de afgrond van zijn innerlijk - want hij was dat al en bovendien: voor mijn part groeien zulke uitspraken aan de bomen - (...)". (p. 67)

De *Geschiedenis van het verdriet* geeft in kort bestek een inzicht in de klassieke geschiedenis van het verdriet, en in de methodische problemen die in het schrijven van zo'n geschiedenis opduiken. Net zoals Verhoeven de werkelijkheid buiten ons omschrijft als "de wildernis" of "het wilde", zo benadert hij ook onze passies en stemmingen als "het wilde". Steeds wordt er een onderscheid gemaakt tussen het wilde en de conventie; niet om op die manier een eeuwig aan zichzelf gelijkblijvende natuur tegenover de wisselende conventie te stellen, maar om te pogen het ene dat wij nauwelijks kennen (blijft het wel gelijk?) te begrijpen door het los te pellen van de vormen der conventie. Het wilde, het leven, is het onbekende - en het is de kunst daarvan iets te begrijpen. Kun je bijvoorbeeld stellen dat het leven tragisch is? Nee, zegt Verhoeven: "Het tragische komt in het wild niet voor; het is een product van literaire constructie." (p. 142)

Deze overpeinzende essays lijden mijns inziens soms aan een overdosis inleidende opmerkingen, maar zijn steeds helder, en verrassen als het thema tot ontwikkeling komt. Vele kanten van de werkelijkheid worden in dit licht zo prachtig onbekend - bij het onkenbare af.

Scepsis, gepaard aan aandacht en gebaseerd op verwondering, vormt de kern van dit filosoferen. Anderzijds is er echter de achterdocht, het tegendeel van de scepsis. Achterdocht lijkt vooral ressentiment en blijft ver beneden het niveau van de scepsis. De zogenaamde meesters van de achterdocht (Marx, Nietzsche en Freud) komen aan de ware scepsis niet toe. "Op die manier stellen de meesters van de achterdocht de pijnlijke ontdekking uit, dat niemand de waarheid bezit en dat waarachtigheid voor een groot deel bestaat in het erkennen van onmacht en onwetendheid." (p. 64). Stop, denk ik dan - in deze context verdwijnt elke charme van de scepsis; dit kan alleen maar leiden tot gedachten aan lot en gebod. Op dezelfde wijze wordt aan de charme van het zich terugtrekken geknabbeld door de naïeve, maar soms bijna boosaardige veroordeling van de publieke en politieke dimensies van het leven.

Zo wordt een heel beperkte sfeer van het eigenlijke gecreëerd, zoals ook de scepsis voor een wel heel kleine elite lijkt voorbestemd. En dat terwijl Verhoeven zelf schrijft: "Waarheid is het bezit van niemand. Als zij al ooit bezit wordt, dan is zij op grond van haar openheid het openbare bezit van iedereen zoals de aarde en de lucht." (p. 62).

Foucaults vrijmoedigheid

Henk Manschot

Recensie van: Michel Foucault, *Parrèsia. Vrijmoedig spreken en waarheid* . Krisis-onderzoek, Amsterdam 1989. (90 p.)

"Op een avond zei Foucault me dat volgens Heidegger de grote vraag was te weten wat de grond van de waarheid is; volgens Wittgenstein te weten wat men zei als men zei 'waar'; maar volgens mij is de vraag, voegde hij er letterlijk aan toe (ik heb zijn uitspraak toen genoteerd): "Hoe komt het dat de waarheid zo weinig waar is?". (1)

Wie nooit de gelegenheid heeft gehad om colleges van Foucault bij te wonen, krijgt

1 Paul Veyne, 'Le dernier Foucault et sa morale'. Verschenen in *Critique* , no. 471-472 (1986) Numéro spécial sur Michel Foucault du monde entier, p. 940.

