleent. Zodra vertoogmatig bepaalde, collectieve omgangsvormen met de binnen- en buitenwereld ophouden om subjectiviteit als dé omgang met de wereld te reproduceren, ervaart het individu dit als een *ont-regeling*, als een *ont-zetting*, als een problematisering die een ander licht op 'zijn' geschiedenis werpt. Tot evidenties geworden collectieve ervaringen worden in hun doorwerking - dus als gevolg van hun eigen historiciteit - aan telkens nieuwe problematiseringen blootgesteld.²⁶⁴

De problematisering is uitkomst en quasi-transcendentale grondslag van historische processen. In die zin is het subject als praktijk altijd gedesubjectieerd. In het Trombadori-interview, waarin Foucault zijn te statische analyse in *Les mots et les choses* bekritiseert, stelt hij daarom:

"... les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c'est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série infinie et multiple de subjectivités différents et qui n'auront jamais de fin en ne nous placeront jamais face à quelque chose qui serait l'homme"(Foucault 1994: IV.75).

Habermas duidt dit spanningveld slechts als een progressief-accumulatief emancipatorisch leerproces. De geldigheid ervan moet in deze opgaande beweging zelf, als communicatieve en intersubjectieve praxis, besloten liggen. Het quasi-transcendentale aspect wordt in een communicatie-gemeenschap op zijn geldigheid getoetst. Deze toets lijkt afwezig bij Foucault. Maar hoewel hij subjectiviteit opvat als op elkaar inwerkende krachten die zich als macht, dat wil zeggen als vertoogmatig bepaalde, duurzame gedragsdeterminanten aan 'lichamen' opdringen, meent hij toch - zeker in zijn laatste werk²⁶⁵ - dat op concreet en lokaal niveau wel degelijk in een collectieve, 'kritische' omgang met vertogen gemeenschap mogelijk is. De bestaansethetica die hij ontwikkelt, biedt deze mogelijkheid.

De *intentionaliteit* op dat niveau verschilt van die van de vertoogstrategieën die alleen *retrospectief* vanuit een problematisering erkend - dus niet *herkend* -

264 Sexualiteit is daar één voorbeeld van, waanzin en delinquentie andere. In deze context is een opmerking van Habermas over het tweede punt van kritiek - het relativisme - instructief. Daar maakt hij een vergelijking met het werk van de vroege Lukács. Deze zou de ideologische onbevangenheid van de marxistische theorie terugvoeren op het feit dat het aansluit bij een 'Erfahrungsperspektive'(Habermas 1985:329): de geproblematiseerde actualiteit van de 19e eeuwse arbeidersklasse.

265 *L'usage des plaisirs* en *Le souci du soi* uit 1984. Deze teksten kan Habermas nog niet hebben verdisconteerd wat de mogelijkheid openhoudt dat hij zijn mening over Foucault toch zou kunnen herzien.

9. 'Selbstdementi' van het denken

worden. Het subject dat een produkt van deze strategieën is, blikte terug vanuit een geproblematiseerd heden: bepaalde aspecten van het verleden worden dan pas zichtbaar. De evidentie van bepaalde ervaringen en de daaruit voortvloeiende vanzelfsprekende omgang met de dingen wordt doorbroken. De betekenis-horizon die tot op dat moment onzichtbaar was - de episteme uit het vroege werk of het dispositief uit het latere - dringt zich nu in zijn dwangmatigheid op: in het gedeeltelijke verlies van het doorzicht worden de grenzen van de identiteit zichtbaar.

De vraag is of de geproblematiseerde betekenisaspecten die door Foucault worden 'opgegraven' daarvoor in strikt kentheoretische zin als waarheid hebben 'bestaan'. Zou dit namelijk het geval zijn dan zou de genealogie slechts een reconstructie en daarmee inderdaad zoals Habermas beweert, een variant van de oorsprongsfilosofie zijn. Foucault verwerpt deze optie. Hij wil een historisch realisme bestrijden, dat het waardenscheppend aspect van het zich in het hart van de genealogie bevindende 'gebeurtenis' en daarmee een principiële openheid vernietigt.

Heeft de genealogie een produktieve en constructieve inzet, de taak van een archeologie bestaat eruit de strijd tussen vertogen aan het licht te brengen. Deze strijd was ooit in het voordeel van dat wat lange tijd als onomstotelijke waarde werd ervaren, beslecht. Deze ervaring wordt in het heden geproblematiseerd als actualiteit. Het zicht op deze historische strijd wordt daarmee geopend. Een archeologie stelt zich tot taak de herkomst van betekenissen die door een collectieve en duurzame internalisering tot evidenties of intuïties zijn geworden, te ontvouwen. Zo situeert Foucault de archeologisch-genealogische arbeid tussen twee gevechten: het 'oorspronkelijke' gevecht om een waarheid die als uitkomst - niet als 'Ursprung', maar als 'Herkunft' - bestaansrecht verkreeg (of: door een belichaming bewaarheid werd) en een problematisering in het heden die aanzet tot denken. Of wellicht is het adequater te stellen: tot een *herdenken*, tot een poging het reeds gedachte niet zozeer vast te houden, maar als een actualiteit opnieuw te denken.

Gaat het bij Foucault, zoals Habermas meent, om simpel presentisme? Een genealogie begrijpt niet alleen, zij grijpt ook in. Ze behandelt en handelt. De wereld interpreteren en veranderen krijgt hier evenwel een veel 'lossere' structuur dan in een historisch-materialistische benadering: de oppositie theorie-praktijk wordt niet omgekeerd, maar poreus gemaakt en van zijn messiaanse toon ontdaan. Met haar interpretatieve, scheppende gebaar opent een genealogie een ruimte voor transformaties van betekenissen die van evidentie weer tot brandhaard worden. Geschiedenis wordt telkens weer herschreven. In die zin genereert het radicale besef van eindigheid een oneindige taak:

"The genealogist, having destroyed the project of writing a 'true' history of the past, has no recourse to its comforts. The correspondence theory of reality is dead. The search for finalities should be over. Hence, Foucault cannot be claiming to give us a true history of the past in the sense of one that is fully adequate to the past, which represents it correctly, which gets the whole picture"(Dreyfus/Rabinow 1982: 120).

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Is een genealogie nu waar of niet? Impliceert een aangetoonde onwaarheid van het verleden de waarheid van het heden? In geen geval. Het begrip 'waarheid' schiet te kort om Foucaults 'methodische' project te duiden. Als er al een adequater term is, dan moet het het door Foucault zelf geïntroduceerde *waarheidsspel* zijn, waarvan de schriftuurlijke gestalte het essay, een *proeve* is, "qu'il faut entendre comme *épreuve* modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication"(Foucault 1984a: 15; crsf. ho). Deze beproeving is echter nimmer een bewijs voor een onomstotelijke waarheid.

