

De zelfkant van de ander

Marrigje Paijmans

Wie schrijft over Michèle Foucault kan niet onvermeld laten over welke van de drie Foucaults hij het heeft. Dit artikel gaat over de ‘late’ Foucault.¹ In tegenstelling tot de vroege en de midden-Foucault is de late Foucault niet zonder meer in de filosofische canon bijgeschreven. Over zijn werk van 1977 tot zijn sterfjaar 1984 is verreweg het minst bekend, als gevolg van hevige kritieken vanuit de wetenschap. Het late werk zou naar subjectiviteit, spiritualisme en zweverigheid neigen. Inderdaad pleegt de late Foucault verzet tegen de regels en tradities van de wetenschap als uitvloeisel van de moderne Westerse cultuur als geheel.

Ook in Foucaults aandacht voor literatuur treden verschuivingen op. Binnen het bestek van dit artikel wordt verondersteld dat zijn verschillende benaderingen van literatuur ruwweg samenvallen met de periodisering van de vroege, de midden- en de late Foucault. Om te beginnen zal het onderscheid in de drie verschillende visies op literatuur worden uiteengezet. We zullen zien dat Foucault gedurende zijn carrière zijn aandacht verplaatst van de moderne werken van Cervantes, Markies de Sade, Artaud en Bataille naar teksten uit de klassieke oudheid en de vroege middeleeuwen. Waarom ging Foucault juist op deze historische teksten terug? Wat had hij erin aangetroffen en hoe stelde hij dit in verband met zijn eigen denken? Helaas heeft de late Foucault geen expliciete opmerkingen gemaakt over deze teksten in hun literaire hoedanigheid of een soort poëtica geformuleerd.

Het vervolg van het artikel is het verslag van een zoektocht naar impliciete literatuuropvattingen van Foucault in de jaren 1977-1984. Ik heb getracht deze ten eerste diachroon af te leiden uit de literaturopvattingen van de vroege en de midden-Foucault en ten tweede synchroon, uit het wijsgerige denken van de late Foucault. Daarbij zal veel aandacht worden besteed aan het onderscheid dat de late Foucault maakt tussen het *subject* en het *zelf*. Binnen de literaturopvatting van de vroege Foucault speelde het moderne subject, in de zin van de auteur, een belangrijke rol. De midden-Foucault daarentegen staat bekend om de slogan ‘De dood van het subject’, waarmee hij zijn kritiek op het geloof in het scheppende subject uitte. De vraag is hoe dit ‘gevalen’ subject zich verhoudt tot het zelf, waaraan de late Foucault veel waarde hechtte. In het spanningsveld tussen subject en zelf blijkt *engagement* van doorslaand belang. In het laatste deel van dit artikel staat de vraag waar dit engagement, binnen het negatieve en aan macht onderhevige wereldbeeld van de midden-Foucault, nog kan aangrijpen centraal. Slaagt de late Foucault erin het scheppende subject tot een politiek zelf om te denken?

De literaire crisis

In de denkwereld van de vroege Foucault van de jaren 1954-1969 speelt literatuur een vooraanstaande rol. Haar belangrijkste functie, zoals in *Les mots et les choses*, is het begeleiden van de overgangen tussen de verschillende épistémès. De breuk tussen de renaissance en de klassieke tijd wordt bijvoorbeeld geïllustreerd aan de hand van Cervantes’ *Don Quichotte* (1605) en de overgang naar de moderne tijd door het schrikwekkende oeuvre van de Markies de Sade (1740-1814). Ook de moderne periode kent teksten die haar discours te buiten gaan. Foucaults interesse concentreert zich dan rond drie assen: die van de waanzin (Artaud en Hölderlin), de seks (Bataille) en de taal (Mallarmé en Blanchot).² Deze literaire werken markeren niet alleen de breekpunten, maar brengen ze ook teweeg. Als een reflexieve vorm van spreken, speelt ze niet alleen *binnen* de epistemische grenzen, maar blijkt ze de

¹ Voor een inleiding en verantwoording van deze driedeling verwijs ik naar het eerste hoofdstuk van Carette 2000.

² Neefs 2000, p. 223.

grenzen van het discours ook van buitenaf op te rekken.³ Het autonome standpunt van de literaire taal maakt dit mogelijk. Het is opmerkelijk dat de autonomie van de taal ook in Foucaults bespreking van Sade en Cervantes wordt genoemd. Immers, deze auteurs schrijven hun werk lang voor er sprake is van een modern literatuurbegrip. Dit impliceert dat de literaire autonomie niet alleen als een beweging tegen het moderne épistémè besproken moet worden, maar als een kenmerk van literatuur van alle tijden.

Behalve deze grensoverschrijdende eigenschap van literatuur, doen zich in de literatuur die de vroege Foucault aanhaalt en in de wijze waarop hij deze omschrijft nog meer constanten voor. J. Neefs heeft ze onder een aantal termen samengevat, zoals haar tonende en carnavaleske karakter, haar spel- en spiegel functie en haar hoedanigheid van simulacrum of monster.⁴ Bij herhaling noemt Foucault de stijlkenmerken van de polyfonie, de exclamatio en de repetitio. We zullen zien dat bovengenoemde kenmerken terugkeren in het literatuurbegrip van de late Foucault, al betreft hij zich dan op een heel andere periode.