alsnog de kans om iets van zijn onderwijs mee te maken. Het boekje *Parrèsia. Vrijmoedig spreken en waarheid* bevat namelijk de tekst van colleges die Foucault in het najaar van 1983 heeft gegeven aan de Universiteit van Californië te Berkeley. De bron is een bandopname. De typische kenmerken van Foucaults onderwijs zijn in deze colleges herkenbaar aanwezig. Ze betreffen op de eerste plaats het onderwerp, meestal iets verrassends. Wie had in die tijd verwacht dat Foucault aan een, op het eerste gezicht, tamelijk moraliserend thema een serie colleges zou wijden? Zelfs voor redelijk geïnteresseerde Foucault-aanhangers moet het onderwerp nieuw geweest zijn. De vorm daarentegen volgt een vast patroon. Het is Foucaults stijl om in colleges resultaten te bespreken van onderzoek waaraan hij op dat moment werkt. Het gehoor wordt als het ware bij de werkwijze van zijn onderzoek betrokken. De colleges zijn helder opgezet, thematisch afgebakend en de stof is steeds puntsgewijs uitgewerkt. Van tijd tot tijd geeft de docent enige toelichting bij de gevolgde methode en maakt hij het onderscheid duidelijk tussen zijn eigen brede en genealogische aanpak en de gangbare disciplinaire verkavelingen van het onderzoeksveld waarop hij werkzaam is.

Wat men niet aantreft zijn anecdotes, persoonlijke ervaringen of provocerende stellingnamen. Evenmin worden er pasklare standpunten aangeboden of spectaculaire uitspraken gedaan. Hier doet een docent het handwerk van zijn onderzoek voor.

Het boekje bevat, afgezien van inleiding en slotopmerkingen, vier eenheden, vier colleges zou men kunnen zeggen. Elk college vergt tijd voor verwerking. Het is dan ook geen tekst om in enkele uren uit te lezen.

Parrèsia betekent "etymologisch gezien 'alles zeggen', van *pan* (alles) en *rèma* (dat wat gezegd wordt)". (p. 1) De term duidt algemeen gesteld een verbale activiteit aan waarmee de spreker een vrij kritische houding aanneemt tegenover een heersende waarheid. Dat houdt een risico in voor eigen leven. Vrijuit spreken vergt moed en komt voort uit de overtuiging dat dergelijk spreken niet vrijblijvend is. Parrèsia demonstreert dat vrijheid soms te prefereren is boven een gezamenlijk gedeelde overtuiging, dat waarheid boven leugens gaat of boven het stilzwijgen, kritiek boven vleierij en plicht boven morele onverschilligheid.

In de periode die het onderzoek bestrijkt, ongeveer van de vijfde eeuw vóór tot enkele eeuwen na Christus, doet parrèsia zich echter voor in gedaanten die wij niet allemaal onder de uitdrukking 'vrijmoedig spreken' kunnen vangen. Foucault brengt dus een object van onderzoek aan het licht dat als zodanig niet meer bestaat. Dit object wordt vanuit drie gezichtspunten in beeld gebracht. *1*. Vanuit de retorische invalshoek. Daarbij laat hij zich leiden door de vraag: is parrèsia herkenbaar aan één of meer stijlfiguren en zijn deze figuren dezelfde in tragedies en in filosofische teksten? *2*. Vanuit de politieke invalshoek. Hier gaat het om de kwestie: is parrèsia een manier om in een politiek krachtenveld tussen beide te komen, bijvoorbeeld een type van raadgeven aan de monarch of een positie in het democratisch debat? *3*. Het laatste gezichtspunt is het filosofische. Dit betreft de verhouding van de parrèsia tot "het domein van de filosofie beschouwd als levenskunst (technè tou biou)". (p. 8) Door de keuze van deze drie invalshoeken schept Foucault de mogelijkheid om in zo uiteenlopende teksten als de tragedies van Euripides, Plato's dialogen, politieke debatten en filosofische en spirituele verhandelingen uit de laat-Griekse en vroeg-Christelijke tijd, de genealogie van de parrèsia te ontwikkelen. Het vrijmoedige spreken waaraan Euripides sommige personages bloot stelt, verschijnt als het hoogste goed en zorgt tevens voor de ontknoping van de tragedie. De parrèsia die Socrates,

de Epicurianen, de Stoïcijnen en de Cynici praktiseren, draagt daarentegen bij tot een levenshouding waar wordt getoetst of *logos* en *bios* , wat iemand denkt en zegt en wat iemand doet en is, op elkaar afgestemd zijn.