Dat de genealoog Foucault zichzelf als een ander soort historicus ziet, laat zich raden.

"Les études qui suivent (zijn laatste twee boeken over de geschiedenis van de sexualiteit, ho), comme d'autres que j'avais entrepris auparavant, sont des études d'"histoire", par le domaine dont elles traitent et les références qu'elles prennent; mais ce ne sont pas des travaux d'"historien""(Foucault 1984a: 15).

Het subject-decenterende aspect van een 'essayistische' geschiedschrijving vloeit voort uit haar aporetische toonzetting. Al schrijvend worden differenties 'getoonzet': de ander of het andere wordt niet alleen beschreven, d.i. geobjectiveerd, maar tevens tot ervaring gemaakt. Vooruitlopend op hoofdstuk 11 en 12 wil ik hier reeds een onderscheid maken tussen een *productief* en een *receptief* aspect. Op het vlak van het individuele bestaan ziet Foucault dit herschrijven van het subject als een invulling van dat, wat hij in zijn laatste werken een 'esthétique d'existence' heeft genoemd. Vanuit het oogpunt van de schrijver - de producent - ver-*andert* deze in de uitwerking van een interpretatieve analytiek: het is bij uitstek

"un exercice philosophique: son enjeu était de savoir dans 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).

Ook de lezer - de consument of recipiënt - kan door de wijze waarop zijn grenzen worden getoond, ver-anderen. Dit is van zelfsprekend een te globale schets. Om een genuanceerd beeld te geven van de wijze waarop deze verandering in gang wordt gezet, is een vertaling vereist van reacties die variëren van een wijfelende herkenning tot begeesterde instemming, van intellectuele weerzin en geïrriteerd ongeloof tot verbijstering of zelfs volstreekte onverschilligheid.

In een 'historische' studie à la Foucault wordt de angst gepareerd, die hij in zijn *L'archéologie du savoir* historici nog toeschrijft: "une répugnance singulière à penser la différence (...) Comme si nous avons peur de penser l'*Autre*..."(Foucault 1969: 21). Dat Foucault geen partij kiest, lijkt met deze beginselverklaring in strijd. Zijn genealogie is geen ontkrachting van de geschiedenis - zoals bijvoorbeeld bij de

9. 'Selbstdementi' van het denken

'historicus' Faurisson die het bestaan van de gaskamers vertoogsmatig ontkent, het geval is²⁶⁶ - maar de radicale affirmatie ervan.

4.2 Radicaal perspectivisme

Uit de dynamiek tussen waarheid en fictie trekt Habermas ten onrechte de conclusie dat er sprake is van 'einem relativistischen Selbstdementi'(Habermas 1985: 330). De aanzet van zijn tegenargument verraaft opnieuw een beperkte inschatting van Foucaults waarheidsbegrip: "Wenn aber der Wahrheitsanspruch, den Foucault selbst mit seiner Genealogie des Wissens verbindet, tatsächlich illusionär wäre..."(Habermas 1985: 328). Foucault zou geen vast punt meer kunnen bepalen van waaruit hij de geldigheid van zijn genealogieën zou kunnen verdedigen. Deze kritiek hangt met het vermeend presentisme samen en is, zo zal blijken, even onlosmakelijk met die van het cryptonormativisme verbonden. Door zich aan de zijde van 'onderworpen vormen van weten' te scharen zou Foucault aan dit relativisme willen ontsnappen. Maar, zo stelt Habermas terecht, deze positiebepaling in de marges van het weten blijft ingegeven door de beschreven machtswerkingen: "*Jede Gegenmacht bewegt sich schon im Horizont der Macht*"(Habermas 1985: 330) Alleen al door deze affirmatie van de macht zullen op het niveau van het erudiete weten ingezette onderworpen vormen van weten - 'die theoretische Avantgarde von heute' - op den duur in de positie komen te verkeren van de vertogen die ze nu pogen te bestrijden. Want de waarheid van vandaag is de onwaarheid van morgen, "auch sie *sind* nichts als die Machtwirkungen die sie auslösen. Foucault sieht dieses Dilemma, aber auch diesmal entzieht er sich einer Antwort"(Habermas 1985: 330).

Opnieuw moet ik toegeven dat Habermas in weerwil van zichzelf de spijker op z'n kop slaat. Inderdaad, de dynamiek van waarheid en onwaarheid of in 'politieke' termen: macht en verzet blijft intact. Maar precies deze dynamiek is het waarheidsspel of de regulatieve fictie, waarin zowel waarheid als onwaarheid zijn verdisconteerd. Een dynamiek die Habermas met zijn theorie van het communicatieve handelen en zijn contrafactische 'herrschaftsfreie Gemeinschaft' toch weer strategisch lijkt te 'instrumentaliseren' in de hoop een "kämpferischen Perspektivismus"(Habermas 1985: 330) te vermijden.

De geldigheid van de oppositie waarheid-onwaarheid, deze fictie waarbinnen zich eerder preciaire betekenisevenwichten dan onwankelbare betekenissen aandienen, valt terug in een niet-discursieve 'sfeer', in een *ervaring*. Rudi Visker laat zien hoe fundamenteel verschillend geldigheid en betekenis zich bij Heidegger/Foucault en Habermas verhouden.²⁶⁷ In tegenstelling tot Habermas, die meent dat bij Foucault de interne verbinding van geldigheid en betekenis verbroken wordt, doordat kennis in niet te achterhalen machtspraktijken wordt gefundeerd, werpt Visker de vraag op

266 Lyotard kritiseert de inzet van Faurisson in *Le Différend* (1983).

267 Rudi Visker, "Habermas on Heidegger and Foucault. Meaning and Validity in *The Philosophical Discourse of Modernity*" in: *Radical Philosophy*, 61, (1992), pp. 15-22.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

of "Foucault and Heidegger, in their different ways, are questioning a move Habermas seems to take for granted" (Visker 1992: 17). Gaat het bij Habermas' geldigheid altijd om het *kennen* van de geldigheidsvoorwaarden, bij Foucault wordt de vanzelfsprekende kenbaarheid ervan ter discussie gesteld en treedt er "a *non-theoretical* relation to truth"(Visker 1992: 17) aan het daglicht: "a statement has to be 'in the true', it has to comply with the rules laid down by a 'regime of truth', in order to be either true or false"(Visker 1992: 17). Dit is meer dan een simpel conventionalisme. Deze regels werken vanuit een archeologisch niveau door: hoewel cultuur-historisch bepaald zijn ze niettemin voor de sprekers, wier gedrag er nog deels door geleid wordt, retrospectief achterhaalbaar.