Vanaf 1970 neemt de frequentie van artikelen over literatuur af richting het nulpunt. Foucault hanteert dan een nieuwe methode, de genealogie. In plaats van de mogelijksvoorwaarden voor een bepaald discours, beschrijft hij nu de uitwerkingen binnen de marges van zo'n discours. Wat de literatuur betreft, constateert Foucault dat die binnen het moderne discours functioneert als een geïnstitutionaliseerde schriftuur. Ze is ingekapseld door de anonieme vertoogvormen van de macht en door middel van repressieve tolerantie blijven al haar pogingen tot problematisering onconcreet.

Foucault geeft twee redenen waarom de kritiek die door de moderne literatuur wordt uitgeoefend tandoel is. Ten eerste berust ze op een negentiende-eeuwse begrippenapparaat dat aan de oorsprong van de tekst een historisch-transcendentale illusie plaatste van een scheppende auteur als een metafysische instantie. Al gauw konden de menselijke en de metafysische auteur niet meer met elkaar in overeenstemming worden gebracht, omdat een mens geen universele waarheden uit kan dragen. De mythe van de auteur werd toen vervangen door die van de 'gesacraliseerde' taal. Niet de auteur, maar de literaire taal functioneert als een kritische instantie met een eigen 'zijn', dat ons waarheden kan tonen. De vroege Foucault beroept zich op deze traditie door aan de literaire taal een autonoom standpunt toe te kennen. Voor de midden-Foucault is deze wijze van kritiek uitoefenen onmogelijk geworden, omdat de literaire taal, evenals de gebruikstaal, onderhevig is aan politieke macht. Het literaire discours maakt net als ieder ander discours vrijwillig deel uit van het netwerk van versterkte machtsrelaties.

De late Foucault

De late Foucault blijft een genealoog, die een filosofische verhouding tot de wereld en onderzoek naar de morele grenzen voorstaat. Uit het bovenstaande is gebleken dat dit niet langer van buitenaf kan geschieden. Daarom pleit Foucault ervoor van binnenuit aan onze grenzen te werken. Daartoe beroept hij zich op de levenskunst van de klassieke oudheid. In Foucaults laatste grote genealogische werk, getiteld *Histoire de la sexualité* (1976-1984), stuit hij bij zijn onderzoek naar de wortels van de moderne seksualiteit op klassieke teksten over 'zelfmeesterschap'. Dit is de kunst van het onderhouden van een goede relatie met je zelf, onder meer wat betreft de genotsbeleving. De late Foucault spreekt nadrukkelijk niet van 'het' zelf, maar van 'je zelf' in de – let wel - dativus *ethicus*. Op deze manier heeft hij willen uitdrukken dat 'zelf' niet (alleen) een theoretisch of ideëel begrip is, maar ook de spirituele kant van onze persoonlijkheid betreft, waarvoor ieder mens op heel praktische wijze

³ M. Foucault in *La pensée du dehors*: "Comme parole du dehors, accueillant dans ses mots le dehors auquel il s'adresse [...]." en "[...] le lieu commun aux 'romans' ou 'récits' de Blanchot et à sa 'critique'." Roets 2002, noot 289 en 290.

⁴ Neefs 2000, pp. 230-231.

zorgdraagt. Met name in de eerste twee eeuwen na Christus constateert Foucault een bloei in de kennis van deze zogenaamde vrijheidspraktijken. De relatie tot het zelf intensiveert dan door een ongekennde verfijning en systematisering van zelftechnieken. Denkers als Marcus Aurelius, Seneca en Epicurus verdiepen zich in verschillende manieren van omgang met hun zelf, als eenheid van lichaam en geest.

De hedendaagse omgang met ons zelf wordt volgens Foucault gedirigeerd door morele codes en biedt geen enkele ruimte voor zelfverrijking, omdat onze kritische instrumenten dezelfde codes ook bevestigen. De klassieke verhouding tot het zelf appelleert meer aan Foucaults genealogie en aan zijn pogingen om de morele grenzen van de moderne mens van binnenuit op te rekken, omdat die letterlijk van het zelf uitgaat. Foucault tracht de klassieke zelftechnieken om te werken tot een ethos van hedendaagse snit. Binnen dit ethos neemt creativiteit, in de zin van zelschepping, weer een belangrijke plaats in. De creativiteit gaat nu echter van ons *zelf* in plaats van een *subject* uit en richt zich in eerste instantie ook op ons zelf. De vraag is in hoeverre deze vorm van creativiteit ook op literatuur betrokken kan worden. Welke rol kan literatuur, in de ruime zin van het woord, vervullen binnen het ethos en het nieuwe, naar binnen gerichte engagement van de late Foucault?