Naast het theater van de tragedies en naast de dialoog tussen leraar en leerling, doet parrèsia zich, zoals gezegd, ook voor in het politieke debat. Waarom de politieke parrèsia echter niet die confronterende uitwerking heeft die de tragische en de ethisch-opvoedkundige parrèsia kenmerken, vergt nadere uitleg.

Het derde college handelt over de politieke parrèsia binnen democratische instituties. Foucault schetst het probleem aldus: "Democratie is gebaseerd op een *politeia* , een consitutie waarin de *demos,* het volk, de macht uitoefent en waarin iedereen voor de wet gelijk is. Een dergelijke constitutie is echter gedoemd om alle vormen van parrèsia evenveel ruimte te bieden, ook de slechte. Aangezien nu zelfs aan de slechtste burgers parrèsia wordt verleend, kan de overweldigende invloed van slechte, immorele of onwetende sprekers de bevolking tot tyrannie voeren of de stadsstaat op een andere wijze in gevaar brengen. (...) Voor ons is dit begrijpelijk en vertrouwd maar voor de Grieken betekende de ontdekking van dit probleem, van een noodzakelijke antinomie tussen parrèsia (waarachtig spreken HM) en democratie, het begin van een lange hartstochtelijke discussie over de preciese aard van de gevaarlijke betrekkingen die schenen te bestaan tussen democratie, *logos,* vrijheid en waarheid". (p. 36)

Om dit probleem te illustreren geeft Foucault aan drie partijen het woord. Hij begint met een fragment uit een oer-conservatief, ultra-aristocratisch hekelschrift waarin de volgende, toen zeer verbreide stelling wordt verdedigd: het volk bestaat voor het grootste deel uit middelmatige en slechte burgers. Wat goed is voor het volk, kan dus niet goed zijn voor de stadsstaat. Op grond van deze stelling wordt vervolgens van het vrije spreken in een democratie, een karikatuur gemaakt.

Interessanter vindt Foucault het gematigde standpunt dat onder andere door Isocrates wordt ingebracht. Isocrates vreest dat parrèsia, opgevat in de oorspronkelijke en kritische zin, niet verenigbaar is met de beginselen van de democratie. Het democratisch regime draagt namelijk de verleiding in zich om het volk naar de mond te praten. Weerklank vindt alleen wat het volk wil horen. Daarom is het democratisch regime onvermijdelijk een bakermat voor volksvleiers. De parrèsia krijgt er geen kans.

Ook Plato, vertegenwoordiger van het derde standpunt, heeft weinig vertrouwen in de parrèsia binnen de democratie. Maar bij hem treedt er een verschuiving in betekenis op die van grote invloed zal blijken. Wat Plato vreest is niet zozeer dat iedereen in een democratische staat alles kan zeggen, maar dat het vrije woord leidt tot een situatie waarin ieder ook alles kan *doen* wat hij wenst. De parrèsia verschaft mensen een vrijbrief om het leven naar eigen believen in te richten. In een dergelijke anarchie verliest de staat zijn gemeenschappelijke *logos* en zijn noodzakelijke eenheid.

In de context van het debat over de democratie, krijgt parrèsia dus een overwegend negatieve connotatie. De positieve betekenis verschuift naar elders. Van vrijmoedig spreken tegen anderen, wordt parrèsia steeds nadrukkelijker een vrijmoedig spreken tegen zichzelf. Het wordt een element in de filosofische praktijk die tot zelfkennis voert en verandert in een vaardigheid gericht op bekering en op het transformeren van de eigen levensstijl. Plato's voorstelling van de Socratische parrèsia is daarvan het voorbeeld bij uitstek.