De nietzscheaanse vraag wat nu precies de waarheid waar maakt, treedt naar voren. De symmetrische relatie tussen geldigheid en betekenis verdwijnt uit beeld. Een andere interne relatie komt in zicht: "only with such a realm ('of a limited discourse, the régime of truth' waarin betekenissen zich aandienen, ho) can there be statements that can be taken serious as validity claims"(Visker 1992: 18). De door Foucault gekritiseerde, 'onbewust' aporetische verdubbeling van het modernistische vertoog blijft achterwege: de geldigheidsvoorwaarden kunnen zelf niet meer in termen van waar en onwaar worden gexpliciteerd. Dat wat zich in een methodische reflectie laat denken, is een regulatieve fictie. Een radicaal perspectivisme is het gevolg. 'The truth's transcendent character' kan slechts *ervaren* worden: "Or cette expérience n'est ni vraie ni fausse. Une expérience est toujours une fiction: c'est quelque chose qu'on se fabrique à soi-même, qui n'existe pas avant et qui se trouvera exister après"(Foucault 1994: IV.45).

De materiële weerschijn van deze fictie is een genealogische studie die, zoals gezegd, letterlijk als een 'essay' wordt opgevat.

"C'est donc un livre qui fonctionne comme une expérience, pour celui qui l'écrit et pour celui qui le lit, beaucoup plus comme une constatation d'une vérité historique. (...) Il faut bien que ce qu'il dit soit vrai en termens de vérité académique, historiquement vérifiable. (...) Pourtant, l'essentiel ne se trouve pas dans la série de ces constatations vraies ou historiquement vérifiables, mais plutôt dans l'expérience que le livre permet de faire.(...) C'est cela la rapport difficile à la vérité, la façon dont cette dernière se trouve engagée dans une expérience qui n'est pas liée à elle et qui, jusqu'à un certain point, la détruit."(Foucault 1994: IV.45)

Komt het er dan op neer, dat iedere belichaamde en beleefde waarheid uiteindelijk weer een waarheidsspel blijkt te zijn? Het 'spel'matige aspect van de waarheid ligt vooral in het retrospectief inzicht. Dit in kritiek op het heden ontwikkelde inzicht kan als een actueel bewustzijn of in het bewustzijn van de actualiteit een kentheoretische opschorting tot gevolg hebben die taalstrategisch wordt getoonzet: methodische ironie en parodie. De levende kern van een waarheid, haar zeggingskracht, verdwijnt niet, evenmin één van de geldingsaanspraken die Habermas systematisch misschien het minst heeft doordacht: waarachtigheid. Dat deze waarachtigheid

9. 'Selbstdementi' van het denken

beproefd, sterker: belichaamd dient te worden om tot waarheid, om bewaarheid te worden, lijkt in Foucaults nadrukkelijke verwerking van een lichaamsaesthetica besloten te liggen.

Dat dit alles relativisme zou impliceren is slechts dan geloofwaardig, als aan de door Foucault getransformeerde termen als 'pouvoir', 'savoir' en 'sujet' conventionele betekenissen worden gehecht. Uit Habermas' argumenten ten aanzien van het relativisme blijkt dat hij geen oog heeft voor het methodische karakter van de ironie in Foucaults teksten: "Foucaults Kritik gründet eher in einer postmodernen Rhetorik der Darstellung als in den postmodernen Annahmen seiner Theorie" (Habermas 1985: 332). Daar ligt wellicht ten slotte de kern van Habermas' onbegrip: "...that his use of such terms as 'power', 'régime' or 'politics' vis-à-vis truth cannot be meant to suggest what Habermas reads into it" (Visker 1992: 18). Waldenfels wijst in zijn kritiek op Habermas' Derrida-interpretatie eveneens op de door Kimmerle als 'Lesefehler' aangeduide hardnekkige, haast stelselmatige vertekening van diens blik.

4.3 Van reproductie van normen naar productie van waarheid

Habermas' derde kritiekpunt over de partijdigheid van de genealoog betreft een niet-kritische aanname van een naturalistische norm. Habermas' kritiek kan alleen begrepen worden met het oog op het verwijt dat Foucault de menswetenschappen zou maken. Ondanks hun vermeende objectiviteit blijken zij normatief beladen: zij staan ten dienste van de disciplinerende werking. Sterker nog: zij reproduceren normaliteit als gevolg van hun tegenstrijdige werking het Andere tot het Zelfde te reduceren. Dit verwijt van cryptonormativiteit aan het adres van de menswetenschappen zou op Foucaults eigen onderneming terugslaan. Hij schaaft zich volgens Habermas steeds aan de negatieve kant van de opposities, waarin normaliteit en abnormaliteit ten opzichte van elkaar worden afgegrensd. Er zou weer sprake zijn van een eenvoudige omkering.²⁶⁸

Ook uit deze kritiek blijkt dat Habermas een conventioneel sociologisch machtsbegrip blijft hanteren. Foucault zou de verdenking op zich laden met een nieuwe waarheid een nieuwe norm in te voeren. Foucault beoogt echter zelf - in de voetsporen van Nietzsche tredend - het 'jenseits von Gut und Böse': hij 'wil' voorbij iedere moderne norm te denken, daarmee preluderend op een denken van het Andere en op een ander denken. Dit 'voorbij goed en kwaad' viseert echter een niet-discursieve 'dimensie' die zich aan iedere verhooging en daarmee aan iedere norm

268 In *De opstand van het lichaam* heb ik de fictieve norm van het moderne verhooging zeer gecomprimeerd weergegeven: Oosterling 1989: 139. Daarbij heb ik gepoogd aan te tonen dat precies de steriliteit van de omkering, die aanvankelijk de inzet was van de tegenbewegingen van de zestiger en zeventiger jaren, wat als gevolg van dit louter verhangen van de bordjes binnen deze bewegingen tot allerlei paradoxen leidde, juist het aanzetpunt van Foucaults kritiek is. Dit inzicht blijkt de aanzet tot een nieuwe machtsnotie.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

onttrekt. Habermas merkt terecht op dat "schon *diese* Begründung einer Wertfreiheit zweiter Stufe natürlich nicht wertfrei ist"(Habermas 1985: 331).