Ethos en literatuur

Verscheidene critici hebben aan Foucaults ethos een esthetische interpretatie willen geven.⁵ Zij vergeleken zijn vrijheidstechnieken met die van Baudelaire, die *zelfzorg* opvatte als *zelfstyling*. Het uiterlijk van Baudelaire's *dandy* is zelfbedacht en kunstmatig als uiting van het moderne besef van de contingentie van de werkelijkheid, waartoe de eigen identiteit immers ook behoort. Baudelaire beschouwt identiteit niet als een goddelijke kern of een biologische code, maar als een esthetisch schepsel, vergelijkbaar met een gedicht. Het zou verkeerd zijn om Baudelaire en Foucault over één kam te scheren; hoewel ook Foucaults vrijheidspraktijken erop zijn gericht van de moderne moraal los te komen en hij zelfcreatie tot op zekere hoogte mogelijk acht, is zijn denkkader veeleer ethisch dan esthetisch. Toch ligt de esthetische interpretatie van de late Foucault voor de hand, want hij spreekt in termen van 'schepping' en 'creatie', en hij omschrijft het toepassen van zelftechnieken en het veranderen van ons wezen als het scheppen van een kunstwerk. Het lijkt mij niet meer dan vanzelfsprekend dat, wanneer het kunstwerk wordt ingezet als een metafoor voor zelfcreatie, er naar vorm, inhoud en functioneren van kunst gekeken moet worden om Foucaults opvatting van zelfcreatie ten volle te kunnen bevatten. Dat daarbij vooral aan de *talige* kunst, literatuur, gedacht moet worden, leid ik af uit Foucaults talige inbedding van het subjectbegrip.⁶ Vrijheid, het doel van het ethos, is net als ons zelf geen abstract begrip, maar bestaat in sociale praktijken en vocabulaires.⁷ Deze vocabulaires zijn talig en daarom is een vrij subject ook altijd een talig subject. Daarom zal Foucault met name aan de *litteraire* uitingen van de klassieke grote waarde hebben gehecht. Op de invulling van het begrip 'litterair' binnen het denken van de late Foucault zal nu worden ingegaan.

Binnen de klassieke zorg voor je zelf nam tekstonderzoek niet de enige, maar wel een belangrijke plaats in. Via de teksten van anderen kon kennis *over* je zelf worden opgedaan, maar tevens kon de bezigheid van het lezen en schrijven op zich, de concentratie stimuleren die nodig was om *in* je eigen zelf te keren en zelftechnieken in praktijk te brengen. Foucault heeft aangegeven dat hij aan zijn eigen teksten eveneens een zelfopbouwende waarde hecht:

⁵ Vintges 2003, pp. 37-38, zie ook noot 33, waar de filosofen Simons, Nussbaum en Hadot worden genoemd.

⁶ Hoewel de late Foucault een ethos in het teken van ons *zelf* bepleit, doet hij dit in de modern-wetenschappelijke termen van het *subject*. Wanneer in het vervolg van dit artikel de term 'subject' gebruikt wordt, draagt het alle connotaties van het beschouwende, waarnemende 'ik' van de moderne westerse wetenschap, alsmede van Foucaults ontmanteling van dit subject door inbedding bij het talige machtsdiscours.

⁷ Vintges 2003, p. 34.

“Geen enkel boek is door mij geschreven zonder dat daaraan althans gedeeltelijk een directe persoonlijke ervaring ten grondslag lag”, en “Het werk is meer dan het werk: het subject dat schrijft is deel van het werk”.⁸ Daarom is zijn werk niet alleen autobiografisch in de conventionele betekenis van het woord, maar ook ‘zich zelf schrijvend’. Het leven vormt niet alleen het werk, maar het werk (en het werk aan het werk) geeft ook vorm aan het leven. De schrijver vormt zichzelf gedurende het schrijfproces.⁹

Deze instelling staat loodrecht op de uitgangspunten van de modernistische auteur. Een herhaaldelijk toegepast procédé in moderne literatuur is namelijk de dood van de verteller, denk bijvoorbeeld aan de personages van Edgar Allan Poe, J. Slauerhoff, W.F. Hermans en Flaubert. De dood van de verteller is de ultieme loskoppeling van de auteur en zijn werk, waarbij het werk de literaire ruimte ingeslingerd wordt en dan autonoom is. Na zijn dood beleeft de verteller zijn wedergeboorte in de eeuwigheid van de literaire werkelijkheid. Dit is tevens een talige werkelijkheid, waarbinnen een gesacraliseerde taal haar eigen betekenis schept, onafhankelijk van de auteur die alle grip op zijn materiaal verloren is. Auteur en lezer blijven als subject achter in onze realiteit en kijken naar de tekst en de personages als op zichzelf staande objecten. De late Foucault geeft aan dat hij voor dit subject een heel andere positie op het oog heeft: midden in de tekst.

Het subject terug in de tekst brengen is precies hetgeen Foucault door een studie van de klassieke auteurs probeert te bewerkstelligen. Het ‘zelf’ van de klassieke oudheid en haar teksten is nog niet opgesplitst in een subject en een object. Wanneer Foucault dus spreekt van de ontdekking van identiteit, het terugvinden van je zelf, dan gaat het hem er mijns inziens om zich te ontworstelen aan de zelf-objectiverende blik. Foucault schrijft: “[...] het gaat erom alleen dat in de verhouding tot zichzelf toe te laten wat kan afhangen van de vrije en redelijke keus van het subject.”¹⁰ Dat is waar zijn zelftechnieken naar streven en waar de vrijheidspraktijken uiteindelijk in berusten.