De verschuivingen in betekenis die parrèsia in de loop der eeuwen ondergaat, maakt Foucault zichtbaar door telkens de

tegenspeler van de kritische parrèsia te benoemen. In de tragedies van Euripides staat deze parrèsia tegenover het zwijgen van Apollo; in de politieke arena tegenover degenen die zich aanpassen aan de wensen en ideeën van de meerderheid (of, in een monarchaal regime, van de monarch) terwijl in de Socratisch-filosofische dialoog deze parrèsia optreedt tegenover het gebrek aan zelfkennis en het onvermogen om een leven te leiden in overeenstemming met de waarheid. Niet de chronologie is hier belangrijk, die is trouwens relatief, maar het feit dat er verschuivingen optreden in betekenis. Dergelijke verschuivingen zijn een signaal dat een ervaringswijze of een manier van denken die tot dan toe zonder meer geaccepteerd was en dus weinig opzien baarde, tot een probleem wordt, discussie en woordenstrijd oproept en uitdaagt tot woord en wederwoord. De genealogische reconstructie van een dergelijk 'probleembewustzijn' maakt Foucault tot het *specifieke* kenmerk van zijn onderzoek. Om het te onderscheiden van de ideeëngeschiedenis, geeft hij zijn vakgebied de naam *geschiedenis van het denken* en omschrijft het object daarvan aldus: "De geschiedenis van het denken (...) is de geschiedenis van de wijze waarop mensen zorg voor iets krijgen, de wijze waarop ze ergens ongerust over worden, bijvoorbeeld over waanzin, misdaad, sex, over zichzelf, of over de waarheid". (p. 35) Vandaar dat Foucault de selectie van zijn teksten zo groepeert, dat de verschuiving *in de perceptie van de problemen* zichtbaar wordt. "Wat ik wilde analyseren" schrijft hij in de slotopmerkingen "was de wijze waarop de rol van de waarheidsspreker op verschillende manieren in de Griekse filosofie werd geproblematiseerd". Om deze reden passen de colleges dan ook naadloos in Foucaults totale werk. Zelf onderstreept hij dat nog eens. "Wat ik in het merendeel van mijn werk meen te analyseren, is niet het gedrag van mensen uit het verleden (dit behoort tot het domein van de sociale geschiedenis) noch ideeën in hun symbolische betekenis. Vanaf het begin heb ik geprobeerd het verloop van een 'problematisering' te analyseren. Dit betekent: hoe en waarom zijn bepaalde zaken (gedrag, verschijnselen, processen) een probleem geworden? Waarom zijn bijvoorbeeld bepaalde gedragingen getypeerd en geclassificeerd als 'waanzin' terwijl andere, soortgelijke vormen op een gegeven historisch moment volledig werden genegeerd; hetzelfde geldt voor misdaad en delinquentie en voor de vraag naar de problematisering van de sexualiteit". (p. 85) Wie de tekst aandachtig leest zal opmerken dat Foucault regelmatig de intrinsieke band aanwijst die er bestaat tussen 'zijn' methode en de resultaten van zijn onderzoek.

Over de kwaliteit van de vertaling kan ik niet zo goed oordelen, omdat ik de oorspronkelijke tekst niet ken. Maar de zorgvuldige stijl en de precisie in de woordkeuze wijzen er op dat deze tekst geen haastprodukt is van een of andere vertaalfabriek maar het resultaat van zorgvuldig handwerk waaraan een groep van vertalers veel aandacht heeft besteed. Het boekje is eenvoudig en verzorgd uitgegeven, een presentatie die bij colleges past. Het wordt ingeleid door een verhelderend voorwoord van Machiel Karskens. Hij belicht het thema van het waarheidsspreken als het centrale thema van Foucaults werk. Een beetje bevreemdend vind ik het dat Karskens het nodig achtte om daarvoor de stelling te lanceren dat 'sexualiteit' bij Foucault een 'saai thema' is waarvan na Foucault ook de lezer afstand moet doen om zich in het volle licht van de waarheidsproblematiek te kunnen baden. Vanwaar deze polemiek die Foucault nergens voert? Ook in dit boekje spreekt de filosoof die leeft volgens zijn denken, vrijmoedig over vriendschap en liefde. Ontsprong niet Foucaults filosofische kritiek op de moderne wetenschappen en op de academische filosofie indertijd aan zijn erva-

ring dat de wetenschappen, waar het de sexualiteit betreft, met deze vrijmoedigheid geen raad wisten?