Er is overduidelijk een normatief aspect in Foucaults filosofie aanwezig. De latere, dissidente Foucault neemt in zijn schrijf- en levensstijl wel degelijk stelling. Hij bepaalt zijn positie. De motor van het verzet is echter niet in eerste instantie het bewustzijn van de filosoof, in zoverre deze zich een ideaal voor ogen tovert, maar een pathos. Deze dient nietzscheaans begrepen te worden: het gaat daarbij om hartstocht en om lijden als inter- en intrasubjectieve intensiteiten. Beide perspectieven - het 'tussen en 'binnen' - zijn niet tot elkaar te herleiden. Nogmaals, het 'lichamelijke' dat daarin wordt geïmpliceerd, mag dan voorheen door een wellicht iets te onzorgvuldige formulering mijnerzijds de suggestie van een nieuw ontologisch fundament hebben gewekt, het dient geenszins als een restant van een metafysische nostalgie te worden opgevat. De subversiviteit ervan laat zich hoogstens op ambigue wijze als de grens van de subjectiviteit *ervaren*. Zodra het immers bewust en discursief in een kritische reflectie wordt gevat, is de verleiding het weer in een oppositie en als een tegenmacht te zien nagenoeg onweerstaanbaar.

Dit niet-discursieve geweld wordt weliswaar ingetoomd maar niet uitpuittend geïdentificeerd door heersende vertogen. Het dringt zich aanvankelijk als een ongearticuleerde kracht op, van waaruit bestaande vertoogsmatig bemiddelde collectieve ervaringen - zoals seksualiteit, waanzin en delinquentie - worden ontwricht. Deze ervaren ont-regeling kan een her-denking in gang zetten 'voorbij' de bestaande opposities. Hier lijkt mij het allergrootste probleem voor Habermas te liggen. Hoe de 'rest' die deze ontregeling ingeeft, talig te communiceren of taalpragmatisch te effectueren? Dit waardescheppende geweld is voor hem niet alleen ondenkbaar, maar per definitie, dat wil zeggen gegeven de geschiedfilosofische vooronderstellingen van zijn eigen theorie onaanvaardbaar. Hoewel hij de goede kant op kijkt, ziet Habermas de consequenties van deze bataillaanse inspiratie in het werk van Foucault toch over het hoofd.

5 Aporie bij Habermas: rationaliteit als normativiteit

Ik ben het met Habermas eens, dat de aporie constitutief is voor het door hem gekritiseerde denken. Maar ik zou de stelling willen verdedigen dat ook Habermas' eigen positie door een aporetische spanning wordt bespookt.²⁶⁹ Als dat het geval is dan is Habermas nog 'modern' in de mate waarin hij deze aporie niet in ervaring brengt en probeert op te 'heffen' in een gefingeerde omvatting: procedurele

269 Visker zet Habermas' kritiek op Foucault, als zou deze de interne band tussen geldigheid en betekenis verbreken, als volgt in: "And if they could be shown to be engaged in the latter enterprise, does not then the real question become at what cost Habermas himself succeeds in holding an *internal* connection between meaning and validity? And could it be in the light of these costs the connection he seems to be pleading for, would somehow turn out to be once more an *external* one?"(Visker 1992: 16)

9. 'Selbstdementi' van het denken

rationaliteit. De aporie is dan niet zozeer aan de aandacht van Habermas ontsnapt, alswel door een specifieke operatie onzichtbaar gemaakt.

Door welwillende critici is eerder op de inconsistenties in Habermas' systeem gewezen.²⁷⁰ Deze inconsistenties zouden onder andere te wijten zijn aan zijn poging om kritieken op verschillende denkers, zoals Marx, Weber en Parsons in één systeem te integreren. Geheel conform deze integratieve intentie streven zijn critici vervolgens een aanvulling van Habermas' koloniseringstheorie na, vanuit Foucaults disciplineringsstheorie. Daarmee hopen zij deze inconsistenties op te lossen of ze zo te transformeren dat er sprake is van 'a porous universality'(Kunneman 1990: 216): door de universaliteitsclaim poreus te maken hopen zij de druk van de a-porie te kunnen oplossen. Daarbij blijken de problematische, subject-decentrerende aspecten van Foucaults machtsopvatting geen enkel obstakel te vormen. Door de scheiding tussen systeem en leefwereld en door de fragmenteringstheorie kan het geweld dat met de decentrerende gepaard gaat op het conto van de macht en het geld worden geschoven. Het is een verdienste van Kunneman dat hij het structurele geweld dat Habermas uit zijn systeem heeft willen bannen opnieuw in dit theoretische veld terug plaatst. Zijn poging blijft echter juist door deze theoretische herneming van een principieel niet-discursief geweld ambigue.

Als er bij Habermas al sprake is van 'communicatief geweld' dan is dit slechts denkbaar als een instrumentele inzet van de communicatie door leden van een bepaalde communicatieve gemeenschap, zoals bijvoorbeeld in het gezin of in het bedrijf. Op een niet direct doorzichtige wijze keert geweld echter ook in discursieve vorm terug: teneinde het communicatieve geweld te neutraliseren wordt er een marginaliserende menswetenschap, de psychologie, te hulp geroepen, waarin intra-subjectieve krachten weer in termen van intersubjectieve verstandhoudingen worden vertaald. Maar het zijn precies de door Foucault beschreven disciplinerende werkingen, die het geweld uitmaken dat bij Habermas onbesproken blijft. Vervalsing van de communicatie wordt door hem gereduceerd tot een bewuste strategie van een van de deelnemers, die zijn eigen opvattingen niet meer onder kritiek wil stellen. Kunneman beroept zich op Foucault als hij opmerkt, dat

"dit geweld niet openlijk aan de orde gesteld (kan) worden, maar achter de rug van de betrokkenen werkzaam is, ook al wordt het door hen wel degelijk *ervaren*: de koloniale agressie die zodoende wordt uitgeoefend is voelbaar in de vorm van crisisverschijnselen in de leefwereld"(Kunneman 1986: 119-120).

Kortom, problematiseringen komen voort uit de doorwerking van intra-subjectieve krachten die niet vertoogsmatig kunnen worden genormaliseerd tot intersubjectieve verstandhoudingen. Het gaat bij Foucault om een ervaring en om de transformatie van geweld in disciplinerende dwang die via het vertoog subjectiviteit produceert. Hoe komen deze aspecten bij Habermas terug?