Je zelf in de wereld: speech activity

Één van de eerste westerse teksten waarin de scheiding van het zelf in subject en object zich voltrekt is de *Confessiones* (Belijdenissen) van kerkvader Augustinus van Hippo (354-430), die werkzaam was in de West-Romeinse provincie Africa. De tekst is geschreven in de vorm van een dagboek en bevindt zich als zodanig op het snijvlak van de klassieke en de vroegchristelijke teksttraditie. Enerzijds wordt het gekenmerkt door retorische stijlfiguren en de rijke traditie in zelfonderzoek ten behoeve van zelfmeesterschap, anderzijds door vroegchristelijke argumentatiestructuren gegrond in bijbelcitaten en geloof. Als gevolg van deze kruisbestuiving krijgt het zelfonderzoek voor het eerst een objectiverende toon, die kan worden toegeschreven aan het geloof dat de diepste en meest wezenlijke kern van ieder bestaan, dus ook een mens, goddelijk is. Deze goddelijke kern wordt achter onze handelingen, ideeën en voorstellingen geplaatst als een diepere bron van zingeving. Het goddelijke is echter, zoals in de bijbel duidelijk wordt gesteld, onzichtbaar en dus onkenbaar. Augustinus is één van de eerste denkers die nieuwe middelen zoekt om nader tot zijn eigen, doch zintuiglijk onwaarneembare kern te geraken. Binnen de klassieke kaders van het egodocument verschuift in de *Confessiones* het object van onderzoek van ‘zich’ zelf naar ‘het’ zelf.

De theoloog en literatuurwetenschapper M.B. Pranger doet in *The Artificiality of Christianity. Essays on the poetics of monasticism* een onderzoek naar de stijlkenmerken van de monastieke literatuur. Hij benadrukt daarbij de tweezijdigheid van de *Confessiones*, die zowel emotioneel geladen zijn als een zeer rationele en kunstmatige benadering van het zelf

⁸ M. Foucault in *Death and Labyrinth: The world of Raymond Roussel*. Zie Vintges 2003, p. 30 en noot 121.

⁹ Vintges 2003, p. 29-30.

¹⁰ Foucault 1984, p. 69.

bewerkstelligen. Het doel was ‘to excite and analyse one’s mind’ op één en hetzelfde moment.¹¹ De kenpoging in de vorm van een ervaring is een klassiek aspect aan Augustinus’ belijdenissen. Emotionele opwinding werd bereikt in de mystieke ervaring van continuïteit en heftigheid, bewerkstelligd door middel van herhalingen en exclamatio’s in de tekst. Van deze klassieke stijlfiguren werd al gezegd dat ze frequent opduiken in het literatuurkritische werk van de vroege Foucault.

Met betrekking tot dit ervaringsaspect noemt Pranger de *Confessiones* een ‘performatieve’ tekst, daarbij verwijzend naar het begrip *performative utterance* van de Britse taal filosoof J. Austin.¹² Tijdens het lezen van de *Confessiones* bewegen de kerkvaders zich daadwerkelijk door de metafysische ruimte naar God toe. Ze voeren een metafysisch soort performatieve taalhandeling uit. Lezen en schrijven is bidden, is lofprijzen. De performatieve tekstbeleving van de kerkvaders gaat, mijns inziens, uit van een klassiek tekstbegrip. De performativiteit suggereert immers dat ons zelf zich in de tekst ophoudt. Daarom zal Foucaults aandacht naar deze tekstervaring zijn uitgegaan, al heeft hij het dan niet over *performative utterances*, maar over *speech activity*.¹³ Zoals *performative utterances* aangrijpen op de wereld van de dingen, oefenen speech activities invloed uit op de talige wereld van het machtsdiscours. Op deze manier kunnen teksten die van een zelf uitgaan tevens invloed uitoefenen op de wereld. De confrontatie van je zelf met de ander kan dan niet uitblijven.

Waar blijft de ander?

Niet geheel onverwacht heeft Foucaults buitengewone bezorgdheid om ons zelf bij veel moderne denkers de vraag doen rijzen of het ethos de aandacht voor de ander niet in het gedrang zou brengen. De klassieke mens, die zichzelf nog niet als object zag, zou de ander moeilijk objectief kunnen beschouwen, omdat hij alleen zichzelf in hem kon verplaatsen. Bezien vanuit de altruïstische christelijke traditie kan dit leiden tot een gevaarlijk cultureel centraalperspectief. Foucault meent echter dat de ander er niets dan baad bij heeft als zijn gesprekspartners vooraleerst bij zichzelf te rade gaan. Of het nu gaat om het onderhouden van vriendschapsbanden of het uitoefenen van een ambt binnen een sociale gemeenschap, de zorg voor zichzelf stelt iemand in staat om de juiste *positie* binnen die relatie te vinden.¹⁴ De positie tot de ander is weliswaar een machtsrelatie, maar als het goed is, zijn de machten binnen die relatie in beweging en is er geen sprake van eenzijdige overheersing. De late Foucault maakt wat dat betreft, in tegenstelling tot de midden-Foucault, een scherp onderscheid tussen de neutrale *macht* en het zeer negatieve verschijnsel *overheersing*. Het gaat Foucault er dus niet zozeer om de ander of het zelf voorop te stellen – de benadrukking van de zelfzorg is voor een belangrijk deel ook pareren met de altruïstische Westerse traditie – , maar om ieders positie binnen het dynamische geheel. Binnen een dergelijk vrij en autonoom discours kon men zich in de klassieke tijd als ethisch subject modelleren. Dat wil zeggen, het discours stond open voor volwassen Griekse mannen met een opleiding en in mindere mate voor vrouwen, kinderen, armen, lijfeigenen en vreemdelingen. Foucault zoekt naar manieren om het discours in onze tijd voor meer mensen open te stellen, zonder dat de zelftechnieken of de ethiek ondergesneeuwd raken door morele codes.