Mijn conclusie: ik wil *Parrèsia. Vrijmoedig spreken en waarheid* niet alleen aan filosofen aanbevelen, maar ook aan de beoefenaars van de sociale en de taalwetenschappen. Het geeft immers goed aan hoe retorische, politieke en filosofische aspecten van een onderwerp samenhangen en alleen in hun samenhang hun draagwijdte onthullen. Ook kan het boekje dienst doen om aankomende onderzoekers (en wellicht niet alleen hen) te leren hoe over een moeilijk af te bakenen onderwerp een oorspronkelijk en vruchtbaar onderzoek kan worden opgezet. Tenslotte zouden politici en reclamemakers, in het bijzonder die reclamebureaus waar politieke partijen hun adviezen kopen, er hun voordeel mee kunnen doen. Dat partijen tegenwoordig dergelijke bureaus in de arm nemen, onderstreept nog eens dat het vleien van het volk nog steeds de grote verleiding is van het politieke woord en dat ook nu de democratie kan verworden tot het regime 'waarin de waarheid zo weinig waar is'.

Opgelegde metafysica

Hans de Vries

Recensie van: Herman Berger, *Van theologische naar mystieke metafysica? Heidegger en Bataille* . Tilburg University Press 1989.

Waar de filosofie wordt geplaagd door saaiheid, kan Bataille voor de nodige afwisseling zorgen. De explosieve ladingen in zijn werk hebben een zekere aantrekkingskracht. Zij stellen filosofen in de gelegenheid met vuur te spelen. Waar de filosofie genoegen moet nemen met een steeds bescheidener rol, vormt het werk van Heidegger een toevlucht. Het verblijf in de geslotenheid van zijn talige universum heeft iets troostends. Gespitste oren dus, als Herman Berger in zijn afscheidsrede als hoogleraar in de systematische wijsbegeerte aan de Katholieke Universiteit Brabant beide denkers met elkaar vergelijkt.

Berger neemt de woorden die Bataille zelf aan de vergelijking heeft gewijd als uitgangspunt. De verwantschap tussen beide denkers is volgens Bataille gelegen in de onmacht. De onmacht van Heidegger om het tweede deel van *Sein und Zeit* te schrijven is Bataille vertrouwder dan de inhoud van het eerste deel. Om het verschil tussen beider werk aan te geven contrasteert Bataille de 'professorale' filosofie van Heidegger met de dronkenschap waarmee hij zijn eigen denken typeert.

Aanknopend aan de door Bataille gesignaleerde verwantschap zet Berger de vergelijking voort. Beide denkers stemmen overeen in hun uitgesproken negatieve waardering van het planmatige, het project. Heidegger ziet het westerse denken uitgemond in het voorstellende, rekenende denken van wetenschap en techniek, en stelt dit denken in zijn geheel onder kritiek. Met dit denken correspondeert bij Bataille het willen, dat bepalend is voor de menselijke activiteit in het domein van arbeid en produktie. Het willen en het rekenende denken hebben gemeen dat zij de gehele cultuur, de wetenschappelijke en economische aktiviteit en het sociale leven beheersen.

Een tweede overeenkomst tussen Bataille en Heidegger is, dat de heerschappij die zij aan het projectmatige willen respectievelijk het rekenende denken toeschrijven, ontplooiing van het eigenlijke of wezenlijke van de mens belemmert. Bij Bataille staat het planmatige willen de vervulling in de weg van een in de diepte van de mens aanwezig verlan-