270 Zie: Kunneman 1986.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

5.1 Rationaliteit: normloze procedure?

Rationaliteit vormt het kernstuk van Habermas' filosofie. Het is een procedurele conceptie van rationaliteit. Daarmee wordt beoogd greep te krijgen op incoherenties, contradicties en onenigheden. Maar het is ook een formeel criterium van rationaliteit die als een quasi-transcendentale fungeert. Deze verdubbeling wekt op z'n minst het vermoeden, dat er ook bij Habermas sprake kan zijn van een aporetische spanning. Rationaliteit is - en Habermas doet zijn uiterste best dit telkens weer te laten zien - weliswaar geen inhoudelijke essentie van de mens, maar voor alles een kenmerk van communicatieve processen, waar "Verständigung als Telos der menschlichen Sprache innewohnt"(Habermas 1981a: 387).

Dit minimale concept van rationaliteit kan echter slechts door een aantal rigide afbakeningen en reducties tot stand worden gebracht. Zo betogen Dreyfus en Rabinow in "What is Maturity?" (1984), dat Habermas een tweetal reducties toepast. Allereerst voert hij alle taalspelen terug tot een geldigheidstaalspel. De tweede reductie betreft de inperking tot relaties tussen dat wat het spreken mogelijk maakt - een wittgensteinaanse leefwereld - en de illocutionaire taaldaad. Alleen deze formele structuur komt in aanmerking voor een geldigheidsclaim: alle inhoudelijke aspecten en retorische effecten worden tot deze formele structuur herleid.

De relatie tussen de leefwereld en taaluitingen is volgens Habermas dusdanig dat we de grondstructuur via de kennis van geldigheidsaanspraken kunnen blootleggen. Maar, zo betogen Dreyfus en Rabinow in een verwijzing naar de paradigmatheorie van Kuhn,

"agreement is possible precisely because no attempt is made to rationalize these paradigms as a set of shared assumptions, i.e. to make the paradigm part of the intentional content of the assertions being assessed. In such cases lack of concern with the rational procedure makes possible rational communication about content"(Dreyfus & Rabinow 1984: 120).

Hoewel Dreyfus en Rabinow naar mijn mening te stellig zijn door Habermas, die toch bij uitstek georiënteerd is op een procedurele rationaliteit, "lack of concern with the rational procedure" te verwijten, lijkt hun kritiek mij in die zin terecht, dat een normatief aspect in de leefwereld niet wordt geëxpliciteerd.

Ook Callinicos wijst in *Against Postmodernism. A Marxist Critique* (1989) op deze verhouding tussen leefwereld en taaluitingen. Hij kritiseert Habermas' theorie van het communicatieve handelen "as onesided a defence of modernity as its critique by Nietzsche's successors"(Callinicos 1989: 95). Habermas hanteert volgens hem een te simplistisch communicatiemodel. In dit model van zender-ontvanger worden waarheid, juistheid en waarachtigheid voorondersteld, terwijl deze zich pas in een intersubjectieve voltrekking van taaldaden aandienen. Begrip en verstandhouding gaan met andere woorden al aan het rationeel gemotiveerde overeen-

9. 'Selbstdementi' van het denken

stemmingsproces vooraf. Alleen deze welwillendheid die Habermas als claims opvat, eigen aan het door hem tot minimale uitingen gereduceerde spreken, maakt immers een onderscheid tussen ware, juiste en waarachtige uitingen en hun negatieve pendanten mogelijk.

Dit normatieve aspect, deze verstandhouding, is inderdaad deel van de leefwereld. Maar dit is niet haar enige, ook al is het in Habermas' visie het meest wenselijke kenmerk. Als het om ethische claims gaat - en het lijkt erop dat 'rationaliteit' er een van is -, kan de filosoof Habermas slechts als burger, als individu in de leefwereld spreken. Legt hij zich echter toe op de weerlegging van scepticisme en relativisme, dan spreekt hij als filosoof vanuit een meta-ethische positie, waarin rationaliteit een universele claim legt. Volgens Callinicos kan "Habermas' formalist metaethics" (Callinicos 1989: 1) geen enkele in-houdelijke richtlijn opleveren om een politieke praxis te sturen. Gegeven de procedurele, negatief-kritische aard van zijn rationaliteitsconcept kan Habermas evenmin als Foucault substantiële normen ontwikkelen. Laat Foucault zich door dit besef weerhouden van het doen van normatieve uitspraken en laat hij zich al helemaal niet tot een universalisering verleiden, Habermas meent dat hij dit nog steeds kan distilleren uit zijn rationele procedures.

Gérard Raulet gaat op dit punt in.²⁷¹ Een eerste tegenspraak traceert Raulet in Habermas' optie een normatieve legitimering van zijn rationaliteitsprincipe te kunnen leveren  f in termen van haar eigen voltrekking als procedure  f vanuit een niet nader te verlichten instantie. In zekere zin sluit deze opmerking aan bij het verwijt van een 'mythisch' aspect in Habermas interactie-these. Want is het uiteindelijk niet zo, dat 'rationaliteit' een geloof in de redelijkheid veronderstelt dat niet nader te legitimeren is? Ook is het niet duidelijk hoe bij Habermas de historische legitimiteit van het communicatiemodel, dat wil zeggen "ihre geschichtliche Wirklichkeit sich zum (quasi) transzendentalen Norm-Status verh lt"(Raulet 1988: 119).

De vraag naar de fundering verstrikt zich volgens Raulet daarom in een 'Münchhausen-trilemma'(Raulet 1988: 120), dat wil zeggen drie even onacceptabele oplossingen: regressus ad infinitum (de legitimeringsvraag duikt achter iedere inhoudelijke invulling op), de logische cirkel (cirkelredenering) en de ongegronde onderbreking van funderingsprocessen (door het aanvaarden van een niet verder te legitimeren 'oergrond'). Kortom, precies die problemen die Habermas bij Foucault als 'Selbstdementi' diagnosticeert. Volgens Raulet is Habermas' werkelijke tegenstander dezelfde als Kants opponent: de scepticus, die alles van buitenaf, onaantastbaar voor argumenten, bekijkt. Daarom noemt Habermas Foucault afwisselend 'stoicijns', 'cynisch'(Habermas 1985: 297) of 'ironisch'(Habermas 1985: 324). Deze ironie is door Habermas in de vorm van retoriek uit zijn taalmodel gezeefd.

271 Gérard Raulet, "J rgen Habermas und der philosophische Diskurs der Postmoderne" in: Schmid Noerr, G. (Hrsg.) *Metamorphosen der Aufklärung. Vernunftkritik heute* (1988), pp. 113-137.