Wanneer we de klassieke verhouding tot de wereld en de ander op teksten toepassen, impliceert dit voor alles dat iedere lezer zichzelf *in* de tekst kan verplaatsten, dat wil zeggen zonder te objectiveren en door de ander in de tekst ‘op zich te nemen’. Deze zeer persoonlijke

¹¹ Pranger 2003, p. 10.

¹² J. Austin beweerde dat een zekere groep ‘performatieve’ werkwoorden op het moment dat ze worden uitgesproken een werkelijke verandering in de wereld teweegbrengen. Door bijvoorbeeld te zeggen ‘ik beloof...’ legt de spreker zich feitelijk vast op een toekomstige handeling.

¹³ Foucault 1989, p. 2.

¹⁴ Vintges 2003, p. 33.

één-op-éénrelatie tussen tekst en lezer brengt voor beide partijen verantwoordelijkheden met zich mee. Ze vereist daadwerkelijke inleving, die verder gaat dan risicoarme objectivering: zowel schrijver als lezer moeten hun positie binnen de tekst desgevraagd kunnen motiveren. Het moderne authenticiteitsprincipe, dat de auteur aan de oorsprong van de tekst plaatst, krijgt hier een nieuwe betekenis. De tekst is niet alleen vanuit de schrijver ontstaan, maar kan daar ten alle tijden ook toe worden herleid. Met zijn tekst neemt de schrijver een zekere houding in ten opzichte van de ander, die hem vervolgens om uitleg of verantwoording mag vragen. De dialoog is voor Foucault niet slechts een vaak aangehaalde en belangrijke literaire techniek, uit zijn bedrevenheid in vraaggesprekken kan worden afgeleid dat hij grote waarde hechtte aan een gesprek onder vier ogen.

Het is niet zo dat de late Foucault de auteur niet, zoals de midden-Foucault, historialiseert en contextualiseert, maar hij dicht hem binnen die context toch een persoonlijke en bevraagbare identiteit met een zelfstandige (doch niet onafhankelijke) mening toe. Teksten hebben hun universeel-literaire waarde verloren, maar kunnen daarentegen wel een specifiek, lokaal en persoonlijk antwoord geven op een tijdsgebonden en maatschappelijk probleem. De tekst is niet de uiting van een collectief onderbewuste of een volksaard, maar van één individu binnen een discours. Wat nu ook duidelijk wordt, is dat het discours als autonome vrijplaats de positie van de (literaire) tekst heeft ingenomen. De tekst is niet langer autonoom, want door het subject in de tekst (dit kan zowel de schrijver als de lezer zijn, maar altijd een zelf) direct op de wereld betrokken. De late Foucault denkt dat het moderne ethische vertoog niet autonoom is, maar verstand rond een groot aantal intensief uitgewerkte gedragsregels, de morele code. Teksten die een morele code presenteren als ethiek en die deelnemers met een andere mening buiten het discours trachten te sluiten, vallen zonder meer buiten de 'literatuur'-opvatting van de late Foucault. Tegenwoordig, constateert Foucault, is die uitsluiting en aldus de creatie van *non-subjecten* nagenoeg onzichtbaar, doordat de heersende moraal liberaal genoemd wordt. Echter, ook het liberalisme berust op een rechtssysteem met wetten en gedragscodes die de vrijheid van individuen sluipend in het geding brengen.

Engagement zonder transgressie: parrèsia

Ook daarom oefent Foucault kritiek uit op Baudelaires opvattingen over zelfstyling: esthetische vrijheid veronderstelt een liberale democratie waarbinnen echte vrijheid een illusie is.¹⁵ We kunnen ons leven niet leiden als een autonoom kunstwerk, onaangeroerd en onafhankelijk van wat zich in de wereld afspeelt. Iedere taal, ook de literaire, is onderhevig aan machtsrelaties. Iedere vorm van zelfcreatie houdt een sociale en zelfs politieke stellingname in. De ethische literatuuropvatting van de late Foucault reikt daarom verder. Er vanuit gegaan dat er een overlapping is van het sociale en het politieke domein, vereist literatuur noodzakelijkerwijs politieke inmenging.

Foucault blijft engagement dus als een belangrijke eigenschap van literatuur beschouwen, maar zoekt dat niet langer in transgressie, maar in zelftechnieken. Een belangwekkend voorbeeld is de collegereeks *Parrèsia* die Foucault in het najaar van 1983 gegeven heeft aan de Universiteit van Californië te Berkeley. Voor een onderzoek naar de rol van de waarheidsspreker in de Griekse filosofie volgt Foucault het woord *parrèsia* (waarheidsspreken) in teksten van de vijfde eeuw voor Christus tot de vierde eeuw na Christus: politieke teksten, geschiedschrijving, theaterteksten en waar hij verder maar op stuitte. Hij constateert dat het waarheidsspreken in de vijfde eeuw voor Christus, rond het denken van Socrates (469-399 v.Chr.), sterker dan ooit tevoren geproblematiseerd werd. Tot dan toe werd iemand die de moed en het morele besef had om een machthebber de waarheid te vertellen hoe dan ook een *parrèsiastès* (waarheidsspreker) genoemd. Iemand die zichzelf voor zijn

¹⁵ Vintges 2003, p. 45.

uitspraak in de waagschaal legde, kon nu eenmaal geen leugenaar zijn. In de vijfde eeuw werd de vraag hoe een leugenaar kon worden ontmaskerd dus wel gesteld. Er werden straffen bedacht voor misbruikers van het recht op parrèsia en er ontstond een nieuwe behoefte aan scholing van waarheidsprekers. Openhartigheid en moed alleen volstonden niet meer; de parrèsiasfè moest het politieke discours op zijn duimpje kennen. Het fascineert Foucault hoe mensen zich op een zeker moment in de geschiedenis over dingen gaan verontrusten of er zorg voor gaan dragen.¹⁶ Het algemene, objectieve doel van het Parrèsia-college noemt hij dan ook het opstellen van een genealogie van de ‘kritische houding’. In verschillende klassieke teksten treft Foucault deze kritische houding ten opzichte van parrèsia aan. Het lezen en schrijven van deze teksten in hun oorspronkelijke context noemt Foucault de uitoefening van vrijheidstechnieken.

Tijdens de collegereeks behandelt Foucault verschillende tragedies van Euripides (ca. 480-406 v. Chr.) waarin parrèsia een thema vormt. Euripides werd door zijn tijdgenoten als een omstreden dichter gezien en wordt nu ook wel de wegbereider van het psychologisch theater en de *zedenkomedie* genoemd. Zijn stukken staan bekend om de weinig heroïsche uitbeelding van de traditionele helden en om het feit dat hij juist vrouwen vooraanstaande rollen toeschreef.¹⁷ In die zin is Euripides een echte ‘Foucault-auteur’ te noemen: hij schreef een subjectrol toe aan de ander en wist die rol voor zijn lezers, na enige weerstand te hebben doorbroken, aannemelijk te maken. Ook Foucaults keuze voor het dramatische genre is begrijpelijk. In de drama’s van Euripides worden meer dan eens politieke en maatschappelijke problemen aan de kaak gesteld. Een opvoering voor een groep mensen vormt daarbij een groter risico voor de macht dan het lezen van boeken door individuen. In Euripides’ stukken keren bovendien een heleboel van de door Neefs genoemde kenmerken van het literatuurbegrip van de vroege Foucault terug.¹⁸ Meer nog dan proza of poëzie is theater een *spel* met de werkelijkheid. Door de vermommingen van de spelers heen schemert hun echte identiteit en het decor of het theater gaat op een bepaald punt over in de omgeving. In die zin is een theaterstuk een nog confronterender *spiegel* dan proza of poëzie. Ook zouden we de gedramatiseerde beelden van de waarheid die de tragedies reflecteren *simulacra*, oftewel drogbeelden kunnen noemen. Toneelstukken zijn ook *monsters*¹⁹; in de betekenis van het Latijnse *monstrare* tonen ze een mogelijke wereld, die daarbij de werkelijkheid verslindt als een monsterdier. Bovendien vormt het theaterstuk een maatschappelijke proefopstelling, de derde betekenis van ‘monster’. Men zou kunnen beweren dat deze kenmerken aan alle literatuur kunnen worden toegeschreven, maar ik denk dat ze veel sterker toekomen aan literatuur die een beroep doet op de ethische autonomie van haar lezers of toeschouwers, alsmede aan literatuur die de verwrongen uitwassen van het huidige ethische of morele bestel wil aantonen. Euripides’ werk komt zeker aan die doelstellingen tegemoet.

Ook het taalgebruik in Euripides’ stukken beantwoordt aan het ethische literatuurbegrip van de late Foucault. Theatraal taalgebruik staat vaak dicht bij de gebruikstaal, omdat de toehoorders haar snel moeten kunnen vatten. Er worden dus minder verduisterende stijlfiguren op losgelaten. Dit sluit aan bij de taal van de parrèsiasfè, die idealiter authentiek en ongekunsteld is. De relatie tussen waarheidspreken en retorische middelen wordt in de klassieke oudheid vaker geproblematiseerd, zoals door Plato (in de *Gorgias* en de *Phaidros*). Hij zegt dat retorische middelen de zaak *op een bepaalde manier* aan het publiek voorstellen. Daar hij uitgaat van één ware betekenis, verdraait de retoricus volgens hem de waarheid. Romeinse schrijvers dachten er iets lichter over. Quintillianus bijvoorbeeld, meent dat de

¹⁶ Foucault 1989, pp. 33-35.

¹⁷ Alleen de titels van Euripides’ stukken wijzen daar al op: acht stukken dragen de naam van de hoofdheldin, vier dragen de naam van het vrouwenkoor.

¹⁸ Deze kenmerken zijn kort genoemd in de paragraaf onder het kopje ‘Literaire crisis’.