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Consequent op zijn kritiek op onder andere Poppers en Apels funderingspogingen doorredenerend, geeft Habermas toe dat een fundering in een taalethiek niet de laatste legitimatie kan zijn. Met Callinicos is reeds geconstateerd dat Habermas slechts meta-ethische uitspraken kan doen. Als gevolg daarvan geeft hij geleidelijk aan zijn eerste concept van een ideale consensus op ten gunste van de procesaspecten. Raulet betwijfelt echter of hij daarmee de scepticus kan weerleggen. Habermas' laatste argument blijft natuurlijk dat ook sceptici als deelnemers aan het sociale verkeer de vooronderstellingen, hoe diffuus ook, van het communicatieve handelen onderschrijven, waardoor hun scepticisme, verstrikt in een performatieve tegenspraak, een langzame verstikkingsdood zou sterven.

Er staat nog een andere onmisbare pijler onder heel het bouwwerk van de theorie van het communicatieve handelen. Zoals Habermas Foucaults geschiedfilosofische vooronderstellingen als een onmisbare schakel voor diens machtstheoretische aanspraken aanwijst (Habermas 1985: 306 ev), zo rust volgens Raulet Habermas' bouwwerk eveneens op gedegen geschiedfilosofische pijlers: een historisch materialisme dat nu niet alleen de ontwikkeling van arbeid en klassenstrijd schraagt, maar tevens die van de talige competenties. Dit ontwikkelingstheoretische model is een onmisbare schakel om tot een oplossing van de spanning tussen het empirische en transcendentale te komen zonder de consequenties van de 'Postis' te hoeven trekken. De overgang van een subjectfilosofisch paradigma naar de taalpragmatische intersubjectiviteit zou dan in empirische zin uit de geschiedenis van de rationaliteit zelf volgen.

De normatieve waarde die in het communicatieve handelen en in de explicitering van de geldingsaanspraken naar voren komt, blijkt, zo concludeert Raulet, een produkt van een theoretische constructie. Raulet gaat zover "die Werke Habermas' selbst *Rationalisierungen*..." (Raulet 1988: 133) te noemen. Habermas' boeken zelf zijn een enscenering van de taalpragmatiek, in die zin dat ze deels uit grootse reconstructies en deels uit gefingeerde discussies met op maat gesneden tegenstanders bestaat. Daarin onderscheidt hij zich blijkbaar niet van Foucault. Deze heeft echter op hem voor dat hij dit gesprek expliciteert en daardoor beter en inzichtelijker *speelt*: hij past zijn stijl aan dit besef aan.²⁷²

Normativiteit, zo concludeert Raulet, openbaart zich in een actualisering van de procedures: "sie (de theorie van het communicatieve handelen,ho) kann nur durch die Einbeziehung in ihren eigenen Gegenstand die Normativität ermitteln, die zur Grundlage seiner Erkenntnis werden soll." (Raulet 1988: 133) En het is op dit punt dat de *aporie* van de theorie van Habermas zich openbaart:

272 Zie bijvoorbeeld: Foucault 1969: conclusion.

9. 'Selbstdementi' van het denken

"Nichts gewährleistet, dass die Rationalisierung, von der die Aktualisierung des 'normativen Inhalts' abhängig ist, wirklich zu einer kommunikativen Praxis führt, die diesen Inhalt durch den Konsens realisiert. Falls sie zur allgemeinen Zersplitterung führt, hat die kommunikative Rationalität deren Spielregeln zu akzeptieren. Sie verfängt sich dann in einen Widerspruch, dem sie nur entkommen kann, indem sie sich auf eine der beiden Positionen zurückzieht, die sie vorher abgelehnt hat"(Raulet 1988: 133-4).

Rationele kritiek kan tot een impasse leiden, die slechts door een beroep op een niet beargumenteerbare gemeenschapszin kan worden doorbroken. Raulet doelt met zijn uitspraak op het Apelse apriori van een transcendentale communicatie-gemeenschap - een terugval in het subjectfilosofische paradigma volgens Habermas - of een aan de interactie ten grondslag liggende geschiedfilosofie, varianten op wat Foucault in zijn kritiek op het 19e eeuwse vertoog 'natuur' of 'geschiedenis' noemt. Als deze beide mogelijkheden verworpen worden, doemt Foucaults problematische verstrengeling van voorwaarde en effect als spookbeeld op en dient zich onvermijdelijk een aporie aan: evenals bij Foucaults machtswerkingen toont rationaliteit zich dan nog slechts in haar werking en produceert ze tegelijkertijd daarin haar eigen bestaansgrond, die terugvalt in een gepostuleerde natuur of een afgeleid ontwikkelingsmodel. Aan de top van de pyramide, onttrokken aan het zicht van rationeel communicerende subjecten, hult de rationaliteit zich in wolken. Deze uitzichtloze communicatie tekent zich af tegen een 'Horizont der Moderne'(Habermas 1988: 11) die Habermas, om het ontberen van een normatief criterium te maskeren en het dreigende gebrek aan daadkracht weg te nemen, met zijn in de geschiedenis verankerde taaltheorie afbakt.

5.2 Rationaliteit als negatie van het geweld en differenties

Callinicos' 'metaethics' verwijt verwoordt Waldenfels nog anders als hij Habermas erop wijst dat

"entre des *conditions formelles* et des *ressources traditionnelles*, un vide s'ouvre. Ce qui manque, c'est une *raison créative* ou productive. Celle-ci serait une raison qui ne se bornerait pas à critiquer les traditions: elle les assumerait, tout en les changeant"(Waldenfels 1988: 478/9).

Mogen we stellen dat rationaliteit als procedure een reactieve formaliteit, of iets minder pejoratief geformuleerd: een retrospectief gevatte formalisering is? In Nietzsches termen is de reflexieve arbeid van de rationaliteit in dubbel opzicht louter reactief. Foucault is met zijn aanvankelijke duiding van vertoogformaties, die overgaat in die van een samenspel van macht en weten een *actieve producent* van 'rationaliteit' die zich echter haar eigen blinde vlek bewust is:

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

"Une telle pratique pourrait remplir le creux qui reste dans la philosophie de Habermas; car ici nous tombons sur cette productivité qui manque, tant qu'on sépare ce qu'on fait de ce qu'on a à faire. Il s'ensuit que le discours productif, conçu par Foucault, est très loin du discours critique, cher à Habermas"(Waldenfels 1988: 481).