¹⁹ Voor vergelijkingen van literatuur en het monster, zie het hoofdstuk “*Klasseren*” in *De woorden en de dingen*. Roets 2002, noot 292.

parrèsias tèn zich wel mocht bedienen van de *exclamatio*.²⁰ Hij spreekt in dat verband wel van een bijzonder soort ‘natuurlijke’ *exclamatio* zonder vaste vorm, omdat hij een spontane en dynamische relatie met de spreker en de waarheid onderhoudt. In de tragedies van Euripides spreken de personages meestal in dialogen, een in de klassieke literatuur bij uitstek aan de parrèsia toegeschreven techniek, in tegenstelling tot de zeer onnatuurlijke en retorisch gekleurde monoloog. De *repetitio* kwamen we in de teksten van de kerkvaders al tegen, maar wordt ook veel gehoord in drama’s. De vroege en de late Foucault delen dus hun voorliefde voor bepaalde stijlfiguren.

Uit het bovenstaande kan voorzichtig worden afgeleid dat het literatuurbegrip van de late Foucault in het verlengde moet worden gezien van de criteria die we bij de vroege Foucault al vaststelden, maar dat hij daarenboven op een persoonlijkere en ethische betrekking op de realiteit uit is. Dit is niet in tegenspraak met het streven naar literair engagement, omdat het persoonlijke, sociale en politieke domein voor beoefenaars van het ethos overlappen. Foucault maakt gebruik van voorbeelden uit het theater, omdat dit nu eenmaal een belangrijk klassiek medium was, maar ook omdat het exemplarisch is voor de klassieke samenleving en vrijheidstechnieken. Sociale problemen werden publiekelijk aangekaart door waarheidssprekers. Zij lopen daarbij een groot risico, maar indien zij werkelijk een bijdrage leveren aan een betere polis, zullen ze door het publiek in bescherming genomen worden. De vraag is hoe literatuur een bijdrage kan leveren aan een postmoderne samenleving waarbinnen meerdere waarheden gelden.

Foucaults keuze voor het begrip parrèsia is buiten het ‘algemene, objectieve doel’ van de collegereeks niet toevallig. Vermoedelijk hechtte hij aan bepaalde aspecten van het begrip een engagerende waarde. Binnen het hedendaagse onautonome discours van de door Foucault gewantrouwde ‘democratische’ politiek zou het gebruik van parrèsia opschudding kunnen veroorzaken. Door vrijmoedig spreken, daarbij de codes van de politieke overheersers negerend, zouden versterkte machtsrelaties aan het daglicht treden. Hedendaags engagement keert zich niet als een Don Quichotte tegen de allesomvattende, immateriële, anonieme macht, maar vormt een direct gevaar voor alle soorten overheersers, omdat het waarheidspreken als speech activity altijd concrete en specifieke gevallen onthult. In tegenstelling tot de moderne auteur(iteit) die als een schepper boven zijn tekst staat, is de waarheidsspreker daarin aanwezig. Uit Foucaults denken concludeer ik dat de moderne auteur geen waarheid kan kennen, omdat waarheden altijd *binnen* een bepaald discours tot stand komen. Zelfs kritiek uitoefenen wordt dan problematisch, want zonder waarheden zijn er ook geen maatstaven waaraan het discours getoetst kan worden. De moderne auteur neemt in wezen de positie van de ‘machthebber’ in en zet met zijn beweringen zichzelf niet op het spel. Zo kunnen auteurs in Nederland niet voor de rechtbank of anderszins ter verantwoording geroepen worden; hun teksten zijn autonoom en betrekken zich op een ‘andere wereld’. Hoe zouden de teksten van zulke buitenstaanders geloofwaardige kritiek uit kunnen oefenen? Foucault ontmantelt de moderne literatuur als eenrichtingsverkeer en het zal zijns inziens niet lang meer duren of ook de hedendaagse lezer doet haar af als irrelevant. Het begrip parrèsia toont dus aan waarom de moderne literatuur zijn kritische functie niet meer uit kan oefenen.

De zelfkant van de ander

Tot slot zal ik hier twee punten van kritiek op de (literatuur-)opvattingen van de late Foucault bespreken, maar ook de mogelijkheden ervan niet onbelicht laten. Veel denkers hebben Foucault postmodern genoemd, omdat de negatieve benadering van met name de midden-Foucault hen relativistisch voorkwam. De negativiteit van de genealoog was echter een uiterst moderne uiting van het besef van de contingentie van onze werkelijkheid. Het ethos als

²⁰ Foucault 1989, pp. 6-7.

stabiele factor binnen een autonoom ethisch discours, vormt het antwoord op dit moderne besef. Het ethos moet deels zelf gezocht worden, maar op een gegeven moment is het ook ergens te vinden. De late Foucault zoekt dus juist naar alternatieven voor de nomadische 'identiteit' van het postmodernisme.

De aantijgingen van 'cryptonormativisme' (verhuld moralisme) zijn dan steekhoudender, omdat de grens tussen moraal en ethiek binnen het ethos vaag blijft. In de klassieke oudheid bestond er geen morele code, maar een praktische ethiek. We kunnen die praktische ethiek niet probleemloos overhevelen naar onze tijd, waarin de omgang met de ander en de samenleving complex en gecodificeerd verloopt. Mijns inziens kan Foucault die kritiek niet vergoelijken, maar laat hij wel zien dat de zelftechnieken niet alleen je zelf ten goede komen. Een persoon dat met de morele codes in zichzelf heeft afgedaan zal de uitwendige machtsrelaties, als de weerspiegeling van de innerlijke machtsrelaties, ook dynamischer bedrijven. Het verschil tussen in- en uitwendig is, wat de late Foucault betreft, opgeheven. Zo zullen ook schrijvers en lezers zich beter in elkaar verplaatsen en wanneer daar toch problemen bij ontstaan, pleit Foucault voor de dialoog, het gesprek onder vier ogen – of als dit lichamelijk onmogelijk is, bieden de nieuwe media daarvoor uitstekende alternatieven.