De ontoereikendheid van Habermas' rationaliteitsconcept voor het handelen ligt precies in de ontkenning van deze actieve productie door een niet verder te legitimeren krachtenspel dat zich rationeel als een savoir-pouvoir laat denken. Hoewel Habermas' intenties ongetwijfeld meer dan oprecht zijn, omdat ook hij zich door een pathos als lijden gemotiveerd weet, is hij niet in staat om differenties of geweld affirmatief te denken. Hij wil terecht de "Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen" blijven herkennen, maar meent dat alleen hij dit in tegenstelling tot Foucault op niet-metafysische, niet-bewustzijnsfilosofische wijze doet:

"Der metaphysische Vorrang der Einheit vor der Vielheit und der contextualistische Vorrang der Vielheit vor der Einheit sind heimliche Komplizen. Meine Überlegungen laufen auf die These hinaus, daß die Einheit der Vernunft allein in der Vielheit ihrer Stimmen vernehmbar bleibt - als die prinzipielle Möglichkeit eines wie immer okkasionellen, jedoch verständlichen Übergangs von einer Sprache in die andere"(Habermas 1988: 154/5).

In het artikel met de gelijknamige titel in *Nachmetaphysisches Denken* wordt de thematiek van het ene en het vele, van het oneindige en het eindige kort uitgewerkt. Op de voor hem zo kenmerkende manier scheert Habermas erudiet, als in een goddelijke glijvlucht over de geschiedenis van de westerse metafysica en geeft hij een waarlijk hoogstaand exposé van de grondslagen van de door mij geviseerde asymptotische vorm van denken, om ten slotte - na de weerlegging van zowel de objectivisten/metafysici als de relativisten/contextualisten na de linguïstic turn, die zich in aporieën en performatieve tegenspraken verstrikken - in de posities van Rorty en Putnam tot op grote hoogte zijn eigen standpunt te herkennen.(Habermas 1988: 175)

In dit artikel, hoe virtuoos ook, beweegt Habermas zich, als het om differenties gaat, weliswaar kritisch, maar niet vernieuwend binnen het door Hegel aangegeven denkkader. Ze blijven dialectisch, getuige zijn bewering dat "die Perhorreszierung (afschuw) des Einen und das Lob der Differenz und des Anderen (...) den dialektischen Zusammenhang zwischen beidem (verdunkeln)".(Habermas 1988: 180). Het Ene is en blijft bij Habermas in dialectische zin mogelijkheidsvoorwaarde van het vele. De complexiteit van de huidige maatschappij is er schuld aan dat we dit niet kunnen zien. Habermas' rationaliteitsbegrip biedt een laatste toevluchtsoord voor de veelheid van stemmen, wat zowel filosofisch als politiek kan worden gedeut. Hij onderschrijft daarom geenszins Rorty's beaamde ethnocentrisme. Als "'Rationalität' ein Grenzbegriff ist mit einem normativen Gehalt, der die Grenzen jeder lokalen Gemeinschaft in Richtung auf eine universale überschreitet"-

9. 'Selbstdementi' van het denken

(Habermas 1988:176) zoals Rorty meent, dat wil zeggen als aan deze limietgestalte een asymptotische kwaliteit wordt toegekend, dan wil Habermas daarvoor niet de prijs betalen van het "eingestander Etnozentrismus" van de behoedzame contextualist.

Habermas stemt in met Putnams poging via een regulatief idee de aporie van de kennisuitbreiding en -verdieping te overwinnen en daarmee het emancipatoire leren zeker te stellen zonder in een objectivisme te vervallen. Daaruit blijkt dat zijn rationaliteitsconcept toch nog allerlei kantiaanse trekjes vertoont, ook al probeert hij de bewustzijnsfilosofische verdubbeling te vermijden. De communicatieve Rede is zowel immanent - want besloten in de concrete spreeksituaties - als transcendent: als regulatief 'Idee'. Maar deze laatste dient voortdurend in de eerste te worden teruggenomen en kan niet anders dan 'contrafactisch' worden geëxtrapoleerd. Habermas is zich terdege bewust van het precaire karakter van het contrafactische element. Het is dan ook slechts mogelijk de universalistische trekjes in terloopse opmerkingen op te sporen:

"Denn Konzepte wie Wahrheit, Rationalität oder Rechtfertigung spielen in *jeder* Sprachgemeinschaft, obwohl sie verschieden interpretiert und nach verschiedenen Kriterien angewendet werden, *dieselbe* grammatische Rolle"(Habermas 1988: 178).

Hoe kan Habermas het universeel-grammaticale karakter van waarheid, rationaliteit en rechtvaardigheid bepalen? Welk extra-grammaticaal standpunt kan hij innemen, van waaruit hij zo'n overspannen(de) blik kan werpen? En hoe kan hij de problematische spanning tussen een contingentiebesef en de noodzaak deze in concrete spreeksituaties te negeren, zomaar laten voor wat die is? Biedt Foucault met zijn waarheidsspel hier niet een veel adequater aanzet? Tenminste als we dit niet als een door het subject bepaald, risicoloos spelletje, maar als een onbegrepen subversie vanuit geproblematiseerde waarheden opvatten.

De weerstand tegen Foucaults machtsbegrip en tegen de door de neo-nietzscheanen gedachte differentie lijkt op een verzwegen normatieve vooronderstelling in Habermas' werk te wijzen. De vraag zou gesteld kunnen worden, of het gedrag, individueel en collectief, actueel en historisch wel zo doorslaggevend door rationele overwegingen wordt bepaald, zoals Habermas meent. De 'rationele' kracht en de vermeend morele zwakte van de 'Postis' ligt in hun erkenning dat dit veel minder het geval is dan de moderne filosofie zich dat had gewenst. Voor Nietzsche gold dat, als de westerse geschiedenis gekenmerkt wordt door een expliciete wil het menselijk lijden op z'n minst te verzachten in de hoop het volledig op te lossen - en dat zal uiteindelijk toch ook aan de door Habermas bevoorrechte oud-Griekse notie van 'het goede leven' ten grondslag liggen - we slechts kunnen concluderen, dat dit ondanks alle goede voornemens en ethische discussies, ondanks alle humaniteit en de toentertijd bekende technische mogelijkheden nog steeds niet is gelukt. Het lijden zelf is volgens Nietzsche geen argument, wel de zinloosheid ervan. Volgens Bataille

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

staat de mens zelfs uit naar het geweld, leeft hij van en in het zinloze geweld om juist zin, dat wil zeggen richting voor zijn handelen te scheppen. Bij Derrida is het 'originair' geweld eveneens een belangrijke notie. En ook Foucaults machtswerkingen als heteronome bepalingen oefenen hun discursieve geweld uit op door pathos gedreven lichamen, terwijl het ontregelde subject dit ontkoppelde geweld letterlijk ver-zint.

In zijn weerzin tegen geweld, dat hij in mijn optiek iets te weinig genuanceerd definieert, lijkt Habermas' project zich ex negativo toch naar dat van Rorty te richten: het verminderen van geweld door middel van zelfkritisch overleg. Dat maakt, ondanks vele verschillen, Rorty's solidariseringsthese voor Habermas zo aannemelijk. Dat deze een aanvulling is op een uit het besef van de contingentie voortgekomen ironische houding, waarin zelfverwerkelijking centraal staat, en dat tussen zelfverwerkelijking en solidariteit een onoplosbare spanning bestaat, wordt daarbij veronachtzaamd. De spanning in Habermas' visie wordt gereduceerd tot

"... Spannung zwischen der Unbedingtheit der kontextsprengenden, transzendierenden Geltungsansprüche einerseits und andererseits der Faktizität der kontextabhängigen und handlungsrelevanten Ja-/Nein-Stellungnahmen, die vor Ort soziale Tatsachen schaffen"(Habermas 1988: 182).

De "im kommunikativen Handeln vorausgesetzten Hintergrundgewißheiten" vormen "eine implizit und vorreflexiv mitlaufende Totalität"(Habermas 1988: 182/3) die uiteenvalt op het moment dat deze wordt gethematiseerd. Zodra dus Habermas' quasi-transcendentale zon in de leefwereld begint te schijnen, lost de samenhang ervan door de verzengende hitte van de communicatieve rede op. Of navranter gesteld: de kritische rationaliteit onttakelt in weerwil van zichzelf de gemeenschap, in het besef overigens dat het wel weer goed zal komen. Habermas creëert voor zichzelf metaforisch een luwte door te stellen: "noch der Begriff der kommunikativen Vernunft wird vom *Schatten* eines transzendentalen Scheins begleitet"(Habermas 1988:184; curs. ho). Het gevaar van deze transcendentale schijn verkiest hij blijkbaar boven de extatische verstomming, die te gewelddadig is voor woorden en die zodra deze zich toch uitspreekt, een te gewelddadige, want paradoxale, met zichzelf in tegenspraak verkerende taal produceert. De communicatieve rede "muß (...) auf die paradoxen Aussagen der negativen Metaphysik verzichten: daß das Ganze das Unwahre ist, daß alles kontingent ist, daß es schlechthin keinen Trost gibt"(Habermas, 1988:185). Van Adorno's grondstelling via het inzicht van de 'Postis' tot een louter fatalistische berusting te komen lijkt mij iets te voortvarend.

Differentiedenkers leggen zich er naar mijn mening wel degelijk op toe om iets anders te toonzetten: menselijk handelen kan ondanks de contingentie ervan betekenisvol zijn en richting krijgen. Habermas blijkt in zijn weerzin tegen iedere vorm van 'verbaal' geweld blind voor dit affirmerende aspect in het werk van denkers als Derrida en Foucault. Toch heeft hij ook inzicht in de creatief-affirmerende aspecten van het verhoogde. In zijn onuitroeibare behoefte aan 'solidarisches

9. 'Selbstdementi' van het denken

Zusammenwirken'(Habermas 1988:186) wordt rationaliteit op een andere wijze geproduceerd:

"'Produzieren' heißt allerdings nicht Herstellen nach dem Modell der Verwirklichung intendierter Zwecke; es bedeutet vielmehr das nichtintendierbare Hervorgehen aus der fehlbaren und immer wieder mißlingenden kooperativen Anstrengung, die Leiden versehrbarer Kreaturen zu mildern, abzuschaffen oder zu verhindern"(Habermas 1988: 186).

Producersen gaat dus ook voor Habermas verder dan doelmatig en planmatig handelen. Een interessante wending die geen differentiedenker zal tegenspreken.²⁷³ Zij zullen zelfs na een herformulering van de eerste term, Habermas' globale conclusie als zou zijn analyse uitmonden in "einen Humanismus, der sich nicht auf Selbstbehauptung versteift"(Habermas 1988: 186) onderschrijven. In de leniging van de nood produceert de mens zinvolheid die in een kritische verdubbeling als een vorm van rationaliteit kan worden gedacht. Aan deze slechts deels aan de intenties van subjecten toe te schrijven produktie ontleent Habermas vervolgens argumenten, die hij terugprojecteert in de leefwereld waar rationaliteit reeds 'op impliciete manier' 'aanwezig' 'was'.

Habermas vraagt zich niet af waarom Foucault nooit antwoord geeft op de legitiemeringsvragen, die hem worden gesteld: "Foucault ist sich der Aporie eines Vorgehens, das objektivistisch sein will und zeitdiagnostisch bleiben muss, bewusst, ohne darauf eine Antwort zu geben"(Habermas 1985: 327). Haast bestraffend spreekt hij over de wijze waarop Foucault, eenmaal toegevend aan de druk om deze vraag te beantwoorden, er zich telkens weer uitdraait.(Habermas 1985: 333) Hij weet niets aan te vangen met diens '*bekennender Irrationalismus*'(Habermas 1985: 327) en raakt geïrriteerd over het uitblijven van een antwoord. De 'karakterloze' Foucault is "unbestechlich genug (...), um diese Inkonsequenzen einzugestehen" hoewel "er daraus freilich keine Konsequenzen zieht"(Habermas 1985: 325). Deze evasieve reactie zou kenmerkend zijn voor differentiedenkers, die de polemieek op een andere wijze uitoefenen.

Wellicht heeft deze onwil iets te maken met het radicaal perspectivisme en met de asymmetrische verhouding tussen geldigheid en betekenis. Als Habermas

273 Interessant is een vergelijking met wat Foucault onder 'produceren' verstaat. Verwijzend naar Marx' uitspraak "l'homme produit l'homme" interpreteert hij deze produktie als "nous avons à produire quelque chose qui n'existe pas encore et dont nous ne pouvons savoir ce qu'il sera". Dit verschilt van de (re)produktie van gebruiksvoorwerpen of waarde: "C'est tout aussi bien la destruction de ce que nous sommes et la création d'une chose totalement autre, d'une totale innovation"(Foucault 1994: IV.74). En direkt daarop volgt zijn inschatting van de inzichten van 'de Frankfurters': hun idee van produceren "consistait essentiellement en la nécessité de libérer tout ce qui, dans le système répressif liée à la rationalité ou dans celui de l'exploitation liée à une société de classe, avait tenu éloignée l'homme de son essence fondamentale"(Foucault 1994: IV.74/75)

II. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Les mots et les choses nog eens zou hebben opgeslagen, zou hij de methodische weigering om op zijn aandringend vragen te antwoorden, beter begrijpen: "A tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération (...) on ne peut qu'opposer un rire philosophique - c'est-à-dire, pour une certaine part, silencieux"(Foucault 1966: 353/4). Is Habermas het lachen al filosoferend vergaan?

9. 'Selbstdementi' van het denken