Wat geldt voor de ander als lezer, kan ook worden betrokken op de ander als sociaal en politiek buitengeslotene. Alledrie de Foucaults zien een zekere waarheid verscholen liggen in het andere en het kritische; niet omdat daar een betere waarheid verkondigd wordt, maar omdat de norm te vanzelfsprekend als de universele of betere waarheid wordt aangenomen en een repressieve werking op het andere uit kan oefenen. De 'nieuwe literatuur' tracht op lokaal niveau specifieke problemen talig te concretiseren. De vraag is hoe ruim 'lokaal' gezien moet worden, want ook op enorme afstanden kunnen gesprekken tegenwoordig op heel persoonlijke schaal gevoerd worden, denk bijvoorbeeld aan *weblogs* en *chat rooms*.

Literatuuropvattingen, met name wanneer ze impliciet zijn en uit een subtekst worden gefiltreerd, zijn behoorlijk vaag, totdat ze in de praktijk van de literatuur, de kritiek of het letterkundig onderzoek concreet worden toegepast. Wat in dit artikel over de literaturopvattingen van de late Foucault werd geconstateerd en beweerd is daarom nog niet het halve werk. Beschouwen we de nieuw-literaire tekst als een 'ander' die wij nog moeten leren kennen, dan hebben we haar door deze inleiding misschien benaderd, maar een werkelijke ervaring doen we pas op van binnenuit, in confrontatie met de zelfkant van de ander.

Bibliografie

Carrette, J.R., *Foucault and Religion*. Londen & New York: Routledge, 2000.

Foucault, M., *Geschiedenis van de seksualiteit (I De wil tot weten, II Het gebruik van lust, III De zorg voor zichzelf)*. Nijmegen: SUN, 1984.

Foucault, M., *De verbeelding van de bibliotheek. Essays over literatuur*. Nijmegen: SUN, 1986.

Foucault, M., *Parrèsia: vrijmoedig spreken en waarheid* (vert. Rob van den Boorn e.a.). Amsterdam: Parrèsia, 1989.

Neefs, J., 'Michel Foucault (1926-1984)', in: Baetens, J. en K. Geldof (red.), *Franse literatuur na 1945, Deel 3: Kritiek, theorie en essay*. Leuven: Peeters, 2000, pp. 222-237.

Pranger, M.B., *The Artificiality of Christianity. Essays on the poetics of monasticism*.

Stanford, California: Stanford university Press, 2003.

Roets, M., *Tonen wat onzegbaar is: literatuur, épistémologie en anti-humanisme in Foucaults archeologie*. Scriptie voorgelegd aan de Faculteit Letteren en Wijsbegeerte van de Katholieke Universiteit Leuven voor het behalen van de graad van Licentiaat in de Wijsbegeerte in 2002. Promotor: prof. dr. R. Devos.

Kate, L ten en H. Manschot, 'Kan ik "mijzelf" scheppen? Naar een ethiek van de vrijheid: de wending in het late werk van Foucault', in: Halsema, A. en N. Helsloot (red.), *Breekbare vrijheid: de politieke ethiek van de zorg voor zichzelf. Michel Foucault*. Amsterdam: Krisis/Parrèsia, 1995, p. 7-37.

Vintges, K., *De terugkeer van het engagement*. Amsterdam: Boom, 2003.

It is a well known fact that Michel Foucault around 1970, quite instantly, lost all interest in modern literature. Although his work from 1976 on shows a regain of his fascination for literary text, his attention had shifted towards texts from antiquity and the early middle ages. In theatre plays by Euripides, rhetoric lectures concerning parrhèsia (truth speech), and confessions of church fathers, Foucault searches for an alternative to literary transgression after the 'death of the author'.

He believes that new engagement consists of a 'working on the limits from inside out'. This implies a repositioning of the modern subject in the centre of the text, similar to the antique 'self', before it was split up in an object and a subject. Reminiscent of Greek ethics, Foucault stresses the importance of taking proper care for our selves before we address the other and the world. Correspondingly, only texts with a personal identity will eventually exercise a 'speech activity' on the lingual reality of the power discourse. This lingual confrontation between the self and the discourse always involves social and political engagement; however it will be of a very specific and local character.

Marrigje Paijmans (25) is in 2006 cum laude afgestudeerd in de Nederlandse historische letterkunde aan de Universiteit van Amsterdam met een scriptie over een kort verhaal van J. Slauerhoff. Tijdens haar studie heeft ze als vrijwilliger gewerkt bij de Avondenredactie van poëziestichting Perdu en bij tijdschrift Simulacrum (verbonden aan de studie kunstgeschiedenis van de UvA). Momenteel schrijft ze aan haar scriptie wijsbegeerte voor dezelfde universiteit en is ze redactieassistent bij Uitgeverij Boom/Sun te Amsterdam.